



Zur Zeit

Der Katholikentag in Essen: Diskutierende oder entzweite Kirche? – Die Bedeutung der Foren – Es wurde offen gefragt und direkt beantwortet – Sachlichkeit, das Kriterium – Die Resolution zur Enzyklika – Die Welt mitten in der Kirche? – Die kritische Linke «links überholt» – Wahrheitsfindung durch Kommunikation – Auch Schweigen kann kommunikativ sein.

Wir kommentieren

den Kampf um die Pressefreiheit in der CSSR: Moskau diktiert wieder die Zensur – Angst vor Schwierigkeiten? – Russische Stimme für die Freiheit – Auch K. Marx gegen Pressezensur –

Pressefreiheit, ein romantischer Traum? – Rückkehr zur stummen Natur – Freie Diskussion, eine «synthetische Sache» – Peinliche Parallelen.

Weltanschauung

Das Weltbild von Teilhard de Chardin: Das Weltgeschehen, zielgerichtet – Monistische Interpretation des Weltganzen? – Tangentiale und radiale Energie, Materie und Geist – Der Weltstoff gehört zur psychischen Wirklichkeit – Uranfängliche Form der Amorisierung, Tendenz zur Liebe – Differenzierte Deutung des Pantheismus – Das Sein im Blick auf die Schöpfung – Das dynamische Element in der Trinität – Die Vorstellung vom Universalen Christus – Teilhards Pantheismus, ein Panchristismus?

Naturrecht

Geschichtlichkeit und Naturrecht (2): Ist das Naturrecht wandelbar? – Wesensmetaphysik unabdingbar für ein essentielles Naturrecht – Fatale Gleichsetzung von Geschichtlichkeit und Historizität – Kompetenz des kirchlichen Lehramtes – Abhebung von Lehramt und Hirtenamt – Nur disziplinäre Verbindlichkeit.

Leserzuschrift

Das Menschenbild von Humanae vitae: Das Selbstverständnis des Menschen ist entscheidend für die Sittenlehre – Seltsame Doppelung in der Enzyklika – Ganzheitliche Schau des Menschen – Dualistisches Leitbild – Leib-Seele-Terminologie neu durchdenken!

Diskutierende oder entzweite Kirche?

Der Katholikentag in Essen hat außerhalb Deutschlands die verdiente Beachtung noch nicht überall gefunden. Auf eine größere Anzahl ausländischer Journalisten hatte man sich auch gar nicht eingerichtet. Wer ohne Voranmeldung eintraf, war daher eher unwillkommen. Trotzdem möchte es uns scheinen, daß dieser Katholikentag eine Bedeutung gewann, die weit über die Bundesrepublik hinausgeht. Nach Meinung der holländischen Wochenzeitung «de nieuwe Linie» könnte er sogar «für die ganze römisch-katholische Kirche entscheidend» werden.

Da mag es erstaunen, daß im «Osservatore Romano» zwar die recht umfangliche Papstbotschaft an den Katholikentag deutsch und italienisch abgedruckt, aber über diesen selber, über Verlauf, Klima oder Ergebnisse mit keiner Zeile berichtet wurde. Dabei war zum mindesten der Text der Resolution zur Enzyklika über alle großen Nachrichtenagenturen zu haben und wurde denn auch weiterhin in der Weltpresse veröffentlicht, nur die kirchlichen Blätter Italiens hatten keinen Platz dafür. Wurde diese Resolution und darüber hinaus der ganze Katholikentag vielleicht als ein Ärgernis betrachtet, das man den Lesern ersparen zu müssen glaubte?

Nichts als Protest?

Wer über dem Bericht in «de nieuwe Linie» den Titel «Ende der päpstlichen Machtideologie» liest oder wer sich lediglich an die kleinformatige Information im «Spiegel» hält, wo polternd von «Abfuhr des Papstes» die Rede ist, wird sich über das Schweigen in Rom nicht allzusehr wundern. Es wurde immerhin von einer recht ausführlichen und, wie KNA hervorhebt, «objektiven» deutschsprachigen Sendung von Radio Vaticana durchbrochen. Offenbar gab es also selbst aus der Ferne allerhand von diesem Katholikentag zu berichten, was «gut katholisch» war: vorausgesetzt, man hatte sich den Schschlitz nicht zum vornherein auf die Alternative «Papst oder Pille» verengt.

An der Blickverengung und Zuspitzung auf diese Alternative ist allerdings gerade der «Osservatore Romano» nicht unschuldig. Abgesehen von den laufend publizierten zustimmenden Äußerungen zur Enzyklika brachte er gerade in den Tagen vor dem Katholikentag (genau: eine Woche lang vor Veröffentlichung der Papstbotschaft) eine Serie von Leitartikeln, in denen die Ausübung der «höchsten, primären und persönlichen» Autorität des Papstes in Zusammenhang mit der Enzyklika in einer Weise verteidigt wurde, die zum Widerspruch reizte. Denn, wie schon eine Analyse der Reaktionen auf die Enzyklika im Vorfeld des Katholikentags zeigte, richtete sich der dann auch am Katholikentag selber öffentlich ausgesprochene Protest weit weniger gegen die Enzyklika selber als gegen die «Verfahrensweise» – mochte nun von «Alleingang» oder von «Autoritarismus» die Rede sein. Von da aus konnte sich von seiten eines «Kritischen Katholizismus» der Protest umfassender gegen die «autoritäre Struktur» der Kirche überhaupt richten. Aber ist mit diesem Protest schon das Wesentliche über diesen Katholikentag gesagt?

Wer an Ort und Stelle seine Eindrücke gesammelt hat, kommt – so schwer, ja unmöglich eine «Gesamtübersicht» war – zu einem differenzierteren Bild. Die Erwartung sensationeller Tumulte ging so wenig in Erfüllung wie die Voraussage eines weitgehenden Desinteresses, das sich angeblich in Tausenden von Abmeldungen angekündigt hatte. Die Tumulte gab es nicht, weil die Versammlung sich nicht in zwei Hälften «pro» und «contra» spaltete, und statt Desinteressement waren eher Verschiebungen des Interesses festzustellen.

«Extremisten» und «Establishment»

Wenn das Augenmerk zunächst auf die «Extremisten» fiel, so muß gerechterweise gesagt werden, daß diese nicht nur «links» zu suchen waren. In der Essener Innenstadt hatte die Münchner Gruppe «Una Voce Maria» Plakate angebracht, die Kardinal Alfrink ein «raus aus der Kirche»

zuriefen. In der Umgebung des Grugageländes, wo der Katholikentag stattfand, traten diese Affichen allerdings nicht in Erscheinung; hier und an den Zufahrtsstraßen waren die Plakatsäulen allesamt weiß verklebt, um einer vornehmen, aber exklusiven Propaganda für «Publik» Platz zu machen: in seiner Monopolwirkung ein Symbol, so schien es uns, für das, was nun von «links» oder von «unten» seit Jahr und Tag attackiert wird: das Establishment. An den Katholikentagen trat dies bisher in den geistlichen und weltlichen Honoratioren auf der Ehrentribüne in Erscheinung. In Essen schien es dies zu Beginn auch noch zu geben; aber bereits bei der ersten Großveranstaltung, als Mario von Galli auf dem Burgplatz sprach, konnte zum Beispiel für den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Döpfner, nur mit Mühe ein Platz in der Menge freigemacht werden. Establishmentallüren wurden zunächst auch im Pressesaal bemerkt, als sowohl der hauptsächlich aus Studenten bestehenden Gruppe «Kritischer Katholizismus» wie dem offiziellen Bund der Katholischen Jugend die Weiterleitung von Informationsmaterial an die Journalisten verweigert wurde. Aber kaum wurde dies in der ersten Pressekonferenz beanstandet, erwies sich der Präsident des Katholikentages, der Mainzer Kultusminister Dr. Vogel, als elastisch und praktisch genug, für das Auflegen dieses Materials einen «zusätzlichen Tisch» anzufordern. Und nicht minder entschieden ging er gegen das abstoßendste «Image» des Establishment, den Polizeischutz, vor. Dieser mußte am ersten Tag jedem Besucher in die Augen springen. Beanstandet wurde, daß Polizisten die Diskussionsforen bewachten. Präsident Vogel fragte kurzerhand die Leiter dieser Forumsgespräche, ob sie auf solchen Schutz angewiesen seien. Als alle dies verneinten, gab er Weisung, die Polizei zu verabschieden.

Forumsgespräche als Prägeform

Eine neu übernommene Form der Meinungsäußerung und Meinungsbildung gab diesem Katholikentag das Gepräge. Gewiß zogen die Gottesdienste und Hauptveranstaltungen nach wie vor das Gros der Teilnehmer dermaßen an, daß Haupthalle, Burgplatz und Stadion überfüllt waren. Aber keine der dabei gehaltenen Reden oder Predigten gab den Ton oder den Takt an. Der Stil dieses Katholikentags war das Forum: das vor aller Augen stattfindende und allseitiger Beteiligung offene Gespräch.

Die vielseitige Thematik der insgesamt 27 Forums-Gespräche, wie sie den Teilnehmern im Programmheft vorgestellt wurde, hatte gewiß etwas Verwirrendes, und der Versuch, Ergebnisse einzuheimsen und nach Art von Mosaiksteinchen zu einem Ganzen zusammenzufügen, dürfte selbst für jemanden, der sich den Verlauf all dieser Foren auf Tonband vorspielen ließe, zum Scheitern verurteilt sein. Um so mehr verdient das Formale, die Methodik, der Vorgang als solcher, unabhängig von der Thematik, Beachtung.

Wir haben am Forum II (Ehe und Familie) teilgenommen. Es war von Anfang an, der Zahl der Teilnehmer nach (mindestens 3000, nach andern Angaben 5000), eine «Massenversammlung». Dennoch reagierte sie keineswegs als «Masse», wie man es von demagogisch geführten Versammlungen her kennt. Sowohl die beiden einleitenden Referenten wie auch die Podiumsredner enthielten sich fast durchwegs der durch die große Zahl gegebenen Versuchung zur Rhetorik. Das erste Referat von Prof. Dr. Georg Scherer, «Ehe auf dem Prüfstand», schuf vielmehr das Klima einer sachlichen Besinnung. Und Sachlichkeit wurde immer mehr das Kriterium, wonach die Voten beurteilt wurden, nachdem das Gespräch allmählich in Gang gekommen war. Zwischenrufe, unter der Hand verteilte gedruckte Zettel oder gar durch den Saal getragene Spruchbänder verloren sehr bald an Interesse, sobald man gewahr wurde, daß es keine Tabus gab, daß offen gefragt und direkt geantwortet wurde. Und so gab es auch keineswegs dauernde Beifallstürme, und es gab sie vor allem nicht gegenüber den extremsten Formulierungen. Der Beifall war vielmehr sehr differenziert. Man konnte an ihm zum Beispiel ablesen, daß über die Hälfte der Teilnehmer und vor allem der Teilnehmerinnen (viele von ihnen wirkten noch recht jugendlich) den vorehelichen Geschlechtsverkehr, vor allem mit Rücksicht auf das Mädchen, ablehnten, aber die Frage nach einer gewissen «Einübung» als durchaus berechtigt ansahen

und den Prozeß zunehmender Zärtlichkeit und diesbezügliche Erfahrungen auf dem Weg von Bewahrung zu Vereinigung bejahten. Man konnte auch feststellen, daß eine kleinere Gruppe dieses Forums distanzierte und die Frage auf den Lippen hatte (einzelne sprachen sie aus): «Glauben die da vorn überhaupt noch etwas?» Diese Gruppe stand denn auch mit ihrem Nein (58 Stimmen) zu ihrer Überzeugung, so wie eine weitere Gruppe von 90 sich der Stimme enthielt, als bei der dritten Zusammenkunft die Versammlung gesamthaft der Resolution zustimmte, die die Revision der Enzyklika verlangte.

Die Resolution zur Enzyklika

Daß es überhaupt zu dieser Resolution kam, war ein Erfolg der zunehmenden Freiheit an diesem Katholikentag. Während Bischof Hengsbach die Parole ausgegeben hatte: «Wir werden keine Resolutionen verabschieden, denn wir wollen uns nicht von der Diskussion verabschieden», kündigte Präsident Vogel von Anfang an, gerade hinsichtlich der Enzyklika, volle Diskussionsfreiheit an. Die Diskussion verlief nun aber im Eheforum so, daß sich ein Fazit, «etwas Schriftliches», im Sinne nicht nur einer Meinungs-, sondern Willensäußerung förmlich aufdrängte. Das war keineswegs in allen Foren so, und nicht überall war die Leitung dazu bereit, eingebrachte Resolutionentwürfe diskutieren zu lassen.¹ Im Forum über die «Meinungsbildung» lief der Präsident sogar angesichts eines solchen Entwurfs kurzerhand aus dem Saal, wie im großen, von Dr. Hans Heigert geleiteten Schlussforum durch Zwischenrufer und schließlich auch durch den Berichterstatter zu erfahren war. Die Resolution war dann ohne den Präsidenten diskutiert worden; sie betraf vor allem die Kirchenpresse, von der man forderte, sie solle der Verantwortlichkeit der Bischöfe entzogen und unabhängigen Stiftungen übergeben werden. Im Gegensatz zu diesem Forum wurde im Eheforum die Resolution von den Podiumssprechern selber vorbereitet. Sie umfaßt drei Aussagen:

► «Nach Einsicht und Gewissen» können wir «der Forderung nach Gehorsam gegenüber der Entscheidung des Papstes in Fragen der Methoden der Empfängnisregelung nicht folgen.»

