

Gott, das Wort, womit wir dich nennen,
lebt fast nicht mehr und ist sinnlos geworden,
leer und vergänglich
wie jedes menschliche Wort.
Wir bitten dich,
zunehmen laß es an Kraft
als ein Name, der deine Verheißung uns zuträgt,
als ein lebendiges Wort, in dem wir wissen:
der du bist, wirst du für uns sein:
treu und verborgen
und greifbar nahe,
unser Gott, jetzt und in Ewigkeit.

An der Schwelle zum Neuen Jahr wüßten wir keine echtere
Klage und keine wesentlichere Bitte. Beides, die Klage wie die
Bitte, stammen von einem holländischen Jesuitenpater, Huub
Oosterhuis. Als Studentenseelsorger in Amsterdam entwarf er
Muster für Menschen, die nach neuen Ausdrucksformen des
Gebetes suchen. In diesem Sinne machen wir uns nebenstehen-
den Text zu eigen als Gruß an unsere Leser und Mitarbeiter
zum bevorstehenden Christfest und als Wunsch für das ganze
kommende Jahr. *Redaktion Orientierung*

PRIESTERSEIN HEUTE – UNSERE DISKUSSION

Wohl noch keine Diskussion in unserer Zeitschrift hat so stürmische Wellen geschlagen wie diejenige, die mit dem Brief eines austretenden Seminaristen an seinen Bischof (Nr. 13/14, S. 170ff.) begonnen und mit dem Brief eines Arztes (Nr. 20, S. 233ff.) und mehreren Beiträgen zum Priesterbild fortgesetzt wurde. Welche Töne dabei anklangen, welche Vorwürfe dabei laut wurden, davon bietet unsere Vorbemerkung zum zweiten Kommentar einige Kostproben. Soweit sich deren Verfasser von uns lossagen, bestätigen sie: die Orientierung ist kein Blatt für jedermann. Wem etwas anderes besser kommt, wer herausfordernde Fragen und die Spannung bis zu ihrer Beantwortung (vielleicht erst in einer folgenden Nummer, vielleicht auch dann nicht im Vollsinn einer «Antwort») nicht aushält, den müssen wir ziehen lassen. Wir können nicht alles für alle tun.

Es gibt aber Menschen, und ihre Zahl scheint zu wachsen, die von den Fragen, die bei uns ausgesprochen wurden, wirklich erfüllt sind, von ihnen bedrängt werden. Mit ihnen fühlen wir uns verbunden, für sie sind wir da, zusammen mit ihnen wollen wir die Leere aushalten, wo uns die Antwort nicht zur Hand ist, und mit ihnen vereint wollen wir weitergehen, in der Hoffnung, daß Gott zu seiner Zeit die Leere ausfüllen wird. Unser Lebewohl an die andern wollen wir in derselben Liebe verstanden wissen, die der illustre evangelische Einsender im zweiten Kommentar empfiehlt. Wir stellen aber den ersten Kommentar voran, weil er einen Akzent setzt, der noch direkter in den Kern dieser speziellen Diskussion zu treffen scheint: Wir müssen uns stellen, wir dürfen nicht die eigene Verantwortung an andere weitergeben. Auch setzen wir diesen Beitrag an den Anfang, weil er vom Kommen Jesu Christi spricht, das uns mitten in unserem Leben und Lebensentwurf treffen soll. Die Zuschrift stammt wiederum aus der jungen Generation. Sie sagt uns allen, vom Jüngsten bis zum Ältesten, die Freude zu. Die Freude, heute Christ zu sein.

Die Herausforderung der Freiheit

Heute stellt sich uns härter und nüchterner denn je die Frage: «Wo, wie und warum wirst Du noch gebraucht?»

Wo wirst Du gebraucht? Als Mensch in einer Welt, die den Spezialisten und Funktionär sucht. Als Christ in einer Umwelt, die sich auch ohne Gott eingerichtet hat. Als Priester in der Anonymität der Großstadtpfarrei. Das Podest seiner Hochwürdigkeit ist zersprungen und mit ihm zugleich viele seiner alten Pflichten und Aufgaben. Wo wird er noch gebraucht, nicht nur als Ritenvollzieher? Es ist verständlich, wenn viele resignieren oder sich ins Bauen verlieren.

Für den Verfasser dieser Zeilen ist es gewissermaßen Halbzeit. Sechs Semester liegen hinter ihm. Er ist momentan im Freisemester. Sechs Semester Theologie liegen noch vor seinem endgültigen Ja. Es gilt, Bilanz zu ziehen und dann die Konsequenzen auf sich zu nehmen, sonst gerät man ins Treiben, und mit einem abgequälten Ja steht man heute nicht mehr durch.

Vor welchem Hintergrund gilt es heute, Priester zu werden? Wie sieht es nach dem Vatikanum II in der Kirche aus? Die Haltung vieler Gläubigen scheint mir bestimmt durch ein gewisses Maß an Verwirrung, Enttäuschung und Resignation. Viele der Älteren fühlen sich schlichtweg betrogen; schauen wir nur einmal auf den Wandel in der Eheauffassung. Viele der Jüngeren machen der Kirche das Ausbleiben der Reformen, den Mangel an Mut und Offenheit zum Vorwurf. Kamen aber diese Neuerungen, dann wurden sie oft ohne Einführung und mit einer Lieblosigkeit durchgeführt, die anscheinend nur dort möglich ist, wo Worte wie «Liebe» und «Brüderlichkeit» zum Redefundus gehören.

Wie sieht die Lage in den Seminarien aus? – Gewiß, ihr «Bewahrungsprinzip» hat sich überlebt. Aber dem Theologen N.N. waren die «akzidentellen Vorschriften» so einengend,

daß sich nur eine zu schmale Basis zu einer den Einsatz lohnenden und wirksamen Verkündigung findet. Es hätte sich automatisch ein neuer Geist mit einstellen müssen, als wir eine Hausordnung mit jeglicher Freizügigkeit erhielten, und zwar nach endlosen Debatten über die horizontale oder vertikale Gliederung. Es meinte damals eine böse Zunge: «Kartoffeln wäre es auch egal, ob sie horizontal oder vertikal gelagert sind, sie sind und bleiben die alten. Wäre nicht der einzelne bereit zur Offenheit und Mitarbeit, fühlte er sich nicht gebraucht und mitverantwortlich, dann nützten auch die neuen Gruppensysteme nichts.»

Frage: Wo liegen die besonderen Schwierigkeiten für uns? In dem Studiengang und in den Fragen einer Studienreform? Da unterscheiden wir uns kaum von den andern Studenten. In der Anonymität beim Vorlesungsbetrieb? Da hätten wir eigentlich den Vorteil der Hausgemeinschaft, wenn dann auch die Gefahr eines selbstgenügsamen «Kastengeistes» auftaucht.

In dem gelegentlichen studentischen Erlebnis, daß man letztlich aus anderer Leute Tasche lebt und augenblicklich noch gewissermaßen in der Luft hängt, erst in fünf, sechs Jahren in eigener Regie lebt, eine Null ist und noch nicht ernstgenommen wird? In verstärktem Maße trifft dies auf den Theologiestudenten zu. Bei ihm sollten sich Lehrstoff, der sich immer weiter ausweitet und dadurch die Grundaussagen zu überwuchern scheint; und Studierender zu einer glaubwürdigen Einheit zusammenfinden. Und dies fällt uns um so schwerer, je mehr wir das eigene Ungenügen erfahren.

Und dann ist noch die Frage des Zölibates. Es ist hier nicht der Platz, um darüber lang zu diskutieren. Es ist ein harter Preis, den wir bezahlen müssen, und viele von uns können oder wollen ihn nicht mehr akzeptieren. Und es stellt sich dann noch einmal die Frage: Warum willst Du Priester werden?

Es gilt, den eigenen Weg zu überdenken und zu fragen, aus welchen Motiven bist Du eigentlich gekommen? Sicherlich, um Dich für die Menschen und für Gott einzusetzen. Freilich wird manches an Romantik und Illusion mitgespielt haben. Aber es war auch der Wille dabei, mit Leib und Seele ganz für die andern da zu sein. Und es war auch etwas wie ein «Anruf» dabei.

Es ist uns – glaube ich – unmöglich, unsere Entscheidungen letztlich zu erklären und zu begründen. Irgendwo müssen wir damit zufrieden sein, daß es keine weitere Erklärung für uns gibt. Das gilt sowohl dann, wenn Göttliches auf den Menschen trifft, wie für jede mitmenschliche Begegnung. Irgendwann haben wir zu vertrauen, und aus diesem Vertrauen heraus uns zu entscheiden. Sicher, manche Ecken und Kanten und manche Illusion haben sich in den letzten Jahren abschleifen lassen müssen, auch wünscht man gelegentlich, ein ganz anderer zu sein, und doch möchte ich dennoch Ja zu meinem Weg sagen.

Es gilt aber auch zu fragen, was an persönlicher Erfahrung, was an Begegnung prägt Deine eigentliche augenblickliche Entscheidung mit und läßt Dir Raum für einen Selbstentwurf nach vorn? Und da hat mich in der letzten Zeit die persönliche Erfahrung des Jeremia fasziniert und mich fragen lassen: War dies eine einmalige Episode oder ist es immer dann der Fall, wenn Göttliches und Menschliches zusammenstoßen, also auch heute? Bei ihm finden sich Worte härtester Anklage: «Du hast mich verlockt, Jahwe, und ich ließ mich verlocken. Du hast mich gepackt und überwältigt. Ich bin zum Gelächter geworden, tagaus, tagein» (Jer 20,7). Es sind die Worte eines Mannes, den Gott in der Entscheidungsstunde seines Volkes ergriffen hat, um diesem zu sagen: «Du wiegst Dich in einer falschen Sicherheit. Du hast unsern Bund gebrochen und verläßt Dich doch auf seine Heilsgaben. Kehre um, sonst werde ich Dir alles zerbrechen.» Der Mensch Jeremia, Mittler zwischen Gott und einer Welt, die es verlernt hat, auf seinen Anruf

zu hören – immer in der Frage, waren es auch wirklich die Worte Jahwes, die ich verkündigte –, zerbricht an seinem Auftrag. Und doch – dunkel für ihn selbst und die Geschlagenen – werden seine Worte die erneute Zuwendung Gottes verkündigen. «Sein Herrscher wird aus ihm hervorgehen, ihn will ich mir nahen lassen, daß er vor mich trete, denn wer sonst wagte sein Leben daran, mir zu nahen?, spricht der Herr» (Jer 30, 21).

Nun, wir haben das Kommen dieses «Herrschers» erfahren und den Preis, den er bezahlte, um sich Gott zu nahen und uns einen neuen Zugang zu ihm zu öffnen. Aber ist unsere Antwort so verschieden von der des alten Israel? Ist es uns nicht auch gelungen, einen neuen Versicherungsschein aus dem Neuen Bund zu machen, auf dessen Prämien wir um so entschiedener pochen, je weniger wir zu einer eigenen Antwort bereit sind? Lassen wir uns von dem Kommen dieses Jesus Christus mitten in unserem Leben und Lebensentwurf treffen und erfüllt uns ein Vertrauen in ihn mit einer neuen Freiheit, Hoffnung und Freude, die wir dann auch den andern mitteilen möchten (Frage der Mission)?

Die Antwort wird für die meisten von uns negativ ausfallen. Wir erleben es doch täglich, wie das Christliche gleichsam nur mitläuft, wie ganz andere Wünsche und Vorstellungen uns bestimmen. Wir geraten (siehe die Hinweise im Brief des Arztes, S. 233f.) in eine Schizophrenie zwischen Leben und Glauben. Gewiß, jetzt könnte man einwenden, als Mensch und Christ werde man immer überfordert, und die Geschichte des Alten und Neuen Testaments ist ein sich immer neues Einlassen Gottes auf unsere Schwäche.

Aber wenn wir heute in einer «hominisierten» und mündigen Welt leben wollen und wir schon als einfache Mitbürger uns selbst entscheiden müssen, dann erst recht als Christen. Und das um so mehr nach dem Vatikanum II. Die Zeit dürfte endgültig vorbei sein, wo wir unsere Verantwortung und unser Gewissen irgendwo abliefern mußten oder konnten, und, seien wir ehrlich, teilweise war es uns nicht unrecht, denn dann hatten wir später auch einen Sündenbock. Manche Diskussion über die Pille, Zölibat, Seminarreform, manche Angriffe gegen Ordinate und Amtsträger, vielleicht auch manches an den Zeilen von N.N. scheinen mir bestimmt zu sein von eigener Illusion und dem Versuch, eigene Verantwortung (oder Versagen) an andere weiterzugeben.

So ungern wir es tun und so schwer es uns auch heute fällt (der Verfasser miteinbeschlossen), eines Tages müssen wir uns auf eine Sache und ein Gegenüber festlegen. Sonst bleiben wir die ewigen Opponenten und Kinder.

Auch Gott – so schwer es uns heute scheint, seine Gegenwart zu erfahren – müssen wir uns stellen. Und unsere Antwort muß unsere eigene sein, die all unsere Schwächen miteinschließt, all unsere Träume und alle unsere Anlagen, die nach Realisierung drängen.

Der Verfasser dieser Zeilen ist sich darüber klar, daß es keinen Entschluß gibt, der einen endgültig aller weiterer Fragen und allen weiteren Suchens enthebt. Er ist sich weiterhin bewußt, daß in jedem Entschluß Dutzende unergründlicher Faktoren mitspielen, und daß sich viele der ursprünglichen Motivierungen nachträglich als arg vordergründig und illusorisch herausstellen. Er vertraut aber auch darauf, daß unser aller Weg (und das ist nicht nur das Privileg von Theologen und Christen) – dann, wenn wir uns nach unsern Kräften bemühen und wenn ein wenig ein «für die andern» darin ist – ein Weg der Gnade, Selbstverwirklichung und Verheißung ist. *Bonhoeffer* bezeichnet einmal (in «Widerstand und Ergebung», S. 183) die Aufgabe des Christen folgendermaßen: daß «man im diesseitigen Leben Gottes Leiden mitleidet». Christ zu sein bedeutet heute, daß man sich selbst so, wie man eben ist, annimmt und verantwortet. Und ebenso den Nächsten. Daß man nicht bereit ist, der eigenen Verantwortung in der Welt davonzulaufen und daß man sich schließlich der Liebe Gottes stellt. Im Bewußtsein der Konsequenzen, aber auch im Vertrauen.

Hinweis: Der Text auf der Titelseite ist entnommen:

Huub Oosterhuis, Ganz nah ist dein Wort, Gebete, Herder, Wien, 1967.

Kurz gefaßt: Christ sein heißt, sich der Liebe Gottes, die in Christus Gestalt annahm, zu öffnen und sie weiter zu schenken. Ich glaube, darum dürfen wir uns heute (auch wenn es gelegentlich anders erscheint) freuen, daß wir Christen sind. Vielleicht gelingt es uns eines Tages dann auch, daß wir aus dem Geist der Gemeinschaft und Brüderlichkeit einander helfen und brauchen. Seien wir nun Ärzte, Psychologen, Priester oder Arbeiter, Mann oder Frau. Vielleicht werden wir uns einander brüderlich erweisen. *Joachim Fuhrmann, München*

In diesem Zeichen wirst Du nicht siegen!

Evangelische Antwort an R. K.

Der Brief des jungen dipl. theol. R. K. an seinen älteren Mitbruder, den wir unter dem Titel «Was wollen die ‚modernen‘ Theologen?» (Nr. 21, S. 246f.) veröffentlicht haben, hat erwartungsgemäß starken Widerspruch gefunden, wie folgende Zitate aus verschiedenen Zuschriften zeigen.

«Konnten Sie diesen Brief ... wirklich ohne eine vorsichtige Bemerkung der Redaktion abdrucken?», fragt uns ein Abonnent. Er hat dabei offenbar übersehen, daß wir den Brief von R. K. zusammen mit einem Beitrag von H. Spaemann «Das Herz der Väter den Kindern zuwenden» unter dem gemeinsamen Titel «Das Generationenproblem» zusammengefaßt haben. In der redaktionellen Vorbemerkung haben wir mit knappen Worten unsere Reserven geäußert und gleichzeitig auch die Gründe der Veröffentlichung angedeutet.

«Der Artikel von R. K. ... ist ein Skandal. Das ist eine wahrhaft satanische Sprache. Daß die ‚Orientierung‘ sich nicht schämt, so etwas zu drucken! ...» Mit dem Hinweis auf die angebliche Klage der Gottesmutter in Garabandal schließt diese Zuschrift.

«Was soll ich von einem solchen nur Mensch-sein-wollenden Priester ohne Gebet, inkl. Rosenkranz (schon vor Christi Geburt – Gebetsschnur – in Gebrauch) usw. noch erwarten?»

«Sie sollten sich geradezu schämen, so etwas zu veröffentlichen! Wir beten keine Rosenkränze mehr!» (siebzehn Ausrufezeichen folgen!)

Nach der Zitierung «Wir beten keine Rosenkränze mehr» schreibt ein aufgebracht Luzerner: «Ja, das alles dürfen diese jungen Schnaufer, sollen sich aber nicht ‚Theologen‘ schimpfen lassen ... Der (h) Klerus hat Maria nicht nötig. – Das weiß heute jedes denkende Kind. – Dafür machen uns solche ‚Theologen‘ und Kleriker am Luthertisch eine große Komödie vor. – Wozu noch ‚Theologen, Kleriker‘? Um uns Muß-Reform-Katholiken zu täuschen? irre zu führen? das Geld aus der Tasche zu locken? Bitte, drucken Sie das auch in Ihre ‚O‘, von der mir ein Dr. jur. mal sagte: ‚Orientierung, die manchmal keine ist.‘»

So begreiflich es ist, daß die Bemerkung von R. K. über das Rosenkranzgebet Anstoß erregt hat, so scheinen doch diese katholischen Zuschriften aus einer etwas eingengten Perspektive zu kommen, wenn man den Brief von *Professor Karl Barth* (81) mit seinem zentralen Anliegen daneben stellt: die Wahrheit in Liebe vertreten. *Die Redaktion*

Lieber (sehr) junger katholischer Mitbruder!

Als (sehr) alter, trotzig evangelischer Theologe bin ich in meinem Ruhestand fast hauptamtlich mit alten und neuen Catholica beschäftigt. Da habe ich nun in der «Orientierung» den Brief gelesen, den Sie an einen von den älteren Herren Ihres Bereiches geschrieben und veröffentlicht haben.

Auf unserer Seite bin ich einer von denen, die sich an den ernsthaften und gewaltigen Bewegungen, die in der katholischen Kirche vor und am und nach dem Konzil entstanden sind und offenbar weitergehen, ohne Optimismus, aber in christlicher Hoffnung aufrichtig freuen. Ein witziger Mann soll ja gesagt haben, es handle sich in diesen Bewegungen um eine «Spätzündung der Reformation». Es könnte etwas dran sein. Ich weiß aber auch um die verschiedenen Schäden, die die Reformation auf unserer Seite im Gefolge gehabt hat und unter denen unsere evangelischen Kirchen bis auf diesen Tag zu leiden haben. Und darum freut mich alles das nicht, was in der heutigen katholischen Kirche weniger nach Reformation als nach Revolution schmeckt. Weil er nach Revolution schmeckt, kann mich Ihr Brief an jenen älteren katholischen Theologen nicht eben erfreuen.

