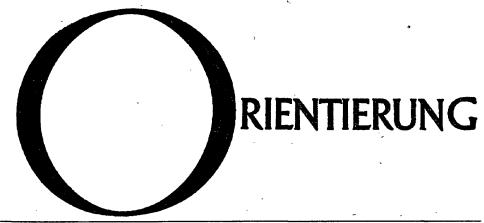
Katholische Blätter für weltanschauliche Information



Nr. 21 28. Jahrgang

Erscheint zweimal monatlich

Zürich, den 15. November 1964

Wir kommentieren

die Frage der Kremation: Wandelbares und Unwandelbares in der Kirche - Es gibt keine dogmatischen Gründe gegen die Feuerbestattung - Die Stellung des Leibes im Weltall - Der menschliche Leib als «Blüte des Weltalls » - In ihm vereinigt sich die Materie mit dem Geist - Die Welt wird im Menschenleib «gottoffen» - Die Seinseinheit von Seele und Leib -Der menschliche Leib wird die Umschlagsstelle der Weltentwicklung - Ein Menschenantlitz bleibt für alle Ewigkeit das Antlitz Gottes -Was ist der Tod? - Was bedeutet «Trennung von Seele und Leib»? - Die Seele wird all-kosmisch - Der auferstandene Menschenleib - Die «unsinnliche Sinnlichkeit» -Der Auferstehungsleib als der vollkommene Ausdruck einer mit Gott ewig verbundenen Geistseele - Auferstehung im Zeitpunkt des Todes? - Der Unterschied zwischen Erd- und Feuerbestattung verliert in dieser Sicht seine Bedeutung.

Vierzehnter Konzilsbericht

Brief aus Rom von Mario Galli: Die Botschaft des Papstes an die panorthodoxe Konferenz in Rhodos - Es lohnt sich, sie genau zu studieren - Deutliche Auswirkungen des Ökumeneschemas und der Begegnung mit Patriarch Athenagoras - Der Patriarch ist kein Einzelgänger unter den Orthodoxen - Das Schema 13: Die Kirche in der Welt von heute - Die Vorlage als Diskussionsgrundlage angenommen - Wahrscheinlich wird «kein Stein auf dem andern bleiben» - Die Mehrheit der Bischöfe wünscht eine grundsätzliche Neubesinnung der Kirche über die Verhaltensweisen der heutigen Menschen in den irdischen Belangen - Keine Rückkehr ins «konstantinische» Zeitalter, aber echte Anteilnahme der Kirche an den Belangen der Welt - Eine wesentliche Zielsetzung dieses Konzils - Was ist die «Welt»? -Was kennzeichnet die heutige Welt? - Zwei Grundstrukturen - Der ethische Grundimpuls des heutigen Weltstrebens.

Psychologie

C. G. Jung und die Religion: Gelebtes und ungelebtes Dogma – Voraussetzungen, die Jungs religiöse Auffassung bestimmen: Der Primat der Erfahrung – Empire statt Spekulation – Bekenntnis zur Wirklichkeit der Seele – Die Bedeutung der inneren Bilder und Archetypen – Der Zug zur Ganzheit als «spiritus rector» alles biologischen und psychologischen Geschehens – Jungs Stellungnahmen – Die Religion als universelles Phänomen – Gott und das Gottesbild – Christus und das unbewußte innere Heidentum – «Anima naturaliter religiosa».

Länderhericht

Die Schwäche des italienischen Katholizismus:

Die Ursachen der religiösen Krise in Italien – Ein scheinbarer Erfolg des Katholizismus auf politischem Gebiet – aber bleibende Strukturschwächen in der Ausbildung des Klerus und in der Unterweisung des Volkes – Unzulängliche Kulturbestrebungen – Was ist zu tun?

KOMMENTAR

Grundsätzliche Überlegungen zur Feuerbestattung

Wir wurden von verschiedenen Seiten gebeten, einmal grundsätzlich – unbeschwert von alten und neuen kirchenrechtlichen Bestimmungen – zur Frage der Kremation Stellung zu nehmen. Wir kommen dieser Anforderung gerne nach. Wir dürfen um so vertrauensvoller den denkerischen Aspekt der Feuerbestattung erörtern, als die zuständige Kirchenbehörde ausdrücklich darauf hingewiesen hat, daß in dieser Frage nur rein rechtliche und keineswegs dogmatische Probleme vorliegen. Dazu möchten wir die Erklärung des bischöflichen Ordinariats von Chur (wir stehen unter der Jurisdiktion dieses Ordinariats) zitieren.

«Die Kremation ist an sich nicht glaubenswidrig oder unsittlich. Sie stellt weder eine in sich schlechte Tat dar, noch widerspricht sie einer christlichen Glaubenswahrheit. Auch nicht der Wahrheit der Auferstehung: die Auferweckung von den Toten ist unabhängig davon, wie der Leib vergeht. Dem Verbot der Kremation, das bekanntlich sehr jungen Datums ist (19. Jh.), liegen also nicht grundsätzliche Überlegungen zugrunde. Es geht auf die antireligiöse und antikirchliche Propaganda zurück, die mit der Leichenverbrennung verbunden wurde. Das Freidenkertum des letzten Jahrhunderts hat die Einäscherung des Körpers als Argument gegen die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes mißbraucht. Dadurch bekam sie einen ihr nicht inneliegenden glaubensfeindlichen

Sinn. Heute hat sich die Geisteshaltung diesbezüglich gewandelt. Die Kremation hat den Charakter einer Leugnung von christlichen Dogmen verloren, den man ihr verliehen hatte. Es tauchen heutzutage immer häufiger Fälle auf, wo die Möglichkeit der Kremation für die Angehörigen eine große Erleichterung oder Vergünstigung bedeutet. Der Heilige Stuhl ist deshalb wiederholt um eine Milderung der geltenden Disziplin angegangen worden. Dieser hat durch eine Instruktion des Heiligen Offiziums an die Bischöfe Stellung genommen. Von der Existenz dieses Erlasses hat der Vatikan am 6. Juni a. c. in offiziöser Form Kenntnis gegeben» (Folia Officiosa Dioecesis Curiensis, Juli/August 1964, Nr. 4, S. 68).

Dies bedeutet einfach: es liegen gar keine prinzipiellen Gründe gegen die Kremation vor; auch nicht von seiten der Auferstehung. Wir wollen hier nicht auf die Frage eingehen, warum die Kirche sich in - wie es sich herausstellt - dogmatisch belanglosen Fragen die Maßstäbe ihres Verhaltens von ihren Feinden diktieren läßt und Verbote erläßt (und sie sogar mit der Sanktion schwerer Kirchenstrafen belegt), die von der Glaubenslehre her nicht innerlich begründbar sind. Mit den neuen Richtlinien hat aber das Heilige Offizium selber den Gläubigen der ganzen Welt in eindrücklicher Weise vordemonstriert, daß in der Kirche Wandelbares und Unwandelbares eng miteinander verflochten sind. Der Christ soll sich also heute, mehr denn je, daran gewöhnen, das ewige Wesen der Kirche von seiner geschichtlichen (und deshalb oft zufälligen) Verwirklichung zu sondern. Dies setzt freilich ein kritisches, klarsichtiges und kultiviertes Glaubensleben voraus.

Das Heilige Offizium hat uns (vom Konzil nicht zu reden) mit seiner Instruktion aufgefordert, dieses zu entwickeln.¹

Im folgenden möchten wir grundsätzlich fragen, was es wohl mit der menschlichen Leiblichkeit (in christlicher Sicht) an sich hat, und vor allem, was die Zukunft des Menschenleibes ist. Woher kommt der menschliche Leib? Welche Stellung nimmt er im Weltall ein? Was geschieht mit ihm im Tod? Auf welche Hoffnung hin wurde er erschaffen? Wenn wir diese Fragen bedenken, gelangen wir zu so tiefen Einsichten, daß die ganze Frage der Kremation – die wir zum Anlaß genommen haben – als unwichtig und bedeutungslos erscheint.

Woher kommt der menschliche Leib?

Der Mensch nimmt eine zentrale Stellung im Weltall ein. Sein Leib ist das Produkt einer jahrmilliardenlangen Evolution. Der menschliche Leib ist gleichsam die Blüte des Weltalls. Die Stelle der radikalsten Verbundenheit des Menschen mit dem Universum ist der Leib. In ihm und durch ihn geht die Welt ins Geistige über. So ist der Menschenleib der Ort der Umwandlung der Welt ins Qualitativ-Andere. Er ist der Angelpunkt (caro-cardo) der Welt. In unserem Leib vereinigt sich die Materie mit dem Geist. Das Wesen des Geistes besteht aber darin, daß er unendlich offen ist auf das Unendliche hin. Dies bedeutet, daß die Welt im Menschenleib «gottoffen» wird, in die Gegenwart des Absoluten gelangt. Diese radikale Umformung des Materiellen ins Geistige heißt «Leib». Wir möchten diesen Gedanken noch präziser erklären.

Stellung des Leibes im Weltall

Nach der christlichen Philosophie - die einen ihrer denkerischen Höhepunkte bereits bei Thomas von Aquin erreicht hat - ist der Mensch ein einheitliches Wesen. Materie und Geist sind im Menschen wesenhaft geeint. Demnach setzt sich der Mensch nicht aus zwei «Dingen» zusammen (aus Materie und Geist), sondern ist ein einziges Wesen: aus den Zweien entsteht ein Drittes, das keines von den beiden ist. Der menschliche Leib ist Ausfaltung der Seele. Umgekehrt: die menschliche Seele ist die höchste Verwirklichung des menschlichen Leibes. Leib zu haben gehört zum Wesen der Seele. Erst durch diese Beziehung des Leibes zur Seele kann das Weltall, das im Menschenleib «aufblüht», wirklich hinübergehen ins Geistige. Die Entwicklung des Weltalls - so versichern uns, mit guten Beweisen, die Naturwissenschaftler - bekundet eine Vorzugstendenz für das Komplexere und Einheitlichere. Mit der Höherentwicklung des Lebens wird diese Ausrichtung immer deutlicher, bis sich schließlich im Menschen der Übergang vollzog: die lebendige Materie wurde derart tein und aufnahmefähig, daß sie sogar den Geist zu beherbergen vermochte, ja mit ihm eine Seinseinheit eingehen konnte. Erst durch diese Lehre eines Thomas von Aquin über die «Leib-Seele-Einheit» können wir den eigentlichen Sinn der Weltentwicklung angeben: im Menschen konzentrieren sich die materiellen Energien des Weltalls und stoßen in die Sphäre des Geistes durch. Somit ist der menschliche Leib die «Umschlagsstelle» der Weltentwicklung.

▶ Was ist also menschliche Seele? Wenn wir gewöhnlich sagen, die menschliche Seele sei «geistig», also von der Materie unabhängig (und würde somit alles Materielle wesenhaft übersteigen), so ist das nur ein Teil der Wahrheit, also eine Teilwahrheit. Die menschliche Seele ist zwar ein Geist, der aber mit einer zu seinem Wesen gehörenden Notwendigkeit

in die Materie «eingeht». Er wird gerade dadurch «Seele», daß er mit der Materie eins wird. Ohne Leib gibt es keine Seele, und auch umgekehrt: ohne Seele keinen Leib. Hier müssen wir aber eines genau beachten: Materie ist noch kein Leib.

▶ Was ist also menschlicher Leib? Nach den bisherigen Überlegungen müßte man sagen: der menschliche Leib ist das in die Seele wesenhaft eingetretene Weltall. Die Seele sammelt aus dem Weltall jene Materie, die unter der Einwirkung des Geistes zum Leib wird. Die individuelle Einheit des Leibes wird also durch den Geist bewirkt, der im Leibe zur Seele wird. Der materielle Bestand des Leibes wechselt unaufhörlich. Nach einigen Jahren biologischer Selbsterneuerung gibt es im Leib keine materiellen Einheiten, die mit den vorigen Bestandteilen des Leibes identisch wären. Trotzdem bleibt der Leib wesenhaft und individuell der gleiche, obwohl er all seine Bestandteile gewechselt hat. Warum? Weil der gleiche Geist in ihm zur Seele wird. Also ist der menschliche Leib jener Teil des materiellen Alls, in dem der Geist sich einen seinem Wesen gemäßen Ausdruck verschafft. Wie dieser Leib aussieht, welche Atome und Moleküle er enthält, ob er begraben oder kremiert wurde, wie er sich verwandelt hat, spielt dabei gar keine Rolle. Ob der Leib sich langsam ändert (von Atom zu Atom) oder begraben wird (und sich so langsam zersetzt), oder wiederum sich in einem Verbrennungsprozeß in andere chemische Komponenten auflöst, all das kann den Prozeß nicht beeinträchtigen, in dem der Geist das Weltall in sich aufnimmt und die Materie zum Leibe macht. Welchen Teil des Weltalls auch immer der Geist als Wesensausdruck gebraucht, dieser Teil wird eben zu seinem Leib.