► «Eine grundsätzliche Revision der päpstlichen Lehre in diesem Punkt» wird für «unbedingt erforderlich gehalten.»

► «Wenn das päpstliche Lehramt das tut, braucht es nicht um das Ansehen seiner Autorität zu bangen. Hierdurch kann das Lehramt und die ganze Kirche in unserer Zeit nur glaubwürdiger werden.»

Der letzte Satz ist von grundsätzlicher Bedeutung. Er zeigt das eigentliche Anliegen, weit über den besonderen Fall der Enzyklika hinaus. Man will keineswegs die Autorität der Kirche, ihres Lehramts und des Papstes zerstören: man sucht vielmehr für die schwer angeschlagene, ja vielleicht schon zer-

¹ Formell verabschiedet wurden mindestens noch zwei weitere Resolutionen. Die eine stammte aus einem der biblischen Foren, zu denen sich ursprünglich am meisten Teilnehmer angemeldet hatten und die nur auf Grund der Enzyklika vom Zustrom zum Eheforum etwas überrundet wurden. Die Resolution ging von der «bedrückenden Tatsache» aus, daß in der Kirche «immer noch eine tiefe Kluft zwischen der theologisch-biblischen Forschung einerseits und der Verkündigung in den Gemeinden und dem Alltag der kirchlichen Praxis andererseits besteht». Sie forderte freie und öffentliche Diskussion, Aufhebung des Imprimatur, biblische Fortbildung der amtlichen Verkündiger, keine gottesdienstliche Lesung ohne Auslegung, kompetente, ja «verpflichtende» (sic! also doch wieder Zwang?) Hilfe für die Befreiung der evangelischen Texte von ihrer zeitbedingten Einkleidung und für die Verständlichmachung ihres Gehalts in der Sprache unserer Welt. Das spezielle Forum, das diese Resolution erarbeitete, stand unter der Frage: «Ist das Neue Testament weltfeindlich?» – Auf die andere Resolution, sie stammte aus dem Forum über Entwicklung, kommen wir unten noch zu sprechen.

störte Autorität der Vergangenheit einen Weg zur Neugeburt. Und man sieht ihn in «Revision». Hat nicht in der Tat schon mancher Lehrer, schon mancher Vater in dem Augenblick erst eine neue, innerlich bejahte Autorität, ja tiefste Verehrung seitens heranwachsender, zur Mündigkeit heranreifender Schüler oder Söhne erlangt, weil er einen Fehler eingestand?

Nachträglich ist, wie uns scheint nicht ganz zu Unrecht, dieser Resolution insofern «kirchenpolitische Instinklosigkeit» vorgeworfen worden, als sie einen Bezug auf die Königsteiner Erklärung der deutschen Bischöfe vermissen läßt. Dieses Manko wird in etwa dadurch wettgemacht, daß diese Resolution – als einzige – adressiert ist, und zwar folgendermaßen:

«An den Heiligen Vater, Papst Paul VI., über die Deutsche Bischofskonferenz.» Ferner holte der Forumsleiter, Hans Schroer, vorgängig zu fünf Punkten die Zustimmung der Versammlung ein, die als Hintergrund zur Resolution und als ihr «Kontext» zu betrachten sind.

Der erste spricht vom Raum der Freiheit: die Gefahren der ungeschützten Freiheit werden einem Rückfall in die Unmündigkeit der kritiklos Gehorchenden vorgezogen. An zweiter Stelle ist vom Bewußtsein der eigenen Unzulänglichkeit die Rede, aber auch von der «Verpflichtung, die aus dem Glauben kommende Kraft des Heiligen Geistes und die aus Leben und Wissenschaft kommende Erfahrung bei der Lösung unserer heutigen Eheprobleme ins Spiel zu bringen». Im dritten Punkt wird gesteigerte vorbereitende und begleitende Ehe- und Elternbildung gefordert: dazu müsse «das aufgestoßene Tor zur offenen Diskussion ohne Angst durchschritten werden».

Die beiden letzten Punkte haben ausdrücklicher mit Papst und Bischöfen zu tun: Mit dem Heiligen Vater teilt man (in Punkt 3) «die Sorge um ein rechtes Verständnis der Ehe aus dem Glauben», aber man wendet sich «mit Entschiedenheit gegen die gouvornantenhafte Bevormundung eines ‚Osservatore Romano‘, der fachkundige, gläubige und erwachsene Christen in die Rolle stummer Befehlsempfänger zu drängen versucht». (Dies ist eine direkte Antwort auf die eingangs erwähnte Artikelserie im «Osservatore Romano», aus der ein [besonders für die Deutschen provozierender!] exhortativer Vergleich der Gläubigen mit den «Soldaten im letzten Krieg, die die Befehle ihrer Offiziere ohne Kenntnis der Strategie ihrer großen Chefs und der Taktik ihrer Vorgesetzten befolgten», über ein Spruchband und später über das Blatt «Kritischer Katholizismus» zur Kenntnis der Versammlung gelangte.) Den Bischöfen wird für das Wort von Königstein gedankt. Da sie darin versprochen haben, in der Frage der Empfängnisregelung den «Dialog mit den andern Bischöfen und mit dem Papst» zu führen, erklärt das Forum der Gläubigen (in Punkt 4): «Sie (die Bischöfe) sollen wissen, daß sie das Gespräch mit dem Heiligen Vater zur Vervollkommnung der Enzyklika in unserem Namen führen.» Nicht genug damit, führt Punkt 4 noch eigens grundsätzlich und apodiktisch aus: «Entscheidungen der Kirche in Ehefragen sind ohne Mitbestimmung der charismatisch begabten und das Sakrament lebenden Eheleute nicht möglich. Wir erwarten, daß in Deutschland, aber auch in der Weltkirche Strukturen geschaffen werden, die eine Mitverantwortung in dieser Sache ermöglichen.»

Strukturen für die Mitverantwortung

Das ist ein Stichwort, das nach dem Katholikentag keineswegs nur für «diese Sache» Gültigkeit hat. In einer lesenswerten Betrachtung, die im Essener «Ruhrwort» (Nr. 37 vom 14. September) erschienen ist, wird auf ein «Dilemma» hingewiesen. Die von den katholischen Verbänden legitimierten 500 Delegierten erklärten sich auf ihrer den Katholikentag inaugurierenden Versammlung zur Verabschiedung einer Re-

solution zwecks Aufforderung an den Deutschen Bundestag zur Einrichtung eines öffentlich-rechtlichen Entwicklungsfonds als «sachlich inkompetent». 48 Stunden später fühlten sich die 150 Teilnehmer am Forumsgespräch «Entwicklung – ein neuer Name für Frieden» auf Grund ihres Sachverständnisses und persönlichen Engagements zu einer detaillierten Resolution zur Entwicklungssteuer (sowohl seitens der Kirche wie seitens der Gesellschaft und des Staates) berufen; gleichzeitig aber wußten sie, daß sie keinerlei Mandat hatten, für den deutschen Katholizismus zu sprechen. Tatsächlich hatte dazu kein einziges Forum ein «Mandat», und wie weit das eine oder das andere in seiner doch recht zufälligen Zusammensetzung «repräsentativ» war, ist schwer zu sagen. Im Eheforum zum Beispiel fiel die große Zahl noch unverheirateter junger Leute auf, und generell waren die Foren doch eher von Schichten und Altersstufen besetzt, die sich an diesen ersten Tagen (Donnerstag/Freitag) freimachen konnten, als etwa von älteren, verheirateten Lohnempfängern und den gerade für das Ruhrgebiet typischen Kumpels und Industriearbeitern.

Von da aus kann man auch die Frage stellen, ob sich eigentlich dieser Katholikentag, seinem Motto gemäß, «mitten in der Welt» befunden habe. In der Resolution der Entwicklungshelfer wurde das Bedauern ausgedrückt, «daß auch auf diesem Katholikentag vor allem die politisch Verantwortlichen sich an unserer Diskussion nicht beteiligt haben». Was von dem, das gleichzeitig die «Welt» bewegte, hat denn den Katholikentag bewegt? Vielleicht Biafra? Die von der evangelischen und katholischen Jugend in den Straßen und bei den Gottesdiensten angebotenen Sammelbüchsen wirkten als gutgemeinte, aber ohnmächtige Zeichen eines Helferwillens, dem man keine ernstesten Chancen gab. (Das Sammelergebnis war denn auch eher kläglich, wenn man es zur Gesamtzahl der zirkulierenden Teilnehmer und Stadtbewohner ins Verhältnis setzt.) Oder hat der Überfall der Sowjets auf die CSSR das Fragen und Suchen und Wollen auf diesem Katholikentag spürbar geprägt? Auch das kann kaum behauptet werden. Auf Anfrage erfuhr man einige Tage zuvor, das Programm sei schon überfüllt und alles an Raum und Zeit überverplant, als daß noch ein neues Thema aufgegriffen und zum Beispiel einer von den prominenten tschechoslowakischen Flüchtlingen, die zur selben Zeit in anderen Städten Deutschlands auftraten oder am internationalen Philosophenkongreß in Wien leicht aufzufinden waren, zu einem Zeugnis und fördernden Gespräch eingeladen werden könnte. In der Tat, was hatte es für einen Sinn, zu den 1770 Forum-Fragen (sic!), die in den vorbereiteten Arbeitskreisen mit so viel Fleiß katalogisiert worden waren, noch einige weitere aus dem Mund eines Prager Marxisten oder Christen hinzuzufügen?

«Mitten in der Welt»: manche kehrten den Satz um und fanden, diesmal sei die «Welt» mitten in der Kirche gewesen, etwa in dem Sinn, daß man Maßstäbe, wie sie sonst überall in der Welt gelten, auch an Vorgänge in der Kirche gelegt hat. In diesem Sinn mochte dann unterschwellig auch das Beispiel CSSR mitwirken, obwohl die in den letzten Wochen fast täglich in irgendeiner Zeitung bewußt oder unbewußt hervortretenden Parallelen zwischen «Kreml» und «Vatikan», «Prawda» und «Osservatore Romano» als solche kaum thematisiert wurden, nicht einmal in den täglich ausverkauften Glossen des «Kritischen Katholizismus». Vielleicht war es gut so. Denn nicht ein Beispiel von außen, die innere Situation in der Kirche selber schien den Deutschen Grund genug, so etwas wie einen Aufstand der Gewissen, einen Durchbruch zur Freiheit zu wagen und zu demonstrieren. Sie hielten die Stunde für gekommen, das als Laien und Deutsche zu vollziehen, was ihrer Ansicht nach die Bischöfe und Theologen in ihren besten Stunden am Konzil vollzogen hatten. Nicht umsonst beschwor denn auch Professor Dr. Max P. Engelmeier in seiner Schlußrede die «christlichen Brüder im Bischofsamt», sich jener Stunden zu erinnern, da sie ob ihrer Stellungnah-

men in Rom zu Hause, in Deutschland, eine Autorität gewonnen wie nie zuvor. Er beschwor sie, durch ebenbürtige Schritte jetzt erneut solche Autorität wiederzugewinnen.

Gespräch zwischen den Generationen

So stand tatsächlich neben dem Willen zur Freiheit, zur Mündigkeit und zur Mitverantwortung überall auch wieder die Frage nach der Autorität auf. Wer sie sich nicht anders vorstellen kann, als wie sie bisher in der Kirche im Sinne des Obrigkeits- und Untergebenen- oder des Vater-Sohn-Verhältnisses aufgefaßt und praktiziert wurde, dem blieb nichts anderes übrig, als die Lamentatio Jeremiae Prophetae über die zerstörte Gottesstadt anzustimmen. Und wem nichts anderes einfällt, als eine durch Mehrheitsbeschlüsse (und -diktate) manipulierte Demokratie, der wird für die Zukunft des Christlichen in der Kirche auch nicht viel mehr Hoffnung hegen. Aber wer an diesem Katholikentag durch manche Ungeschicklichkeiten und Unbeholfenheiten hindurch den positiven Willen zum sachgerechten Gespräch herausgehört und merkliche Fortschritte in der Einübung registriert hat, dem braucht für die Zukunft nicht bange zu sein.