Es wird Ihnen nicht unbekannt sein, daß ich seit fünfzig Jahren

gegen einen in den evangelischen Kirchen herrschenden un-guten Geist und für den Sieg eines ihnen zu wünschenden besseren Geistes gekämpft habe. Ich führte diesen Kampf aber nie im Namen einer «jungen» Generation gegen eine «alte». Und darum kann ich ihn, obwohl ich heute notorisch ein Alter, ja Ältester bin, auch heute noch führen. In Ihrem Brief höre ich zu viel von dem Gesang der einstigen deutschen Jugendbewegung: «Denn wir sind jung, und das ist schön ...!» oder von dem entsprechenden schweizerischen Lied: «Schön sind die zwanziger Jahr ...!» Schön? Jedenfalls eine vergängliche Schönheit! Sie werden vielleicht auch einmal so alt sein wie der Mann, an den Sie Ihren Brief geschrieben haben – vielleicht so alt, wie ich es jetzt bin –, und werden es dann gewiß nicht gern haben, wenn man so mit Ihnen umspringt. Und die Sache ist auch ein wenig gefährlich: denken Sie an Papst Pius IX. – aus jungen Revolutionären werden leicht alte Reaktionäre! Sind Sie sicher, daß Ihnen das nicht passieren wird?

Gerne habe ich in Ihrem Brief gelesen, daß Sie so eifrig und sogar in den Ursprachen in der Heiligen Schrift lesen. Sehr einverstanden! *Constitutio dogmatica de Revelatione*, Kap. 6! Aber eben, in der Heiligen Schrift werden Sie ja gewiß auch schon auf die Psalmstelle gestoßen sein, in der es heißt, daß vor Gott tausend Jahre wie ein Tag, ja wie eine Nachtwache sind. Und auf das Geheiß, daß man vor einem grauen Haupt aufstehen, also ein bißchen respektvoll sich benehmen soll. Und auf die Mahnung, daß man den Schwachen in der Gemeinde nicht Ärgernis geben, sondern alles zur gemeinsamen Erbauung tun und sagen soll. Und auf so viele Warnungen, laut derer wir als Christen durchaus nicht «überall», wie Sie reichlich ungeschützt sagen, dabei sein werden. Und nicht zuletzt auf das vierte Gebot, auf das Luther, wie Sie dem ausgezeichneten Artikel von Ebnetter in derselben Nummer der «Orientierung» entnehmen können, so große Stücke gehalten hat.

Verstehen Sie mich recht: Ich bin natürlich – wie sollte es anders sein? – hinsichtlich alles dessen, was Sie als moderner katholischer Theologe nicht mehr oder nur noch selten oder nur noch teilweise oder nur ungern tun, der Meinung, daß Sie sachlich die Wahrheit auf Ihrer Seite haben. Aber Sie reden mir ein bißchen allzu prunkhaft von Ihren neuen Freiheiten – und darum für mein Ohr nicht so recht glaubwürdig. Die Wahrheit hört nämlich auf, die Wahrheit zu sein, wo sie nicht in Liebe vertreten und ausgesprochen wird. Das gilt auch im Blick auf die Entwicklungen, die heute – Gott sei Dank! – in der katholischen Kirche im Klerus und unter den sogenannten «Laien» im Gange sind. Uns Evangelischen ist ja Geduld nötig und angemessen angesichts der offenkundigen Langsamkeit jener katholischen Entwicklungen. So gewiß wir selber wahrhaftig auch Geduld nötig haben! Um wieviel mehr möchte ich auch Sie und Ihre Freunde als katholische Christen und angehende Priester bei aller Entschlossenheit geduldig, wahrhaftig pastoral mit den Vielen in Ihrer Kirche umgehen sehen, die nun eben erkenntnismäßig noch nicht so weit sind wie Sie. Sie sind in ernster Gefahr, sich gegen 1. Kor 13 zu vergehen. *In hoc signo non vinces!* Sie fördern damit nicht, sondern damit hemmen Sie jene Entwicklungen. Sie handeln damit als Wegbereiter eines neuen Pio nono! Das ist's, was ich gegen Sie habe – nein: für Sie, denn ich meine es, soweit mir das zusteht, gut mit der katholischen Kirche und im besondern mit deren rüstiger Jungmannschaft. Prof. Küng, den Sie mit Recht gegen solche in Schutz nehmen, die gegen ihn reden, ohne ihn gelesen zu haben, ist ja nicht umsonst mein mir theologisch wie menschlich gleich lieber Freund.

Und nun wünsche ich Ihnen eine in jeder Hinsicht fröhliche Advents- und Weihnachtszeit und nachher ein neues Jahr der «Zunahme an Alter und Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen».

So mit herzlichem Gruß (und nüt für unguet!)

Basel, Ende November 1967

Ihr *Karl Barth*

DIE HYPOTHESE DES UNBEWUSSTEN UND DIE ERFASSUNG DER PSYCHISCHEN WIRKLICHKEIT

Redaktionelle Vorbemerkung: Der folgende Beitrag stammt aus der Feder von Professor Dr. Josef Rudin, der am 4. Dezember seinen sechzigsten Geburtstag in unserer Mitte feiern konnte. Katholische und nichtkatholische Zeitungen von Rang haben bereits an diesem Tag seine Verdienste gewürdigt. Mit der «Orientierung» verbindet Dr. Rudin nicht nur, daß er seit 1942 ihr Mitarbeiter ist und seither die Sparte der Pädagogik verantwortlich leitet, er war auch ab 1946 Chefredaktor der Zeitschrift. Ihm ist die Hebung des Niveaus und die Erweiterung des Horizonts, insbesondere auf kulturellem und literarischem Gebiet, zu verdanken. Inzwischen jedoch wandte Dr. Rudin sein wissenschaftliches Interesse immer stärker der Tiefenpsychologie zu, ein Gebiet, auf dem damals die Katholiken noch sehr spärlich vertreten waren. 1953 gab er die Chefredaktion der Zeitschrift «Orientierung» auf, um durch gutfundierte Publikationen das Eis im katholischen Raum zu brechen, das immer noch auf diesem Gebiet, zumal der angewandten Psychologie, lag. Ein nicht ungefährliches Unternehmen. Seine erste größere Veröffentlichung «Psychotherapie und Religion» (1960) darf in dieser Hinsicht als eine Pionierleistung gewertet werden. Bald trugen Wissen und Leistung Ehren und damit verbunden neue Belastungen ein. Genannt seien nur die Berufung als Gastdozent an das C. G. Jung-Institut (1955) und das Institut für angewandte Psychologie (1960), beide in Zürich, die Dozentur am heilpädagogischen Institut der Universität Fribourg (1964) und schließlich der Lehrauftrag für analytische Psychologie an der theologischen Fakultät der Universität Innsbruck (1965). Wenn das Konzil die Bedeutung vertiefter Kenntnisse der seelischen Grundhaltungen des Menschen für den Seelsorger erkannt hat und darum die Vermittlung solchen Wissens an alle mit der geistlichen Berufsführung Betrauten fordert, kann Prof. Rudin solchen Wandel in kirchlichen Kreisen als Erfolg auch seiner eigenen Bemühungen buchen, doch wird ihm damit zugleich ein neues Arbeitsfeld zugewiesen, da es ihm zufällt, einen entsprechenden Lehrgang an der Innsbrucker Universität auszuarbeiten. Niemals hat all diese wissenschaftliche Tätigkeit Prof. Rudin von dem kraftspendenden Mutterboden der praktisch-analytischen Tätigkeit loslösen können. Damit blieb sein Wirken immer wirklichkeitsnah. Niemals hat er auch die Tätigkeit an der «Orientierung» aufgegeben und die Stelle des Fachreferenten für Psychologie verlassen. Seine zwar seltenen, aber immer tiefdurchdachten Beiträge zählten denn auch stets zu den von den Lesern am höchsten geschätzten. So hat er zur guten und erfolgreichen Entwicklung der Zeitschrift maßgeblich beigetragen. Hätte die «Orientierung» ähnlich einer Universität «Hüte» zu vergeben, müßte sie Prof. Rudin zu seinem sechzigsten Geburtstag einen verleihen. Sie kann es nicht. Vielleicht ist es gut so, denn Hüte schließen ab, sie krönen ein Werk. Prof. Rudin aber hat noch ein Werk vor sich. Deshalb schließen wir uns lieber dem Schweizer Fernsehen an, das dieser Tage eine Sendung betitelt: «Mit sechzig fängt das Leben an.» Mit viel mehr Recht scheint dieser Titel auf unseren Professor zu passen als auf jenen Kabarettisten (Zarli Carigiet). Den Beweis, daß dem wirklich so ist, mag der folgende, vieles Bisherige in Frage stellende und in die Zukunft mit großen Aufgaben weisende Beitrag des Sechzigjährigen zeigen.

Die Problematik in der Erforschung der affekt- und triebbestimmten Psyche beginnt bereits bei der Frage nach der wissenschaftlichen Methode. Seit Jahrzehnten hat man die psychologischen Disziplinen bald der Naturwissenschaft, bald der Geisteswissenschaft als Feld der Erforschung zugewiesen. Immer wieder hat sich die Frage gestellt: Gibt es exakte naturwissenschaftliche Methoden, die auf induktivem Weg zur genauen Kenntnis und Beschreibung der Psyche führen, oder ist man auf Deduktionen aus den geisteswissenschaftlichen Kategorien des Verstehens und Erfahrens angewiesen? Beruht ferner nicht jegliche Form psychologischer Forschung (auch jene von Verhaltens-Statistiken und Motivdeutung) letztlich immer auf der Introspektion, die zwar in hohem Grade geschult und zu einer gewissen Perfektion gebracht werden kann

– aber niemals den Anspruch auf mathematische Gültigkeit erheben darf?

Die gleiche Problematik bleibt aber auch für die analytische Methode bestehen, ja sie verschärft sich zu dem eigentümlichen Paradox, daß die Analyse zwar Kausalzusammenhänge und finale Tendenzen nachzuweisen sich müht und dadurch einen tatsächlichen psychischen Automatismus zu entdecken überzeugt ist, daß sie aber, indem sie diesen Zusammenhang auflösen, zu analysieren sich bestrebt, gar nicht anders kann als sofort neue Zusammenhänge herzustellen und Hintergründe mit dem aufgedeckten psychischen Geschehen zu verbinden. Dadurch erweist sich der scheinbar automatisierte Mechanismus als variabel und sogar einer Beeinflussung und Kontrolle zugänglich. Das heißt aber: Die Psyche ist der Ort, an dem determinierte Funktionalität und freie Entscheidung sich treffen und sich unter Umständen immer je neu sowohl trennen als auch verbinden können. Analyse ist insofern, ob bewußt oder unbewußt, immer auch mehr oder weniger freie Synthese. Beide Prozesse bedingen einander so sehr, daß in dieser gegenseitigen Bedingtheit eine dem Psychischen zuzuschreibende Eigenheit, ja Eigentümlichkeit erkannt werden muß. Diese Eigentümlichkeit erfordert Beachtung und vor allem sorgfältige Berücksichtigung beim therapeutischen Handeln – aber auch in der theoretischen Sicht.

Nur Hypothesen?

Weiter: Das Phänomen der Psyche weist sofort in die beiden Nachbar-Sphären des Soma-Bios (Leib-Leben) und einer immer wieder je verschieden gearteten und verschieden entwickelten geistigen Potenz hinein, mit denen es untrennbar verbunden ist. Die Vernachlässigung dieser Nachbarsphären in irgendeiner Form, etwa eines Panpsychismus, ist ebenso unstatthaft und gefährlich wie die Versuchung, immer dann in diese eng verbundenen Bezirke auszuweichen, sobald sich die psychologischen Untersuchungen mühsam und scheinbar unergiebig gestalten. Manchmal fällt dann allzu rasch der Begriff einer «Metapsychologie» in die Diskussion, wo die eigentliche psychologische Arbeit erst beginnen müßte. Es wäre jedoch zu bedenken, daß auch diese Nachbarschichten niemals ohne die Psyche reagieren. Selbst die Psycho-Pharmakologie (etwa endogener Depressionen) muß immer wieder die Erfahrung machen, wie sie das Affektleben und die Triebkomponenten nicht rein medikamentös zu beeinflussen vermag – aber auch eine bloße Logotherapie würde sich selbst nicht ernst nehmen, wollte sie sich darauf versteifen, nur eine klärende und appellative Therapie zu sein und allein auf die freieren Entscheidungen hin zu arbeiten. Das Phänomen der Psyche besitzt eine gewisse Eigenständigkeit, die sich niemals ungestraft ignorieren läßt.

Wenn wir uns dieser Ausgangsposition der tiefenpsychologischen Wissenschaft bewußt bleiben, dann werden wir auch nie vergessen, daß wir sowohl theoretisch als auch praktisch mit HYPOTHESEN arbeiten. Die Unzulänglichkeit ist damit nicht nur gegeben, sondern betont. Andere Hypothesen sind nicht nur denkbar, sondern notwendig und erwünscht. Jede Hypothese ist ja (entschuldigen Sie bitte das Wortspiel) auch eine Hypothek. Es fragt sich, ob man die geistige Zinsenlast der Hypothese jeweils abtragen kann. Nur weil jede Wissenschaft mit Hypothesen arbeitet und sie vielleicht durch neue ablösen und ersetzen muß, kann auch die Tiefenpsychologie mit gleichem Recht solche benützen. Diese Schicksalsverbundenheit aller Wissenschaften im Hypothesischen dispensiert freilich nicht von der Notwendigkeit, solche Grundlagen immer je neu mit sehr kritischer Lupe zu betrachten und zu überdenken. Die Hypothese ist zunächst nicht wahr oder richtig,

sondern nur brauchbar. Ihre Brauchbarkeit muß sich an der Größe des Feldes der Wirklichkeit, das uns durch sie erschlossen und fruchtbar gemacht wird, sowie an der Genauigkeit und Nachprüfbarkeit der Ergebnisse erweisen. Für die Tiefenpsychologie geht es darum, die Nützlichkeit ihrer Hypothesen für die psychische Diagnose und die Therapie der neurotischen Symptome aufzuzeigen.

Behauptet die Tiefenpsychologie dabei, ein Stück psychischer Wirklichkeit zu erfassen, mitzugestalten, vielleicht sogar neu zu konstellieren? Dürfen wir überhaupt von einer psychischen Wirklichkeit sprechen, oder ist die Psyche nur ein «wissenschaftliches Abstraktum», wie vor kurzem selbst von einer analytischen Seite behauptet wurde? Behandeln wir also mit unseren Hypothesen ebenfalls und wiederum eine weitere Hypothese? Treiben wir damit im Grunde ein zwar kompliziertes, aber irgendwie phantastisches Glasperlenspiel? Die Frage ist nicht zu umgehen, denn sie stößt gerade auf die zentrale Problematik, vor die sich schon die Pioniere der Tiefenpsychologie gestellt sahen. Diese hatten es ja zunächst mit der materialistisch verklemmten, die Psyche nicht nur völlig ignorierenden, sondern ausdrücklich leugnenden Medizin am Ende des neunzehnten Jahrhunderts zu tun. Sie mußten die Realität der Psyche neu entdecken als eine Wirklichkeit, die weder anatomisch noch histologisch, weder mit dem Stethoskop noch mit Röntgenstrahlen nachzuweisen war und die auch nicht rein reflexologisch verstanden werden konnte. Sie standen vor dem Phänomen eines Psychischen, das sich in Hunderten von Reaktionen und Verhaltensweisen manifestierte, ohne in sich selbst sichtbar zu werden. Sie erlebten die ständige Präsenz dieser Wirklichkeit, so daß sie ihre reale Realität durch ihre ununterbrochene Wirksamkeit nicht allein nahelegte, sondern geradezu aufdrängte. Ein neuer Kontinent des menschlichen Wesens war der Forschung erschlossen worden. (Es mutet wie ein schlechter Hintertreppen-Witz an, daß dann nachträglich die Leugner dieser Wirklichkeit der Psyche und die Anti-Psychologen ausgerechnet einen Monopolanspruch darauf erheben wollten, wenn es darum ging, die Therapie dieser von ihnen bestrittenen, nicht existenten Psyche zu übernehmen, wogegen sich freilich schon *Freud* und *Jung* sehr nachdrücklich aussprachen.)

Zunächst erforderte die Anerkennung der psychischen Wirklichkeit einen jahrzehntelangen Kampf, und nur die Erfolge konnten allmählich die Skepsis gegenüber einer psychischen Behandlung und gegenüber der wissenschaftlichen Erfassung der Psyche zurücktreten lassen. Es würde den Sachverhalt kaum treffen, wenn wir meinten, wir vermöchten diese psychische Wirklichkeit in irgendeiner Weise zu manipulieren. Es ist umgekehrt: diese Wirklichkeit fordert von uns die Beachtung ihrer eigenen, inneren Gesetzmäßigkeit. Nicht wir also treten mit Hypothesen an die affektiv- und triebgeprägte Psyche heran, vielmehr ist sie es, die uns ihr Wesens- und Werdengesetz zeigt, so daß wir dann – erst auf Grund dieses Einblicks – die Aufstellung einer Hypothese wagen dürfen. Sieben Jahrzehnte Tiefenpsychologie sind eine kurze Zeit, um den neuen Kontinent zu erforschen. Es sind zudem Jahrzehnte einer kulturellen Spätepoch des westlichen Kulturkreises, so daß die Frage berechtigt bleibt und gesehen werden muß, ob nicht eines Tages sich neue oder wenigstens bisher nicht aktuelle psychische Horizonte zeigen, die dann wieder neue Hypothesen erfordern werden.

Diese kritische Ausgangsposition zwingt uns, hier nur jene eine, grundlegende Hypothese der Tiefenpsychologie zu überdenken, die tatsächlich neue psychische Wirklichkeiten sichtbar werden läßt:

Die Hypothese des Unbewußten

Vielen scheint eine Diskussion über die Existenz des Unbewußten überflüssig zu sein. Populärwissenschaftliche Aufsätze,

der Film und die Kriminalliteratur haben sich des Unbewußten mit naiv-köstlicher Selbstverständlichkeit bemächtigt. Eine pseudowissenschaftlich aufgezoogene Reklame bedient sich der tiefenpsychologischen Motivforschung und peilt dann doch nur in billigster Weise allgemein bekannte Triebe und Affekte an.

Für andere aber ist ein unbewußtes psychisches Leben auch heute noch – oder wieder – eine unbeweisbare oder bereits verstaubte Hypothese. Wozu die Rede vom Unbewußten, wenn diese Rede sich immer notwendig im Raum des Bewußten vollzieht? Wenn sich damit sofort das Unbewußte in Bewußtes verwandelt? Wenn es sich sofort bei jeder deutlichen Manifestation selber aufhebt?

