



Wer vor einer

lebensgefährlichen Bedrohung steht
und nicht von Sinnen ist, beobachtet scharf,
überlegt seine Lage nüchtern
und handelt dann entschlossen.

Die menschliche Art

steht vor lebensgefährlichen Bedrohungen,
aber von schärfster Aufmerksamkeit,
nüchternem Nachdenken und entschlossenem Handeln
ist in unserem Lande wenig zu bemerken. Karl Steinbuch

NOCH vor wenigen Jahren zog Professor Steinbuch aus, die Hinterwelt zu bekämpfen. Sein Hauptanliegen war damals, wie Deutschland in Zukunft international konkurrenzfähig bleiben könne. Er klagte jenes hinterwälderische Denken an, das sich vorwiegend an den Geisteswissenschaften orientiert und tiefsinnigen Fragen nachgeht. Er plädierte für die Vorderwelt, für eine Bewältigung der zukünftigen Aufgaben durch Rationalität und Systemanalyse, und zwar mit Hilfe eines Bundesgenossen, des Computers. Er sang ein Loblied auf den Fortschritt.

Dies, wie gesagt, vor wenigen Jahren. Im neuesten Buch von Steinbuch «Mensch – Technik – Zukunft», dem wir das einleitende Motto entnommen haben, weht ein anderer Wind. Der Fortschrittsoptimismus ist verschwunden. «Auch wer keinem antitechnischen Kulturpessimismus folgt, muß doch eingestehen, daß der technische Fortschritt in der bisherigen Art, die manchmal an Krebswucherungen erinnert, nicht mehr weitergeführt werden kann» (S. 327). Die entscheidende Frage lautet jetzt: *Wie kann die Technik kontrolliert werden?*

Die negative Antwort: Weder durch selbstgefällige Konservativität noch durch spätmарxistisches Strohfeuer. Dabei sind mit den Konservativen keineswegs verträumte Idealisten gemeint. «Unter den konservativen Täuschungen scheint der naive Stolz auf die Leistungen der freien Marktwirtschaft die verbreitetste und aktuellste zu sein.» – «Typisch für konservatives Denken in unserem Lande ist, daß die Orientierung an den Bedingungen der menschlichen Existenz als ideologisch, als schlecht verdächtig wird, während die Orientierung am Profit als nicht ideologisch, also gut akzeptiert wird» (S. 17). – Der neuen Linken hingegen wird vorgeworfen, sie trage ihre Anliegen nur in Form von globalen Heilslehren vor und entwickle keine praktikable Alternative. Ihr Angriff auf die Technokraten verschleierte nur, daß die entscheidende Frage anderswo liege. – Schließlich verliert sogar der Computer etwas von seinem Glanz. Denn es «darf nicht das Mißverständnis entstehen, der Computer erzeuge Moral» (S. 341). Gerade diese Moral aber hält Steinbuch für den entscheidenden Faktor. Im Bereich der Technik und Wirtschaft herrsche ja geradezu ein moralisches Vakuum. *Doch wer soll eine solche Moral schaffen?*

«Konstruierte Wertssysteme sind abstrakt und kraftlos, es fehlt ihnen die Tradition, die Würde und die suggestive Kraft zur Konvergenz. Eigentlich existieren Instanzen, welche Wertssysteme mit Würde und Tradition haben: vor allem die christlichen Kirchen» (S. 342). – Überraschend, wie hier plötzlich neue Erwartungen an die Kirchen wach werden. Die Schwierigkeit für die Kirchen dürfte aber darin liegen, «daß einerseits ihre Würde und Tradition auf der Konstanz ihrer Anweisung beruht, während andererseits ihre Wirkung in unserer Zeit Veränderung und Reform voraussetzt».

Karl Steinbuch, Mensch-Technik-Zukunft. Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1971.

Fortschritt

Mensch - Technik - Zukunft: Um der Technik Herr zu werden, brauchen wir Wertssysteme mit Würde und Tradition.

Holland

Bischof ohne Kollegialität: Patt zwischen Bischof Gijsen und seinen Räten – Nach dem Domkapitel lehnt auch der Diözesanrat das Führungskonzept des Bischofs ab – Wer steht auf dem Boden des Vatikanums II? – Trennen die Kader den Bischof vom Kirchenvolk? – Das Domkapitel legt Berufung ein – Direkte Gespräche zwischen Kardinal Alfrink und dem Papst. *Wim Boelens, Haren-Groningen*

Naturphilosophie

C. F. von Weizsäckers Fragestellung: Die Atomphysik erschütterte den Glauben an eine berechenbare Welt – Den Naturwissenschaftlern wurde der Boden entzogen – C. F. von Weizsäcker wurde darob zum Philosophen – Umdenken der Grundbegriffe – Erst die ungenaue Alltagssprache gibt den genauen Formeln einen Sinn – Die Physik ist nur möglich auf dem Hintergrund einer negativen Theologie – Die Wissenschaft als Machtpotential auf dem Kampfplatz der Gewalten – Gefährliche Zweideutigkeit einer Gebietsaufteilung zwischen Glaube und Naturwissenschaft – Mörderische Wissenschaft? *Walter Strolz, Freiburg i. Br.*

Literatur

Auf der Suche nach dem Religiösen (4): Die Gottesfrage ist bei den modernen Autoren nicht verstummt – Gott, das Nichts und der «Große Bruder» – Jenseits der christlichen Redeweise – Befreiung oder Veränderung, statt Erlösung – Die Groteske und die Eschatologie – Jesus steigt vom Kreuz auf die Straße – Aber die Leute tragen ihn zurück – Wo läßt sich heute Transzendenz finden? – Kunst als Epiphanie und geistige Manifestation. *Paul K. Kurz, München*

Ökumene

Anglikaner und Methodisten: Eine Union wurde sorgfältig vorbereitet – Von den Bischöfen angenommen – Von den Priestern und Laien verworfen. *Ernest Gordon, Great Chart*

Religiosität

Vorraum des Glaubens: «Orphismus» auf der Beat-Gitarre – Regeneration der Erlebnisfähigkeit und des Urvertrauens – Aufbruch zu einer neuen Sensibilität. *Bernhard Grom, München*

Zuschrift: «Transzendente Meditation».

Bischof ohne Kollegialität

Vorbemerkung der Redaktion: Für die in Holland mit Spannung erwartete, auf den 25. Juni angesetzte Reise Kardinal Alfrinks nach Rom zu intensiven Gesprächen mit dem Papst, war die festgefahrene Situation im Bistum Roermond/Limburg die Hauptveranlassung. Vom Roermonder Domkapitel, das gegen die nun vier Monate dauernde Amtsführung von Bischof Gijsen in Rom Berufung eingelegt und Kardinal Alfrink um Vermittlung angegangen hat, weilte schon Tage zuvor das prominente Mitglied van Odijk in Rom, vermutlich um ein Verhandlungsprotokoll einzureichen und den fraglichen Instanzen zu erläutern. Van Odijk ist einer der beiden früheren Generalvikare, deren Absetzung durch Bischof Gijsen wir in unserem letzten Bericht («Orientierung» Nr. 8, Seite 104) bereits kommentiert haben. Dem weiteren Gang der Dinge, der in die Sackgasse geführt hat, wird im folgenden eine auf eingehendem Studium der Dokumente und auf persönlichen Kontakten fußende Darstellung zuteil. Eine solche erscheint um so dringender, als in Deutschland, sei es im «Rheinischen Merkur»,¹ sei es im «Offertenblatt für die katholische Geistlichkeit»,² gerade die Vorgänge in Roermond zum Anlaß genommen werden, um weiterhin gegen die holländische Auffassung, von kollegialer Mitverantwortung im Bistum und gegen die «pastorale Linie» (in der Praxis der Offiziale gegenüber wiederverheirateten Geschiedenen)³ Sturm zu laufen. lk

ZWEIERLEI Wertvorstellungen, zweierlei Sprachen und zweierlei Arbeitsmethoden, die bis auf weiteres nicht miteinander zu vereinen sind: das ist der von beiden Seiten festgestellte klare Unterschied, der in Roermond die beiden Parteien trennt: hier den von Rom ernannten Bischof Gijsen, dort die Bistumsinstanzen. Diese Feststellung ist das Ergebnis von vier Monaten intensiver Gespräche zwischen dem Bischof und dem Domkapitel, fünf Abteilungsleitern des Seelsorgeamtes, dem Sekretariat der Dechantenkonferenz und dem Sekretariat des Diözesanrates. Das Ergebnis in Form eines Berichtes wurde am 6. Mai der *Vollversammlung des Diözesanrates* vorgelegt und von diesem anhand des 15seitigen Führungskonzeptes des Bischofs durchdiskutiert. Dabei war dieses Führungskonzept zuvor vom Domkapitel als Diskussionsgrundlage für ungeeignet erklärt worden. Man ging trotzdem darauf ein. Als es dann aber zur Abstimmung kam, brachte der Diözesanrat zunächst sein Vertrauen in die bisherigen Leitungsgremien zum Ausdruck (72 dafür, 5 dagegen). In einer zweiten Abstimmung lehnte die Versammlung das Führungskonzept des Bischofs als «unbrauchbaren Ausgangspunkt für eine Beratung über eine in die Zukunft weisende Pastorallinie» ab (68 zu 7 Stimmen bei einer Enthaltung). Für diese Ablehnung führte man als Gründe an: Alle Probleme werden rein hierarchisch von oben angegangen, der Bischof kümmert sich nicht um die spezifische Lokalsituation der Diözese und er knüpft nicht an die Pastorallinie an, die seit dem Zweiten Vatikanum in der Diözese wie in der niederländischen Kirchenprovinz sorgfältig erarbeitet und in der Praxis erprobt wurde und noch immer in Entwicklung ist. Der Bischof sah sich gezwungen festzustellen, daß seine Sicht grundsätzlich abgelehnt werde und man deshalb festgefahren sei.

In der Sackgasse

In den erwähnten Gesprächen hat der Bischof öfters erklärt, seine Ernennung sei als eine Mißbilligung der bis jetzt nicht

¹ Ausgabe vom 9. Juni 1972: Ist Bischof Gijsen ein Despot? von Ernst Münstermans.