Ist es nicht erstaunlich und zutiefst ermutigend, daß die noch vor einem halben Jahr vom etablierten Bundesbürger oft in Bausch und Bogen verfeimte Jugend, Schüler und Studenten, an diesem Katholikentag ganz eindeutig und zunehmend willkommene heißen und die kritische Linke in manchen Foren durch das Gros «links überholt» oder, vielleicht besser gesagt, aus der Alternative links/rechts heraus zu neuen Fronten und auf eine sachliche Ebene geführt wurde? Die noch an der Delegiertenversammlung extrem zutage tretende Spaltung zwischen Jung und Alt war an den folgenden Tagen einfach nicht mehr da, sobald sachliche Fragen der Jugend und kompetente Antworten der Älteren sich begegneten. Und so sonderte sich auch niemand mehr ab. Im Forum «Ratlose Eltern – rebellische Jugend» sah man schon bald auf dem Podium zwei Vertreter der so bezeichneten Jugend, und im Forum «Kommt das Reich Gottes durch Evolution» ließen sich die Podiums-Professoren (wie weiland ihre Vorgänger im Tempel zu Jerusalem) durch die forsch und präzise gestellte Frage eines kaum Zehnjährigen nach dem mit Evolution kaum vereinbaren, biblisch angekündigten «Ende der Welt» (Die Sterne werden vom Himmel fallen) herausfordern.

Diese Bejahung der von der Jugend gestellten Fragen scheint uns das hoffnungsvollste Zeichen des Katholikentages zu sein. Das Gespräch zwischen den Generationen hatte gerade in Deutschland seine besonderen Schwierigkeiten und hat es noch immer. Am Rande des Katholikentages begegneten wir zwei Männern von ungefähr fünfunddreißig Jahren. Beide hatten leitende Verwaltungsstellen inne. Beide erweckten den Eindruck, in sich selber zu stehen, beide gaben sich als treue Katholiken zu erkennen. Aber weder der eine noch der andere hatte sich vom Katholikentag angezogen gefühlt. «Sehen Sie», so bekamen wir zu hören, «unsere Generation ist isoliert. Wir erhalten keine Hilfe von der älteren und keine von der jüngeren Generation. Wir erlebten mit 12 oder 15 Jahren den Zusammenbruch. Wir mußten uns selber helfen. Die Älteren waren in unseren Augen durch den Nazismus kompromittiert. Die Jüngeren waren noch nicht da, und jetzt, da sie da sind, erklären sie uns: ‚So illusionslos wie ihr können wir nicht leben.‘ So ist das Gespräch schwierig.»

Schwierig ja, aber offenbar doch nicht unmöglich. Die beiden suchten es ja selber von sich aus mit uns. Vielleicht weil wir Ausländer waren. Dann würde das heißen, daß mindestens diese Schicht keineswegs jetzt nach einer «autokratischen» deutschen Kirche Ausschau hält, wie manche heute in Rom vielleicht meinen mögen, die glauben, es habe erneut die Stunde Luthers geschlagen und die Deutschen hätten es nun einmal in sich, Rebellen gegen Rom zu sein.

Gelangen wir zur Kommunikation?

Tatsächlich stellt sich aber sehr wohl die Frage, was nun an diesem Katholikentag «typisch deutsch» gewesen sei. Das Klischee vom deutschen Strammstehen paßte auf jeden Fall nicht mehr; auch nicht das vom wagnerischen Pathos und ebensowenig dasjenige von den «Dichtern und Denkern». Der «Kulturkatholizismus» ist begraben und, mindestens ideologisch, auch der «Politische Katholizismus». Ja, mit Recht wurde gefragt, ob überhaupt dieses Wort vom «Deut-

schen Katholizismus» noch am Platze sei. Mario von Galli jedenfalls hat es nicht gebraucht, als er auf die in den 1770er Jahren Forum-Fragen vergeblich gesuchte Frage nach dem «Wie» von Kirche in der Welt im Sinne des Wortes von den «Schafen unter den Wölfen» die Antwort suchte. Katholizismus mag es als «deutschen» gegeben haben; Kirche gibt es nur in Kommunikation mit allen. Und um Kommunikation wird es in Zukunft immer mehr gehen. So wie formal das «Forum» seine Methodik von so vielen Gesprächen am Fernsehen bezog, so wie das existentielle Zeugnis und Ethos tschechoslowakischer Reporter und Techniker als Erlebnis und Beispiel für alle Europäer im Hintergrund stand, so beweist selbst noch das Eingeständnis der «isolierten Generation» das Verlangen nach Wahrheitsfindung durch Kommunikation. Die Aufgabe, die sich der ganzen Kirche stellt, ist die, neue Kanäle und Strukturen für die Kommunikation zu finden. Das gilt innerhalb der Kirche in Deutschland selber, wo die über diesen «ersten protestantischen Katholikentag» Verwirrten, die in ihm die «Wärme» und «Glaubensgewißheit» vermißten, nicht herzlos als die Zurückgebliebenen kaltgestellt werden sollten, wo aber der echte Aufbruch im Fragen und Mitdenken auch nicht, kaum hat er begonnen, schon wieder eingebeutet werden dürfte. Es ist sicher erfreulich, wenn nun ernsthaft sowohl auf Diözesansynoden wie vor allem auf ein deutsches Nationalkonzil hingearbeitet wird. Dabei wird man sich, zumal in der oben aufgeworfenen Frage nach der Spannung zwischen Kompetenz und Repräsentation, die Erfahrungen und Experimente der holländischen Kirche gewiß zunutze machen. Damit ist aber schon gesagt, daß die Kommunikation vermehrt europäische Dimensionen annehmen muß. Zumal in den offiziellen Erklärungen zur Enzyklika gewinnt man nämlich den Eindruck, es tue sich ein neuer Graben zwischen Deutschland und Frankreich, zwischen Germanisch und Romanisch auf: ein Graben, der notabene mitten durch die Schweiz zu gehen scheint.

Sicher wird der Graben nicht dadurch zugeschüttet, daß man im Norden lautstark den Gegensatz zum Papst proklamiert und im Süden und Westen die nahtlose Einheit plakatiert. Bezeugt es wirklich «Einheit», wenn der «Osservatore Romano» bisher nicht einmal die maßvollen Erklärungen der deutschen und belgischen Bischöfe zur Enzyklika veröffentlicht oder auch nur erwähnt hat? Und ist es nicht symptomatisch, daß der Protest gegen diese Abschirmungshaltung am Katholikentag sich keineswegs auf das Eheforum beschränkte: der «Osservatore» mußte auch in der Resolution des Bibel-Forums erhalten! Dabei haben wohl die allerwenigsten der Teilnehmer je die vatikanische Hofzeitung in Händen gehabt.

Aber allein das Wissen, daß Kanäle der Kommunikation verstopft und verschlossen werden, ruft heute schon Aufstand und Protest heraus. Das Dümme, was man tun könnte, wäre allerdings, ganze Völker und Kirchen mit dem zu identifizieren, was auf offizieller Ebene über sie verlautbart wird. Wenn man zum Beispiel erfährt, wie es auf der jüngsten Studientagung der als sehr kirchlich bekannten «Zitadelle» von Assisi zugeht, wie dort die «Bekehrung» von Papst und Bischöfen verlangt und der Vorwurf gegen alles, was den «Infantilismus» der Laien erhält, erhoben wurde, so wird man gewahr, daß der deutsche Katholikentag keineswegs ein isoliertes Ereignis war. Isolierend aber wirkt die Nachrichtensperre, und noch isolierender, ja entzweierend wirken Erklärungen und Botschaften, die auf das tatsächliche Fragen der Gläubigen überhaupt nicht einzugehen scheinen. Und hier ist zu fragen, ob im Sinne der Kommunikation in jedem Fall Reden besser ist als Schweigen. Vielleicht wäre da auch etwas vom tschechoslowakischen Schwejk zu lernen, der sich gar nicht so weit von einem gewissen Typ des Italiens befindet. Ich meine den Typ jenes Bischofs irgendwo zwischen Rom und Mailand, der zwar nicht gegen die Enzyklika protestiert, der aber auch keinem «Druck» weicht: wiederholten Telegrammen aus dem Staatssekretariat, die nach seiner Ergebnissadresse fragten, antwortet er mit Schweigen. Gewiß

scheint dies auf den ersten Blick alles andere als Kommunikation zu sein. Aber in gewissen Situationen kann auch das Schweigen kommunikativ werden, nämlich dann, wenn es das einzige Mittel ist, um bei der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit zu bleiben.

Damit soll nichts gesagt sein gegen jene, zu deren Sprecher sich der (durch die Enzyklika wieder aus dem Busch geklopfte) Altmeister mündigen Laientums, Walter Dirks, gemacht hat. Für ihn heißt das «erste Wort im Dialog, das die wachen und verantwortungsvollen Eheleute, Bischöfe und Theologen zu sprechen haben: Widerspruch». Sie sollen dieses Wort sprechen, wenn sie mit Dirks glauben, sie schuldeten es dem Papst «nicht nur um der Wahrheit und um der Betroffenen, sondern auch um des Mannes selber willen»: aus Respekt, aus Liebe, aus Offenheit. Aber der deutsche Widerspruch wird nur Frucht tragen, wenn sein Ernst nicht «tierisch» wird, sondern sich mit «politischem Sinn», mit «bon sens» und auch mit ein wenig Grazie verbindet. Einen formellen Widerruf von Rom erzwingen zu wollen, ist unrealistisch. Eher müßte man hoffen, daß «Neues» und darin «Anderes» gesagt wird. Aber dazu braucht es Phantasie und zuerst wohl noch eine Zeit der Distanz, die Zeit, in der auch jene ihre Funktion haben, die (unbeirrt von Telegrammen) schweigen und die über allem den Humor nicht verlieren. Zwischen beidem nämlich, zwischen dem schweigenden und dem lauten Protest, steht, gebeten oder ungebeten, der Witz auf, fällt ein Spruch, ein ironischer Reim, und geht (auch ohne Spruchbänder) als «Wahrpruch» im Volke um. Er beißt, aber löst die Spannung und dient so, gut katholisch, dem Ganzen.

Ludwig Kaufmann

Zensur wieder aktuell

Den eingeweihten Beobachter der tschechoslowakischen Ereignisse kann es nicht überraschen, daß im Mittelpunkt des Streites zwischen der neuen tschechoslowakischen Regierung und den sowjetischen Machthabern und ihren Trabanten die Frage der Zensur stand. Wie bekannt, ist in der CSSR die Vorzensur aller Publikationsmittel seit Frühling 1968 gesetzlich verboten. Sie wurde aber schon seit Januar dieses Jahres praktisch nicht mehr ausgeübt. Einige Zensoren verlangten sogar selber die Abschaffung jeder Zensur!

Der langjährige Kampf um die Rede- und Pressefreiheit hat in der CSSR im Sommer 1967 während des regelmäßigen Kongresses des tschechoslowakischen Schriftstellerverbandes seinen Höhepunkt gefunden. Eine ausdrückliche Forderung des Kongresses war die Abschaffung der Zensur. Mehrere Redner sprachen über dieses Thema. Reihenweise wurden aus der Geschichte Beispiele der lähmenden Auswirkungen der Zensur vorgetragen und man kam zur Feststellung, daß die tschechoslowakische Situation in dieser Hinsicht tief unter dem Niveau der ehemaligen österreichischen Pressefreiheit nach 1864 lag. Vielleicht den nachhaltigsten Eindruck hat der Beitrag des ausgezeichneten russischen Schriftstellers Alexander Solzschentzyn hinterlassen. Ursprünglich für den Kongreß der sowjetischen Schriftsteller geschrieben, durfte er dort nicht vorgelegt werden. Erst am Prager Kongreß kam er, in Abwesenheit des Autors, zur Verlesung. Solzschentzyn hat am tiefsten die moralische Bedeutung der Abschaffung gezeigt: die Zensur führt zur Verantwortungslosigkeit und deformiert das Gewissen des Volkes.

Die Übereinstimmung der tschechoslowakischen Schriftsteller und des hervorragenden russischen Autors ist bedeutend und vielversprechend. Sie zeigt, wenn heute in der okkupierten Tschechoslowakei «im Schatten der Panzer und Flugzeuge» – wie sich der tschechoslowakische Premier Smrkovský äußerte – wieder eine gewisse Zensur errichtet

wurde, daß die Tschechen und Slowaken keine dauerhafte Pressefreiheit erwarten können, wenn nicht auch die andern Völker des Sowjetblocks eine ähnliche Freiheit erlangen.

Die Ironie der Geschichte will, daß heute ausgerechnet für die Völker der kommunistisch regierten Welt die Frage der Zensur so dringend aktuell ist. Niemand anderer als Karl Marx, der spätere Mitverfasser des Kommunistischen Manifests, hat in einem seiner ersten gedruckten Artikel das preussische Zensurgesetz angegriffen. Stehen vielleicht die tschechoslowakischen Kommunisten nur getreu in der Spur ihres Meisters, wenn sie heute überzeugte Verteidiger der Pressefreiheit sind?

Warum fürchten die heutigen führenden Kreise des sowjetischen Blocks gerade die Pressefreiheit – bis zu einem solchen Maß, daß sie lieber die «zensurfreie Enklave» mit 600 000 Soldaten besetzen, als diese Insel der freien Information, eine wahre «negentropische Enklave» (N. Wiener), wachsen zu sehen?

In solch verwickelter Lage muß man unbedingt nach dem Wesen des ganzen Phänomens fragen. Aber zuerst müssen wir uns einem Einwand zuwenden. Gehört vielleicht nicht die Pressefreiheit – wie andere tabubrechende Freiheiten insgesamt – zu den ewigen romantischen Träumen der Menschheit, welche utopisch, unrealisierbar sind? In der Pressefreiheit sieht man tatsächlich oft eines der «natürlichen» Rechte auf spontane Äußerung und unmittelbaren Ausdruck.