Diese zwiespältige Situation ist wissenschaftlich durchaus wertvoll, weil sie zur ständigen Auseinandersetzung über den Wert dieser Hypothese zwingt.

Bevor wir nun versuchen, die Brauchbarkeit und Sinnhaftigkeit dieser Hypothese aufzuweisen, drängen sich noch drei kurze Überlegungen auf, die näher zur Thematik hinführen.

Vorüberlegungen zur Thematik

► Man muß sich einmal fragen, wie es sich denn mit dem Begriff und der Vorstellung des Bewußtseins verhält, wenn man vom Unbewußten absieht. Gehören die beiden Begriffe nicht notwendig als komplementäres Paar zusammen? Ist es nicht sinnlos, von einem Bewußten zu sprechen, ohne gleichzeitig auch um ein Unbewußtes zu wissen und es mit-auszusagen?

Erinnern wir uns, daß es zur Eigentümlichkeit unserer Denkvollzüge gehört, sich in Gegensatzformen und Gegensatzbewegungen an das Weltverständnis heranzuwagen. Ob wir nun die Gegensatzpaare Subjekt-Objekt, Immanenz-Transzendenz, Akt-Potenz anwenden: es sind immer die beiden Enden einer Spirale, die sich um einen unbekanntem Kern bewegen und ihn durch je engere Einkreisung zu fassen sich mühen. Eine problemlose «participation mystique» mit den Dingen und der Welt und schon nur mit dem eigenen Ich ist das Privileg der dem reinen Dasein offenen frühen Kindheit, die noch unfähig ist, mit der Funktion eines sich auf das eigene Dasein rückwendenden Denkens den Eigenstand und Selbststand des Erlebnis-Ich zu entdecken. Aus diesem Paradies ist der gesunde Erwachsene verstoßen. Das unmittelbare Bei-sich-Sein und das selbstverständliche Mit-Sein ist bei ihm in Frage gestellt durch ein ebenso deutlich erfahrenes Gegenüber-Sein aller Dinge, durch den je ständigen und vielstufigen Entfremdungsprozeß von der Welt und dem eigenen Ich. Dieser Entfremdungsprozeß begegnet uns nicht erst im psychiatrischen Bereich (etwa der schizophrenen Erkrankung), sondern schon in der Neurosen-therapie – aber auch in der heutigen Kunst. Von der psychologisch existenziellen Erfahrung aus gesehen, ist die Psyche ein höchst dynamisches Spannungsfeld polarer Gegensätze. So setzt Bewußt-Werden und Bewußt-Haben die Möglichkeit des Unbewußt-Seins und des Unbewußt-Werdens voraus. Der Naturtendenz zu stärkerer Bewußt-Werdung entspricht die entgegengesetzte, wieder unerschwellig zu werden und in die Sphäre der katathymen Prälogik (gefühlbetonte, vorintellektuelle Einstellung) zurückzusinken. Würden wir geistige Wachheit als das eigentliche Menschsein bezeichnen, wollten wir einen ständigen Prozeß des Progredierens zu größerer Bewußtwerdung als Ziel unserer Existenz annehmen, dann würde uns die Erfahrung nicht erspart, daß wir auch immer de facto regredieren, ja regredieren müssen: daß der Weg hinunter zu den Müttern ebenso notwendig ist. Es handelt sich also um höchst reversible Vorgänge. Man bedenke in diesem Zusammenhang die heute vernachlässigte Tatsache, daß nicht allein ein größeres Bewußtwerden, sondern auch das Loslassen und das Versenken mancher Inhalte in die Fluten des Vergessens heilende Kräfte schenken kann. Das Leben bewegt sich zwischen beiden Polen: Bewußtsein – Unbewußtheit.

► Wir müssen versuchen, ganz kurz jene psychischen Phänomene zu umschreiben, die mit diesen beiden Begriffen eigentlich gemeint sind. Da es sich um völlig unanschauliche, nur indirekt erschließbare Hintergründe unserer Funktionen handelt, kann es nicht verwundern, daß exakte Definitionen nicht zur Verfügung stehen. Die Übereinstimmung vieler Autoren geht dahin, daß es die Aufgabe des Bewußtseins ist, psychische Inhalte mit dem Erlebnis-Ich (es handelt sich nicht um das metaphysische Person-Ich) zu verbinden, und daß umgekehrt der Grad des Unbewußten von der größeren oder geringeren Nähe zu diesem Erlebnis-Ich bestimmt wird, bis zur denkbar größten Ich-Ferne. Es sind dies keine philosophischen Begriffe, sondern Versuche, psychologisch zu beschreiben, was in der inneren Erfahrung aufscheint. Wenn man das Ich als Mitte des Bewußtseinsfeldes betrachtet, dann kann die Bezeichnung des Feldes wenig bewußter, unterschwelliger Vorgänge als «ES» oder «SCHATTEN»-Bezirk eine gewisse Sinnhaftigkeit für sich beanspruchen. Gleichzeitig wird damit deutlich, daß die menschliche Wesensmitte weder im Erlebnis-Ich noch im Es oder im Schatten gesehen werden darf, sondern dort, wo beide Bereiche in verhältnismäßig gutem Kontakt sich berühren, sich teilweise integrieren, aber ebenso deutlich als durchaus verschiedene Bereiche erfahren werden, die sich wiederum voneinander entfernen, abstoßen und manchmal störende Dissoziationen zu bewirken vermögen.

► Das Unbewußte muß sich einer eigenen Sprache bedienen, wenn es sich auch nur einigermaßen adäquat zum Ausdruck bringen soll. Die Begriffssprache ist das Produkt des wachen, bewußten Geistes – die affekt- und triebgeprägte Psyche der unterschweligen Schicht zeugt das SYMBOL. Die Funktion des «symballein», des «Zusammen-Fügens», gibt dem Symbol einen verbindenden Charakter zwischen den vielen, oft sehr gegensätzlichen unbewußten Antrieben und Gefühlen. Im Symbol erscheint gleichsam das Kräfte-Parallelogramm aller dieser untergründigen Wesenskomponenten und weist auf eine Situation hin, die noch unbewältigt ist, spricht von nicht genügend berücksichtigten Bedürfnissen oder läßt undurchsichtige Konflikte in einer übertrieben plastischen Form verdeutlichen. Die Sprache des Symbols artikuliert sich nicht mit Worten, sondern in Bildern, wie sie sich im Traum, in Gestaltungen der Phantasie, in Imaginationen, in Produktionen der Kunst zeigen. Die Sprache des Traumsymbols kann von außerordentlicher Originalität sein und an Schöpfungen etwa des Surrealismus erinnern. Damit kann sie psychische Zustände und Schwierigkeiten ausdrücken, die schwerlich so einprägsam in Sätze des Bewußtseins gekleidet werden können.

Ich denke an den Traum eines sehr vielseitig begabten jungen Menschen, der sich jedoch vielleicht gerade wegen dieser Vielseitigkeit nicht für eine bestimmte Berufslaufbahn entschließen konnte, seine Entscheidungen innerhalb eines Tages mehrmals umwarf und schließlich fast gelähmt war infolge dieser Entschluß-Unfähigkeit. Diesem Menschen träumte, an seinem Bein hätten sich ein Elefant und ein großes Krokodil festgeklammert. Das Krokodil suchte dann den Elefanten aufzufressen. Damit endete der Traum. Erst wenn man es unternimmt, diesen Traum zu zeichnen und zu malen, wird die ganze Schwierigkeit der Situation des Träumers deutlich. Wer könnte noch gehen, wenn sich ein großer Elefant und ein großes Krokodil an seinem Bein festklammern? Wenn sich obendrein beide Tiere feindlich gegenüberstehen? Was hat es überhaupt zu bedeuten, daß es ausgerechnet diese beiden Tiere sind, die sich festklammern, und nicht ein Hund oder eine Katze? – Die Fragen allein genügen, um die ganz singuläre Ausdruckskraft dieser Bildersprache zu beweisen.

Wir stehen damit an der Schwelle zur eigentlichen Diskussion, wie weit die Hypothese des Unbewußten trägt und zur Erhellung bestimmter psychischer Vorgänge brauchbar sein kann.

Erfahrungen der Psychotherapie

Selbstverständlich waren die Pioniere der Tiefenpsychologie nicht die ersten, die ein Unbewußtes postulierten. Viele geistesgeschichtliche Untersuchungen philosophischer Art sind lange zuvor um den damit gemeinten Sachverhalt gekreist. Donald Brinkmann ist ihnen in seiner Schrift «Probleme des Unbewußten» (Zürich 1943) sorgfältig nachgegangen. Aber Freud und Jung haben die wesentlichen Anstöße für die Konzeption ihrer Hypothese des Unbewußten nicht aus theoretisch-rationalen Konstruktionen, sondern ausschließlich aus der Erfahrung in der psychotherapeutischen Therapie bekommen.

Das Unbewußte ist ja nicht nur ein Ungewußtes wie etwa die *ignorantia affectata* oder *crassa*. Es ist kein snobistisches Nicht-Wissen, nicht ein bloßer Trick des Bewußtseins oder gar dessen superkluges «Arrangement», um sich vornehm aus der Affäre zu ziehen (so wenig das Bewußtsein nur ein Trick des Unbewußten ist, ein allmählich erworbenes Epiphänomen zur raffinierten Durchsetzung primärer Triebansprüche). Das Unbewußte ist für die Tiefenpsychologie vielmehr ein «*factor sui generis*» (Jung), der sich als solcher durch seine durchaus eigenständigen, ja eigengesetzlichen Manifestationen legitimiert.

Diese Eigenständigkeit des Unbewußten wird zwar kaum deutlich, wenn man die menschliche Existenz als einheitlichen Prozeß einer sich stets nur erweiternden Bewußtwerdung versteht. Das Unbewußte würde dann nur die unterste Stufe dieses Prozesses, der aus dem Dunkel in immer größere Helle führt, beanspruchen können: etwa als schlummerndes oder getrübtetes Bewußtsein. Es bleibt zwar auch dann irgendwie sinnvoll, von einem Unbewußten zu sprechen, aber eine wirkliche Notwendigkeit dafür wäre nicht einzusehen, da es sich um die Kontinuität eines einzigen Vorgangs handeln würde.

Einen wesentlichen Schritt näher zum Verständnis der Hypothese führen jene Überlegungen, die den Wechsel von Bewußtem und Unbewußtem als Zustands-Wandlungen eines Subjektes betrachten, so wie Tag und Nacht, Wachen und Schlafen in ständigem Wechsel sich ereignen. Die funktionale Spannungseinheit beider Zustände würde auf die seinsmäßige Person-Einheit hinweisen, gäbe aber doch das Recht, beiden Zuständen eine relative Eigenart zuzusprechen und sie konsequent auch terminologisch zu unterscheiden. Die Hypothese eines Unbewußten wäre in dieser Sicht wenigstens als zweckmäßig zu bezeichnen.

Die psychische Gegensätzlichkeit

Die eigentlichen Gründe aber, die zur Hypothese mit beinahe zwingender Notwendigkeit führen mußten, gehen von jenem Punkt aus, an dem Bewußtes und Unbewußtes sich wie zwei feindliche Gegensätze gegenüberstehen und widersprechen. Der Mensch erfährt in dieser Situation plötzlich, daß «zwei Seelen in seiner Brust wohnen», daß psychologisch gesprochen zwei Subjekte der Wahrnehmung, des Fühlens und Empfindens sich in ihm bekämpfen. Er erkennt die psychologische Wahrheit dessen, was der Dichter in ein Gleichnis kleidete, wenn Penelope in der Nacht wieder das Hochzeitskleid auflöst, das sie am Tag so fleißig gewoben hatte. Er erkennt die Richtigkeit einer Wortbildung wie «Haßliebe» oder eines modernen Wortes: «verrückte Kindlichkeit» der Baby-Frauen. Erst die erlebte Gegensätzlichkeit zwischen dem bewußten Ich und dem Unbewußten läßt uns die wirkliche Notwendigkeit der Hypothese begreifen.

Das Wort von den zwei Seelen ist nicht nur dichterische Phantasie, sondern oft genug schmerzlich erlebte Wirklichkeit. Das mußte sich eine Frau eingestehen, die wegen Depressionen und Schlaflosigkeit meine Praxis aufgesucht hatte. Im Traum wurde sie von ihrer Schwester gefragt, warum sie denn den Mann, mit dem sie nun schon zehn Jahre lang zusammen

schlafe, nicht endlich heirate. In ihrem Wachbewußtsein hatte sie aber diesen Mann vor zehn Jahren sowohl zivil als auch kirchlich geheiratet. Ihre dunkle Traumschwester aber weiß es anders. Sie negiert diese Heirat und verrät ihr die innere Zwiespältigkeit: wohl ist das eheliche Sexualleben scheinbar in Ordnung, aber psychisch, in ihren Gefühlen, hat sie den Mann noch gar nicht wirklich geheiratet, sie ist mit ihm seelisch nicht so verbunden, wie Mann und Frau es sein sollten. Ihr Bewußtsein hat diese Tatsache verschwiegen, die Sprache des Traumes aber sagt es ihr auf unmißverständliche Weise. – Hier erfaßt das Unbewußte eine psychische Wirklichkeit, von der das Bewußtsein keine genügende Notiz nahm, ja zu dem es in krassem Gegensatz stand.

Der Widerstand in der Analyse

Noch intensiver und länger andauernd wird dieser Gegensatz erfahren, wenn man an den bekannten «Widerstand» denkt, der nicht so sehr das Bewußtwerden als die ehrliche Anerkennung der verborgenen psychischen Tendenzen und Inhalte als eigene, zu einem selbst gehörende Gefühle und Antriebe zu verhindern sucht. Die meisten Analytiker werden Jung recht geben, wenn er sagt: «Nichts ist dem Menschen mehr verhaßt, als selbst den kleinsten Teil seines Unbewußten aufzugeben.» Je näher eine Analyse dem eigentlichen Konflikt-herd kommt, um so stärker versteift sich der «Widerstand». Die verbissene Opposition hat immer neue Kulissen zur Verfügung, um sich dahinter zu verstecken. Und doch kommt alles darauf an, diesen Widerstand nicht durch appellative und suggestive Methoden zu schwächen oder gar zu brechen, sondern ihn Schritt für Schritt bewußt aufzugeben, was meistens zu einer sehr langen Dauer der Analyse führt. Bei diesem geduldigen, aber zähen Ringen erleben Analysand und Analytiker nicht irgendwelche Chimären, Scheinwirklichkeiten und einfältige Illusionen, sondern vor allem eine vorher ungeahnte, positiv und negativ einflußreiche Realität des Psychischen. Dieser langwierige Prozeß scheint die Hypothese des Unbewußt-Psychischen nicht allein zu bestätigen, sondern als Selbstverständlichkeit aufzuweisen, da sich immer neue, bisher unbekannte Bezirke der Psyche auftun.

Die Möglichkeit psychischer Dissoziation

Die psychische Gegensätzlichkeit und der «Widerstand» können die Hypothese des Unbewußten in seinem Charakter als Kontrapunkt zum Bewußten sehr einsichtig machen. Noch deutlicher und einschneidender zeigt sich diese Kontrapunktik als eigentlicher Antagonismus in jenen Fällen, die uns zwingen, von psychischer Dissoziation zu sprechen. Das Faktum von psychischen Dissoziationen bis zum sogenannten Spaltungs-Irresein beweist zwar streng nur die Spaltbarkeit, die Dissoziabilität der Psyche, die eben keineswegs so einheitlich-ganzheitlich ist, wie man oft allzu rasch annimmt. Aber dieses Faktum läßt uns nach Hypothesen suchen, die es wenigstens ein kleines Stück weit unserem Verstehen näher bringen. Die Hypothese eines unbewußten psychischen Lebens kann meines Erachtens diese Verstehenskrücke geben. Nicht als ob uns damit positiv gesagt würde, in welchem Zustand sich ein dissoziierter unbewußter Inhalt befindet, aber daß er in einem Zustand ist, den wir mit unserem bewußten Ich nicht erkennen können und den wir darum nicht zu Unrecht als «unbewußt» bezeichnen. Dies dürfte legitim sein. – Daß sich Inhalte vom Ich-Bewußtsein abspalten, sei es durch gewöhnliches Vergessen, sei es durch Verdrängung im Sinne von Freud, sei es infolge einer heftigen Emotion, sei es schließlich wegen der sogenannten Persönlichkeits-Spaltung, wie sie in der Schizophrenie angenommen wird, ist tausendfach belegte Tatsache. Es kann unwichtig erscheinen, ob man diese Tatsache ohne Deutungsversuch nur registriert oder mit der Hypothese des Unbewußten zu verstehen sucht.

Ausfälle von Gedächtnisinhalten

Schwieriger indes wird es, ohne diese Hypothese auszukommen, wenn die weitere Tatsache erfahren wird, nämlich, daß diese abgespaltenen Inhalte sich aufs neue mit dem Ich wieder verbinden, daß sie also wieder bewußt werden können. Etwa dann, wenn gewisse Amnesien durch Hypnose oder durch bloßes Umkreisen mit Assoziationen behoben werden können. Die betreffenden Inhalte waren also nicht spurlos verschwunden, sondern aufbewahrt, haben Engramme hinterlassen. Kann man es als romantisches Denken abtun, wenn man mit einer in sich rein negativen, fast allzu harmlosen Formulierung diese Inhalte als unbewußt bezeichnet?

Trotzdem ist die Hypothese vom Unbewußten nicht so harmlos, wie ihr Name vermuten läßt. Es scheint nämlich Unbewußtes zu geben, das nicht wegen energetischer Gewichtlosigkeit unterschwellig ist und vom Ich getrennt bleibt, sondern als Explosivstoff den Menschen in gefährliche Situationen stößt. Es ist energetisch von höchster Valenz und wird sich deshalb früher oder später zur entsprechenden Geltung bringen. Der Weg, sich bemerkbar zu machen, kann zwar durchaus verschieden sein: Angst- und Zwangsneurosen, organenneurotische Symptome können melden, daß etwas im psychischen Leben zu wenig beachtet wird. Es kann auch zu eigentlichen Durchbrüchen von gestauten Energien und Inhalten kommen. Damit werden wir nun aber auf ein fundamentales Gesetz dieses Unbewußten aufmerksam: auf das Gesetz des Gegenlaufs, auf die Enantiodromie. Der Name von C. G. Jung darf hier nicht unterschlagen werden, denn Jung war es, der dieses Gesetz, das zwar schon Heraklit gekannt hatte, wieder in seiner ganzen Bedeutsamkeit betont hat: «Dem grausamen Gesetz der Enantiodromie entrinnt nur der, der sich vom Unbewußten zu unterscheiden weiß; nicht etwa dadurch, daß er es verdrängt, denn sonst packt es ihn einfach von hinten, sondern dadurch, daß er es sichtbar vor sich hinstellt als etwas von ihm Unterschiedenes.»¹

Die Zwangsphänomene

Jung meint wohl mit dem Unbewußten, «das von hinten packt», jene zwanghaften Vorstellungen, Gefühle, Gedanken und Impulse, die sich dem Menschen gegen seinen Willen aufdrängen und ihn obsedieren, ja beinahe possedieren. Wer solchen zwangsneurotischen Symptomen in der Praxis begegnet, weiß, wie sehr sie den Menschen nicht nur quälen, sondern ihm «von hinten her» sein Berufsleben und seine Ehe zerstören können. Es sind dann Mächte am Werk, die sich zunächst dem Bewußtsein entgegenstellen. Dieses kann solche Vorstellungen und Impulse als durchaus sinnlos, dumm und lächerlich oder unmoralisch beurteilen: sie bleiben hartnäckig und nehmen keine Rücksicht auf noch so klare intellektuelle oder moralische Gegenmotive. Das Ich erlebt dann einen Widersacher, vor dem es ohnmächtig und hilflos steht, dem es ausgeliefert ist. Man denke an jene Anankasten (Zwangskranken), die als Skrupulanten, manchmal auch als sture Fanatiker² solchen Zwangsimpulsen preisgegeben sind. Das bewußte Ich kommt nicht dagegen auf, die Zwangsphänomene sind mit jenem Teil der Person veramalgamiert, der einer rationalen Motivierung und einem rationalen Streben sich entzieht, dabei aber sehr dynamisch ist und seinen eigenen Gesetzen gehorcht.

