



M. v. Galli kommentiert

die Bischofssynode: Ein Minikoncil? – Paul VI.: «L'Augusto Angosciato» – Schwieriger Stand der Journalisten – Streik der römischen Presse – Erstes Verhandlungsthema: das kirchliche Gesetzbuch – Harte Kritik der Vorarbeiten – Brauchbare Grundlinien – Weniger Legalismus, mehr Evangelium – Verlangt der Pluralismus in der Kirche auch mehrere Gesetzbücher?

Philosophie

Die Frage nach der Unsterblichkeit: Der Tod, die absolute Grenze der Erfahrung – Das Reden von der Unsterblichkeit fällt uns nicht mehr so leicht – Ist die Frage zu streichen? – Hegels Verschränkung von Theologie und Philosophie

– Feuerbachs Gedanken über Tod und Unsterblichkeit – Die Existenzphilosophie und die Todesfrage – Der Tod als «Schrein des Nichts» – Angst als Erlebnis der Sinnlosigkeit des eigenen Lebens – Christlicher Auferstehungsglaube ist nicht eine Überformung der antiken Unsterblichkeitsidee.

Albert Camus

Seine erste Auseinandersetzung mit dem Christentum: Ein philosophisches Frühwerk – Die Methode wichtiger als der Inhalt – Was Camus aus dem Neuen Testament herausliest: Gnade gegen Leistung – Er entscheidet sich für die Leistung – Camus' Entdeckung: Der Hellenismus verfälschte das Christentum nicht – Der Protest gegen die Jenseitsreligion – Beruht sein Unglaube auf einem Mißverständnis?

Diskussion

um die Priesterausbildung: Ein Theologiestudent verteidigt eine menschenwürdige Priesterausbildung – Seit dem Konzil hat sich einiges geändert – Bemühungen um Reformen – Der persönliche Hausschlüssel, ein Zeichen des Vertrauens? – Gruppensystem – Brüderliche Partnerschaft – Gemeinsames Bemühen um eine Spiritualität – Das freiwillige Praktikum.

Bücher

J. Goldbrunner, Realisation: Person und Begegnung – Die inneren Entwicklungsschritte des Menschen – Von der Ich-Findung zur Du-Begegnung.

H. Hamm, Das Reich der 700 Millionen: Eine Reise durch das heutige China.

Brief aus Rom

Erlauben Sie eine Vorbemerkung: Hier in Rom stelle ich fest, daß die meisten Journalisten und auch eine Reihe von Bischöfen – unentwegt – der Meinung sind, die Synode sei ein Minikoncil. Alle Unzulänglichkeiten führen sie auf dieses «Mini» zurück, auf das Röckchen, das nicht bis zum Knie reicht – und nach dem Willen der Träger auch nicht reichen soll. Die Theologen und die öffentliche Meinung fühlen sich von solchem Mini nicht angezogen, sie nehmen Ärgernis. Ich will auch gar nicht leugnen, daß es eine echte Perspektive gibt, die das sachlich rechtfertigen kann.

In der Kirchenkonstitution des letzten Konzils (*Lumen gentium*) heißt es: «Die höchste Gewalt über die ganze Kirche, die das Kollegium (der Bischöfe mit dem Papst) besitzt, wird in feierlicher Weise vom ökumenischen Konzil ausgeübt» (Nr. 22). Das ist jedoch nicht die einzige Weise, wie diese «höchste Gewalt» ausgeübt werden kann. Deshalb fährt das Konzil an der gleichen Stelle fort: «Die gleiche kollegiale Gewalt kann gemeinsam mit dem Papst von den ... Bischöfen ausgeübt werden, wofür nur das Haupt des Kollegiums sie zu einer kollegialen Handlung ruft oder wenigstens die gemeinsame Handlung ... billigt oder frei annimmt, so daß ein eigentlich kollegialer Akt zustande kommt.» Das nämliche wird im Dekret über die bischöflichen Hirtenaufgaben (*Christus Dominus*) mit den gleichen Worten wiederholt.

Es fragt sich nun, ob die Synode der Bischöfe nicht eine solche Form der Ausübung der «höchsten Gewalt» des Kollegiums sein könnte und sein sollte. Die Mitglieder der Synode sind in ihrer Mehrheit (zirka 140 von 200) von den Bischofskonferenzen in aller Welt gewählt, sie können durchaus als deren rechtliche Vertreter angesehen werden. Der Papst billigt ihre Versammlung. Warum sollen sie dann nicht auch die ihnen zustehende höchste Gewalt ausüben?

Nun hat aber der Papst bei der Begründung der Synode 1964 ihr nur eine beratende Funktion zugebilligt. «Beraten» heißt nicht «höchste Gewalt» ausüben. Damit wird das Zahlen-Mini (200 statt 2500) zu einem qualitativen Mini – und eben das scheint vielen Theologen nicht zu «reichen» – sie nehmen «Anstoß».

Glauben Sie ja nicht, daß die Öffentlichkeit das nicht interessiere. Hier in Italien waren die Zeitungen und Zeitschriften, als ich hier ankam, voll von Erwägungen dieser Art. Die ausführlichste Darstellung fand ich im italienischen «Spiegel» (*Lo Specchio*) vom 1. Oktober. Der «Spiegel» Italiens ist eine rechtsgerichtete illustrierte Wochenschrift. Sie hat ihren Beitrag «Die Risiken der Synode» betitelt und auf elf Seiten in Großformat, theologisch gut begründet, den ganzen Streit der Theologen ausgebreitet. Die Ansichten des Bologneser Professors *Alberigo*, des Dominikaners *Schillebeeckx*, des Erzbischofs Kardinal *Pellegrino*, des Jesuiten *Bertrams* (Professor an der Gregoriana) werden eingehend dargestellt, doch erhält das Ganze den Aspekt eines Dramas, in dem Verteidiger und Unterminierer des päpstlichen Primates miteinander ringen. Man sieht, die alten Gegensätze des Konzils sind keineswegs durch die Konzilsbeschlüsse bereinigt.

Nun ist freilich noch etwas hinzuzufügen. Der Papst bemerkt schon in der Begründungsurkunde, daß er der Synode in gewissen Fällen auch Entscheidungsgewalt zubilligen könne und werde. Es gibt Theologen, die sagen, dadurch werde die Synode nicht rechtlicher Ausdruck des Bischofskollegiums, denn diese Gewalt sei dann eine vom Papst delegierte, das Kollegium (im Konzil zum Beispiel) habe aber seine Gewalt nicht vom Papst, sondern direkt aus der Bischofsweihe. Das «Mini» also werde durch solche «Verleihung» nur noch peinlicher und ärgerlicher.

Doch das ist keineswegs so klar. Es kann ja auch sein, daß diese zugebilligte Entscheidungsgewalt nicht eine Gewaltverleihung bedeutet, sondern nur die «Zustimmung» oder die

«Aufforderung» des Papstes, einen kollegialen Akt zu setzen. In jenem Augenblick würde tatsächlich die Synode zu jener gewünschten Kollegiumsvertreterin. Das ärgerliche «Mini» wäre beseitigt. Die Synode würde die «höchste Gewalt» des Kollegiums, das sie rechtmäßig vertritt, ausüben, und dann wäre ihre Machtausübung wieder gebunden, weil ihr dazu die Zustimmung des Hauptes noch fehlt. Wer hat hier recht? Die Antwort hängt vom Papst ab. Er allein kann erklären, was er mit seiner «Zubilligung» der Entscheidungsgewalt meint.

Seine Eröffnungsrede in der «Sala delle Teste Rotte» vor den Synodalen ist in dieser Hinsicht nicht ohne Bedeutung. Der Papst sagte: «Als Vertreter der Bischofskonferenzen macht ihr diese hier juristisch gegenwärtig.» Er nennt sie eine Vertretung der «ganzen Hierarchie der katholischen Kirche». Ja er versichert, die Synode sei eine «qualifizierte Ausübung des höchsten Dienstes der Bischöfe». Der höchste Dienst ist aber nach dem Konzil, wie wir gesehen, «die höchste Gewalt des Kollegiums über die ganze Kirche». Nachdem nun alles geklärt scheint, heißt es aber dann trotzdem: «Es wird gut sein, daß wir uns nicht dabei aufhalten, die Bestimmungen über das hinaus, was in dem bekannten Statut (der Gründungsurkunde) beschrieben ist, zu präzisieren und zu vervollkommen.» – «L'Augusto Angosciato» (Der Erhabene in Bedrängnis) nennt der italienische Klerus Papst Paul VI. Es ist seine Eigenart, sich bedrängt zu fühlen, gerade weil er die höchste Verantwortung trägt.

Freilich trägt dazu auch die in Bewegung geratene Kirche bei. In seiner Rede im Petersdom am 29. September füllte diese Bedrängnis den ganzen ersten Teil. Man hat dem Papst vorgeworfen, er habe die Rede des Papstes Johannes zur Eröffnung des Konzils verfälscht, indem er den Bogen, den Johannes geschlagen habe, auf einen Pfeiler verkürzte. Johannes hatte gewiß zuerst die Unveränderlichkeit des katholischen Glaubens, einschließlich der Konzilien von Trient und Vatikanum I, stark betont, dann jedoch von einem «Sprung nach vorwärts» gesprochen, den Kern und die Schale unterschieden und die Konzilsväter aufgefordert, neue Ausdrucksformen dieses immer gleichen Glaubens zu finden, die der heutigen Zeit entsprechen, in der sich auch das Wirken des Heiligen Geistes bemerkbar mache. In der Rede vom 29. September betont Paul VI. nur diesen Ausgangspunkt seines Vorgängers und sagt nichts mehr von dem «Sprung nach vorwärts». Läßt er damit den eigentlichen Sinn des Konzils, wie es Johannes gewollt hatte, fallen? Ich gestehe, daß dieser Eindruck entstehen kann. Doch, wer so urteilt, vergißt die Situationsgebundenheit einer jeglichen Aussage. Viel richtiger wäre es, zu sagen, daß dem Papst bei dem «Sprung nach vorwärts» alles darangelegen ist (und gelegen sein muß), den Ausgangspunkt unversehrt zu bewahren, weil sonst von vornherein der Sprung nicht gelingen kann. Was für Johannes eine Selbstverständlichkeit war – «wozu es keines Konzils bedarf», wie er sagte –, ist jetzt keine Selbstverständlichkeit mehr, nachdem man den Sprung versucht hat. Es muß also die Brücke gewissermaßen wieder nach rückwärts beschritten werden, aber nicht als Rückzug, sondern um die Brücke wirklich als Brücke zu erhalten. Doch werden wir darauf noch zurückkommen, wenn wir über die Behandlung der «Glaubensfrage» auf der Synode sprechen.

Die Presse an der Synode

Inzwischen ist aber die Arbeit der Synode bereits in vollem Gang. Lassen Sie mich hier ein kurzes Wort über die Presse einschieben. Bis zur Stunde hat sie einen schweren Stand. Ich will gar nicht leugnen, daß die Konzilspresse manche Fehler gemacht hat. Wo gibt es keine? Durch ihre Neigung, das Neue, das Interessante hervorzuheben und alles in ein Drama zu verwandeln (dies liegt in ihrem Wesen), hat sie den Gegensatz zwischen Fortschritt und Beharrung, der an sich normal ist, zum vereinfachten Klischee des Konzils gemacht. Um bei der Synode die Wiederholung eines solchen Geschehens zu vermeiden, gibt man diesmal die Namen der Sprecher offiziell nicht bekannt. Überdies darf kein Synodale über die Probleme der Synode öffentlich und vor der Presse sprechen ohne spezielle Erlaubnis der drei Synodalpräsidenten. Das sind harte Bestimmungen, die auf einen Angstkomplex deuten. Sie er-

schweren eine sachliche Berichterstattung. Sie verraten auch eine Unkenntnis über das Wesen der Berichterstattung, die erschreckend wirkt. Es ist doch keineswegs gleichgültig, von wem eine Äußerung stammt. Nicht nur ist das Ansehen und Gewicht der Synodalen ein sehr verschiedenes, auch die Lage, aus der heraus sie sprechen, ist zur Beurteilung unerlässlich.

Wenn etwa ein Afrikaner aus Sambia sagt: ein doppeltes Gesetzbuch scheine ihm überflüssig, weil die Ostkirchen infolge ihrer zahlenmäßigen Unterlegenheit doch gar nicht ins Gewicht fielen, so ist das aus der Sicht eines Südafrikaners vielleicht verständlich, es besagt aber wenig oder gar nichts für einen, der die Kirchengeschichte kennt oder dem an der Ökumene etwas gelegen ist.

Diese einschränkenden Bestimmungen übersehen aber auch, daß es am Konzil ein Dekret über die Kommunikationsmittel gab, in dem das «Recht auf Information» feierlich allen Mitgliedern der Gesellschaft zugesprochen wurde. Dies gilt um so mehr innerhalb des Volkes Gottes, in dem geradezu eine Pflicht der Information besteht. Wenn in der Synode Bischof O'Connor meinte, trotzdem müsse dieses Recht am «Gemeinwohl» eine Grenze finden, dann ist dies theoretisch richtig, doch fragt man sich, ob das Gemeinwohl in diesem Fall durch solche Maßnahmen nicht mehr geschädigt als geschützt werde.