Wenn wir aber den Sinnzusammenhang genau beachten, wendet sich das ganze Phänomen. Man muß eher sagen, daß gerade die Zensur der Idee des «unmittelbaren» Ausdrucks mehr entspricht als die Pressefreiheit. Die Zensur ist begründet in dem unmittelbaren Verbot (des Schreibens, des Äußerns usw.) und, wenn wir an die vormenschliche Sprachlosigkeit und überwiegende Aggressivität denken, möchten wir fast sagen, in einem romantischen Traum von der Rückkehr zur ursprünglichen, ungezähmten Natur. Die Zensur soll den Zustand der eisernen, undifferenzierten Einheit unterstützen, wie ihn jeder Totalitarismus gerne nach außen zeigt. Im Innern sieht es selbstverständlich anders aus – denken wir, um ein konkretes Beispiel vor Augen zu haben, an den Zustand des sowjetischen Neo-Zarismus. Aber gerade den Blick nach innen soll die Zensur behindern.

Im Gegensatz zur Zensur ist die freie Diskussion – ebenso wie die ganze Demokratie – eine vermittelte, «künstliche», synthetische Sache. Sie bringt viele Regeln mit sich, die überhaupt erst ein Gespräch ermöglichen. Diese Regeln – die in der Fähigkeit des Anhörens, Antwortens und Beweisens wurzeln – muß jeder respektieren, der an dem Gespräch teilnehmen und die Meinungsfreiheit ausüben will. Aber gerade diese Regeln respektiert die Zensur nicht – und will sie auch nicht respektieren: sonst wären die Zensoren, die sich öffentlich äußerten, Partner des Dialogs! Die Zensur ist also a priori keine Instanz des Dialogs, sondern des Schweigens.

Es wäre aber höchst unverschämte, wenn wir nur an der kommunistischen Zensur Ärgernis nähmen und nicht auch auf Parallelen in unserem Bereich aufmerksam machten. Erinnern wir uns nur an die noch nicht lange zurückliegende Affäre um die französische Zeitschrift «Frères du monde».¹ Der Versuch der römischen Kurie, eine Zeitschrift «gleichzuschalten», enthielt sich, bei näherer Analyse des Vorgehens, als kaum ver-

¹ Es mag erstaunen, daß unser Autor aus Prag ein scheinbar für ihn fernes französisches «Opfer» kurialen Eingreifens als Beispiel heranzieht. Die Affäre war aber insofern gerade für die osteuropäischen Länder von Bedeutung, als die Zeitschrift «Frères du monde» kurz zuvor den Dialog mit Marxisten in ihr Programm einbezogen hatte. Diesem Dialog abhold, organisierten vor allem Gruppen von Exilpolen eine Welle von Denunziationen, als in einer Nummer über Polen der Versuch gewagt wurde, die festgefahrenen Fronten in Frage zu stellen.
Redaktion.

schieden von den totalitären Versuchen, über die wir gesprochen haben. Welche Kluft zwischen solcher Praxis und der besten katholischen Tradition, die sich grundlegend der Kollegialität und Subsidiarität verpflichtet weiß und daher die veräußerlichte Einheit der Uniformität verschmäht! Allen entäußerten Formen entgegen weiß sie, daß Produktives nur

aus Spannung kommt, in der sich Einheit und Pluralität verbinden und bezeugen, daß es ein letztes unreduzierbares Geheimnis gibt und daher für unser Erkennen, sowohl im ontologischen wie theologischen Bereich, immer eine Differenz bleibt und nie alles zur Deckung gebracht werden kann.

***, Prag

KERNPROBLEME DES DENKENS VON TEILHARD DE CHARDIN

Ringens um ein menschenwürdiges und gottgefälliges Weltbild

In der überaus großen Teilhard-Literatur setzt sich in der letzten Zeit die Tendenz durch, besondere Fachfragen mit aller Schärfe und textkritischer Akribie zu bearbeiten. Der wissenschaftlich interessierte Laie wird angesichts einer solchen fachlichen Auseinandersetzung eher verwirrt. Nun legt *Alexander Gosztonyi* – durch verschiedene Veröffentlichungen und Vorträge über Teilhard und als Herausgeber der Teilhard-Zeitschrift «Perspektiven der Zukunft» bekannt – eine neuartige Darstellung des Teilhardschen Ideengutes vor: *Der Mensch und die Evolution. Teilhard de Chardins philosophische Anthropologie* (C. H. Beck, München, 1968; Beck'sche Schwarze Reihe, Band 54). Wohl behandelt er Teilhards Gesamtkonzeption in aller zum Verständnis nötigen Breite, doch verdichtet er jeweils seine Ausführungen in «Problembrennpunkten». Die meistens in zahlreichen kleinen Aufsätzen und in noch unveröffentlichten Schriften Teilhards zerstreuten Gedanken zu den einzelnen Themen trägt der Verfasser zusammen und ordnet sie – mit genauen Stellenhinweisen versehen – in eine eindruckliche Einheit des Fragens und Befragens. Obwohl die Kritik eher im Hintergrund bleibt, verweist der Verfasser doch an entscheidenden Stellen stets auf die eventuelle Fragwürdigkeit von Teilhards Position. Die Abgrenzung gegen andere Philosophien ermöglicht eine Profilierung des Neuartigen in Teilhards System. So wird das Lesen dieses Buches zu einem spannenden Gedankenexperiment, wobei der Autor das Verständnis mancher schwieriger philosophischen Probleme durch klare Formulierung erleichtert. – Aus dem Kapitel über Teilhards Weltbild greifen wir vier Probleme heraus, da ihre Darstellung grundlegend für das Gesamtverständnis von Teilhards Weltbild ist. Die vier Begriffe – Monismus, Panpsychismus, Pantheismus und Panchristismus –, unter denen der Aufsatz das zentrale theologische Anliegen Teilhards behandelt, mögen für viele, die im Teilhardschen Denken unbedingt ein «trojanisches Pferd» in der Stadt Gottes sehen wollen, als Warnsignale gelten; für eine sich um die letzten Fragen des Welt- und Gottverständnisses bemühende denkerische Anstrengung bedeuten sie viel mehr: sie sind jene Stellen, an denen sich die christlich-religiöse Seinsdeutung – von ihren allerersten Anfängen an bis heute – vor ihr ureigenstes Problem gestellt sah.

Die Redaktion

Das Phänomen Mensch nimmt in Teilhards Weltbild eine Schlüsselstellung ein, aber es ist nicht der Mittelpunkt und nicht der Höhepunkt des Weltgeschehens. Es ist der Ausgangspunkt für jedes Forschen und zu sämtlichen Dimensionen, die überhaupt, das heißt aber ihm, dem Menschen, zugänglich sind. Die Dimensionen reichen indessen durch ihn hindurch und erstrecken sich weit über seinen Horizont hinaus, für ihn ins Grenzenlose.

Dennoch ist es der Mensch, der von seiner Stelle aus in alle Richtungen blickend die Dimensionen der Wirklichkeit zusammenschaut und sie agierend auch zusammenhält. Darum ist er der Angelpunkt der Evolution. Verhüllt sich vor ihm keine Dimension, ist er also – um mit Teilhard zu reden – ein mystisch veranlagter Mensch, so ist er auch fähig, den wahren Mittelpunkt zu sehen, auf den alle Dimensionen bezogen sind: das Göttliche. Der Punkt Omega ist Zentrum der Wirklichkeit, auch im ontologischen Sinne, auf ihn laufen sämtliche Entwicklungslinien zu. Darum ist er zugleich das Ziel und der Endpunkt des Weltgeschehens.

Teilhards Weltbild zeigt also ein evolutives, zielgerichtetes Weltgeschehen, in dem dem Menschen nicht nur die Rolle des Zuschauers, sondern auch die des Akteurs zufällt. Darum kann Teilhard seine Philosophie Neo-Anthropozentrik nennen. Dabei stellt sich aber die Frage, wie es Teilhard gelingt, die Einheit seines Weltbildes zu gewinnen, und dies bedeutet die Frage nach seinem

Monismus

Es ist ein altes Anliegen der Philosophie, das Weltganze aus einem einzigen Prinzip erklären zu wollen. «Prinzip» ist im eigentlichen Sinne des Wortes zu verstehen als Ursprung: sowohl als Uranfang wie Ursubstanz. Der Monismus stellt in der Philosophie das Bestreben dar, alles Sein auf ein einziges, substantiell einheitliches Wesen zu gründen. Den Monismus charakterisiert nicht zuletzt ein ökonomisches Denken, das äußerste Einfachheit erstrebt. Das naturwissenschaftliche, an der Mathematik orientierte Denken der Neuzeit begünstigte die monistische Interpretation des Weltganzen, sie erreichte in der Philosophie der Aufklärung eine Blütezeit. Einer der hervorragendsten Vertreter des Monismus war *Leibniz*.

Man kann zwei Arten von Monismus unterscheiden: einen theologischen und einen ontologischen.

► Der theologische Monismus – oder Schöpfungsmonismus – untersucht das Seinsverhältnis von Gott und Welt und versucht, die substantielle Einheit der beiden nachzuweisen. Die konsequente Durchführung des theologischen Monismus führt zum Pantheismus. Es soll weiter unten erörtert werden, inwiefern Teilhards Weltbild als pantheistisch betrachtet werden kann.

► Der ontologische Monismus versucht die Seinsweisen aus einer einzigen Wirklichkeit abzuleiten. Er ist seit der Neuzeit bestrebt, die beiden seit Descartes gegenübergestellten Wirklichkeiten der Materie und des Geistes – bzw. der dem Geist zugeordneten Seele – auf eine einzige Wesenheit zurückzuführen. Dabei darf er natürlich die wesensmäßige Verschiedenheit von Materie und Geist nicht außer acht lassen. – Die moderne Physik bietet mit ihrer Theorie der Materie eine Möglichkeit zur Auflockerung des streng materialistischen Begriffs der Materie, die sich auch Teilhard zunutze macht.

Während er im *Göttlichen Bereich* (1926/27) den Monismus noch ablehnt, bekennt er sich bereits in den dreißiger Jahren zu ihm. – Er spricht vom einheitlichen Weltstoff, von einer Urströmung, von der Einheit von Materie und Geist. – In einem großen Aufsatz von 1936 (*Skizze eines Personalen Universums*) sagt er ausdrücklich, daß man, konkret genommen, nicht von der Materie und vom Geist sprechen darf, sondern nur von der Materie, die zum Geist wird. Es gibt auf der Welt weder Materie noch Geist, sondern nur Geist-Materie (*Esprit-Matière*). – Einige Jahre später präzisiert er in seinem Werk *Der Mensch im Kosmos* den Weltstoff. Er ist Energie in ihrer Urform.

Gewiß ist die Verwendung des Begriffs «Energie» letzten Endes ein Notbehelf. Energie ist zwar in zahlreichen physischen Erscheinungen (wie Elektrizität u.a.m.) erfahrungsmäßig faßbar und meßbar, nicht aber als Urstoff. Doch der physikalische Energiebegriff ermöglicht die Verdeutlichung des Urprinzips Energie, auch wenn dieses dem Menschen schlechthin unzugänglich bleibt. Die Analogie zwischen der physikalischen erfahrbaren Energie und dem Weltstoff gestattet, sich eine – wenn auch vage – Vorstellung vom Urstoff zu machen, und diese Vorstellung genügt, damit das Denken keinen rein abstrakten Begriff bei der Beschreibung des ersten Prinzips heranziehen muß.

1. Teilhard verweist in seiner Kosmogonie auf die Hypothesen der Physiker über den Weltanfang. Dabei muß man folgendes beachten: Die Vorstellung eines Urstoffes – sein Energie-Begriff – hat dieselbe Deutlichkeit bzw. dieselbe Unschärfe wie die Vorstellung vom Urzustand des

Kosmos in der Astrophysik, als Urnebel oder als Materienballung von ungeheurer Dichte. Sie ist also nicht mehr und nicht weniger konkret als die astrophysikalischen Theorien.

2. Nun gilt es als nächsten Schritt aus dem Ursprung aller Dinge, also aus einem einzigen Prinzip, das Weltganze glaubwürdig zu erklären. Teilhard kann natürlich nicht rein begrifflich-deduktiv verfahren, wie etwa Fichte, er muß der naturwissenschaftlichen Vorstellungswelt weitgehend treu bleiben. Teilhard löst das Problem mit seiner Lehre von der zweifachen Energie in der Materie. Nach dieser Lehre ist die Energie weder Materie noch Geist, kann aber – und darin liegt für Teilhard das Wesentliche – sowohl als Materie wie auch als Geist erscheinen bzw. wirksam werden. Er legt nun dar, wie die Energie einerseits durch Granulation zur Materie wird, andererseits unmateriell bleibt und dennoch in die Weltgestaltung eingreift: als psychische Energie.