Die Hypothese eines Unbewußten erweist sich in diesen Fällen nicht mehr nur als brauchbar und sinnvoll, sondern gibt darüber hinaus eine Verstehensmöglichkeit, die auch therapeutisch von großer Bedeutung ist. Es bestätigt sich dabei, daß eine gute Hypothese immer mehr leistet als nur das, was ursprünglich von ihr erwartet wurde.

¹ Gesammelte Werke, Band 7, S. 79.

² Rudin, Fanatismus, Walter-Verlag, Olten, S. 180–189.

Die Symbolsprache

Ein Letztes: Die Sprache des Unbewußten bedient sich manchmal sehr fremdartiger, schwer verständlicher Bilder und Symbole. Diese werden zunächst als absurd, als widersinnig beiseite geschoben. Zu Unrecht. Gerade solche Ausdrucksformen rechtfertigen die Hypothese eines Unbewußten, das sich eigengesetzlich, gleichsam als «objektive Psyche» manifestiert. Das individuelle Erleben und die persönliche Lebensgeschichte spielen dabei eine zweitrangige Rolle, denn es handelt sich dabei um psychische Motive und Leitbilder, die durch ihre archaische Bildsprache dem heutigen Menschen zwar fremd sind, die aber auf die Ur- und Infrastruktur allen psychischen Lebens schlechthin zurückweisen: auf jenes Kollektiv-Unbewußte, das allen Menschen aller Rassen und Kulturen gemeinsam ist. Es wäre zum wenigsten leichtfertig, wollte man diese Ausweitung der ursprünglichen Hypothese sofort als willkürlich und überflüssig ablehnen.

Wie soll der Analytiker etwa folgenden Traum, wenigstens zu seiner eigenen Übersicht, in einen begreiflichen Zusammenhang stellen können, mit dem der Analysand selbst nicht das geringste anzufangen weiß: Da wird in einem Traum verlangt, daß die kleine fünfjährige Tochter des Analysanden mit einem böartigen Hund zu Tische sitzen und mit ihm das Mittagessen einnehmen und teilen solle, ein Ansinnen, dem sich der Vater aus Angst vor dem wilden Hund nicht zu widersetzen wagt. Der Analysand ist ein sehr ruhiger, vornehmer Charakter, eher gütig und weich, ein Mensch, der sich selber nach außen nie aufregt, keine Szenen macht, der alles Überlaute und Ordinäre

verabscheut, der nicht nur aus Sparsamkeitsgründen keinen Hund besitzt, sondern wohl auch, weil ihm jeder Hund im Grunde doch zu animalisch ist. Was soll also die Traumforderung diesem Menschen sagen? – Natürlich läßt sich das Traumbild auch in diesem Fall in eine logische Begriffssprache übersetzen, es kann rationalisiert und damit seines fremdartigen Charakters entkleidet werden. Doch wird damit gleichzeitig einem überaus eindrucksvollen Bild seine Wirksamkeit auf die innere Vorstellung und das Gefühl geraubt. Erst wenn man sich erinnert, daß es sich um ein uraltes Märchenmotiv handelt, läßt sich die volle Aussagekraft bewahren, kann eine psychische Wirklichkeit intensiver erfaßt werden: Das Märchen sagt ja, daß die Tochter mit dem böartigen Tier aus dem gleichen Teller und mit dem gleichen Besteck essen muß, und erst, als sie sich nach sehr langem Sträuben dazu bereit findet, verwandelt sich das unheimliche Tier in einen strahlenden Königssohn ... Das heißt: Die Symbolsprache des Unbewußten erfaßt einen Teil jener psychischen Wirklichkeit, der durch bloße Verstandes-Einsicht niemals in seiner eigentlichen Kraft und Fülle leben kann, der vielmehr auf diese Sprache des Symbols angewiesen ist und sie bewahren muß, um sich seiner Eigenart gemäß entfalten zu können.

Vielleicht ist es gelungen, die Brauchbarkeit und Nützlichkeit wenigstens einer fundamentalen tiefenpsychologischen Hypothese darzutun. Je mehr sich aber diese Hypothese nicht allein als nützlich erweist, um so mehr werden wir diese Erkenntnis in der gesamten Anthropologie berücksichtigen müssen und dürfen sie auch in unserer Ethik nicht mehr außer acht lassen.

J. Rudin

Marginalien zu Karl Marx und Kommunismus

Auch der Fortschritt pflegt seine Traditionen: Mit großem Pomp wurde in diesem Jahr der 50. Jahrestag der russischen Revolution gefeiert, stiller gedachte man des hundert Jahre zurückliegenden Erscheinungsdatums der «Kritik der politischen Ökonomie», des ersten Bandes des «Kapital» von Karl Marx. Beide Daten sind auf eine komplizierte Weise miteinander verbunden. Marx erfuhr erst im Alter Anerkennung und Ruhm, zeitlebens stand er im Schatten von bekannten Arbeiterführern, wie etwa Lassalle. Bis heute ist nur ein Teil seiner Arbeiten veröffentlicht, das Hauptwerk, das «Kapital», wurde größtenteils erst posthum von Friedrich Engels herausgegeben. Marx war ein ungemein fleißiger Arbeiter; die zum Themenkreis des «Kapital» gehörenden Schriften sind nur zum geringeren Teil veröffentlicht, von den Frühschriften wurden erst um 1930 die bedeutenden «Pariser Manuskripte» herausgegeben. Die kritische Marx-Engels-Gesamtausgabe, seit 1927 nach und nach herausgekommen, stagniert seit einiger Zeit und ist besonders im Hinblick auf die Frühschriften längst revisionsbedürftig.

Heute nach 100 Jahren ist die gesamte Weltpolitik durch den auf Marx sich berufenden Kommunismus geprägt, das «Kapital» ist beinahe so verbreitet wie die Bibel, wenn es auch vielleicht noch weniger gelesen wird.

Diese heutige politische Wirksamkeit des Kommunismus geht vor allem auf Lenin und die Revolution von 1917 zurück. Kaum eine Zeitung kann in diesem Jahr darauf verzichten, die Ereignisse und Konsequenzen dieser Revolution zu beschreiben. Daß sich die Welt seit 1917 verändert hat, daß die Marx'schen Theorien eine große Wirkung gehabt haben, läßt sich nicht bestreiten. Unklar bleibt jedoch; wie weit Lenin und seine Handvoll geschulter Revolutionäre sich legitim auf Marx berufen können. Das Problem liegt vor allem darin, ob die von Marx prognostizierte Revolte nicht von ganz anderen Vorstellungen ausging. Nicht nur, daß Rußland ein feudalistischer Agrarstaat und kein industriell-kapitalistisches Land war, nicht

nur, daß Marx vom Aufstand des Proletariats sprach und nicht von gut organisierten Revolutionskadern; auch die gesamte, fundamental wichtige Dialektik von Theorie und gesellschaftlicher Praxis wurde insbesondere von Lenin, aber auch schon von Engels, uminterpretiert.

Der Zusammenhang von Marx und Kommunismus

Dadurch läßt sich der Zusammenhang von Marx und Kommunismus nur schwer bestimmen. Es gibt neben den Befürwortern einer Kontinuität von Marx und Kommunismus auch radikale Kritik. Daneben macht sich in Ost und West eine breite Gruppe bemerkbar, die von Marx her Revisionsmöglichkeiten im Kommunismus selbst entdeckt, ohne doch den Kommunismus als System völlig aufheben zu wollen.

► Die erste Gruppe, man könnte sie die «orthodoxe» nennen, erkennt eine kontinuierliche Weiterentwicklung der Marx'schen Theorie durch Engels, Lenin und auch Stalin. Der Kommunismus ist die einzig legitime Praxis der Marx'schen Lehre, nur innerhalb dieser gesellschaftlich-politischen Praxis kann bestimmt werden, worin die objektive historische Notwendigkeit besteht, das heißt, wie die bestehenden Verhältnisse analysiert und beurteilt werden können. Entscheidend daran ist, daß das Problem der Objektivität vom orthodoxen Kommunismus durch die «Parteilichkeit» aller Theorie gelöst werden soll: Da im Proletariat die existente Wahrheit der Geschichte lebt, die Arbeiterklasse aber als Partei organisiert ist, befindet letztlich das Zentralkomitee (ZK), wie und wo die historische Wahrheit gefunden wird. Die Situationsanalyse wird institutionalisiert, dem Dogmatismus steht damit Tür und Tor offen. So wenig damit eine primitive Lobhudelei wie «... die Partei, die Partei ... hat immer recht» gerechtfertigt ist, so klar läßt sich aber auch erkennen, daß dieses Verfahren den Marx'schen Theorien nicht mehr entspricht.¹ Im übrigen wird immer wieder darauf hingewiesen, wie sich verblüffende Analogien auch in der Struktur der katholischen Kirche finden.

► Eine zweite Gruppe der Interpretatoren geht von den in allen kommunistisch regierten Ländern erkennbaren totalitären Symptomen aus. Nicht nur die Unterdrückung von Freiheit und Recht wird kritisiert, sondern vor allem die Perversion der Marxschen Lehre. Vor allem in den humanistisch-philosophischen Frühschriften finden sich polemisch-kritische Texte, mit denen fast wörtlich Zustände in kommunistischen Ländern getroffen werden können. Marx müsse, so heißt es, lediglich als Rechtfertigungsgrund herhalten für rein nationalstaatliche oder in Bündnissen organisierte Machtpolitik. Der vom Pathos der Humanität und Menschenwürde getragene Aufruf zur Revolution beim jungen Marx sei für die etablierten Erben der Revolution ebenso gefährlich geworden wie für die Kapitalisten des vorigen Jahrhunderts. Nicht umsonst haben die Frühschriften bei den Ideologen so wenig Gegenliebe gefunden.² Der Kommunismus hat die Marxschen Thesen nicht nur nicht realisiert, sondern ist sogar noch in ein vormarxistisches Stadium zurückgefallen; die Ideen der Französischen Revolution, die demokratischen Verfassungen des Westens, etwa auch die UNO-Charta, enthalten mehr Marxsches Gedankengut als der gesamte heutige Kommunismus. Von hier aus besteht freilich nur noch ein kleiner Schritt zum militanten Antikommunismus, wie er in Europa und in den USA propagiert wurde und wird. Ein Gespenst geht um in Europa – das Gespenst der Weltrevolution, könnte man in leichter Abwandlung zitieren.

Eine genauere Untersuchung zeigt jedoch, daß die Zusammenhänge von Marxscher Lehre und Kommunismus differenzierter betrachtet werden müssen. Spätestens seit Chruschtschow hat man im Kommunismus den Gedanken an eine militärisch durchgeführte Weltrevolution aufgegeben, weil das Risiko zu hoch ist; allerdings bleibt abzuwarten, ob sich diese Auffassung auch in China durchsetzt. An die Stelle einer gewaltsamen rückt immer mehr eine evolutive Veränderung der politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse in der Welt. Auf Grund der gegenseitigen weltweiten Abhängigkeiten kann keiner der Machtblöcke gewisse Angleichungen vermeiden; der Westen hat längst Forderungen des Marxismus übernommen, man denke nur an die Kontrolle der Unternehmer durch Gewerkschaften, die Sozialleistungen, an den Abbau von Klassengegensätzen, an Versuche zur Vermögensstreuung usw., ohne daß man deswegen das marxistische Programm schon als erledigt betrachten könnte. Wie der Kapitalismus elastisch zu reagieren hatte, so kann sich auch der organisierte Kommunismus immer weniger gewissen Konsumwünschen, der Institutionalisierung von Kritik in oppositionellen Parteien, dem Streben nach Freiheit von Ideologie in der Kunst usw. widersetzen. Auch im Bereich der Wissenschaft lassen sich Wechselwirkungen konstatieren. Während im Westen zunehmend die gesellschaftliche Vermitteltheit des Denkens reflektiert und eine verbreitete interdisziplinäre Ideologiekritik betrieben wird, läßt sich im Kommunismus, vor allem der östlichen Staaten, ein zunehmend weltanschauliches Problembewußtsein beobachten; Einflüsse des Existentialismus, der jüngeren Ontologie und neuerdings auch des Christentums sind unverkennbar.³ So überrascht es nicht, wenn Prognosen von einer langfristigen Nivellierung und Assimilierung beider Systeme sprechen.⁴

Der künftige Weg des Marxismus

So einleuchtend diese Zusammenhänge auch sein mögen: Über den künftigen Weg der marxistischen Lehre gehen die Meinungen so weit auseinander wie nie zuvor. Der Marxismus ist längst zu einem Sammelbegriff geworden, mit dem so verschiedene Auffassungen wie die des orthodoxen Kommunismus und die des radikalen Revisionismus, etwa von *Kolakowski* – dessen Theorie eher an einen existentialistischen Dezisionismus erinnert –, bezeichnet werden können. Als Reaktion auf den starren Dogmatismus des Systems «MELS» (Marx-Engels-Lenin-Stalin, wie sarkastisch formuliert wird) entfaltet sich in Ost und West eine verbreitete, auf Marx fußende immanente

Kritik, deren Berechtigung selbst noch einmal aus der Marxschen Dialektik abgeleitet wird. Das Kernproblem bildet durchgehend die Revolutionstheorie. Marx glaubte die Revolution als notwendig aus den ökonomischen und politischen Mißständen und Klassenantagonismen empirisch ableiten zu können; schon Engels modifizierte diese aus Empirie und Kritik gleichermaßen bestehende Dialektik zu einer objektiven Naturdialektik. Damit begann eine materialistische Metaphysik, nach der die Geschichte eine Gesetzmäßigkeit enthält, deren Mechanismus sich schicksalhaft-zwangsläufig bewegt, eine Auffassung, die der Marxschen Theorie- und Praxis-Dialektik diametral entgegensteht. Marx kritisierte gerade diese Verobjektivierung übermenschlicher Prozesse. Folgerichtig sprach man nach Marx weniger von Theorie- und Praxis-Dialektik als vielmehr von Basis und Überbau, ein Schema, das Marx nur einmal erwähnt. Mit Engels beginnt auch der häufige Gebrauch des Wortes «Weltanschauung» für den Kommunismus, eine Bezeichnung, die sich bei Marx nicht ein einziges Mal findet. Lenins Revolutionäre endlich entwickelten eine eigene Technik der Agitation und des Umsturzes, die erst nachträglich mit der marxistischen Revolutionstheorie in Einklang gebracht wurde. Freilich wäre es ein schlechtes Paradox, wollte man Marx heute zum Gegner des Kommunismus stempeln. Er hat nie methodische Prinzipien entwickelt, nach denen seine Schriften zu verstehen wären, eine eindeutige Auslegung ist angesichts vieler Widersprüche in den Schriften von Marx nicht möglich; seine überaus komplizierte Ausdrucksweise und die bilderreiche Polemik erschweren die Interpretation noch mehr. Insbesondere mit den Frühschriften wird oft versucht, einen philosophischen Humanismus zu rekonstruieren und vor allem den Entfremdungsbegriff rein anthropologisch oder gar theologisch als säkularisierte Erbsünden-Lehre zu beschreiben. Daran ist zweierlei falsch: Zunächst versteht Marx Entfremdung als Konsequenz ökonomisch-gesellschaftlicher Strukturen, die als solche abschaffbar sind; die Entfremdung endet mit der Revolution. Weiterhin stehen Früh- und Spätwerk nicht beziehungslos nebeneinander; im «Kapital», vor allem auch in den «Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie», lassen sich klar philosophische Strukturen erkennen, ebenso wie sich im Frühwerk eine zunehmende Öffnung für sozialökonomische Fragen zeigt.

Die Crux des Marxismus bleibt jedoch die Revolutionstheorie. Allgemein akzeptiert wird heute wohl nur noch die Vergesellschaftung des Privateigentums. Im übrigen werden für die verschiedenen Gesellschaftsformen eigene Revolutionsmodelle entworfen: Für die Entwicklungsländer mit ihren scharfen sozialen Gegensätzen trifft die Marxsche Analyse noch am ehesten zu; in den hochindustrialisierten Ländern gibt es kein Proletariat mehr, das für einen gewaltsamen Umsturz zu aktivieren wäre, hier werden die demokratisch-parlamentarischen Regeln gewahrt und auch benutzt, um legal Macht und Einfluß zu gewinnen, so etwa in Frankreich und Italien: Marxismus wird hier vielfach zu einem Korrektiv, das nicht immer vermeiden kann, vom bestehenden System integriert zu werden. Eine dritte Form der Revolution bildet die «Kulturrevolution»,

¹ Interessant in diesem Zusammenhang ist die Selbstkritik des ungarischen Marxisten Georg Lukács, der ursprünglich in seinem Buch «Geschichte und Klassenbewußtsein» scharfe Kritik am Doktrinarismus geübt hatte, später aber widerrief und der erfolgreichen Praxis (der Sowjetunion) den Vorrang einräumte.

² So urteilt der Leipziger Professor Groppe: «An die Stelle konkreter Untersuchungen der Aufgaben, die die Geschichte stellt, wird eine vage Spintiererei über den ‚Menschen‘ gesetzt ...» «Neues Deutschland», 19. Dezember 1957.

³ So bei Kolakowski, Schaff, Machovec beispielsweise. Eine etwas fatalere Gemeinsamkeit zeichnet sich aber auch in immer verbreiteteren positivistischen Voraussetzungen ab.

