Katholische Blätter für
weltanschauliche Information

ORIENTIERUNG

Nr. 17 27. Jahrgang | Erscheint zweimal monatlich | Zürich, den 15. September 1963

Wir kommentieren

die Festschrift zum 70. Geburtstag von Msg. F. X. von Hornstein: Von der Bedeutung des religiösen Erlebnisses für den auf Erfahrung eingestellten Menschen unserer Spätkultur.

die Selbstopfer der Buddhisten: im Licht der christlichen Tradition – Gab es Martyrer, die sich selbst opferten? – Die heilige Apollonia – Die Ansicht des Kirchenvaters Augustinus.

Ben Chorins Kritik an israelischer Intoleranz: Licht und Schatten im neuen Israel – Nationale Intoleranz – Ihr unermüdlicher Kritiker – Vier Beispiele aus seinem Tagebuch.

Zeichen der Zeit

Welt im Werden: die Wissenschaft über die Zukunft – Ihre Bedeutung für den Christen – 1. Wandlungen im biologischen Denken: die «Humanbiologie» nach *P. B. Medawar:* das Ende der endosomatischen Entwicklung und des Amateurstadiums der Menschheit – Der Beginn der exosomatischen Evolution – Überwindung des Materialismus und des deterministischen Lebensgefühls – 2. Wandlungen im soziologischen Denken nach Prof. Dr. *R. F. Behrendt:* Statische und dynamische Gesellschaft – Die dynamische Gesellschaft eine Gefahr für die Kirche? – Diskrepanz der gesellschaftlich-geistigen und der naturwissenschaftlich-technischen Entwicklung – Elastizität durch «permanente Erziehung» – Wächst uns diese Welt nicht über den Kopf? – 3. Wandlungen im heutigen christlichen Geschichtsbewußtsein nach Prof. *A. Mirgeler:* Fünf zeitbedingte Bündnisse der Kirche, die erkennen lassen, was hinter den Zeitbedingtheiten wirklich «steht» – Begrenzungen durch philosophische-politische Bündnisse – durch Verbindung mit germanischem Denken – mit der Verbot-Gebot-Moral der irischen Mönche – durch Einwirkung der spanischen Glaubenskämpfe – 4. Heutige Wandlungen im christlichen Ausdruckssystem nach *John Robinson.*

Rußland

Zweimal Jessenin: Zwei Dichter, Vater und Sohn, spiegeln in ihren Werken das Verhältnis von zwei Generationen zur kommunistischen Umwelt wider.

Kirche in aller Welt

Eindrücke über das geistige Leben in Taiwan (Formosa): An den Hochschulen – Der amerikanische Einfluß – Einstellung gegenüber dem Christentum – Christen untereinander – Katholische Probleme.

KOMMENTARE

Es geht um Erfahrung

Der Optimismus des Vernunftglaubens besitzt für den Menschen unserer westlichen Welt keine Prägekraft mehr. Man will Überzeugungen und Haltungen nicht unbedingt rational beweisen oder gar aus dem Systemdenken einer Philosophie persönliche Lebensformen begründen. Gegenüber allen vorfabrizierten Denkgehäusen überfällt den Menschen heute ein instinktives Mißtrauen, eine mitgebrachte Abneigung. Dabei handelt es sich keineswegs um eine vorsätzliche und bewußte Feindschaft gegen die ratio, und noch weniger um einen Kampf des Irrationalen gegen das Rationale. Es besteht vielmehr ein tief wurzelndes Unverständnis und eine Hilflosigkeit Vernunftbeweisen gegenüber. Wir haben hier nicht den Ursachen nachzuspüren, warum dem so ist, ob vielleicht eine Übersättigung mit Verstandeserwägungen oder eine zu weit gehende Relativierung der Erkenntnisgrundlagen dazu geführt haben. Wir wollen auch keine Untersuchung anstellen, ob diese Scheu vor der ratio legitim und menschenwürdig sei, wir müssen nur die Feststellung treffen, daß sie heute weit verbreitet ist.

Ebenso wenig aber kann dieser Mensch unserer Spätkultur aus einem kollektiven Weltgefühl heraus seine innere Zustimmung zu Ideologien geben, ohne genügende eigene, persönliche Motive. Man mag nicht zu etwas stehen, nur weil es einmal durch Traditionen und Schulwissen vermittelt wurde. Der äußere Erfolg gewisser Ideologien sollte darüber nicht hinwegtäuschen. Allzugut ist bekannt, auf welche Weise solche «Erfolge» erzwungen werden. Gerade aus dieser Einsicht heraus sind weder die Macht der Überlieferung, noch die Begeisterung für eine «neue Welle», noch die reine Vernunft dem heutigen Menschen vertrauenerweckende, zuverlässige Wegweiser in seinem Suchen nach haltbaren Sinngebungen.

Als Mensch eines Zeitalters, das in sämtlichen Bereichen von der Empirie sein überzeugendstes Siegel aufgedrückt erhält, weiß sich der abendländische Mensch diesem innersten Drang verpflichtet: erfahren zu müssen. Physik, Chemie, Biologie, Wirtschaftsdenken und Technik, aber auch Sport und Kunst sind von der Erfahrung getragen und wollen mit Experimenten immer je neu die Richtigkeit ihrer Einstellung, ihres Tuns und Behauptens erproben und sich selbst bestätigen. Es ist der Erfahrungsbeweis, der gilt und gegen den keine Appellation an weitere Instanzen aussichtsreich scheint. Die eigene Erfahrung wird zum beweisenden Erlebnis, das grundlegend für die Lebenseinstellung ist.

Kann sich dieser Mensch in seiner religiösen Lebensführung anders verhalten? Seine ganze psychische Funktionalität ist auf empirisch eingespielt. Kann er sie im Religiösen mit einem leichten Handgriff auf intellektuelle Distinktionen und abstrakte Argumente umschalten? Gerade im innersten Bezirk seines Wesens, in dem er sich für Ewiges entscheiden soll, will er

wenigstens dann und wann seinen Glauben mit seiner Erfahrung konfrontieren. Man weiche nicht aus und verwechsle nicht dieses innerste Erfahren und Erleben mit rein subjektiven Gefühlen. Gefühle, auch solche von großer Schwingungsintensität, haben wir alle, schon sehr früh und immer wieder. Echte Erfahrungen aber sind selten. Sie wurzeln tiefer und fordern jene ganzheitliche Ebene, auf der bloße Lebnisse, auch solche höchster Intensität, zu bewußten, erlittenen und getragenen Er-Lebnissen werden. Was wirklich er-lebt wurde, geht nicht mehr so schnell verloren. Es bleibt und hat dadurch bloßen Verstandes-Argumenten oder reinen Gewohnheitsformen und innigen Aufschwüngen jene Persontiefe voraus, die allein seelische Kontinuität und Strahlkraft verbürgt. Selbst der Glaube und die Gnade, deren überragende Bedeutung betont bleibt, haben das Ziel, jene ganze Person allmählich zu gestalten, die ohne inneres Erfahren und tiefes Erleben undenkbar ist. Erst im bedeutsamen Erleben wird «der einzelne Vorgang von der Totalität des Seelenlebens getragen» (Dilthey).

Nichts wirkt auf die Dauer so lähmend und destruktiv, als ein ungelebtes Dogma. Ohne innere Erfahrung entwickelt es sich zur psychischen Spaltungsmacht und wird zum ständigen quälenden Vorwurf. Wie man ist, so erlebt man – aber auch: wie man erlebt, so wird man. *J. R.*

(Aus dem Vorwort zum in den nächsten Tagen erscheinenden Buch «Religion und Erlebnis», Festschrift zum 70. Geburtstag von Msgr. F. X. von Hornstein, herausgegeben von Josef Rudin im Walter Verlag, Olten. Siehe Inserat in dieser Nummer.)

Selbstmord oder Selbstopfer?

Die «Informations Catholiques Internationales» sehen in der Selbstverbrennung eines vietnamesischen Buddhisten in Saigon «eine Geste, die für ein abendländisches, vom Christentum geprägtes Gewissen schwer verständlich ist». Diese Beurteilung der Reaktion des westlichen Christen stützt sich auf die Tatsache, daß das Christentum den Selbstmord von Anfang an aufs schärfste verurteilt hat. Wenn man also in der Selbstverbrennung der Buddhisten einen Selbstmord sieht, so kann diese Tat nur Befremden und Grauen auslösen.

Wir könnten nun versuchen, die Handlungsweise der Buddhisten von ihrer Glaubenswelt her zu verstehen. Näher aber liegt es, einen Blick auf die christliche Tradition des Abendlandes zu werfen. Die Geschichtsquellen wissen von zahlreichen Martyrern, die sich spontan den Kirchenverfolgern angeboten und somit sich selbst dem sicheren Tode ausgeliefert haben. Obwohl die kirchliche Ordnung diese Handlungsweise ablehnte, haben die Theologen doch anerkannt, daß diese Martyrer unter der Eingebung des Heiligen Geistes gehandelt haben konnten. In diesem Falle haben die Martyrer das Martyrium nicht um seiner selbst willen gesucht, sei es um eine Probe ihres Mutes zu geben oder ihre Todesverachtung zum Ausdruck zu bringen, sondern aus Motiven, die in einem kompetenten Werk mit folgenden Stichworten umschrieben werden: «die Ehre Gottes, die Verherrlichung des Glaubens, die Beschämung der Verfolger, die Bekehrung der Ungläubigen, der Friede der Kirche, die Bestärkung der Gläubigen».

Obwohl unter diesen Motiven wenigstens deren zwei eine gewisse Ähnlichkeit zu den Begründungen der Buddhisten haben, so wird man – abgesehen von der grundsätzlichen Verschiedenheit des Glaubens – den hauptsächlichsten Unterschied zwischen den oben erwähnten christlichen Martyrern und den Buddhisten darin sehen, daß die Martyrer den Tod doch aus Henkershand empfingen, während die Buddhisten sich selbst den Tod geben. Aber in dem vom kirchlichen Schriftsteller Eusebius festgehaltenen Martyrium der heiligen Jungfrau Apollonia fällt selbst dieser Unterschied dahin. Nachdem die Verfolger der Jungfrau Apollonia die Zähne ausgeschlagen, errichteten sie einen Scheiterhaufen, steckten ihn in Brand und drohten ihr, sie würde lebendig darauf verbrannt, wenn sie ihnen nicht gottlose Worte nachspräche. Doch kurz besonnen entwand sie sich plötzlich den Händen der Gottlosen und stürzte sich selbst in das lodernde Feuer; denn stärker noch als dieses glühte in ihrem Innern das Feuer des Heiligen Geistes.

Das ist nun allerdings ein so einmaliger Fall, daß wir noch auf jene Beispiele hinweisen müssen, die der Kirchenvater Augustinus als Einwand gegen seine Bekämpfung des Selbstmordes behandelt: «Man hält uns entgegen, daß in der Zeit der Verfolgung sich manche heilige Frauen, um ihre Unschuld zu retten, ins Wasser gestürzt und auf diese Weise den Tod gefunden haben, und doch wird ihr Martyrium in der katholischen Kirche mit feierlicher Verehrung und unter großer Teilnahme begangen».

Augustinus neigt zu der Ansicht, daß diese heiligen Frauen aus menschlichem Irrtum gehandelt haben. Die Keuschheit ist eine Sache des Herzens, so daß man sie nicht dadurch zu retten hat, daß man sich selbst tötet. Trotzdem rechnet Augustinus mit der Möglichkeit, daß diese heiligen Frauen auf göttlichen Befehl hin gehandelt haben. Er beruft sich auf das Pauluswort: «Niemand weiß, was im Menschen vorgeht, außer der Geist des Menschen, der in ihm ist».

Die christliche Überlieferung des Abendlandes kennt also Grenzfälle, die mit dem Begriff Selbstmord nicht zutreffend charakterisiert werden können. In diesen Grenzfällen wird man wohl eher von Selbstopfer oder Selbstaufopferung reden müssen. Aber aus Grenzfällen kann nie eine allgemeine Norm des Handelns abgeleitet werden. Deshalb wird man sich auch nicht auf diese Grenzfälle der christlichen Überlieferung berufen, um die Selbstverbrennungen der Buddhisten in Vietnam zu rechtfertigen. Wohl aber wird man den Buddhisten einräumen, was Augustinus jenen heiligen Jungfrauen zugestanden hat: sie folgen ihrem Gewissen, wenn auch dieses Gewissen nach den Maßstäben der christlichen Ethik als irrig bezeichnet werden muß.