3. Sobald das Urprinzip, die ursprüngliche Energie, in Erscheinung tritt, hat sie also sogleich zwei Erscheinungsformen, eine rein materielle und eine psychisch-geistige. Am Anfang der Kosmogense, im allerersten Stadium der Evolution, wirken somit bereits zwei Energieformen mit, um die Entwicklung in Gang zu bringen und ihrem Ziel zuzuführen. Dies bedeutet aber, daß das eine, einheitliche Prinzip, sobald es konkret wird, sich als ein doppeltes Prinzip erweist, es ist materiell wie geistig. Die Realisierung des Urprinzips läßt diese als eine zweiseitige Wirklichkeit erscheinen. Anders wäre es auch nicht möglich. Treten nämlich Materie und Geist in den Kreis menschlicher Erfahrungsmöglichkeit, so sind sie nur in ihrem wesensmäßigen Unterschied erfahrbar. Sind ihre Wesensunterschiede unausgeprägt oder verwischen sie sich, so entgleiten sie der menschlichen Erfahrung. Dies besagt aber, daß das eine einheitliche Prinzip dem Menschen erfahrungsmäßig nur dualistisch zugänglich ist. Auch Teilhard sieht sich gezwungen, den zur Materie gewordenen bzw. in ihr wirkenden Urstoff bereits im anfänglichen Stadium der Entwicklung dualistisch zu beschreiben.

4. Die von Teilhard gesetzte Identität von Geist und Materie muß dynamisch interpretiert werden. Teilhard spricht ein Jahr vor seinem Tode sogar von einer «List» («l'astuce») in bezug auf die Einführung von zwei Arten von Energie (wobei er das Wort selbst in Anführungszeichen setzt). Teilhards Konzeption ist also der Intention nach monistisch, in der praktischen Entfaltung jedoch dualistisch. Man kann sie einen «dynamischen Monismus» nennen. Eine gewisse Diskrepanz ist dabei spürbar, die allerdings in der Sache selbst begründet liegt. Kein Monismus ist konsequent durchführbar, ohne die Wesenheit der Materie oder die des Geistes zu vergewaltigen. Radikal monistische Systeme müssen entweder das Sein der Materie oder die für sich bestehende Wirklichkeit des Geistes leugnen. Selbst Hegels Idealismus ist kein radikaler Monismus in diesem Sinne, eher ein dialektischer Monismus, der auch der Materie ontologische Bedeutung einräumt. Einen radikalen Monismus stellen hingegen der positivistische und der dialektische Materialismus dar; beide leugnen die ontologische Gültigkeit der Wirklichkeit des Geistes.

Soll der Monismus Relevanz zur Realität haben, so kann nur der Urzustand als absolutes Einprinzip gelten, ein Zustand also vor dem Beginn der Evolution. Sobald das Urprinzip sich konkret, d. h. evolutiv – die dem Menschen zugängliche Welt gestaltend – entfaltet, tritt er als Doppelsein in Erscheinung. Man muß indes festhalten, daß die zwei Prinzipien, Materie und Geist, zur Beschreibung des Weltganzen nicht ausreichen werden, sobald es der Philosophie gelingt, den wesentlichen Unterschied zwischen Psyche und Geist auszuarbeiten. Dann muß eine Drei-Prinzipien-Lehre entworfen werden, die allerdings – sobald die Beschreibung die unmittelbare menschliche Erfahrungsgrenze überschreitet – eventuell ebenfalls in einem Urprinzip begründet und somit monistisch interpretiert werden kann. Die Deutung von Teilhards Konzeption als «dynamischer Monismus» ermöglicht auch, die Frage zu klären, inwiefern sein Weltbild als

Panpsychismus

aufzufassen sei. Gewisse Formulierungen Teilhards legen eine solche Auffassung nahe. Er spricht zum Beispiel vom «Psychischen», das sich «als etwas erweist, was in verschiedenen Graden der Konzentration der Gesamtheit der Erscheinungswelt zugrundeliegt».

Die Psyche – eine ursprüngliche, darum an sich unbestimmte und undefinierbare Größe – ist gleichursprünglich mit der

Welt. Sie ist mitbestimmend für das evolutive Weltgeschehen. Sie lenkt die Evolution. Aber sie ist nicht ihre einzige ontologische Grundlage. Dies zeigt Teilhard selbst mit seiner vorhin angedeuteten Lehre von der zweifachen Natur der Energie.

Dabei stellt die tangentielle Energie die rein materielle Energie dar, die sich einerseits durch Granulation zur Materie verdichtet und andererseits die statische und die kausale Struktur der Materie ermöglicht. Die radiale Energie, die Teilhard auch psychische nennt, wirkt verbindend, komplex-bildend, d. h. vereinigend. Teilhard sieht sogar in der Adhäsion materieller Teilchen, in der Strukturstabilität die Wirkung der Solidarität, eine uranfängliche Form der Amorisation und schreibt sie der Wirksamkeit der Psyche zu. Die Wirksamkeit der radialen Energie geht der tangentialen voran. Die psychische Energie ist zielgerichtet in dem Sinne, daß sie die Komplexität zu steigern bemüht ist; während die tangentielle Energie kausal ist und die Zufallsquote des Universums erhöht. Sie ist auch der Entropie unterworfen, die radiale jedoch in ihrer Wirkung der Entropie entgegengesetzt.

► Die beiden Wirkungsarten der einen ursprünglichen Energie erstellen zwei verschiedene Wirklichkeiten. Es wäre kein dialektisches Verhältnis zwischen den beiden möglich, wenn sie von Anfang an ihrer Natur nach nicht zwei wesensmäßig verschiedenen ontologischen Bereichen angehört. Daß die Psyche «der Gesamtheit der Erscheinungswelt zugrunde liegt», bedeutet, daß sie die führende Rolle in der Erscheinungswelt spielt. Die Erscheinungswelt selbst ist aber auch materiell, sie ist darum auch der Kausalität, der Entropie und den physikalischen Gesetzen unterworfen, die Wirklichkeit der Psyche hingegen nicht.

► Die beiden unterscheiden sich ferner auch in ihrer Tendenz. Die Materie wirkt divergierend, vermehrend, erstellt die Mannigfaltigkeit der Welt, die Vielheit. Der Geist bzw. die Psyche wirkt vereinigend, erstellt «wahrhaft neue Zentren», das heißt Lebewesen und Menschen, er strebt schließlich auf ein letztes, alle vereinigendes Zentrum hin und führt somit die Welt zu Gott. Teilhard stellt sich ihre Wirkungskapazität im Laufe der Evolution so vor, daß, während die divergierende Wirkung der Materie abnimmt, sich die Wirkung des Psychisch-Geistigen entsprechend erhöht. Die Dominanz erlangt das letztere im Hinblick auf Wirkung mit dem Auftreten des Menschen in der Evolution; es wird von der Materie immer unabhängiger.

► Doch der Psyche kommt von Anfang an eine absolute ontologische Priorität zu. Teilhard sagt: «Streng genommen existiert die Materie, wenn man sie als ein ‚Etwas‘ ohne Spur von Bewußtsein oder Spontaneität definiert, nicht. Selbst in den vorlebendigen Korpuskeln muß man sich eine Art von Krümmung vorstellen, die das Auftreten einer Freiheit und eines ‚Inneren‘ präfiguriert und einleitet. Tatsächlich sind die physikalischen Determinismen (‚Gesetze‘) nur Effekte der Großen Zahlen, das heißt materialisierte Freiheit.»

Diese Stelle aus dem 1944 niedergeschriebenen Aufsatz über *Die Zentrologie* verdeutlicht, daß es für Teilhard keine Materie geben kann, in der nicht schon die Psyche (hier als Bewußtsein bzw. Spontaneität) wirksam wäre. Damit wehrt er den Vorwurf ab, nach dem er annehmen würde, daß die Psyche, der Geist aus der Materie hervorgehen, emergieren. Materie und Psyche sind gleichursprünglich. Dies bedeutet andererseits auch, daß die Psyche als solche nur in Erscheinung treten kann, wenn die ursprüngliche Energie, der Weltstoff, materialisiert wurde. Materie und Geist sind die beiden Seiten ein und desselben Gegenstandes (wie es übrigens auch C. G. Jung annahm); aber diese These bleibt nichtssagend, falls man sie nicht als eine dynamische Komplementarität interpretiert. Dies tut Teilhard selbst, indem er sagt, daß das Eine (die Psyche) chronologisch das Viele (die Materie) voraussetzt und es strukturell integriert. Materie und Psyche ergänzen sich komplementär, die Psyche braucht die Materie, um sich zu verwirklichen, das heißt letzten Endes, um vereinen zu können; andererseits benötigt die Materie die Psyche, um überhaupt in ihrer Materialität zu bestehen und sich nicht im Nichts aufzulösen. Die Materie ist nichts ohne die sie strukturierende Psyche.

Die Evolution ist der Verwirklichungsprozeß des Weltstoffes; in ihm sind drei Phasen bzw. drei Bereiche zu unterscheiden. Der unbeseelte Bereich stellt die Materialisierung des Weltstoffes dar, die Biosphäre den lebenden und die Noosphäre den denkenden Bereich. Diese Unterscheidungen jedoch sind nur sekundär, formal, denn sie zerteilen nur ein kontinuierliches psychisches Milieu, das derselben allgemeinen Transformation unterworfen ist.

Der Weltstoff gehört der psychischen bzw. geistigen Wirklichkeit an. Es gibt im Universum nur Geist in verschiedenen Zuständen oder Graden der Organisation oder der Pluralität. Doch der Geist bzw. das psychische Milieu ist kein Geist, keine Psyche, die der Mensch in ihrer eigentümlichen Wirklichkeit erfahren könnte. Sie sind Wirklichkeit göttlicher Ordnung. Ihre Entfaltung geschieht unter dem ursprünglichen Einstrom des transzendenten Kernes Omega. Dieser wird selbst dem ersten Auftreten des Vielen, das heißt der Materie, voraus-gesetzt (*présupposé*), das psychische Milieu «hängt gänzlich oben am Omega», an Christus.

Teilhard's Weltbild könnte man auf Grund dieser Gedanken, ähnlich wie seinen Monismus, als einen «dynamischen Panpsychismus» bezeichnen. Man muß dann allerdings hinzufügen, daß die Psyche als Träger und primäre ontologische Basis der Evolution in ihrem Wesensgrund doch keine schlechthin für sich bestehende Größe darstellt, sondern eine Erscheinungsweise der göttlichen Wirklichkeit ist. Die Psyche im menschlichen Erfahrungsbereich hingegen stellt eine der Materie ebenbürtige Realität dar, zu der sie – wie die radiale Energie zur tangentialen – in einem dialektischen Verhältnis steht.

Untersucht man also die Wirklichkeitssphären der Welt, so muß man in ihr, den drei Hauptphasen der Evolution entsprechend, nicht nur zwei, sondern sogar drei Sphären unterscheiden: die Materie, die belebende Psyche und den reflexionsfähigen Geist. Versucht man jedoch ihre ontologische Wurzel zu ermitteln, so stößt man auf die göttliche Wirklichkeit, die in allen ihren Wirkungsweisen und Erscheinungsformen sich selbst gleich bleibt. Darum ist der Weltstoff geistig; er ist die Urform göttlicher Wirkung. Darum sind Materie und Psyche die beiden Seiten derselben Sache; sie sind komplementäre Erscheinungsformen der Geistigkeit, die von Gott ausgeht. Aber Psyche ist für Teilhard in einem weiteren Sinne auch die ursprüngliche, alles tragende Wirklichkeit unmittelbar göttlichen Ursprungs, und in diesem Sinne ist sein Weltbild Panpsychismus.

Die Dynamik dieser Psyche bringt die verschiedenen Wirklichkeitssphären hervor, die für den Menschen als wesensmäßig gleichwertige, jedoch unterscheidbare Wirklichkeiten erscheinen. Teilhard's Panpsychismus hebt also die Wirklichkeit der Materie nicht auf, präzisiert aber den Sinn dieser Wirklichkeit. Sie ist nicht auf die in der Evolution als psychisches Moment bzw. als psychische Energie erscheinende Psyche zurückführbar; beiden liegt jedoch die Psyche als Wirkungsweise der göttlichen Wirklichkeit zugrunde. Somit ist die Frage gestellt: Sollen der Monismus und der Panpsychismus Teilhard's als

Pantheismus

gedeutet werden? Jene Stellen, in denen Teilhard klar ausspricht, daß Gott der Welt heterogen ist und daß Christus sogar jenseits des Punktes Omega steht, lassen erkennen, daß Teilhard's Monismus im theologischen Bereich, falls seine Konzeption überhaupt als Schöpfermonismus bezeichnet werden kann, in kein einfaches Schema zu fassen ist. Der Pantheismus erfährt bei ihm eine äußerst differenzierte Deutung, die in der christlichen Theologie eine nicht zu unterschätzende Wirkung auszuüben beginnt. Teilhard charakterisiert seine Konzeption häufig als Pantheismus. Er lehnt es jedoch mit Entschiedenheit ab, als Pantheist im gewöhnlichen Sinne zu gelten. Dies ist kein Widerspruch. Teilhard unterscheidet nämlich zwei Arten von Pantheismus, einen echten und einen falschen:

► Als Muster für den falschen oder «vulgären» Pantheismus führt Teilhard den Spinozismus und den östlichen Monismus an. Den Spinozismus nennt er einen «konstruktiven» Monismus, den östlichen, «negativen» Monismus den «Weg des Ostens», einen Pantheismus der Identifikation, der die Vereinigung mit der Sphäre durch Koextension der Auflösung herbeiführt und jede Differenzierung und Unterscheidung aufhebt (*Comment je vois*). – Der falsche Pantheismus begeht zwei grundsätzliche Fehler. Erstens unterscheidet er nicht die Natur der Dinge, und zweitens setzt er die Vereinigung aller miteinander und mit Gott der Verschmelzung mit der (psychisch-biologischen) Natur unter Aufhebung aller Unterschiede gleich. Die Vereinigung ist für diesen Pantheismus nur möglich, wenn die Differenzierung ausgeglichen und die Mannigfaltigkeit aufgehoben wird. Sie verwischt die Unterschiede und hebt damit die Eigenart der Person auf. Der Mensch, der sich mit der Natur, mit den andern und mit Gott vereinigen will, muß aufhören, Person zu sein. Die Vereinigung führt die Welt zur Entpersonalisierung, die Einheit erscheint am Ende als ein undifferenzierter, amorpher Zustand.