⁴ Unabhängig voneinander M. Reding, *Der politische Atheismus*, Graz, 1957, und J. Habermas in: *Theorie und Praxis*, Neuwied, 1963.

die eine Etablierung der neuen Funktionärskader und eine Verdinglichung des sozialistischen Bewußtseins verhindern soll: sie setzt den Sozialismus als Form der politisch-gesellschaftlichen Organisation bereits voraus. Andere marxistische Theoretiker, so etwa Herbert Marcuse⁵, sehen in den globalen Gegensätzen von arm und reich eine universale Erweiterung des Klassenantagonismus. Wenn daraus eine Weltrevolution werden soll, so muß es neben den nationalen Befreiungskämpfen auch eine permanente Kritik in den Metropolen der reichen Nationen selbst geben, sei sie nun ideologiefrei oder prononciert marxistisch. In Westdeutschland macht sich eine vom Marxismus stark beeinflusste Kulturkritik bemerkbar; diese subtile, hochreflektierte «negative Dialektik» hält die Kritik ideologischer Phänomene und die Destruktion des verding-

⁵ H. Marcuse, Ist die Idee der Revolution eine Mystifikation? in: Kursbuch 9, Frankfurt a.M., 1967.

Ein ökumenisches Wagnis

Antwort an M. von Galli

Zum Schluß seiner mit nicht wenig Galle garnierten Besprechung* meines Buches spricht Mario von Galli die Erwartung aus, sie werde Widerspruch erzeugen. Da sie sich aber selber als Widerspruch gegen die breite öffentliche Beurteilung meines Buches versteht, möchte sich Widerspruch gegen den Widerspruch erübrigen. Ich sehe mich als Herausgeber um der Sache willen, die aus dem Blick gerät, und um der Autoren willen lediglich veranlaßt, einige Irrtümer und verfehlte Voraussetzungen des Rezensenten richtigzustellen.

Mario von Galli hat selber ein schönes Konzilsbuch geschrieben. Wir haben es seinerzeit gern gelobt. Es enthielt 300 Seiten, davon 120 Seiten in Großformat die Meisterfotos von Bernhard Moosbrugger. Das Buch trägt den Titel «Das Konzil und seine Folgen». Obwohl ich mir zehnmal so viel Platz und ein Jahr länger Zeit genommen habe, wäre mir ein solcher Titel für meine Zwecke zu anspruchsvoll erschienen. Mein Buch formuliert seine eigenen Grenzen von vornherein sehr genau: es darf vom Rezensenten die Fairneß beanspruchen, daß er nicht an den Voraussetzungen vorbeiredet, die es sich selber stellt.

So ging es nicht um die Akten des Konzils und deren Vollständigkeit. Es ist darum zu billig, Unvollständigkeit suggerieren zu wollen, weil das Buch die UNO-Rede des Papstes und die «Botschaft der Bischöfe an die Welt» nicht enthält, obwohl sie in die Konzilsakten aufgenommen seien. Auf beide Texte und ihre Fundorte ist im Buch hingewiesen, von beiden ist die Rede, wie es uns ihrem Rang angemessen erschien. Soviel dürfte auch der Rezensent, der das Werk eingangs einen «Elefanten» nennt und ihm vorwirft, einen «Blickfang» abzugeben, vom Büchermachen verstehen, daß er sich denken muß, wieviel Not Herausgeber und Verleger mit dem Umfang gehabt haben müssen. Sie hatten jeden Beitrag auf seine Notwendigkeit zu prüfen. Es mußte von vornherein nicht die quantitative, sondern die qualitative Vollständigkeit ins Auge gefaßt werden, weil naturgemäß nicht grenzenlos Raum zur Verfügung stand. Es erscheint nicht fair, dem Buch einerseits zu großen Umfang, andererseits den Verzicht auf zwei Dokumente vorzuwerfen, die nicht ins Zentrum gehören.

Der Rezensent irrt ferner, wenn er meint, er als erster beurteile das Buch mit dem gehörigen Abstand und darum gerechter als alle bisherigen, die er «Gratulanten» nennt, von Karl Barth bis Karl Rahner. Allen Rezensenten lag vielmehr das ganze Werk vor, das im Frühsommer abgeschlossen war und seit Beginn des Jahres erscheint. Daß so viele andere angesehene Fachleute nicht nur wohlwollender, sondern auch weniger aufmerksam lesen als Pater von Galli, ist eine Annahme, die er sich ganz allein zumutet. Seine Rezension macht es mir vielmehr auf Schritt und Tritt erwünscht, er selber hätte sich genauer in meinem Buch umgesehen, bevor er seine Behauptungen aufstellte. Ohne bestreiten zu wollen, daß eine übersichtliche Ordnung einer so riesigen Masse von Stoff da und dort ohne den Anschein von Gewalttätigkeit nicht auskommen kann, möchte ich glauben, daß ein wenig mehr Einsicht ohne Not zu erbringen ist. So gehört für den reformatorischen Christen die Frage nach dem Heil zu den «Grundfragen» des Glaubens. Daß die Punkte, in denen das Konzil dieser Frage näherkam, im ersten Band untergebracht werden mußten, war von den Voraussetzungen des Buches her wohl verständlich; daß die Ablaßreform, an die der Beginn der Reformation erinnerte, nicht zu übergehen war, ist nach

* Siehe Nr. 22, S. 249–251.

lichten Bewußtseins für die einzig mögliche Form von Revolution, welche nicht von einer ungeheuren Anpassungsbereitschaft integriert wird.

Nicht immer zu Unrecht besteht der Eindruck, daß selbst ein revidierter Marxismus noch weitgehend dem 19. Jahrhundert verhaftet bleibt. Doch zugleich erhebt sich die Frage, ob denn diese Reaktion nicht provoziert wird von einer gesellschaftlich-politischen Verfaßtheit, die selbst von Anachronismus gekennzeichnet ist.

Werner Post, Bonn

Der Autor, Werner Post, geboren am 28. Januar 1940 in Balve (Westf.), studierte Theologie und Philosophie in Paderborn und München. 1964 theolog. Diplomexamen, anschließend exegetische Studien. Seit 1965 Doktorand bei Prof. Karl Rahner. Thema: Die Kritik der Religion bei Karl Marx. Voraussichtlicher Abschluß der Prüfung: Februar 1968. Zur Zeit Assistent bei Prof. H.R. Schlette, Pädagog. Hochschule, Bonn.

«Sacrarum Indulgentiarum Recognito Promulgator» vom 1. Januar 1967 doch wohl schwer bestreitbar. Die vermißte Zusammenstellung der missionarisch inspirierten Konzilstexte findet sich in Band III, 562ff.; das Kapitel über die Mission hat den Umfang, den wir in anderer sachlicher Beurteilung dieser Konzilsaussagen für angemessen halten; ein Blick in das Register zeigt auch dem eiligen Leser, wie stark wir vom ersten Band an auf das Konzilsargument der «Armut» und der «armen Kirche» hingewiesen haben. Der Rezensent kann den fundierten Aufsatz von Helmut Gollwitzer (sein Titel lautet: «Das Gespräch des Konzils mit dem Atheismus des Ostens»). Die Redaktion) kaum auch nur angelesen haben, wenn er meint, das Buch diskutiere nicht die Konzilsaussage über den nicht-östlichen Atheismus.

In der Beurteilung so wenig erheblicher Konzilsaussagen wie der über die Förderung der Kultur und über die Massenmedien kann es nur ökumenische Zustimmung zur hier abgedruckten katholischen Selbstkritik geben. Überall, wo es keinen Disput, sondern nur eine Verdoppelung der Aussagen geben konnte, hat sich das Buch erklärlicherweise beschränkt, zumal jeweils die Einleitungen die Sache wünschenswert zur Sprache bringen.

Natürlich hätte man sehr viel mehr Bischofsreden abdrucken können. Was wäre überhaupt nicht alles wünschenswert gewesen, was alles ließ sich aber nicht verwirklichen, weil aus dem Elefanten sonst ein Mammut geworden wäre. Wir haben den fünffachen Vorrat des Materials geprüft, das uns am kennzeichnendsten erschien. In welchem Verhältnis konservative und sogenannte fortschrittliche Reden zueinander standen, wird in den Einleitungen erörtert, für den Abdruck schien es uns, angesichts des knappen Raumes, ökumenisch uninteressant, die gleichen Argumente wiederholt zu lesen. Daß die römischen Ordensbrüder des Rezensenten besseren und leichteren Zugang zu den Dokumenten haben, ist unbestritten. Nur dient deren leider so außerordentlich langsam voranschreitende italienische Dokumentation ganz anderen Zwecken als mein Buch und besitzt ganz andere Möglichkeiten. Wir haben kaum ein Zehntel der Konzilsreden auswählen können und bei der Auswahl auch auf frühere Veröffentlichungen Rücksicht genommen. Diese Rechnung kann jeder an seinen Fingern aufmachen, und immer wird man auf Fehlendes hinweisen können, wenn einer sich mühte, aus Tonnenladungen von Papier, das ihm für die Richtung des Ganzen wesentlich Erscheinende herauszusieben. Er mußte sich entscheiden und hat vieles schweren Herzens unterdrückt. Zum Einzelnen wäre zu sagen: daß die Friedensdebatte mit ausführlichen Zitaten aus den von ihm vermißten Interventionen im Kommentar von Erwin Wilkens behandelt wird, hätte der Rezensent wahrnehmen können; daß die Ehe-Rede des Kardinal Suenens «aus dem Fenster hinaus» geredet war und andere nicht, ist Gutdünken.

Im Namen meiner hundert Mitarbeiter an diesem Buch habe ich den Rezensenten schließlich zu fragen, was ihn zu einer so ungewöhnlichen Diffamierung berechtigt. Wer sind hier die «Fachkräfte», wer die «Alles-schreiber», und wie stuft er sich selbst ein, wenn er einer Gruppe von 92 Theologen, einem Rabbiner und sieben Laien die Qualifikation abspricht? Inwiefern waltet Zufall, wenn sich getrennte Christen um eine gemeinsame Sache bemühen und mit Ernst ihr Zeugnis ablegen? Was soll die im übrigen auch sachlich abwegige Mutmaßung darüber, wann und wo ich diese Gruppe kennengelernt habe? Der Konfessionsproporz läßt sich leicht errechnen. Aber auch dieser Vorwurf ist schief. Zuviel Lutheraner? Nicht einmal ein Fünftel der Mitarbeiter sind Theologen dieser Konfession. Und daß die Zahl der uns geographisch Fernerstehenden geringer ist, ergibt

sich daraus, daß wir ein deutsches Buch geschrieben haben, wenn ich mich auch jetzt zu wundern habe, daß es so schnell in andere Sprachen übertragen wird. Und wenn die Lutheraner «nicht der Vortrupp der Ökumene sind», wie von Galli meint (bitte mehr differenzieren im ökumenischen Gespräch), so hätte alsdann unsere Wahl einen besonders guten Grund: man soll nicht immer nur die zusammenspannen, die ohnehin schon einig sind. Ob die Argumente der Ostkirche in diesem Buch aufgenommen sind, könnte man sachlich prüfen, auch wenn ihre Stimmen fehlen. Das hätte Sinn und wäre gerecht.

Das eigentlich Verwunderliche aber liegt nicht in diesem Mosaik gönnerhafter Nadelstiche, sondern darin, daß ein Rezensent so langsam schreiben mag, ohne zur Sache zu kommen. Er habe, schließt er, das sauer-süße Lob, mit dem er jahrelange ökumenische Bemühungen um das Konzil bedenkt, hart und spitz kritisiert, weil der Disput «aus dem tödlichen Klima des Salons heraus» gelangen müsse. Sehr wohl. Nur schade, daß dieser Rezensent mit keinem Nebensatz auch nur auf eine einzige der Anfragen eingeht, die in unserem Versuch einer Auseinandersetzung mit dem Konzil rechts und mit der Ökumene links erhoben werden. Drei Bände wollen, wie vorab erklärt, die Texte auf die ökumenischen Gemeinsamkeiten und die ökumenischen Fragen der Zukunft abhören. Der Rezensent redet scharf und fordert kritischen Disput. Nur redet er leider nicht zur Frage des Buches. Statt dessen Erwägungen über das bisherige Echo, den Aufbau, die Opportunität der Auswahl, Mutmaßungen über Autoren und Zeitpunkt der Niederschriften, Vergleich mit Büchern, die ein anderes Ziel haben; statt dessen Konzilsbuchpolitik, Konzilsarithmetik, für die der Rezensent zweifellos unschlagbarer Fachmann ist. Was trägt das eigentlich aus? Auch wenn alles stimmen würde, was der Pater beibringt: erhält damit auch nur ein einziger Satz, eine einzige Anfrage unseres Buches ein geringeres Gewicht? Und welche Rolle spielt der Zeitfaktor? Zu früh, zu spät, «so schnell wachsen die Dinge in unsern Tagen». Fragen werden durch Antwort erledigt, durch Diskussion geehrt, durch Hinweis auf Formfehler nicht aus der Welt geschafft. Man hat den Salon nicht schon dann verlassen, wenn man aufhört, höflich zu sein. Ein Disput beginnt damit, daß sich die Disputanten zu erkennen geben.

Johann Christoph Hampe, *Hobenschäftlarn*

Nachwort

Auf jede dieser Antworten ließe sich nun wieder ohne Mühe eine Replik schreiben. Doch damit würden wir uns in Details verlieren und in Rechthaberei enden. Die Absicht meiner Besprechung war, darauf hinzuweisen, daß die vielen großen Lobsprüche, die das Werk Hampes erfahren hat, zwar berechtigt, aber doch etwas vorschnell erschienen sind, da ihnen ein eigentliches Eingehen auf den Inhalt nicht möglich war. Das gilt auch von meiner eigenen Besprechung, obwohl ich vielleicht mehr in dem Buch gelesen habe als alle andern. Besser wäre es gewesen – und das hätte ich eigentlich gewollt –, sich Zeit zu lassen und dann gründlich vorzugehen. Mein Vorwurf richtet sich hier also gegen einen Übelstand im Pressewesen, man könnte es die Hetze unserer Zeit nennen. Ich halte den Vorwurf aufrecht.

Im weiteren wollte ich auf gewisse Mängel hinweisen, die Aufbau, Anlage und Durchführung enthalten. Ich muß auch sie aufrecht erhalten. Die Beispiele, die ich anführte, ließen sich mühelos vermehren. Ich wollte damit sagen, daß auch dieses Buch den Raum der provisorischen Berichte über das Konzil noch nicht verlassen hat. Ich tat dies, um ein Urteil, das ich allenthalben hörte, zu korrigieren. Der Umfang des Werkes verführt nämlich zu dieser Ansicht.

Endlich im ökumenischen Gespräch lag mir daran, eine gewisse Einseitigkeit anzudeuten, die sich in der Auswahl der Partner offenbart. Sie ist zwar begrifflich aus den konkreten Umständen, unter denen das Werk entstand, aber das beseitigt sie nicht.

Sehr richtig aber ist, wie Pastor Hampe bemerkt, daß die Sachprobleme des ökumenischen Gesprächs durch solch «vorzeitige» Besprechungen – meine eigene liegt da im gleichen Spital wie die großen Lobsprüche – nicht zur Behandlung kommen und auch nicht kommen können.

So bleibt also der Wunsch, daß dieses Anliegen – es ist gewiß das Hauptanliegen des Buches – sich trotzdem contra spem zu seiner Zeit erfüllen möge.

Mario von Galli

Bücher zum Schenken

Gotteserfahrung in Ost und West

«Es ist hohe Zeit für die Christen, endlich aufzuhören, ebenso leichtsinnig religiös zu sein, wie die Atheisten ernsthaft und überzeugt atheistisch sind ... Der Atheismus ist eindeutig eine christliche Häresie, die das Wesen

des Glaubens selbst noch niemals berührt hat. Dieser Glaube wurde noch nie in seiner ganzen geheimnisvollen Realität als Gabe Gottes angetastet, sondern es sind nur die Gläubigen und ihre zeitgebundenen Ausdrucksformen, die in Frage stehen.»

Wer diese beiden Aussagen, die auf gleicher Höhe auf zwei gegenüberliegenden Seiten stehen, überdenkt, fragt sich, ob die zweite nicht die erste (von der Ernsthaftigkeit der Atheisten) in etwa aufhebt. Aber der Kontext zeigt, daß der Autor des Buches den Atheismus in seinen vielfältigen Formen keineswegs auf die leichte Schulter nimmt.

Die deutsche Ausgabe des Buches von Paul *Evdokimov*, *Les Ages de la Vie spirituelle*, trägt daher zu Recht den Titel *GOTTESERLEBEN UND ATHEISMUS* (Verlag Herold, Wien 1967, 256 Seiten). Denn hier stellt ein orthodoxer Laientheologe die Schätze und Erfahrungen eines aus den Quellen der Ostkirche genährten geistlichen Lebens der Problematik westlicher Atheismen gegenüber. Evdokimov hat jahrzehntelang im Westen gelebt. Er weiß im Marxismus ebenso wie bei Heidegger und Sartre Bescheid und setzt sich auch mit dem Psychologismus auseinander. C. G. Jung hat es ihm besonders angetan, und auch beim «Intuitionismus» Bergsons findet er Bestätigung. Bestätigung wofür? Vielleicht ist die eigentliche These am deutlichsten in einem Satz Dostojewskijs aufgepöfzelt, den Evdokimov zitiert, wo er davon spricht, daß es immer um die «gleiche Wahl zwischen Ja und Nein» gehe, daß sich aber der Sinn der Verneinung wandle je nach der Tiefe und Leidensfähigkeit dessen, der leugnet. Darum, und hier spricht nun Dostojewskijs, «steht der vollkommene Atheismus (vollkommen bedeutet hier: durchlebt bis zum tiefsten Leid) auf dem Gipfel der Leiter, auf der vorletzten Sprosse vor dem vollkommenen Glauben».

Solcherart ist Evdokimov ein Einstieg gelungen, der uns westliche Christen von heute, die wir alle zusammen von einem latenten Atheismus bedroht sind, unmittelbar anspricht. Zugleich eröffnet sich uns in mancher Hinsicht eine neue Welt, und Evdokimov scheut sich nicht, uns gelegentlich zu provozieren oder zu verblüffen. So etwa, wenn er den Laien zu einem «verinnerlichten Mönchtum» aufruft und darauf hinweist, daß der Orient die Ständetrennung zwischen «Geboten» und «Räten» nie gekannt und anerkannt habe. Oder wenn er Sätze alter Aszeten mit Erkenntnissen moderner Tiefenpsychologie parallel setzt. Für unsere gegenwärtige kirchliche Situation dürften aber vor allem seine Hinweise auf das liturgische Gebet als «Maß und Inhalt jeden Betens» wertvoll sein. Das Gefühl des Leerlaufs, das manche bei uns nicht loswerden, ist vielleicht ein fruchtbares Vakuum, das noch unbekannte Schätze anzieht. Sie werden hungernden Seelen gewiß eher offenbar werden als solchen, die sich allzu schnell in einer auf dem Weg der Erneuerung erst noch stolpernden Liturgie zufrieden und befriedigt fühlen. Evdokimov setzt eben «geistliches Leben» nicht einfach mit «religiösem Leben» gleich. Diesem letzteren stellt er vielmehr zunächst das «innere» und «intensiv seelische» Leben vieler Denker, Künstler und Theosophen gegenüber, das bis zu einer kosmischen Mystik ohne Gott gehen kann und gegenüber der Abhängigkeit des Religiösen die Autonomie betont. «Das geistliche Leben nimmt diese beiden Dimensionen auf und läßt ihre Wechselbeziehung erkennen ... Auf der Ebene der Weltreligionen betrachtet, stellt das geistliche Leben die christliche Synthese zwischen der anthropozentrischen Innerlichkeit der orientalischen Religionen ohne Gott und dem transzendenten, theozentrischen Personalismus der großen biblischen Religionen des Judentums und des Islams dar.»