Die römische Presse hat zum Gegenschlag ausgeholt, sie ist zwei Tage in den Streik getreten und brachte über die Synode kein einziges Wort. Der Nachfolger Msgr. Dell'Acquas im Staatssekretariat, Msgr. Benelli, bezeichnete dies als eine «glückliche Taktik». Das zeigt, wie keineswegs alle Kurienämter mit diesen Bestimmungen einverstanden sind. Dies gilt auch von den für die Synode in Pressesachen zuständigen Bischöfen, wie etwa Bischof Vonderach von Chur.

Die Presse erlangt die Namen natürlich auf vielerlei Wegen trotzdem. Das Verbot der Namen ist also in seinem Kern wirkungslos, es erschwert aber die Arbeit der Journalisten, die, anstatt nachzudenken, jetzt ihre Zeit mit dem Suchen nach Namen vertun. Wenn Sie diesen Brief lesen, werden die Namen aber aller Voraussicht nach, wie Msgr. Vallainc strahlend verkündete, offiziell freigegeben sein ... der Erhabene in Bedrängnis ...

Um Vorträge ist man auch nicht verlegen, man lädt eben Theologen und Kanonisten ein, und stößt dabei auf mancherlei Überraschungen, wie den Kanonisten des Präsidenten der lateinamerikanischen Bischofskonferenz (Celam), Msgr. Moss Tapajos, dessen harte Kritik an den bisherigen Arbeiten der Kodexreform (in den Vorträgen, die ich hörte) nur noch von Msgr. Bonet y Muixi, Mitglied des obersten Gerichtshofes der Kirche (Rota), einem Katalanen, überboten wurde.

Reform des kirchlichen Gesetzbuches

Doch kommen wir zu dem ersten Verhandlungsthema der Synode: der Reform des kirchlichen Gesetzbuches.

Das Anliegen bedrängte schon Papst Johannes XXIII. In einer berühmten Rede in San Paolo fuori le Mura (29. Januar 1959) nannte er es als einen der drei Programmpunkte seines Pontifikates (neben der römischen Synode und dem Konzil). Am 28. März 1963 (also nach der ersten Konzilssession) ernannte er eine päpstliche Kommission für die «Revision» des Kodex. (Der Name «Reform» gefällt den römischen Behörden nicht.) Papst Paul VI. hat die Zahl der Kardinäle, die der Kommission angehören, bedeutend erhöht, so daß sie jetzt etwas über sechzig beträgt. Nach Aussage des schon genannten Msgr. Moss Tapajos versammelten sich die Kardinäle der Kommission bisher dreimal. Das erste Mal während des Konzils, um zu beschließen, daß man während des Konzils mit den Arbeiten noch nicht beginnen wolle. Das zweite Mal am Ende des Konzils, um den Entschluß zu fassen, daß jetzt mit der Arbeit begonnen werde. Das dritte Mal ein Jahr darauf, um zu beraten, ob man ein, zwei oder drei Gesetzbücher machen wolle. Man kam zu keinem Entschluß.

Immerhin wurden aus Konsultoren der Kommission unter Hinzufügung einiger Seelsorger (auf Wunsch des Papstes), die meisten waren jedoch reine Kanonisten, zehn Gruppen gebildet, entsprechend der Einteilung des bisherigen westlichen Kirchengesetzbuches. Diese sollten Canon für

Canon untersuchen, was bleiben könne und was der Veränderung bedürfe. Leitregel waren die Beschlüsse des Konzils. Weitere Richtlinien erhielten diese Gruppen jedoch nicht. Auch hatten sie untereinander keinen Kontakt. Jede Gruppe arbeitete unabhängig für sich. Auf diese Weise wurden bisher 380 Canones durchgekämmt. So berichtet Msgr. Moss Tapajos, der selbst Konsultor dieser Kommission ist.

Gemeinsame Grundlinien

Jetzt erst kam man auf den Gedanken, daß es gut wäre, allen Gruppen gemeinsame Grundlinien zu geben, nach denen sie bei ihrer Arbeit vorzugehen hätten. Das nun sollte die erste Aufgabe der Synode sein.

Kardinal *Felici*, der neue Präsident, legte den Synodalen eine Arbeit vor, die sich allerdings noch stark an die bisherige Einteilung des Kodex anlehnt, trotzdem aber gewiß viele brauchbare Grundlinien enthält. Ich kann sie nicht alle hier darlegen, will aber doch auf einige der «zehn Punkte» hinweisen.

1. Es soll deutlich werden, daß sich das Kirchenrecht von jedem andern Gesetzbuch unterscheidet, insofern es ganz und einzig auf die Seelsorgshilfe abgestellt ist. Kardinal *Urbani* erklärte dies in einer Pressekonferenz, die er im Auftrag der drei Synodalpräsidenten hielt, folgendermaßen: das Kirchenrecht muß zwar eine rechtliche Gestalt haben, seine Seele aber muß die Seelsorge sein. Man wird nicht sagen können, daß dies beim bisherigen Kodex mit seinen 2414 Canones durchwegs der Fall war.

2. Ein Gesetz darf dort – gewissermaßen aus Bequemlichkeit oder Ungeduld – nicht aufgestellt werden, wo Ermahnungen, Mutmachen, Zureden ein besseres Ergebnis erwarten lassen, selbst wenn dieser Weg der mühsamere sein sollte.

3. Die Gesetze dürfen nicht starr sein, sondern müssen auch der Billigkeit und der christlichen Liebe Rechnung tragen.

4. Da alle Gläubigen durch ihre Menschenwürde und durch die Taufe einander wurzelhaft gleich sind, ist ein allen gemeinsames Rechtsstatut aufzustellen, bevor man von Rechten und Pflichten spricht, die sich auf die einzelnen Funktionen in der Kirche beziehen.

5. Legislative, Verwaltung und Gerichtsbarkeit sind klar zu unterscheiden. Als allgemeine Regel hat auch zu gelten, daß jeglicher Prozeß öffentlich erfolgen müsse. Dem Angeklagten müssen alle Gründe, die gegen ihn vorgebracht wurden, mitgeteilt werden.

6. Die kirchlichen Strafen müssen abgebaut werden, wenn auch nicht alle abgeschafft werden können.

7. Die Notwendigkeit einer neuen Struktur des ganzen Gesetzbuches ist anzuerkennen, ja unerlässlich. Es scheint jedoch besser, diese Arbeit erst in Angriff zu nehmen, wenn die Neugestaltung der Teile weiter fortgeschritten ist.

Es wäre ungerecht, die Ernsthaftigkeit und Brauchbarkeit dieser Vorschläge in Bausch und Bogen in Frage zu ziehen, wie das bereits da und dort aus (vielleicht verzeihlicher) Unkenntnis geschieht. Die Synodalen haben sich denn auch im wesentlichen anerkennend zu ihnen ausgesprochen, und die namentliche Abstimmung am Samstag (6. Oktober) hat ebenfalls ein positives Ergebnis zeitigt.

Auf einige Punkte legten die Bischöfe jedoch besonderes Gewicht. Sie betonten mit Nachdruck, daß einem gewissen Legalismus, dem das bisherige Gesetzbuch ohne Zweifel Vorschub leistete, energisch gewehrt werden müsse. Es geht nicht an, daß jemand, der den Buchstaben des Gesetzes äußerlich treu erfüllt, glaubt, er sei allein schon dadurch gerecht. Dies müsse klar hervorgehoben werden. So vor allem Kardinal *Suenens* und der Holländer *Martensen*. Das Kirchenrecht, wie es die Vorlage tut, zu einer Art Sakrament zu machen, empfanden diese Bischöfe als ärgerniserregend und falsch. Das Kirchenrecht habe keine gnadenschaffende Kraft, ja es frage sich, ob

sich die rein kirchenrechtliche Gewalt (Jurisdiktion) überhaupt direkt auf eine Einsetzung durch Christus berufen könne.

Diese Fragen wurden auch außerhalb der Synode diskutiert. Msgr. *Laurentin* stellte die Frage, wie das Kirchenrecht überhaupt entstanden sei, und meinte, es sei wohl nichts weiter als eine Zusammenstellung «guter Gewohnheiten», die sich im Leben der Kirche herausgebildet haben. So sollte es eigentlich bleiben. Kirchenrecht bedeute dann unter dem Aspekt des Zeugnisses letzten Endes nichts weiter als: «Seht, so leben wir!» Daher muß es auch ändern, je nach den sozialen, wirtschaftlichen und weltanschaulichen Bedingungen, mit denen und in denen die Kirche lebt.

Daraus ergab sich wieder in der Synode die weitere Frage, ob es überhaupt wünschenswert sei, daß die Kirche ein systematisches Kirchenrecht besitze, oder ob sie sich nicht mit einer unsystematischen Sammlung von Gewohnheitsrechten begnügen könnte. Schließlich besitzt die Kirche erst seit 1917 ein systematisches Gesetzbuch. Sein fünfzigjähriges Jubiläum hat man im Mai gefeiert, und manche meinten, das sei wohl eher sein Begräbnis gewesen, wohlgeremert als «systematisches» Gesetzbuch.

Selbst Kardinal *Urbani* räumte auf der genannten Pressekonferenz ein, daß das eine «noch offene» Frage sei. Wie auch immer, sehr viele Bischöfe drängten darauf, daß sich die Gesetze der Kirche viel stärker auf das Evangelium beziehen müßten. Im bisherigen Gesetzbuch geschehe das viel zu wenig und eigentlich fast gar nicht. Andererseits warnten sie davor, sich allzu schnell auf das göttliche Recht oder auf das Naturgesetz zu berufen. Die allergrößte Behutsamkeit sei hier am Platz. Mir scheint diese Forderung von großer Bedeutung.

Endlich – um nur das Wichtigste zu nennen – verlangt man die fast totale Abschaffung der sogenannten Strafen «*latae sententiae*», die man sich durch eine Straftat automatisch zuzieht.

Überblickt man die ganze Diskussion, sieht man sofort, daß zwar die anstehenden Probleme mutig und in großer Offenheit aufgegriffen werden, man scheut heiße Eisen nicht, von klaren Richtlinien ist man aber noch weit entfernt.

Mehrere Gesetzbücher?

Hinter all dem erhebt sich freilich noch eine weitere Frage, die zwar den Synodalen nicht aufgegeben war, die aber unumgänglich mit zur Sprache kam: will man ein einziges Gesetzbuch für die ganze Kirche oder – wie es seit erst wenigen Jahren und gar nicht zur Freude der Ostkirchen der Fall ist – zwei verschiedene Gesetzbücher für die Ost- und Westkirche, oder will man drei Gesetzbücher: ein Grundgesetz mit den allen Gliedern der Kirche gemeinsamen Normen und getrennt davon ein Gesetzbuch für den Osten und eines für die lateinische Kirche, oder will man gar so viele Gesetzbücher als es Kulturkreise gibt? In diese letzte Richtung drängten die Kirchen der anderen Kontinente, die wir zwar zur «lateinischen» Kirche rechnen, die aber unsere europäische Gesetzgebung als von außen auferlegt und ihrer Eigenart nicht entsprechend finden. «Muß man denn, um als Christ zu leben, Europäer sein?», so hörte ich Rechtsgelehrte aus Afrika und Indonesien fragen.

Die allgemeine Tendenz zeigte sich der These der drei Gesetzbücher gewogen. Auch der Papst hatte sich dieser Seite zugeeignet. Schon vor der Synode hatte man aus Konsultoren der Kodexrevisionskommission eine Studiengruppe gebildet, die der Frage eines möglichen «Grundgesetzes» (*lex fundamentalis*) nachgehen sollte. Sie hat bisher drei gemeinsame Sitzungen abgehalten und schließlich eine Vorlage erarbeitet, in die der Papst Einsicht nahm (April 1967). Die Sache erschien Paul VI. jedoch noch nicht reif, und er forderte weitere Studien. Jetzt wurden auch die Synodalen aufgefordert, schriftliche Vorschläge für dieses «Grundgesetz» – wenn möglich

bis Anfang November – einzureichen. Der Vorschlag Felicis, aus Synodalen eine eigene Arbeitsgruppe zu bilden, fand nicht das Placet des Papstes.

Neben dem Grundgesetz soll es dann für die lateinische und die Ostkirche zwei verschiedene Gesetzbücher geben. Das für die lateinische Kirche jedoch soll mehr einem Rahmengesetz gleichen, das, wie Kardinal Urbani sich ausdrückte, partikuläre Statuten zur näheren Präzisierung nicht nur erlaubt, sondern geradezu erfordert. Diese Einzelbestimmungen hätten dann die Bischofskonferenzen oder vielmehr Gruppen von Bischofskonferenzen (wie etwa in Lateinamerika die Celam) zu erlassen. Auf diese Weise hofft man, das auch von Felici in seiner Vorlage stark betonte Subsidiaritätsprinzip besser zur Geltung zu bringen (was der Kleinere kann, soll nicht der Größere tun, damit beide zu echter Zusammenarbeit gelangen).