Daraus ergibt sich: Die Mitte der irdischen Welt ist kein Geist, kein Engel, sondern der Leib. Nicht einmal der menschliche Geist, sondern der Menschenleib, die Einheit von Geist und Materie. Er ist die Einheit aller Natur, die höchste Lebenseinigung aller kosmischen Bezüge, Zusammenordnung aller Gegensätze. Wir Menschen haben ein Herz. Die Engel haben keines. Der Heilige Geist ist in unsere Herzen ausgegossen; unser Leib ist ein Tempel des Heiligen Geistes. Schließlich: Wer könnte vom menschlichen Leib Tiefgründigeres aussagen als die Offenbarung? Sie tut uns kund: Der Schoß einer Jungfrau wurde zum Schrein Gottes, zum Raum des Absoluten. Der menschliche Leib ist wirklich das Zentrum des Alls. Noch mehr: Der Sohn Gottes hat nach der Vollendung seines Werkes der Erlösung seinen Menschenleib nicht aufgegeben, ist nicht zum reinen Geist geworden. Sein Menschenantlitz bleibt für alle Ewigkeit das Antlitz Gottes. In Christus geht der Menschenleib in das Leben der Heiligen Dreifaltigkeit

Der Tod .

Wir fassen gewöhnlich den menschlichen Tod als «Trennung der Seele vom Leib» auf. Ist eine solche Trennung nach den vorausgegangenen Überlegungen möglich? Wir haben festgestellt, daß es zum Wesen der Seele gehört, auf die Materie bezogen zu sein. Die Seele kann ohne Leib nicht existieren. Trotzdem geschieht irgendeine Trennung zwischen Seele und Leib. Wir sehen ja einen unbeseelten Leichnam vor uns. Karl Rahner versuchte diese zwei Tatsachen in einer einzigen Hypothese zusammenzufassen. Er kam zur Annahme, daß die menschliche Seele im gleichen Augenblick, da sie den Leib verläßt, in eine neue Bezogenheit zur Materie tritt. Sie geht in das Weltall, ins Herz des Universums ein, wird plötzlich allgegenwärtig in der materiellen Wirklichkeit, all-kosmisch. Wir fragen uns aber, warum man bei dieser Zwischenlösung – die uns sehr anspricht und deren tiefe Intuition wir voll begreifen - stehenbleiben soll. Warum könnte im Tod nicht zugleich die Auferstehung stattfinden? Mit der Auferstehung Christi wurde ja der Raum der allgemeinen Auferstehung eröffnet. Freilich scheint die Offenbarung zu lehren, daß die Auferstehung erst am Ende der Zeit stattfinden wird. Wir schlagen hier (als vorläufige Hypothese) die folgende Lösung vor: Die Auferstehung ereignet sich gleich im Tod; sie ist aber noch nicht vollendet; der auferstandene Leib bedarf der umgewandelten und verklärten Welt als seines Wesensraumes; die Umwandlung der Welt am Ende der Zeit würde also die endgültige Vollendung der im Tode bereits geschehenen

¹ Ein zweiter Gedanke sei hier noch am Rande vermerkt. Der wirklich durchschlagende, wenn auch freilich nicht der ehrerbietigste (aber sicherlich der geschichtlich am leichtesten belegbare) Beweis dafür, daß die Kirche nie «prinzipiell» gegen die Verbrennung des menschlichen Leibes war, ist: sie selber hat sogar Menschen der Verbrennung ausgeliefert, ohne je einen Zweifel darüber gehegt zu haben, daß dieselben Menschen einmal leiblich auferstehen werden (siehe Hexenprozesse). Wir möchten hier nur die Tatsache feststellen, ohne uns auf die Beurteilung dieses speziellen Problems einzulassen.

Auferstehung mit sich bringen. Somit wären beide Aussagen sinnvoll: die Auferstehung vollzieht sich unmittelbar im Tod und: die Auferstehung ist ein Endzeitereignis. Dies würde besagen: Die menschliche Seele ist nie ohne Leib. Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung des Leibes sind ein und dieselbe Wirklichkeit. Selbst wenn wir einen Leichnam, vor uns haben oder einen kleinen Haufen verbrannter Asche, können wir denken, daß derselbe Mensch bereits voll leiblich existiert. Sein Geist schafft sich mit innerer Notwendigkeit aus der Weltmaterie einen Leib. Wir sind uns dessen bewußt, daß die Mehrheit der katholischen Theologen diesen letzten Gedankengang nicht mitmachen und die sich daraus ergebenden Schlußfölgerungen nicht annehmen würde. Wir können sie also nur als unsere persönliche Meinung vortragen und dabei vielleicht noch betonen, daß die allgemein von den Theologen vorgetragene Auffassung, nach der die Seele zwischen dem Tod und der Auferstehung am Ende der Zeit ohne Leib existiere, und Gott durch einen besonderen Eingriff die Seele von einer Leibbeseelung fernhalte, als logisch unbefriedigender, ja sogar bizarrer Gedanke anmutet.

Der auferstandene Menschenleib

Nun können wir die eigentlich zentrale Frage stellen: Was ist Auferstehungsleib? Antwort: Wir wissen es nicht genau. Wir wissen nur, daß der Auferstehungsleib der vollkommene materielle Ausdruck einer mit Gott ewig verbundenen Geistseele sein wird. Von diesem Ansatzpunkt her können wir wenigstens eine negative Bestimmung des Auferstehungsleibes geben (also sagen, was er nicht sein wird).

Der auferstandene Leib wird kein Leid erfahren. Er ist in den Geist völlig «aufgenommen»; in einen Geist, der ganzheitlich bei Gott, bei der unendlichen Seligkeit lebt. Was das bedeutet, können wir am besten an den Berichten über den auferstandenen Christus ablesen. Paulus sagt vom Auferstandenen: «Der Herr ist Geist». In diesem Satz meint das Wort «Geist» nicht einen Unterschied zur Leiblichkeit. «Geist» bezeichnet hier das ganze Dasein, insofern es leuchtend geworden ist, insofern es als erhellendes Licht, schaffende Kraft, heilige Lebendigkeit, als «Herrlichkeit» existiert. Gott durchdringt die Wirklichkeit der Seele, und die Seele durchdringt ganzheitlich den Leib. So entsteht «glühendes», «gottdurchsichtiges», allen Zufälligkeiten der irdischen Bedrohung enthobenes Dasein. Gott leuchtet durch den Leib des Auferstandenen in der Welt auf. Daraus ergibt sich eine zweite Grundeigenschaft des auferstandenen Leibes.

Der Leib selbst wird zum Ausdruck einer erlebten «Gottunmittelbarkeit».

Wir werden Gott hören und schauen, schmecken und berühren. Es wird eine – um mit Origenes zu sprechen – «unsinnliche Sinnlichkeit» entstehen. Dieser Leib, der Gott in allen Fasern seiner Wirklichkeit erspürt und ihn «ausstrahlt», lebt ja durch den gänzlich «gottgegenwärtigen» Geist, der ihn beseelt; in Gottes Gegenwart. Dies bedeutet aber, daß er – da Gott überall anwesend ist – selber schrankenlos wird. Das führt uns zur dritten Wesensbestimmung des auferstandenen Leibes.

Der Leib wird keine «Schranke» mehr bedeuten. Der menschliche Geist, von der Gnade zur endgültigen Lebendigkeit erweckt, wird im auferstandenen Leib wirklich «er selbst» sein können. Alles Sinnliche wird ins Geistige hinübergehen und alles Geistige ins Sinnliche. Das Sehen wird zum unmittelbaren Wissen, das Berühren zum Erkennen, das Hören zum Verstehen. Die Grenzen des Raumes werden fallen: Der menschliche Geist und mit ihm der menschliche Leib werden dort existieren, wohin ihre Liebe, ihre Sehnsucht, ihr Glück sie hinziehen. Der Mensch wird also im Zustand der Auferstehung ganz Geist sein, und diese Geistigkeit wird zugleich jenes Süße und Beglückende enthalten, was die Erdhaftigkeit unserer Sinne bedeutet. Wer von uns möchte schon in seinem ewigen Dasein vermissen, was der Anblick einer blühenden Wiese, die Umarmung eines geliebten Wesens, das Hören einer lieblichen Stimme bedeuten? Die Botschaft von der Auferstehung des Leibes ist das Menschlichste von allem, was das Christentum der Menschheit je gesagt hat.

Fassen wir nun unseren - streckenweise gewiß noch hypothetischen - Gedankengang zusammen. Der menschliche Leib ist nach unserer philosophischen Theorie die Vollendung und Zusammenfassung des Weltalls. Zum «Leib» wird aber die Materie nur, indem und insofern sie in den Geist aufgenommen wird. Das Leben des Leibes ist also der Geist. Der Geist ist aber dadurch und insofern lebendig, als er Gott unmittelbar und endgültig «anhaftet». Das Leben des Geistes ist Gott. Das ist die Definition der menschlichen Eigentlichkeit: der ganzheitlich von Gott her lebende Geist schafft sich in der Materie einen vollendeten Ausdruck; das so entstandene Wesen wird somit zur Mitte des Weltalls, zur Wohnung Gottes, zum Gefäß der Heiligkeit. Auf diesen Zustand hin ist der Mensch erschaffen. Der «eigentliche Mensch» entsteht erst in der Auferstehung. Diese ist das zentrale Ereignis unserer «Menschwerdung». Für eine Auferstehung ist es aber belanglos, welche Materie des Weltalls der Geist «informiert», das heißt zu seinem Wesensausdruck macht. Jener Teil der Weltwirklichkeit ist das Zentrum des Weltalls, in dem der Geist seiner erlebten Gottunmittelbarkeit einen Ausdruck verschafft. In dieser Sicht verliert der Unterschied zwischen Leichenbegrabung und Feuerbestattung jegliche Bedeutung.

L. B.

Diesmal etwas Besonderes als Weihnachtsgeschenk: Jahresabonnement der «Orientierung»

Sie könnten einem aufgeschlossenen Menschen eine grosse Freude bereiten. Schenken Sie die «Orientierung» als Weihnachtsgeschenk! Ihr Freund wird Ihnen dankbar sein.

Wem könnten Sie die «Orientierung» schenken? Ihrem Sohn oder Ihrer Tochter an der Hochschule ... Dem Lehrer, dem Priester oder der Ordensschwester, die Ihre Kinder betreuen ... Einem suchenden Menschen ... Einem Missionar, dem ein Kontakt mit dem geistigen Leben Europas viel bedeuten würde ... Einem nichtkatholischen Freund, der gern über den katholischen Standpunkt in aktuellen Fragen orientiert werden möchte ... (Und, ganz unter uns gesagt, einem Menschen, über dessen «Sturheit» in Fragen der Religion Sie sich schon oft geärgert haben ...)

Ist das nicht eine gute Idee?

Unsere Administration wird Ihnen Ihr Weihnachtsgeschenk (mit Ihrem Weihnachtsgruss) gerne besorgen, so dass es Ihren Freund sicher am Weihnachtsabend erreicht. Wir bitten Sie aber, uns Ihre eventuelle Bestellung möglichst bald, spätestens aber bis 10. Dezember, zukommen zu lassen. Sie werden in den nächsten Tagen von uns eine Bestellkarte mit den nötigen Hinweisen erhalten. Sie füllen sie aus, und Ihr Weihnachtsgeschenk ist erledigt.