Die so eröffneten Perspektiven wecken Interesse an erweiterter und vertiefter Information über die andern Religionen wie auch an konkreten Vorbildern und Hilfen für die Entwicklung einer eigenen, uns westlichen Menschen zumutbaren, uns erfüllenden Spiritualität. Auf dieser doppelten Linie seien einige weitere Bücher vorgestellt.

Begegnung der Religionen

An erster Stelle nennen wir ein Werk, das man schon deshalb gerne schenken und sich schenken läßt, weil es geschmackvoll aufgemacht und leicht lesbar ist: Heinrich *Dumoulin*, *ÖSTLICHE MEDITATION UND CHRISTLICHE MYSTIK* (Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1966, 340 Seiten). Der Verfasser doziert seit 1940 an der Sophia-Universität der Jesuiten in Tokyo Religionswissenschaft und gehört zu den besten Kennern des Zen-Buddhismus. Die Abschnitte, die diesem Meditationsweg gewidmet sind, bilden denn auch das Herzstück des Buches, das von äußeren Ähnlichkeiten mit den Wegen christlicher Mystik zu den tieferen Zusammenhängen, ja zu einem einheitlichen Grund geistlicher Erfahrung vorzudringen sucht. Der Leser wird zunächst durch zwei Kapitel über die Weisheit Asiens in Japan und die Bedeutung christlicher Universalität für Asien an die religiöse Problematik herangeführt. Ein erster Teil ist sodann dem Vergleich von östlicher und westlicher Mystik unter den Stichworten «Befreiung des Geistes – intuitive Erkenntnis – Berührung des Absoluten» gewidmet. Im zweiten Teil untersucht Dumoulin das Welt- und Selbst-

verständnis in der östlichen Meditation und in der Theologie des Richard von Sankt Viktor, dessen intuitive Selbsterkenntnis er als «vormystische Erfahrung» kennzeichnet. Der dritte Teil schildert zunächst die Hauptformen der buddhistischen Meditation und wertet vom Christlichen her die «Technik», den Geist und das Ziel. Die östliche Eigenart der Zen-Mystik und deren Charakter als Heilsweg wird dann mit der christlichen Spiritualität, zum Beispiel das Zazen mit dem ostkirchlichen Jesusgebet, verglichen.¹ Konkreteren Einblick in das Zazen bietet das «Merkbuch für die Übung des Zazen des Zen-Meisters Keizan», das Dumoulin aus dem Japanischen übersetzt und im Anhang seinem Buch beigefügt hat. Ebenfalls im Anhang findet sich unter dem Titel «Der große Gott des Gartens» der Bericht einer vorchristlichen mystischen Erfahrung, die einem noch nicht zwölfjährigen Shintoistenmädchen aus hochgestellter Familie zuteil wurde. Die Verfasserin ist heute katholische Nonne und betont, daß sie «selbstverständlich keinerlei religiöse Erziehung» empfangen und folglich auch keinerlei Gottesvorstellung hatte, als ihr das widerfuhr, was sie als eine Lichtvision beschreibt und was in ihr ein nicht mehr ausgelöschtes Bewußtsein der «Gegenwart des erhabenen Wesens» verursachte. Zum Abschluß seines Werkes bietet uns Dumoulin eine Art Fazit über die existentielle Wesenserkenntnis der östlichen Geistigkeit im Vergleich zum Existenzdenken im Westen, wo die intellektuelle Wesenserkenntnis die Führung behauptete. Das klassische westliche Beispiel für mystische Erfahrung als existentiellen Vollzug und als «Durchbruch in die Tiefe» bietet Meister Eckhart, der neuerdings die japanischen Religionswissenschaftler besonders interessiert und zu Vergleichen mit dem Zen-Buddhismus veranlaßt. Aber vielleicht noch schärfer ist der existentielle Charakter der Erfahrung von einem anonymen englischen Mystiker des Mittelalters formuliert worden, den Dumoulin zum Schluß zitiert, um den «substantiellen Zusammenprall mit dem Absoluten» ähnlich anschaulich zu machen, wie es die Tuschzeichnung des japanischen Zen-Meisters Hakuin «Blinde tasten sich über eine Brücke» auf dem Umschlag des Buches tut. Hier wie dort kommt die radikale Unzulänglichkeit der menschlichen Existenz und die wesentliche Unvollkommenheit der mystischen Erfahrung zum Ausdruck: Der Mensch nimmt in der existentiellen Berührung des absoluten Wesens dessen Besitz schon irgendwie voraus, kann sich aber erkenntnismäßig nicht vollkommen mit dem höchsten Wesen vereinigen. Der Kontakt mit dem erfüllenden Endziel weist in die Zukunft, in ihrer Unvollkommenheit zeigt die mystische Erfahrung ihren (auch dem Buddhismus nicht unbekannt) eschatologischen Charakter.

Durchaus verwandt im Suchen nach dem «einheitlichen Grund» erweisen sich die Zeugnisse, die unter dem Titel *TRANSCENDENZ ALS ERFAHRUNG*, Beitrag und Widerhall, als Festschrift zum 70. Geburtstag von Graf von Dürckheim gesammelt und von Maria Hippis im Otto Wilhelm Barth-Verlag, Weilheim / Obb. (1966, 514 Seiten) herausgegeben sind. Karlfried von Dürckheim hat selber in Japan seinen Zen-Weg begonnen, den die Herausgeberin biographisch festhält, über den aber auch eine ganze Reihe eigener Werke Dürckheims, an der Spitze das neuerdings in vierter Auflage erschienene Buch «Japan und die Kultur der Stille», Rechenschaft ablegen. An der Festschrift haben mehrere Japaner mitgewirkt. So beschreibt Toyowo Ohgushi seine eigene (scheinbar erfolglose) «Zen-Karriere» und Fumio Hashimoto informiert über Shintoismus und Buddhismus in Japan. Unter den westlichen Autoren weist der in Zürich wohnhafte Schriftsteller Jean Gebser wiederum auf Entsprechungen zwischen Zen und Eckhart hin. Als katholischer Gesprächspartner Dürckheims grenzt Johannes Lotz das christliche Verständnis von Glauben gegenüber der «Großen Erfahrung» ab. Gottes Transzendenz und Immanenz in der Sicht evangelischen Christentums behandelt der emeritierte Tübinger Systematiker Adolf Köberle. Zum Dürckheimer Kreis gehört aber nicht zuletzt eine Gruppe von Psychologen, Psychagogen und Psychotherapeuten, die sich im einsamen schwarzwäldischen Weiler Rütte bei Todmoos begegnen und um höhere geistige Entwicklung bemühen. Wie dort geübt wird, auch im Zazen, beschreibt ein Franzose, der zusammen mit seiner Frau mitmacht und darüber glücklich ist, daß hier nicht verlangt wird, daß sich Mann und Frau trennen, um Gott zu finden, daß man bei den Übungen weder Asketen noch Athleten voraussetzt und daß man beim Zen ohne die «Nachahmung seiner Grimassen» auskommt. Vielmehr scheint alles darauf angelegt zu sein, auf schlichte und menschliche Weise zu «stillen, reiner Sammlung» zu gelangen.

Mit dem Buddhismus beschäftigt sich auch der Franzose Etienne Cornelis. Seine Studie *CHRISTLICHE GRUNDGEDANKEN IN NICHTCHRISTLICHEN RELIGIONEN* wird vom Verlag (Bonifacius-Druckerei, Paderborn) als «Beitrag zum offenen Dialog» angekündigt. Zu einem solchen scheint

¹ Über dieses Jesusgebet, das sei hier angemerkt, informiert in Form von kurzen, allerdings kaum erläuterten Regeln ein Mönch der Ostkirche unter dem Titel *IM NAMEN JESU IST HEIL* im Band II der Tyrolia Geschenktaschenbücher, Innsbruck 1966.

aber ein Buchtitel wenig geeignet, der nach «Einvernahme» aussieht. Ferner liest man schon gleich auf der zweiten Seite den Untertitel: Die Überlegenheit des Christentums! Ist das die Haltung, wie man einem Partner begegnet, um mit ihm ins Gespräch zu kommen? In Wirklichkeit sind die unmittelbaren Gesprächspartner des Autors nicht Buddhisten oder Vertreter anderer Religionen, sondern christliche Theologen, die theologisch über die nichtchristlichen Religionen geschrieben haben, wie Karl Barth, Daniélou, Régamey u. a. Nur im Rahmen einer bereits begonnenen theologischen Diskussion ist das Buch zu verstehen, und der nichteingeweihte Leser stößt ganz unnötig an Vokabeln aus dem theologischen Jargon an, die nicht, wie die wichtigsten Begriffe des Buddhismus, erklärt werden. Das Buch ist eher spekulativ als informativ, und die Vermischung phänomenologischer und theologischer, geschichtlicher und heilsgeschichtlicher Gesichtspunkte erschwert es, dem Gedankengang des Verfassers zu folgen. Der Leser wird finden, er erfahre zunächst mehr über das Judentum und das Alte Testament als über den Buddhismus. Tatsächlich geht der Verfasser vom Augenblick des Auftretens des Christentums, also von der Schwelle der beiden Testamente, aus. Ihre dauernde Spannung in ihrer «paradoxen Eigenart» ist ihm «eine Art Hauptschlüssel, mit dessen Hilfe das Entstehen der geschichtlichen Beziehung zwischen dem Christentum und den Völkern wie ohne Zweifel auch zwischen dem Christentum und den Religionen entschlüsselt werden kann». Cornelis kann sich auf sehr frühe orthodoxe und häretische christliche Lehrer berufen, die den Zusammenhang zwischen Altem und Neuem Testament erforscht haben, und er scheut sich nicht, den Widerstand, den die Kirche bei ihrer Mission in den verschiedenen Kulturen findet, in seinem Kern mit der «jüdischen Treulosigkeit» zu identifizieren. Was ihn besonders interessiert ist die Übernahme und Umdeutung von Riten, das Phänomen des Synkretismus, die Auffassung von Leiden und Heil und die Elemente der Weltensagung. Kurzum: Cornelis entwickelt in seinem Buch eine Theorie und findet, dafür sei der Buddhismus «ein besonders interessanter Prüfstein», den er im zweiten Teil gut darstellt.

Im Gegensatz zu dieser theologischen Studie verfolgt die vergleichende Religionskunde, die der Rex-Verlag in Luzern diesen Herbst herausbringt, rein informative Absichten, ohne Beurteilung nach bestimmten Normprinzipien und ohne persönliche Theorie. Das Werk des amerikanischen Jesuiten John A. Hardon, *GOTT IN DEN RELIGIONEN DER WELT* (531 Seiten), ist genau zur Hälfte der Beschreibung der orientalischen Religionen, zur andern Hälfte der Darstellung der Religionen jüdischen Ursprungs gewidmet. Den Autor hat bei seinem Eindringen in die Quellen und Heiligen Schriften der verschiedenen Religionen vor allem der «ziemlich deutliche Unterschied» überrascht «zwischen dem, was im eigentlichen Sinn ihr Glaube ist und der Mythologie, die ihn umgibt». Der Mythologie kommt man seiner Ansicht nach nur bei, wenn man sie als Kunstwerk versteht. Schon Naturvölker, ja gerade sie, unterscheiden klar zwischen Glaube und Mythologie, insofern sie über ihre mythologischen Überlieferungen sehr mitteilbar sein können, aber sehr schweigsam sind über das, was sie innerlich glauben. So erscheint die Unterscheidung von «Schale und Kern» (dem Kern, in dem «auch der einfachste Verehrer verschwommen das Herz seiner Religion vermutet») von Anfang an als Leitmotiv. Ein Leserpublikum, das mit dieser Unterscheidung durch die Eröffnungsansprache Johannes' XXIII. zum Zweiten Vatikanischen Konzil vertraut ist, wird gewiß mit Interesse weiterlesen.

Das letzte Buch dieser Gruppe führt uns an unseren Ausgangspunkt, das geistliche Leben der Orthodoxie als Brücke zwischen westlicher und fernöstlicher Spiritualität, zurück. Emiliano Timiadis ist als Metropolit der Orthodoxen Kirche und als persönlicher Vertreter des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras beim Weltkirchenrat in Genf gewiß besonders zu einer Selbstdarstellung der Orthodoxie im Kreise der christlichen Kirchen ausgewiesen. Sein Buch *LEBENDIGE ORTHODOXIE* (Johann Michael Sailer Verlag, Nürnberg und Eichstätt 1966, 368 Seiten) will über das hinaus, was aus natürlichen, geschichtlichen, kulturellen, nationalen und sozialen Einflüssen die äußere Erscheinung der Orthodoxen Kirche prägt, die wesentlichen Inhalte des orthodoxen Glaubens und Lebens uns westlichen Christen nahebringen. Deshalb beschäftigt es sich vor allem mit dem geistlichen Leben der Orthodoxie. Gleich zu Beginn wird aber betont, dieses sei unlösbar mit dem Glauben verbunden. Ein Vollkommenheitsstreben ohne solide Begründung durch die Glaubenslehre der Kirche führe auf gefährliche Irrwege. Timiadis geht von den im Apostolischen Glaubensbekenntnis genannten Kennzeichen der Kirche als der einen, heiligen, katholischen und apostolischen aus und erklärt an erster Stelle das orthodoxe Verständnis von Heiligkeit. Tritt er hier einer rein soziologischen Auffassung von der Kirche entgegen, so dann im folgenden Kapitel dem «Laizismus», dem er aus den Quellen vorab des Alten Testaments eine Theologie des Volkes Gottes gegenüberstellt. Der Abschnitt gipfelt in einem großen Text des Kirchenvaters Irenäus von Lyon, der die Kirche als organische Einheit des Pneumatischen und Institutionellen sah. Zen-

trum der Kirche ist die Eucharistie. Timiadis zeichnet sie vor allem als Band der Einheit und Brüderlichkeit, weshalb er ihren Mahlcharakter hervorhebt. Wir sehen: überall finden sich Berührungspunkte, ja weitgehende Übereinstimmung mit Grundgedanken des Vatikanum II. Das ausführlichste Kapitel handelt von den Wurzeln und Leitmotiven orthodoxer Frömmigkeit. Hier sind viele Zitate aus der Liturgie gesammelt, die unmittelbar das geistliche Leben nähren. Im Mittelpunkt steht die Osterfreude, eine Siegesgewißheit, die auch im Alltag anhält und an eine Weltverwandlung glaubt. Der Verfasser geht hier auf ganz moderne Probleme wie Freiheit und Ordnung, Tradition und Fortschritt ein, und man spürt, wie diese Probleme uns allen gemeinsam sind. So sind in die Information über das Orthodoxie Besondere, etwa über das Mönchtum oder die Rolle der Ikonen im liturgischen Leben, immer wieder Fragen und Überlegungen eingestreut, die uns die allchristliche Solidarität in der heutigen Situation vor Augen führen. Besonders lesenswert ist daher das Kapitel Glaubensgeist und ökumenischer Geist: es hat die konkreten Ortsgemeinden und Pfarreien im Auge, die unbedingt aus ihrer konfessionellen Enge befreit werden müssen, sollen sie nicht vollends absterben. Dieser Appell kann nicht genug unterstützt werden; möge er nicht ungehört verhallen!

L. Kaufmann

Von Eckehart und Seuse bis zu Dag Hammarskjöld

Wenn im Durchbrechen durch die Tiefenschichten der Seele bis zum innersten Seelengrund zugleich der «göttliche Grund» und das absolute Sein gefunden wird, so scheint in solcher existentieller Erfahrung eine letzte Einheit aller Religion zu begründen zu sein. Wir wurden oben von Dumoulin belehrt, wie dieser Weg des Durchbrechens ebenso für den Zen-Buddhismus wie für Meister Eckehart charakteristisch ist. Begreiflich also, daß der spätmittelalterliche Mystiker in Japan eine Renaissance erlebt. Aber er hat auch im Westen wieder seine Schüler. Der prominenteste ist Dag Hammarskjöld, der ihn schon 1934 studierte und ihm in seinem entscheidenden Jahr 1956 die ersten «Wegmarken» entnahm. Sie führten ihn aber keineswegs in der Richtung, die manche vermuten mögen und die immer wieder des Pantheismus verdächtigt wird. Vielmehr ließ sich der Schwede, der zunächst vom Menschen Jesus beeindruckt war, von Eckehart das Gegenbild, eine Mystik des Gottessohnes, zeigen, was ihn schließlich zur Haltung der Nachfolge brachte. Diese ist auch schon für den unmittelbaren Schüler Eckeharts charakteristisch, dem wir uns bei der Besprechung einer Gruppe neuer Bücher «westlicher» Mystik und Meditation nun zuerst zuwenden wollen: *Heinrich Seuse*.