So ergäbe sich also für die lateinische Kirche ein Dreistufengesetzbuch: das Grundgesetz (das auch für die Ostkirchen gilt), das lateinische Rahmengesetz (dem auch die nichteuropäischen Kontinente unterliegen), endlich ein Statut, das je nach Kulturkreis verschieden sein kann. Das ist ein Plan, dem die Mehrheit zuzustimmen scheint.

DIE FRAGE NACH DER UNSTERBLICHKEIT

Vorbemerkung: Im nachstehenden Beitrag werden nicht alle Probleme der «Unsterblichkeit» – in ihrer historischen und denkerischen Relevanz – aufgezeigt. Wichtige Fragen und Autoren bleiben unerwähnt. Der Artikel ist aber geeignet, Anregungen für eine Auseinandersetzung mit dieser wesentlichen Frage des Christentums zu geben. Vielleicht sollte man zusätzlich einen Aspekt (der im Aufsatz nur am Rande zur Sprache kommt) ausdrücklich hervorheben: die Frage des Zusammenhanges zwischen Unsterblichkeit und Auferstehung. Gewöhnlich fassen wir den Tod als «Trennung der Seele vom Leib» auf. Nach dem christlichen Seinsverständnis ist diese Begriffsbestimmung unzureichend, einseitig, ja sogar irreführend. Der Mensch besteht nicht aus zwei «Dingen», sondern ist ein einziges Wesen, in dem Materie und Geist wesenhaft vereint sind. Der menschliche Leib ist Ausfaltung der Seele. Umgekehrt: Die menschliche Seele geht mit einer zu ihrem Wesen gehörenden Notwendigkeit in die Materie ein. Der Leib wäre demnach ein Wesensakt der Seele und die Beziehung zum Geist würde zur Wesenskonstitution des Leibes gehören. Seele wäre in dieser Perspektive – welche die des Thomas von Aquin ist – nicht ein «Ding» (ens quod), sondern eine Wesensbeziehung (ens quo) zur Materie. Das gleiche würde freilich auch vom menschlichen Leib gelten. Diese Einsicht könnte als denkerischer Anhaltspunkt für die Beantwortung von so bedeutenden Fragen wie die unmittelbare Erschaffung der Seele, die Zielgerichtetheit der Evolution und der Vorgang des menschlichen Todes dienen. Vor allem: In dieser Hypothese müssen wir nicht mehr an der sogenannten «natürlichen Unsterblichkeit der menschlichen Seele» krampfhaft festhalten. Man könnte (hypothetisch) den menschlichen Tod als den Augenblick der Auferstehung auffassen. Unsterblichkeit wäre ein gesamtpersonales Ereignis des Menschen als Leib-Seele-Einheit. Zwischen Unsterblichkeit und Auferstehung gäbe es dann in dieser Sicht keinen Unterschied mehr.

L. B.

Seit zweieinhalbtausend Jahren hat die abendländische Philosophie über die Unsterblichkeit reflektiert, spekuliert und die unterschiedlichsten, ja gegensätzlichsten Ergebnisse gezeitigt, ohne zu einer für den heutigen Betrachter befriedigenden Lösung zu gelangen. Es sieht so aus, als sehe sich das Denken immer deutlicher in eine aporetische Situation hineingedrängt, das heißt in eine ausweglose Sackgasse, aus der eben kein Weg zurückführt als der, den man gekommen ist. Das aber bedeutet, daß letztlich die Antwort auf die Frage nach der Unsterblichkeit nur darin bestehen kann, die Frage selbst zu streichen, oder anders ausgedrückt: wenn die Unsterblichkeit nichts anderes sein sollte als die Summe dessen, was dazu gedacht und gesagt wurde, dann erscheint es an der Zeit, über diese Frage zur Tagesordnung überzugehen.

Er zeichnet sich erst ab und wird sicher noch viele Modifikationen erfahren. Das Verdienst der Synode ist es, in die etwas verschlafenen und festgefahrenen Arbeiten der Kommission wieder Schwung und eine Menge neuer Ideen gebracht zu haben. Die Kontrolle der Hirten hat sich als äußerst nützlich erwiesen, derart, daß nun viel mehr Seelsorger bei den weiteren Arbeiten beigezogen werden.

Das bringt mich zur letzten Frage: Warum denn muß diese Revisionsarbeit wie eine verschleierte Mohammedanerin einherschreiten? Niemand darf ihr ins Angesicht sehen außer der Papst. Die verschleierte Frau im Orient ist am Verschwinden. Die Gründe, die diesem Brauch zugrunde lagen, gelten nicht mehr. Ist nicht ein gleiches von der Politik der Geheimhaltung solcher Revisionsarbeiten zu sagen? Sie widerspricht unserem Zeitgefühl, unserer Gesellschaftsauffassung, unserem Kirchenbegriff. Einige Bischöfe haben darauf hingewiesen, und mir scheint, glaubhaft wird diese schwierige und langwierige Neuschöpfung des Kirchenrechts, das dem modernen Menschen entsprechen soll, erst, wenn der leichte Schritt der öffentlichen Unterrichtung über den Stand der Arbeiten getan ist und jeder Gläubige eingeladen wird, nach seinen Möglichkeiten an diesem Werk mitzuwirken.

Mario von Galli

Allerdings muß hinzugefügt werden, daß es nicht an der Dummheit oder Faulheit der philosophierenden Vernunft liegt, daß die Frage nach der Unsterblichkeit aufs Ganze gesehen immer noch im Stadium des Rätsels sich befindet. Der Tod ist die absolute Grenze der Erfahrung, ja er ist schon jenseits dieser Grenze, denn er kann selbst nicht mehr erlebt werden. Was sich dem suchenden Blick lediglich zeigt, das ist einmal Angst und Furcht vor dem Tod und zum anderen ein reich gegliederter und sich mannigfach abwandelnder Totenkult, der den Glauben bezeugt an ein Überdauern, ein Fortleben nach dem Tode – sei es in der antiken Unterwelt oder im christlich vorgestellten Himmel.

Da der Tod nicht unterschlagen werden kann, gibt es die Möglichkeit, ihn gewissermaßen zu entgiften, indem man ihn zu einer Hilfskraft des immer weiter aufsteigenden Lebens ernannt. Der Tod des Einzelnen – sei es des Individuums oder gar einer Art – ist nur dessen Integration in den Zusammenhang des Ganzen. Gewinne ich die rechte Perspektive, blicke ich auf die phänomenale Universalität und Totalität des Lebens, so zeigt sich mir dieses als ein Prozeß von Verdichtung, Verfeinerung, von wachsender Innerlichkeit, kurz: von Höherentwicklung. War der Darwinismus bereits ein klassisches Beispiel für eine dergestalt positive Deutung des Todes, der dem stärkeren Leben jeweils zu seinem Alleinrecht verhilft, so legen sich heute – mutatis mutandis – ähnliche Gedanken nahe angesichts des immer stärker werdenden Bewußtseins einer evolutionären Geschichte des Kosmos.

Nun ist die Frage nach der Unsterblichkeit, wie sehr sie auch jeden einzelnen privat betrifft, gewissermaßen von öffentlicher Hand verwaltet worden, nämlich von der Philosophie, insofern diese sich als Metaphysik verstand, das heißt als ein Denken, das sich auf Gegenstände richtet, die jenseits aller sinnlichen Erfahrungsmöglichkeit liegen. Seit Platon bildete gerade die Unsterblichkeit einen klassischen Gegenstand metaphysischen Denkens, das sich durch die christliche Offenbarung nur zu bestätigen und zu vertiefen schien.

Die christliche Heilsbotschaft vom Tod und der Auferstehung Jesu lieferte eine umfassende Begründung und Deutung des Todes und verkündete zugleich dessen heilsgeschichtliche Überwindung. Die «Unsterblichkeit» ist zwar nun nicht mehr wie bei Platon schon mit der Natur der menschlichen Geistseele gegeben, sondern sie ist ein freies Geschenk Gottes

an den Menschen, der in übernatürlicher Weise wiedergeboren ist und dem in der Taufe das ewige Leben verheißen wird.

Ungeachtet der schwierigen Frage nach methodischer Eigenständigkeit wie historischer Abhängigkeit: die Philosophie der Patristik und des Mittelalters hat diesen christlichen Horizont nie prinzipiell verlassen. Die Einheit von Theologie und Philosophie – sei es als bloßer Ausschluß seines Gegeneinanders oder als intendiertes Miteinander – gipfelt schließlich in *Hegels* gegenseitiger Verschränkung von Theologie und Philosophie, wobei die letztere eine eigentümliche Zweideutigkeit annimmt, insofern sie zugleich Rechtfertigung und Kritik der Religion darstellt. Wie doppeldeutig die Äußerungen Hegels gerade auch zur Frage der Unsterblichkeit sind, zeigt sich darin, daß wenige Jahre nach Hegels Tod ein Streit um die Unsterblichkeitslehre in der Hegelschen Schule ausbrach, wobei die sogenannte rechte Seite den Gedanken der persönlichen Unsterblichkeit in Hegels Werk als begründet behauptete, die linke Seite demgegenüber diesen als unbegründet abstritt. Eine biographische Notiz von Karl *Grün* unterstreicht diesen Tatbestand der Doppeldeutigkeit. Er berichtet, daß Hegels Gattin um das Jahr 1834 ihm selbst erzählt habe, «wie sie ihren verstorbenen Mann um Aufschluß über die Unsterblichkeit der Seele angegangen, dieser aber, ohne ein Wort zu verlieren, mit dem Finger auf die Bibel gedeutet habe».

Ewig ist der «Mensch»

Sei dem, wie es sei! Schon ein Jahr vor Hegels Tod erschienen Ludwig *Feuerbachs* «Gedanken eines Denkers über Tod und Unsterblichkeit», in denen er die idealistische Geistmetaphysik konsequent auf die Existenzdeutung des Menschen anwendet. Er lehrt die Endlichkeit und Vergänglichkeit des Individuums und setzt dagegen die Unendlichkeit und die Unsterblichkeit des allgemeinen Geistes. «Ewig ist der Mensch», so heißt es dort, «ewig der Geist, unvergänglich und unendlich das Bewußtsein, und auf ewig werden daher auch Menschen, Personen, Bewußte sein. Du selbst aber als bestimmte Person ... trittst notwendig einst außer Bewußtsein, und an Deine Stelle kommt eine neue, frische Person in die Welt des Bewußtseins.» In späteren Schriften hat Feuerbach in bewußter Abwendung von Hegel seine Position noch verschärft und radikalisiert. Er polemisiert gegen das Christentum, gegen den Dualismus von Fleisch und Geist, gegen die Illusion eines Himmels, der nur ein spekulatives, ein eingebildetes Jenseits ist, an das sich der Mensch verschwendet und verliert. Der Christ ist der sich entfremdete Mensch, «halb Tier, halb Engel». Durch die Verheißung eines künftigen Lebens wird der Christ um sein wahres, sein gegenwärtiges Leben gebracht. Er wird erst wieder ganz Mensch, er gewinnt seine natürliche Bestimmung erst wieder zurück, wenn er nicht mehr sein will, als er ist; «wenn er», wie Feuerbach in seiner Kritik der Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkt der Anthropologie aus wörtlich schreibt, «sich nicht ein seiner Natur, seiner Bestimmung widersprechendes, mithin an sich unerreichbares, phantastisches Ziel setzt, das Ziel, ein Gott, das heißt ein abstraktes, phantastisches Wesen, ein Wesen ohne Körper, ohne Fleisch und Blut, ohne sinnliche Triebe und Bedürfnisse zu werden: dann ist er vollendet, dann erst vollkommener Mensch, dann keine Lücke mehr in ihm, worin das Jenseits sich einnisten könnte. Und zu dieser Vollendung des Menschen gehört selbst auch – der Tod ... Menschlich zu sterben, zu sterben mit dem Bewußtsein, daß du im Tode deine letzte menschliche Bestimmung erfüllst, zu sterben also im Frieden mit dem Tode – das sei dein letzter Wunsch, dein letztes Ziel. Dann triumphierst du auch noch im Tode über den üppigen Traum der christlichen Unsterblichkeit; dann hast du unendlich mehr erreicht, als du im Jenseits erreichen willst und doch nimmermehr erreichst.»