BRIEF AUS ROM

Mit einem höchst erfreulichen Ereignis möchte ich diesen Brief beginnen. Haben Sie die Botschaft des Papstes an' die panorthodoxe Konferenz in Rhodos gelesen? Es lohnt sich, sie genau zu studieren. Sie werden in der Geschichte weit zurückgehen müssen, um ein ähnliches Dokument zu finden. Kein Wort steht hier von Einladung zur Rückkehr in die alte Mutterkirche. Erinnern Sie sich an die Einladung vor Beginn des Ersten Vatikanischen Konzils, die so viel Entrüstung und Bitterkeit bei den Orthodoxen hervorgerufen hat? Die Orthodoxen werden schlicht und einfach als Brüder angeredet, als Brüder, die in gleicher Weise wie die «katholische, römische Kirche» sich den Plänen Gottes mit seiner Kirche immer getreuer erweisen wollen. Völlig gemeinsam ist beiden die Richtschnur des «Willens des Herrn»! Der Papst erfleht auf die Versammlung in Rhodos das Licht des Heiligen Geistes herab. Die gemeinsame Liebe und das gemeinsame Gebet werden eigens hervorgehoben. Ja, der Papst bittet geradezu die Konferenz von Rhodos um ihr Gebet! Er spricht von der Mutter Gottes, «unserer gemeinsamen Mutter». Er nennt den «Tisch des Herrn», an dem die Liebe sich nähren möge, damit «des Geistes Einheit, umschlossen vom Band des Friedens» (Eph 4,3) von Tag zu Tag sorgfältiger gepflegt werde. Endlich unterzeichnet er als «Papst Paul VI., Bischof von Rom». Man müßte blind sein, wollte man in diesem Schreiben nicht die deutlichen Auswirkungen des Ökumeneschemas und der Begegnung des Papstes mit Patriarch Athenagoras

Sagen Sie bitte nicht, Athenagoras sei bei den Orthodoxen ein Einzelgänger. Er war es vielleicht. Heute ist er es nicht mehr. Soeben noch habe ich mit einem protestantischen deutschen Juristen gesprochen, der vor einer Woche sowohl Athenagoras wie auch den Erzbischof Chrysostomus von Athen besucht hat. Athenagoras wiederholte, was er schon öfters gesagt hat: «Wir brauchen eigentlich nur die Liebe, die erkaltet ist, neu aufleben zu lassen! Der Rest bildet keine ernsten Schwierigkeiten.» Ein höchst erstaunlicher Satz! Aber des Papstes Botschaft steht mit ihm in vollem Einklang! Und was den Erzbischof von Athen betrifft, so berichtet mir mein Gewährsmann, daß er ihm versicherte: «An mir wird die Bewegung zur Einheit nicht scheitern, selbst wenn ich meine Ansichten ändern müßte.» Ich will damit nicht einem vorschnellen Optimismus huldigen. Aber daß die Bewegung zueinander im Laufe des letzten Jahres Fortschritte erzielt hat, die niemand erwarten konnte, ist eine Tatsache, die wir ganz nüchtern zur Kenntnis nehmen müssen. Daß diese Bewegung auch das Volk zu ergreifen beginnt, bezeugte mir mein protestantischer Berichterstatter aus eigenem Augenschein ebenso. Ich denke, von römischer Seite kommt jetzt alles auf die Bereitschaft an, nicht nur mit Worten, sondern in der Tat den orientalischen Kirchen jene Freiheit zu garantieren, die sie im ersten Jahrtausend besassen. Das würde nicht eine Einschränkung des Primates bedeuten, wohl aber der Praxis seiner Ausübung, wie dies der Abt von Scheyern, Hoeck, am 19. Oktober in seiner Konzilsrede dargelegt hat. Manche Periti halten sie für die bedeutsamste Ansprache der dritten Session! Ich nehme an, daß Ihnen der Text durch die Presse bereits bekannt ist.

Das Schema 13

Inzwischen hat das gewaltige Schema über «die Kirche in der Welt von heute» die letzten Wochen ausgefüllt. Sie wissen, daß seine Behandlung auf dem Konzil keineswegs eine Selbstverständlichkeit war. Schon rein äußerlich besitzt es jetzt die Gestalt eines Monstrums. Das eigentliche Schema umfaßt zwar nur 33 Seiten und weist eine erstaunlich übersichtliche Gliederung auf. Beigegeben sind ihm aber sogenannte «Adnexa» (Beilagen), die sich auf das vierte und letzte Kapitel des Schemas beziehen und die (mit den Anmerkungen) 60 Sei-

ten ausmachen. Alles zusammen stellt demnach ein Buch dar! Die ursprüngliche Sprache von Schema und Beilagen war französisch. Die Übersetzung ins Lateinische hat den Texten nicht wohlbekommen. Sie ist teilweise überaus schwerfällig und manchmal geradezu unverständlich ausgefallen. Ich weiß, daß viele diese Gefahr voraussahen und deshalb eine Übersetzung in die lebenden Hauptsprachen befürworteten. Sie wurde auch hergestellt. Aber verteilt wurden offiziell nur die lateinischen Texte. Ehre der lateinischen Sprache! Ob das aber bis zum Unverstand gehen muß? Jedenfalls glücklich, wer Texte in moderner Sprache erhaschen konnte!

Zur Aussprache in den Generalkongregationen gelangen nur die Texte des eigentlichen Schemas. Über die «Adnexa» wird weder disputiert noch abgestimmt. Sie sind daher im strengen Sinn keine Konzilstexte, besitzen aber trotzdem konziliare «Bedeutung», insofern sie keine privaten Arbeiten darstellen, sondern von den Konzilskommissionen in Auftrag gegeben und approbiert wurden! Gerade in der Aussprache der letzten Tage über das Verhältnis der Kirche-zur Kultur und zu den wirtschaftlichen wie sozialen Fragen ist des öftern von einzelnen Vätern verlangt worden, daß Teile aus den «Adnexa» in das eigentliche Schema übernommen werden sollten! Da können also noch sehr bedeutsame Verschiebungen stattfinden. Überhaupt lohnt es sich nicht, den jetzigen Text des Schemas bereits eingehend darzulegen, da nach der bisherigen Aussprache alles dafür spricht, daß von ihm «kein Stein auf dem andern» bleiben wird. Das Schema ist als Diskussionsgrundlage vom Konzil angenommen. Nicht mehr! Hätte man es abgelehnt, wäre es vermutlich für immer in der Versenkung verschwunden.

Das bisherige Vorgehen bedeutet demnach ein Zweifaches:

- 1. Die Mehrheit der Konzilsväter will sich über das Verhältnis der Kirche zu den irdischen Dingen, zumal denen, die den heutigen Menschen vital berühren, äußern. Die Kirche will nicht den Anschein erwecken, als seien diese Probleme für sie unwichtig oder gar bedeutungslos.
- Um welche Fragen es hierbei geht es sind keineswegs nur die im Schema angeführten –, wurde im Laufe der Aussprache sichtbar.

Ein erstaunliches Konzilsdekret

Vielleicht erstaunt es manchen frommen Christen, daß sich die Kirche auf das Gebiet der weltlichen Dinge vorwagt. Ist das Mittelalter nicht vorbei, und hat man nicht aus allen Posaunen das Ende des «konstantinischen Zeitalters» verkündet, also jener Zeitepoche, in der die Kirche mit der «Welt» auf das innigste verschmolzen war, in der sie die irdischen Bereiche des Lebens sich einverleibt hatte? Bedeutet das Schema 13, daß nach einer Periode der Trennung der Kirche als geistlicher Macht von den Mächten der irdischen Zielsetzungen und in gleichsam rückläufiger Bewegung die Kirche sich wieder intensiver der Verschmelzung hingeben will? Widerspricht ein solches Unternehmen nicht gerade dem, was Johannes XXIII. so wohltuend empfunden hatte, wenn er betonte, daß vielleicht erstmals ein Konzil ungestört von weltlichen Mächten sich seinen Aufgaben widmen könne? Die Frage ist durchaus ernst

In einem wirklichen Sinn kann gesagt werden, daß sich die Kirche in den letzten Jahrhunderten allzu weit von den weltlichen Zielsetzungen entfernt hat. Immer mehr schienen Wissenschaft und Glaube auseinanderzufallen, immer mehr das Lebensgefühl des modernen Menschen mit der Zielsetzung der christlichen Werte nicht mehr in Einklang zu stehen. Sehr schnell waren die Kirchenmänner bereit, alles irdische Streben als Materialismus zu brandmarken, ohne anzuerkennen, daß ihm auch außerhalb der Kirche ethische Impulse zugrunde

lagen. Der Grund dieses Auseinanderlebens war aber nicht eigentlich darin zu suchen, daß die Polarität von irdischer und geistlicher Zielsetzung deutlicher zutage trat, daß die Eigengesetzlichkeit der irdischen Werte sich ihr Recht verschaffte, sondern darin, daß die Kirche selbst im Grunde eben doch dem Weltbild des Mittelalters verhaftet blieb, obwohl sie ihm keine praktische Auswirkung mehr verleihen konnte, es sei denn in einer kleinen und immer kleiner werdenden «Musterschau» neben der großen Weltauffassung der meisten Menschen.

Das Anliegen des Papstes Johannes

Niemand hat unter dieser Isolierung der katholischen Kirche mehr gelitten als gerade Johannes XXIII. Er empfand sie als Widerspruch zur christlichen Sendung, als tödliche Bedrohung, und um sie zu durchbrechen, hatte er das Konzil einberufen. Das war sein erstes und eigentliches Anliegen! Insofern kann durchaus zu Recht gesagt werden, daß es Johannes nicht in erster Linie darauf ankam, das erste Vatikanum mit seiner Definition des päpstlichen Primates durch dogmatische Erklärungen über die Bischöfe zu ergänzen. Hätte er das vor allem gewollt, dann hätte er dieses zweite Vatikanische Konzil viel passender den zweiten Teil des ersten (nie vollendeten) Vatikanischen Konzils genannt. Tatsächlich gab es Bestrebungen in dieser Richtung. Johannes hat sie bewußt abgelehnt!

Es ist wichtig, dies heute zu unterstreichen, denn es gibt nicht wenige, die voll Stolz erklären, die Konstitution über die Kirche mit den dazugehörigen Dekreten über die Bischöfe und Ökumene allein genügten, um das Konzil «würdig in die Reihe früherer Konzilien einzureihen». Die Tatsache soll nicht bestritten sein. Was aber «an sich» gilt, sagt noch nicht, daß damit die von Johannes gewollte Zielsetzung dieses Konzils erreicht ist. Im Gegenteil: hätte man das Schema über die Kirche in der heutigen Welt - wie manche es wünschten fallen lassen, dann wäre die Zielsetzung dieses Konzils schlechthin nicht erreicht worden! Mehr oder weniger klar hat das die Mehrheit der Bischöfe erkannt, und deshalb drangen sie darauf, daß dieses Schema, trotz aller seiner Schwierigkeiten und trotz der Unvollkommenheit seiner derzeitigen Gestalt und obwohl das eine vierte Session unumgänglich macht, in Angriff genommen werden muß! Ich wiederhole: es geht dabei nicht so sehr um eine Reihe brennender Einzelfragen, zu denen die Menschen von heute eine Antwort von der Kirche erwarten, sondern um eine grundsätzliche Neubesinnung der Kirche zu den Verhaltensweisen der heutigen Menschen in den irdischen Belangen. Eine Neubesinnung, die nicht eine Rückkehr ins «konstantinische» Zeitalter bedeutet, die aber doch ein echtes Anteilnehmen der Kirche an den Belangen der Welt, sprich der irdischen Zielsetzungen der Menschen, bedeutet, entsprechend ihrem heutigen Weltbild.

Ich leugne nicht, daß, um dieses Ziel zu erreichen, zuerst eine Selbstbesinnung der Kirche auf ihr Wesen notwendig war; denn wie will sie ihr Verhältnis zur Welt bestimmen, ohne zuvor sich darüber klar zu sein, was sie selber eigentlich ist? Insofern war die Konstitution über die Kirche eine Voraussetzung zum vorliegenden Dekret! Ich muß allerdings darüber staunen, daß viele Väter in der Aussprache verlangten, das Schema über die Kirche in der Welt müsse zuerst einmal klar sagen, was unter Kirche zu verstehen sei. Die Relation zu dem bisher Behandelten scheint hier nicht beachtet. Das Bewußtsein einer einheitlichen Thematik dieses Konzils scheint plötzlich in getrennte Einzelthemen zu zerfallen.

Was ist die «Welt»?

Wichtiger ist die zweite Frage, die auch immer wieder gestellt wurde und auf die die Vorlage eine klare Antwort schuldig bleibt: Was ist unter «Welt» zu verstehen? Ich will ganz kurz, aus einem Vortrag vom 4. Oktober in der «Anima», dem Treffpunkt der Deutschen katholischen Gemeinde in Rom, die Darlegungen von Professor *Ratzinger* zu diesem Fragepunkt wiedergeben. Er führte aus: Ein Mehrfaches kann unter Welt verstanden werden.