► Im echten Pantheismus erhöht hingegen die Vereinigung die Differenzierung. Pantheismus darf nicht die Aufhebung der Person, einen rigorosen Monozentrismus in einer Substanz, selbst wenn diese die göttliche ist, bedeuten, sondern er muß die Vereinigung unter Erhöhung der Differenzierung, der Personalisation des Einzelnen vertreten. Der Grundsatz auch des Teilhard'schen Pantheismus lautet: die Vereinigung differenziert. Der Mensch vereinigt sich nicht durch Identifizierung mit Gott, sondern durch die Liebe. Und die Liebe differenziert und vereinigt zugleich. Nicht durch Vermischung und Verwischung der elementaren Zentren, also der Personen, kommt die Zentrierung im Punkt Omega zustande (dieser ist ja präexistent und transzendent), sondern durch Steigerung der Personhaftigkeit und der Liebesfähigkeit. In der Vereinigung mit Gott behält auch der Einzelmensch seine Personhaftigkeit und steht selbst in der mystischen Ekstase, in der er die Einheit mit Gott erlebt, immer noch Gott gegenüber. Das Erlebnis der Personhaftigkeit Gottes in ihrer ganzen Größe ist das mystische Erlebnis. In der Mystik vollendet sich die differenzierende Vereinigung durch Superpersonalisation. Im konvergierenden Universum wird darum Gott keineswegs zu allem, wie es die Einsubstanztheorie des falschen Pantheismus lehrt, sondern er ist vielmehr in allen. Die hohe Form des Pantheismus – wie Teilhard es ausdrückt – bedeutet die Erwartung der vollkommenen Einheit, in der jedes Element, das mithinaufgenommen ist, mit dem Universum zugleich seine Vollendung findet. Dann wird – zitiert Teilhard Paulus – «Gott alles in allen sein», en pási panta Theos (1 Kor. 15,28).

So sieht also der Pantheismus in einer Welt aus, die sich durch die Personalisation des Menschen und kraft der göttlichen Wirksamkeit durch Vereinigung mit dem Punkt Omega, mit Christus, vollendet. Diese Art von Pantheismus setzt eine sich evolutiv entfaltende Welt, das heißt aber eine Vielheit und Mannigfaltigkeit voraus, die sie dank der Anziehungskraft des Göttlichen durch Amorisierung vereinigen kann. Teilhard's Darstellung dieses Pantheismus sagt jedoch nichts über das ontologische Verhältnis von Gott und Welt aus und nichts über das Seinsverhältnis in der Schöpfung selbst. Vertieft man diese Gedanken, so kommt man zum Ergebnis, daß Teilhard's Welt-schau als

Panchristismus

auszulegen ist. Nun hat Teilhard auch über dieses Problem seine Gedanken ausgeführt in einer bisher unveröffentlichten Schrift *Comment je vois* (1948). Im zweiten Teil dieses Aufsatzes entwickelt Teilhard eine Art Trinitätslehre und erörtert die Seinsfrage im Hinblick auf die Schöpfung.

Das Sein

Teilhard definiert das Sein genetisch. Sein heißt, sich in Vereinigung befinden. Er unterscheidet eine aktive und eine passive Form der Vereinigung. Die aktive Form: sein = sich sich-selbst vereinen oder die anderen vereinen. Lateinisch: *Plus esse = plus plura unire*. Die passive Form: sein = vereint sein oder von einem anderen vereint werden; *plus esse = plus a pluribus uniri*. Teilhard fügt hinzu, daß das *plus plura* der ersten Form nicht auf die innere Ökonomie der Trinität, sondern nur auf die Schöpfung anzuwenden ist. Er nennt diese beiden «komplementären» Formen anderswo auch «metaphysische Axiome».

Die Definition des Seins als Vereinigung gilt auch für Gottes Sein. «Gott selbst existiert in einem streng wahren Sinne nur, indem er sich vereint». Dies ist aber nur möglich, wenn Gott nie ein alleinstehendes Sein ist, wie es der strenge Monotheismus lehrt, sondern immer schon ein Drei-Sein. Gott ist, indem er ist, stets und von vornherein in der Bewegung der Vereinigung. Teilhard beruft sich dabei auf die «letzten Forschungen der Physik, die bewiesen hat, daß die Bewegung nicht unabhängig vom Bewegten ist, daß vielmehr das Bewegte physisch durch die Bewegung erzeugt (oder genauer ko-erzeugt) wird, die es beseelt». Die Bewegung ist vom Bewegten nicht zu trennen; dies auf die Trinität angewandt: Gottes Existenz ist die Bewegung der Vereinigung. Die innertrinitarischen Beziehungen gehören zum Wesen Gottes, weil sie zum Wesen des Seins gehören.

Teilhard schließt damit jeden Zweifel an der Gleichursprünglichkeit der drei göttlichen Personen aus. Christus emergiert nicht aus der ersten Person der Gottheit, wie es der Sabellianismus verkündete, das «erste Sein» ist zugleich der Punkt Omega. Es ist auffallend, daß Teilhard, auch wo er vom «Ersten Sein» spricht, Christus nicht als den Punkt Alpha, sondern ebenfalls als Punkt Omega bezeichnet. Wahrscheinlich wollte er damit vermeiden, daß man im Wechsel der Bezeichnungen Alpha-Omega eine Entwicklung in der Wirklichkeit bzw. im Sein Christi vermutete.

Teilhards Definition des Seins, stellt übrigens auch Heideggers Unterscheidung von Sein und Seiendem, die sogenannte ontologische Differenz, in ein etwas fragwürdiges Licht. Heidegger hat auch niemals eine einigermaßen befriedigende Erklärung dafür gegeben, was er unter Sein oder Seyn versteht. Teilhards Definition, deren Sinn nicht nur abstrakt, sondern auch erlebnismäßig erfassbar ist und deren Gehalt durch die christliche Mystik bestätigt wird (Teilhard zieht in diesem Zusammenhang Johannes vom Kreuz heran), läßt in einer Gegenüberstellung erkennen, daß Heideggers zentrale Idee durchaus einer statisch orientierten Ontologie entstammt und daher – entgegen seinen Behauptungen – der traditionellen Metaphysik zutiefst verhaftet ist.

Die Trinität

Die Bewegung der Vereinigung innerhalb der trinitären Ökonomie Gottes beschreibt Teilhard folgendermaßen:

▷ Erste Phase: «Man muß damit beginnen, die irreversible und sich-selbst-genügende Gegenwart eines ‚Ersten Seins‘ (unser Punkt Omega) als ganz gegeben anzunehmen.»

▷ Zweite Phase: «Damit dieses initiale und finale Zentrum in sich selbst in seiner splendid isolation Bestand hat, sind wir gezwungen, es uns (entsprechend der ‚geoffenbarten‘ Gegebenheit) als sich selbst trinitarisch entgegenstehend vorzustellen.» Teilhard fügt als sein «ontologisches Prinzip» hinzu: «Gott vollendet sich nur, indem er sich vereint.» «In dem Akt selbst, durch den seine Wirklichkeit sich setzt, trinitisiert sich Gott.»

Der Punkt Omega steht also schon auch als «Erstes Sein» in der Trinität. Er ist das dynamische Element der Trinität. Als Ziel der Schöpfung zieht er die Evolution an sich, ist aber auch als Endpunkt das «Erste Sein».

▷ Das Verhältnis Gottes zur Schöpfung beschreibt Teilhard in der dritten Phase: «Durch die Tatsache selbst, daß es sich in sich vereint, um zu existieren, läßt das erste Sein ipso facto eine andere Art von Gegensatz auftreten, nicht mehr im Herzen, sondern an den Gegenpolen seiner selbst (aux antipodes de lui même). Die self-subsistente Einheit am Pol des Seins, und notwendigerweise folglich, ganz um es herum, an der Peripherie, das Viele (le Multiple): das reine (pur) Viele (verstehen wir das richtig) oder ‚erschaffbare Nichts‘, das nichts ist – und das doch durch passives Vermögen zur Anordnung (das heißt zur Vereinigung) eine Möglichkeit ist, ein Flehen, zu sein, wo (...) sich alles so vollzieht, als habe Gott nicht widerstehen können.»

Teilhard schildert hier einen Urzustand, der kein «Chaos» ist, keine reine, ungestaltete Materie voraussetzt, in dem vielmehr «das reine, antipodale Viele nur Potentialität und reine Passivität ist – es selbst nur ein einfacher ‚antithetischer‘ Reflex des trinitären Seins ist». Das «erschaffbare Nichts» ist bereits mit dem «passiven Vermögen (virtualité) zur Anordnung» ausgerüstet, es ist das «reine Viele», dessen «Flehen, zu sein», gewissermaßen Gott zur Schöpfung bewegt. Teilhard bemerkt hierzu: «In solchen Tiefen weiß unsere Intelligenz entschieden nicht mehr, wie höchste Notwendigkeit von höchster Freiheit zu unterscheiden ist.»

▷ Die vierte Phase ist der Schöpfungsakt. Er vollzieht sich nicht willkürlich, betont Teilhard, wie es die klassische Philosophie bzw. Theologie annahm. «In gewisser Weise als Frucht einer Reflexion Gottes, nicht mehr in ihm, sondern außer ihm, erscheint die Pleromisation (wie der heilige Paulus gesagt hätte) – das heißt die Verwirklichung des teilhabenden Seins durch Anordnung und Totalisation – als eine Art Gegenstück oder Symmetrie zur Trinitisation. Sie füllt in gewisser Weise eine Leere. Sie findet ihren Platz. Und zugleich wird sie in eben den Termini aussagbar, die uns dazu dienen, das Sein zu definieren. Schaffen heißt vereinen.»

Die Schöpfung

Die Schöpfung ist ein «existentieller Akt» Gottes. «Sie kann (wie die Trinitisation) nur ein einziges Mal – wenn man so sagen darf – im ‚Leben Gottes‘ gewirkt werden.» Die «Metaphysik der Vereinigung» – wie Teilhard seine Ausführungen nennt – ist eine der wenigen Stellen (etwa zwanzig Seiten auf einige tausend), wo er eine spekulative Theologie durchzuführen versucht. Sie sollen vermutlich seiner Konzeption nicht nur eine metaphysische Abrundung geben, sondern vor allem anzudeuten versuchen, wie das Verhältnis Gottes zur Welt in den Uranfängen zu denken sei, und damit die These, daß Gott an der Welt «engagiert» ist und von ihr nicht lassen kann, weil er sie liebt, auch in einer metaphysischen Schöpfungsgeschichte verankern.

Zwischen Gott und dem Geschaffenen besteht von Anbeginn an eine besondere Art von Spannung, denn die Schöpfung bildet bereits in ihrer Potentialität einerseits eine Art «Gegensatz» zu Gott, andererseits weist sie eine strukturelle Identität mit der Trinität auf. Teilhard zieht selbst die Konsequenz: «Weiterhin nehmen wir wahr, daß Gott, um zu schaffen (weil, noch einmal, schaffen vereinen heißt), unausweichlich dahin geführt wird, in das Viele einzutauchen, um es sich zu inkarnieren.»

Gott erschafft die Welt also mit einer gewissen Notwendigkeit; aus dieser Notwendigkeit folgen jedoch auch seine Inkarnation und Erlösungstat notwendig. «Kein Gott (unter bestimmter Hinsicht) ohne erschaffende Vereinigung. Keine Erschaffung ohne Herabneigung in Menschwerdung. Keine Inkarnation ohne erlösende Genugtuung. In einer Metaphysik der Vereinigung erscheinen die drei grundlegenden Geheimnisse des Christentums nur als drei Aspekte desselben einzigen Mysteriums aller Mysterien, nämlich das der Pleromisation (also eine vereinigende Heimholung der Vielheit)» (*Comment je vois*).