Ben Chorin kritisiert israelische Intoleranz

In den Anfangsjahren der zionistischen Bewegung hörte man deren Vorkämpfer, wenn auf die besondere heilsgeschichtliche Rolle der Juden hingewiesen wurde, immer entgegnen, die Juden sollten nach ihrer Rückkehr ins alte Heimatland ein Volk werden wie alle anderen Völker. Die schmerzliche Besonderheit jüdischen Lebens in der Diaspora, im Ghetto, in der gesellschaftlichen und rechtlichen Diskriminierung müsse ein Ende finden und das jüdische Leben würde im jüdischen Land absolut «normal» verlaufen. Tatsächlich bemerkt der Beobachter des Alltags im Staate Israel diese Normalität: die Juden, denen nun alle Berufe offenstehen, ergreifen nach Möglichkeit und nach Fähigkeit alle diese Berufe, sie stehen an markanten Posten ebenso wie in der Masse, welche die Landwirtschaft und die Industrie aufbaut, sie fallen nicht mehr auf unter anderen, sie werden zur Nation wie andere Nationen.

Nationen haben freilich nicht nur Tugenden. So gehören zur Nationwerdung logischerweise auch die Schattenseiten nationalen Denkens, nationalistischen Reagierens. Das Judentum in Israel, das vor seiner Einwanderung die Tragik nationalistischen Reagierens der Wirtsvölker kennengelernt hat, zeigt die gleichen Neigungen zum Nationalismus, gegen die es sich mit Recht wehrte, als sie sich gegen die Juden auswirkten: man kann es mit Bedauern feststellen, daß der Mensch in seinen Tugenden wie auch in seinen Irrtümern immer Mensch bleibt, aber man kommt um die Feststellung selbst nicht herum. Der israelische Nationalismus ist genau so intolerant gegenüber den «andern» wie andere Nationalismen; er wird in bestimmten Schichten der Bevölkerung auch von religiöser Intoleranz sekundiert. Gut bei alledem ist es freilich, daß es eine vollkommene und demokratische Meinungs- und Pressefreiheit gibt – und jüdische Menschen, die in deren Bereich nicht aufhören, solcher Intoleranz die Leviten zu lesen.

Unter diesen Kritikern israelischer Unduldsamkeit gebührt dem Jerusalemer Journalisten und Laientheologen Schalom Ben

Chorin, einem früheren Münchner namens Rosenthal, die Palme. Er ist ein unermüdlicher Kämpfer für Anständigkeit und Sauberkeit im Verkehr von Mensch zu Mensch im Staate Israel – und er wird nicht müde, sein Volk immer wieder auf die Sünden wider die Nächstenliebe hinzuweisen, die aus nationalistischer oder fanatisch-religiöser Enge begangen werden. In der in Tel Aviv erscheinenden «Liberalen Rundschau» hat Schalom Ben Chorin vier Notizen aus seinem Tagebuch zitiert, Eintragungen, die im Laufe einer Woche gemacht wurden. Sie lauten:

22. April 1963: Mittagessen der Sochnuth (Jewish Agency) mit präsumtiven Einwanderern aus Mexiko. Der Vorsitzende der Einwanderungsabteilung, Shragai, einer der Führer der religiös-nationalen Partei, erklärte in seiner jiddischen Tischrede: «Selbst die schlechtesten Juden in Israel sind besser als die besten Gojim (Nichtjuden) in der Gola (Diaspora).»

23. April 1963: Staatspräsident Ben Zwi gestorben. Militäroberrabbiner Goren protestiert dagegen, daß dankbare Samaritaner an der Bahre des Präsidenten beteten: «Fremde Gebete im Hause des Präsidenten – unmöglich!»

29. April 1963 (Unabhängigkeitstag): Ein seit fünf Jahren im Lande lebender europäischer Christ besucht mich und klagt darüber, daß er wahrscheinlich Israel verlassen müsse, da seine Kinder in der hebräischen Schule zu sehr von den Mitschülern angefeindet werden. Vor allem die Pessachzeit (jüdische Ostern) sei für die Kinder geradezu unerträglich gewesen. Das alles kommt mir so bekannt vor, nur mit umgekehrten Vorzeichen.

30. April 1963: Trauersitzung der Kenesseth (Parlament) zu Ehren des verewigten Staatspräsidenten Ben Zwi. Der Sprecher der Poale Agudath Israel (Arbeiterflügel der Strengreligiösen), Sch. Groß, weiß dem verstorbenen Präsidenten nichts anderes nachzurühmen, als daß er es abgelehnt habe, an der Eröffnung des Reformtempels des Hebrew Union College in Jerusalem teilzunehmen.

Schalom Ben Chorin kommentiert diese vier Eintragungen mit Ernst und Bitterkeit. Er nennt die Erklärung Shragais eine kollektive Diskriminierung aller Nichtjuden, Rassedünkel, wie ihn die Juden nur bei ihren erbittertsten Feinden gehört haben (Goebbels hat in einer Berliner Sportpalast-Massenkundgebung der NSDAP vor der Machtergreifung erklärt, der normale Deutsche werde erst dann national «richtig» reagieren, wenn ihm ein deutscher Verbrecher lieber sei als der edelste Engländer). Der oberste Seelsorger der israelischen Armee hat verlangt, daß die Samaritaner von der Bahre des Präsidenten verjagt würden, obwohl gerade dieser Präsident ein aufrichtiger Freund der Samaritaner war und an der Einweihung ihrer Synagoge in Cholon teilgenommen hatte. Dieses Verlangen des Militär-Oberrabbiners bedeutet, daß er die verschiedenen Bekenntnisse im Staat nicht als gleichberechtigt anerkennt. Ben Chorin macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, daß bei der Vereidigung des Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika jeweils auch ein Rabbiner bete und den Segen spende. Die Erzählung des christlichen Vaters erscheint Ben Chorin als tragische Parallele zu dem, was einst jüdischen Kindern in europäischen Schulen passiert ist. «Sind wir dazu 2000 Jahre in die Schule der Diaspora gegangen», fragt er, «um nichts, aber auch gar nichts daraus zu lernen?» – Was die Trauerrede des Fanatikers Groß im Parlament betrifft, so erklärt Ben Chorin, daß der Tatbestand unrichtig wiedergegeben worden sei, weil nämlich Präsident Ben Zwi, bereits schwer krank, nicht mehr ausging, jedoch die Vertreter des Hebrew Union College aus Amerika bei sich empfing. Jedenfalls sei die Erwähnung (und Verdrehung) dieser Tatsache nichts für eine Trauerrede.

Ben Chorin schließt seine Bemerkungen mit der Erwägung, das Gefährlichste in bezug auf die Intoleranz in Israel sei die Tatsache, daß das Gefühl der öffentlichen Meinung vollständig abgestumpft sei. In diesem Punkt kann der Kenner der Dinge im Staate Israel Ben Chorin nicht recht geben. Neben der Stumpfheit – wie überall! – gibt es in Israel viele wache Menschen, die sich der nationalistischen wie der religiösen Intoleranz konsequent widersetzen. Gerade das macht einen wesentlichen Zug der inneren Freiheit in Israel aus: die Probleme bestehen – aber sie müssen und können ausgekämpft werden. Schalom Ben Chorins journalistische Tätigkeit ist dafür ein Beweis. *F. G.*

WELT IM WERDEN

In unserer Zeit vollzieht sich eine tiefgreifende Wandlung der Menschheit, eine Entwicklung, die – um mit Max Weber zu sprechen – «das geistige Antlitz des Menschengeschlechtes fast bis zur Unkenntlichkeit verändert hat und weiter verändern wird». Biologen, Soziologen, Historiker und Theologen versuchen heute, die vielschichtigen und hochkomplizierten Probleme dieser Wandlung zu erhellen. Ihre Reflexionen sind bedeutend für die Beantwortung der Frage: Welcher Zukunft geht die Menschheit entgegen? Eine ganz neue Wissenschaft ist heute im Entstehen, die Wissenschaft über die Zukunft. Daß die Aussagen der Forscher über die Zukunft der «homo sapiens»-Gruppe für die Christen von entscheidender Wichtigkeit sind, bedarf eigentlich keiner eingehenderen Erörterung.

Von unserem Glauben her sind wir der festen Überzeugung, daß Christus sich der Menschheit, jeglicher auch noch so veränderten Menschheit, für immer angenommen hat. Diese Überzeugung entbindet uns aber nicht der Pflicht, danach zu streben, das Grundsätzliche des Christentums in solchen Formen auszudrücken, die diesem «neuen Menschen» verständlich sind. Genau das verlangte Papst Johannes XXIII. von uns in seiner Eröffnungsansprache zum Konzil: «Es muß ein Schritt nach vorwärts getan werden in der Wahrheitsergründung und in der Gewissensbildung. Ein Schritt, der sich getreu an die authentische Lehre hält, der diese aber auch entsprechend den Ausdrucksweisen des modernen Denkens durcharbeitet und darlegt.» Deshalb muß der Christ mit gespannter Aufmerksamkeit auf jene Forscher hören, die sich eingehend mit dem Problem unserer Zukunft beschäftigt haben. Ihre Ansichten mögen für uns gelegentlich unangenehm oder auch befremdend sein. Das ist aber ohne besondere Bedeutung. Der Christ wird eine Entscheidung nicht deshalb treffen, weil sie ihm paßt oder nicht paßt, angenehm oder unangenehm ist, sondern weil er aus dem Gang der Ereignisse die Schritte des Herrn heraushört, des Herrn, dem er unbedingt nachzufolgen hat.

Wandlungen im biologischen Denken

Es ist heute innerhalb des Bereiches der Biologie eine ganz neue Wissenschaft im Entstehen begriffen, die man «Humanbiologie» nennt. Bereits das Wort deutet einen Bruch mit der «altdarwinistischen» Vergangenheit an. «Humanbiologie» ist eine sogenannte «interdisziplinäre Wissenschaft». Sie umfaßt Genetik, Anthropologie, Physiologie, Soziologie, Demographie und auch die benachbarten Wissenszweige. Als Beispiel für die große Wandlung in der biologischen Betrachtung des Menschen möchten wir den berühmten Nobelpreisträger *P. B. Medawar* anführen. In seinem Buch «*The Future of Man*» (deutsch: «Die Zukunft des Menschen», Fischer-Verlag, Frankfurt a. M. 1962) geht er der Frage nach: Wird sich die menschliche Spezies in derselben Weise weiterentwickeln wie bisher oder vollzieht sich eine Umschaltung auf eine neue Art der Evolution? Auf den ersten Teil dieser Frage antwortet er mit einem eindeutigen Nein, auf den zweiten mit einem noch eindeutigeren Ja.

Um seine Antwort zu begründen, unterscheidet Medawar zwei verschiedene Erblichkeitssysteme, die den Menschen befähigen, sich auf zwei Ebenen weiterzuentwickeln. Die erste Form der Entwicklung nennt er «endosomatische Evolution». Darunter versteht er nichts anderes als die einfache genetische Entwicklung. Diese Evolution trieb das Leben gleichsam von hinten an (J. Huxley würde sie als «push» bezeichnen). Auf dieser Ebene wird die Entwicklung durch die Gesetzlichkeiten der natürlichen Auslese (die auch die genetische Auslese miteinbegreift) beherrscht. Diese Art der Entwicklung hat einen Menschen hervorgebracht, der zwar lebensfähig, aber noch in einem «Amateurstadium» (S. 43) ist. Wir beobachten bei ihm «einen Überfluß angeborener Vielfalt, ein Paarungssystem, das diesen Überfluß aufrechterhält und schließlich, wie der Zoologe sich ausdrückt, eine unspezialisierte Struktur, eine Struktur, die die menschlichen Wesen nicht auf eine bestimmte Lebensweise festlegt. Von der genetischen Evolution her gesehen sind die Menschen noch immer sozusagen in einem Amateurstadium.» Diese Art der Evolution hat im Menschengeschlecht seine «Pflicht getan». In sehr interessanten Analysen, die wir hier im einzelnen nicht anführen wollen, beweist Medawar, daß diese Art der Evolution bei dem «homo sapiens» bereits seine Grenze erreicht hat. Auf der genetischen Ebene ist der Mensch aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mehr «weiterentwickelbar». Diese seine (sehr einleuchtende) Auffassung begründet Medawar vor allem damit, daß die biologische Evolution im Menschen «polymorph» angelegt ist, das heißt nicht einen möglichst angepaßten Menschen hervorbringen will, sondern eine genetische Vielfalt der Individuen, aus denen – mit etwas Glück – immer einige Mitglieder überleben und ihre Art vermehren werden, was immer geschehen mag (siehe den ganzen Abschnitt «Grenzen der Verbesserung», S. 45–61). Die biologische Evolution «will» keinen «angepaßten» Menschen schaffen, sondern eine derart große Vielfältigkeit von Menschen, daß in ihnen immer einige sich befinden werden, die «angepaßt» sind. Deshalb läßt sich die Menschheit genetisch nicht «reinzüchten». Der rein biologischen Entwicklung scheint also eine «genetisch immanente» Grenze gesetzt zu sein.