- 1. Der vorgegebene Kosmos, die Schöpfung, in der sich der Mensch findet, das extrahumane Wirkliche. So gesehen, ist Welt ein Doppeltes. Einerseits die Schöpfung Gottes, von Gott gesprochen, ein realisierter Gedanke Gottes. Zugleich aber auch ein Auftrag Gottes. Also nicht bloß etwas staunend Bewundernswertes, sondern nicht minder ein Anruf zur Mitarbeit, zur Vollendung. Nur zögernd hat die Christenheit diesem Auftrag Folge geleistet, da sie allzu lange noch in der griechischen Gedankenwelt befangen blieb, nach der die Materie etwas Ungeistiges bedeutet, das sicher vom Geist informiert wird, dessen Bearbeitung aber Sache der Sklaven ist, während der Freie sich der Muße und geistigen Spekulation hingibt. Die christliche Auffassung hat sich eigentlich erst ausserhalb des Christentums durchgesetzt! Es ist also eine Aufgabe der Kirche, dies jetzt anzuerkennen und von außen ihre eigene Gabe wieder in Empfang zu nehmen.
- 2. Was uns heute aber tatsächlich begegnet, ist nicht die vorgegebene, sondern die bereits gestaltete Wirklichkeit. Hier wird die Stellung des Christen schon schwieriger. Gerade die ersten Seiten des Alten Testamentes fällen kein günstiges Urteil über die «gestaltete» Welt. Ein Sohn Kains ist der erste Städtebauer, und bis zum Turmbau zu Babel haftet der gestalteten Welt die Prägung menschlicher Eigenmacht an, die Hybris umschattet sie. Doch nicht durchwegs haftet an der Weltgestaltung nach der Heiligen Schrift dieser Makel. Es liegt an anderen Stellen auch Verheißung auf ihr, so daß weder von einer Dämonisierung noch von einer Glorifizierung gesprochen werden kann.
- 3. Ein dritter Sinn von «Welt» ergibt sich, sobald man in die zivilisatorisch geprägte Welt auch den wirkenden Menschen miteinbezieht. Sie wird dann als Komplex von menschlichen Verhaltensweisen in der Gestaltung der Welt verstanden. Diese Art von Welt läßt sich vom Menschen nicht abtrennen, auch nicht vom Christen, auch nicht von der Kirche. So gesehen, sind die Christen selbst ein Teil der Welt. Wenn also das Konzil von einem «Gespräch mit der Welt» redet, dann ist das nicht sosehr ein Gespräch der Kirche nach außen im Sinn von «mit Menschen außerhalb der Kirche», als vielmehr ein Gespräch der Christen mit sich selbst, entsprechend ihrer eigenen Polarität. Nie kann das Christliche «weltlos» sein, immer muß es darum ringen, die beiden Pole seiner Existenz miteinander in Einklang zu bringen. Bereits hier ist die Geschichtlichkeit des Menschen nicht außer acht zu lassen. Es geht nicht an, die Weltgestaltung des 13. Jahrhunderts einfach mit der des zwanzigsten gleichzusetzen. Hier meldet sich alsoein Aufholbedarf an.
- 4. Endlich kann die Welt im verengten johanneischen Gesichtspunkt als ethisch anthropologischer Begriff gefaßt werden, insofern nur die glaubenswidrigen Verhaltensformen des Menschen darin einbezogen werden. Auch von diesem Komplex gilt, daß er nicht nur außerhalb des Christen, sondern in ihm selbst existiert. So gesehen ist Welt eine negative Macht, die nur durch das Kreuz Christi und das Sich-unter-das-Kreuz-Stellen überwunden wird. So wahr und richtig dies ohne Zweifel ist, so kann doch damit nicht das ganze Verhalten des Christen zur Schöpfung gezeichnet werden.

Was kennzeichnet die Welt von heute?

Konkreter will und muß aber das Schema nach dem Willen des Papstes über diese allgemeine Klärung hinaus sich mit der heutigen Welt auseinandersetzen, und zwar im Gegensatz zur früheren. Die Kritik hat gefunden, daß ein Konzil sich mit den überzeitlichen Dingen allein befassen müsse. Mag sein, daß es das erste Mal in der Kirchengeschichte ist, daß ein Konzil sich mit der Geschichtlichkeit des Menschen konkret aus-

einandersetzt. Da diese aber ein wesentlicher Zug des Menschen ist, bedeutet es gewiß keinen Mißgriff, wenn das Konzil diesen Schritt unternimmt. Ihn unternimmt, obwohl die heutige Situation, in der wir ja mitten drin stehen, sich erschöpfend gar nicht analysieren läßt. Es bedeutet einen erstaunlichen Mut der Kirche, daß sie ein Schema' in Angriff nimmt, das gar nicht vollkommen sein kann! Hier wird einmal tapfer und konkret ja gesagt zu dem, was im Lehrschema von der Kirche über die «pilgernde» Kirche abstrakt ausgesagt wurde. Pilgernd heißt nicht nur, infolge der menschlichen Schwäche immer hinter dem Ideal zurückbleibend, es heißt auch in Situationen stehen, die eine Aufgabe bedeuten, welche die Kirche selbst nicht völlig übersehen kann!

Zwei Grundstrukturen

Trotzdem meint Professor Ratzinger, daß sich zwei Grundstrukturen des Heute gegenüber dem Früher aufzeigen lassen. Zunächst die Einheit der Welt und ihre Weltlichkeit als «Erfahrung» des heutigen Menschen. Diese Erfahrung beginnt mit der Entdeckung Amerikas, während noch Dante bei einem Vorstoß in den Ozean auf das Fegfeuer zu stoßen glaubt. Mit dieser Entmythologisierung der Erde geht die des ganzen Kosmos Hand in Hand. Ihr entspricht auch eine temporale Entmythologisierung in der Geschichte der Menschen, die nach der phänomenologischen Erfahrung nicht mehr in eine vor- und nacherlöste Periode zerfällt.

Zweitens kennzeichnet die heutige Erfahrung des Menschen die «Machbarkeit» der Welt. Daraus ergibt sich ein anderer Sinn der Arbeit, die nicht mehr als Last, als lästige Ablenkung von geistiger Tätigkeit empfunden wird. Es steht das Ziel einer möglichen Humanisierung der Welt vor Augen. Was frühere Zeiten und Asketen müßige «Curiositas» (Neugier) nannten (noch Bonaventura, wenn er mit Bezug auf die Naturwissenschaft sagt: sie lehrt die Welt zu messen und verlernt, sich selbst zu messen), wird zur praktischen mitmenschlichen Gemeinschaftsgestaltung. Wenn früher Caritas ihre Rechtfertigung daraus zog, daß die Welt immerdar heillos bleibt, so

C. G. JUNG UND DIE RELIGION*

«Niemand kann auf Befehl die Religion niederschreiben, die er wirklich hat.» Wer aber darf die Aufgabe auf sich nehmen, über die Religion eines andern, eines bedeutenden Menschen, zu sprechen?

Es besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen klar formulierten Glaubensüberzeugungen und Dogmen einer religiösen Gemeinschaft und Konfession und jener Religiosität, die von den Gliedern einer Gemeinschaft existentiell gelebt wird. Wir erfahren gerade in der Psychotherapie diesen entscheidenden Unterschied zwischen fixiertem und gelebtem Dogma. C. G. Jung hat nicht allein durch die Erfahrungen seines Elternhauses, des Pfarrhauses zu Laufen, sondern ebensosehr durch die Erlebnisse in seinem psychiatrischen Beruf diesen Unterschied in eindrücklicher Weise kennengelernt: «Man kann einen durchaus richtigen Begriff von Gott haben, ohne daß man einen Begriff von Gott hat» (F. Leist). Nur von diesem Unterschied her ist es möglich, die Aussagen Jungs über Religion, Gott und Christus einsichtig zu machen und zu würdigen.

Unsere Ausführungen gliedern sich demnach in zwei Hauptteile:

Die Voraussetzungen, die Jungs Grundhaltungen zu Welt, Leben und Gott ganz allgemein bestimmen.

Die Stellungnahmen, die Jung ausdrücklich im religiösen Fragenkomplex bezogen hat.

fordert der heutige Mensch Gerechtigkeit und realisiert in seiner Weltgestaltung eine anonyme Caritas. So hat sich die Gesamtorientierung des Menschen heute verlagert.

Der Grundimpuls

Professor Ratzinger verkennt natürlich nicht, daß sich in der Realisierung dieser im Grund ethischen Impulse der heutigen Menschheit viele «brüchige» Stellen befinden. Es ist auch Aufgabe dieses Schemas, auf sie hinzuweisen. Aber darin besteht nicht die Hauptaufgabe dieser Vorlage. Bei manchen Konzilsreden konnte dieser mißliche Eindruck entstehen. Sie nahmen sich aus wie ein Aufdecken und Verurteilen der heutigen «Übel» allein. Dem Plan des Papstes würde das völlig widersprechen. Vielmehr muß der Akzent auf der Anerkennung und Sichtbarmachung des ethischen Grundimpulses liegen, der dem heutigen Weltstreben eigen ist. Er ist die eben genannte Caritas! Zum Teil bewußt, zum Teil fast unbewußt. Die Aufgabe der Kirche ist es, diesen Grundimpuls ins volle Bewußtsein zu heben. Ihn von den Schlacken zu befreien, die ihm praktisch anhaften. Das ist der Dienst, den sie zu leisten hat, indem sie sich selbst von überholten Weltbildern befreit.

Entschuldigen Sie bitte, daß ich mich mit diesen Ausführungen von meinem eigentlichen Vorhaben entfernt habe, die Aussprache des Konzils selbst wiederzugeben. Aber es war doch wichtig, sich zunächst über die eigentliche Absicht des Schemas im Rahmen dieses Konzils klar zu werden. Sie wird in der jetzigen Vorlage nicht recht deutlich, obwohl Ansätze dazu vorhanden sind. Solche Vorträge, wie der hier skizzierte von Professor Ratzinger, geben eine gewisse Gewähr, daß die nächste Vorlage bedeutend deutlicher sein wird. Ich möchte nur noch erwähnen, daß erst in diesem Rahmen auf die aktuellen Einzelfragen das richtige Licht fällt. Bei manchen Konzilsreden, gerade auch über die Geburtenbeschränkung oder über die Kultur und die soziale Frage, wurde dies greifbar! Vielleicht findet sich noch eine Gelegenheit, dies in einem weiteren Beitrag darzulegen. Mario von Galli

Die Voraussetzungen

Wenn wir von Voraussetzungen, die Jungs Grundhaltungen bestimmen, sprechen, dann meinen wir jene persönlichen a prioris, jene subjektiven Faktoren, die sein Werk ebenso wie sein eigenstes Leben aus einem nur ihm eigenen personalen Zusammenhang und Hintergrund entstehen ließen. Wir möchten drei dieser Vorgegebenheiten besonders betonen, weil nur von ihnen her die eigenwillige und doch wieder alle individuellen Begrenzungen sprengende Kraft dieses Lebenswerkes einigermaßen verstehbar werden kann.

> Als erste Voraussetzung ist der Primat der Erfahrung zu nennen. Jung will nicht allein die psychischen Phänomene genau beobachten, er will sie erfahren und will innerlich zum Grundphänomen durchstoßen. Dieses Bedürfnis meldet sich sehr früh in seiner Kindheit und Jugend. Schon als Schüler ist er einer, der nicht wie die andern aus Büchern lernt, sondern selber die Natur aufsucht, sie stundenlang beobachtet und in tiefer Introversion auf sich wirken läßt. Er weiß um diese Eigenart, die ihn zunächst ausschließt und einsam macht: «Ich war und blieb auf der Suche nach der mir eigenen Wahrheit.» Später, in Indien, besuchte er die sogenannten «Heiligen» gerade nicht, wie es so viele vor und nach ihm taten, «weil ich mit meiner eigenen Wahrheit vorlieb nehmen mußte und nichts anderes annehmen durfte als das, was ich selber erreichen konnte. Jene Weisheit gehört ihnen, und mir gehört nur das, was aus mir selber hervorgeht ... »1

^{*} Vortrag gehalten auf der internationalen Tagung der Gemeinschaft «Arzt und Seelsorger» vom 19.–25. Oktober 1964 auf Schloß Elmau.

Diese Einstellung, die nur die persönliche Erfahrung, die innere Empirie, zum Maßstab nimmt, muß zu zwei Folgerungen führen.

Die eine ist Jungs Haltung gegenüber den Begriffen und philosophischen Systemen. Jung ist mißtrauisch gegenüber den Begriffen. «Man will mit sogenannten klaren Begriffen die Wirklichkeit des Lebens zudecken.» Noch mehr: «Man will sich schützen vor der numinosen Macht der Wirklichkeit.»² Begriffe haben allzu oft apotropäische Funktion; wir erinnern uns, daß Begriffe sich gerne zu Wortsubtilitäten verflüchtigen, mit denen sich trefflich streiten und ein System bereiten läßt. Begriffe sind für Jung zweidimensional, flächig, und können das innere Erleben, die Tiefendimension nicht ausdrücken.

Die zweite Folgerung: Erfahrung ist nicht nur ein die Dinge Ergreifen, sondern noch mehr ein von ihnen Ergriffen-Werden. Zweidimensionale Begriffe gewähren eine Wissens-Begegnung; die dreidimensionale Erfahrung aber ist eine Begegnung mit dem Numinosum der Dinge. Vor dieser Begegnung aber will sich der begriffsformende, der theoretisch tätige Geist schützen und abschirmen. Er will ihre Macht ausklammern, um nicht erschüttert zu werden. Jung aber ist ein Mensch und Forscher, der sich erschüttern läßt, der die Macht der Dinge aushalten will, auch wenn sie ihn manchmal fast zu zerbrechen drohen. Er ist kein schizoider Typ, wie schon behauptet wurde, aber er weiß um die Dissoziierbarkeit des Menschen, der sich den Mächten der Wirklichkeit aussetzt, der ihnen begegnen will und muß.