Seuse, das sei gleich vorweggenommen, hat als «Lehrer» der Mystik nie die Berühmtheit Eckeharts und auch nicht die seines Zeitgenossen Tauler erlangt. Aber wenn Mystik im engeren Sinn (nach Johannes vom Kreuz) als «eingegossene Beschauung» verstanden wird, so war der Mann aus Konstanz vielleicht der einzige «wirkliche» Mystiker in der deutschen Dreieck des 14. Jahrhunderts. So jedenfalls urteilt Georg Hofmann, der uns im Patmos-Verlag, Düsseldorf, Seuses DEUTSCHE MYSTISCHE SCHRIFTEN vorlegt, die er selber neu aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und mit wertvollen und interessanten Anmerkungen versehen hat. Die Deutschen Schriften gliedern sich in «Vier Bücher». Das erste Buch enthüllt im ersten Teil das Leben Seuses, und darin sieht der Herausgeber das Hauptwerk. Es handelt sich nicht um eine Selbstbiographie, die über die innere Entwicklung Seuses im Sinne zeitlicher Abfolge Aufschluß gäbe. Vielmehr hat der Autor das Fortschreiten seiner Leser vor Augen. Er reiht sich in die große Zahl mystischer Schriftsteller ein, denen die Unterweisung und Führung des Menschen auf dem dreistufigen Weg geistlichen Lebens vor allem am Herzen liegt: erstens dem Weg des «anfangenden» Menschen auf der Stufe der Ausrichtung seines Äußeren und Inneren auf Gottes Willen hin, zweitens dem Weg des «zunehmenden» Menschen, der in Entsagung und Duldung Christus, seinem Heiland, nachfolgt, drittens dem Weg des Menschen auf der Stufe der «Einung». Auch der zweite Teil, der über «des Dieners geistliche Tochter» (Elsbeth Stigel im Dominikanerinnenkloster zu Töß) berichtet, hebt wieder an mit dem «ersten Beginn eines anfangenden Menschen» und führt hin bis zum «höchsten Flug einer im geistlichen Leben erfahrenen vernünftigen Seele». Das zweite Buch nennt sich Büchlein der ewigen Wahrheit. Es brachte Seuse als Jünger des verurteilten Kölner Meisters Eckehart vor ein Ordensgericht. Man fand darin neuplatonisches Ideengut, das verdächtig war. Hofmann weist aber darauf hin, daß der Erlebnisweg Seuses, der mystische wie der büßende, vor allem auf Bernhard von Clairvaux zurückführt. Freilich schiebt sich zwischen den Zisterzienser des 12. Jahrhunderts und den Dominikaner des ausgehenden Mittelalters der Franziskaner Bonaventura als Vermittler mystischen Erlebens. Als drittes Buch spricht das «Büchlein von der Wahrheit» über «innere Gelassenheit und gute Unterscheidung, die mit Hilfe der Vernunft gewonnen werden kann». Den Abschluß bildet ein Briefbüchlein mit elf Briefen und zwei Predigten. – Was hat nun der vor sechshundert Jahren verstorbene Mönch uns Menschen von heute zu sa-

gen? Hofmann weist in seinem kurzen Nachwort vor allem auf das «wehtuende Untergehen», auf den schweren inneren Kampf hin, der Seuse aufgegeben war, um auf seinem Weg der Gottsuche, in dem Eigenwillen und Eigenwesen einen breiten Raum einnehmen, zur demütigen Ergebung in das, was Gott uns an Leid und Leiden zumißt, zu finden, einer Haltung, die wir auch «wölfischen Menschen» gegenüber bewahren müssen.

John Henry Newman, der heute als «Prophet» der Ekklesiologie und der Lehre von der Dogmenentwicklung so großes theologisches Ansehen genießt, ist zwar unserer Generation auch schon durch manche seiner Gebete vertraut geworden, aber eine Lehre des geistlichen Lebens ist von ihm nicht erhalten. Er traute sich keine solche zu und hatte eine Scheu vor dem, was man Mystik nannte. Dennoch zweifelt kaum jemand, der sich Newman in seinen Schriften genähert hat, an seinem intensiven Innenleben, und so greift man mit Interesse zu dem Versuch der in Oxford lebenden Schriftstellerin Hilda Graef, aus Newmans Erbe ein Bild seiner Spiritualität zu entwerfen. Der Versuch trägt den Titel GOTT UND MEIN ICH und knüpft an ein Erlebnis des Fünfzehnjährigen an, der nach einer kurzen Zeit des Unglaubens unter calvinistischem Einfluß seiner Prädestination zur ewigen Seligkeit im Sinne einer «philosophischen» (oder vormystischen) Erfahrung gewiß wurde. Das Interesse wandelt sich in Spannung und diese hält bis zum Ende an, denn die Verfasserin hat anstelle irgend einer künstlichen Systematisierung für ihre Darstellung die Form der Biographie gewählt. Das soll heißen, daß sie die Äußerungen des Innenlebens meist als Reaktionen auf äußere Geschehnisse situiert. Einzig der «Traum des Gerontius» (ein Gedicht über die Läuterung nach dem Tode) und der «Versuch einer Grammatik der Zustimmung» (über Denken und Glauben) werden als Werke reif gewordener Katholizität ausführlicher gewürdigt, das erste der beiden sogar ausschnittsweise in eigener Übersetzung wiedergegeben. Denn in diesem «Traum» entdeckt die Verfasserin nun doch ausgesprochen mystische Züge, die einerseits auf die griechischen Väter zurückweisen, andererseits die Nähe zur existenziellen Wahrnehmung der Wirklichkeit nach Art des Zeitgenossen Kierkegaard zu bezeugen scheinen. Vorausgehend erfahren wir aber, vor allem aus dem Werk «Die Idee einer Universität», daß Newman deutlich sah, daß man das spirituelle Leben nicht seiner intellektuellen Grundlage berauben darf und daß eine recht verstandene Geisteskultur die Spiritualität nur bereichern kann.

Was er in diesem Zusammenhang über die theologische Ausbildung der Laien und über ihre Mitwirkung an theologischen Diskussionen sagt, war damals so unerhört wie es heute aktuell, wenn auch noch immer nicht überall und allgemein anerkannt ist. Man lese die Seiten 168 ff. und darnach die Abschnitte Nr. 57/62 über Kirche und Kultur in der Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes»: wenn irgendwo, so ist gerade hier ein Programm Newmans zum Programm des Konzils und der Gesamtkirche geworden. Denn wenn Newmans Leben und Lehre, wie Hilda Graef zeigt, ganz auf das Bewußtsein von der «unsichtbaren Welt» gegründet und von der Bibel und den Kirchenvätern genährt waren, so ist seine Spiritualität doch immer auch den Problemen der modernen Welt weit geöffnet: es ist eine Spiritualität nicht nur der «Seelen», sondern des ganzen Menschen.¹

WIDER DIE FREMDEN GÖTTER, unter diesem grimmigen Titel schreibt Mary Francis über Gefährdung und Segnung des beschaulichen Lebens (Räber-Verlag, Luzern 1967, 202 Seiten). Wer ins Inhaltsverzeichnis blickt, erfährt gleich, was das für Götter sind: Der Gott der Oberflächlichkeit und der Gott der Selbstgefälligkeit, der Gott der Übersichtigkeit und derjenige der Kurzsichtigkeit. Sodann der Gott der Neurosen (in seinem Büro, an der Arbeit und beim Spiel), der Gott der Ichbezogenheit zu Hause und der Gott des Egoismus in der Welt. So grimmig dies nun alles klingt, so charmant und witzig tritt die Verfasserin schon gleich in ihrer Einleitung mit der Schilderung eines goldenen Ordensjubiläums in ihrem Klarissenkloster in Roswell/Neu-Mexiko (USA) dem Leser entgegen. Sie kann berichten, wie die Nonnen auf dem nackten Boden des Chores liegen und vergißt dabei nicht, den Duft der Bodenwische zu erwähnen. Auch der Speisezettel ist ihr nicht fremd, und über anderthalb Seiten liest man von Reaktionen auf eine Pflaumensuppe. Dennoch ist es ihr ernst, wenn sie gegen die Idole angeht, welche bei der heute geforderten Reform des Klosterlebens nicht die wirklich notwendigen, zeitbedingten Änderungen heischen, sondern – nach ihrer klaren Einsicht – die tragenden Fundamente angreifen. Das Buch schildert das verborgene Leben, wie es die Verfasserin aus eigener Erfahrung kennt: das Leben, wie es sich im letzten Winkel der Seele und wie es sich im Zusammensein der Klostergemeinde abspielt. Was aber die amerikanische Nonne zuletzt sagt, das gilt

¹ Das Buch «Gott und mein Ich» ist diesen Herbst im Verlag Josef Knecht, Frankfurt a./M., erschienen. Aus demselben Verlag sei die Neuauflage von Ansprachen und Meditationen eines Mannes erwähnt, der wie Newman dem Oratorium des hl. Philipp Neri angehörte: Philipp Dessauer, ERWARTUNG DER EWIGKEIT (278 Seiten, mit einem Vorwort von Heinrich Kahlefeld).

auch den aktiven Ordensleuten und den Laien, wie überhaupt alle von dieser scharf beobachtenden Frau vieles lernen können.

«Die Lebensansprüche des Menschentieres werden nicht dadurch ein Gebet, daß du Gott als Adressaten setzest» ... «Wie sollst du das Hörvermögen bewahren können, wenn du nie horchen willst? Daß Gott für dich Zeit haben soll, siehst du gewiß für gleich selbstverständlich an, wie daß du nicht Zeit hast für Gott.» Diese Sätze verurteilen uns, weil sie nicht aus einem Kloster stammen, sondern von einem Mann, den eine weltliche Karriere zur höchsten Verantwortung führte: Dag Hammarskjöld, Generalsekretär der Vereinten Nationen. Seine 1963 unter dem Titel «Vägmärken» (Zeichen am Weg) posthum veröffentlichten Tagebücher, ein großer Bucherfolg zumal in den angelsächsischen Ländern, haben in seiner Heimat große Unruhe hervorgerufen und zum Teil extreme Deutungen erfahren. Eine derselben stammt vom dänischen Diplomaten Eyvind Bartels. Nach ihm wollte Hammarskjöld den Mythos seiner «Sendung» als Opferlamm für die Menschheit darstellen. Hinter diesem Mythos verbirgt sich nach Bartels «ein schockierender Narziß und ein verzweifelter Dag Hammarskjöld». Mit dieser Deutung und mit anderen Rezensenten, die geltend machten, der Verfasser der Vägmärken habe sich mit Christus identifiziert, setzt sich der schwedische Literaturkritiker Hjalmar Sundén auseinander und bestätigt auf seine Weise das Urteil von Hammarskjölds Jugendfreund Sven Stolpe, der die Tagebücher als Zeugnisse eines modernen christlichen Mystikers erschloß.² Sundén geht vor allem den Christusmeditationen nach und analysiert sie nach ihren Quellen und nach den geistlichen Erfahrungen des Autors. Als «Lehrer» Hammarskjölds erscheint Meister Eckehart, vor allem aber Johannes vom Kreuz, und bis zuletzt, als Begleiter auf der Reise in den Kongo, wo ihn der Tod erwartete, Thomas von Kempens Nachfolge Christi. Sundéns spezifische Entdeckung ist die Abhängigkeit der Meditationen vom Kirchenjahr, was um so mehr überrascht, als Hammarskjöld kein Verhältnis zum rituell-liturgischen Leben zu haben schien und trotz seiner zeitweisen Hinneigung zu Péguy und anderen katholischen oder katholisierenden Franzosen (Bloy, Claudel und vor allem Bergson) insofern «Protestant» blieb, als er nicht zur «rituellen Freude» bzw. zur Freude am Ritus gelangte. Solche und andere Ergebnisse Sundéns findet der deutsche Übersetzer der Studie als «unentbehrlich» für das richtige Verständnis der «nicht immer durchsichtigen Aphorismen und Gedanken Dag Hammarskjölds». Aber für den Leser, der an die Sache kommen will, wirkt die Auseinandersetzung mit Bartels als ein eher hinderliches, störendes Netz. Immerhin hat es offenbar solchen Widerspruch gebracht, um der Sache tiefer auf den Grund zu kommen. Besonderes Gewicht legt Sundén auf die Gegenüberstellung eines Gedichtes von 1956, das an den «Vater», den «Bruder», den «Geist», gerichtet und in der Ich-Form geschrieben ist, mit einem Gebet ähnlichen Inhalts vom 19. Juli 1961 in der Wir-Form, das mit den Worten beginnt: Erbarme dich über uns! Hier jedenfalls steht kein isolierter Hammarskjöld, sondern eher einer «in Reih und Glied» vor uns. Wenn es also, so schließt Sundén, im Leben dieses Mannes «Exaltation» gegeben hat (man mag sie in den von Eckehart inspirierten Weihnachtsaufzeichnungen des Jahres 1956 finden), so hat diese jedenfalls gegen sein Lebensende hin nicht zu-, sondern abgenommen. Zugleich wird Christus gegenüber, der mit Du angesprochen wird, die Haltung der Nachfolge immer deutlicher. Und auch darin beansprucht Hammarskjöld keine Sonderstellung; denn er schreibt: «Andere sind vorangegangen, andere folgen.» So leitet ihn am Ende ein ähnliches Bewußtsein der Kommunikation wie jenes, das ihm schon vor seiner Ernennung zum Generalsekretär zuteil wurde, als er noch dafür kämpfte, daß sein Leben einen Sinn erhalte, und behauptete, daß er nicht wage, nicht wisse, wie er solle glauben können: «So - wenn die Arbeitsgedanken ihren Griff lockern, dieses Erlebnis von Licht, Wärme und Kraft. Von außen her - Ein tragendes Element wie die Luft für den Segelflieger, das Wasser für den Schwimmer. Ein intellektuelles Zaudern, das Beweis und Logik fordert, hindert mich zu glauben - auch das. Hindert mich, das in erkenntnismäßigen Ausdrücken zu einer Deutung der Wirklichkeit auszubauen. Aber durch mich hindurch schwebt die Vision eines Kraftfeldes, geschaffen in einem ständigen Jetzt von den vielen, in Wort und Handlung ständig Betenden, in heiligem Willen Lebenden. - die Gemeinschaft der Heiligen - und - in dieser - das ewige Leben.» L. Kaufmann

² Sven Stolpe, DER GEISTIGE WEG DAG HAMMARSKJÖLDS (1964, 122 Seiten); Hjalmar Sundén, DIE CHRISTUSMEDITATIONEN DAG HAMMARSKJÖLDS (1967, 104 Seiten). Beide im Verlag Josef Knecht, Frankfurt a./M. - ZEICHEN AM WEG, Verlag Droemer-Knaur, München 1965.

Naturwissenschaft im Gespräch mit der Philosophie

Gotthard Günther, DAS BEWUSSTSEIN DER MASCHINEN - EINE METAPHYSIK DER KYBERNETIK. Agis-Verlag, Krefeld und Baden-Baden 1963, 203 Seiten, DM 12.80. - Es ist eine Problematik von erstaun-

licher Universalität, in die dieses kleine Buch in flüssigem Stil einführt: die kybernetischen Erfolge (Erklärung und Modellierung menschlicher Funktionen als Regelkreise) führen zur Frage der Konstruktion eines Bewußtseins und fordern ein ganz neues Verständnis der Wirklichkeit. Günther unterscheidet scharf zwischen «Bewußtsein» und «Selbstbewußtsein». Eine Konstruktion des letzteren muß an der unerreichbaren Innerlichkeit (Introszendenz) der menschlichen Subjektivität scheitern. Doch ein «bloßes» Bewußtsein kann - so Günther - hinreichend wissenschaftlich definiert werden, weshalb auch eine Nachbildung nicht grundsätzlich auszuschließen ist. Günther, der in seltener Weise naturwissenschaftliche mit metaphysischen Gesichtspunkten verbindet, stellt neben Subjektivität und Objektivität die Information als metaphysische Grundkomponente der Wirklichkeit. Damit muß aber auch die bisherige «zweiwertige» Logik von einer «dreiwertigen» abgelöst werden.

Gotthard Günther, IDEE UND GRUNDRISSE EINER NICHT-ARISTOTELISCHEN LOGIK, I. Band: «Die Idee und ihre philosophischen Voraussetzungen». Felix Meiner Verlag, Hamburg 1959, 417. Seiten, DM 56.-. Dieses umfangreichere Werk (der zweite Band ist noch nicht erschienen) erhebt den Anspruch, sich mit der gesamten bisherigen Philosophie (das heißt Metaphysik und Logik) auseinanderzusetzen. Diese ist nach Günther wegen ihrer grundsätzlichen «Zweiwertigkeit», die sich in den Gegensatzpaaren «Subjektivität-Objektivität», «Ich-Welt» usw. erschöpft, nicht mehr fähig, die heutige differenzierte Wirklichkeit zu beschreiben. Günther interpretiert vor allem Hegel - diesen in verständliches Deutsch «übersetzend» - und sucht zu zeigen, wie dieser Philosoph (und überhaupt der Idealismus) aus seinen Voraussetzungen heraus zwar den «Problembereich einer nicht-aristotelischen, philosophischen Logik» entdeckte, jedoch die wahre Bedeutung seiner Untersuchungen nicht begriff, weil es ihm am hiezu notwendigen formallogischen Rüstzeug gebrach.

Peter K. Schneider, DIE WISSENSCHAFTSBEGRÜNDEnde FUNKTION DER TRANSCENDENTALPHILOSOPHIE, Reihe «Symposion». Karl Alber Verlag, Freiburg/München 1965, 174 Seiten, DM 16.-. - In dieser nicht leicht lesbaren Arbeit setzt sich Schneider mit Fichte auseinander, entwickelt eine transzendente Theorie des Bewußtseins und konfrontiert diese mit den kybernetischen Bewußtseinsanalogien. Dabei kommt er zum Schluß, daß die Entdeckung und Entwicklung der Kybernetik eine «glänzende Rehabilitierung der Transzendentalphilosophie» ist.

W. Rohrer

Jürgen Hübner: THEOLOGIE UND BIOLOGISCHE ENTWICKLUNGSLEHRE. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Verlag C. H. Beck, München 1966.

In der Sicht des Physikers sind die Aufgaben der Naturwissenschaft «durch die Frage, durch das Problem umrissen: ‚Wie fällt der Stein zur Erde?‘ Die Was-Frage schiebt der Physiker beiseite, die Wie-Frage stellt er in den Vordergrund». Wir einigen uns, fügt er weiter hinzu, auf nichts anderes mehr «als auf eine rein positivistische Methode von Zeigerausschlägen, also auf das, was wir sehen und wodurch wir uns unter Umständen den Blick für andere Gebiete versperren» (F. Asselmeyer, Grenzen der physikalischen Erkenntnis, in: Grenzprobleme der Naturwissenschaften, Echter-Verlag, Würzburg 1966, S. 47-48). So versperrt sich die Naturwissenschaft den Blick zum Beispiel auf die Theologie, weil in ihr gerade die Was-Frage in Betrachtung gezogen wird (vgl. G. M. Schwab, Erkenntnisgrenzen der Chemie, ebd. 67).

In der gleichzeitig erschienenen Arbeit des Theologen J. Hübner wurden die Aufgaben der Naturwissenschaft viel anspruchsvoller dargestellt. Die Naturwissenschaften - schreibt er - «suchen für alles, was es in der Welt gab, gibt oder geben wird, nach einem hinreichenden Grund oder einer Gruppe solcher Gründe. Alles, was empirisch vorkommt und also Objekt des Denkens werden kann, wird auf seine ihm zugrundeliegenden Ursachen hin befragt» (S. 20). Als Folge dieser Annahme aber, daß es in der Naturwissenschaft um die «konsequente analytische Anwendung des Kausalprinzips im Sinne der Suche nach den jeweilig wirksamen causae efficientes» (Wirkursachen) (19) geht, wird dann jede kausale Aussage in der Theologie als Überfremdung durch die naturwissenschaftliche Methode bezeichnet. Wenn man darum die Theologie, so folgert Hübner, nicht auf der gleichen ontologischen Ebene wie die Naturwissenschaft belassen will, muß man in ihr auf das Kausalschema verzichten (vgl. 205, 235, 317).

Ich möchte näher auf das Mißverständnis eingehen, das hinter allen Forderungen Hübners steht, nämlich auf den Begriff der causa, der Ursache.