Anders verhält es sich auf der Ebene der sogenannten «exosomatischen Evolution». Die wesentliche, für die Zukunft bedeutende Entwicklung der Menschheit vollzieht sich nicht innerhalb ihrer biologischen Struktur, wird aber wahrscheinlich auf diese großen Einfluß ausüben. Mit der Entwicklung des Gehirns wurde es dem Menschen möglich, eine vollkommen neue und von der genetischen Erblichkeit grundverschiedene «Erblichkeitsform» zu verwirklichen. Sie heißt «Tradition». Die einfache genetische Evolution wurde im Menschen ergänzt durch eine soziale, kulturelle und technologische Entwicklung. Diese zweite Evolutionsart überformt den ersten Entwicklungstypus in immer stärkerem Maße. Sie ist die «durch Tradition vermittelte Erblichkeit. Ich verstehe darunter die auf nicht genetischem Weg stattfindende Weitergabe von Wissen von einer Generation zur nächsten» (S. 105). Diese neue Erblichkeitsform bahnt für das menschliche Leben gleichsam von vorne einen Weg (J. Huxley würde sie als «pull» benennen). Sie offenbart sich im mehr oder weniger bewußten Druck von Ideen, Gefühlen, Wünschen, Zielsetzungen, sozialen Einrichtungen und kulturellen Aufgaben. Diese Einsicht «hat etwas Befreiendes. Besagt sie doch, daß wir die Vorstellung über Bord werfen können, alle Veränderungen in unserer Gesellschaft vollzögen sich im Stil und unter dem Druck der normalen genetischen Evolution» (S. 108).

Aus diesen spärlichen Andeutungen ist es bereits ersichtlich, daß die heutige «Humanbiologie» eine ungeheure Wandlung durchmacht. Um es einfach zu sagen: die Biologie entdeckt heute den Geist, genauer, jene Aspekte der Wirklichkeit, die wir dem Geist zuschreiben. Sie betrachtet diese als «biologische Entwicklung». Dieser Ausdruck will aber keinen «Materialismus» beinhalten. Im Gegenteil: der Biologe sieht ein, daß das menschliche Wesen ebenso vom Geistigen als auch vom Materiellen her geprägt ist. Und noch mehr: die geistige «Prägung» der menschlichen Wirklichkeit gewinnt immer mehr die Oberhand. Es ist für uns wichtig, das gerade von einem Nobelpreisträger für Medizin (1960) zu hören. Damit wird uns auch bedeutet, daß wir, die wir die Menschheit vom Geistigen her prägen, die eigentlich entwickelnde Funktion in der zukünftigen menschlichen Gesellschaft haben. Wir müssen uns also ganz genau überlegen, in welche Richtung wir die Menschheit «drängen». Die Zukunft der Menschheit hängt von uns ab.

Die neuesten humanbiologischen Untersuchungen räumen mit der Fehlinterpretation der Evolutionslehre auf, die menschliche Entwicklung wäre unwandelbaren Naturgesetzen unterworfen. Und gerade das tut uns heute not: die Befreiung des Menschen vom deterministischen Lebensgefühl. Damit wächst die Verantwortung des Menschen für seine Entscheidungen und auch die Pflicht, seine moralischen und gesellschaftlichen Fähigkeiten zu stärken und zu entwickeln. Die Zukunft der Menschheit erscheint also – sogar aus der Sicht des Biologen – als eine soziologisch zu bewältigende Wirklichkeit.

Wandlungen im soziologischen Denken

Die heutige Soziologie wendet sich immer entschiedener den Fragen der Zukunft zu. Sie möchte den Weg in eine erstrebenswerte Zukunft finden. Voraussetzung dafür sind eine gründliche Kenntnis und eine möglichst vorurteilsfreie Analyse der gesellschaftlichen Dynamik. Ein gutes Beispiel für eine solche gründliche Kenntnis (wenn auch leider nicht für eine völlig vorurteilsfreie Analyse) ist die Schrift des Ordinarius für Soziologie und Direktors des Instituts für Soziologie und sozio-ökonomische Entwicklungsfragen an der Universität Bern, *Prof. Dr. Richard F. Behrendt: Dynamische Gesellschaft. Über die Gestaltbarkeit der Zukunft* (Scherz-Verlag, Bern und Stuttgart 1963). Sie ist eine äußerst anregende und gedankenreiche Arbeit, der wir zwar in vielem nicht beipflichten können, deren Grundtendenz aber durchaus positiv und für die Christen aufschlußreich ist.

Grundlegend für die soziologische Betrachtung unserer Gegenwart und Zukunft ist die (schon bei Bergson angeregte) Unterscheidung zwischen statischer und dynamischer Gesellschaft. In einer statischen Gesellschaft prägen die Abhängigkeit von einer überlieferten Ordnung, institutionelle Gesellschaftsformen, ständische Unterschiede, Tendenzen zur Aufrechterhaltung gewonnener Strukturen usw. das Leben der menschlichen Gemeinschaft. Das war die Gesellschaftsform der Menschheit während Tausenden von Jahren, praktisch seit etwa 6000 Jahren bis vor ungefähr 200 Jahren. Es war die Zeit einer nur geringfügigen Mobilität im Geistigen und Gesellschaftlichen. Dann kam der grundsätzliche (also nicht nur graduelle) Wandel zur dynamischen Gesellschaft. Eine neue Einstellung zum Leben setzte sich durch, charakterisiert durch Neugier und Begier nach Erforschung und Gestaltung weiterer, bisher unbekannter Bereiche des Wissens, Tuns und Erlebens, durch eine rationale Analyse aller Tatbestände und durch ständige grundsätzliche Überprüfung aller Thesen und Verhaltungsweisen. Aus dieser neuen Lebenshaltung erwuchs eine pluralistische, säkularisierte, demokratische, offene und mobile Gesellschaftsordnung, kurz, die «dynamische Gesellschaft».

Für viele war die große Umschaltung von der statischen zur dynamischen Gesellschaft schwer. Vor allem für die Kirche: «Die Beharrungstendenzen der meisten Vertreter der Institution Kirche bestehen in einer Gleichsetzung des institutionellen Rahmens und der traditionellen Ausdrucksformen mit dem Inhalt ihrer Botschaft. Sie glauben, diesen zu gefährden, wenn sie jene modifizieren. Auf diese Weise wird das Überleben der überlieferten Religiosität überhaupt in Frage gestellt. Um den Anschein der Stabilität und Kontinuität der Religion zu wahren

– soweit sie durch die Institution Kirche vertreten ist –, gefährdet man (natürlich ohne es zu wollen) die Erfüllung ihrer eigentlichen Aufgabe, ja ihr Weiterbestehen» (S. 40). Es ist höchst interessant und anregend, unsere Probleme einmal vom soziologischen Gesichtspunkt aus belichtet zu sehen.

Die große Schwierigkeit, ja geradezu die Lebensfrage der dynamischen Gesellschaft ist das, was die amerikanische Soziologie als «cultural lag» bezeichnet und das wir in etwa als «disharmonischen Kulturwandel» benennen könnten. Er ist verursacht vor allem durch verschiedene Wachstumsschnelligkeit in verschiedenen Bereichen der gleichen Kultur. Konkret gesprochen vor allem dadurch, daß «unsere gesellschaftlich-geistige Entwicklung hinter unserer naturwissenschaftlich-technischen herhinkt» (S. 159). Um eine harmonische Entwicklung unserer «dynamischen Gesellschaft» zu sichern, «müßte erst der gegenwärtige 'cultural lag', die Rückständigkeit des gesellschaftlichen Kultursektors im Vergleich zum technischen, ausgemerzt werden» (S. 76).

Die Überwindung des «cultural lag» ist vornehmlich eine Frage der Bildung. «Was wir brauchen – und was uns mangelt –, sind geistige Instrumente zum Verständnis sowohl unserer epochalen Situation wie der vielfältigen, rasch wechselnden konkreten Problemlagen» (S. 116). Das eigentliche Bildungsziel in einer beweglichen und einer ständiger Wandlung unterworfenen Gesellschaft ist nicht so sehr die Häufung von Tatsachenwissen, sondern die Entwicklung der Denkbereitschaft und der Denkfähigkeit. Die Bildung soll auf die Fundamentalorientierung des jungen Menschen in seiner Welt ausgerichtet sein, auf seine Befähigung und Bereitschaft zum selbständigen Denken, auf die Entwicklung seiner schöpferischen Kräfte und auf das Erlernen der hierfür notwendigen Methoden. «Die wichtigste Aufgabe der Schule in unserem Zeitalter scheint mir gerade in der Erweckung und Pflege der Sensitivität, ja des Spürsinns für das positive Erleben des Wandlungs- und Wachstumsprozesses in unserer – immer weiter werdenden – Umgebung zu liegen» (S. 123). Man soll den Geist der jungen Menschen «elastisch» machen, damit er sich an das Neue anpassen, sich an Provisorischem orientieren und in eine noch nicht erprobte Zukunft hineinleben kann. «Elastizität in diesem Sinne ist vermutlich stets eine Voraussetzung des Überlebens gewesen. Wir heute Lebenden sind Nachkommen der Überlebenden – nicht selten einer Minderheit – zahlloser Katastrophen (Hungersnöte, Epidemien, Verfolgungen, Kriege, Wirtschaftskrisen) der Vergangenheit, also derer, die sich als genügend elastisch erwiesen haben. Ob auch wir uns und unsere Nachkommen sich so erweisen werden, wird zu einem guten Teil von unserer und ihrer Fähigkeit zu gesellschaftlicher Elastizität abhängen» (S. 98).

Hier wirft Behrendt den Begriff «éducation permanente» in die Diskussion. In der «dynamischen Gesellschaft» gibt es die «endgültige Bildungsreife» nicht mehr. Die geistige Elastizität soll ständig aufrechterhalten, immer wieder neu erworben werden. «Wir müssen uns also einstellen auf 'éducation permanente', auf Bildung als ständigen Prozeß, als Bereitschaft und Fähigkeit zum Neu- und Umlernen während des ganzen Lebens. Hierdurch gewinnen Erwachsenenbildungsanstalten aller Art, für Menschen aller Bildungsstufen, eine früher nie geahnte Bedeutung» (S. 123).

Zahlreiche Fragen stellen sich uns. Vor allem: Wird der Mensch durch die Probleme und Erfordernisse seiner eigenen Zukunft nicht überfordert? Wächst uns diese Welt von heute auf morgen nicht über den Kopf? Ist der Mensch nicht nur zur Schaffung von Dynamik, sondern auch zum Leben mit und in ihr fähig? Oder wie Friedrich Heer es in seinen «Historischen Aufsätzen» ausdrückte: «Kann, nach dem Ausscheiden von Burg und Kerker, von Schloß und Mauerkirche, von Festungswall und Systemgehäuse als statischer Herrschaftsordnung, der Mensch seinen Lebensraum und damit seine Heimat finden mitten in der Wandlung und Verwandlung?» Eine der dringlichsten Aufgaben scheint uns in dieser Situation eine ganz neue Einstellung zu unserer geschichtlichen Vergangenheit. Damit wird nicht etwa Vernachlässigung der Kenntnis und des Verständnisses der Vergangenheit befürwortet. Ganz im Gegenteil. Das Studium der Geschichte sollte vielmehr gestärkt werden, aber in einem «realistischeren» Sinne. Die Geschichte soll uns helfen zu verstehen, was wir von der Vergangenheit lernen können und inwiefern wir von einem «Noch-nie-Dagewesenen» stehen und völlig neue Wege beschreiten müssen. Die Vergangenheit soll dazu beitragen, uns von einer einseitigen Bindung an die Vergangenheit zu lösen.