² Beilage «Theologisches», herausgegeben von Wilhelm Schamoni, Nr. 4, April 1972, Sp. 413 ff.: Ehescheidung in der «Katholischen Niederländischen Kirche» von Prof. J. van der Ploeg OP, eingeleitet von Prof. Dr. Gerhard Pittkau, der den Artikel aus dem extremen Blatt *Confrontatie* übersetzt hat. Der in Qumranfunden bewanderte Nijmejer Professor Ploeg schreibt dort laufend in allen möglichen Pastoralfragen gegen die holländischen Bischöfe.

³ Vgl. zu dieser Frage: Umstrittene Ehepastoral in: Bischofsernennung mit pastoralen Hintergründen in «Orientierung» Nr. 5, Seite 56.

nur in Roermond, sondern auch in der niederländischen Kirchenprovinz überhaupt verfolgten Pastorallinie zu betrachten. In diesem Sinn habe er seine Ernennung angenommen und wolle er sein Amt ausüben. Er möchte nicht die ganze Seelsorge, aber doch vier wesentliche Tendenzen umändern: Die zu große lokale Autonomie der Kirchenprovinz, die zu große Einbeziehung und Mitverantwortung von Laien und Priestern bei der Erarbeitung der Pastorallinie, die starke Ausrichtung der Verkündigung auf den Menschen und auf die Profangesellschaft hin wie die funktionale Betrachtung des Priesteramtes. In dieser kritischen Haltung sei er völlig mit Rom einig.

Dagegen möchte Bischof Gijsen wieder die hierarchische Führungslinie von oben nach unten herstellen und die Lokalkirche an die Weltkirche anpassen. Deshalb, so erklärte er auf Befragen, hatte er von Anfang an kein Bedürfnis verspürt, sich über seine Ernennung mit dem Domkapitel zu beraten. Ob diese Ernennung irgendeine Bestätigung durch die Diözesangläubigen findet, ist für ihn unwichtig. Die demonstrative Weihe in Rom war für ihn kein Problem.

Für seine Ansichten beruft sich Bischof Gijsen in seinem Führungskonzept auf viele Texte des *Konzils* und noch mehr auf päpstliche Verlautbarungen aus der Zeit darnach. Eine Gruppe von drei Theologen hat für den Diözesanrat die Art, wie Gijsen seine Texte auswählt, untersucht. Sie kam zum Ergebnis, daß seine Auswahl sehr einseitig ist und daß er sich bei der Interpretation von Konzilstexten meistens an die Auffassung der konservativen Konzilsminorität hält.

Auf dem Boden des Vatikanums II?

Wörtlich schreiben die drei Theologen des Diözesanrates: «Im Führungskonzept von Msgr. Gijsen ist die Lokalkirche nur die Empfängerin eines Auftrags von einer zentralen Instanz her; sie wird nicht genügend gewertet als Fundort eines authentischen Glaubens an Christus und sein Evangelium. Der Laie wird in diesem Führungskonzept wieder zum «Hörer» und «Ausführenden» reduziert; er kommt nicht zum Tragen als mündiger Sprecher und kreativer Gläubiger mit eigenen Rechten. Ein sauberer Gebrauch der vatikanischen Dokumente läßt nicht zu, daß einer sich für eine solche Sicht auf die Autorität des II. Vatikanums beruft.»

Ein Beispiel aus vielen: Bischof Gijsens fünfte These betrifft die Liturgie und lautet: «Die Liturgie muß von den Bischöfen geordnet und geleitet werden und muß immer «Feier der Kirche» als Sakrament der Einheit sein.» Gijsen beruft sich mit dem Zitat auf Nr. 26 der Liturgiekonstitution. Dort aber ist der Akzent anders gesetzt: «Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feier der Kirche, die das «Sakrament der Einheit» ist; sie ist nämlich das heilige Volk, geeint und geordnet unter den Bischöfen.»

Der Akzent liegt auf der gemeinschaftlichen Feier, wie auch im folgenden Absatz, wo von der verschiedenen Weise tätiger Teilnahme die Rede ist.

Wo Bischof Gijsen seine These erklärt, beruft er sich dann allerdings auf die Abschnitte 41 ff., die von der Förderung des liturgischen Lebens handeln, genauer von den Feiern in den Kathedrale Kirchen, von der Bedeutung der Pfarrei und von der pastoralliturgischen Bewegung, die durch eigene Fachkommissionen und Institute promoviert werden soll.

Gijsen setzt auch hier, nach einer kurzen Erwähnung der notwendigen Pluralität, den Akzent auf die unerläßliche Autorisation neuer liturgischer Formen durch die Bischöfe («wenn das nicht der Fall ist, kann man nicht von einer «Liturgie der Kirche» reden»). Er tadelt Experimente und erwähnt nicht Nr. 44, wo (wie schon in Nr. 40) ausdrücklich von Studien und Experimenten die Rede ist. Er erwähnt auch nicht den Niederländischen Nationalen Rat für Liturgie, der im Namen der Bischöfe solche Experimente großzügig begleitet, z. B. in moderner Gestaltung der Jugendgottesdienste oder in der Verwendung einer Vielfalt von Kanongebeten.⁴

⁴ Bezeichnend für seine mangelnde Fähigkeit, Verantwortung zu delegieren, wenn nicht für sein Mißtrauen in den Nationalen Rat für Liturgie ist die Tatsache, daß sich Bischof Gijsen selber zum Mitglied dieses Rates ernannt hat. Alle andern Bischöfe, außer dem Vorsitzenden Msgr. Bluyssen, haben dazu einen Bischofsvikar abgeordnet.

Neben der Art, wie Bischof Gijsen einzelne Abschnitte von Konzilstexten anführt oder nicht anführt, fällt aber vor allem auf, wie wenig er sich dem neuen Geist dieses Konzils geöffnet hat. Gerade die aufgeschlossenen Dokumente wie «Kirche und Welt» und das Ökumene-Dekret werden am wenigsten oder (wie die Erklärung über die Religionsfreiheit) überhaupt nicht herangezogen. Dabei ist zu bedenken, daß in Holland gerade die ökumenische Situation und die ungemein rasche und starke Industrialisierung die größten Pastoralprobleme aufwerfen.

Auffallend ist sodann, daß die Heilige Schrift im Führungskonzept des Bischofs nur dreimal herangezogen wird. Ebenso fällt auf, daß neben den vielen römischen Verlautbarungen kein Wort aus den Empfehlungen und Expertisen des niederländischen Pastorkonzils oder aus den vielen Hirtenbriefen des niederländischen Gesamtepiskopats fällt, wo es doch gerade um die Weiterführung des Vatikanums II ging. Betrachtet man deshalb das Konzil als Ganzes in seinem Geist und seiner Synthese, so kann man sich fragen, ob Bischof Gijsen «romtreu» ist. Hollandfremd scheint er jedenfalls zu sein.⁵

Verschärfender Eingriff

Auch nach der alarmierenden Vollversammlung des Diözesanrates vom 6. Mai hat Bischof Gijsen sich nicht von Vorsicht leiten lassen. Eine Woche nach der Sitzung gab er ohne jegliche Rücksprache mit dem Domkapitel und den diözesanen Leitungsgremien in einem Pressebericht (Datum 15. Mai) bekannt, daß er die Personalangelegenheiten (Versetzungen usw.) demnächst selber zusammen mit seinem neuen Generalvikar an die Hand nehmen werde. Dem erfahrenen, in breiten Kreisen ob seiner menschlichen Qualitäten (Humor usw.) hochgeschätzten Personalchef Dr. W. van Kempen (er war einer der wichtigsten Bischofskandidaten auf der Liste des Domkapitels gewesen) und dessen Mitarbeiter *Korsten* bedeutete der Bischof, daß sie sich künftig auf das Administrative zu beschränken hätten. Diese antworteten, das Administrative könnten ebensogut angestellte Sekretärinnen erledigen und stellten fest, daß der Bischof sie faktisch ihres Amtes enthoben hatte. Der Bischof ging damit frontal gegen den kurz zuvor von allen Leitungsgremien geäußerten Wunsch an, er möge doch bei allen Änderungen in der Bistumsleitung vorgängig Rücksprache halten und für einen pluralen Stab sorgen.

Es handelt sich hier um eine wichtige Angelegenheit, weil man sich in allen holländischen Bistümern daran gewöhnt hat, daß Versetzungen – um der Pfarrer und der Pfarrgemeinden willen – nur noch im Rahmen intensiver Gespräche auf Ortsebene durchgeführt werden. Die heutigen Menschen und die sehr unterschiedlichen Wünsche der Pfarrgemeinden fordern solch eine personbezogene und deshalb arbeitsintensive Methode. Dazu ernannten alle Bischöfe einen Personalchef oder Bischofsvikar, und so kamen sie von der alten bürokratischen Weise weg.

Der autoritäre Eingriff von Bischof Gijsen veranlaßte alle Leitungsgremien des Bistums dazu, mit großer Mehrheit zu erklären, daß «die Zusammenarbeit mit dem Bischof von diesem Augenblick an unmöglich geworden ist». Die «völlige Wiederherstellung des vorigen Personaldienstes» betrachten sie als eine absolute Bedingung für die Wiederaufnahme der Zusammenarbeit. Das Seelsorgeamt mit seinen zwölf Abteilungen steht zurzeit nur noch den Pfarrern und den Räten

⁵ Die Frage, wer auf dem Boden des Vatikanums II steht, beantwortet der Artikel im «Rheinischen Merkur» auf seine Weise: Weil das Führungskonzept von Gijsen «auf Texten der Heiligen Schrift und Dokumenten des Zweiten Vatikanums» basiere, könne «eigentlich nur die Schlußfolgerung gezogen werden, daß sich das Domkapitel von Roermond ... zwar nicht de jure, so doch de facto nicht mehr auf dem Boden des Zweiten Vatikanums» befinde.

zur Verfügung, mit dem Bischof aber arbeitet es nicht mehr eng zusammen.