Als Empiriker wehrt Jung sich dagegen, daß er sogenannte Systeme lehren wolle, und als Psychotherapeut erklärt er öfter: «Ich habe keine Neurosenlehre. Ich behandle einen Fall X nicht nach Freud oder Adler, aber auch nicht nach Jung, sondern nach dem Fall X.» – Als Schriftsteller aber, der sich mit den religiösen Dokumenten der Menschheit befaßt und seine «Antwort auf Hiob» schreibt, bekennt er scharf: «Es lag mir daran, den Eindruck zu verhindern, daß ich eine 'ewige Wahrheit' verkünden wollte. Meine Schrift sollte nur die Stimme und Frage eines Einzelnen sein, welche auf die Nachdenklichkeit des Publikums hofft oder sie erwartet. Es ist mir nie in den Sinn gekommen, daß jemand meinen könnte, ich wollte eine metaphysische Wahrheit verkünden.»³

Wie also mußte Jung sich damals verhalten haben, als S. Freud ihm 1910 in Wien sagte: «Mein lieber Jung, versprechen Sie mir, nie die Sexualtheorie aufzugeben. Das ist das Allerwesentlichste. Sehen Sie, wir müssen daraus ein Dogma machen, ein unerschütterliches Bollwerk ... »⁴

Eine zweite entscheidende Voraussetzung für das Verständnis von C. G. Jung ist sein leidenschaftliches Bekenntnis zur Wirklichkeit der Seele. Jung ist Psychiker in einem einzigartigen Sinn. Er ist fasziniert von dieser Wirklichkeit. Dabei weiß er sich als einsamer Rufer in der Wüste, weil er ständig erfährt, wie wenig die Seele gilt, wie vernachlässigt und verwahrlost sie auch bei denen ist, die viel über sie reden und schreiben. Jung vernachlässigt darüber nicht sein medizinisches Wissen um den Körper; aber er betont, daß die Seele bedeutend komplizierter und unzugänglicher ist als der Körper.⁵

Auch für ihn wie für Freud ist die Seele zunächst ein energetisches Kraftfeld, auf dem die Energie der Triebe flutet. Freilich kann er diese Energie nicht exklusiv als libido im sexuellen Sinn erkennen, denn sie wirkt sich nicht nur in Symptomen der Sexualität aus. Vor allem aber: sie ist keineswegs blind, sondern gelenkt von inneren Bildern. Jung entdeckt in den Traumbildern nicht nur Symptome des Trieblebens, sondern große Symbole, die von den bedeutenden Lebensproblemen Kunde geben, von innerseelischen Ergänzungsbedürfnissen, von zwischenmenschlichen Beziehungen und von letzten, übergreifenden Bezügen. Die Bildersprache der Seele ist für ihn keine schnell gelernte, monotone Symptomstenographie, sondern Bilderbuch eines Mikrokosmos, der den Makrokosmos an Reichtum und Tiefe weit übertrifft. Dieser Mikrokosmos weist Konstanten auf, Gesetzmäßigkeiten, die in der Struktur der Psyche ihr Engramm besitzen: die Archetypen. Diese sind die Grundpfeiler, die seit Jahrtausenden

im großen Tigel des Evolutionsprozesses die letzten Wesensbezüge des Menschseins garantieren. Sie stehen im übergreifenden Zusammenhang des Kollektiv-Unbewußten der Menschheit und sind das Grundpotential, das auf immer je neue Konkretisierung, Verwirklichung drängt. Sie dienen dem großen Gesetz der enantiodromie, des Gegenlaufs, der die regulierende Funktion der Gegensätze klug verwaltet. Der psychische Archetyp reicht dem biologischen Genotyp die Hand, um mitten im Strom des unablässig wandelnden Geschehens die notwendige Kontinuität zu wahren. Man hat Jung den Vorwurf gemacht, diese Archetypen und ihre konkrete Ausprägung in den Symbolen und Traumbildern seien einer objektiven Kontrolle nicht unterworfen; sie seien nicht überprüft, sondern reines Postulat. Die Vertreter dieses Vorwurfs müßten das riesige Material von archetypischen Symbolen genauer überprüfen, das in den Archiven des C. G. Jung-Institutes in Zürich und in der Casa Eranos liegt.

Aber Jungs Kenntnis der Seele weiß auch das andere: daß «ein Teil der Psyche den Gesetzen von Raum und Zeit nicht unterworfen ist»; er weiß um jene Phänomene, die einer kausalen Forschung unzugänglich sind, um parapsychologische Vorgänge, wie sie etwa von Rhine untersucht wurden; er weiß darum, aber aus jener eigenen Erfahrung, die nur dann möglich wird, wenn ein Mensch seiner Seele einen Atemraum schenkt, in dem sie wirklich zu leben anfängt.

Die psychische Wahrheit steht darum für Jung im Rang nicht niedriger als die historische oder die physikalische Wahrheit. Damit freilich trennt ihn ein Abgrund von allen, denen die Psyche entweder nur ein Epiphänomen des Körpers oder nur ein proleptisches Phänomen des Geistes ist. Für Jung ist die Seele eine unausmeßbare Wirklichkeit allerersten Ranges, und dies so sehr, daß Jung, nicht aus einer Spekulation, sondern aus bitterer Erfahrung heraus, sagen muß, daß «in einer unterernährten Seele selbst Gott nicht gedeihen kann». Solche Sätze klingen ungeheuerlich für materialistische Ohren oder für eine Hybris, die von der Elektronenmaschine nicht allein höchst komplizierte logische Denkprozesse, Lernvorgänge, Informationsspeicherung, sondern schließlich sogar Gefühlsäußerungen erwartet. Gegen alle Seelenblindheit und Seelenverachtung hat Jung ein für allemal die grandiose Wirklichkeit des Mikrokosmos der Seele verkündet. Das war seine Sendung, seine Größe und auch seine ihm gesetzte Grenze.

▶ Endlich eine dritte Voraussetzung: Der Zug zur Ganzheit. So sehr Ganzheitstendenzen im Bereich der Naturwissenschaft und vor allem der Anthropologie seit 1900 dominieren, konnten doch in der tiefenpsychologischen Forschung Verabsolutierungen von Einzelaspekten sich merkwürdig stark bemerkbar machen. Demgegenüber ist Jung vom Ganzheitsdenken und vor allem von einem instinktsicheren Drang nach Ganzheit beherrscht. «Die unbewußte Ganzheit erscheint mir als der eigentliche spiritus rector alles biologischen und psychischen Geschehens. »6 Darum geht es ihm nicht um Funktionen und Triebe, sondern um die geheimnisvolle Einheit der Person. «Mein Leben ist durchwirkt und zusammengefaßt durch ein Werk und ein Ziel, nämlich: in das Geheimnis der Persönlichkeit einzudringen. Alles ist aus diesem zentralen Punkt zu erklären und alle Werke beziehen sich auf dieses Thema. » Dieses Geheimnis der Personlichkeit erblickt Jung im «Selbst», das er als «den zentralen Punkt seiner Psychologie» erklärt.7 Es ist der virtuelle Mittelpunkt, in dem sich der Bereich des Unbewußten und des Bewußten treffen, ein Mittelpunkt, der von Anfang an virulent im Menschen wirkt und ihn durch alle Entwicklungen und Konflikte hindurch zu immer größerer Ganzheit und Einheit lenken will.

Von da aus muß seine Abneigung gegen alle «Kompartimentspsychologie», gegen alle Verabsolutierungen und Dogmatisierungen eines Triebes verstanden werden. Schon seine Typologie kann nur von diesem Ganzheitsdenken aus ihren vollen Wert entfalten. Nur wer sich bewußt bleibt, daß er nicht allein ein bestimmter Einstellungs- und ein bestimmter Funktionstyp ist (etwa ein extravertierter Denktyp), sondern daß er auch die Gegeneinstellung und die Gegenfunktion, den «Schatten», zu entwickeln hat, weiß, wie mühsam die Arbeit ist, die geleistet werden muß, wenn der Mensch einen Schritt zu seiner Ganzwerdung tun will.

Weil Ganzheit nicht im Belieben des Menschen steht, sondern in seiner archetypischen Struktur als dynamische Potenz wirkt, kann Jung das Ziel der Therapie nicht allein in einer besseren Arbeits- und Genußfähigkeit des Menschen sehen. Ein so verhängnisvolles understatement hat nicht allein schon Patienten, sondern auch Analytiker zu Verzweiflungstaten geführt. Eine vorurteilslose Beachtung der Träume darf deshalb die Symbole der Ganzheit nicht verkennen.

Freilich hat diese Tendenz zur Ganzheit auch die schwere Problematik des Bösen aufgeworfen. Für viele ein Stein des Anstoßes! Wer Jung gerade auf diese Frage hin genauer studiert, wird konstatieren müssen, daß es Jung, wenn er von der Integration des Bösen spricht, in erster Linie um das sogenannte psychisch Böse geht, um alle jene minderwertigen Funktionen, die häufig objektiv Böses bewirken, weil sie nicht genügend mit der Gesamtperson verbunden sind. Es gibt für Jung keine Diskussion über das, was wir das moralisch Böse nennen: «Wir werden auch auf dem höchsten Gipfel nie jenseits von Gut und Böse sein ... es wird uns gar nichts nützen, das moralische Kriterium etwa zum alten Eisen zu werfen und neue Tafeln aufzurichten (nach bekannten Mustern), denn wie bisher wird sich auch in alle Zukunft hinaus getanes, beabsichtigtes und gedachtes Unrecht an unserer Seele rächen, unbekümmert darum, ob sich die Welt für uns umgedreht hat oder nicht.» Darum sagt er entschieden: «Die Moral eines Menschen zu zerstören hilft nicht, weil es sein besseres Selbst töten würde, ohne welches sogar der Schatten keinen Sinn hat.»9 Die von Jung gemeinte Ganzheit fordert nach seinen Worten eben «ein Leben im Haus der Selbstbesinnung, der inneren Sammlung. Der Mensch weiß dann, daß, was immer verkehrt in der Welt ist, auch in ihm selber ist, und wenn er lernt, mit seinem eigenen Schatten fertig werden, dann hat er etwas Wirkliches für die Welt getan ».10

Die drei Voraussetzungen (Primat der Erfahrung – Wirklichkeit der Seele – Wissen um die Ganzheit) machen deutlich, daß es bei Jung tiefste, aus der persönlichen Struktur erwachsene Kräfte waren, die ihn zu der ihm eigenen Anschauung von Mensch, Welt und Gott führen mußten.

Die Stellungnahmen

Es hat nichts mit einer ehrfurchtslosen Haltung zu tun, wenn Jung die Erscheinungen des religiösen Lebens erforscht und psychologisch zu verstehen sucht. Mit Recht wird Jung betonen, daß alle religiösen Äußerungen nun einmal Äußerungen auch seiner Psyche sind und insofern einen psychologischen Aspekt besitzen. Dieser Aspekt allein ist es, den er untersucht. Er usurpiert keineswegs theologischen Rang und stellt nicht die theologische Wahrheitsfrage. Es geht ihm um den religiösen Wert. Mit August Sabatier könnte Jung erklären: «Ich bin religiös, weil ich Mensch bin und nicht aus meinem Menschsein entsliehen kann. »¹¹

Religion

In der Tat: Religion ist für Jung ein universelles menschliches Phänomen. Jung spricht davon, daß «etwas in der Seele von superiorer Gewalt» sei ... er halte es darum «für weiser, die Idee Gottes bewußt anzuerkennen: denn sonst wird einfach irgend etwas anderes zum Gott, in der Regel etwas sehr Unzulängliches und Dummes, was ein 'aufgeklärtes' Bewußtsein so etwa aushecken mag » ... Der consensus gentium spricht von Göttern seit Aeonen und wird noch in Aeonen davon sprechen. »12 Den Grund für diese universelle Tatsache sieht Jung in der Struktur der Psyche: «Die Idee eines übermächtigen göttlichen Wesens ist überall vorhanden, wenn nicht bewußt, so doch unbewußt, denn sie ist ein Archetypus. »13 Aus diesem Grund ist der Gottesbegriff für ihn «eine schlechthin notwendige psychologische Funktion». 14 Also: Für Jung ist Religion nicht ein abgespaltener libido-Betrag, den der Mensch auf längere Dauer nach Belieben vergrößern oder reduzieren, verdrängen oder sublimieren kann. Er kann es

jedenfalls nicht ungestraft tun, denn Jung versichert, daß keiner seiner Patienten wirklich geheilt wird, der nicht seine religiöse Einstellung wieder erreicht. 15 Denn das religiöse Bedürfnis erwächst für Jung nicht aus infantiler Hilflosigkeit oder aus Ohnmacht den Schicksalsmächten gegenüber wie bei Freud («Die Zukunft einer Illusion»), sondern eben aus der archetypischen Struktur.

Gewiß, diese Religion ist eine Sicht vom Menschen her. Die Deszendenz Gottes in der Offenbarung wird dabei nicht berücksichtigt, ist psychologischer Forschung auch nicht zugänglich. Es ist aber ungerecht, von solcher immanenter Religiosität als von einer «Bemächtigung Gottes durch den Menschen» sprechen zu wollen. Es geht nicht um Bemächtigung (etwa in magischer Haltung), sondern um eine «religatio» des menschlichen Wesens an seinen Ursprung oder um ein «relegere» dieser Gebundenheit.

Natürlich betont Jung, daß Religion Angelegenheit der Erfahrung ist. Nur: Religiöse Erfahrung schließt das Denken keineswegs aus. Ganz im Gegenteil wird solches Denken gefordert, denn nichts hatte Jung in seiner Jugend (und erst recht später!) mehr ennerviert als das «Geschwätz und die Schönrednerei» über Gott.