Wandlungen im heutigen christlichen Geschichtsbewußtsein

Wie bedeutend eine so geartete Geschichtsforschung für die Zukunft des Christentums sein kann, möchten wir am Beispiel des Buches von *Albert Mirgeler* (Professor für allgemeine Geschichte an der technischen Hochschule Aachen): *Rückblick auf das abendländische Christentum* (Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1961) zeigen. Die Studie begrenzt sich im wesentlichen auf die römische Kirche und auf ihre vorreformatorische Zeit. Ihre These ist, daß die Weichen der europäischen Geschichte alle schon vor der Reformation, praktisch bereits im dreizehnten Jahrhundert gestellt waren. Die ganze spätere Entwicklung war nur eine «Austragung» der bis dahin in das Christliche aufgenommenen Konflikte. Das Werden des abendländischen Christentums ist nach Mirgeler durch sechs entscheidende Einschläge charakterisiert, durch sechs Bündnisse, die die Kirche oft nur notgedrungen einging, um ihr eigentliches Wesen geschichtlich-inkarnatorisch zu verwirklichen. Die Betrachtung dieser zeitbedingten Einschläge gibt uns die Möglichkeit, das eigentlich Dynamische, Ewige und Zukunftweisende des Christentums zu erkennen, das, was hinter diesen Zeitbedingtheiten wirklich «besteht». Zwar zeigt eine solche Untersuchung zunächst einmal nur, was das Christentum nicht ist (oder nicht unbedingt sein muß); aber das ist bereits sehr viel und wirkt befreiend.

Einbruch der Philosophie in das Christentum

Das Christentum hat von Anfang an in Gestalt einer «Übersetzung» seinen Weg machen müssen. Es hatte einfach nicht die Zeit gefunden, ein eigenes Lebens- und Denksystem zu entwickeln, als es schon durch die gnostischen Bewegungen und deren Lehre von der Sinnlosigkeit des irdischen Daseins und von einem bösen Weltschöpfer bedroht wurde. Zur Zeit, als das Christentum diesen schrecklichen Kampf zu bestehen hatte und sich zugleich vor der römischen Welt erklären sollte, herrschte dort noch die stoische Popularphilosophie, deren außerordentliche Durchschlagskraft einmal auf der Einfachheit ihrer Erklärungsprinzipien und zum andern auf der Konzentration auf das sittliche Bewußtsein beruhte. Gegen die Entwertung der Welt durch die Gnosis mußte die stoische Philosophie mit ihrer Lehre vom vernünftigen Kosmos und von einer ihn durchwaltenden Vorsehung als Hilfsmacht willkommen sein. Zum ersten Mal erlaubte es der stoische Gedanke des göttlichen Weltgesetzes einem Christentum, das infolge der Parusieverzögerung in diese irdische Welt verwiesen war, seinem positiven Verhältnis zu den weltlichen Lebensbereichen einen philosophischen Ausdruck zu geben. Die Stoa half dem Christentum, gegen die Gnosis die Tatsache einer sinnvollen und von einem «guten» Gott geschaffenen Welt zu verteidigen. Dabei war es unvermeidlich, daß die Formulierung der christlichen Welteinstellung mit den Mitteln der stoischen Philosophie auf die christliche Entwicklung abfärbte. Es entstand eine unheilvolle (und nicht zum Wesen des Christentums gehörende) Spaltung innerhalb des Volkes Gottes: das mit den Mitteln der Philosophie «transponierte» Christentum war nur einer kleinen Gruppe zugänglich, während die breite Schicht der Christen

vom «höheren Verständnis» der Glaubenswahrheiten ausgeschlossen blieb. Hier beobachten wir die Anfänge einer Entwicklung, die bis in unsere Tage hinein dauerte: «Derart konnte sich dann eine bis zum Anfang unseres Jahrhunderts währende Doppelgleisigkeit ausbilden, die sogar das Lesen der Bibel den Priestern und den Mönchen vorbehielt, während für die Laien das Christentum sich faktisch auf die pflichtmäßige Teilnahme an einem Minimum von Liturgie, auf die Moral und auf eine vielfach wuchernde Volksfrömmigkeit beschränkte» (S. 26–27). – Als dann in der antiken Philosophie die herrschende Stoa langsam durch eine Renaissance der platonischen Philosophie abgelöst wurde, entschied sich das Christentum für diesen Neuplatonismus, da er ihm (vornehmlich wegen der Betonung der Transzendenz) auf die Dauer ein geeigneteres Begriffsinstrument zu bieten schien als die letztlich «kosmosbefangene» Stoa. Gleichzeitig begann im christlichen Denken das neoplatonische Unverständnis der geschichtlichen Wirklichkeit mächtig zu werden und führte zu einer «symbolischen Weltauffassung». Am Ende stand dann jene bunte, völlig märchenhaft gewordene Welt der spätmittelalterlichen Symbolik, in der jedes Ding ungefähr alles bedeuten konnte, ausgenommen es selbst. Für die abendländische Kirche ist die vom antiken Neuplatonismus übernommene Allegorese vor allem dadurch schicksalshaft geworden, daß sie sich der zentralen Gestalten christlicher Tradition bemächtigte: der Bibel und der Liturgie. Erst durch die moderne Bibelwissenschaft und durch die liturgische Erneuerung wurde diesem Trend endgültig Einhalt geboten.

Das Bündnis mit der Politik

Dieses Bündnis wurde bekanntlich gestiftet durch Konstantin den Großen, den ersten, allerdings erst auf dem Totenbett zum Christen gewordenen römischen Kaiser. Angesichts der Folgen dieses Ereignisses für die weitere Geschichte des Christentums reden wir von ihm als von der «Konstantinischen Wende». Es gibt kaum ein sichereres Zeichen für das Ende dieser Epoche als den Widerspruch, den diese konstantinische Wende heute nicht nur bei den Nichtchristen, sondern auch bei den Christen aller Abschattungen findet. Trotz dieser neuen Situation müssen wir uns von der geläufigen Vorstellung distanzieren, daß die konstantinische Wende das Christentum «verdorben» hätte. Für jene Zeit ein unpolitisches Christentum zu fordern, würde bedeuten, ein Christentum zu fordern, das am Schicksal seiner Zeit keinen Anteil gehabt hätte und das infolgedessen auch vom Schicksal übergangen worden wäre. Damals war Politik einfach Schicksal. Es gab in jener Welt nur die «konstantinische Lösung». Hätte das Christentum sie nicht akzeptiert, so wäre es über kurz oder lang zu einer bedeutungslosen Sekte herabgesunken und würde heute – nach rein menschlichem Ermessen – nicht mehr existieren. Dennoch ergaben sich aus der konstantinischen Wende schwerwiegende Konsequenzen für das Christentum, Akzentverschiebungen und Wandlungen, die für das Christentum nur unter den damals gegebenen Voraussetzungen vertretbar waren. Solche sind: der eschatologische Charakter des Christentums wurde zurückgedrängt; das Christentum wurde (allerdings erst unter Theodosius) zur Staatsreligion; es entstand die Gleichung von Christentum und Kultur, wie umgekehrt von Heidentum und Barbarei; die Kirche wurde zur Kaiserkirche; der Herrscher und überhaupt das Herrschertum wurden «vergöttlicht»; der Klerus erhielt Staatsprivilegien. Besonders das letztere ist von folgenschwerer Wichtigkeit: «Durch die konstantinische Wende wird grundsätzlich der Klerus, der bis dahin für den verfolgenden Staat ohne jeden möglichen Zweifel vor allem das christliche Volk repräsentierte, aus dieser Verankerung herausgerissen und dem christlichen Volk ... autoritär gegenübergestellt ... Die schwerwiegende Folge war, daß sich seither meist nur in einer Zeit der Bedrohung oder der 'Kulturkämpfe' eine selbstverständliche Einheit des christlichen Klerus und des christlichen Volkes wiederherstellte, während dieses sich normalerweise in den Angelegenheiten seines Herzens mehr von den Mönchen verstanden fühlte» (S. 47–48).

Verbindung mit dem Wunderbaren

Die Germanen sind die Schöpfer einer neuen abendländischen Geschichtseinheit geworden. «Hätten die Germanen nicht das Christentum angenommen, so würde es so etwas wie ein abendländisches Christentum und eine abendländische Kultur überhaupt nicht geben» (S. 54). Wichtig ist dabei zu sehen, «wie» die Germanen das Christentum aufnahmen. Es handelte sich dabei um die «Übersetzung» des Christentums in die Vorstellungswelt der germanischen Krieger. Dinge, die für die christliche Vergangenheit an zentraler Stelle standen, wie zum Beispiel die Demut oder das schweigende Dulden des Unrechts, traten an den Rand oder wurden gar nicht mitgenommen. Andere, wie die Gefolgschaftstreue oder der aktive Widerstand gegen das Böse, traten in den Vordergrund. Der Gott der Germanen war wesentlich ein «Nothelfer». Jener Gott, der sich als der «stärkere» erwies, war für die Germanen der hier und jetzt zu verehrende Gott. Der Christengott mußte sich in der germanischen Welt nicht so sehr als Verkünder eines jenseitigen Heils, denn als Garant eines jeden irdischen Erfolges offenbaren. Er mußte sich durch unausgesetzte Eingriffe aus der jenseitigen Welt als über den Gang des irdischen Schicksals erhaben, kurz als der große Wundertäter erweisen. Die von ihm verlangten Wunder mußten einen handfesten irdischen Sinn haben. Die Reliquien waren für diese Vorstellungswelt die Mittler zwischen Himmel und Erde. Sie waren «jenes Stück Himmel, das auf dieser Welt schon greifbar gegenwärtig war» (S. 67). Ohne zu übertreiben kann man sagen, daß die Andacht des Volkes im Mittelalter sich vornehmlich am Kult der Reliquien entzündete. Der Weg zur Eucharistie führte in der abendländischen Kirche durch die Reliquien. Diese Tatsache verrät sich schon daran, daß die Hostienprozession – wie Jungmann es nachweist – aus der Reliquienprozession herauswuchs. Die eucharistische Frömmigkeit trat sofort und von Anfang an im Rahmen der gewohnten Mentalität in Erscheinung, das heißt verbunden mit einer Fülle von Hostien- und Blutwundern. Bald erschienen dann auch die Monstranzen als den Reliquiaren analoge Aufbewahrungsgefäße des Heiligen Leibes. Der Akzent verschob sich vom Empfang des Sakramentes auf dessen «Gegenwart». Durch diese «objektivierende» Isolierung des Gottes in Christus kam eben paradoxerweise die göttliche Gegenwart zu kurz: «Es entschwand nämlich – oder besser, es konnte sich nicht genügend entfalten – das ebenfalls christliche Bewußtsein von anderen Möglichkeiten göttlicher Gegenwart als der in der Eucharistie zur Anbetung dargestellten, vor allem jener, die jedem Christen als allernächste Mitgift des Heiligen Geistes gewährt wird. Damit aber wird das abendländische Christentum einer noch größeren Gefahr ausgesetzt, nämlich der Gefahr der Impotenz, da es nicht mehr nach der Seite einer existentiellen und höchstpersönlichen Aufgabe in Erscheinung tritt und daher nicht mehr glaubwürdig von sich Zeugnis ablegen kann» (S. 78).