Um aus dieser Sackgasse herauszuführen hat das Domkapitel kurz nach der Pressemitteilung noch ein Gespräch mit dem Bischof geführt. Es verlief aber erfolglos. Daraufhin hat das Domkapitel Kontakt mit Kardinal Alfrink aufgenommen und bekanntgemacht, daß es Berufung in Rom einlegen werde. Ein zu diesem Zweck angefertigtes Protokoll legt die Ergebnisse der letzten vier Monate «Bischofsgeschichte» dar.

Bischof, Kader und Kirchenvolk

Im Inland wie im Ausland hörte man nun zu dieser Affäre öfters die Bemerkung, in Roermond handle es sich nur um einen Streit zwischen dem Bischof und den um ihre Selbständigkeit kämpfenden Stabsmitgliedern. Dieser Eindruck wird vor allem im «Rheinischen Merkur» erweckt, wo alles Unheil der «Übermacht der Kader» zugeschrieben wird. Sie hätten sich «zwischen Bischof und Kirchenvolk angesiedelt, wo sie sich nach besten Kräften, wenn auch gelegentlich vielleicht ungewollt, darum bemühen, den einen vom andern zu trennen».⁶ Bischof Gijsen seinerseits erklärte, das «einfache Kirchenvolk» werde ihm für sein Bemühen «um schlichte Klarheit» dankbar sein. Demgegenüber kann in Holland auf Grund einer breitgestreuten Information jedermann wissen, wieviel Mühe und Umsicht die Leitungsgremien für ein Gespräch aufgewendet haben.

Welche Stimmung herrscht im Kirchenvolk? Um diese Frage zu beantworten, müßte ausführlich auf die Lage des Bistums in soziologischer Sicht eingegangen werden können.

Das Bistum Roermond umfaßt die sogenannte Provinz Limburg. Von altersher ganz und geschlossen katholisch, d. h. somit kirchentreu und den Geistlichen gegenüber gehorsam. Das hat sich im Rahmen der Industrialisierung der letzten zehn Jahre gründlich geändert. Die Seelsorger versuchten schnell aufzuholen und gingen dann und wann ziemlich radikal «dran». Man brauchte Sachverständige für alle Teile der Pastoral, um Pfarrer und Gemeinden vorwärts zu helfen. Der Fortschritt ist noch stark in Entwicklung begriffen, aber ging gut voran, obschon nicht ohne Widerstand bestimmter konservativer Kreise.

Anfangs war ein Großteil des Kirchenvolks wohl geneigt, den neuen Bischof hinzunehmen nach dem alten Muster: Was die kirchlichen Oberen sagen (lies: Rom), wird wohl stimmen. Auch viele Basispriester waren anfangs wohl dazu geneigt, den neuen Bischof hinzunehmen. Aber Bischof Gijsen hat selber in einem Interview (Elsevier des 17. Juni 1972) zugegeben, daß jetzt mehr Priester gegen ihn sind, nachdem sie ihn haben walten sehen. So ist die Lage auch beim breiten Kirchenvolk. Immer mehr Leute sagen: «So geht es ja nicht, daß er so viele Priester aus den Leitungsgremien wegschickt.»

Unter den Priestern, die als Pfarrer und Seelsorger im unmittelbarsten Kontakt mit dem «Kirchenvolk» stehen, wurde eine *Umfrage* veranstaltet. 80% reichten einen beantworteten Fragebogen ein. Davon erklärten sich 70% einverstanden mit der ultimativen Forderung der Leitungsgremien auf völlige Wiederherstellung des Personaldienstes.

⁶ Der Artikel mündet in die «Feststellung», die man allerdings dann doch nur «mit aller Vorsicht ausgesprochen» haben will, «daß die Laien in ihrer übergroßen Mehrheit zum Bischof stehen». Ähnliches dürfe «auch für den Klerus gelten, abgesehen von der Mehrzahl der Dechanten». Die sogenannte Feststellung gründet aber auf wankendem Grund, nämlich auf dem Beifall, der dem Bischof auf seinen Firmreisen zuteil werde. Dazu erfährt man, daß mindestens in einigen Fällen Beifallsgruppen dem Bischof eigens nachgereist sind. Vor allem aber stimmt es nicht, daß Gijsens «ständiger Kontakt mit dem Kirchenvolk» und sein «ununterbrochen auf Firmreisen sein» durch «die Weigerung des Weihbischofs und einstigen Generalvikars Beel, unter Msgr. Gijsen als Bischof zu firmen», verursacht sei. In Wirklichkeit firmen außer Gijsen derzeit sowohl die beiden abgesetzten Generalvikare, bis ihr Firmkalender ausgelaufen ist, wie acht Dechanten, die dazu die Erlaubnis erhalten haben.

Von den 600 Diözesanpriestern in aktivem Dienst reichten 440 den Fragebogen ein. Von ihnen erklärten sich 360 mit den Leitungsgremien einverstanden, während 59 sich dagegen erklärten; 15 hatten den Fragebogen nicht ausgefüllt. Von den 230 Ordensgeistlichen in Bistumsdienst reichten 176 den Fragebogen ein. Von diesen sind sogar 85% mit der Erklärung der Leitungsgremien einverstanden, 9,5% dagegen, während 5,5% den Fragebogen nicht ausfüllten. Um die Polarisierung nicht zu steigern und die Gläubigen nicht zu sehr zu belasten, weigerte sich das Domkapitel, eine Umfrage in den Pfarrgemeinden durchzuführen, obschon konservative Gruppierungen sich eifrig bemühen, eine Unterschriftensammlung nach Rom zu schicken. Die Sache sollte klar sein: Bischof Gijsen erfährt einen enormen Widerstand und ist sicherlich kein Brückenbauer.

Was geschieht in Rom?

Das Bemühen von Bischof Gijsen um schlichte Klarheit für das einfache Kirchenvolk hat nach vier Monaten eine unvorstellbare Verwirrung in der Diözese und ein großes Unbehagen im ganzen Land hervorgerufen. Obschon das II. Vatikanum die kollegiale Zusammenarbeit der Bischöfe einer Kirchenprovinz sehr hervorgehoben hat, ist bis jetzt jede Diözese, kirchenrechtlich gesehen, selbständig und nur von Rom abhängig. Kardinal Alfrink hat sich deshalb bis jetzt in dieser Sache sehr zurückgehalten, obschon er schon oft um Rat angegangen wurde. Am 25. Juni reist er jedoch für den Fall Gijsen nach Rom und hat beim Papst um eine längere Audienz als die übliche halbe Stunde gebeten. Der Bericht des Domkapitels wird Rom inzwischen erreicht haben.

Auf diesem Hintergrund konnte Kardinal Alfrink seine Reise um ein Stück selbstsicherer antreten als im Februar beim erzwungenen Flug zur Bischofskonsekration. Seine damals nachdrücklich geäußerte Befürchtung, die Ernennung dieses Bi-

schofs könne zu einer gefährlichen Polarisierung führen, ist sehr rasch und deutlich Wirklichkeit geworden. Jedem sollte klar sein, daß hier ein ganz großer Fehler gemacht wurde. Nur ein radikaler Eingriff wird eine Lösung herbeiführen können.

Es geht aber nicht nur und sogar nicht an erster Stelle um die Person von Bischof Gijsen. Rom wird Stellung nehmen müssen zu der faktisch im ganzen Land praktizierten *kollegialen Pastoral*. Wenn hier keine grundsätzliche Stellungnahme im Sinne einer positiven Wertung erfolgt, wird auch die Arbeit eines aus Rom entsandten *Visitators* nichts nützen. Man spricht von einem Belgier oder einem Deutschen. Ein deutscher *Visitor* wäre aber wenig angebracht. Denn die deutschen Bischöfe haben bisher, trotz mehrfacher Bitten, ihre holländischen Kollegen nicht vor den wiederholten Angriffen geschützt, die vor allem von Prof. Fittkau,⁷ aber auch im bischöflich unterstützten «Rheinischen Merkur» gegen sie lanciert werden, und sie haben die ihnen zugesandten Unterlagen nicht benützt, um irrige Darstellungen richtigzustellen.

Noch eines sollte klar geworden sein, was für die Gesamtkirche aktuell ist: Der diplomatische *Geheimweg*, über den die *Bischofsernennung* in Roermond zustandekam und bei dem alle offiziellen kirchlichen Instanzen Hollands, einschließlich der Bischöfe, umgangen wurden, ist doch wohl auf gut deutsch ein *Holzweg* zu nennen. Rom ist betrogen worden, war aber selber schuld daran. Das wäre dort offen einzugestehen. Mit irgendeiner «Entschuldigung» seitens des Pronuntius Msgr. Felici in Den Haag wäre der Sache nicht Genüge getan. Die Autoritätskrise, in die Rom sich selber hineinmanövriert hat, müßte so offen ausgetragen werden wie am «harten Samstagabend» der Gemeinsamen Synode der Bistümer Deutschlands.

Wim L. Boelens SJ, Haren-Groningen

⁷ Vgl. Anm. 2 und «Orientierung» Nr. 5, Seite 56.

DIE NATURPHILOSOPHISCHE FRAGESTELLUNG C. F. v. WEIZSÄCKERS

Die Wandlungen im Naturbild des 20. Jahrhunderts, wie sie vor allem durch die Atomphysik hervorgerufen wurden, dringen in ihrer Bedeutung für die menschliche Existenz erst langsam in das allgemeine Bewußtsein. Die Aufschließung der Natur durch die theoretisch-mathematische und die experimentell-technische Fragestellung hat das Verhältnis des Menschen zur Natur folgeschwer verändert. Während sich in früheren Zeitaltern der Mensch im Kosmos an festen Haltepunkten orientieren konnte, die göttliche Ordnungsprinzipien durchscheinen ließen, und während Raum und Zeit als absolute Größen empfunden wurden, die voneinander unabhängig sind, besteht für die moderne Physik diese unerschütterliche Festigkeit und objektiv gegebene Harmonie des Kosmos mit der Möglichkeit absoluter Orts- und Zeitbestimmung nicht mehr.