Teilhard will damit zunächst die Ansichten zurückweisen, «1. daß Gott hätte erschaffen können oder nicht, und zwar absolut (simpliciter); 2. daß, wenn er erschuf, er dies hätte mit Inkarnation tun können, aber auch ohne sie; 3. und wenn Inkarnation, so hätte diese sowohl im Leiden als auch ohne dieses sich vollziehen können». Und er fügt hinzu: «Dieses begriffliche Nebeneinander erscheint mir jedenfalls als korrekturbedürftig.» – Mit der Betonung der Notwendigkeit der Inkarnation für die Schöpfung (und nicht nur wegen der Erbsünde) gelangt Teilhard übrigens in die Nähe des Scotismus.

Christus

Aus der Notwendigkeit, mit der Gott den Schöpfungsakt vollzieht, folgt indessen nicht, daß die Schöpfung oder die

Menschwerdung die «Selbstrealisierung Gottes» wären, wie dies schon behauptet wurde. Gott braucht die Welt ja zu seiner Selbstverwirklichung oder Selbsterkenntnis nicht; die Notwendigkeit liegt gewissermaßen auf der Seite der Schöpfung, des «erschaffbaren Nichts» (des äußersten Gegenpols), das Gott entgegengesetzt ist. So problematisch auch der Begriff eines «erschaffbaren» oder «positiven Nichts» (Néant positif) ist, auf dessen Fragwürdigkeit der jüngere Teilhard selbst hinwies, erlaubt doch dieser Begriff, einerseits die absolute «ontologische» Unabhängigkeit der Existenz und der Realität Gottes vom Sein der Schöpfung herauszustellen, andererseits Gottes «Engagement» in der Welt zu verdeutlichen. Nicht Gott braucht die Welt, sondern die Welt hat Gott nötig, nämlich die Erschaffung, Inkarnation, Erlösung und Vollendung, d. i. die Vereinigung mit ihm. In der Pleromisation wird die Welt mit Christus erfüllt, die Fülle Christi wird irdische Wirklichkeit, doch die göttliche Fülle Christi wird dadurch nicht bereichert, als solche besteht sie schon vor dem Urbeginn.

Gewiß bedeutet nun die Annahme eines «Antipoden» der Trinität, der reine Potentialität ist, keinen eigentlichen Dualismus, Teilhard ist jeder Art von Manichäismus ohnehin sehr abgeneigt; das «reine Viele» ist nur als «Kontrast» zu Gottes Sein gedacht, dennoch ist es als «Virtualität» mit seinem «Flehen, zu sein» etwas Existentes, so daß auch in dieser Metaphysik ein gewisser, wenn auch rein potentieller «ontologischer» (aber kein moralischer) Dualismus wahrzunehmen ist; doch keineswegs im Sinne, daß die Welt Gott nicht absolut untergeordnet wäre, was Teilhard nie in Frage stellt.

Zusammenfassend kann man also folgendes sagen:

Zwischen Gott und Schöpfung besteht keine substantielle Identität, was die Auffassung des «falschen» Pantheismus wäre, sondern eine strukturelle. Dies bedeutet, daß die Dynamik in der inneren Ökonomie der Trinität und die

Dynamik in der Schöpfung sich entsprechen. Weil aber keine substantielle Identität besteht, muß Gott das Viele «inkorporieren», um somit die Schöpfung durch Vereinigung mit sich, mit dem Punkt Omega, zu vollenden, wieder zu sich zurückzuführen. Insofern ist Teilhards Weltbild pantheistisch. Pantheismus bedeutet für ihn das Durchwirken der Wirklichkeit der Schöpfung, des «Vielen», mit der göttlichen Wirklichkeit. Die dynamische Bewegung der Schöpfung wird allmählich in die innere Dynamik der Trinität hineingenommen. «Gott alles in allen» bedeutet den Zustand, in dem die Vereinigung in der Schöpfung, d. i. aber das Sein der Schöpfung, an die Vereinigung der Trinität mit sich selbst, d. i. an die Existenz des dreieinigen Gottes, angeglichen, in sie aufgenommen wird.

Da das dynamische Element in der Trinität – wie vorhin hervorgehoben wurde – die zweite göttliche Person ist, und da Christus es ist, der die Welt durch seine Inkarnation in die Gottheit gewissermaßen «heimholt», kann diese Art von Pantheismus auch als *Panchristismus* bezeichnet werden. Teilhard verwendet selbst den Ausdruck besonders in den zwanziger und dreißiger Jahren mit Vorliebe. Wie er in einem Brief kurz vor seinem Tode mitteilt, hat Blondels Begriff des «Panchristismus» auf ihn stark eingewirkt (datiert vom 15. Februar 1955, mitgeteilt von Cl. Cuénot).

Teilhards Vorstellung vom *Universalen Christus*, besonders seine Christogenese, legen es nahe, seinen Pantheismus im Sinne eines Panchristismus aufzufassen. Dadurch wird auch der Unterschied zu jeder anderen Art von Pantheismus von vornherein deutlich.

Alexander Gosztonyi, Zürich

Literaturhinweis

Cuénot Claude: *Unsere dynamische Welt – Teilhard de Chardin zwischen Dogma und Wissenschaft*, Walter-Verlag, Olten 1968, 231 Seiten.

Cuénot Claude: *Nouveau Lexique Teilhard de Chardin*, Editions du Seuil, Paris 1968, 233 Seiten.

NATURRECHT UND GESCHICHTLICHKEIT (2)

Die Analyse des Naturbegriffs und der Auffassung der Geschichtlichkeit¹ lassen die Problematik eines allgemeinen, unveränderlichen, raum- und zeitlosen Naturrechts ahnen. Zur Illustration sollen hier noch einige Autoren bzw. Probleme genannt werden. Insbesondere werden die Frage der Wandelbarkeit bzw. Unwandelbarkeit und der Problemkreis der Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes für das «reine Naturrecht» in Kürze aufgegriffen.

Wandelbares Naturrecht

Daß die mittelalterliche Lehre keinesfalls homogen bezüglich der Aussagen über die Unveränderlichkeit des sogenannten Naturrechtes ist, wurde bereits im Zusammenhang der einschlägigen Ausführungen des hl. Thomas von Aquin erwähnt. Nach mancherlei Verengungen und Verabsolutierungen des ehemals sehr offenen «Naturrechts»-Systems des Mittelalters durch rationalistisch und individualistisch geprägte Epigonen der Neuzeit und einer letzten Überspitzung dieser genormten Formeln unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg wurde seitens namhafter Autoren gegenüber einem allgemein gültigen, vom Menschen abgehobenen, zeit- und raumlosen Naturrecht Skepsis geäußert:

Wiederholt warnt K. Rahner vor der schulischen Naturrechtstradition des suarezianisch geprägten Essentialismus und meint, daß der wirklich bleibende Kern des «Naturrechtes» nur in einer transzendentalen Erkenntnis der Struktur menschlichen Seinsgefüges erfaßt und von den sekundären und abgeleiteten Aussagen abzuheben sei.²

B. Schüller merkt kritisch an, daß die Deutungen des Gesetzes Gottes durch das kirchliche Lehramt in der Geschichte mancherlei Veränderungen unterworfen gewesen seien, woraus sich offensichtlich ebenfalls die Wandelbarkeit bestimmter «naturrechtlicher» Normen ableiten läßt.³

A. von Melsen meint, daß selbst Ausdrücke wie «unveränderlicher Wesenskern» nochmals dem Verdacht einer statischen Auffassung von Wirklich-

keit und Wissenschaft ausgesetzt bleiben; er plädiert daher für eine umfassende Wandelbarkeit des ehemals statischen Naturrechtes.⁴

Verschiedene Aussagen weiterer Autoren können ausgeklammert bleiben, da sie teils (wissenschaftstheoretisch) erst heute Kant nachvollziehen, teils sich in einem Raum der Resignation und Defensive bewegen, den sie zurzeit noch mittels nominalistischer Akribie zu wahren bemüht sind.⁵

Unsere Kritik dieser Diskussionsbeiträge gründet in den schon oben beigebrachten Aussagen und kann in folgende Momente versammelt werden:

► Trotz gelegentlicher impliziter oder expliziter Ablehnung einer klassisch-orientierten Wesenserkenntnis oder – wenigstens – trotz einer grundlegenden Einschränkung der für ein essentielles Naturrecht unabdingbaren Wesensmetaphysik scheint die Diskussion im dualistischen Denken der griechischen Klassik befangen und kann deshalb die Frage des sogenannten Naturrechtes nur als postulierendes Denken beantworten.

► Trotz wiederholter Hinweise auf die Wandlungen in der Geschichte wird explizit oder implizit – dies ergibt sich schon aus der erkenntnistheoretischen Konzeption dieser Autoren – an einem vom daseienden Menschen losgelösten unwandelbaren Element naturrechtlichen Gehalts festgehalten, wodurch aber Geschichte immer schon zur bloßen Erinnerung verkürzt und Geschichtlichkeit entweder gar mit dem «historeuein» gleichgesetzt oder überhaupt nicht erwähnt wird.

► Die fatale Gleichsetzung von Geschichtlichkeit und Historizität ist aber zugleich der tragendste Grund, auf dem erst das Auseinanderfallen von Wandelbarkeit und Unwandelbarkeit angesiedelt werden konnte, zeigte sich doch das erzählende

Erinnern an die Vergangenheit lediglich als das Hintereinander von Wandlungen und Veränderungen, die der Mensch in einem metaphysisch Bleibenden (Wesen) begründete und in seiner weltbemächtigenden Sprache schlechthin als Wandelbares und Unwandelbares einzuholen glaubte, während Geschichtlichkeit immer schon die sich je neu ereignende, die Zukunft mitumgreifende, aber nie in ihrer Fülle in die Sprache zu bringende Wirklichkeit bedeutet, der Spanne von Wandelbarkeit und Unwandelbarkeit also immer schon entgleitet, ja diese Kluft erscheint überhaupt dem in der Geschichtlichkeit nach Recht fragenden Menschen nur als Historie.

► Alle empirischen Beweis- oder Aufweisversuche der Wandelbarkeit «naturrechtlicher» Elemente setzen aber die behauptete – erkenntnistheoretische bzw. begriffliche – Feststellung des Bleibenden am Veränderlichen voraus, bleiben jedoch gerade für das sogenannte klassische Naturrecht höchstens negierbar, aber wohl kaum widerlegbar. Die Fehde zwischen Empiristen und Metaphysikern ist deshalb immer schon Ideologie, verfehlt aber die geschichtliche Wirklichkeit. Nur eine Änderung des Ansatzes überhaupt, die Bindung des Rechtes an den daseienden (geschichtlichen, heilsgeschichtlichen) Menschen können die lediglich behauptete Wissenschaftlichkeit der diesbezüglichen Argumente und Gegenargumente entlarven: Die hochgespielte Gegensätzlichkeit von klassischem Naturrecht und den empirischen Gegenbeweisen schwindet damit zur trefflichen Spiegelfechterei, denn beide entbinden ihre Aussagen vom existenten, der Geschichtlichkeit ausgesetzten Menschen, für den die Frage des Rechts allein aktuell ist.

Eine besondere Stellung kommt im Zusammenhang der neueren und neuesten Naturrechtsdiskussion J. David SJ zu, und zwar nicht nur deshalb, weil er wohl als einer der ersten nach dem Zweiten Weltkrieg sich gegenüber dem erstarrten Naturrecht klassischer Prägung sehr skeptisch äußerte, sondern weil er zudem das Recht der abstrakten Absolutheit entriß und wieder mit dem daseienden Menschen in Verbindung zu bringen scheint. So kritisiert David einerseits die Kritik Rahners am klassischen Naturrecht, indem er ihn der mangelnden Unbefangenheit gegenüber den metaphysischen Einsichten neuscholastischer Transzendentalphilosophie zeilt, andererseits aber geht er mit allen der rationalistischen Kasuistik verfallenen Moralthologen, welche das Naturrecht als unwandelbare Lehrsätze des kirchlichen Lehramtes verbreiteten, sehr streng ins Gericht.⁶

Demgegenüber verneint David die umfassende Unwandelbarkeit des Naturrechts in Rückbindung auf den konkret daseienden Menschen und lehnt die Kompetenz des kirchlichen Lehramtes in sogenannten Naturrechtsfragen ab.⁷

Zum ersteren merkt er kritisch an, daß zwar ein im natürlichen «Aktionszentrum» des Menschen gründender unwandelbarer Kern von Rechten gegeben sei, negiert jedoch die Identität dieser materialen und sittlichen «Urgegebenheiten» (= die Erhaltung und Entfaltung menschlichen Lebens, S. 19) mit bestimmten in Geschichte und Gegenwart von den Naturrechtslehrern vollzogenen Verabsolutierungen letztlich doch nur historischer Verhältnisse und Einsichten. Nur durch Aufweichung der überkommenen Naturrechtsstatik könne dem Unwandelbaren in seinen je wandelbaren konkreten Formen zu größerer Wirksamkeit verholfen werden. «Wesentlich ist uns in unserem Zusammenhang nur, daß es wenigstens einige feste, unerschütterte und unerschütterliche Werte gibt, die allgemeiner Anerkennung sicher sein dürfen und an denen die Grundrichtungen und Grundforderungen menschlichen Handelns zu orientieren sind» (S. 29). Zu diesen unwandelbaren Werten zählt David zum Beispiel die Verabscheuungswürdigkeit des Mordes, die weltweite Kenntnis von der menschenwürdigen und gesellschaftlich notwendigen Ordnung der Sexualität des Menschen, die Notwendigkeit, Menschengemäßheit, Unentbehrlichkeit einer Eigentums- und Rechtsordnung usw.