Einschlag einer Verbot-Gebot-Moral

Träger des keltischen Einschlags war das irische Mönchtum, dessen Vertreter auf dem Festland erstaunliche Wanderungen unternahmen. Die asketische Seite des mittelalterlichen Christentums wurde eindeutig in der missionarischen Wirkung dieser Mönche geprägt. Mittel dafür war die Übertragung der klösterlichen Bußdisziplin auf die christliche Welt. Die Mönche legten es darauf an, die Beobachtung der Moral durch strenge Sanktionen zu erzwingen. Sie führten eine neue Bußpraxis ein, die sich empfindlich von der altkirchlichen Bußpraxis unterschied: sie erstreckte sich auf alle Sünden, ließ die öftere Buße zu und ersetzte das öffentliche Verfahren durch die private

Buße. Das alles hat eine ungeheure Wende im christlichen Dasein herbeigeführt: «Der Dekalog als Regel des weltlichen Lebens rückte in das Zentrum des christlichen Bewußtseins und der christlichen Bemühung, und das Bußsakrament behielt infolgedessen praktisch die Rolle des 'Grundsakramentes'» (S. 87). Oft wurde dabei auf das jüdische Ritualgesetz zurückgegriffen, vor allem in dem bedeutenden Punkt der Geschlechtsmoral. Es begann die Zeit der Bußbücher und der Straftarife. Sie sind von bleibender Bedeutung gewesen, weil die Bemühung um die Straftarife notwendigerweise eine exakte Unterscheidung der Sünden nach ihren Kategorien und ihrer Schwere voraussetzte. Neben den positiven Auswirkungen müssen wir vor allem zwei negative Ergebnisse dieses Einschlags der Gesetzesmoral in das christliche Bewußtsein registrieren: 1. Über der Konzentration auf die Gesetzesmoral ging der Sinn für eine Moral positiver Gestaltung verloren. Die Inanspruchnahme durch die Vielfältigkeit des zu Vermeidenden und des zu Übenden ließ die Aufmerksamkeit von den in der jeweiligen Situation gegebenen Möglichkeiten weggleiten und die Stimme des Heiligen Geistes überhören; 2. die Konzentration auf eine Summe moralischer Bemühungen und auf eine ständige Gewissenserforschung tendierte praktisch dahin, die Gestaltung der eigenen Person in den Mittelpunkt zu rücken. Die zwingende Realität der Partner des menschlichen Lebens (Gott, die Mitmenschen, die Welt) drohte, sich in die Abstraktionen einer moralischen Rechnung zu verflüchtigen.

Einwirkung des spanischen Glaubenskampfes

In den Kämpfen gegen den Islam in Spanien entstand ein neuer Typ des Christenmenschen, der des offensiven Glaubenskämpfers. Dieser Typ prägte dann das gesamte Christentum mit seiner oft exaltierten und illusionären Gefühls- und Gedankenwelt. Der Glaubenskampf wurde in der Form der Kreuzzüge und der Ritterorden zu einem Element der Gesamtkirche. Der alte Gedanke der «ecclesia militans» wurde wieder zwingend. In dieser neuen Situation ging dann die Toleranz, die im Mittelalter zwischen den Glaubensgruppen herrschte, weitgehend verloren. Es entwickelte sich die beengende Atmosphäre der Inquisition. «In der durch den Einbruch der Reformation entstehenden politischen Frontstellung dreier Konfessionen übernahm Spanien die Führung der katholischen 'Gegenreformation', deren geistiges Rückgrat ein spanischer Orden, der Jesuitenorden, bildete. Die Erneuerung des Glaubenskämpfertums in dieser konfessionellen Frontstellung ist für den nachtridentinischen Katholizismus bestimmend geworden und hat noch den 'politischen Katholizismus' des neunzehnten Jahrhunderts geprägt» (S. 108).

Der katholischen Kirche gelang es unter der Führung des Papsttums, diese vorhandenen Elemente geschichtlichen Christentums in institutionellen Dauerformen zusammenzufassen. So vermochte sie in einer «statischen Gesellschaftsordnung» ihre Vorrangstellung weitgehend zu behaupten. Gegen verschiedene Formen dieses geschichtlich gewordenen Christentums erhob sich die Stimme einer «ecclesia spiritualis» (siehe den sehr aufschlußreichen Abschnitt: «Der Protest der Ecclesia spiritualis», (S. 140–149). Die Position der Spiritualen war aber sowohl menschlich als auch kirchlich unmöglich. Erst die Aufklärung und die industrielle Revolution (die «dynamische Gesellschaft») hatten die geschichtlich zwingende Kraft, das Christentum zu einer Neubesinnung auf den Unterschied zwischen seinem ewig-unveränderlichen Wesen und dessen geschichtlicher Ausdrucksgestalt wirksam zu veranlassen. Sie haben eine neue, gänzlich profanisierte Welt erschaffen, in der es weitgehend unmöglich ist, die bisher verwirklichte Gestalt des Christentums glaubhaft «darzuleben». Somit würde sich dem Christentum die Frage stellen, wie es sein ewiges Wesen in der neuen Weltsituation verwirklichen kann. Wie «inkarniert» sich das Christentum in einer profanen und «desakralisierten» Welt?

Wandlungen im christlichen «Ausdruckssystem»

Wir leben heute in einer «profanen Welt», sprechen zu einem «profanen Menschen». Diese Tatsache stellt das Christentum vor Probleme, die es bis jetzt nicht bewältigt hat, weil es ihnen überhaupt noch nicht begegnet ist. Bis jetzt hat das Christentum seine Verkündigung in folgender Hypothese vorgebracht: «Um das Eigentlichste im Menschen zu berühren, müssen wir in ihm das Religiöse erfassen; um Christ zu sein, muß man zum 'religiösen Menschen' werden.» Die Frage ist nun: Kann ein Mensch, der religiös nicht mehr ansprechbar ist, noch «christlich» angesprochen werden?

Diese Frage hat bekanntlich den protestantischen Theologen Dietrich Bonhoeffer beschäftigt, bevor er im nationalsozialistischen Deutschland hingerichtet wurde. Seine Gedankenansätze wurden jetzt von *John Robinson*, dem anglikanischen Suffraganbischof von Woolwich (Vorstadt von London), in einem kleinen Büchlein neu aufgegriffen: *Honest to God* (SCM-Press, London 1963). Die christliche Studenten-Mission (CSM) hat sich nach langem Zögern zu einer Erstauflage von 6000 Exemplaren entschlossen. Im März erschienen vier neue Auflagen. Im April betrug die Gesamtauflage 100 000. Es ist, wie der Titel selbst sagt, ein von Grund aus «ehrliches» Buch. Ehrlich in einem radikalen Sinn: so ehrlich, wie man nur «vor Gott» sein kann. Viele haben dieses Buch angegriffen. Wenn ein Katholik es geschrieben hätte, würde es inzwischen wahrscheinlich auf der Liste der verbotenen Bücher stehen. Dennoch dürfte es in verschiedener Hinsicht einen positiven Beitrag zur Erhellung unserer christlichen Situation der Gegenwart und vor allem der Zukunft darstellen. Die Grundüberlegung des Buches ist für uns alle bedeutsam: Bisher hat das Christentum auf der Prämisse basiert, daß der Mensch natürlicherweise religiös sei; die Folge war, daß das Christentum dem nicht-religiösen Menschen nichts zu geben hatte; zunächst mußte der Mensch religiös werden, dann erst konnte das Christentum ihm eine Antwort geben. Der heutige Mensch hat aber entdeckt, daß er ohne Religion ganz gut (und sogar erfolgreicher) leben kann. Der anglikanische Bischof John Robinson sagt, er könne einen Menschen verstehen, der fordert, man müßte selbst das Wort «Gott» eine Generation lang aus dem Sprachgebrauch verschwinden lassen, damit es schließlich seine wahre Bedeutung wiedererlange. Wohlgemerkt: Robinson schlägt nicht diese Lösung vor; er sagt nur, er könne das Anliegen jener Menschen verstehen, die eine solche Lösung vorschlagen.

Muß man wirklich ein «religiöser» Mensch sein, um ein Christ zu werden? Robinson betrachtet die «Religiosität» als eine besondere «Fähigkeit». Religiös aufgeschlossen zu sein ist eine natürliche Gabe, wie zum Beispiel die Gabe für Musik. Es gibt Menschen, die einfach «unmusikalisch» sind, unfähig, Töne zu «hören». So gibt es Menschen, die religiös nicht ansprechbar sind, keine Gabe haben, religiöse Erfahrungen zu vollziehen. In diesem Sinne ist der Mensch der Neuzeit «unreligiös». Bedeutet das, daß er unfähig ist, das Christliche in sich aufzunehmen? Ja, wenn das Christliche ihm in «religiösen Vorstellungen» dargeboten wird! Bis jetzt haben wir das getan, weil wir die Botschaft des Christentums in eine Welt hineinsprachen, die grundsätzlich «religiös» war. Ist aber das Christsein von der «religiösen Befähigung» abhängig? Das kann und darf ein Christ, der um die Universalität der Erlösung weiß, nicht behaupten. Christus hat alle Menschen erlöst. Wir müssen deshalb die christliche Botschaft so «übersetzen», daß sie auch von solchen Menschen gehört werden kann, die für die «religiösen Töne» unempfindlich geworden sind. Das ist die Aufgabe unserer Zeit.

Der heutige Mensch ist deshalb irreligiös, sagt Robinson, weil er einen Gott «außerhalb der Welt» gar nicht erleben kann. Wir haben bis jetzt die «Transzendenz» Gottes immer in «räumlichen» Kategorien ausgedrückt. Der Mensch von heute ist aber im Begriff, alle «Räume» zu erobern. Der Raum ist für

ihn nicht mehr «bedeutsam». Ist es notwendig, den «christlichen Gott» als einen Gott «außerhalb» der Welt darzustellen? Freilich muß sein völliges «Anderssein» bewahrt bleiben. Aber: wir wollen ja Gott nicht einen begrenzten Bezirk der Welt «zuweisen»; wir wollen aus Christus keinen «Raumfahrer» machen, der aus einer uns noch unzugänglichen Sphäre der Erfahrung zu uns kommt. Wenn wir «weltlich» geworden sind, dann müssen wir unseren Gott in der Welt finden. Wir sind erlöst; wir können also in jeglicher Erlebniswelt unsere Erlösung finden. Das Christentum muß auch einer «nicht-religiösen» Welt verkündet und von ihr angenommen werden können.

Dafür ist es aber notwendig, sagt Robinson, das Christliche in «nicht-religiöse» Terminologie und Vorstellung zu «übersetzen». Die Transzendenz Gottes müßte heute in Kategorien der «Innerlichkeit» ausgedrückt werden. Gott ist das Zentrum und die Tiefe unseres Lebens. Oder wenigstens: mit der Menschwerdung Christi wurde er zum Zentrum und zur Innerlichkeit des Lebens. Gott ist nicht «außerhalb» von uns, dennoch ist er zutiefst «transzendent» (S. 60). Dem heutigen Menschen muß gezeigt werden, daß er eine Tiefe in sich trägt, die unmittelbar in Gott mündet. Wenn er Gott nicht «außerhalb» seiner Welt findet (nicht aus bösem Willen, sondern aus existentieller Unfähigkeit), dann muß er Gott in seiner Welt finden können. In Wirklichkeit wollte Christus, daß wir zu ihm kommen durch den Bruder. Letzten Endes werden wir nach ganz «profanen» Handlungen beurteilt: ob wir den Hungrigen zu essen gegeben, den Durstigen zu trinken gereicht, die Fremdlinge beherbergt, die Nackten bekleidet, die Kranken besucht und die Gefangenen getröstet haben. Das alles kann auch ein «profaner Mensch» tun in seiner «Profanität». Er muß dabei gar nichts «fühlen», gar keine religiösen «Erschütterungen» erleben. Nur das eine muß er unbedingt vollziehen: sich aufgeben, radikal. Er muß die fundamentale Forderung des Christentums verwirklichen: «Geh hin und gib alles weg, was du hast.» Ja, was du hast; das wenige, das du noch hast. Das muß nicht unbedingt etwas Großes und Erschütterndes sein, sondern nur das, was der Mensch noch besitzt. Christus hat sich zum Nackten, Heimatlosen und Gefangenen gemacht, damit wir ihn überall finden können, mitten unter uns. Der Christ muß nicht unbedingt ein «religiöser Typ» sein. Er soll nur sich aufgeben. Er muß in seiner irdischen Situation die Forderung vernehmen, daß von ihm etwas Radikales und Unbedingtes verlangt wird: daß er nicht mehr für sich selbst lebe.