Carl Friedrich von Weizsäcker, seit 1970 Direktor des Max-Planck-Instituts zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt in Starnberg, beunruhigte dieser Umsturz schon als junger Physiker, denn als Assistent des Nobelpreisträgers *Werner Heisenberg* am Kaiser-Wilhelm-Institut in Berlin von 1936–1942 hatte er Gelegenheit, die tiefgehenden Erschütterungen des überlieferten Naturbildes der klassischen Physik in enger Zusammenarbeit mit einem großen Forscher kennenzulernen. Schon zu dieser Zeit zeigte sich bei ihm das unüberwindliche Bedürfnis, die *philosophischen Voraussetzungen* der modernen Atomphysik zu untersuchen. Er wurde von der Frage umgetrieben, wie eine Erkenntnistheorie aussehen müßte, die den Einsichten in die atomare Grundstruktur der Materie entspricht, und welche neuen

Denkbezüge, welche Leitbegriffe, welche Veränderungen in der Erfahrungsweise im Umgang mit der Natur durch die konsequente Anwendung des mathematischen Formalismus zu berücksichtigen sind, wenn ihre Antwort auf die so gestellte Frage verstanden werden soll. Der weitere Horizont, innerhalb dessen Weizsäcker zu dieser naturphilosophischen Fragestellung kam, war eine im Blick auf die Forschungsergebnisse der Atomphysik gewonnene entscheidende Erkenntnis, die er in folgender Weise formulierte:

«Die metaphysische Hoffnung der klassischen Physiker, durch ihre Wissenschaft den Halt am an sich Seienden zu gewinnen, fällt dahin. Die heutige Physik zwingt den Physiker zur Besinnung auf sich selbst als Subjekt.»¹

Damit ist der Einstieg in die Entfaltung des hier gestellten Problems erreicht und zugleich schon etwas von der Grundspannung angedeutet, von der dieser Beitrag durchgehend bestimmt sein wird. Das naturphilosophische Werk Carl Friedrich von Weizsäckers gilt zunächst durch die Sache, von der es beansprucht wird, dem Natur-Verständnis der Physik des 20. Jahrhunderts. Aber je mehr es sich darauf einläßt und je schärfer die Problemstellung wird, um so deutlicher zeigt sich, daß es ausgeschlossen ist, von der *Natur* zu reden, ohne auch vom *Menschsein* zu handeln. Nicht die an sich seiende Natur im Sinne einer von menschlicher Erkenntnis unabhängigen objektiven Wirklichkeit ist der Gegenstand heutiger Naturwissenschaft, sondern die Wechselwirkung zwischen dem mathematisch-experimentell an die Natur herangehenden Menschen

¹ Vgl. C. F. von Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik, 7. erweiterte Auflage, Stuttgart 1958, 174.

und der Natur, die durch diese wissenschaftliche Fragestellung zu einer Antwort geradezu gewaltsam herausgefordert wird.

Die absolute Trennung von Subjekt und Objekt, wie sie Descartes in seiner dualistischen Metaphysik konzipierte und die die klassische Physik lange zu halten suchte, mußte einem Weltbild weichen, das in keiner Beziehung mehr ein «rein» naturwissenschaftliches genannt werden darf, sondern, um mit Heisenberg zu reden, «nur noch ein Bild unserer Beziehungen zur Natur ist».² Weizsäcker erkennt in diesem Sachverhalt die gegenseitige Abhängigkeit von Anthropologie und Physik. Er denkt ihm seit Jahrzehnten mit erstaunlicher Beharrlichkeit und anhaltender philosophischer Durchdringungskraft nach, ohne daß sich aus diesen Bemühungen der Entwurf zu einer systematischen Naturphilosophie ergeben hätte. Hier obsiegt die Dynamik des Weiterfragens über die Tendenz, Philosophie als den Willen zum abgeschlossenen System mißzuverstehen.

In der folgenden Darstellung und Interpretation greife ich drei Problemkreise heraus, die mir für das naturphilosophische Fragen Weizsäckers von Anfang an besonders signifikant zu sein scheinen. Es handelt sich erstens um das Versagen des Determinismus in der modernen Physik und daraus entspringend um die Folgen der Auflösung der Ontologie Descartes' für die naturwissenschaftliche Denkweise. Es wird zweitens der Zusammenhang zwischen der Sprache der heutigen Physik und dem philosophischen Fragen zu erläutern sein. Und es ist drittens der massiven geschichtlichen Erfahrung nicht auszuweichen, daß die technische Anwendung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse uns das fragwürdige Verhältnis von Erkenntnis und Macht in der Ambivalenz von Fortschritt und möglicher Selbstausrottung der Menschheit vor Augen stellt. Dieser Sachverhalt löst bei Weizsäcker die umfassendere Frage aus, ob das Christentum der Ursprung der Säkularisierung und damit die neuzeitliche Naturwissenschaft dessen notwendige Folge sei oder ob das «Gleichgewicht des Schreckens», unter dem wir heute zu leben gezwungen sind, nicht das Signal für einen vergessenen, fundamentalen Zug der christlichen Botschaft sein könnte.

Das Versagen des Determinismus in der Physik des 20. Jahrhunderts

Die klassische Physik ist von dem Glauben an die Objektivierbarkeit der Natur getragen. Ihre Dinge werden als feste, meßbare Größen betrachtet, die in einem selbst wiederum berechenbaren Gefüge von Ursache und Wirkung stehen. Raum und Zeit haben in diesem System, für dessen Ausformung zum Naturbild der klassischen Physik *Isaac Newton* als der größte Repräsentant anzusehen ist, die Funktion einer hintergründigen, haltgebenden Substanz, welche den materiellen Körpern allererst gestattet, da zu sein und sich im Raum-Zeit-Kontinuum zu bewegen. Newton hat in seinen «Mathematischen Prinzipien der Naturlehre» aus dieser Grundannahme mit weitausgreifender synthetischer Kraft das Netz eines universalen Determinismus geknüpft, der die Bewegungen der Sterne und der Körper auf der Erde in einem gesetzmäßigen System zusammenfaßt. Der Gültigkeitsbereich der klassischen Mechanik beginnt von jenem Augenblick an eingeschränkt zu werden, in dem sich zeigt, daß die Prinzipien Newtons nur so weit gelten, als in der alltäglichen Erfahrung die Begriffe Ort, Geschwindigkeit, Masse bedenkenlos angewandt werden können. In diesem Koordinatensystem der Makrophysik behält auch das Kausalgesetz seine relative Gültigkeit. In der modernen Atomphysik hingegen ist die dingliche Objektivierung des Naturgeschehens nicht mehr möglich. Was damit gemeint ist, beschreibt Weizsäcker folgendermaßen:

² Vgl. Werner Heisenberg, Schritte über Grenzen (Gesammelte Reden und Aufsätze), München 1971, 125.

«Wir können zwar jede einzelne in den Begriffen der anschaulichen Welt formulierte Frage experimentell beantworten (Messung eines Ortes, einer Geschwindigkeit, einer Wellenlänge), wir können auch einzelne Ketten kausal verknüpfter Ereignisse nachweisen, wir können diese Einzelausschnitte aber nicht mehr zu dem Gewebe anschaulicher und kausaler Verknüpfungen zusammenfügen, das erst die aus unveränderlichen (Dingen) bestehende objektive Natur des bisherigen naturwissenschaftlichen Weltbildes ausmacht. Jede Aussage über das Atom hat nur einen klaren Sinn in bezug auf die Messung, durch die sie gewonnen wurde. Wir können wählen, welchen Ausschnitt der Wirklichkeit wir jeweils anschaulich erfassen wollen; das Ganze aber entzieht sich dem Zugriff des messenden Menschen.»³

Was Weizsäcker in diesem Text formuliert, ist die konzentrierte Wiedergabe der Entdeckungen der großen Theoretiker *Planck*, *Bohr*, *Schrödinger* und *Heisenberg*. Der Ausweitung des Blickfeldes hinsichtlich der genaueren Erkenntnis der atomaren Struktur der Materie entspricht eine Selbstbeschränkung der mathematisch-physikalischen Denkweise. Das ist ein eigentümlicher Vorgang, nach dessen Bedeutung für den wissenschaftlichen Umgang mit der Natur im Unterschied zu ihrer vorwissenschaftlichen Erfahrung nun zu fragen ist. Die durch experimentell beobachtete Tatsachen erzwungene Revision der Leitbegriffe der klassischen Physik hat zu der Einsicht geführt, daß es ein vom beobachtenden Subjekt völlig losgelöstes Objekt nicht gibt. Nach der Heisenbergschen Unschärferelation verändert der Zugriff der Methode den zu messenden Gegenstand, so daß eine «reine» Scheidung zwischen dem Beobachter und der beobachteten physikalischen Realität, der die Untersuchung gilt, nicht durchführbar ist. Die das Experiment leitende *Absicht* geht demzufolge in das *Ergebnis* ein, das durch eine bestimmte naturwissenschaftliche Fragestellung, durch eine ausgewählte Methode mittels eines Meßinstrumentes erzielt wird. Diese bedeutet von vornherein eine Abstraktion von der alltäglichen, vorwissenschaftlichen Erfahrung der Natur, die eine unumgängliche Voraussetzung des Menschseins ist, auf die sich auch jedes wissenschaftliche Experiment stützt.

Wie aber verhält sich nun die mathematisch-abstrahierende Erkenntnis, die bis zur Entdeckung der Atomzertrümmerung führte, zur anschaulich gegebenen Natur?