Kompetenz des kirchlichen Lehramtes

Die von David beigebrachte Ablehnung der Kompetenz des kirchlichen Lehramtes in Fragen des von ihm eingeschränkten «Naturrechtes» wird allerdings durch den Hinweis entschärft, daß unter bestimmten Bedingun-

gen der Schutz des «Naturrechtes» durch die Kirche dem Hirtenamt zuzukomme. Wenn auch diese Abhebung heute noch viel zu wenig geklärt sei, bedeute sie doch eine grundsätzliche und neue theologische Diskussion über die verbindliche Zuständigkeit der Kirche. Zur diesbezüglichen Abgrenzung setzt David die Identität von Theologie und Offenbarung einerseits sowie einen bestimmten Zusammenhang von «Naturrecht» und den Erkenntnissen der «natürlichen menschlichen Vernunft» andererseits voraus (vgl. ebd. Anmerkung 1, S. 57). Daher ist sein Schluß durchaus konsequent, wenn er der Autorität der Kirche in Wissenschaft, Philosophie und in Fragen des Naturrechtes theologisch lediglich eine hirtenamtliche, d. h. disziplinäre Verbindlichkeit zuschreibt, die wohl disziplinären Gehorsam, nicht aber notwendig und ohne weiteres eine intellektuelle Glaubenszustimmung verlangt. Die Diskussion um die kirchliche Unfehlbarkeit in Naturrechtsfragen schrumpft damit zu einer historischen Streitfrage ein. Die Antwort auf das Wie der Erhaltung und Entfaltung des Menschenlebens kann nach David eben nicht für alle Zeiten und Räume gleichlautend, differenziert und unfehlbar gegeben werden; außerdem sei sie nicht als eine Aufgabe des Lehramtes, sondern allenfalls als eine Aufforderung des kirchlichen Hirtenamtes (etwa als Aufforderung zur Beseitigung sozialer Ungerechtigkeiten) zu verstehen. Bei Wahrung der Grundwerte haben die menschlichen Wissenschaften (auch die Juristen) nach David freie Bahn.

Wenn auch Davids Ausführungen im gesamten trotz ihrer Gerafftheit als sehr wertvoller Beitrag – vorwiegend wegen seiner Rückbindung des Rechtes auf den daseienden Menschen – und weiterführende kritische Stellungnahme zum klassischen Naturrecht gewertet werden muß, so scheinen mir dennoch im Rückgriff auf die oben beigebrachten Hinweise zur christlichen Geschichtlichkeit folgende Anmerkungen mindestens als Fragen interessant:

Hat David in seiner Verknüpfung des ehemals freischwebenden Naturrechtes mit dem existierenden Menschen hinreichend die abstrakte Absolutheit dieses Rechtes überwunden, oder können kasuistische bzw. dialektische Interpreten nicht auch in seinen Aussagen einen Bruch zwischen unveränderlichen, vom in Zeit-Raum daseienden Menschen unabhängigen Natur-Normen und dem konkret sich so vollziehenden Menschen feststellen?

Hat David die Abhebung, noch schärfer die Nicht-Identität, von jüdisch-christlicher Geschichtlichkeit und klassisch griechischer (heidnischer) Historizität seinen Aussagen deutlich genug zugrunde gelegt und damit seine Darlegungen jeglichem Vorwurf einer abermaligen Verfangenheit in eine klassisch-griechische Prinzipien (Naturrechts-) Systematik entrissen? Eine ausdrückliche Ablehnung des Dualismus von Statik und Dynamik hätte hier klären und etwaige Zweifel ausräumen können.

Hat David die seit dem Zweiten Vatikanum vollzogene Ausweitung des kirchlichen Selbstverständnisses und die damit auch konsequent gegebene Weitung des Selbstverständnisses des kirchlichen Lehramtes insbesondere im Zusammenhang mit der Kompetenzfrage für sein «Naturrecht» hinreichend eingebracht?

Wäre es überhaupt aus verschiedensten Gründen heute notwendig und vor allem sächlich richtiger, im Rahmen des Christentums nicht mehr von «Naturrecht», sondern von «Geschichtlichkeitsrecht» zu sprechen?

Dies sind nur einige Fragen und Hinweise, die unseres Erachtens die derzeitige Diskussion über das sogenannte Naturrecht endlich von einer der christlichen Theologie unserer Zeit entsprechenden Basis her ermöglichen. Vieles ist bereits geleistet worden, aber vieles müßte noch an Grundlagen und Konsequenzen beigebracht und erörtert werden.

Dr. J. A. Stüttler, Dortmund

Anmerkungen

¹ Erster Teil siehe Nr. 17, S. 184-187.

² Vgl. K. Rahner, in seiner Besprechung von J. Fuchs, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*. Düsseldorf 1955 (Orientierung 1955, Seiten 239 ff., 1956, S. 8 ff.).

³ B. Schüller, *Wie weit kann die Moralthologie das Naturrecht entbehren?* (Lebendiges Zeugnis, März 1965, S. 41 ff.).

⁴ A. von Melsen, *Naturrecht und Evolution* (Concilium, Juni/Juli 1967, S. 455 f.).

⁵ Zum Beispiel R. Henning, *Der Maßstab des Rechts im Rechtsdenken der Gegenwart*. Münster 1961; ebenso H. D. Sebelauske, *Naturrechtsdiskussion*

in Deutschland. Ein Überblick über zwei Jahrzehnte: 1945–1965. Köln 1968. Diese Arbeit ist heute wohl als das beste Beispiel einer Fleißaufgabe zu werten, während die von F. M. Schmölz herausgegebenen Referate (Das Naturrecht in der politischen Theologie, Wien 1963) außer ein paar Elementen der damaligen Diskussion nichts zu vermitteln vermögen. Die Hilflosigkeit der Moraltheologen in der modernen Naturrechtsdiskussion zeigt sich wohl allerdeutlich in den von F. Böckle edierten Vorträgen beim Kongreß der deutschsprachigen Moraltheologen 1965 in Bensberg (Das Naturrecht im Disput, Düsseldorf 1966). Insbesondere sind die diesbezüglichen Anmerkungen Böckles sehr aufschlußreich. (Vgl. dazu auch die äußerst kritische Stellungnahme der Herder-Korrespondenz, Juli 1967, S. 330.)

⁶ J. David, Wandelbares Naturrecht (Naturrecht oder Rechtspositivismus, S. 480–493), hg. von W. Maibhofer, Darmstadt 1962.

⁷ Neuerdings hat David seine Aussagen in «Das Naturrecht in Krise und Läuterung – eine kritische Neubesinnung», Köln 1967, in Kürze zusam-

mengefaßt. Auf dieses Buch beziehen sich nachstehende Verweise. – Einige Rezensenten dieses Buches, insbesondere Vertreter neuscholastischer Schulen, lassen noch einmal mit aller Deutlichkeit erkennen, daß sie die Rückbindung des Rechts an den daseienden Menschen, also das eigentliche Anliegen Davids und die unabdingbare Voraussetzung jeglicher heute ernst zu nehmenden Diskussion überhaupt – wiederholt in das alte Klischee von primären und sekundären Normen hineinzwingen wollen. Solche Versuche mißdeuten nicht nur den Ansatz der diesbezüglichen Aussagen Davids, sondern sie erweisen neuerdings, daß auch heute trotz beinahe 2000jähriger christlicher Geschichte noch nicht alle «Naturrechtler» die Frage nach Recht im Christentum überhaupt begriffen haben! Doch das im Alten und Neuen Testament grundgelegte und eröffnete Ereignis christlicher Geschichtlichkeit implizierte für den sein Dasein in Welt nach klassisch-griechischen Kategorien deutenden Menschen immer schon Ärgernis, Unfaßbarkeit, ja sogar Widerspruch. Das Zweite Vatikanische Konzil hat hier endlich eindeutige Weichen gestellt!

Zum Menschenbild von *Humanae vitae*

Leserzuschrift

In vielen, teilweise sehr eingehenden Zuschriften haben unsere Leser die beiden in Nr. 15/16 veröffentlichten Stellungnahmen zur Enzyklika *Humanae vitae* kommentiert und durch das Zeugnis ihrer eigenen Erfahrungen und Ueberlegungen ergänzt. Wir danken dafür, ebenso wie für die Briefe, die uns dazu ermuntern, weiterhin, wie es eine Gattin und Mutter ausdrückt, «in aufbauender Kritik ... geöffnet zu bleiben zu gültigerer, zusammenhängenderer Innenschau». Im Sinne solcher Weiterführung scheint uns die folgende Zuschrift auf gedrängtem Raum einen bedenkenswerten Gesichtspunkt anzubieten. Red.

Fundamentaler als in vielen andern Kommentaren zur Enzyklika waren die zwei Fragen in der «Orientierung» gestellt: diejenige des Arztes, der die moraltheologischen Aussagen mit den medizinischen Erkenntnissen konfrontierte, und diejenige des Fundamentaltheologen, die auf die Dauer für die Kirche wohl die weittragendste sein dürfte.

Zu solchen Grundfragen scheint außerdem auch diejenige nach dem Menschenbild zu gehören. Ethik und Moraltheologie müssen ja ihre Sollensforderungen stets am Wesen des Menschen ausrichten, und so ist das Selbstverständnis des Menschen letztentscheidend für alle Richtlinien der Sittenlehre. Nun wird aber in vielen Kritiken an der Enzyklika gerade auf das Menschenbild angespielt, das ihr implizit zugrunde liegt. Der Hauptvorwurf (auch bei Dr. Kaufmann) lautet ja, die menschliche Natur werde rein biologisch verstanden.

Das Studium der Enzyklika zeigt nun, daß der Papst durchaus von einer ganzheitlichen Schau des Menschen (7), von personaler Vervollkommnung (8) und Freundschaft (9) ausgeht. Dann aber (ab Nr. 10), sobald die Sprache auf die verantwortete Elternschaft kommt, scheint der Tenor ein anderer zu werden: plötzlich ist da die Rede von «beherrschen der instinkthafter Triebe durch Vernunft und Wille» (10), als ob es sich um zwei gegensätzliche Größen handelte. Später verspricht sich der Papst von der assetischen Beherrschung des Triebes in ehelicher Keuschheit eine Bereicherung der geistigen Werte im Hinblick auf die volle Entfaltung der Persönlichkeit (21). Daß die volle Integrierung der Geschlechtlichkeit in die Gesamtpersönlichkeit des Menschen einen wirklich engagierten Einsatz erfordert, bezweifelt niemand. Ist aber in solchen Formulierungen nicht erneut die ganzheitliche (und das heißt immer leib-geistig-soziale) Schau des Menschen einem dualistischen Verständnis gewichen, so wie es in platonisch-neuplatonischer Prägung über Augustinus in die christliche Theologie geriet und während Jahrhunderten vor allem die praktische Moraltheologie charakterisierte? Diesen Dualismus vermochte ja selbst die thomistische Lehre von der Leib-Seele-Einheit als einer «Materie-Form»-Einheit höchstens theoretisch zu mäßigen: in der Praxis aber, trotz ihres sonst so großen Einflusses, keineswegs zu überwinden.

Diese Vermutung eines dualistischen Leitbildes wird zudem bestärkt durch das betont biologische Verständnis, das denselben zweiten Teil (10 ff.) prägt und dem die Durchformung der leiblichen Lebensvorgänge durch das Geistig-Personale fremd zu sein scheint. Und wie zur Bestätigung wird, wiederum in diesem Teil, vorwiegend mit der kirchlichen Lehrtradition argumentiert, die nun eben platonisch-augustinischen Vorstellungen verhaftet ist.

Für den ersten Teil (7–9) hingegen trifft dies alles nicht zu: hier erscheint ein Menschenbild, das im Sinne der neueren Philosophie wie auch der Theologie des Vatikanums II deutlich die Züge des ganzheitlichen Person-Verständnisses trägt.

Wenn diese Vermutungen eines zweifachen Menschenbildes zutreffen, dann wäre auch der Grund gefunden für die seltsame Doppelung in der Enzyklika selber, die man schon bei der ersten Lektüre bemerkt, insofern in ihr einerseits ein Licht nach vorn in ein sehr personales Eheverständnis weist, andererseits doch die Tradition so schwer lastet. Die Folgen des doppelten Menschenbildes für die Enzyklika selber wurden in den letzten Wochen genügend besprochen; sie zeigen, wie ungemein stark das dualistisch-platonische Welt- und Menschenbild auch heute noch, und meist unbewußt, auf unser kirchliches Denken nachwirkt. Wenn wir dessen anläßlich der Enzyklika gewahr werden, müßten wir dann nicht auch in Erziehung, Katechese und Predigt die Konsequenzen ziehen und dort die so mißverständliche Leib-Seele-Terminologie neu durchdenken?

Prof. Dr. Franz Furger, Luzern

Herausgeber: Apogetisches 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.–