An Christus zu glauben, heißt dann grundsätzlich zu glauben, daß dies möglich ist, daß ein Mensch unter uns weilte, der sich radikal opfern konnte bis zum Äußersten. Christus war Gottmensch, weil er die totale Liebe verwirklichte, weil er ganzheitlich «von sich selbst weg» lebte. Von diesem Ansatz her wäre für den modernen Menschen die ganze Christologie aufzurollen. Von hier aus könnte man seine radikale «Gottdurchsichtigkeit» (ja seine Gottheit) verständlich machen, seine Geburt von der Jungfrau («dieser Mensch war ... ständig gehalten vom Heiligen Geist», S. 77), seine gnadenvermittelnde Funktion, seine erlösende Kraft. «Ich glaube, daß nur die sogenannte 'kenotische' Theologie das Göttliche wie auch das Menschliche in Christus zufriedenstellend erklären kann» (S. 74). Somit ist Christus der einzige Weg des modernen Menschen zu Gott geworden; grundsätzlich gab es ja seit der Ankunft Christi keinen anderen Weg zu Gott, weil er in sich selbst das verwirklichte, was der heutige Mensch noch als «göttlich» empfinden kann: die totale Selbstentäußerung. Vielleicht ist der Mensch unserer Zeit unfähig, religiös zu sein, hat aber die außerordentliche Chance, gerade darin, was das Wesen des Christentums ausmacht, zum echten Christen zu werden: in der Selbsthingabe.

Wir sind der Ansicht, daß dies die eigentliche Aussage der kleinen Schrift von John Robinson ist. Man sollte also in diesem Buch nicht so sehr einen Anlaß zur Entrüstung als zur stillen Meditation finden. Wir selbst halten das Buch für nicht genügend durchdacht, nicht exakt formuliert und nicht gegen alle Angriffe abgesichert. Möglicherweise werden es die Christen nach zweihundert Jahren schmunzelnd lesen, den Autor aber trotzdem in ihr Herz schließen.

Ladislaus Boros

ZWEIMAL JESSENIN

Als am 18. Dezember 1962 Iljitschev, der Sekretär des Zentralkomitees, im Auftrage Chruschtschows einen scharfen Angriff gegen die modernen (und als prowestlich betrachteten) Tendenzen in der sowjetischen Kunst und Literatur richtete, da zitierte er als abschreckendes Beispiel den Dichter-Philosophen Alexander Jessenin-Volpin. Dabei berief er sich auf das im Jahre 1961 in New York erschienene Buch von *Jessenin-Volpin:* «*Frühlingsblatt*», dessen Inhalt er als «Fieberphantasie eines Geisteskranken» bezeichnete. Und er stützte seinen Angriff mit dem Ausspruch Jessenin-Volpins, «Anarchie ist mein politisches Ideal», sowie mit einigen Versrudimenten, wobei die Versbruchstücke kaum ein objektives Bild vermitteln:

«Ich weiß nicht, weshalb ich lebe,
Und was ich möchte von den Bestien,
Welche das dreckige Moskau bevölkern!»

Iljitschev warf dem Dichter vor, daß er, «seine Gedanken mit den 'Säften der Galle' nährend und alles auf der Welt hassend, auch dem, der sich ihm naht, nichts Gutes verheißt. 'Bringt alle um' – dies ist seine Aufforderung.»

«Diese Jungen mögen verstehen,
Daß lieben oder glauben lächerlich.
Daß deren Tyrannen Mutter und Vater,
Und sie zu ermorden es längst an der Zeit!
Diese Jungen enden am Galgen,
Aber mich verurteilt niemand. –
Diese Verse aber werden Geisteskranke
Durch hundert Jahre lesen!»

«Was bedeutet das, wie kann ein normaler Mensch so schreiben und irgendwer solche Verse herausgeben», sagte Iljitschev und fuhr dann fort: «Aber ausgerechnet dieses wütende Gewäsch, welches bei jedem gesunden Menschen Abscheu hervorruft, erheben unsere Feinde auf den Schild. Natürlich! Verbreitet es doch einen tierischen Haß gegen die Sowjetgesellschaft, gegen das Sowjetvolk. Im Ausland wird das Buch Alexander Jessenin-Volpins als ein 'Manifest' der neuen Generation der 'rebellierenden' sowjetischen Jugend ausgegeben. Unsinn freilich, denn dieser Mistkerl vertritt niemanden. Dies ist alles in allem ein bis in die Wurzeln fauler Giftpilz.»

Mit dieser Klassifikation war für Iljitschev das Phänomen Jessenin-Volpin erledigt – nicht aber für uns. Allein schon der Name des Angegriffenen gibt einige Rätsel auf. Offenbar handelt es sich hier um niemand anders als einen Sohn des berühmten russischen Lyrikers Sergej Jessenin, dessen Geburtsjahr 1925 mit dem Tode seines Vaters zusammenfällt.

Alexander Sergejewitsch Jessenin-Volpin studierte in Moskau Philosophie und veröffentlichte auch eine ganze Reihe philosophischer Arbeiten. Bereits 1949 wurde er wegen seiner Gedichte vom Staatssicherheitsdienst verhaftet und verbüßte eine mehrjährige Kerkerhaft. Im Jahre 1959, kurz vor einer neuerlichen Verhaftung, übergab er einige seiner Arbeiten westlichen Freunden mit der Bitte um eine Veröffentlichung im Ausland. – Wir wollen dabei ohne weiteres zugeben, daß Jessenin-Volpin niemals einen Vergleich mit der dichteri-

schen Größe seines Vaters aushält, den ein Gorkij und Ehrenburg neidlos zu Rußlands größten Dichtern zählten. Es muß sogar Iljitschev beigepflichtet werden, daß Jessenin-Volpin sicherlich nicht die Generation der – im Westen so oft zitierten – «zornigen jungen Männer» (die sicherlich keine Antikommunisten in unserem Sinne darstellen) vertritt. Er bleibt ein Einzelfall, von dem man weniger sagen kann, daß er sich in seinem Haß verzehre, als daß ihn dieser Haß aufrechterhalte. Wenn Ehrenburg in seiner Autobiographie von Sergej Jessenin schreiben konnte: «Jessenins Poesie ist weich und menschlich; Grausamkeit und Herzenskälte gehen ihr ab», so muß man von der Dichtung Jessenin-Volpins sagen, daß sie von einem wütenden Protest diktiert worden sei. Jessenin folgte seiner künstlerischen Inspiration, schrieb über etwas und blieb gerade deshalb allgemeingültig – sein Sohn dagegen ist Rationalist, er schreibt gegen etwas, und man wird mit gutem Gewissen sagen dürfen, daß er dadurch auch zeitgebunden bleiben wird.

Doch wenn wir Alexander Jessenin-Volpin richtig verstehen wollen, dann müssen wir uns vorerst einmal mit der Gestalt seines Vaters auseinandersetzen. Dieser schien ein richtiges Glückskind zu sein, ein – wenigstens in seiner Jugend – bildschöner, schon früh als begnadeter Dichter erkannter Mensch, dem der Ruhm und der Beifall der Menge nur so zuflog und der es sich leisten konnte, jede Blume an seinem Weg zu pflükken. Aber obwohl Jessenin das Leben nach allen Kanten genoß, war der übersensible Poet zutiefst unglücklich und einer brandschwarzen Schwermut ausgeliefert. Wie die meisten russischen Dichter hatte auch er die Oktoberrevolution als den Beginn einer neuen Aera verstanden und gefeiert – aber der Titel «Requiem», welchen er seinem Revolutionsgedicht gab, war in zweifacher Hinsicht schicksalsträchtig, brachte der Rote Oktober doch nicht nur den Untergang einer alten, morschen Welt, sondern vernichtete zugleich auch die Hoffnungen all derer, die sich von ihm eine große Erlösung erhofft hatten. Jessenin, der im tiefsten Grunde seines Wesens der einfache Bauernbursche aus Rjasan geblieben war, mußte erkennen, daß die Bolschewiken den Bauern alles, nur nicht die ersehnte und so heilig versprochene Freiheit brachten. Bereits 1919 klagte der Poet in einem seiner Gedichte:

«Mein Lied ist nur ein Steg aus Brettern,
ich bin der letzte Dorfpoet.
Das Birkenlaub singt Abschiedsmetten
und weht mir Weihrauch auf den Weg.»

Immer mehr ergab sich der Enttäuschte einem ausschweifenden Leben und versuchte, seine Melancholie im Trunk zu vergessen. Der Rausch befreite ihn jedoch nicht von der Sowjetwirklichkeit, von der er sich in zunehmendem Maße ausgeschlossen fühlte und die er immer weniger verstand:

«...
Von Rußland, dem hochaufgebäumten,
bracht schrill ich Kunde zu Papier,
weils gar nicht ähnlich dem erträumten,
und ich den Festtag nicht kapier.
...»

Entwurzelt und innerlich hohl, begann Jessenin gar an seiner dichterischen Berufung zu zweifeln. Maxim Gorkij erzählte, wie ihn Jessenin fragte: «Glauben Sie, sind meine Verse notwendig? Und die Kunst im allgemeinen, genauer gesagt, die Poesie – ist sie notwendig?» – Was war mit Jessenin geschehen? M. Gorkij wurde nicht müde, die Schuld bei Jessenins Frau, der berühmten amerikanischen Tänzerin Isadora Duncan zu suchen. Es mag wohl stimmen, daß diese Ehe nicht gerade eine glückliche zu nennen war (auch Ehrenburg bezeugt dies in seinen Memoiren), doch der Grund lag in Jessenin selbst, der in doppelter Weise den Boden unter den Füßen verloren hatte. Er, der seine ganze schöpferische Kraft aus Rußlands Boden gezogen hatte, leitete nun eines seiner Gedichte mit den Worten ein: «Daheim zu leben bin ich leid.» Nur wenige Jahre kommunistischer Herrschaft hatten ihn im eigenen, heißgeliebten Land zum Fremdling werden lassen:

«Vom Hügel steigt der Komsomolze nieder
und zur Harmonika singt feurig er sein Lied.
Lied der Partei!
Das ganze Tal hallt wider
von Sowjetfreude und von Jubelschrei.

So ist mein Land!
Doch was hat mich geritten,
wer hieß mich Verse röhren,
daß ich mit dem Volke eins?
Hier will mich niemand hören,
schlecht bin ich gelitten.
Ich selber bin hier nicht vonnöten,
scheints. ...»

Doch was noch schlimmer war, Jessenin hatte nicht nur Mütterchen Rußland verloren, sondern auch den Bezug zu derem im Innersten tief christlichen Wesen. Welche Tragik offenbart sich in den beiden Zeilen:

«Daß an Gott ich geglaubt, ist zum Schämen,
daß ich jetzt nicht mehr glaub, schmerzt mich sehr.»

Was sich dann in der Folge ereignete, war nur noch die konsequente Folgerung eines Menschen, der nichts mehr zu verlieren hatte und für den das Leben sinnlos geworden war. Die kommenden Ereignisse vorwegnehmend, hatte Jessenin einst gedichtet:

«So komm ich unter Vaters Dach
zurück, daß fremdes Glück mich wärme,
und häng mich auf in grüner Nacht
am Fensterkreuz mit meinem Ärmel.»

Am 27. Dezember 1925 schnitt sich Jessenin eine Ader auf und schrieb mit dem herausströmenden Blut sein Abschiedsgedicht, worauf er sich am Lüster seines Leningrader Hotelzimmers erhängte.

Zwanzig Jahre vergingen, da trat ein neuer Jessenin in die Fußstapfen seines Vaters, und plötzlich eröffnen sich uns bisher unverstandene Parallelen. Interessanterweise verwendet Jessenin-Volpin die gleichen Sujets wie sein Vater. Wir stehen wieder vor der Spannung eines Dichters mit seinem Heimatland; doch während Jessenin seine Heimat und ihre Menschen liebte und sich von beiden verstoßen fühlte, haßt Jessenin-Volpin sein eigenes Land und Volk. Bereits 1944 – als Neunzehnjähriger – dichtet er bei seiner Rückkehr nach Moskau:

«...
Und ginge es nach meinem Willen,
Mit dem Triumphgefühl des Kosmopoliten
Würd' ich in einem andern Lande leben.»