Umdenken der Grundbegriffe

Weizsäcker betont, daß die dinglich nicht mehr feststellbare atomare Welt den Menschen vor die Notwendigkeit stellt, das Verhältnis von Ich und Welt neu zu bedenken und darauf zu achten, um welchen Preis der Einbruch in die Elementarteilchenphysik erkaufte wird. Er sagt in diesem Zusammenhang:

«Jedes Experiment ist ein Zwang, den wir der Natur auferlegen. Sie muß auf den Zwang reagieren, und das Gesetz dieser Reaktion können wir in Formeln fassen. Aber jede Aussage gilt nur in bezug auf das Experiment, durch das sie gewonnen wurde, und kann nicht verallgemeinert werden auf einen hypothetischen, objektiven, ungestörten Zustand der Teilchen oder Wellen, die wir im Experiment gesehen haben; denn wir müssen uns eingestehen, daß wir diese anschaulichen Erscheinungsformen des Wirklichen durch unser Experiment selbst erst schaffen.»⁴

Dieser Text ist von einer tief beunruhigenden Spannung durchdrungen, über deren Wesen sich Klarheit zu verschaffen schwierig, aber notwendiger ist, als die meisten von uns anzunehmen geneigt sind. Warum «muß» die Natur, die nicht der Mensch geschaffen hat, auf die menschliche Herausforderung ihrer mathematischen Vermessung antworten? Welche Erwartung wird hier als Bedingung der Möglichkeit des Experimentes vorausgesetzt? Gehorcht das materielle Universum vielleicht wirklich einer verborgenen Mathematik? Könnte es, wenn dem nicht so wäre, überhaupt die Technik geben, auf die wir uns in der modernen Welt, unabhängig davon, ob ein

³ Vgl. Die Atomlehre in der modernen Physik, in: Weltbild, 42.

⁴ Vgl. Weltbild, 50.

totalitäres System oder eine demokratisch-freiheitliche Verfassung die Politik eines Staates bestimmt, tagtäglich verlassen? Weizsäcker beantwortet diese sich aufdrängenden Fragen in mehreren Schritten. Er erinnert zunächst daran, daß die großen Physiker der beginnenden Neuzeit Platoniker waren:

«Sie wußten, daß Mathematisches sich in der Natur nie genau realisiert, und daß man darum den Augenschein verlassen muß, um exakte Gesetze aufzustellen. Aber eben diese Gesetze erklären nachträglich auch den Augenschein; die Erfahrung selbst bestätigt, daß die Wirklichkeit einer verborgenen Mathematik gehorcht. Im mathematischen Denken ist uns ein Organ einer geistigen Anschauung gegeben, das dieser Gesetzmäßigkeit des Seins gemäß ist.»⁵

Es gibt also eine gewisse Übereinstimmung zwischen den Entwürfen, die menschliche Erkenntnis durch ihre Fähigkeit zur mathematischen Abstraktion hervorbringt, und den mathematischen Strukturen im Naturgeschehen. Dieser Glaube inspirierte schon die Zahlenspekulation der Pythagoreer und Platons Kosmologie. Und das physikalische Weltbild Keplers, Galileis und Newtons ist die neuzeitliche Ausprägung dieser letzte, einheitliche Strukturprinzipien der Materie suchenden Wissenschaft.

Der entscheidende Unterschied dieser Überlieferung zur Atomphysik unseres Jahrhunderts besteht darin, daß sich die *begrenzte* Gültigkeit der mathematischen Sprache herausgestellt hat. Die atomaren Erscheinungen, das heißt genauer der beobachtete Dualismus der Bilder von Teilchen und Welle, lassen nur eine komplementäre Beschreibung zu. Sie können nicht zugleich benutzt werden, ergänzen aber einander, ohne einen «objektiven», in der Natur «an sich» vorhandenen Wert zu haben. Das ist – kurz gesagt – das erstmals von dem dänischen Atomphysiker Niels Bohr formulierte *Prinzip der Komplementarität*. Radikaler als je zuvor in der Geschichte der Naturwissenschaft stellt sich deshalb in der modernen Physik wieder die Frage, was ein Beobachtungsakt ist, zu welcher Dimension des Seins die Zahl und das Zählen gehört, von woher Allgemeinbegriffe überhaupt gebildet werden können, worin die Beziehung von Mensch und Natur als entsprungene und nicht vom Menschen gesetzte selber gründet.

In einem Beitrag über die Beziehungen der theoretischen Physik zum Denken *Heideggers* aus dem Jahre 1949 hat sich Carl Friedrich von Weizsäcker über diese Situation Rechenschaft gegeben und ein «Umdenken der Grundbegriffe» gefordert, von dem wir noch nicht wissen, wohin es uns führen wird. Daß damit aber ein *Sprachwandel*, eine Erweiterung der Sprache der Physik notwendig ist und zugleich viel intensiver über die Unzulänglichkeit der naturwissenschaftlichen Sprache nachgedacht werden muß, ist für Weizsäcker so evident wie für Heisenberg und Niels Bohr.

«Die heutige Physik», so sagt Weizsäcker, «denkt nicht nur über Raum, Zeit und Kausalität, sondern über den Sinn des Wortes <Sein> anders als die frühere. Das Entscheidende ist dabei wohl nicht, daß sie anders denkt, sondern daß sie wieder erkannt hat, daß hier überhaupt eine Frage zu stellen ist. In der Analyse der Quantenmechanik beginnen wir gerade zu ahnen, daß das Problem, das die moderne Physik uns stellt, ein Problem der Ontologie ist.»⁶

Die Sprache der Physik und das philosophische Fragen

Die erkenntnistheoretische Situation, vor die sich die heutige Atomphysik gestellt sieht, wenn sie nach den Gesetzen und Strukturen der Naturkörper fragt, enthält auch ein Sprachproblem. Wie jede wissenschaftliche Denkweise und das Denken überhaupt nur im Element der Sprache möglich ist, so

gilt auch für die Naturwissenschaft, daß sie ihren spezifischen begrifflichen Zugang zur Natur, selbst noch in der Form der höchsten mathematischen Abstraktion, der nichtwissenschaftlichen Sprache verdankt, die allererst das Fragen nach Sinnzusammenhängen und nach der Wahrheit ermöglicht. Die Sprache der Physik, für die man gerne «Exaktheit» beansprucht, ruht auf nichtphysikalischen Voraussetzungen, die nicht exakt bestimmbar, sondern mehrdeutig sind. Durch das Prinzip der Komplementarität und durch die Heisenbergsche Unschärferelation ist diese Erfahrung auch von der Physik selbst erhärtet worden, denn es ist nicht möglich, Ort und Bewegung eines Atoms zugleich exakt zu messen. Das ist eine revolutionäre Entdeckung, durch welche die Leitbegriffe der neuzeitlichen Naturwissenschaft, Raum, Zeit, Materie, Determination, ins Wanken geraten sind. Und eben diese Erschütterung jahrhundertlang nicht angezweifelter Grundlagen des physikalischen Weltbildes zieht unweigerlich eine Relativierung der bisherigen Sprache der Naturwissenschaft nach sich. Darüber sind sich Heisenberg und Weizsäcker früh klar gewesen.

«Wir sind uns mehr als die frühere Naturwissenschaft dessen bewußt», schreibt Heisenberg, «daß es keinen sicheren Ausgangspunkt gibt, von dem aus Wege in alle Bereiche des Erkennbaren führen, sondern daß alle Erkenntnis gewissermaßen über einer grundlosen Tiefe schweben muß; daß wir stets irgendwo in der Mitte anfangen müssen, über die Wirklichkeit zu sprechen mit Begriffen, die erst durch ihre Anwendung allmählich einen schärferen Sinn erhalten, und daß selbst die schärfsten, allen Anforderungen an logischer und mathematischer Präzision genügenden Begriffssysteme nur tastende Versuche sind, uns in begrenzten Bereichen der Wirklichkeit zurechtzufinden.»⁷

Weizsäcker hat sich in mehreren Beiträgen auf die Frage eingelassen, was es in der Physik heiße, einen Gegenstand «exakt» zu bestimmen, und in welchem Verhältnis dieser Vorgang zur natürlichen Sprache stehe. Das Fazit der Untersuchungen, welches hier in den Einzelergebnissen nicht vorgelegt werden kann, ist, daß die sogenannte exakte Wissenschaft auf die *natürliche Sprache* angewiesen bleibt. Dies gilt selbst dort noch, wo wir die Fortdauer dieser Beziehung am wenigsten erwarten: in der «Formelsprache». Weizsäcker erläutert den Sprachraum, innerhalb dessen in der Praxis der mathematischen Wissenschaft eine Formel steht und verstanden wird, in folgenden Sätzen:

«Erst der in der Sprache verankerte Zusammenhang, der oft unausdrücklich gegeben ist, insofern man schon versteht, wovon die Rede ist, verleiht der Formel ihren Sinn. Die Formel ist gleichsam eingebettet in die Sprache, nämlich in die Sprache, die der Physiker spricht und von der er voraussetzen kann, daß sein Mitmensch, sein Mitphysiker, sie versteht. Wenn man von Formelsprache spricht, so ist dieses Wort nur dann richtig, wenn man die Formel Teil der Sprache sein läßt, das heißt so verwendet, wie sie im Umgang immerzu verwendet wird. Wenn ich aber abstrakt nur die Formel hinschreibe, dann weiß ich gar nicht mehr, was sie heißt.»⁸

Menschliches Denken bewegt sich demgemäß, auf welchem Gebiet auch immer, schon *innerhalb eines vorgegebenen Sprachraumes*, von dem aus dann allererst eine beschränkte Fragestellung oder eine Idealisierung der Sprache zum Präzisionsinstrument möglich ist. Weizsäcker ist diesem für die menschliche Existenz fundamentalen Zusammenhang zwischen der vorwissenschaftlich durch die Umgangssprache erschlossenen Welt und der analytischen Abstraktion über die Physik hinaus auch in anderen Bereichen nachgegangen. So hat er beispielsweise in einem Beitrag das Problem untersucht, ob Sprache auf «reine» Information reduzierbar sei, also auf Denkopoperationen, die man auf eine Maschine übertragen kann. Nun, auch

⁵ Ebd. 241; vgl. ferner: Albert Einstein/Max Born, Briefwechsel 1916–1955, kommentiert von Max Born, München 1969.

⁶ Weltbild, 371. Vgl. dazu auch: W. Strolz, Der vergessene Ursprung (Das moderne Weltbild, die neuzeitliche Denkbewegung und die Geschichtlichkeit des Menschen), Freiburg 1959.