Es ist hier nicht der Ort, die Position Feuerbachs einer ein-

gehenden Gegenkritik zu unterziehen. Es sei deshalb nur darauf verwiesen, daß der Versuch Feuerbachs, das religiöse Bewußtsein überhaupt wie den Unsterblichkeitsglauben im besonderen psychologisch-genetisch zu erklären und als eine Wunschprojektion zu entlarven, nicht ausreicht, um definitiv über den Wahrheitsgehalt dieses Bewußtseins zu entscheiden. Dadurch, daß ich etwas wünsche oder erhoffe, ist das Betreffende weder als falsch noch als wahr zu erweisen. Aber zweifellos muß Feuerbach eingeräumt werden, daß der Mensch nur allzu bereit ist, seine eigenen Wunschvorstellungen in seinen Glauben hineinzuschmuggeln, um sie alsdann als verbindliche Wahrheit auszugeben. Zudem trifft die Feuerbachsche Kritik sicher eine auch heute noch verbreitete Mentalität, die das «Rette deine Seele» als oberstes Primat empfindet und um dieser Maxime willen dem Ernst und der Aufgabe des In-der-Welt-Seins nicht gerecht wird. In diese Richtung zielt auch Karl *Marx*, wenn er die Kritik des Himmels, wie sie Feuerbach durchgeführt hat, als nicht ausreichend empfindet und seinerseits eine Kritik der Erde zu seinem Programm erklärt.

«Sein zum Tode»

Die Gedanken Feuerbachs sind aber nicht nur im Marxismus zur Auswirkung gelangt. «Feuerbachs Versinnlichung und Verendlichung von Hegels philosophischer Theologie», so hat es Karl *Löwith* formuliert, «ist schlechthin zum Standpunkt der Zeit geworden, auf dem wir nun alle – bewußt oder unwissend – stehen.» Dieses Denken radikaler Endlichkeit gewinnt zwar einen geschärften Blick für die Sterblichkeit des Menschen, versagt sich aber – sei es aus methodischen oder aus andern Gründen – die Frage nach der persönlichen Unsterblichkeit. Gerade die sogenannte Existenzphilosophie hat dieses sehr deutlich gezeigt. Sie zeigt das Menschsein als ein Sein zum Tode auf, ein Sein, das erst im Tode zu seiner Ganzheit und Gestalt findet und doch zugleich damit auch diese Gestalt, sich selbst verliert. Der Tod als der Zielpunkt, auf den irreversibel das Leben zuläuft, verbürgt die Einmaligkeit des Daseins in jedem Moment; er schenkt in gleicher Weise die Köstlichkeit des Augenblicks in seiner Unwiederholbarkeit wie die existenzielle Schärfe der Entscheidungssituation, da keine vertane Chance in ihrer Selbigkeit je zurückkehrt. Dieses Denken zeigt den Tod in seiner aporetischen Situation, aber es versagt sich, die Aporie aufzulösen in klassisch-metaphysischer Weise, das heißt im Entwurf einer Unsterblichkeitslehre.

Dieser Verzicht bringt sehr oft und sehr schnell, oft zu schnell, den Vorwurf des Nihilismus ein. Insofern der Tod als das Letzte und zugleich das Endgültige bedacht wird, zeigt er sich als der Abgrund, der alles Leben verschlingt, als gähnende Leere, in die der Mensch stürzt im Sog des alles und ein jedes nichtenden Nichts.

Was aber ist es um dieses Nichts? Offenbar trägt auch dieses noch ein Doppelgesicht. Es ist ein Nichts an Welt, aber ist es damit nicht selber schon ein Neues, ein anderes, wenn sich dieses auch näherer Beschreibung entzieht, weil sich alle welthaften Kategorien hier verbieten? In der indischen Philosophie ist das höchste Ziel des Menschen das Nirwana, das Auslöschen, weil in ihm durch Tugend und Erkenntnis eine Vereinigung mit dem Nichts erfolgt und gerade diese als Zustand höchster Glückseligkeit angesehen wird. Aber so weit brauchen wir nicht auszugreifen. Martin *Heidegger* hat in seinem Spätwerk zu zeigen versucht, daß der Tod eine doppelte Rolle im Dasein des Menschen spielt: Einmal ist er der Inbegriff der Endlichkeit des Daseins, zum anderen gibt er den tiefsten Grund und Sinn dieser Endlichkeit an: die Offenheit des menschlichen Daseins für das Sein selbst. Allerdings bringen solche Gedanken, zumal in der von Heidegger gewählten Formulierung, wenn er vom Tod als «Schrein des Nichts» und «Gebirg des Seins» spricht, ihm von seiten seiner Kritiker ein «Ecce poeta» ein; man zählt ihn zu den Dichtern und Mystikern, die die Ebene der Verbind-

lichkeit auf den Flügeln der Phantasie längst verlassen haben. Ob man mit solchem Einwand allerdings die Mitte dieses Denkens trifft, bleibt fragwürdig.

Schauen wir von hier aus auf unsere bisherigen Überlegungen zurück und versuchen wir ein gewisses *Résumé* zu ziehen hinsichtlich dessen, wie es heute um die Frage nach der Unsterblichkeit steht, so muß man sagen, daß sie als Frage eben weitgehend unartikuliert bleibt. Das Reden von Unsterblichkeit geht uns nicht mehr so leicht und glatt von den Lippen; wir sind nicht mehr so optimistisch wie die Aufklärungsphilosophen, die noch behaupteten, daß der Tod nichts anderes sei als der Übergang der Seele von einem unvollkommenen sinnlichen zu einem vollkommenen immerwährenden geistigen Leben. Wir sind kritischer, vorsichtiger, vielleicht auch bescheidener in unserer Denkart geworden. Allerdings verlangt das gerade auch von uns, darauf zu achten, daß die Unsterblichkeitsvorstellungen vergangener Epochen nicht allzu naiv angesehen werden dürfen, als habe ihr wesentlicher Inhalt etwa darin bestanden, zu behaupten, die Toten seien gar nicht tot. Auch hier scheint es so zu sein wie so oft in der Geschichte des Denkens, daß spätere Vergrößerungen und Verflachungen ursprünglich tiefer Gedanken der nachfolgenden Kritik ein nur allzu leichtes Spiel schaffen. Die Kritik an der Unsterblichkeitsvorstellung ist fast so alt wie diese selbst; es ist interessant zu hören, wie in der Naturgeschichte des *Plinius* im kaiserlichen Rom schon die Stimme Feuerbachs sich vernehmen läßt, wenn jener schreibt: «Aus allen wird nach dem letzten Tage das, was sie vor dem ersten waren, und nach dem Tode haben Körper sowohl als Seele ebensowenig irgendeine Empfindung, wie vor der Geburt. Nur die menschliche Eitelkeit pflanzt sich auch in Zukunft fort und lügt sich selbst für die Zeit des Todes Leben vor, indem sie bald Unsterblichkeit der Seele, bald eine Umgestaltung und bald ein Leben in der Unterwelt annimmt ... als wenn das Leben des Menschen in irgendeiner Weise von dem der übrigen Tiere verschieden wäre ... Alles dies sind Ausgeburten kindischer Vertröstung und der nach ewiger Fortdauer lüsternen Sterblichkeit ... Ist denn, zum Henker, der Glaube, daß man nach dem Tode wieder auflebe, nicht der größte Wahnsinn?!»

Es empfiehlt sich, einen Augenblick bei dieser Textstelle zu verweilen, weil sie uns Anlaß gibt, einige wichtige Unterscheidungen zu treffen. Der Ausdruck Unsterblichkeit ist höchst mißverständlich. Wenn die Griechen den Ausdruck «Sterblicher» synonym für «Mensch» gebrauchten, so sprach sich darin die Überzeugung aus, daß der Mensch als solcher im Gegensatz zu den Göttern gerade nicht unsterblich ist. Aber es gibt etwas Unsterbliches, das heißt etwas Unzerstörbares im Menschen, und das ist seine Seele. In diesem Sinne bedeutet Unsterblichkeit immer Unsterblichkeit der Seele, das heißt deren Fortleben nach dem Tod, in welchem sie sich vom Leib trennt. Zwar ist die «Eitelkeit», wie *Plinius* sagt, als Motiv der Unsterblichkeitsvorstellung bedeutsam, insofern neben die Vorstellung von dem Fortbestehen der Seele auch andere Vorstellungen treten, nämlich ein ideelles Weiterleben im Ruhm oder ein realer, aber unpersönlicher Fortbestand im Wirk- und Werkzusammenhang der Geschichte. Aber die bedeutsamste Frage ist die, ob es ein persönliches Fortleben gibt, sei es – wie *Plinius* schreibt – in Form einer Umgestaltung oder als ein Weiterleben in der Unterwelt. Ein solches Fortleben wird als Wahnsinn von *Plinius* abgestritten, weil es für ihn zwischen Tier und Mensch keine Differenz gibt. Wie das Verhältnis von Grund und Folge hier auch sein mag, es waltet zwischen der Wesensnatur des Menschen und seiner Unsterblichkeit offenbar ein tiefer Zusammenhang.

Nur ein formaler Zirkel?

Wenn der Mensch im gleichen Sinne ein Naturwesen ist wie das Tier, dann ist auch nicht einzusehen, weshalb ihm ein anderes Schicksal zukommen soll. Insofern der Mensch ein

Teil der Natur ist, hat er auch Anteil an der Vergänglichkeit der Natur, ist sein Tod ein natürlicher Tod. So schreibt *d'Alembert* in seiner großen Enzyklopädie: «Da nun einmal der Tod etwas ebenso Natürliches ist wie das Leben, warum sich so sehr vor dem Tod fürchten? ... Die Menschen fürchten sich vor dem Tod, wie sich die Kinder vor der Dunkelheit fürchten, und nur deswegen, weil man ihre Phantasie mit ebenso eiteln wie schrecklichen Gespenstern angefüllt hat.» Wer so denkt, dem ist daran gelegen, die Gespenster loszuwerden und mit ihnen die Angst vor dem Tode. Da diese Angst aber nicht nur als Angst vor dem «biologischen Tod» auftritt, sondern auch als Angst vor dem «absoluten Tod», vor der Drohung der Nichtexistenz, so muß auch diese Angst noch, wie es zum Beispiel *Kolakowski* als Marxist vorschlägt, «rationalisiert» werden. Solches geschieht nach Meinung *Kolakowskis* dann, wenn man begreift, daß die eigentliche Ursache dieser Angst das Erlebnis der Sinnlosigkeit des eigenen Lebens ist. Diese Angst nimmt proportional zur Intensität eines sinnvoll erlebten Lebens ab. «Das ist natürlich», so heißt es bei ihm wörtlich, «denn das Gefühl der Sinnlosigkeit des Lebens ist das Bewußtsein des Individuums, seinem äußeren Dasein entfremdet zu sein und daher einen Sinn in sich selbst und außerhalb des eigenen menschlichen Daseins suchen zu müssen ... Das Gefühl des Lebenssinnes ist, wie gesagt, eine rein menschliche Angelegenheit, aber diejenigen, die dieses Gefühl besitzen, übertragen es von ihrem eigenen isolierten Dasein auf das allgemein geschichtliche Sein und selbst auf die außermenschliche Wirklichkeit.» Es ist *Kolakowski* zweifellos darin zuzustimmen, daß die frei gewählte Solidarität mit der mitmenschlichen Welt, wie sie sich in der Geschichte entfaltet, dem Leben des Einzelnen einen tiefen Sinn verleiht. Es bleibt aber doch noch offen, ob die Sinnfrage durch mitmenschliche Solidarität völlig ausgefüllt wird oder aber ob ein unverrechenbarer, eben nicht mehr zu rationalisierender Rest übrigbleibt, den man nicht einfach als bürgerlichen Individualismus oder Egoismus abtun kann. Ist der Mensch nicht jenseits der Frage von Altruismus und Egoismus so sehr an sich selbst interessiert, daß er nicht einmal angesichts des eigenen Todes von sich absehen kann? Kein Mensch kann sich nicht seiend denken. Ist das nur ein formaler Zirkel, in den das individuelle Bewußtsein sich eingeschlossen findet, oder bin ich berechtigt, diesen Zirkel als einen Verweis, als ein Indiz anzuerkennen, daß der Mensch über sein eigenes Ende hinausdenken und hinaustasten muß, wiewohl er keinen festen Boden finden kann? Von diesem unendlichen Interesse am eigenen Selbst, das unendlich ist, weil es auch noch über den Tod hinausgreift, fiele auf jeden Fall ein Licht auf die Aussage *Freuds*, daß jeder von uns im Unbewußten von seiner Unsterblichkeit überzeugt ist.

Spuren sind Zeichen

Wer unseren Überlegungen bis zu diesem Punkt gefolgt ist, der mag den Eindruck gewonnen haben, daß hier viel von Tod und Unsterblichkeit geredet und doch wenig gesagt wurde. Aber sollte das nicht wesentlich mit der Sache selbst zu tun haben, die hier ansteht? Die Menge dessen, was in der Geschichte zu diesem Thema gedacht und geschrieben wurde, füllt eine ganze Bibliothek, und doch kommt man zu keinem Ende. Es scheint sich auf der Ebene der Gelehrsamkeit widerzuspiegeln, was als Widerspruch in jedem einzelnen lebt, daß nämlich jeder Mensch bereit ist zu erklären, es sei natürlich und selbstverständlich, daß man sterbe, und doch lebt ein geheimer Protest und eine unauslöschliche Angst vor diesem Ende. Sollten sich in diesem Widerspruch wie auch in der vorhin erwähnten Zirkelstruktur Spuren erkennen lassen, die auf das hinweisen, was die christliche Heilsbotschaft als Unsterblichkeit verheißt?