Man frägt sich, wie es zu diesem Haß kommen konnte. Sicherlich ist der Haß auf seine Heimat im Haß auf das dort herrschende Regime begründet. Wir wissen nicht, was die Kommunisten Jessenin-Volpin angetan hatten, wir können nur vermuten, daß er im tiefsten Herzensgrund den Tod seines Vaters mit dem Kommunismus in Verbindung brachte. Vielleicht begann er auch deshalb Gedichte zu verfassen – er, der Sohn eines der bedeutendsten Lyriker –, obwohl man sich des Gefühls nicht erwehren kann, daß die Poesie keineswegs die ihm adäquate Ausdrucksform ist. Jessenin dichtete in der Sprache seines Herzens, Jessenin-Volpin hingegen mit dem Verstand. Und die Folge: statt den Leser in seinem Innersten aufzuwühlen, beginnt man ob der kalten, verstandesmäßigen Logik zu frieren. Während es der Vater verstand, seinem unendlichen Schmerz Ausdruck zu verleihen, stehen wir beim Sohn vor dem hoffnungslosen Ringen, seine ganze Wut in Worte fassen zu können. Dies zeigt am besten Jessenin-Volpins Gedicht «Frühlingsblatt», das er im Herbst 1950 im Gefängnis schrieb und von dem wir hier einige Verse zitieren wollen:

«...
Sagte ich nicht, daß für die Natur
mehr als ein Tag zu leben ohnehin nicht wert?
...
Sagte ich nicht, daß ich das Leiden will,
und des Frühlings, des Frühlings nicht bedarf?
...
Aber ich werde listig handeln und – in Freiheit –
die glücklichen Blüten ausreißen und zerstampfen
und schallend dazu lachen, daß ich, außer dem Schmerz,
keine Schönheit kenne.»

Wenn wir Ehrenburg Glauben schenken können, so zeigte bereits Sergej Jessenin in seinen Anfällen von Schwermut pathologische Züge. Diese treten jedoch bei seinem Sohn wesentlich stärker zutage, was sich besonders in seiner Einstellung zum Tode äußert. Auch das Denken Jessenins kreiste immer wieder um das Sterben und es finden sich hierzu bei ihm recht unterschiedliche Aussprüche, die aber alle eine gewisse Ergebenheit verraten und diesen letzten Schritt in den Rahmen des gesamten Naturablaufes einordnen:

«Alle, alle sind wir hier vergänglich.
Lautlos fließt vom Ahorn Kupferlaub ...
Sei mir, Schicksal, denn gelobt unendlich,
daß ich Blume war und danach Staub.»

Diese Haltung offenbarte er sogar noch in seinem uns reichlich makaber anmutenden Tod, lauteten doch die letzten Worte seines Abschiedsgedichtes:

«Sterben ist auf dieser Welt nichts Neues,
doch auch Leben, sicher, ist nicht neu.»

Jessenin-Volpin dagegen versucht selbst noch den Tod zu einem Höhepunkt seines Hasses werden zu lassen. Daß er jedoch den Selbstmord zur letzten Möglichkeit seines Protestes erklärt, verrät nicht nur die blindmachende Gewalt seiner Wut, sondern offenbart zugleich auch einen völlig verzweifelten und entwurzelten Menschen, der nicht nur den Glauben an sich, sondern auch den Glauben an die Menschheit zu verlieren im Begriff steht. Noch hofft er – worauf? Auf den Untergang der Kommunisten! Und streng genommen ist es eben nur diese eine, schwache Hoffnung, die Vernichtung seiner Feinde noch mitansehen zu können, die ihn aufrechterhält. Unter diesem Aspekt gesehen ist für ihn der Westen der «deus ex machina», die rächende Faust, und keineswegs die Verkörperung eines höheren sittlichen Ideals – was uns nachdenklich stimmen müßte.

«... Doch wenn es sich herausstellt, daß der Westen
Alt ist und taub, und nicht mehr glauben will,
Daß die Verzweiflung in dem langen Winter
Vereiste, und die Wut, die sie gebar, mit ihr,
Daß also, auch hier draußen, mein Protest
Genau so sinnlos wäre und verkehrt –
Was dann? Anstatt zurückzugehn,
Schieß ich mir lieber eine Kugel durch den Kopf,
Berauscht von meiner Qual und nicht mehr willens,
Noch länger einer Menschheit zuzusehen,
Die sich in eitler Selbstgefälligkeit zugrunde richtet,
Nur um den nächsten Tag besorgt, ihr bißchen Leben,
Doch eins werd' ich in meinem Testament verfügen:
Rußland wird niemals meine Asche kriegen!»

Wir bezweifeln, daß diese Art des Protestes die Welt von der Geißel des Kommunismus erlösen wird, denn er wird von einem Menschen verkörpert, der in seiner Haltung mit jenen Sektierern vergangener Zeiten zu vergleichen ist, die sich aus Protest selbst verbrannten. Fanatismus hat noch niemals die Welt erlöst. Man kann Jessenin-Volpins Kampf gegen die kommunistische Lüge bewundern, darin beweist er ja auch unzweifelhaft Größe, aber wir können darüber nicht seinen Irrtum übersehen, der darin besteht, nur gegen, nicht aber für etwas zu kämpfen:

«... Ich bin zufrieden: heut' in der Lubjanka
Sah ich mit eignen Augen ein berühmtes Haus.
Doch was geschieht, wenn ich zu bald erfahre,
Was für ein hoffnungsloses Spiel ich trieb?
Nun gut, ich habe nichts mehr zu verlieren,
Ein Schnitt genügt, und nachher bin ich tot.
Dann werde ich, ein Lächeln auf den Lippen,
Freiwillig im Triumph dies Haus verlassen
Und nicht wie mancher andre aus Versehen
Begraben werden, wo die Kommunisten liegen.»

Rob. Hotz

Literatur
Maxim Gorkij, «O literature» (Sergej Jessenin). Moskva 1955.
«Sovetskaja potajennaja muza.» München 1961.
Sergej Jessenin, «Gedichte» (Russ.-deutsch). Ebenhausen 1961.
Jessenin, «Liebstes Land, das Herz träumt leise». Berlin 1960.
«Hinter dem Eisernen Vorhang», Nr. 11/1961.
Komsomolskaja Pravda, Nr. 297/23. 12. 1962 (Rede Iljitschevs).
J. Ehrenburg, «Menschen, Jahre, Leben». München 1962.

Eindrücke über das geistige Leben in Taiwan

I

Nach fast einjährigem Aufenthalt stelle ich mit Freude fest, daß das geistige Leben hierzulande ziemlich rege ist. Dafür sprechen viele persönliche Kontakte. Auch die folgende Zahl kann einen guten Einblick geben, obwohl diese nicht alles besagt: nach dem Jahrbuch der Republik China 1962 wurden auf der Insel Taiwan im Jahre 1962 798 Bücher verlegt. Es gibt 31 Tageszeitungen, darunter zwei in englischer Sprache; 675 Zeitschriften, 65 öffentliche und private Rundfunkstationen. Trotz allem haben die Chinesen hier ihre große kulturelle Tradition hochgehalten. Sie sind eifrige Schreiber und Leser: verhältnismäßig sehr viele Frauen sind an der schriftstellerischen Tätigkeit beteiligt. Außerdem herrscht ein großer Drang zum Wissen. Im Jahre 1961 gab es 409 562 Schüler der höheren Schulen, die 3,67 % der Bevölkerung ausmachten, und 37 432 Studenten aus verschiedenen Hochschulen.

Leider wird an unseren Hochschulen zu wenig Forschung betrieben. So suchen die besten Absolventen der Universitäten ihren Weg im Ausland, mit Vorliebe in den USA, aber auch gerne in Deutschland und anderen europäischen Ländern. Die meisten dieser Studenten kommen nicht mehr zurück. Die Gründe dafür sind wahrscheinlich darin zu suchen, daß die finanziellen Bedingungen in USA und Europa einerseits und Taiwan andererseits zu verschieden sind. Zum Beispiel was ein Student in manchen europäischen Ländern als Stipendium bekommt, das erhält hier nicht einmal ein Oberstudiendirektor oder Universitätsprofessor als Gehalt. Die vollangestellten Lehrer oder Professoren bekommen zwar noch Wohnung und Lebensmittel, doch ist ihre finanzielle Lage im Vergleich mit ihren Kollegen in anderen Ländern sehr niedrig. Aus diesem Grund müssen sie um ihren Lebensunterhalt kämpfen und haben so kaum noch Zeit und Energie für Forschungsarbeit übrig. Alles das ist teilweise darauf zurückzuführen, daß der größte Teil der Staatsfinanzen für die nötige Verteidigung aufgewendet werden muß. Natürlich muß auch in Betracht gezogen werden, daß der Lebensstandard hier überhaupt noch niedrig ist, denn Taiwan ist bis jetzt immer noch vorwiegend ein Agrarland, obwohl es sich auf dem Weg zu einer gesunden Industrialisierung befindet. Trotzdem wäre eine wesentliche Gehaltserhöhung für den Lehrer- und Professorenstand unbedingt erforderlich, um die besseren Köpfe in Taiwan behalten zu können.

Der amerikanische Einfluß im kulturellen Leben ist hier gut zu spüren. Trotzdem ist das Nationalbewußtsein wach. Als Bestätigung würde ich einen Film nennen. Wie anderswo, sind auch in Taiwan amerikanische Filme neben den chinesischen und japanischen zu sehen.

Kein Film aber hat einen solchen Triumphzug erlebt wie die «Ewige Liebe». Es handelt sich um eine Erzählung aus der Tsin-Dynastie (265–420). Tsu Yin-t'ai, ein Mädchen aus Shaohsing aus der Provinz Chekiang, wollte sich nach der Provinzhauptstadt Hangchow begeben, um dort zu studieren. Da die damalige Sitte kein Mädchen zum Studium zuließ, mußte Tsu Yin-t'ai sich als Mann verkleiden. In Hangchow war Tsu Yin-t'ai mit einem Studienkameraden Liang Shan-po befreundet, ja hilflos in ihn verliebt. Bald mußte sie nach Hause zurück. Erst dann erfuhr Liang Shan-po, daß Tsu Yin-t'ai ein Mädchen war; er kam eilig nach Shaohsing, um um die Hand Tsu Yin-t'ais zu bitten. Leider wurde Tsu bereits durch ihren Vater der Familie Ma versprochen. Liang starb aus Liebeskummer. Ihm folgte Tsu Yin-t'ai an ihrem Hochzeitstag. Der Film wurde in Hongkong in Opernform gedreht. Den ganzen Monat Mai hindurch ist dieser Film in allen größeren Städten gespielt worden, bis Mitte Juni. Viele gingen mehrere Male in die gleiche Vorstellung, einige bis zehn- und sogar zwanzigmal. An jeder Straßenecke waren die Lieder aus diesem Spiel durch Rundfunk oder Grammophon zu hören. Außer der sentimentalen Geschichte waren es die echt chinesischen Ausdrucksformen, die eine solche Begeisterung für den Film verursacht hatten.

Auch gehen die Leute gern zu ihren traditionellen farbenprächtigen und symbolreichen Theatern. Alles das bestätigt, daß die Chinesen in ihrem innersten Wesen wohl dieselben geblieben sind.

II

Dem Christentum gegenüber sind die Leute aufgeschlossener geworden als früher. Die alten Vorurteile, wie sie in Rotchina noch jetzt absichtlich genährt werden, wurden allmählich überwunden. Zum mindesten ist die Abneigung verschwunden. Die Leute sind dem Christentum und vor allem dem Katholizismus gegenüber wohlwollend und achtungsvoll. Der Grund ist wahrscheinlich darin zu suchen, daß sie die katholische Kirche als besten Verbündeten im Kampf gegen den Kommunismus sehen. Ein Hindernis ist also beseitigt, das bis anhin die Chinesen vor der Kirche abschreckte. Das bedeutet aber noch lange nicht, daß nicht andere Hindernisse im Weg stehen.

Folgende Gründe, die heute zwischen unseren Intellektuellen und Christus als Hindernisse im Weg stehen, wären zu nennen:

▶ Die alten Einwände aus der Aufklärungszeit in Europa, wie etwa die angebliche Feindseligkeit zwischen Kirche und Wissenschaft, Unverträglichkeit zwischen Glaube und Wissen, Unbeweisbarkeit der Existenz Gottes usw. Von den meisten wird die Religion als eine reine Gefühlsangelegenheit angesehen, als eine sentimentale Zuflucht aus der harten Wirklichkeit des Alltags. Bei einigen konvertierten Intellektuellen glaubt man zu beobachten, daß sie zwischen Kopf und Herz gespalten seien. Ihr Herz sei zwar katholisch, ihr Kopf aber bleibe religiös unbeteiligt. Persönlich kann ich nicht genau feststellen, wie weit diese Aussagen der Wirklichkeit entsprechen. Aber nach dem heutigen Stand ist wohl anzunehmen, daß solch eine Möglichkeit besteht. Es ist daher eine unserer vornehmsten Aufgaben, den katholischen Glauben den chinesischen Gebildeten so darzustellen, daß er sowohl Herz wie Kopf anspricht. Leider fehlt uns noch eine wesentliche christliche Literatur. Dieser Mangel muß behoben werden.