⁷ Werner Heisenberg, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft, 8. erweiterte Auflage, Stuttgart 1949, 87/88.

⁸ Vgl. C. Fr. von Weizsäcker, Die Sprache der Physik, in: Die Einheit der Natur, München 1971; ferner: H. Weyl, Die Wissenschaft als symbolische Konstruktion des Menschen, in: Eranos-Jahrbuch, Band XVI, Zürich 1948.

eine Information, die wir aus einem Elektronenrechner erhalten, ist eine Form der Mitteilung, wenn diese auch nur Fachleuten verständlich ist. Aber der Versuch, diese Information auf eine unzweideutige Ja-Nein-Entscheidung zu bringen, arbeitet stillschweigend mit dem keineswegs geklärten Begriff der «Entscheidung» und der «Unzweideutigkeit». Eine reduzierende Festlegung der Information gegenüber der Umgangssprache geschieht stets unter dem viel weiteren Horizont des sprachlich nicht eindeutig Festlegbaren. Daraus ergibt sich, so folgert Weizsäcker, «daß jeder Versuch, einen Teil der Sprache eindeutig zu machen, schon den Gebrauch der natürlichen Sprache voraussetzt, auch soweit sie nicht eindeutig ist».⁹

Mörderische Wissenschaft?

Wie aber, wenn die Grundbegriffe der Wissenschaften überhaupt ungeklärt wären und Heidegger mit seiner Bemerkung recht hätte, daß die Wissenschaft nicht denkt, weil sie die Grundfragen nicht stellt? Weizsäcker erinnert uns an dieses Wort nicht etwa aus einer streng philosophischen Überlegung heraus, sondern als Naturwissenschaftler, der um die Fragwürdigkeit des technisch-wissenschaftlichen Fortschrittes angesichts der heutigen Situation der Menschheit weiß. Der folgende Text ist aus dieser Sorge heraus zu verstehen. Er deutet zugleich die *Lebensnotwendigkeit des philosophischen Fragens* im Blick auf die Größe und Ambivalenz der Werke der Wissenschaft an:

«Es ist charakteristisch für die Physik, so wie sie neuzeitlich betrieben wird, daß sie nicht wirklich fragt, was Materie ist, für die Biologie, daß sie nicht wirklich fragt, was Leben ist, und für die Psychologie, daß sie nicht wirklich fragt, was Seele ist, sondern daß mit diesen Worten jeweils nur vage ein Bereich umschrieben wird, in dem man zu forschen beabsichtigt. Dieses Faktum ist wahrscheinlich methodisch grundlegend für den Erfolg der Wissenschaft. Wollten wir nämlich diese schwersten Fragen gleichzeitig stellen, während wir Naturwissenschaft betreiben, so würden wir alle Zeit und Kraft verlieren, die lösbaren Fragen zu lösen. Infolgedessen ist die Wissenschaft, die diese grundsätzlichen Fragen zurückstellt, verglichen mit dem ganz langsamen, höchst zweifelhaften Prozeß des philosophischen Denkens, das sich diesen schweren Fragen wirklich stellt, so ungeheuer schnell vorangeschritten. Auf der andern Seite darf man sich nicht darüber täuschen, daß das methodische Verfahren der Wissenschaft, das ich soeben charakterisiert habe, wenn es sich über seine eigene Fragwürdigkeit nicht mehr klar ist, etwas Mörderisches an sich hat.»¹⁰

Weizsäcker ist durch die Frage nach dem Sinn der in der Naturwissenschaft verwendeten Grundbegriffe ausdrücklich in den Horizont des philosophischen Fragens gelangt. Dieser Weg führt konsequent zum Nachdenken über die Frage: «Wie ist Physik möglich?» Sie enthält den Hinweis auf ein *Vertrauen*, ohne das es überhaupt keine Erfahrung gäbe, keine Selbsterfahrung, keine im mitmenschlichen Bereich, keine Natur- und keine Geschichtserfahrung.¹¹

In welche Tiefen reicht diese, das Menschsein durchdringende und vielfältig formende Vertrauensfrage? Von verschiedenen Ansatzpunkten aus nähert sich Weizsäcker dem Problem. So wenn er nach der Gültigkeit der Logik fragt oder wenn er sich

⁹ Vgl. C. Fr. von Weizsäcker, *Einheit*, 56; dazu auch: W. Heisenberg, *Sprache und Wirklichkeit in der modernen Physik*, in: *Schritte über Grenzen*, 160–181.

¹⁰ *Einheit*, 288; ferner: F. Wagner, *Die Wissenschaft und die gefährdete Welt (Eine Wissenschaftssoziologie der Atomphysik)*, München 1964. Auf die «Gefahren eines wissenschaftlichen Lebens, das ganz den logischen Aktivitäten hingegeben ist und notwendig zu einem Prozeß einer sich von den Ursprüngen entfernenden Sinnverwandlung der Dinge führt», hat schon E. Husserl in seinem Werk «*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*» hingewiesen (in: *Husserliana*, Band VI, bes. 375 ff.).

¹¹ Vgl. W. Strolz, *Die Frage nach der ursprünglichen Einheit der Wissenschaften*, in: *Experiment und Erfahrung in Wissenschaft und Kunst*, hsg. von W. Strolz, Freiburg 1963, 297–328.

zu vergewissern sucht, von welcher Art die inhaltliche Bindung der mathematischen Erkenntnis ist, oder wenn er, auf Aristoteles und Parmenides zurückgehend, erfährt, daß die Anerkennung des begrifflich Undenkbaren die Voraussetzung alles Begreifenkönnens ist. In einem Entwurf, der das philosophische Problem der Einheit der Physik erläutert, heißt es:

«Wir, die wir miteinander in einem gewissen Minimum des Vertrauens zur Welt und zueinander leben, wir leben nicht in der absoluten Skepsis. Ich würde den Satz wagen: Wer lebt, zweifelt nicht absolut. Der absolute Zweifel ist die absolute Verzweigung. Ich frage in einer Analyse der Physik auch nicht explizit nach dem Grund der Gnade, die uns vor der absoluten Verzweigung gerettet hat. Ich frage aber, was wir alle damit, daß wir überhaupt leben und weiterleben, immer schon anerkannt haben.»¹²

Die Materie kann nach der heutigen Atomphysik in ihrem Wesen nicht mehr als sichtbare Substanz gedacht werden. Sie kann von ihren Erkenntnissen aus nur noch als dasjenige definiert werden, was den Gesetzen der Physik genügt. Das aber ist eine mathematische Struktur. Von diesem Punkt aus ist es nicht mehr verwunderlich, wenn Weizsäcker den Kern des Wirklichen, das uns als Naturkörper begegnet, «Geist» nennt. Allerdings ist dabei einschränkend zu betonen, daß es der «Geist» ist, der dem messenden Unterscheiden und Objektivieren antwortet. Ob der Mensch dadurch auf eine prästabilisierte Harmonie von Naturgeschehen und Sprache, Materie und Bewußtsein stößt, ist eine schwindelerregende Frage, die Weizsäcker offen läßt. Daß es sich bei dieser Erfahrung aber um keine eindeutige, sondern um eine problembeladene «Übereinstimmung» handelt, zeigt ihr offen zutage liegender Zusammenhang mit der Atomzertrümmerung und den Atomwaffen. Die Formeln in der Hand des Menschen sind eben nicht «reine» Ideen im Sinne eines weltfremden Idealismus, sie sind geschichtliche Mächte in der Entscheidungsbahn von Leben und Tod.¹³

Wie auch die Antwort auf die Frage, wer in der Naturwissenschaft eigentlich von wem bestimmt oder überwältigt wird, lauten mag, sie ändert nichts an der ursprünglichen Erfahrung, daß jedes Naturgesetz, jedes Axiom der Mathematik, jede partielle Beschreibung und Analyse der Natur, daß jeder Versuch einer begrifflichen Definition eine *Grenzerfahrung* ist.¹⁴ Das Ganze, das Sein schlechthin, ist unverfügbar. Daß es so ist, spiegelt sich auch im un-endlichen, vom Menschen aus nicht einholbaren Sinnreichtum der Sprache. Weizsäcker formuliert das hier mächtig ins Spiel kommende Seinsverhältnis mit dem lapidaren Satz: «Die Physik ist nur möglich auf dem Hintergrund der negativen Theologie.»¹⁵

Die Zweideutigkeit des Fortschritts und das Christentum

Weizsäcker nimmt unter den Naturwissenschaftlern des deutschen Sprachraums insofern eine Sonderstellung ein, als er schon als junger Physiker von der Frage getroffen wurde, welche geschichtlichen Umschichtungsprozesse die ungeheure Entfaltung der Naturwissenschaft in der Neuzeit hervorgerufen haben. Er erkennt, daß sie ohne die Entgötterung der Welt durch das Christentum nicht möglich gewesen wäre. Das biblische Verständnis der Schöpfung befreit den Menschen aus der Abhängigkeit von mythisch verehrten Naturmächten zu sich selbst und zur Herrschaft über die Erde. Aber die fol-

¹² Vgl. *Einheit*, 217; ferner: O. Becker, *Größe und Grenze der mathematischen Denkweise*, Freiburg-München 1959.

¹³ Vgl. dazu M. Heidegger, *Wissenschaft und Besinnung*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 45–70.

¹⁴ Vgl. *Platon*, *Sophist* 252 A–252 D, *Aristoteles*, *Physik* 184 a 10, *Pascal*, *Vom geometrischen Geist und von der Kunst zu überzeugen* (bes. Abschnitt I: Über die Methode geometrischer, das heißt methodischer und vollkommener Beweisführung).

¹⁵ *Einheit*, 319.

genschwere *Zweideutigkeit* dieser wissenschaftlich-technischen Eroberung der Welt liegt in der Lösung von ihrem Ursprung.