Spuren sind Zeichen, die gesehen, aber auch übersehen werden

können, Zeichen, die entziffert und gedeutet werden müssen. Es führt zweifellos von ihnen kein zwingender Weg zum Glauben, aber sie lassen aufmerken. Auf der andern Seite zeigt die heutige Diskussion der Theologie, daß man sich stärker als bisher auf die biblischen Aussagen stützt und daß der christliche Auferstehungsglaube nicht einfach nur eine Überformung der antiken Unsterblichkeitsidee darstellt. Der Meditierende sieht sich vor die Aufgabe kritischer Verantwortung gestellt sowohl in der Sache des Denkens wie des Glaubens. Er darf ebensowenig leichtfertig der Faszination des Negativen unterliegen wie andererseits sich unbesehen einem Glauben in die Arme werfen, der seine eigene Positivität nicht immer wieder darauf hin prüft, inwieweit sich anthropomorphe Wunschvorstellungen in ihn eingeschlichen haben und inwieweit seine der Philosophie entlehnte Begrifflichkeit der Erneuerung bedarf.

Der Tod ist ein Geheimnis, ebenso tief und unergründlich wie das Leben. Es bleibt ein Geheimnis auch dann, wenn sich der

Mensch im Glauben zusprechen läßt, daß ihm in Jesu Tod und Auferstehung ewiges Leben zuteil wird. Nicht die Selbstverständlichkeit einer naturgegebenen Unsterblichkeit, sondern die Hoffnung wider alle Hoffnung kennzeichnet die gläubige Existenz. Es ist schwierig, angesichts eines Geheimnisses zu leben. Rätsel kann man lösen, Probleme beseitigen; das Geheimnis entzieht sich dem denkenden Zugriff und läßt den Menschen doch nicht los; es fordert das Denken des Menschen immer aufs neue heraus, ihm nachzustellen, sich ihm zu stellen. Im Vollzug dieses Denkens lebt der Mensch, und nicht nur der Gelehrte. «Ehre sei der Gelehrsamkeit», so lesen wir bei Kierkegaard, «und Ehre sei dem, der die gelehrte Frage nach der Unsterblichkeit gelehrt behandeln kann. Aber die Frage nach der Unsterblichkeit ist wesentlich keine gelehrte Frage. Sie ist eine Frage der Innerlichkeit, die das Subjekt, indem es subjektiv wird, sich selber stellen muß.»

Dr. Albert Eßer, Freiburg/Br.

ALBERT CAMUS' ERSTE AUSEINANDERSETZUNG MIT DEM CHRISTENTUM

Die Vorliebe der intellektuellen Jugend – so wurde gesagt¹ – gehöre inzwischen nicht mehr Camus, sondern Brecht. Trotzdem dürfte es angebracht sein, Camus nicht aus dem Blickfeld zu verlieren. Er, der etwa bis zur Mitte der fünfziger Jahre in der deutschen philosophischen Literatur (soweit er hier überhaupt beachtet wurde) fast ausschließlich als Trabant Sartres erschien, der in Frankreich wegen seines offenen Bruchs mit Sartre – provoziert durch das Buch «L'homme révolté» (1951) – seine progressistische Kompetenz verloren zu haben schien, den seither jedoch eine breite, wohl bürgerlich zu nennende Öffentlichkeit als im Grunde doch «konstruktiven» Moralisten zu integrieren sich berechtigt fühlt, dieser Camus ist trotz zahlreicher Publikationen über ihn² und trotz der zweideutigen Modernität, der er sich eine Zeitlang erfreuen konnte, noch nicht völlig «durchschaut» und erledigt. Daß die Woge abgeebbt ist, bedeutet eine günstige Voraussetzung, einiges nachzutragen, was nicht bekannt war und also bei der Interpretation noch nicht gewürdigt werden konnte.

In diesem Beitrag möchte ich lediglich kurz auf Camus' Verhältnis zu Antike und Christentum eingehen,³ und zwar im Anschluß an eine philosophische Untersuchung, die er für das «Diplôme des Etudes supérieures» 1935/36 an der Universität Algier bei Professor Poirier anstellte (obwohl der philosophische Lehrer, dem er am meisten verdankte, Jean Grenier war). Daß es diese Examensschrift gab, war in der Literatur gelegentlich zu lesen, doch blieb die Arbeit der Öffentlichkeit unzugänglich, bis sie 1965 in dem zweiten Band der Ausgabe gesammelter Schriften Camus', die Roger Quilliot mit außerordentlicher Sorgfalt ediert hat, veröffentlicht wurde.⁴

Wir haben hier also die philosophische Prüfungsarbeit des dreißigjährigen Studenten Camus vor uns. Dennoch ist es sehr zu begrüßen, daß diese Arbeit in die Ausgabe der Schriften aufgenommen wurde, denn sie

gewährt einen – nunmehr als unentbehrlich erscheinenden – Einblick in die Genese von Camus' Interpretation der Wirklichkeit.⁵ Wir erfahren nicht nur, was Camus in besonderer Weise gelesen und studiert hat oder noch nicht studieren konnte, sondern sind jetzt imstande, von dieser «Frühschrift» aus Verbindungslinien zu ziehen und zugleich das Fundament vieler seiner Meinungen und Urteile, auch solcher, die falsch waren, deutlicher zu erkennen. In der Ausgabe von Quilliot trägt die Examensschrift den Titel: «Métaphysique chrétienne et néoplatonisme»; der ursprüngliche Titel hieß möglicherweise: «Hellénisme et Christianisme, Plotin et saint Augustin».⁶ Es wird sich zeigen, daß die Methode und die Mittel, mit denen Camus arbeiten mußte, für den heutigen Leser dieser Abhandlung von größerem Interesse sind als die Darstellung des Themas selbst.

Die Frage: Was blieb von der Originalität des Christlichen?

Camus will die Beziehungen untersuchen, die zwischen dem Christentum der ersten vier Jahrhunderte und dem griechischen (und römischen) Denken bestanden, aber diese Problemstellung empfindet er nicht als rein historisches Thema, vielmehr fragt er nach der Originalität des Christlichen, genauer: nach dem Schicksal der christlichen Originalität im Verlauf der Entwicklung bis zu Augustinus. Es fällt heute auf, mit welcher methodischen Unbekümmertheit Camus sich sogleich seinem Gegenstand zuwendet. Zweifellos hat er eine Methode: es ist die historisch-deskriptive und zugleich begrifflich-analytische, deren man sich damals allenthalben in der philosophischen und dogmengeschichtlichen Forschung bediente. «Hermeneutik» im gegenwärtigen Verstande konnte Camus nicht bekannt sein, obwohl er Vorlesungen über Kierkegaard, Husserl und Heidegger gehört hatte; doch die Mitteilungen dieser Denker über den Sinn von Existenz und Lebenswelt standen in jenen Jahren noch ganz im Vordergrund der theoretischen Diskussion, und zwar nicht nur in Algier. Wir brauchen die älteren Methoden keineswegs geringzuschätzen; sie brachten eine Fülle von Kenntnissen und Informationen zutage und waren und sind bis heute äußerst wirksam und folgenreich. Für

¹ Vgl. G. Blöcker, Der bessere Realist (Albert Camus), in: Merkur Nr. 231 Jg. 21 (1967) 592–595.

² Die ausführlichste und neueste Camus-Bibliographie wurde von B. T. Fitch in der Sammlung «Calepins de Bibliographie», Nr. 1, herausgegeben (Paris, Minard, 1965).

³ Ich hoffe, über dieses Thema demnächst eine kleine Monographie vorlegen zu können.

⁴ Die Ausgabe erfolgte in der bekannten «Bibliothèque de la Pléiade» in dem Band «Essais», Paris 1965, 1224–1313. Der erste Band der Ausgabe von Quilliot erschien 1962. Ich zitiere die Examensschrift im folgenden lediglich durch die Seitenangabe im Text.

⁵ Vgl. H. R. Schiette, Der Philosoph Albert Camus, in: Hochland 52 (1959/60) 387–389. – Camus selbst hat es abgelehnt, Philosoph genannt zu werden, da er nicht an ein «System» glauben könne. Er fügt jedoch hinzu: «Ce qui m'intéresse, c'est de savoir comment il faut se conduire. Et plus précisément comment on peut se conduire quand on ne croit ni en Dieu ni en la raison.» (Vgl. Interview vom 20. Dezember 1945, in: Essais, a. a. O. 1427.) Man wird jedoch diese Haltung als eine philosophische auffassen dürfen, wenn man den Philosophiebegriff nicht im Sinne einer überkommenen Systematik verengt.

⁶ Dazu vgl. R. Quilliot in dem einleitenden Kommentar, a. a. O. 1223.

Camus bedeuteten sie, daß er sich, soweit dies in den dreißiger Jahren bei einem Studenten der Philosophie möglich und zumutbar war, ein solides Wissen vom Neuen Testament, der Gnosis, dem Neuplatonismus und der Vätertheologie aneignete.

Vielleicht wird diese Tatsache bereits viele überraschen, die Camus einseitig von «Le Mythe de Sisyphe» (1941) her als den Philosophen der Absurdität beurteilen. Nun, wir haben entgegenzunehmen, daß Camus sich seit seiner Studienzeit intensiv mit den Beziehungen zwischen der nichtchristlichen Antike und dem Christentum des Evangeliums beschäftigte. Die Tagebuch-Aufzeichnungen von 1935 an sind dafür eine biographisch überzeugende Bestätigung.⁷

Griechen gegen Christen

Die Examensschrift ist in vier Kapitel eingeteilt. Das erste heißt: «Le christianisme évangélique». Hier beschreibt Camus, dem Neuen Testament folgend, das – wie man heute wieder gern sagt – «Wesentliche» des Christentums. Dabei stellt er den einzelnen Themen jeweils die Meinung eines nichtchristlichen Autors kontrastierend gegenüber. Die Mitte des Christentums liegt für ihn schon hier in der Lehre von der «Inkarnation». Sie bedeutet auf der menschlichen Ebene zugleich Pessimismus und Hoffnung: Pessimismus in bezug auf die Natur, die Fähigkeiten, die Tugenden des Menschen, Hoffnung auf einen Gott, der ein «aventure extraordinaire» eingegangen ist (1231). Die Inkarnation, die Camus nicht näher kritisch reflektiert, drängt nach seiner Ansicht zu der Konsequenz: «Il faut choisir entre le monde et Dieu» (ebd.). Diese Alternative glaubt Camus den biblischen Texten entnehmen zu müssen. Gerade hier zeigt sich, wie verhängnisvoll die Abwesenheit der noch nicht zugänglichen Hermeneutik sich auswirkt. Der Gegensatz Welt – Gott wird in Camus' Kritik am Christentum immer wieder hervortreten. Auf der existentiellen Ebene offenbart sich dieser Konflikt in der Spannung zwischen der extremen Sündigkeit des Menschen und der Nichtweltlichkeit des Reiches Gottes. Das Evangelium der «Griechen» heißt nach Camus: «Unser Reich ist von dieser Welt» (1225). Im Januar 1936 notiert er, seine eigene Spiritualität bekennd: «Ich beklage mich nicht mehr, da ich zuschaue, wie ich geboren werde. Ich bin glücklich in dieser Welt, denn mein Reich ist von dieser Welt.»⁸ Camus votiert also für die Griechen, gegen die Christen. Dazu trägt noch bei, daß er im Urchristentum einen Antiintellektualismus verwirklicht sieht, welcher der Demut und der Einfachheit den Vorrang vor der Erkenntnis einräumt (cf. 1235 s).

Gnostische und neutestamentliche Gnadentheorie

Camus fragt in dem ersten Kapitel auch bereits nach den Komponenten und Schwierigkeiten der weiteren Entwicklung, die das «einfache» Evangelium in der Zeit der Apologeten und frühen Väter nahm. Das Christentum – so sieht er es – universalisiert sich, indem es sich vom Judentum löst und mit dem griechischen Geist verbündet. Aber in dieser Phase wird eine wirkliche Synthese von Evangelium und Metaphysik noch nicht gefunden.

Statt dessen entsteht dem Christentum eine schwere Gefährdung in der Gnosis. Dieser bis heute rätselhaften «Weltreligion» (Quispel) ist das zweite Kapitel gewidmet. Camus hält die Gnosis bzw. den Gnostizismus für eine «griechische Reflexion über christliche Themen» (1250), im Grunde für eine Art «griechischer Gnadentheorie» (1268), denn in ihr bilden menschliche Anstrengung und göttliche Hilfe ein Ganzes, während Camus das Christentum des Neuen Testaments als sola-gratia-Lehre auffaßt. Diese Meinung scheint er sich allein auf Grund der Lektüre der Heiligen Schrift zu eigen gemacht zu haben; ein Einfluß seitens evangelischer Theologie scheidet

⁷ Im Deutschen sind bisher erschienen: Tagebuch 1935–1942 (Hamburg 1963) und Tagebuch 1942–1951 (Hamburg 1967).