▶ Ein falsch verstandener Nationalstolz, als ob man mit dem Glauben an Christus aufhörte, dem ganzen kulturellen Erbe Chinas die Treue zu halten. Die Verfechter dieser Richtung behaupten, daß die Wurzel aller Übel (dabei ist vor allem der Kommunismus zu verstehen) darin zu suchen sei, daß die Chinesen das kulturelle Selbstvertrauen verloren haben und nur von außen Rettung suchen. Hier sündigen sowohl Christen als Kommunisten. Die von den Konfuzianern durch Jahrtausende gesuchte innerweltliche Ordnung und Harmonie sei der einzige heilbringende Weg für China. Der Konfuzianismus, der Taoismus und der Buddhismus seien alle gangbare Wege, nicht aber das Christentum, denn das sei nur für Abendländer geschaffen!

▶ Das größte Hindernis bildet wohl das bei den meisten herrschende mangelnde Interesse. Man ist zu sehr mit dieser Welt beschäftigt, um überhaupt ein Erlösungsbedürfnis spüren zu können. Diese Schwierigkeit ist allgemeinmenschlich. In dieser Hinsicht besteht aber ein merklicher Unterschied zwischen Festländern und «Taiwanesen». Die Festländer (Chinesen) sind von ihrer Heimat entfernt; sie fühlen sich entwurzelt und haben am eigenen Leib die Vergänglichkeit der Dinge erlebt. Aus diesem Grund suchen sie oft einen Halt in der Religion. Die seit Generationen in Taiwan ansässigen Chinesen dagegen sind fest in ihrem Boden verwurzelt mit ihren Traditionen, ihren herrlichen Tempeln und Göttern; deshalb fühlen sie sich nicht so leicht von einer neuen Religion angezogen.

Hier darf der Protestantismus erwähnt werden. Der Protestantismus hat in Taiwan längst eine gute Grundlage geschaffen. Die Presbyterianer bilden die weit größte Gemeinde: sie besitzen in Tainan ein hundert Jahre altes großangelegtes Theologisches Seminar. (Auch die Sekten entfalten eine rege Tätigkeit.)

Für die Veröffentlichung theologischer Bücher in chinesischer Sprache haben die Protestanten längst ein gemeinsames Programm mit einem internationalen Fonds. Das Arbeitszentrum befindet sich in Singapur. Soweit ich aus einem Gespräch mit Herrn *Dr. Fleming*, der für diese Zusammenarbeit zuständig ist, schließen kann, wird eine Reihe theologischer Texte vorbereitet, darunter ein großes Theologisches Wörterbuch. Uns gegenüber verhalten sich die Protestanten sehr verständnisvoll. Das Bibelinstitut der Franziskaner in Hongkong hat bereits gute Kontakte mit ihnen. Es wäre nur zu wünschen, daß die Katholiken und die Protestanten möglichst zusammenarbeiten. Manche Probleme würden für immer ohne richtige Lösung bleiben, wenn nicht eine solche Zusammenarbeit zustandekäme. So gibt es zum Beispiel den augenblicklichen, kopfzerbrechenden Wirrwarr in der kirchlichen Terminologie.

III

Auf katholischer Seite ist heute in Taiwan ein beachtenswertes Presse- und Verlagswesen vorhanden. Die führende Rolle spielt der von Jesuiten geleitete *Kuangchi-Verlag*, der neben kirchlichen Büchern auch eine literarische Reihe herausgibt, die auch bei Nichtkatholiken eine gute Aufnahme findet. Die wichtigsten katholischen Zeitschriften sind die folgenden: «Der Gebildete von heute», eine vierteljährliche Zeitschrift wissenschaftlichen Charakters; «Tuo-sheng» (Vox cleri), eine Monatsschrift für Priester; «Zeitstimmen», eine Monatsschrift für die Allgemeinheit; «Hengyi», eine Monatsschrift für das katholische Publikum. Ferner zwei wöchentliche Kirchenzeitungen, die eine erscheint in Taipeh, die andere in Kaohsiung. Von ähnlichem Charakter sind die Wochenschriften «Kung-kao-po» in Hongkong und «Hai- sing-pao» in Singapur.

Wir haben jetzt auch einige bedeutende katholische Schriftsteller, namentlich Frau Professor *Su Hsue-lin* (Cheng-kung Universität in Tainan) und Frau Professor *Chang Hsiu-ya*. Beide besitzen längst einen Namen in der literarischen Welt. Vor allem ist die Übersetzungstätigkeit von Frau Professor Chang Hsiu-ya sehr rege. Unter den chinesischen Priestern sind auch gute Kräfte vorhanden. Eine gute Grundlage ist also gelegt. Wir müssen nur ein gemeinsames Programm ausarbeiten und es Schritt für Schritt verwirklichen, um den chinesischen Gebildeten von heute und morgen eine solide katholische Literatur anzubieten. Denn wir arbeiten ja nicht nur für heute, sondern auch für den Tag, an dem das Festland China wieder die religiöse Freiheit zurückerhält. Wir müssen uns für dieses verantwortlich fühlen, sonst wären wir unserer Glaubensbrüder und Schwestern auf dem Festland China nicht würdig. Ich weiß wohl, daß viele der Meinung sind, daß der chinesische Kommunismus auf unabsehbare Zeit erhalten bleiben werde

und Taiwan nicht zu halten sei. Diese Meinung scheint zumindest fragwürdig, denn Taiwan ist sehr fest verteidigt. Natürlich gibt es heute nirgendwo eine absolute Sicherheit. Wenn aber Gott uns einen Tag seiner Verherrlichung festgesetzt hat, dann müssen wir ihn gut vorbereiten. Sonst würden wir dieses Tages verlustig gehen, wie Pater Werenfried van Straaten sehr zutreffend sagt.

Um ein solides Programm verwirklichen zu können, wäre eine organisierte Zusammenarbeit erforderlich. Leider läßt dieser Punkt noch sehr zu wünschen übrig. Wir haben hier von den Protestanten zu lernen. Wie gesagt, haben sie eigens dafür einen internationalen Fonds und eine leistungsfähige Organisation. Was diese Organisation bei uns im einzelnen umfassen muß, ist nicht wichtig. Wichtig ist aber, daß sie funktioniert.

Da Fachleute bei uns noch verhältnismäßig selten sind, müssen wir uns vorerst in vielen Dingen mit Übersetzungen begnügen. Leider fehlen uns dafür geeignete Kräfte. Wir müssen deshalb bald mit der Ausbildung der jungen Kräfte beginnen, die nicht nur die englische, sondern auch die französische oder deutsche Sprache beherrschen. Das Tsing-tsiang-Zentrum für christliche Kultur Chinas in Tainan ist dabei, so etwas zu versuchen. Eigentlich wäre es besser, wenn die in diesem Herbst beginnende Abteilung für ausländische Sprachen auf der Fujen-Universität auch dieses Ziel erstrebte. *Thaddäus Hang*

Eingesandte Bücher

Gilmont Jean-François SJ: Les écrits spirituels des premiers Jésuites. Inventaire Commenté. — Subsidia ad Historiam SJ 3. Institutum Historicum SJ, Roma, 1961. 357 S., brosch.

Gögler Rolf: Origenes — Das Evangelium nach Johannes. 4. Band «Menschen und Kirche in Zeugnis und Urkunde». Herausgeber Hans Urs von Balthasar. Benziger-Verlag, Einsiedeln, 1960. 407 S., Leinen Fr. 14.80.

Görres Ida Friederike: Laiengedanken zum Zölibat. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M., 1962. 92 S., geb. DM 6.80.

Görres-Gesellschaft: Die evolutive Deutung der menschlichen Leiblichkeit. «Naturwissenschaft und Theologie», Heft 3. Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 1960. 214 S., brosch.

Graber Rudolf: Längst hätten wir uns bekehren müssen! Die Reden des Photius beim Russenangriff auf Konstantinopel (860). Verlag Felizian Rauch, Innsbruck, 1960. 68 S., Leinen Fr. 7.50.

Graef Hilda: Der unbegreifliche Gott? Das Ordnungsbild biblischen Glaubens. Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt a. M., 1961. 212 S., Leinen DM 11.80.

Graf Heinz: Eucharistischer Weltkongress 1960. Einführung in die Grundgedanken, Erläuterung des Verlaufs. Rex-Verlag, Luzern, 1960. 84 S., Fr. 1.—.

Grall Xavier: François Mauriac, Journaliste. Les Editions du Cerf, Paris 7e, 1960. 112 S., NF 3.60.

Greinacher Norbert: Priestergemeinschaften. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, 1960. 240 S., Leinen DM 13.80.

Grelot P./J. Pierron: Osternacht und Osterfeier im Alten und Neuen Bund. Band 4 «Die Welt der Bibel». Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1959. 120 S., DM 4.80.

Gremillion Joseph B.: The Catholic Movement of Employers and Managers. Pont. Università Gregoriana, Roma, 1961. 217 S., brosch. Lire 2500.—.

Grenet Paul: Der Thomismus. Kompendium der Philosophie des Thomas von Aquin. Ludgerus-Verlag, Hubert Wingen KG, Essen, 1959. 128 S., Leinen DM 8.60.

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. **Studentenabonnement für alle Länder ist Halbjahresabonnement.** – Belgien-Luxemburg: bFr. 180.–/100.–. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Société Belge de Banque S. A., Bruxelles, C. C. P. No 218 505. – Deutschland: DM 15.–/8.–. Best.- und Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstr. 45, Zürich 2. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Mannheim, Konto Nr. 785, Psch A. Ludwigshafen/Rh., Orientierung. – Dänemark: Kr. 25.–/13.–. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Slikeborg. – Frankreich: Fr. 17.–/9.–. Best. durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, C. C. P. 1065, mit Vermerk: Compte Etranger Suisse 621.803. – Italien-Vatikan: Lire 2200.–/1200.–. Einzahlungen auf c/c 1/14444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicolò da Tolentino, 13, Roma. – Oesterreich: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstrasse 9, Postcheckkonto Nr. 142181. Sch. 90.–/50.–. USA: Jährlich $ 4.–.

Soeben erscheint
aus Anlaß
des 70. Geburtstages von
Prof. Dr.
Franz Xaver von Hornstein

Religion und Erlebnis

Ein Weg zur Überwindung der religiösen Krise.

Herausgegeben von Josef Rudin
mit Beiträgen von
Franz X. Arnold,
Franz Böckle,
Hermann Dobbelstein,
Max-P. Engelmeier,
Herbert Haag,
Otto Karrer,
Fritz Leist,
Josef Rudin,
Werner Schöllgen,
Viktor Warnach.
261 Seiten, Leinen Fr. 18.—.

Walter-Verlag Olten und Freiburg i. Br.

Das Mißtrauen gegen religiöses Erleben, die lebendige Kraft des christlichen Glaubens, Liebe als Grunderlebnis, Religiosität als menschliches Phänomen, Wege, Motive und Fehlformen des religiösen Erlebnisses sind Gegenstand der Betrachtungen von zehn bekannten Theologen, Psychologen und Medizinern aus Deutschland, Österreich und der Schweiz.

JOSEF ANDREAS JUNGMANN SJ

Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft

Kompendien-Reihe. 188 Seiten, Leinen sFr. 14.80

Der Welt von heute muß die Kirche die Frohbotschaft verkünden und ihre lebensspendenden Energien bringen. Diese Aufgabe besser zu erfüllen ist das Anliegen des Konzils. Darum zeigt dieses aktuelle Buch, wie in der Geschichte die Kirche ihr Wort verständlich gemacht hat, wie sie betete in der Sprache der Zeit und wie daher die Kirche heute sprechen muß, wie gerade die zentralen Wahrheiten den Menschen ansprechen, der in seiner nüchternen Art ein neues Gespür hat für die Heilsgeschichte und für das Geheimnis der Gemeinschaft in Christus. (Welt in Christus, Feldkirch)

Bei Ihrem Buchhändler

TYROLIA-VERLAG INNSBRUCK – WIEN – MÜNCHEN

A Z Zürich 1

Nachdruck mit genauer Quellenangabe gestattet: «Orientierung». Zürich