Es ist eindrucksvoll, wahrzunehmen, was bereits der junge Weizsäcker als Assistent Heisenbergs in den ersten Jahren des Zweiten Weltkrieges von einem *theologischen* Gesprächspartner erwartet. Er hat es nicht etwa auf eine höhere Rechtfertigung seines eigenen wissenschaftlichen Bewußtseins oder auf einen religiösen Ausgleich abgesehen. Einer theologischen Haltung, die mit der wissenschaftlichen Argumentation liebäugelt und sich dergestalt dem Zeitgeist anpaßt, begegnet er skeptisch mit der Frage:

«Aber wie wird sie es vermeiden, die Theologie zu verharmlosen und damit dem Naturwissenschaftler gerade das zu verweigern, worum er im Grunde und mit Recht bittet: den nicht zu bewältigenden Widerstand? Ich möchte ausdrücklich sagen, daß meinem Empfinden nach auch eine Spaltung von Existenz und Natur, so etwa, daß die Existenz das Feld des christlichen Glaubens, die Natur das Feld der exakten Wissenschaft wäre, sowohl dem Glauben wie der Wissenschaft ein zu enges, ein eigentlich so gar nicht vorhandenes Feld zuweist.»¹⁶

Die gefährliche Zweideutigkeit einer solchen Gebietsaufteilung zwischen Glauben und Naturwissenschaft liegt in der Verkennung der menschlichen Geschichte, die ein Kampfplatz von «Mächten und Gewalten» ist. Dieser Auseinandersetzung kann sich die Wissenschaft durch keinen Rückzug in einen «autonomen», geschichtslosen Bereich, also in ein nur für sie gegebenes Reservat, entziehen. Sie ist heute durch ihr Machtpotential sogar ein weltpolitischer Entscheidungsfaktor ersten Ranges, von dem die Zukunft der Menschheit abhängt. Weizsäcker redet der Theologie ins Gewissen, wenn er sie auf eine *vergessene* Dimension des christlichen Glaubens aus der unmittelbaren Erfahrung der Zweideutigkeit des wissenschaftlichen Fortschrittes vom Fallgesetz Galileis bis zur Herstellung der Atombombe hinweist.

Der Fortschritt und die Schlange

In der letzten Vorlesung einer nach dem Zusammenbruch im Jahre 1946 an der Universität Göttingen gehaltenen Vorlesungsreihe über die Geschichte der Natur spricht er von der «inneren Geschichte» des Menschen. Hier heißt es:

«Die wissenschaftliche und technische Welt der Neuzeit ist das Ergebnis des Wagnisses des Menschen, das Erkenntnis ohne Liebe heißt. Dieses Erkenntnis ist an sich weder gut noch böse. Ihr Wert hängt davon ab, in den Dienst welcher Macht sie tritt. Ihr Ideal war, frei von jeder Macht zu sein. So hat sie den Menschen schrittweise aus seinen instinktiven und traditionellen Bindungen gelöst, aber ihn nicht in die neue Bindung der Liebe geführt ... Wenn aber die Erkenntnis ohne Liebe in den Dienst des Widerstandes gegen die Liebe tritt, so rückt sie an die Stelle, die in den mythischen Bildern des Christentums durch den Teufel bezeichnet ist. Die Schlange im Paradies rät dem Menschen zur Erkenntnis ohne Liebe. Der Antichrist ist die Macht in der Geschichte, welche die lieblose Erkenntnis zur Vernichtung der Liebe ins Feld führt. Sie ist freilich auch die Macht, die sich durch ihren Sieg selbst vernichtet. Dieser Kampf ist noch nicht ausgetragen. Wir stehen in ihm an einem Ort, den wir nicht gewählt und an dem wir uns zu bewähren haben.»¹⁷

¹⁶ Weltbild, 263.

Weizsäcker hat die Frage nach den Gründen der Zweideutigkeit des wissenschaftlichen Fortschrittes angesichts der wachsenden Bedrohung des Weltfriedens und der Gefährdung der natürlichen Umwelt des Menschen auch später nicht losgelassen. Er greift das Problem in einer 1964 veröffentlichten Vorlesungsreihe wieder auf, und zwar im Zusammenhang der Erläuterung des Begriffs der Säkularisierung. Der Anspruch des Christentums bleibt gerade dort im Spiel, wo er dem sich überall ausbreitenden wissenschaftlichen Weltverständnis zu weichen scheint. Weizsäcker zeichnet die Situation durch einen Rückgriff auf das Neue Testament:

«Die moderne Welt ist ein Baum, in dem viele Vögel ihre Nester bauen können, und sie ist ein allverzehrendes Feuer. Sie ist, ich sage es noch einmal, ambivalent. Aber sie ist häretisch, d. i. blind für die andere Seite der Wahrheit, denn sie ist blind für ihre eigene Ambivalenz. Der Fortschritts Glaube ist eine Halbwahrheit. Jesus hat die Unvermeidlichkeit der Ambivalenz klar bezeichnet in dem Gleichnis vom Weizen und dem Unkraut, die miteinander wachsen und erst am Ende getrennt werden. Ich habe nie eine deutlichere Beschreibung der Neuzeit gesehen als dieses wachsende Kornfeld, in dem das Unkraut unweigerlich mitwächst.»¹⁸

Im Jahre 1970 greift Weizsäcker erneut die Erfahrung der Ambivalenz des Fortschrittes auf, in der er die Not der modernen Welt erkennt. Jede absolut gesetzte Position ist vom Bösen, eine unhaltbare Entscheidung angesichts der Endlichkeit des Menschen. Der Wille zur Macht, wie er uns im technischen Fortschritt entgegentritt, zeigt stündlich entschiedener sein unheimliches Doppelgesicht.

«Die Formel», sagt Weizsäcker, «die Technik sei wertneutral, ist ungenau. Wissenschaft und Technik sind nicht wertneutral, sondern verschärfend. Sie steigern die Macht mit ihren Folgen. Sie schützen den Menschen vor Naturgewalten und bedrohen ihn durch Zerstörung seiner natürlichen Umwelt. Sie ermöglichen Freiheit und stabilisieren Herrschaft. Sie nötigen uns, den Krieg zu überwinden, und bieten als nächstliegendes Mittel eine weltweite Ordnung mit der Gefahr der äußersten Tyrannei.»¹⁹

In der heutigen säkularen Welt hat der Mensch demzufolge nicht den geringsten Anlaß, die Wissenschaft zu einem neuen Glaubensgegenstand zu machen. Die entscheidende Erkenntnis dieses Beitrages ist doch gerade die, *daß es keine sicheren philosophischen Fundamente der Naturwissenschaft gibt.*

Der Sturz aus der Scheinsicherheit eines in sich ruhenden Weltbildes in die wahre *conditio humana*, dieses Erwachen aus den Illusionen eines selbstgenügsamen Menschentums, reißt die Dimension einer Existenz Erfahrung auf, in der sich das Wort Pascals bewahrheitet, daß der Mensch den Menschen um ein Unendliches übersteigt.

Walter Strolz, Freiburg i. Br.

¹⁷ C. Fr. von Weizsäcker, Die Geschichte der Natur (zwölf Vorlesungen), 7. Auflage, Göttingen 1970, 126.

¹⁸ Vgl. C. Fr. von Weizsäcker, Die Tragweite der Wissenschaft. Erster Band: Schöpfung und Weltentstehung/Die Geschichte zweier Begriffe, 2. unveränderte Auflage, Stuttgart 1966, 197.

¹⁹ Vgl. C. Fr. von Weizsäcker, Die Aufgabe der Kirche in der kommenden Weltgesellschaft, in: Evangelische Kommentare, Nr. 11/1970, 641.

Glauben heute

Katholischer Glaubenskurs (KGK)

2 Jahre (6 Trimester) Vertiefung des heutigen Glaubensverständnisses auf biblischer Grundlage für Damen und Herren mit abgeschlossener Volksschule.

Abendkurse an verschiedenen Orten der deutschen Schweiz sowie **Fernkurs**.

Beginn des Kurses 1972/74: Oktober 1972.

Theologische Kurse für Laien (TKL)

4 Jahre (8 Semester) systematische Einführung in die Hauptgebiete der Theologie für Damen und Herren mit Matura, Lehr- und Kindergärtnerinnenpatent oder eidg. Handelsdiplom.

Abendkurse in Zürich, evtl. auch in Luzern oder Basel, sowie **Fernkurs**.

Zwischeneinstieg in Kurs 1970/74: jedes Jahr im Oktober!

Anmeldeschluß für beide Kurse: 15. September 1972.

Prospekte, Auskünfte und Anmeldungen: Sekretariat TKL/KGK, Neptunstraße 38, 8032 Zürich, Telefon (01) 47 96 86

DAS RELIGIÖSE IN DER ZEITGENÖSSISCHEN LITERATUR

Silja Walter, Kurt Marti, Ernesto Cardenal¹ verstehen ihr Leben radikal von Jesus her und stehen in der kirchlich gebundenen Nachfolge Jesu. Sie zeigen drei Möglichkeiten christlichen Schreibens heute: verinnerlicht und traditionell Silja Walter, experimentell und sprachkritisch Kurt Marti, sinnhaft-mystisch und jesuanisch-revolutionär Ernesto Cardenal. Außerhalb dieser «orthodoxen» Positionen und einer rezipierten «christlichen Literatur» gibt es viele Formen religiöser Äußerungen, die man in der Vergangenheit wenig beachtete und die auch heute meist nur punktuell aufleuchten, ohne daß Zusammenhänge und grundsätzliche Überlegungen, so etwas wie eine Phänomenologie des Religiösen in weltlicher Literatur entstünde.