⁸ Tagebuch 1935–1942, a. a. O. 17.

aus. Das spezifisch Griechische der Gnosis liegt nach Camus in dem Vertrauen auf die menschliche Aktivität, der Erfolg beschieden sein muß, in dem möglichen Sieg des Guten über das Böse – religionsgeschichtlich konzipiert im Modell des Synergismus.

Gemessen an dem heutigen Wissen über die Gnosis⁹ ist dieses Kapitel sicher nicht mehr von Bedeutung. Es trägt zur Gnosis, etwa zu der kontrovertierten Frage ihrer Herkunft, nichts bei. Auch wird noch zu wenig zwischen den divergierenden Richtungen innerhalb der Gnosis unterschieden, obwohl Camus natürlich wußte, daß die Gnosis kein homogenes Gebilde ist. Camus folgt in unserem Kapitel der ihm vorliegenden Literatur, vor allem den Arbeiten von Amelineau und de Faye (cf. 1311). Gleichwohl ist Camus' Ansicht, die Gnosis sei eine griechische Möglichkeit des Christentums und daher für dieses eine ernste Gefahr gewesen, durchaus richtig. Die Gnostiker – Basilides, Marcion, Valentin – seien vom Problem des Bösen in der Welt wie besessen gewesen; in dieser schlechten Welt solle das, was das Erleuchtende ist, zugleich das Heilende sein, wenn der Mensch es in der Erkenntnis ergreift (1268). In dieser Lage habe das Christentum es vorgezogen, die Ohnmacht des Menschen und die Allmacht Gottes zu verkünden. Wohl zu Unrecht meinte Camus der Gnosis auch einen Sinn für die Geschichte zuerkennen zu müssen: die Welt erschiene ihr als «point de départ» zu einem außerweltlichen Ziel (1268). Immerhin entging Camus nicht, daß gerade hier jüdisch-christlicher Einfluß vorliegt.

Plotin und Augustinus

Das dritte Kapitel der Examensschrift heißt: «La raison mystique» und befaßt sich mit dem Neuplatonismus, in der Hauptsache mit Plotins Enneaden. Camus beschreibt deren metaphysische Konzeption vom Einen über den Geist (Nous) und die Seele bis hin zur «Materie» und sieht in diesem Entwurf den Ausdruck eines antik-ästhetischen Empfindens. Er betont mit Recht, daß Plotin nicht nur der Erneuerer Platons ist, sondern daß er auch aristotelische und stoische Elemente aufgenommen hat.¹⁰ Deswegen kann Camus auch erklären, daß in Plotin der alte griechische Naturalismus und auch Rationalismus (cf. 1270, 1288) gegen die christliche Theologie protestiert: gegen das christliche Gottesverständnis, den Schöpfungsglauben, die Inkarnation, insbesondere aber gegen das, was Camus die christliche «Anarchie» nennt, die sich am krasssten in der Gnadentheorie ausdrücke, sowie auch gegen die Verdächtigung der Welt. Camus zeichnet hier ziemlich vollständig die spätantike Kritik am Christentum nach; er ist sich dabei der Problematik der literarischen Grundlage sehr wohl bewußt: er bezieht sich fast ausschließlich auf Plotins berühmte Abhandlung gegen die Gnostiker (Enn. II, 9 [33]). Sehr wahrscheinlich hatte Plotin hier christliche Gnostiker oder zumindest sehr stark von christlichen Lehren beeinflusste Gnostikergruppen vor Augen, so daß es nicht illegitim war, wenn Camus Plotins Gegenposition zum Christentum anhand dieses Textes nachkonstruierte. Man wird zugeben müssen, daß Camus dies trotz der fehlenden Hermeneutik dank seines Interpretationsvermögens vorzüglich gelungen ist.

Insofern aber Plotin nicht nur («ästhetischer») Metaphysiker ist, sondern auch die Bewegung der Seele zurück zu ihrem Ursprung als Ausdruck eines mystischen Einheits- und Heilsverlangens kennt, erscheint Camus der Neuplatonismus als eine mittlere Position zwischen der platonischen Rationalität einer-

⁹ Vgl. C. Colpe, Gnosis, religionsgeschichtlich, in: RGG II³, 1648–1652 (Lit.); H. Schlier, Gnosis, in: Handbuch theologischer Grundbegriffe I, hrsg. von H. Fries. München 1962, 562–573; speziell: N. Brox, Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon. Zur Charakteristik der Systeme. Salzburg-München 1966 (Lit.).

¹⁰ Vgl. das ausgezeichnete Sammelwerk: «Les sources de Plotin». Entre-tiens sur l'antiquité classique t. V. Vandœuvres, Genève 1960.

seits und dem Glauben des Evangeliums als jener auf das himmlische Reich ausgerichteten, schlichten Spiritualität andererseits (1290). Camus hält es nicht für unmöglich, daß der vieldiskutierte Einfluß des Orientalismus auf Plotin, der von Emile Bréhier so nachdrücklich betont worden war, Plotin zu seinem Mittelweg veranlaßt haben könnte (ebd.).¹¹ Die Details in Camus' Plotin-Interpretation können hier unberücksichtigt bleiben; es zeichnet sich bereits ab, wie Camus das Verhältnis zwischen Plotin und Augustinus begreift.

Diesem Thema wendet sich Camus im vierten Kapitel zu, und hier lautet das Schlüsselwort: «Die zweite Offenbarung». Augustinus war auf Grund seines persönlichen Schicksals wie kein anderer befähigt, eine Verbindung von neuplatonischer Intellektualität und biblischer «Irrationalität» zu begründen. Seine Gnadenlehre wirkt auf Camus ungerecht, aber sie scheint ihm mit dem Neuen Testament übereinzustimmen: Der Mensch vermag aus sich selbst, ohne die Gnade, nichts; er ist zu Tugenden nicht fähig; er bedarf der Gnade, die willkürlich erwählt (Prädestination). Die Welt befindet sich in einer «universelle désolation» (1300). Das Warum der Freiheit und des Bösen werden wir nie ergründen. Andererseits, so stellt Camus es dar, lernt Augustinus von Plotin den Sinn für die Vermittlungen, für den Geist-Logos, der den Menschen vollendet. Die metaphysischen Spekulationen Plotins werden als sprachliche Fassung des trinitarischen Gottesverständnisses übernommen, nur wird in dieses System die Inkarnation neu eingezeichnet. Das Denken Plotins und die Fakten der Bibel sind auf diese Weise ineinandergefügt und scheinbar versöhnt; das gilt selbst vom Problem des Bösen, dessen nichtseiende Unwirklichkeit Augustinus für das Christentum akzeptiert – für ihn persönlich eine Erleichterung, weil die plotinische Vorstellung ihm theoretisch hilft, den Rest des metaphysischen Dualismus der Manichäer in sich selbst zu überwinden.

Man weiß, daß die heutige Augustinus-Forschung dem vieles korrigierend oder modifizierend hinzuzufügen hätte,¹² sowohl was die Anthropologie und die Gnadenlehre betrifft, aber auch im Hinblick auf historische Fragen wie etwa die Rolle des Marius Victorinus und des Porphyrios. Camus weist selbst auf die Ergänzungsbedürftigkeit seiner Untersuchung hin (1308). Blicken wir hier nur auf das Resultat und das abschließende Urteil bei Camus: Das Christentum, so sagt er, hat dem griechischen Menschen den christlichen Menschen substituiert (1309); man spräche besser von der Christianisierung des niedergehenden Hellenismus als von einer Hellenisierung des ursprünglichen Christentums (1308)! Das Christentum hat in der Zeit dieser ersten vier Jahrhunderte mit aller Kraft gegen die «Trägheit des Herzens» (1309) gekämpft. Mit Augustinus hat es sich endlich auch als «System», als «Philosophie» zu konstituieren vermocht, er hat die Metaphysik mit der «Religion» versöhnt, ohne daß die ursprüngliche Physiognomie des Christlichen verloren ging (1304 f.); dadurch wurde das Christentum für lange Jahre «die einzige gemeinsame Hoffnung und der einzige wirkliche Schutz angesichts des Unglücks der okzidentalen Welt», und deswegen auch konnte das christliche Denken seine «Katholizität» erlangen (1310).

Das spätere Bild vom Christentum

Ein überraschendes Ergebnis! Keine Kritik der konstantischen Wende, vielmehr eine Würdigung der Bedeutsamkeit des Christentums für die abendländische Geschichte. Dennoch,

Camus war und wurde nicht Christ; um so bemerkenswerter ist die Objektivität, mit der er dem Phänomen Christentum gerecht zu werden sucht. Von der Art, in der er diesen Versuch in der Examensschrift unternommen hat, bleibt nachdrücklich und allerdings auf fatale Weise sein künftiges Bild vom Christentum mitgeprägt. Roger Quilliot hat recht, wenn er meint, Camus verdanke den Griechen die Liebe zur Welt und den Christen die Unruhe angesichts des Todes.¹³ Daran ist jedenfalls wahr, daß Camus sich nicht nur Griechisches – säkularisierend – anverwandelt hat, sondern auch Christliches, aber beides hat in ihm eine originäre und faszinierende Synthese angenommen, so daß die Formulierung der Biographin Germaine Brée, er sei ein «Sohn Griechenlands»,¹⁴ zu sehr vereinfacht. Sie trifft jedoch insofern zu, als bei Camus mehr säkularisiert Griechisches als etwa säkularisiert Christliches zu finden ist. Seine Weltfreude, sein Heroismus angesichts des Absurden, seine Vorbehalte gegenüber der «Geschichtsphilosophie», die er für eine jüdische Erfindung hält (1236) – das ist griechisch, ja in nicht geringem Maße sokratisch und stoisch. In «L'homme révolté» hat Camus geschrieben: «Platon hat recht gegenüber Moses und Nietzsche.»¹⁵

Von der augustinischen Auslegung geblendet

Auf Grund seiner Examensschrift wird nur allzu begreiflich, daß Camus das Christliche noch nicht im genuin neutestamentlichen Sinne, wie er heute exegetisch zugänglich geworden ist, zu sehen vermochte, sondern daß er es immer schon im Horizont der augustinischen Auslegung verstand (wobei wir hier außer Betracht lassen, ob diese Sicht dem historischen Augustinus gerecht wird). Aus dieser Perspektive ist jedenfalls das Christliche – das nach Camus seine Zeit gehabt hat – für die gegenwärtige Erfahrung nicht mehr verbindlich, weil es die Welt, die Tugend, die Kunst, ja den Menschen selbst ignoriert, weil es den Verzicht proklamiert, die Freude verachtet und den Menschen durch die «Anarchie» der Gnade entwürdigt. Hier hätte bereits die Kenntnis mittelalterlicher Denker, vor allem des Aquinaten korrigierend wirken können, aber dazu kam es nicht, zumal Camus die augustinische Auffassung durchaus als die neutestamentliche erschien. Vergessen wir aber nicht, daß die Spiritualität der Christen trotz der Theologie des Thomas von Aquin mit erstaunlicher Einseitigkeit an Augustinus orientiert blieb. Das Christentum beschäftigt den Menschen mit der Seele, mit der Sünde und mit einer kleinlichen Ethik – dieses Mißverständnis Camus', das durch die Lektüre Nietzsches später noch bekräftigt wurde, hat seine Grundlagen nicht nur in subjektiven Eindrücken und Erfahrungen, die Camus beispielsweise bei seiner Reise durch Italien gesammelt und aufgezeichnet hat,¹⁶ vielmehr bereits in seiner theoretischen Ausgangsposition, die er sich in seiner philosophischen Examensschrift erarbeitete. Quilliot bemerkt, daß Camus durch diese Arbeit vielleicht über sich selbst, über seine Existenz und für diese mehr gelernt habe als über das griechische und christliche Denken.¹⁷

In der bekannten Rede vor den Dominikanern in Paris (im Dezember 1946) kommt Camus verschiedentlich auf Fragen zurück, die er in der Prüfungsarbeit behandelt hat, und er sagt hier von sich, er fühle sich ein wenig wie Augustinus vor der Bekehrung.¹⁸ Er ist aber nicht der Augustinus, der sich bekehren wird, vielmehr der in Aporien verstrickte, aber von

¹¹ Vgl. H.R. Schlette, Indisches bei Plotin, in: Einsicht und Glaube. Festschrift für G. Söhngen, hrsg. v. J. Ratzinger und H. Fries. Freiburg 1962, 171–192.

¹² Ich verweise hier nur auf E. Benz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik. Stuttgart 1932; P. Henry, Plotin et l'occident. Louvain 1934; E. Hendriks, Augustinus, in: LThK 1², 1094–1101. (Lit.)

¹³ Vgl. R. Quilliot, a. a. O. 1222.

¹⁴ Vgl. G. Brée, Albert Camus – Gestalt und Werk. Hamburg 1960, 101.

¹⁵ Vgl. Der Mensch in der Revolte. Hamburg 1953, 288.

¹⁶ Vgl. Tagebuch 1935–1942, a. a. O. 54–62.

¹⁷ Vgl. R. Quilliot, a. a. O. 1222.