In diesem Zusammenhang ist es lehrreich, auf Teilhard de Chardin hinzuweisen; gerade er hat besonders klar herausgestellt, was die Naturwissenschaft unter dem Begriff der Ursache versteht. In der Vorbemerkung von

«Le phénomène humain» schreibt er, daß es Sache der Naturwissenschaft ist, «eine zusammenhängende Ordnung zwischen dem Folgenden und dem Vorausgehenden festzulegen – nicht ein System ontologischer und kausaler Beziehungen zwischen Elementen des Universums aufzudecken, sondern ein auf Erfahrung gegründetes Gesetz, das nach rückwärts und vorwärts anwendbar ist und dadurch die aufeinander folgenden Erscheinungen im Laufe der Zeit verständlich macht» (Der Mensch im Kosmos, Verlag C.H. Beck, München 1965, 15), kurz, die Naturwissenschaft soll «in der Natur eine Kette aufeinander folgender Erfahrungen feststellen und nicht eine Bindung ‚ontologischer‘ Ursächlichkeit» (ebd. 47). Wir halten fest, daß die Naturwissenschaft mit dem Begriff der Ursache jene äußere Erscheinung bezeichnet, die notwendige und zugleich genügende Bedingung für eine folgende Erscheinung ist. Die so verstandene Ursache soll bloß der Beschreibung der unumkehrbaren Vorgänge dienen.

Den betreffenden Begriff darf man jedoch mit Recht auch so verstehen: «Ursache ist ein Sein, von dem ein reales Müssen ausgeht, ein Sein, das ein anderes reales Sein notwendig macht, das bewirkt, daß ein bestimmtes Geschehnis eintritt» (J. Hessen, Das Kausalprinzip, München 1958, 16).

Wir kennen daher zwei verschiedene Kausalzusammenhänge: den naturwissenschaftlichen und den ontologischen.

Man bleibt auf naturwissenschaftlicher Ebene, wenn man zum Beispiel sagt: Der Mensch steht in kausalem Zusammenhang mit den Dryopithecinae – und damit meint, daß die Dryopithecinae vor dem Menschen in Erscheinung getreten sind, und daß ohne Dryopithecinae der Mensch nicht hätte in Erscheinung treten können. Man wechselt aber ins Gebiet der Philosophie über – und hier ist Teilhard ein zweites Mal zu erwähnen –, wenn man den Prozeß der Hominisation so beschreibt: «Schließlich hatte sich bei den Primaten ein so außerordentlich geschmeidiges und reiches Instrument ausgebildet, daß der unmittelbare folgende Schritt nicht geschehen konnte, ohne daß das ganze tierische Seelenleben sozusagen umgeschmolzen wurde und sich selbst gefestigt fand» (Der Mensch im Kosmos, 169). Teilhard ist mit diesen Worten in die Philosophie hinübergelitten, weil er den kausalen Zusammenhang der Dinge mit dem ontologischen Begriff der realen Notwendigkeit und somit mit dem ontologischen Begriff der Ursache verbunden hat.

Als besonders wichtig muß dabei beachtet werden: Teilhard hat die Grenzen der Naturwissenschaft nicht schon dadurch überschritten, daß er die realen Beziehungen der Dinge im Kausalschema ausgedrückt hat, sondern dadurch, daß er hier den ontologischen Begriff der Ursache gebraucht hat.

Auch wer sich dieses Unterschiedes der beiden Begriffe klar bewußt ist, vermischt oft genug, wie das Beispiel Teilhards zeigt, die beiden Bereiche. Diese Gefahr ist um so größer, je weniger diese grundlegende Differenz überhaupt beachtet wird. Dann kommt es dazu, daß man wie Hübner die Methode der Naturwissenschaft als methodologischen Atheismus bezeichnet oder von einer Theorie spricht, die «richtig anerkannt» ist, oder schließlich die Aufgabe der Naturwissenschaft im Suchen nach den hinreichenden Gründen für alles sieht (vgl. Hübner, 27, 43, 20).

Wenn wir unsere Erkenntnis nach zwei großen Gesichtspunkten unterschieden haben, nach der Was- und nach der Wie-Frage, dann müssen wir vor Augen haben, daß die Frage nach dem Warum als ein und dieselbe Frage in beiden Aspekten gestellt werden kann. Dieses auf zwei Ebenen gültige Warum erschwert bei allen konkreten Aussagen die Feststellung, ob nach der Ursache im ontologischen oder naturwissenschaftlichen Sinn gefragt wird. Aber das saubere und konsequente Auseinanderhalten dieser beiden Begriffe ist für die methodologische Trennung zwischen Philosophie, bzw. Theologie einerseits und Naturwissenschaft andererseits, von grundlegender Bedeutung. Eine Reduktion des «Warum ist das» in das «Warum ist so», also die Reduktion der ontologischen in die naturwissenschaftliche Ursache, verwischt die Unterschiede vollends.

Selbstverständlich darf man mit den Antworten auf die «Warum ist das»-Frage nicht die Lücken in den Antworten auf die «Warum ist so»-Frage ausfüllen wollen. Hübner kritisiert diesbezüglich mit Recht diejenigen – er spricht hier von katholischen Autoren –, die einen kontinuierlichen Übergang vom Tier zum Menschen deshalb verwerfen, weil man ihnen nicht alle einzelnen Schritte dieses Übergangs zeigen kann. Solche Fehler kann man aber nicht so heilen, daß man die ganze «Warum ist das»-Frage abschafft und – wie Hübner – in jeder ontologischen und zugleich kausalen Aussage eine unberechtigte Ausdehnung der naturwissenschaftlichen Methode sieht.

Aus Hübners Darlegungen könnte man übrigens zur beunruhigenden Schlußfolgerung kommen, daß wir überhaupt nicht berechtigt sind, ontologische und zugleich kausale Aussagen zu machen. Wenn es sich in der naturwissenschaftlichen Beschreibung der kausalen Zusammenhänge lediglich um ein subjektives Erkenntnischema handelt (Hübner, 25), wenn die Theologie keine kausalen Zusammenhänge feststellen kann (232),

und wenn das philosophische Denken – wo man von ontologischer Kausalität spricht – bloß eine unerwünschte Kombination von Theologie und Naturwissenschaft darstellt, dann muß man sagen, daß sich unsere methodologisch saubere Erkenntnis auf zwei subjektiven Ebenen abspielt: subjektiv-kausalen und subjektiv-akausalen.

Über den systematischen Wert von Hübners Werk für das Verhältnis von Theologie und Naturwissenschaft läßt sich diskutieren. Sicher aber ist es im Rahmen dieser Problemstellung von großem geschichtlichem Wert. Es gibt einen umfassenden Einblick in die Theologie, insoweit sie sich seit hundert Jahren mit der biologischen Entwicklungslehre auseinandergesetzt hat.

Bernhard Halaszek, Zürich

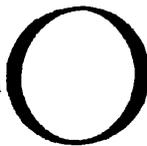
Fragen um das Naturrecht

Jakob David, DAS NATURRECHT IN KRISE UND LÄUTERUNG, eine kritische Neubesinnung. Köln, Bachem-Verlag 1967, 88 Seiten, kartoniert DM 6.80. – Das Interesse für das Naturrecht nach dem Zweiten Weltkrieg hat zu einer paradoxen Situation geführt. Durch das intensivere Studium geriet die Auffassung vom Naturrecht in eine Krise. Das herkömmliche naturrechtliche Denken, das einen Katalog von unwandelbaren Sätzen aufgestellt hatte, wurde fragwürdig, weil es auf Voraussetzungen beruhte, die unsicher geworden waren. Zwei extreme Lösungen scheiden aus: Die Leugnung des Naturrechtes und das Beharren auf überholten Positionen. Der richtige Weg ist eine kritische Überprüfung des bisherigen naturrechtlichen Verständnisses, den die vorliegende Schrift beschritten hat. Ihr Anliegen ist, den Nachweis zu führen, daß das Naturrecht nicht absolut unwandelbar ist. Um einen unwandelbaren Kern, der die Würde, Freiheit und Selbstbestimmung der menschlichen Person schützt, lagern sich von der Geschichtlichkeit geprägte naturrechtliche Normen, die notwendigerweise dem Wandel unterworfen sind. Schon Thomas von Aquin hat die Einteilung von naturrechtlichen Normen erster und zweiter Klasse vertreten, wobei mit göttlichen Dispensen für die zweite Klasse operiert wurde, um ihre Außerkraftsetzung während bestimmten Zeitepochen zu erklären.

Der Verfasser schneidet dann das heikle Problem lehramtlicher Aussagen über das Naturrecht an. Die kirchliche Lehrautorität ist auf die Offenbarung und auf die naturrechtlichen Wahrheiten, soweit sie in ihr enthalten sind, hingeordnet. Kirchliche Aussagen über die wandelbaren naturrechtlichen Sätze aber erfolgen in der Ausübung des Hirtenamtes und sind der Korrektur unterworfen. Sie unterscheiden sich von der lehramtlichen Verkündigung, deren Aufgabe die Bewahrung und Erklärung des depositum fidei, des Glaubensgutes, ist und als solche eine negative Rolle ausübt, indem sie gewisse Auffassungen als mit der Offenbarung unvereinbar erklärt. Daß dabei zwischen Theologie und Offenbarung unterschieden werden muß, ist klar.

Die kritische Neubesinnung dieser Schrift ist nicht nur von theoretischem Interesse. Sie ist von größter Bedeutung für höchst aktuelle Probleme, welche die Diskussion in der Öffentlichkeit beherrschen und in das persönliche Leben hineinreichen. Der Verfasser hat den Mut, verhärtete Positionen aufzubrechen, neue Wege aufzureißen, alte Fragen neu zu überdenken und dem modernen Menschen glaubhaft zu machen.

Mit demselben Problem beschäftigt sich DAS NATURRECHT IM DISPUT, herausgegeben von Franz Böckle (Drei Vorträge beim Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensberg, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966). Gegenüber einer statischen Naturrechtsauffassung, in der eine unveränderliche, festgefügte Natur als Norm für naturgemäßes oder naturwidriges Verhalten abzulesen sei, wird dargelegt, daß eine tatsächliche Naturordnung als eine göttliche Schöpfungsordnung mit einem bestimmten Platz und einer gewissen Unterordnung heute schwer vertretbar ist. Die modernen Wissenschaften geben dem Menschen einen Freiheitsraum für ein Gestalten der Natur, das früher überhaupt nicht geahnt wurde. Die tatsächliche Naturordnung hat daher für die Moral nicht mehr dieselbe Bedeutung, wie man angenommen hatte. Für den Menschen, der zu dieser offenen Natur durch seine den Potentialitäten entsprechenden Selbstverwirklichungen gehört, kann es nur allgemeine principia generalia geben, die je durch zeit- und ortsgebundene Normen spezifiziert werden. Der vortragende Soziologe, F. X. Kaufmann, exemplifiziert diese Situation am Bereich der Ehe auf Grund eingehender Untersuchungsergebnisse. In den Normenkomplex Ehe gehen viele Regeln ein, die verschiedene Lebensbereiche betreffen. Der Mensch scheint «von Natur aus» auf eine kulturelle Überformung seiner in der Physis angelegten Triebe angewiesen; nur dank dieser Überformung und der damit verbundenen entlastenden Vereinsseitigung seiner Antriebe ist er lebensfähig. Man kann den Menschen also empirisch als moralisches Wesen kennzeichnen, eine Aussage, die sich mit dem thomastischen Postulat eines Naturgesetzes verträgt: Das Gute muß getan, das Böse vermieden werden. Was jedoch im konkreten Fall gut und vernünftig ist, das ist in verschiedenen Kulturen durchaus



Kommentare – Diskussion

WARUM WERDE ICH PRIESTER? Versuch einer Bilanz und eines Selbstentwurfs – «Du hast mich verlockt, Jahwe, und ich ließ mich verlocken» – Wir können unser Gewissen nicht mehr irgendwo abliefern, so fehlt uns der Sündenbock.

KARL BARTH ANTWORDET DIPL. THEOL. R. K.: Die heutige Bewegung in der katholischen Kirche, eine Spätzündung der Reformation? – Die Reformation hatte auch Schäden zur Folge – Was nach Revolution schmeckt, gefällt weniger – Junge Revolutionäre werden leicht alte Reaktionen – Wegbereiter eines neuen Pionero – Nicht prunken mit den neuen Freiheiten! – Die Liebe, das Maß der Wahrheit.

Tiefenpsychologie

DIE HYPOTHESE DES UNBEWUSSTEN UND DIE ERFASSUNG DER PSYCHISCHEN WIRKLICHKEIT: Erfahrungen der Psychotherapie – «Zwei Seelen, ach, in meiner Brust» – Bewusstes und Unbewusstes bekämpfen sich – Die verbissene Opposition gegen die Analyse – Die heilende Kraft des Loslassens und des Vergessens – Das Gesetz des Gegenlaufs, von Heraklit zu C. G. Jung – Das Unbewusste, «das von hinten packt» – Träume und Märchen – Die Brauchbarkeit der Hypothese.

Karl Marx – hundert Jahre Kapital

LEBT MARX IM KOMMUNISMUS WEITER? Schon Engels und Lenin haben Marx uminterpretiert – Die orthodoxen Kommunisten behaupten Kontinuität – Totalitäre Symptome rufen der Kritik – Mehr Marx in der UNO-Charta als im Kommunismus – Bringt die Zukunft Nivellierung oder Radikalisierung?

Aus der Welt der Bücher

Die Autorität der Freiheit – Hampe contra Galli – Begegnungen der Religionen – Von Eckehart und Seuse zu Dag Hammarskjöld – Die Naturwissenschaft im Gespräch mit der Philosophie – Das Naturrecht im Disput.

Die nächste Nummer, die erste des neuen Jahrgangs, erscheint am 15. Januar.

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, Hostrupsgade 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:

- a) Ganzes Jahr: sFr. 17.- / DM 18.- / öS 100.- / bFr. 210.- / dän. Kr. 28.- / FF 20.- / Lire 2500.- / US\$ 4.50
- b) Halbes Jahr: sFr. 9.- / DM 9.50 / öS 60.- / bFr. 110.- / dän. Kr. 15.- / FF 11.- / Lire 1300.-
- c) Gönner: sFr. 22.- / DM 23.- / usw.
- d) Studenten: jährlich sFr. 10.- / DM 10.- / öS 70.- / bFr. 120.- / dän. Kr. 16.- / FF 12.- / Lire 1400.-
- e) Einzelnummer: sFr. 1.- / DM 1.- / öS 6.- / bFr. 12.- / dän. Kr. 1.60 / FF 1.20 / Lire 140.-

nicht dasselbe. Ob eine vom empirischen Befund unabhängige metaphysische Begründung der Unwandelbarkeit menschlichen Lebens, die der Empirie nicht widerspricht, möglich ist, läßt der Soziologe offen. Der dritte Vortrag von Jos. Th. C. *Arntz* befaßt sich mit der Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus. Nach ihm ist die Interpretation des hl. Thomas Fehlwege gegangen. Er zeigt dies bei namhaften Vertretern wie Franz de Vitoria, Suarez, Gabriel Vasquez, die zu einem ethischen Immobilismus führten. In einem Rückblick und Ausblick faßt Franz Böckle die Ergebnisse der Tagung zusammen. Wen die heftigen Diskussionen über Fragen wie Geburtenregelung verwirren, wird durch diese Vorträge verstehen, warum Positionen, die man als gesichert angesehen hat, fraglich geworden sind.

Wenn ein wissenschaftliches Handbuch mit einem an sich trockenen Stoffgebiet und einem Umfang von 1372 Seiten in der 5. Auflage erscheint, kann man sicher sein, daß es in seinem Fach eine führende Stellung einnimmt. Das gilt für DAS NATURRECHT von Prof. J. *Meßner* (Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. Tyrolia-Verlag, Innsbruck DM/sFr. 78.-). Meßner ist ein Begriff. Wer zuverlässige, objektive Unterrichtung über die im Handbuch bearbeiteten Bereiche sucht, greift nach Meßner. Was vor allem geschätzt wird, ist die Verarbeitung der angelsächsischen Theorien und Literatur, die nicht theoretisches Wissen bleiben; hat doch der Verfasser durch seinen langen Aufenthalt in diesen Ländern die praktische Anwendung studieren können. Die weite Verbreitung und die hohe Auflage machen eine lobende Anzeige überflüssig, Fachleute und interessierte Laien finden eine erschöpfende Auskunft und objektive Unterrichtung im Naturrecht von Meßner.

A. Gommenginger

INTERKO

Die beliebten und bewährten

biblischen Studienreisen

unter wissenschaftlicher Führung, durchgeführt vom
INTERKONFESSIONELLEN KOMITEE FÜR BIBLISCHE
STUDIENREISEN

1968 kommen zur Durchführung:

Standard-Programm Heiliges Land

Ein umfassendes Programm zum Studium aller bedeutenden biblischen und archäologischen Stätten Palästinas von den Quellen des Jordans bis zum Golf von Akaba. Flugpauschalreisen von 17 Tagen, wovon 15 Tage im Vorderen Orient (60. bis 65. Wiederholung)

1. Reise Sonntag, 24. März, bis Dienstag, 9. April
Leitung: Dr. theol. Peter Welten, wissenschaftl. Assistent an der Theol.-evang. Fakultät der Universität Tübingen
2. Reise Ostersonntag, 14. April, bis Dienstag, 30. April
Leitung: Dekan Dr. Otto Bächli, Suhr/Aarau
3. Reise Ostermontag, 15. April, bis Mittwoch, 1. Mai
Leitung: Professor Dr. Rudolf Schmid, Luzern
5. Reise Montag, 22. April, bis Mittwoch, 8. Mai
Leitung: Professor Georg Schelbert, Schöneck
6. Reise Montag, 22. Juli, bis Mittwoch, 9. August
Leitung: Dr. theol. Othmar Keel, Lehrbeauftragter an der Theol. Fakultät der Universität Fribourg
7. Reise Sonntag, 29. September, bis Dienstag, 15. Oktober
Leitung: Univ.-Prof. Dr. Bo Reicke, Basel

Spezialprogramme:

Griechenland, einschließlich Kreta und Rhodos

auf den Spuren des Apostels Paulus und der griechischen Antike
Montag, 15. April, bis Mittwoch, 1. Mai
Leitung: Prof. Dr. Georg Christ, Zürich

Türkei,

auf den Spuren der Hethiter, der Apostel Paulus und Johannes und des frühen Christentums
Montag, 30. September, bis Donnerstag, 17. Oktober
Leitung: Univ.-Prof. Dr. Hans Wildberger, Zürich

Vorderer Orient

(Libanon, Syrien, Jordanien, mit Besuch von Byblos, Ugarit, Palmyra, Mari, Dura Europos, Damaskus, Gerasa, Petra u. a. m.)
Sonntag, 29. September, bis Sonntag, 13. Oktober
Leitung: Univ.-Prof. Dr. H. J. Stoebe, Basel

Referenzliste und detaillierte Programme sowie alle Auskünfte sind erhältlich bei der

Geschäftsstelle des Interko:

Eugen Vogt, Habsburgerstrasse 44, 6002 Luzern

Telefon (041) 2 44 64