Im Hinblick auf den psychologischen Aspekt des Religiösen fordert C. G. Jung einerseits Abkehr von einer redselig-naiven Gefühlsfrömmigkeit, die jeden Sinn für das Numinosum vermissen läßt, anderseits aber ebenso entschieden Verzicht auf eine theologische Religion, die sich an Begriffen und Distinktionen berauscht. Jung befürwortet, wenigstens für einzelne Fälle, über institutionelle Kanalisierungen hinaus, den inneren lebendigen Kontakt mit dem Unendlichen. Nur ein solcher ist für ihn in diesen Fällen letztlich verbindlich. Allzu häufig begegnet ihm in seiner Praxis religiöses Talmi, synthetisch hergestelltes religiöses Gewebe, das brüchig ist. Freilich: Jung weiß um die psychische Gefährlichkeit der unmittelbaren religiösen Erfahrung und anerkennt darum die Wichtigkeit festgefügter religiöser Formen und Institutionen. «Was man für gewöhnlich und im allgemeinen Religion nennt, ist zu einem so erstaunlichen Grade ein Ersatz, daß ich mich ernsthaft frage, ob diese Art von Religion ... nicht eine wichtige Funktion in der menschlichen Gesellschaft habe. Der Ersatz hat den offensichtlichen Zweck, unmittelbare Erfahrung zu ersetzen durch eine Auswahl passender Symbole, die in ein fest organisiertes Dogma und Ritual eingekleidet sind. »16 Dennoch ist es für Jung eine Erfahrungstatsache, daß «das, was eine Neurose heilt, so überzeugend sein muß wie die Neurose, und da letztere nur allzu real ist, muß die hilfreiche Erfahrung von gleichwertiger Realität sein». 17 Dies aber ist für ihn die religiöse Erfahrung: «Religiöse Erfahrung (sagt er) ist absolut. Man kann darüber nicht disputieren. Man kann nur sagen, daß man niemals eine solche Erfahrung gehabt habe, und der Gegner wird sagen: ,Ich bedaure, aber ich hatte sie.' Und damit wird die Diskussion zu Ende sein. Es ist gleichgültig, was die Welt über religiöse Erfahrung denkt: derjenige, der sie hat, besitzt den großen Schatz einer Sache, die ihm zu einer Quelle von Leben, Sinn und Schönheit wurde und die der Welt und der Menschheit einen neuen Glanz gegeben hat. Er hat Pistis und Frieden. Wo ist das Kriterium, welches zu sagen erlaubte, daß solch ein Leben nicht legitim, daß solch eine Erfahrung nicht gültig und solch eine Pistis bloße Illusion sei? »18 (so im Jahre 1937). Und im Jahre 1960: «Die entscheidende Frage für den Menschen ist: Bist du auf Unendliches bezogen oder nicht? Das ist das Kriterium seines Lebens. Nur wenn ich weiß, daß das Grenzenlose das Wesentliche ist, verlege ich mein Interesse nicht auf Futilitäten und auf Dinge, die nicht von entscheidender Bedeutung sind. »19 Das sind auf alle Fälle Sätze eines Menschen, der auch als Psychotherapeut die Religion nicht als bloße Illusion erklärt hat.

Gott

Jung spricht nicht vom Gott der Offenbarung und noch weniger vom Gott der Philosophen. Er beschäftigt sich allein mit dem Gottesbild, wie es in der Seele angelegt ist und wie es sich nicht nur in Symbolen und Bildern ausdrückt, sondern wie es vor allem im praktischen Alltag des Menschen wirksam ist. Es ist also der psychische Gott, den Jung erforscht. Jener, der in der Seele archetypisch verborgen und doch so unheimlich virulent ist. Auch wenn der Gott der Offenbarung in keiner Weise darauf angewiesen ist, daß die Seele ein so spezifisches Organon für Göttliches besitzt, auch

wenn er sich völlig unabhängig davon einem Wesen kundtun kann, so darf doch eine Bereitschaft für diese Botschaft in der Seele nicht als Qualität zur «Bemächtigung Gottes» angesehen werden, sondern kann als dürstendes Offensein für ihn aus dem Schöpfungsplan verstanden werden. Jung drückt dies auf seine Weise aus, wenn er meint: «Es ist vielleicht zu weit gegangen, von einem Verwandtschaftsverhältnis zu sprechen; aber auf alle Fälle muß die Seele eine Beziehungsmöglichkeit, das heißt eine Entsprechung zum Wesen Gottes, in sich haben, sonst könnte ein Zusammenhang nie zustandekommen. Diese Entsprechung ist, psychologisch formuliert, der Archetypus des Gottesbildes.»²⁰

Was aber bei vielen bedenkliches Kopfschütteln erregt an der Gottesimago von C. G. Jung, ist dies: der Archetypus Gott hat nicht allein eine helle, lichte Seite, sondern auch einen dunklen Aspekt. ²¹ Dieses Gottesbild zeigt nicht nur den Gott der Liebe, sondern auch den des Zornes und der Grausamkeit. Dieser archetypische Gott kann auch rachsüchtig, tyrannisch, launenhaft, empfindlich und kleinlich sein, ein Gott, der Angst einflößt und zu recht bizarrem und absurdem Zwangsritualismus treibt.

Damit stellt sich eine bedeutsame und klärende Entscheidungsfrage: Weist dieser Archetyp Gottes, der als Ur-Einschlag, Ur-Prägung «vorgegebene, reine, unverfälschte Natur» ist, wie Jung sagt, auf einen Prägenden zurück, der selbst einen solchen Januskopf trägt, auf einen Gott, der gut und böse in einem ist? Diese Frage kann von der Psychologie nicht beantwortet werden, und Jung hat sich auch immer gehütet, über den empirischen Befund hinaus Schlußfolgerungen zu ziehen. Er betonte deutlich die Inkompetenz der Psychologie in den theologischen Problemen. Es muß hier freilich zugegeben werden, daß Jung die scholastische Lehre über das Böse - die privatio boni - nicht geschätzt hat und sich deshalb von Victor White den Vorwurf zuzog, sie radikal mißverstanden zu haben. Jung erschien eine bloße privatio zu harmlos, um die eindrückliche Macht des Bösen, wie wir sie oft genug erleben, genügend auszudrücken. Aber die privatio boni bedeutet keineswegs eine bloße Verdünnung des Guten, sondern besagt einen katastrophalen Verlust jener Werthaftigkeit, die als sogenanntes «transcendentale» zum Seinsbestand gehört. Wo das bonum reduziert ist, da ist gleichzeitig eine unerträgliche Seinsverminderung eingetreten, die Seins-Vollständigkeit

Die christliche Theologie wird auf die gestellte Frage nach der Ursache für den Doppelaspekt des göttlichen Archetyps mit der Lehre von der Urschuld antworten, die den Menschen zerriß, so daß auch sein inneres Gottesbild davon betroffen und verdunkelt wurde. Einzig die christliche Offenbarung hat in ihrer Botschaft das Gottesbild wieder in seiner Ursprünglichkeit aufgestellt: «Gott ist Licht und Finsternis ist nicht in ihm» (1 Joh 1,5). Das Anliegen Jungs wird aber dadurch nicht hinfällig. Denn der psychische, immanente Gott ist in der Seele und in den Kollektiv-Ausstrahlungen der Jahrhunderte doch unheimlich wirksam. Das archetypische Gottesbild mit seinem Januskopf kann die Gottesbeziehung auch vieler Christen neurotisieren und in Angstkomplexe verflechten. Der analytische Befund wenigstens beweist, daß der Gott des christlichen Glaubens auf den archetypischen Naturgott in der Seele stößt. Damit aber beginnt die christliche Problematik über das Verhältnis von Natur und Gnade, Natur und Übernatur.

Christus

Wie steht Jung zu Christus? Die Frage ist falsch gestellt. Jung hätte höchstens im Privatgespräch darauf geantwortet. Aber er begegnet Christus auch im psychologischen Raum, und das ist etwas anderes.

Es scheinen zwei einander widersprechende Erfahrungen zu sein, die er als Psychologe mit Christen machen mußte. Zuerst erschrickt er darüber, wie wenig christlich das Unbewußte so vieler seiner Klienten ist. Wie in diesem Bereich heidnische Mächte herrschen, selbst wenn die christliche Fassade intakt erscheint: «Die großen Ereignisse unserer Welt, die von Menschen beabsichtigt und hervorgebracht sind, atmen nicht den Geist des Christentums, sondern des ungeschminkten Heidentums. Diese Dinge stammen aus einer archaisch gebliebenen seelischen Verfassung, welche vom Christentum auch nicht von ferne berührt worden ist ... Der Zustand der Seele entspricht nicht dem äußerlich Geglaubten.

Der Christ hat in seiner Seele mit der äußerlichen Entwicklung nicht Schritt gehalten. Ja, es steht äußerlich alles da in Bild und Wort, in Kirche und Bibel. Aber es steht nicht innen. Im Innern regieren archaische Götter wie nur je. »²²

Das ist die eine Erfahrung. Die andere, gegenteilige, aber ist fast ebenso stark: «Das Christentum ist unsere Welt. Alles, was wir denken, ist die Frucht des Mittelalters, und zwar des christlichen Mittelalters. Unsere ganze Wissenschaft, alles, was durch unsern Kopf geht, ist unweigerlich durch dieses Historische hindurchgegangen. Das lebt in uns, es ist uns eingeprägt für immer und für alle Zeiten und wird stets eine lebendige Schicht unserer Psyche bilden, ganz wie irgendwelche stammesgeschichtlichen Überbleibsel in unserem Körper ... Mit der Aufklärung ist nichts ausgewischt. Selbst die Art, wie man Aufklärung macht, ist christlich. Die christliche Weltanschauung ist daher ein psychologisches Faktum, das sich nicht weiter rationalisieren läßt ... Wir sind unweigerlich als Christen geprägt. »²⁸ Und 1960 lautet der gleiche Gedanke: «Ich lasse der christlichen Botschaft nicht nur eine Tür offen, sondern sie gehört ins Zentrum des westlichen Menschen. »²⁴

Der Widerspruch zwischen den beiden Aussagen löst sich, wenn wir uns erinnern, daß für Jung die Gegensatzspannung von Bewußtem und Unbewußtem in einem Kompensationsverhältnis steht, so daß oft genug bei Menschen, deren Bewußtsein sich sehr christlich manifestiert, ihr Unbewußtes von den noch nicht christlich fermentierten seelischen Bezügen spricht, während umgekehrt mancher moderne Aufgeklärte in seinem Unbewußten noch eine tiefe christliche Imprägnierung aufweist.²⁵

Es ist selbstverständlich, daß Jung zur historischen Person Christi eine psychologische Aussage scheut. Aber er frägt sich, ob die imitatio Christi als großes Thema des christlichen Lebens nicht allzu oft mißverstanden wird. Denn Christus ist für ihn nicht nur gemäß dem Paulusbrief, sondern auch psychologisch der zweite Adam, damit ein neuer Urmensch, ein neues Urbild des Menschlichen. «Als Logos, Sohn des Vaters, Rex gloriae, Judex mundi, Redemptor und Salvator ist er selber Gott, eine allumfassende Ganzheit. »²⁶ Es ist für ihn «eine den gewöhnlichen Menschen überragende und umfassende Ganzheit, welche der bewußtseinstranszendenten, totalen Persönlichkeit entspricht, die er als das Selbst bezeichnet». ²⁷ Damit hat Jung die «psychologische» Stellung des Christussymbols charakterisiert. Christus veranschaulicht den Archetypus des Selbst. ²⁸

Neben dem greifbaren, sinnenhaften Geschehen des Lebens Christi geht parallel das psychische Ereignis, das weitgehend Mysteriums-Charakter trägt, weil es Berührung, ja Einigung von Menschlichem mit Göttlichem ist. - Wenn das Selbst nur durch einen ständigen Wandlungsprozeß (anschaulich gemacht durch «Symbole der Wandlung») angenähert werden kann, so erfolgt auch die Christ-Werdung nur durch Neuwerdung und Wiedergeburt (Joh 3), die etwa in dem Wandlungsritus der hl. Messe ebenso real wie anschaulich vollzogen wird. Die psychische Symbolik aber ist hier die gleiche, weil auch das Göttliche in einer menschlich anschaulichen Form und Gestalt sich offenbaren muß. Wenn das Selbst die gleiche Symbolik wie das Gottesbild aufweist, dann ist die Ursache davon in dieser menschlichen Veranlagung zu suchen. In gar keiner Weise aber soll das Selbst an die Stelle Gottes gesetzt werden. Jung hat sich gegen eine solche Unterschiebung vehement gewehrt: «Solche Mißverständnisse rühren von der Annahme her, daß ich ein irreligiöser Mensch sei, der nicht an Gott glaube und dem man nur den Weg zum Glauben weisen müsse. »29

Jung hat mit seltener Intensität den psychologischen Aspekt allen Geschehens, auch aller religiösen Vorgänge, studiert. Dies hat ihm öfter den Vorwurf des Psychologismus eingetragen, er reduziere alle Wirklichkeit auf die «nur» psychische Wirklichkeit. Dieser Vorwurf gab ihm Gelegenheit, zwei Punkte scharf herauszuarbeiten und zu betonen.