¹⁸ Vgl. Der Ungläubige und die Christen, in: Fragen der Zeit. Hamburg 1960, 77. (Der genaue Text des Vortrags ist nicht erhalten.)

der Leidenschaft nach dem Absoluten umgetriebene, der im Grundriß griechische Augustinus, der diese Welt und sein menschliches Leben darin liebt. Nach jenem denkwürdigen Vortrag ergab sich eine peinliche Situation, die Julien Green festgehalten hat.¹⁹ Einer der Anwesenden erklärte Camus: «Ich habe die Gnade, aber Sie, Monsieur Camus, ich sage es Ihnen in aller Demut, Sie haben sie nicht.» Green berichtet weiter: «Man zuckt zusammen, Camus aber lächelt nur statt jeder Antwort, meint indes etwas später: ‚Ich bin euer Augustinus vor der Bekehrung. Ich schlage mich mit dem Problem des Bösen aussichtslos herum.‘ » Der Protest dagegen, daß dies eine Welt ist, in der Kinder gemartert werden,²⁰ findet eine (für den Christen peinliche) Analogie darin, daß Camus nicht einzusehen vermochte, warum ungetauft sterbende Kinder verdammt sein sollten (cf. 1301). Die Diskrepanz einer solchen These zum neuplatonischen und natürlich auch zum christlichen Gottesverständnis war für Camus provozierend und unversöhnbar. Wir wissen heute, daß Camus mit diesem doppelten Protest auch theologisch im Recht war, aber dies hat ihm offenbar niemand sagen können.

Solidarisch im Mißverständnis

In der Rückschau erweist sich Camus' Verhältnis zum Christentum als charakterisiert durch eine Fülle von Mißverständnissen, an denen er nicht schuldig war, vielleicht nicht einmal seine christlichen Zeitgenossen, die in vielfach bedingten Vorstellungen befangen waren. Indes wurde Camus – allgemein gesehen – weit mehr durch die (un-)christliche Praxis abgestoßen als durch die ihm fremd bleibende Theorie. Die Christen und die Kirchen erschienen ihm zutiefst als human ungläubwürdig (obwohl er, wie es seinem Sinn für Gerechtigkeit entsprach, einzelne unter den Christen achtete). Wahrscheinlich hielt Camus die Zeit der Christen für abgelaufen. Sah er vielleicht im Mittelalter die schlechthin christliche Zeit? Wenn er diesem Mißverständnis erlegen wäre, könnte man ihm daraus keines-

¹⁹ Vgl. J. Green, Tagebücher 1946–1950. Wien-München 1954, 64 f.

²⁰ Vgl. Der Ungläubige und die Christen, a. a. O. 77.

Diskussion

Frag-würdige Priesterausbildung?

Der Brief des deutschen Studenten N. N. an seinen Bischof (vgl. Orientierung, 1967, Nr. 13/14, S. 170 ff.) hat verschiedene Zuschriften veranlaßt. Ein Beweis dafür, wie sehr das Problem der Priesterausbildung manche Mitchristen beschäftigt.

Wer das Dekret «Optatum totius» über die Ausbildung der Priester des Zweiten Vatikanischen Konzils aufmerksam studiert und die Vorschläge für eine gründlichere geistliche Formung der Priesterkandidaten näher betrachtet hat, konnte schon dort ähnliche Kritik und Hinweise auf bestimmte Mängel der traditionellen Seminarerziehung erkennen (siehe Nr. 8 und besonders Nr. 11: «Die Grundsätze christlicher Erziehung sollen hochgehalten und durch die neueren Erkenntnisse einer gesunden Psychologie und Pädagogik ergänzt werden. In klug abgestufter Ausbildung sollen die Alumnus auch zur nötigen menschlichen Reife geführt werden ... Die Alumnus müssen ihren Charakter formen lernen. Sie sollen zu geistiger Entschlossenheit erzogen werden und überhaupt jene Tugenden schätzen lernen, auf die die Menschen Wert legen und die den Diener Christi gewinnend machen. Dazu gehören Aufrichtigkeit, wacher Gerechtigkeitssinn, Zuverlässigkeit bei Versprechungen, gute Umgangsformen, Bescheidenheit und Liebenswürdigkeit im Gespräch.»)

Folgenden Brief hat uns ein Theologiestudent des Priesterseminars Luzern zum Abdruck zugesandt. «Menschen-würdige Priesterausbildung!» hatte er seine Zuschrift überschrieben. Schon die Wahl eines solchen Titels bezeugt, wie heute manche die bisherige Priesterausbildung bewerten: man empfindet sie nicht nur frag-würdig, sondern nicht einmal als unbedingte «menschen-würdig».

Die Redaktion

falls einen Vorwurf machen, denn in den dreißiger Jahren hatten die Christen selbst sich von diesem Mißverständnis noch nicht befreit. Wenn aber die Christen sich selbst mißverstehen, so darf man dies zweifellos eher beklagen als die Tatsache, daß Nichtchristen nicht selten bei ihrer Kritik von falschen Voraussetzungen ausgehen, die sie ihrerseits den Christen verdanken ...

Es sei noch bemerkt, daß die hier beschriebene Frühschrift in besonderem Maße den Unterschied zwischen dem existenzialistisch-atheistisch-marxistischen Sartre und Camus als dem skeptisch-agnostischen «Moralisten» sichtbar werden läßt, ein Unterschied, auf den Camus bereits 1945 in einem Interview mit aller Klarheit hingewiesen hat.²¹ Wirklich unverstänlich, daß man ihn zum Gefolge Sartres zählen konnte!

Mißverständnisse also auf Schritt und Tritt. Man darf sich im Anschluß an Camus die Frage stellen, inwieweit Nichtglaube und dezidiert Unglaube stets die Folgen von Mißverständnissen sind, ja ob sie existentiell jemals etwas anderes sein können als Mißverständnisse, ob nicht auch die bewußte Ablehnung stets aus einem Mißverständnis hervorgeht. Daß Mißverständnisse schuldhaft sein können, ist eine Aussage des Glaubens, die sich der empirischen Nachprüfbarkeit entzieht; wir sollten also nicht urteilen – weder über Camus noch über jene Christen, die ein so mißverständliches und von ihnen selbst mißverstandenes Zeugnis boten –, sondern bemüht sein, die augenblicklichen kirchlichen und theologischen sowie auch sprach- und geschichtsphilosophischen Möglichkeiten zu nutzen, um den Gefahren des Mißverständnisses und der Verzerrung der christlichen Botschaft in Praxis und Theorie leidenschaftlich entgegenzuwirken.

Prof. Heinz Robert Schlette, Ittenbach

²¹ Interview für «Les Nouvelles littéraires» vom 15. November 1945, in: Essais, a. a. O. 1424: «Sartre et moi nous étonnons toujours de voir nos deux noms associés. Nous pensons même publier un jour une petite annonce où les soussignés affirmeront n'avoir rien en commun ... Sartre et moi avons publié tous nos livres, sans exception, avant de nous connaître. Quand nous nous sommes connus, ce fut pour constater nos différences. Sartre est existentialiste, et le seul livre d'idées que j'ai publié: *le Mythe de Sisyphe*, était dirigé contre les philosophes dits existentialistes ...»

Dein Brief – Zeugnis Deines Leidens an gewissen Strukturen der Kirche – hat mich sehr stark getroffen, da auch mir, wie wohl noch unzähligen andern Studienkollegen, solche oft sehr bohrende Überlegungen keineswegs fremd sind. Als ich Deinen Brief las, mußte ich unwillkürlich an die Worte eines Kirchenmannes denken, der mir sagte, in den Augen der Kirche sei man als Theologiestudent noch eine Null. Offenbar huldigt auch der Bischof, dem Du schreibst, «zwischen den Zeilen» solchen Ansichten.

Mit den meisten Feststellungen, die Du triffst, bin ich einverstanden, möchte Dir aber zu zeigen versuchen, daß es in der Priesterausbildung nicht überall so zugeht, wie Du es hast erleben müssen. Fasse daher, lieber N. N., meine Antwort nicht als Widerlegung Deines Briefes auf, sondern bloß als eine andere Stimme, die aus einem andern Gebiet die Frage von ihrem Standpunkt angeht.

Deine Vorwürfe und die Gefühle der Enttäuschung kann man, wie mir scheint, zusammenfassen mit dem Grundgedanken, der überall in Deinem Brief auftaucht: Vertrauenskrise. Du erwähnst die Verabsolutierung der Hausordnung, deren Befolgung als Zeichen für Berufung gewertet wurde, das falsche Ideal einer Spiritualität, deren Intention darin bestand, Euch zu antriebsarmen, möglichst gefügigen und unselbständigen Funktionären des Bischofs zu machen, das Versteckspiel voreinander im Seminar, Unaufrichtigkeit gegenüber den Vorgesetzten und schließlich verallgemeinernd die u. a. daraus erwachsende Unglaubwürdigkeit der Kirche, die

sich als unfähig erweist, die Lehren des Konzils in die Tat umzusetzen, ja sich sogar zum Teil weigert, auf diese neue Wirklichkeit einzugehen («unsere Bischöfe» nennst Du in diesem Zusammenhang).

Ich bin mit Dir einverstanden: Unter solchen Bedingungen läßt sich echte, brüderliche Partnerschaft, Arbeit im Team – ein Wunsch des Konzils! – nicht realisieren. Ja, ohne mitbrüderlichen Kontakt wird Priestersein in der heutigen Zeit unmöglich. Es ist – ich ersehe es aus Deinem Brief – einfach unverantwortlich, wenn uns eine Spiritualität aufoktroiert wird, deren Frucht in einer zermürbenden, introvertierten Beschäftigung, einer freudlos um sein Ego kreisenden Aszese besteht.

Im Gegensatz zu Dir scheint es mir jedoch, daß sich seit dem Konzil wirklich einiges geändert hat – zunächst in der Theorie. Das zeigen die theologisch-praktischen Zeitschriften deutlich. Es mehren sich die Stimmen, die für eine zeitgemäße Priesterausbildung im Geist des Konzils eintreten.

Unter vielen andern, zum Beispiel *Diakonia* 2 (1967) 168–172 (L. Averkamp), *Schweizer Rundschau* 65 (1966) 664–673 (F. Furger), *Glaube und Leben* 39 (1966) 45–61 (F. Wulf), denke ich an die Artikelreihe von J. Hünermann (Aachen) «Sein und Sendung des Priesters nach dem Konzil» (*Sein und Sendung* 31 [1966], Heft 4–11); in acht Teilen zeichnet er ein Priesterbild, das wohl in vielem Deinen Wünschen entgegenkommt. Höchst interessant ist auch die Analyse der Priesterausbildung, die von einer Gruppe von Priestern, welche in der Seelsorge, in der Heranbildung von Priestern sowie im Lehrfach tätig sind, erarbeitet wurde (*Geist und Leben* 37 [1964] 202–215). Dieser Artikel enthält ein Programm, das sich heute allmählich durchzusetzen beginnt – man braucht in den Einzelheiten mit den Vorschlägen dieses Teams ja nicht überall einverstanden zu sein. Es greift recht viele der von Dir geschilderten Mängel auf: «Das Seminar müßte ... stärker für die Aufgaben des künftigen Priesters in der konkreten Welt geöffnet sein. Sollte nicht zum Beispiel der Theologiestudent, wenigstens in höheren Semestern, Gelegenheit erhalten, in Gruppen und Zirkeln, inner- und außerhalb des Seminars, mit Laien über die sie gemeinsam bewegenden Fragen des Glaubens und der Kirche zu sprechen? Sollte man nicht mit einer gewissen Systematik im Laufe des Studiums Laien (auch Frauen!), Fachleute, in das Seminar zu Vorträgen und Kolloquien einladen, um einen Anschauungsunterricht davon zu geben, wie sehr die Theologie und der Theologe heute gezwungen sind, die Grenzen des Faches und des Standes zu überschreiten?» (208 f.). Mit unmißverständlichen Forderungen nach «einschneidenden Änderungen» wartet der Bericht auf. Es wird als unhaltbar bezeichnet, «wenn die Gemeinschaft undifferenziert einem gemeinsamen Reglement unterworfen wird, wenn alle nach dem gleichen Schritt marschieren müssen» (209). Folgen eines solchen Verfahrens wären Flucht in Legalität, Anonymität und – ich füge das von mir aus hinzu – Flucht und Auskeifen vor Verantwortung (womöglich noch durch eine entsprechende Moraltheologie gefördert) sowie die Tendenz zum Intrigieren. Daher die Forderung der Studiengruppe; es seien «relativ überschaubare Gruppen mit einer gewissen Selbstverfassung zu bilden» (209). Durch solche Überlegungen zeigen die Verfasser, daß sie das Entscheidende sehen: Wie kann im Studenten Vertrauen und Freude am Studium und an der Entfaltung zu einer ausgereiften Persönlichkeit, die den Anforderungen des zukünftigen Berufes gewachsen ist, geweckt und gekräftigt werden?