▶ Der erste Punkt: Man hat kein Recht, von der seelischen Wirklichkeit immer im «nur» Ton zu sprechen, als wäre sie weniger real und weniger bedeutsam als die physische, biologische, rationale und geistige Wirklichkeit. Die Vernachlässigung, ja massive Unkenntnis gerade der psychischen Wirklichkeit bestärkte Jung in seiner etwas kämpferischen Haltung für ihre Betonung.

➤ Zweiter Punkt: Jung übersieht und leugnet die anderen Wirklichkeiten keineswegs. Auch die metaphysische und religiöse Wirklichkeit ist ihm durchaus selbstverständlich. Seine eigene Aufgabe aber ist nun einmal die Beschäftigung mit der Psyche. Ist das illegitim? Wird man einem Physiker oder Biologen auch vorwerfen, sie reduzierten alles auf Physisches und Biologisches, weil sie ihre Hypothesen voll ausschöpfen? Jung unterscheidet deutlich zwischen einem Psychologismus, der in seiner Einfalt meint, alles, was psychologisch verstehbar sei, werde damit in eitel Dunst aufgelöst, und einer Psychologie, die das seelisch Wirkliche als eine mächtige Form der Wirklichkeit betrachtet. Zum Psychologismus aber sagt Jung: «Man wäre übel beraten, wollte man mich mit diesem kindischen Standpunkt identifizieren. Man hat mich aber so oft gefragt, ob ich an die Existenz Gottes glaube oder nicht, daß ich einigermaßen besorgt bin, man könne mich, viel allgemeiner als ich ahne, für einen Psychologisten halten.»³⁰

Vielleicht dürfen wir abschließend Jung als Menschen bezeichnen, dem die «anima naturaliter religiosa» kostbar war, weshalb er sie während Jahrzehnten unablässig erforscht hat. Ein Paracelsus der psychischen Wirklichkeit.

Dr. Josef Rudin

Die Schwäche des italienischen Katholizismus*

Einen einzigen großen Erfolg haben die italienischen Katholiken in dieser Nachkriegszeit erreicht, als es ihnen (politisch gesprochen) gelang, einen Staat zu erobern, von dem sie fast ein Jahrhundert lang ausgeschlossen waren und der im Gegensatz zu ihren eigenen Prinzipien entstanden war. Es handelte sich nicht nur um einen Wahlerfolg: in den zwanzig Jahren ihrer Vorherrschaft gelang es ihnen, wenn auch nur bis zu einem gewissen Grad, Italien ein christliches Gesicht zu geben (wenigstens in sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht), ihm den religiösen Frieden zu gewährleisten, den bedrohlichen Vormarsch des Kommunismus aufzuhalten, die Katholiken von ihrem politischen und sozialen Minderheitskomplex zu befreien. Aber dieser Erfolg hat auch seine Schattenseiten: in manchen Kreisen hat er die Abneigung gegen Kirche und Klerus verstärkt, denen man die begangenen Fehler oder moralischen Schwächen der katholischen Politiker ankreidete. Für viele Italiener ist das Feld der Kirche identisch mit dem Feld der christlichen Demokratie, und der eine oder andere, der noch in irgendeiner Weise mit der Kirche verbunden war, hat wegen seiner Abneigung gegen die Democrazia Cristiana alle Brücken zu ihr hin abgebrochen. Auf der anderen Seite hat die Notwendigkeit, der kommunistischen Drohung eine starke und geeinte katholische Front entgegenzustellen, die Kirche gezwungen, im politischen Leben zu intervenieren und den Katholiken Einigkeit bei den Wahlen zu empfehlen, was zur Folge hatte, daß der eine oder andere Kleriker es nicht verstanden hat, die rechte Grenze einzuhalten und sich allzu sehr mit Politik beschäftigte und so das Vertrauen der Gläubigen verscherzte.

Aber wenn auch die politische Struktur der italienischen Katholiken trotz einiger Schwächen und Müdigkeitserscheinungen feststeht, so sind doch die eigentlich religiösen Strukturen des italienischen Katholizismus schwach.

Die erste und die schwerste Schwäche des italienischen Katholizismus betrifft den

Klerus.

Zahlenmäßig bietet sich kein schlechtes Bild (58 000 Priester, einschließlich ca. 14 000 Ordenspriester; das bedeutet, daß es einen Weltpriester auf 1109 Einwohner trifft, mit Einbezug

Anmerkungen:

¹ Jung, C. G.: Erinnerungen, Träume, Gedanken. Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé. 1961. S. 278 f. 2 Ebenda S. 150. 3 Ebenda S. 220. ⁴ Ebenda S. 155. ⁵ Ebenda S. 138f. ⁶ Ebenda S. 327. ⁷ Ebenda S. 210/211. ⁸ Jung, C. G.: Zur Psychologie der Trinitätsidee. Eranos Jahrbuch 1940/41, S. 64/G. W. Bd. 11, S. 196. 9 Jung, C. G.: Psychologie und Religion, S. 138/139/ G.W. Bd. 11, S. 83. 10 Ebenda S. 151/G.W. Bd. 11, S. 91. 11 Sabatier, A.: Esquisse d'une philosophie de religion. 1897. 12/13/14 Jung, C.G.: Über die Psychologie des Unbewußten. S. 129. 15 Jung, C. G.: Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge, S. 16/G.W. Bd. 11, S. 362. 18 Jung, C. G.: Psychologie und Religion. S. 79/80/G.W. Bd. 11, S. 46. 17 Ebenda S. 116. 18 Jung, C. G.: Psychologie und Religion. S. 188/189/G.W. Bd. 11, S. 116/117. 19 Jung, C. G.: Erinnerungen. S. 327/328. 20 Jung, C. G.: Psychologie und Alchemie. 1952. S. 23. ²¹ Vgl. zu diesem Gedankengang: Rudin, J.: Gott und das Böse bei C. G. Jung. In NZZ, 30. Juli 1961. ²² Jung, C. G.: Psychologie und Alchemie. S. 24. ²³ Jung, C. G.: Basler Seminar 1934, Privatdruck. 1935. S. 84. Zitiert bei Jolanda Jacobi: Psychologische Betrachtungen. S. 386. 24 Jung, C. G.: Erinnerungen. S. 213. 25 Vgl. Rudin, J.: Religiöses Erleben im Bewußten und Unbewußten. In Psychotherapie und Religion. 2 1964. S. 119ff. 26 Jung, C. G.: Symbolik des Geistes. S. 382. 27 Jung, C. G.: Von den Wurzeln des Bewußtseins. S. 318. 28 Jung, C. G.: Aion. S. 64. 29 Bitter, W.: Gut und Böse in der Psychotherapie. 1959. S. 37. 30 Jung, C. G.: Antwort auf Hiob. S. 159.

der Ordenspriester sogar nur auf 820). Wenn man aber die kranken, überalterten und besonders die vielen in der Administration Beschäftigten abzieht, sieht es anders aus. Dazu kommt die schlechte Verteilung. Die Toskana, Lucania und Sardinien sind eigentliche Mangelgebiete. Das wiederholt sich in den einzelnen Städten, was die Verteilung des Klerus auf Stadtzentrum und die Randgebiete anbelangt. Aber die Probleme des italienischen Klerus liegen nicht im Priestermangel und in der schlechten Verteilung. Die Probleme liegen vielmehr in der Ausbildung und der Vorbereitung auf ein modernes Apostolat in einem rasch sich wandelnden Land. Man kann in der Tat schwerlich behaupten, die Ausbildung, die der italienische Klerus gegenwärtig in den Seminarien erhält - von einigen Ausnahmen abgesehen -, sei das, was die schwierigen religiösen Verhältnisse Italiens heute bräuchten, sei es in kultureller, sei es in seelsorgerlicher Hinsicht.

Eine zweite Schwäche ist die geringe Ausstrahlung der Pfarrei.

Es ist Tatsache, daß erst seit etwa 30 Jahren die Pfarrei in Italien anfing, ein belebendes Zentrum und der Mittelpunkt christlicher Tätigkeit zu werden. Die zyklonartige Wanderbewegung brachte mit andern Ursachen zusammen auch die Pfarrei in die Krise. Sie hat die kleinen Bergpfarreien entvölkert und diejenigen der Großstädte und Industriezentren unmäßig aufgebläht, wobei sie das Phänomen der «geistig Entwurzelten» schuf, derjenigen, die ihren alten Pfarreien entfremdet in der neuen nicht Fuß gefaßt haben und so für die Kirche «Fernstehende» geworden sind. Da diese städtischen Pfarreien vorher genug zu tun hatten, so erweisen sie sich jetzt, überflutet von dieser Welle der Zugewanderten, geradezu als unfähig, der neuen, noch schwereren Aufgabe nachzukommen und diese Zugewanderten in die Pfarreigemeinschaft einzuordnen. Immerhin hat diese augenblickliche Schwierigkeit wenig Bedeutung gegenüber dem, was wir das chronische Übel der italienischen Pfarrei, gesehen als Grundzelle des religiösen Lebens, nennen könnten: sie bildet und erzieht die Gläubigen, die in religiöser Unwissenheit aufwachsen, nicht. In der Tat ist die katechetische Organisation sehr schwach und geht vielerorts nicht über den Erstkommunionunterricht hinaus. Eine wirksame Unterrichtung der Erwachsenen ist selten. Im allgemeinen fühlt sich der Italiener nicht als Pfarreiangehöriger. Er erinnert sich ihrer allzu oft nur bei Gelegenheit der Taufe seiner Kinder, der Heirat und eines Begräbnisses. Manchmal weiß er nicht einmal, welches seine Pfarrei ist, und sucht für seine religiöse Betätigung häufig lieber andere Kirchen auf.

^{*} Siehe auch den Artikel «Ist Italien katholisch?» in «Orientierung» Nr. 20, S. 230 ff.

Diese religiöse Unwissenheit erklärt sich aber nicht allein mit dem Ungenügen der Pfarrei in katechetischer Hinsicht. In Wirklichkeit wird ja in Italien katholischer Unterricht auch in den Schulen erteilt, so daß alle Jugendlichen bis zu 18 Jahren jede Woche eine Stunde obligatorischen Religionsunterricht erhalten, außer wenn ihre Eltern davon Dispens verlangen. Die Religionsstunde ist tatsächlich in den Stundenplan aufgenommen, und die Religion ist ein Teil des Schulprogramms. Wie erklärt sich aber dann die große religiöse Unwissenheit auch bei denen, die bis zum 18. Jahr die Schule besuchen? Man kann es nicht gut in wenigen Worten sagen. Es mag die Feststellung genügen, daß der Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen - und auch in manchen privaten nicht die Früchte zeigt, die man erwarten müßte; sicherlich wegen der sehr ungünstigen Verhältnisse, in denen dieser Unterricht erteilt werden muß, aber auch - in vielen Fällen wegen dem Versagen der Priester, welche ihn oft unvorbereitet erteilen oder überhaupt für diese Tätigkeit nicht geeignet und allzu sehr auch mit anderer Arbeit überhäuft sind.

Eine weitere große Schwäche im italienischen Katholizismus zeigt sich auf dem Feld katholischer

Kulturbestrebungen.

Man kann nicht sagen, daß es vollständig an solchen fehle, aber gewiß sind sie allzu zaghaft, allzu abhängig von der katholischen Kultur anderer Länder und im allgemeinen wenig geöffnet für neue kulturelle Strömungen; jedenfalls sind sie unfähig, sich die Achtung der gebildeten Laien zu verschaffen und ihnen auf dem Feld der Ideen Konkurrenz zu machen. Nicht als ob die Katholiken auf dem Gebiet der Kultur abwesend wären: es gab nie so viele katholische Universitätsprofessoren in Italien wie heute; die katholische Universität del Sacro Cuore (Mailand) mit ihren Ablagen in Piacenza (Landwirtschaftliche Fakultät) und in Rom (Medizinische Fakultät) erfreut sich eines großen und verdienten Rufes und ist sicher das bedeutendste kulturelle Zentrum, das die Katholiken in Italien besitzen. Es gibt auch Verlage von hohem kulturellem Niveau («Morcelliana» in Brescia, «Studium» und «Edizioni Paoline» in Rom, «Borla» und «SEI» in Turin, «Vita e Pensiero» in Mailand), die Werke von hohem Wert veröffentlichen, aber eben zum großen Teil nur Übersetzungen ausländischer Werke. Es gelangen Zeitschriften von gutem, manchmal auch vorzüglichem kulturellem Geschmack an die Öffentlichkeit, und zwar sowohl auf dem Gebiet der allgemeinen Kultur («Humanitas», «Studi Cattolici», «Vita e Pensiero», «Civiltà Cattolica» usw.) als auch auf dem Gebiet 🚡 spezieller Bildung («Rivista di Filosofia Neoscolastica», «Jus», «Justitia», «Scuola Cattolica», «Letture», «Aggiornamenti sociali», «Rivista Internazionale di Scienze sociali» usw.). Auf dem Gebiet der Philosophie hat das sogenannte «Movimento di Gallerate» mit ihren jährlichen Zusammenkünften und der Herausgabe einer großen philosophischen Enzyklopädie (vier Bände) bedeutendes Gewicht. Auf dem Gebiet der Sozialwissenschaft leisten die «Sozialen Wochen» einen wichtigen Beitrag zur Erarbeitung einer katholischen Sozialdoktrin und ihren Anwendungen auf die italienische Situation. Dennoch ist die Bedeutung der katholischen Kultur für das Geistesleben Italiens ziemlich bescheiden, vielleicht auch, weil es an katholischen Denkern, Schriftstellern und Künstlern fehlt. So gibt es zum Beispiel auf literarischem Gebiet heute keinen katholischen Schriftsteller, den man etwa vergleichen könnte, ich sage nicht mit Manzoni, sondern nicht einmal mit Papini. Die Schlappheit auf dem Gebiet der höheren Kultur macht sich besonders bei der Tagespresse und den periodischen Zeitschriften bemerkbar. Auch hier fehlt es nicht an zahlreichen Initiativen: von den 93 in Italien erscheinenden Tageszeitungen sind acht Diözesanblätter, eines gehört der Azione Cattolica («Il Quotidiano», Rom), vier sind von der Christlich-demokratischen Partei und acht wenigstens unter katholischem Einfluß. Aber die Gesamtauflage dieser 21 Tageszeitungen ist nicht sehr hoch. Vielleicht, daß sie etwas mehr als 500 000 erreicht, während der «Corriere della Sera» für sich allein diese Ziffer buchen kann. Es ist Tatsache, daß in Italien die große Informationspresse in der Hand großer Industriegruppen liegt, welche laizistische Tendenzen verfolgen. So kommt es, daß die italienischen Katholiken über die Weltereignisse und auch über die kirchlichen Geschehnisse durch laizistische oder indifferente Redaktoren informiert werden, welche sie durch ihre nicht selten verzerrende Brille sehen, auch wenn sie dem Katholizismus nicht feindlich gegenüberstehen. Kein Wunder, daß daher der Laizismus unter den Katholiken Italiens so verbreitet ist. Das gleiche wäre zu sagen von den großen Wochenzeitungen und Illustrierten. Man vergleiche nur die Auflageziffern.

Neutrale Zeitschriften		Katholische Zeitschriften	
Epoca	490 000	Famiglia cristiana	900 000
Tempo	540 000	Orizzonti	150 000
Oggi ·	570 000	Alba	180 000
Domenica del Corriere	750 000	Così	320 000

Immerhin sind also die Katholiken auf diesem Gebiet nicht gänzlich abwesend, ja einige Illustrierte haben bemerkenswerte Auflagen (siehe Statistik). Dazu könnte man noch «Il Giornalino» nennen mit 210 000 Auflage und «Il Messaggiero di S. Antonio» (1 600 000). Man muß trotzdem sagen, daß die katholische Presse in Italien ein geringes Gewicht hat, das jedenfalls nicht zu vergleichen ist mit der neutralen, laizistischen oder katholikenfeindlichen Presse, vielleicht weil ihr Niveau nicht immer sehr hoch ist, hauptsächlich aber wegen der Geringschätzung, die die italienischen Leser einer solchen Presse entgegenbringen. Die katholische Presse kommt ihnen zu klerikal, zu wenig interessant vor.

Das ist die religiöse Situation in Italien. Das Bild ist gewiß nicht so, daß es den Optimismus jener rechtfertigen würde, die von Italien weiterhin als von einem katholischen Land mit seinen 99 % Katholiken sprechen, indem sie das Phänomen des Unglaubens, des wachsenden Verlustes an Glaubenssubstanz und christlicher Lebensauffassung sowie der mehr oder weniger bewußten Annahme eines gottwidrigen und materialistischen Neuheidentums für eine unerhebliche Sache halten. Mir scheint vielmehr, daß es ein gravierendes und alarmierendes Bild ist, und es ist daher dringend, sich an die Arbeit zu machen, bevor es zu spät ist.

Was ist praktisch zu tun?

Es ist vor allem notwendig, sich über die Ausdehnung und die Tiefe des Phänomens der Entchristlichung Rechenschaft zu geben, womöglich mit den Methoden, welche die Religionssoziologie anbietet. Es wäre töricht, die Augen vor der Wirklichkeit zu verschließen aus Angst, daß diese nicht unseren Erwartungen entspricht, oder daß die Gegner davon profitieren würden. Ist einmal die tatsächliche Lage des Landes in religiöser Hinsicht erkannt, dann heißt es, zur Aktion überzugehen, wobei die Apostolatsmethoden à jour zu bringen sind, indem man ihnen einen strikt missionarischen Charakter gibt. Das bedeutet eine radikale Erneuerung der Predigt, die das werden muß, was sie in den Missionsländern ist: Verkündigung der frohen Botschaft, Einladung zum Glauben und nicht nur zur christlichen Praxis und der Beobachtung der Moralgesetze. Daraus ergibt sich die große Bedeutung, welche der religiösen Unterweisung zukommt, die in methodisch fortschrittlicher und sorgfältiger Weise geschehen muß in den Pfarreien, in den Schulen, in Volksmissionen, während sie jetzt noch allzu oft in hohler, barockhaft-panegyrischer oder rein moralisierender Weise vorgetragen wird, und dies, weil sie einen Glauben voraussetzt, dessen Begriffe unbekannt oder nur verschwommen bewußt sind oder in andern Fällen überhaupt fehlen. Es bedeutet auch, daß man in der Ausbildung der heutigen Christen nicht mehr mit einer allgemeinen christlichen Atmosphäre rechnen kann, die zu andern Zeiten ein mächtiges Hilfsmittel für den Glauben war. Dieser ist heute umkämpft und bedroht, und die allgemeine Atmosphäre ist ihm feindlich wie - mehr oder weniger - in heidnischen Ländern. Der Christ muß daher in sich selbst die Kraft zur Reaktion finden, nicht nur um zu überleben, sondern auch um zu erobern; sein Glaube muß erleuchtet sein, persönlich, gereift. Ein Glaube, der das nicht ist, ist zum Verschwinden verurteilt. Hier stellt sich ein sehr schweres Problem: Sollen die Kinder unterschiedslos zur Taufe zugelassen werden, oder nur jene, die von praktizierenden katholischen Eltern stammen, die ernste Garantien für eine christliche Erziehung geben können und sich darauf feierlich verpflichten würden? Wäre es nicht am Platz, daß diese Kinder, wenn sie eine gewisse Reife erreicht haben, nach einer angemessenen Periode vertieften Unterrichts (der gewiß nicht der Erstkommunion-Unterricht sein kann) aufgefordert würden, ihre eigene christliche Entscheidung zu treffen, das heißt aus der Gabe des Glaubens, den ihnen die Taufe vermittelte, eine persönliche Entscheidung zu machen? Und könnte dieser Augenblick nicht jener der Firmung sein, welche auf diese Weise bedeutend aufgewertet würde, sowohl in den Augen derer, die sie empfangen, als auch des ganzen christlichen Volkes? Und was die kirchliche Ehe angeht: warum sollte man nicht nur jene zulassen, die sich verpflichten, ihre Ehe in christlicher Weise zu leben und die Sakramente zu empfangen, statt daß es dazu kommt, wie es heute nicht selten geschieht, daß die bei der Heirat gemachte Beichte und Kommunion die letzte des Lebens ist?

Das würde natürlich eine tiefgreifende Änderung in der Mentalität des Klerus und im italienischen Volk erfordern. Aber ich meine, daß solche und ähnliche Vorkehren eine heilsame psychologische Aufrüttelung wären für die vielen, für welche die Taufe und die Ehe schöne Traditionen und eventuell noch Glücksbringer sind – und nichts anderes. Man würde dann im Christentum eine persönliche Verpflichtung sehen und nicht eine Sache der Tradition, kraft derer ein Italiener in der Kirche getauft und getraut sein muß, nur weil er Italiener ist und weil es die familiären und nationalen Traditionen so haben wollen. Wahrscheinlich wurde die Zahl der katholischen Italiener sinken; aber der italienische Katholizismus würde an Lebenskraft gewinnen, denn die Möglichkeiten einer religiösen Wiedergeburt sind in Italien vorhanden, und es sind deren viele. Tatsächlich gibt es neben der amorphen und religiös lauen Masse lebendige und begeisterte Kräfte, be-

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

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

Abonnementspreise: S c h w e i z : Gönnerabonnement jährlich Fr. 18.—; Abonnement jährlich Fr. 13.50; halbjährlich Fr. 7.—. Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. Studentenabonnement für alle Länder ist Halbjahresabonnement. — B e i g i e n - L u x e m - b u r g : bFr. 190/100.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Société Beige de Banque S. A., Bruxelles, C.C. P. No 218505. — D e u t s c h i a n d : DM 15.—/8.—. Best.- und Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheldeggstr 45, Zürlch 2. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Mannheim, Konto Nr. 785, Psch A. Ludwigshafen/Rh., Orientierung. — D än e m a r k : Kr. 25.—/13.—. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. — F r a n k r e i c h : 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. — I t a l I e n - V a t I k a n: Lire 200.—/1200.— Einzahlungen auf c/c 1/14444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicolò da Tolentino, 13, Roma. — O e s t e r r e i c h : Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstraße 9, Postcheckkonto Nr. 142181. Sch. 90.—/50.—. USA: Jährlich § 4.—.

sonders unter der Jugend. Es handelt sich dabei sicherlich um kleine Gruppen, aber sie sind über die ganze Halbinsel zerstreut; sie sind hochherzig und gut ausgebildet. Manche von ihnen (wie die Jungmänner, die sich um die Blätter «Il Gallo» in Genua, «Testimonianza» in Florenz, «Il Tetto» in Neapel gruppieren) haben den Charakter eines Vortrupps. Jedenfalls wollen sie als Ferment in der Masse wirken. Aber es werden natürlich nicht einige wenige Heckenschützen sein, welche das Gesicht eines Landes verändern. Die ganze italienische Kirche muß in Bewegung kommen und sich neue Ausgangsstellungen schaffen. Es ist zu wünschen, daß der Erneuerungsgeist des Konzils sie zutiefst durchdringe und gegen neue Fronten führe.

DEMNÄCHST: 2. AUFLAGE

J. RUDIN

Psychotherapie und Religion

Probleme der tiefenpsychologischen Wissenschaft und der praktischen analytischen Erfahrung. 232 S., Leinen ca. Fr. 18.—.

Prof. C. G. Jung in einem Brief an den Verfasser: «Soeben habe ich die Lektüre Ihres Buches beendet. Ich habe es von Anfang bis Ende mit größtem Interesse gelesen, denn es lag mir von jeher am Herzen, eine Brücke zu schlagen – oder wenigstens den Versuch dazu zu wagen – zwischen jenen beiden Disziplinen, die sich mit praktischer Verantwortlichkeit der cura animarum annehmen, also der Theologie einerseits und der medizinischen Psychologie anderseits ... Das ist das nicht hoch genug zu veranschlagende Verdienst Ihrer Arbeit, daß es uns ermöglicht, eine weite Strecke des Weges zusammen zu gehen – wie ich hoffe – zu beidseitigem Nutzen.»

WALTER-VERLAG, OLTEN

Tyrolia-Neuerscheinung

Katholisches Soziallexikon

Herausgegeben im Auftrag der Katholischen Sozialakademie Österreichs

1426 Spalten, Format 16 × 24 cm, Leinen DM/sFr. 60.—

Schriftleitung: DDDr. Alfred Klose, Wien. Redaktionelle Mitwirkung: Bischof DDDr. Joseph Höffner, Münster/W., Präs. Dr. Paul Jostock, Stuttgart; Prof. DDr. Johannes Messner, Wien; Prof. P. Dr. Johannes Schasching SJ., Wien; Prof. Dr. Clemens-August Andreae, Innsbruck; Prof. Gustav E. Kafka, Wien; Prof. DDr. Franz Klüber, Regensburg; Prof. P. Dr. Gustav Gundlach SJ†; Bundesminister Dr. Wolfgang Schmitz, Wien; Direktor P. Dr. Walter Riener, Wien.

Die Beiträge (509 Stichwörter) stammen von über hundert katholischen und einzelnen evangelischen Sozialwissenschaftern aus Österreich, der Bundesrepublik Deutschland, der Schweiz und einer Reihe anderer Staaten.

Dieses handliche Nachschlagewerk über die Grundfragen der katholischen Soziallehre, der einzelnen Sozialwissenschaften sowie des gesellschaftlichen Lebens und der aktuellen Fragen unserer Ge-sellschaftsordnung ist in seiner Art der Darstellung dynamisch und zukunftsweisend.

Ein Standardwerk für alle Multiplikatoren im wirtschaftlichen, sozialen und politischen Bereich.

TYROLIA-VERLAG INNSBRUCK - WIEN - MÜNCHEN