In ähnlicher Weise äußert sich der Pastoraltheologe F. Klostermann in seinem aufschlußreichen Artikel «Die Bewegung der geistlichen Berufe in Westeuropa» (*Der Seelsorger* 37 [1967] 114–122) und stellt u. a. nüchtern fest: «Die sogenannten ‚Spätberufe‘ nehmen durchwegs zu. Dies ist auch deshalb erfreulich, weil es uns vielleicht schneller zu einer Revision unserer weithin noch infantilen ‚Erziehungs‘-Methoden in den Großen Seminarien zwingen wird – man denke nur an den vielfach noch üblichen Gebrauch des ‚Du‘ seitens der Vorsteher, an manche Behandlungs- und Beaufsichtigungsmethoden – ...» (119). In etwa bekennt sich auch Klostermann zu den Forderungen der vorgängig erwähnten Arbeitsgruppe, wenn er schreibt: «Im Priesterseminar müßte mehr auf den Beruf hin erzogen werden, etwa zur Entscheidungsfähigkeit und -freudigkeit, zur Arbeit in der Equipe. Man müßte die Kandidaten als erwachsene Menschen behandeln, mindestens so, wie man auch sonst heute Menschen nach der Reifeprüfung behandelt. Nur nach einer solchen Erziehung wird sich der junge Priester in einer offenen, in jeder Hinsicht pluralistischen Gesellschaft bewegen können» (119 f.).

Die zitierten Vorschläge sind nicht nur Theorie geblieben, sondern setzen sich immer mehr auch in der Praxis durch. Man versucht beispielsweise im Priesterseminar Luzern, wo ich studiere, eine Priesterbildung zu verwirklichen, die weitgehend den Anregungen des Konzils und der eben angeführten Autoren entspricht. So wird bei uns jedem Studenten ein Hausschlüssel ausgehändigt; die Hausleitung bringt damit dem Studenten Vertrauen entgegen und behandelt ihn als Erwachsenen, der seine Zeit selbständig einteilt und auch seine Lebensweise und -haltung selbst verantwortet.

Auch anderweitig nehmen die Studenten regen Anteil an der Gestaltung des Studiums und des Seminarlebens. Wir haben erreicht, daß wir einen Studentenvertreter in die Fakultätskonferenzen delegieren können. Diesem verdanken wir zum Beispiel eine neue Regelung der Ferien- und Studienzeit. Eine Neuordnung der Examensordnung ist in Sicht.

Im Seminar haben wir das Gruppensystem verwirklicht; erste gute Erfahrungen konnten bereits gesammelt werden: die Autorität «von oben» wirkt sich vorwiegend mittelbar aus, da der Einzelne mit seiner Gruppe sich und die andern formt und auf dem Weg zum Priestertum weiterführt (*correctio fraterna*), dann aber durch den Gruppenchef und den Zereimoniar (Studentensprecher) mit der Hausleitung eng verbunden ist. Die von der Gruppe frei gewählten Gruppenchefs besprechen die Probleme der Hausordnung zuerst mit der Gruppe, dann mit der Hausleitung. Gemeinsam werden dann die Schwierigkeiten in Angriff genommen. Wir wissen, daß wir als Partner akzeptiert und angehört werden. Unsere Vorschläge werden nicht unter den Tisch gewischt. Anfangs des letzten Studienjahres diskutierten wir auf diese Weise über eine neue Hausordnung, und anhand einiger Bedingungen «technischer Art» stellten wir unsere Hausordnung selber auf. Auch das Tragen der Soutane wurde so geordnet. Bei der Gestaltung der Liturgie geht es ähnlich zu: auch da liegt alles in den Händen von Spiritual und Gruppen. Neuerungen werden durchbesprochen, erst dann eingeführt.

Gruppenweise geordnet werden auch die «Hausdienste»: Servieren beim Essen, Ordnen der Rekreationsräume sowie Betreuung der Gäste.

Besonders wichtig scheint mir, daß die Gruppen einmal in der Woche gemeinsam die Betrachtung über Epistel oder Evangelium des kommenden Tages erarbeiten und geistliche Fragen besprechen. Damit soll das in der Seelsorge so nötige geistliche Gespräch schon im Seminar eingeübt und gepflegt werden. Zudem wächst – die Erfahrungen bestätigen dies – die Gruppe viel besser zu einer nicht bloß akzidentellen Gemeinschaft zusammen.

Außer den Hausgruppen bestehen aber bei uns noch verschiedene andere Gruppierungen von Studenten, welche die Zusammenarbeit auf irgendeinem besonderen Gebiet pflegen. So bleibt unsere Seminargemeinschaft – sie ist nicht sehr groß – trotz der Gruppen eine Einheit, die vor allem in der Eucharistiefeier als Zentrum des Tagesablaufs sichtbar wird.

Noch manches ließe sich anfügen, zum Beispiel die erfreuliche Tatsache, daß sozusagen alle Studenten ein Praktikum (Schule halten, Mithelfen in einer Pfarrei, Katechese, Arbeit in Spitälern und Fabriken usw.) absolviert haben, ohne daß von der Hausleitung her eine diesbezügliche Verpflichtung auferlegt worden wäre!

Lieber N. N., Du verstehst nun vielleicht, daß, obwohl unser Seminar ein recht alter «Kasten» ist, für uns Studenten die Atmosphäre darin alles andere als niederdrückend ist, wenn auch Probleme und Spannungen nicht fehlen. Es gibt also doch auch Erfreuliches von der Priesterbildung zu berichten. Dies wollte ich Dir sagen, auch wenn ich Deinen Entschluß, Medizin zu studieren, begreife und Dir dazu alles Gute wünschen möchte.

Mit freundlichen Grüßen

Paul Gebhard

Buchbesprechungen

Goldbrunner Josef: REALISATION. Anthropologie in Seelsorge und Erziehung. Herder-Verlag, Freiburg i. Br. 1966.

Goldbrunner, Professor für Pastoraltheologie in Saarbrücken, ist bekannt als Verfasser einer oft zitierten Studie über «Gesundheit und Heiligkeit» sowie als Autor von «Individuation» und «Personale Seelsorge» (alle bei Herder). Sein Grundanliegen in allen seinen Veröffentlichungen ist immer, der Pastoraltheologie jene anthropologischen Ansatzpunkte aufzuzeigen, die von der heutigen Psychologie (vor allem von der Tiefenpsychologie C. G. Jungs) entwickelt wurden, und dadurch eine fruchtbare Begegnung des Seelsorgers mit den Gläubigen zu ermöglichen. Zwei Begriffe haben sich dabei für Goldbrunner immer deutlicher als zentral erwiesen, jener der Person und in wurzelhafter Beziehung mit ihm jener der Begegnung. Der Personbegriff bleibt insofern nicht ein metaphysisches Abstraktum und Postulat, sondern wird auf dem Feld zwischenmenschlicher Begegnung erfahrbar: «Person ist auf Person resonant.»

Im neuen Buch «Realisation» gibt Goldbrunner in klarem, logischem Aufbau und in wohlthuend einfacher Sprache einen Aufweis des Stufenweges, den der Mensch realisieren soll. Dabei wird – es handelt sich ja um innere Entwicklungsschritte – das Ineinander und die Verschränkung dieser Stufen betont: von der «Individualität und ihrer Daseinsberechtigung vor Gott» zur «Begegnungsfähigkeit und der Partnerschaft» mit den Menschen bis zur Erlösungsbedürftigkeit und dem Glauben. Das Kapitel «Die Mündigen und die Unmündigen» zeigt die schwierige Situation, vor der ein Seelsorger heute steht, sehr deutlich: Der Seelsorger darf die Unmündigen, jene, die vorpersonal leben, nicht vernachlässigen oder gar überfordern, er darf aber ebensowenig die Mündigen, die in personaler Verantwortung Lebenden, hemmen. Dies setzt voraus, daß der Seelsorger selbst immer neu das Gesetz der Wechselwirkung erlebt, das zwischen den Anforderungen seiner Aufgabe und seiner eigenen personalen Reife herrscht (270). Für den wachen Leser stellt sich damit die Frage, wie weit die Priesterausbildung von heute einem solchen Leitbild des Seelsorgers noch entspricht. Vermag diese Ausbildung das Personwerden von der Ich-Findung zur Du-Begegnung und zur «Wir»-Gemeinschaft zu leisten, aus denen eine lebendige, personale Gottbegegnung, als Voraussetzung verantwortlicher Seelsorgstätigkeit, erst möglich wird?

Es ist ein Beweis für die Echtheit des Anliegens, daß dieses Buch selbst in ruhiger, intelligenter Darlegung aus tiefer, personaler Verantwortung geschrieben ist. Eine sehr anregende und wertvolle Studie, die allerdings nur durch den bewußten Nachvollzug im eigenen konkreten Dasein die Richtigkeit und das ganze Gewicht ihrer Aussagen erweist. Ru.

Hamm Harry: DAS REICH DER 700 MILLIONEN. Begegnung mit dem China von heute. Econ-Verlag, Düsseldorf 1965. 360 S., Leinen DM 20.—.

Harry Hamm hatte die Möglichkeit, die westlichen Besuchern sonst jahrelang verwehrt war, China zu durchreisen, von Nord nach Süd, von Ost

nach West, Städte und Wüsten, Dörfer und Küsten, Industrieanlagen und Landwirtschaft. Und Hamm kann sehen – und schreiben. So bietet sein Buch einen lebendigen Eindruck vom chinesischen Alltag und damit einen wichtigen Beitrag zur Chinakunde von heute. Ein ungeheures Land, ein ungeheures und ungeheuerliches Volk. Die Gegensätze zwischen totalitären Leitbildern und der tief verankerten hergebrachten Vorstellungswelt treten in Erscheinung, so wie ein Reisender sie sieht und erlebt. – Die tieferen weltanschaulichen Fragen, die Probleme des staatlichen Aufbaues und jene der Weltpolitik freilich werden nur am Rande berührt. Man mag das bedauern – aber es ist auch von Wert, einmal die unmittelbaren Eindrücke vermittelt zu bekommen und zu spüren, wie die genannten Probleme zunächst den einzelnen Chinesen in seinem Alltag weniger berühren als die Dinge, die ihn unmittelbar und täglich angehen. Dd.

Interkonnessionelles Gespräch zum Thema

Frauen bauen mit an der zukünftigen Gesellschaft

11./12. November 1967
in der Paulus-Akademie Zürich-Witikon
Carl-Spitteler-Strasse 38, 8053 Zürich

Die Tagung wird veranstaltet von der Arbeitsgemeinschaft der konfessionellen Frauenverbände der Schweiz.

Anmeldungen möglichst bald, spätestens bis 4. November, an: Schweiz. Katholischer Frauenbund, i. A. Zürcher Kantonalverband des SKF, 8001 Zürich, Basteiplatz 1, Telefon (051) 27 02 88
Geschäftsstelle des Evangelischen Frauenbundes der Schweiz, Voltastrasse 27, 8044 Zürich

Verband christkatholischer Frauenvereine der Schweiz, Willadingweg 39, 3000 Bern

Geschenkbücher

Pedro Arrupe

Als Missionar in Japan

275 Seiten, Ln. sFr. 18.40, Hueber-Nr. 7084

Der General des Jesuitenordens berichtet über drei in Japan verbrachte Jahrzehnte seines Lebens.

Fernando Bea

Paul VI.

188 Seiten, 7 Photos, Ln. sFr. 15.—, Hueber-Nr. 7014

Eine anschauliche Biographie des nun 70 Jahre alten Papstes, dessen Friedensbemühungen und Kirchenreformen weite Aufmerksamkeit finden.

Max Hueber Verlag
München

In der Schweiz: Office du Livre Fribourg

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins.

Redaktion und Administration (Abonnement und Inserate): Scheideggstrasse 45, 8002 Zürich/Schweiz. Telefon (051) 27 26 10. Postcheckkonto: 80-27842

Bestellungen: bei der Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842
Deutschland: Volksbank Mannheim, Postscheckamt Karlsruhe Kto.-Nr. 17525 (Vermerk «Orientierung»), Bankkto.-Nr. 12975). – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Postscheck 60.675 mit Vermerk «Orientierung» (26849) – Belgien-Luxemburg: siehe Schweiz – Dänemark: an P. J. Stäubli, Høstrupsgade 16, Silkeborg – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065 «Orientierung» C. E. Suisse No 20/78611 – Italien: c/c N. 1/18690 Pontificia Università Gregoriana, Deposito Libri, Piazza della Pilotta, Roma, «Orientierung».

Abonnementspreise:

- Jahresabonnement: sFr. 15.—/DM 16.—/öS 90.—
bFr. 190.—/dän.Kr. 25.—/FF 18.—/Lire 2200.—
USA Dollar 4.—
- Halbjahresabonnement: sFr. 8.—/DM 8.50
öS 50.—/bFr. 100.—/dän.Kr. 13.—/FF 10.—
Lire 1200.—
- Gönnerabonnement: sFr. 20.—/DM 20.—/usw.
- Studentenabonnement: jährlich wie Halbjahresabonnement (für alle Länder).