Da waren unter den deutschsprachigen Autoren Hugo Ball, Christian Morgenstern, Theodor Däubler, Oskar Loerke, Ernst Barlach, Alfred Döblin, Nelly Sachs, in neuerer Gegenwart Ernst Wilhelm Eschmann, Max Tau, Hans Erich Nossack, Marie Luise Kaschnitz, Friedrich Dürrenmatt, Johannes Bobrowski,² Paul Celan, Christa Reinig, auch Alfred Andersch, Ingeborg Bachmann, Martin Walser und andere. Die religiöse Substanz oder zumindest die religiöse Tangente ist bei keinem der genannten Autoren zu übersehen. Unter den nicht deutschsprachigen Autoren wären zum Beispiel Werke von William Faulkner, Jerome D. Salinger, Saul Bellow, Nikos Kazantzaki, Michail Bulgakow, Alexander Solschenizyn, Jean Cayrol, Daniel Berrigan sowie die junge lateinamerikanische Literatur in ihrer religiösen Aussage zu betrachten. Von dem 1943 in Bolombolo (Kolumbien) geborenen William Agudelo erschien eben ein Tagebuch von so elementar poetischer und christlicher Substanz, wie wir das aus Mitteleuropa nicht mehr kennen.³

Die Gottesfrage ist nicht verstummt

Die Gottesfrage ist keineswegs verstummt. Sie hat die Basis des mittelalterlich-rationalistischen Systemdenkens verloren, das bekannte Feld der kategorialen Eigenschaften Gottes. Der Verstehens- und Vorstellungshorizont hat sich verlagert – auch und gerade für das, was wir Gott nennen. Wir sind kritischer geworden gegenüber unseren eigenen Vorstellungen von Gott. So vieles, was die Menschen in ihrer Stammesgeschichte und in ihrer persönlichen Geschichte Gott nannten, erwies sich als Nicht-Gott.

In ihren Tagebuch-Aufzeichnungen schreibt Marie Luise Kaschnitz unter dem 14. April 1966: «Jemand hat das Gewissen den letzten, eigentlichen Gottesbeweis genannt, aber damit kommt man nicht weiter; warum hat es damals geschwiegen (d. i. als die Toten, denen man nicht genug Liebe erwies, noch lebten) und meldet sich erst, wenn es zu spät ist?» Sie notiert unter dem 17. April: «In einer von Martin Buber erzählten chassidischen Legende wird der Rabbi Israel von den versammelten Chassidim gefragt, wie sie Gott dienen sollten. Der Rabbi, so heißt es, verwunderte sich und antwortete: weiß ich's denn?» Und dann erzählt der Rabbi seine Geschichte vom ungeheuren Balance-Akt des Lebens, das schuldig geworden, über den Abgrund muß, das Wagnis auf sich nehmen und vertrauen entweder können oder erlernen muß, um die Gnade in der Nicht-Sicherheit der Existenz zu erfahren. Der Mensch, «ein Seiltänzer Gottes», reflektiert Kaschnitz. Bei Kafka wie bei Buber wie bei Kaschnitz noch immer – und

heute offenbar bei einigen Jungen schon wieder – «Metaphysik». In den aphoristischen Aufzeichnungen «Steht noch dahin» (1970) notiert Kaschnitz:

Es gibt Menschen, die ohne Metaphysik oder, um es deutlicher zu sagen, ohne Gott nicht auskommen können. Sie verlangen nichts von ihm und stellen ihn nicht zur Rede, eine sinnliche Vorstellung (alter Vater) haben sie schon lange nicht mehr. Sie suchen ihn nicht in der Kirche, aber auch nicht im Wald. Am ehesten noch in den Augen ihrer Mitmenschen. Auch in den Augen derer, die ihn leugnen? Gerade in diesen, ja.

Da schreibt der als Sozialist angetretene Alfred Andersch, der Mitbegründer der «Gruppe 47» (er lebt heute in Berzona/Tessin), 1951 im Bericht über seine Desertion von der deutschen Truppe an der Italienfront:

«Wie an jenem Nachmittag in Vejano, gehe ich gerne von Häusern fort, in die Wildnis, weil ich nur in der Wildnis mit Gott oder dem Nichts allein sein kann. Die Freiheit ist das Alleinsein mit Gott oder dem Nichts. Ich weiß nicht genau, ob es Gott gibt. Aber es scheint mir ziemlich absurd, anzunehmen, es gäbe ihn nicht ... Ich gebe zu, daß man auch in der Gemeinschaft der Gläubigen zu Gott sprechen kann. Es gab aber keine solche Gemeinschaft mehr ... Ich war unmittelbar zu Gott. Wie alle Menschen hatte ich das ewige Menschenrecht, gegen alles zu protestieren, was sich zwischen Gott und mich drängen wollte. Der Geist der alten protestantischen Revolutionäre, die meine Vorfahren waren, hat mich jederzeit erfüllt. Dabei weiß ich nicht einmal genau, ob es Gott gibt. Aber ich habe immer zu ihm gebetet.»

Andersch veröffentlichte seinen Desertions-Bericht unter dem Titel «Die Kirschen der Freiheit». Freiheit zunächst und vor allem von der Naziherrschaft, vom Dienst in ihrer Armee, dann aber Freiheit auch als «Alleinsein mit Gott», niedergeschrieben vom Herausgeber des «Ruf», der damals (1946/47) «Unabhängigen Blätter der Jungen Generation», niedergeschrieben vom Mitbegründer der «Gruppe 47». Andersch' Gestalt des Pfarrers Helander aus dem Roman «Sansibar oder der letzte Grund» (1957) stellt mehr religiöse Fragen über Gott und seine Welt als die gleichzeitig erscheinenden Erzählungen Bergengruens. In der Tat, wo war denn Gott für die Flüchtlinge aus dem Nazi-Reich 1938?

Sehr einfach – Gott war abwesend, er lebte in der größten überhaupt denkbaren Ferne, und die Welt war das Reich Satans. Die Lehre des großen Kirchenmannes in der Schweiz, der Helander anhing, war so einfach wie überzeugend. Sie erklärte, warum Gott die Welt als einen schalltoten Raum konstruiert hatte. In einem solchen Raum konnte man Gebete nur für sich selbst sprechen, nur in die eigene Seele hineinflüstern. Keinesfalls durfte man sich einbilden, von Gott gehört zu werden. Man betete nur, weil man wußte, daß es Gott gab; er weilte zwar in unerreichbarer Ferne, aber es gab ihn, er war nicht etwa tot ...

Das Theodizee-Problem wie in den Tagen des Hiob-Autors und des Kohelet-Predigers. Mit dem großen Schweizer Kirchenmann ist Karl Barth und seine dialektische Theologie gemeint. Also hat Andersch ihn gelesen, Andersch, der als Kommunist in München in den frühen dreißiger Jahren aufbrach. Wird er enden wie Döblin? Oder den Zweifel des Intellektuellen aushalten?

Gott und der «Große Bruder»

Gott und Religion auch bei dem um eine Generation jüngeren und heute kommunistisch gesinnten Martin Walser. Kontrastiert mit dem Händler-Bewußtsein Anselm Kristleins in der «Halbzeit» ist die Rede des Intellektuellen Edmund, und nochmals kontrastiert mit beiden sind die Eintragungen von Anselms Frau Alissa in ihre Exzerpthefte, mit Zitaten aus Augustin, Thomas von Aquin, Kierkegaard, Eckehart. Alissa: «Edmund hat gesagt: <Wenn es einen Gott gäbe, wie könnte es dann noch etwas Wichtigeres geben als Gott?> Und er hat uns bewiesen, daß uns Gott bei weitem nicht das Wichtigste ist.» Später trägt sie ein: «Bis jetzt ist Gott ein Zeichen der Erschöpfung, ein Ausruf vor dem Zusammen-

¹ Siehe Artikel in «Orientierung», Jg 36, Nr. 9, S. 107ff., Nr. 10, S. 121ff., Nr. 11, S. 130ff.

² D. Sölle, «Für eine Zeit ohne Angst – Christliche Elemente in der Lyrik Johannes Bobrowskis», in: Almanach 2 für Literatur und Theologie (Wuppertal 1968).

³ W. Agudelo, Unser Lager bei den Blumen auf dem Felde. Ein lateinamerikanisches Tagebuch (Peter Hammer-Verlag, Wuppertal 1972).

bruch, ein Signal, das die Niederlage anzeigt, die es verhindern sollte. Im Augenblick wäre es besser, es gäbe Gott nicht.» Natürlich äußert auch Walser, der seine christ-katholische Kindheit als Klumpen im Bauch hat, Religionskritik. «Die Religion mauert. Und in der Schule wird jedes Maienlütchen konserviert, wenn es sich bloß reimt, aber daß in jedem Kind ein Taifun wächst, davon erfährt einer erst, wenn es ihn beutelt, wirft und oft genug erledigt.» Das steht im Roman «Das Einhorn» (1966). Anselm Kristlein, zum Schriftsteller avanciert, soll im «Einhorn»-Roman versuchen, etwas Genaueres über die Liebe zu schreiben, etwas, das der Wirklichkeit standhält. Und Anselm weiß und schreibt nieder: «Der Gott des 138. Psalms sah mich im blanken Münchner Märzlicht sitzen und schreiben: LIEBE (Arbeitstitel). Entwurf eines Sachromans im Auftrag von Frau Melanie Sugg. Sie will kein Hohes, eher ein Genaueres Lied.» Im 138. Psalm redet der verfolgte Mensch mit dem allwissenden und allgegenwärtigen Gott, dessen Allgegenwart er geradezu thematisiert.

Der Psalm wird von Walser nicht – wie es wahrscheinlich ein christlicher Dichter getan hätte – zitiert. Aber er ist da, ausdrücklich im Bewußtsein des Autors. Das 4. Kapitel im Romanteil «Wörter für die Liebe» schließt: «Also sah mich der Große Bruder des 138. Psalms wieder sitzen und schreiben vom März bis April und im April.» Es scheint, daß der Autor Walser zu dieser Zeit Bischof *Robinsons* «Honest to God» («Gott ist anders») gelesen hat. Robinson stellt über den Psalm im Anschluß an *Paul Tillich* eine lange Betrachtung an. Aus diesem «locus classicus», schreibt er, «hat die klassische Theologie ihr Bild von einem allmächtigen Wesen außerhalb der Welt, jenseits von uns, entworfen, das alles vermag, alles weiß und über allem mit nimmermüden Augen wacht – eine Art himmlischer «Big Brother»». Walser hat das Wort vom «Großen Bruder» aufgenommen. Den sechs Romanteilen stellt er jeweils ein methodisches oder deutendes Zitat voran, dreimal ein Augustinus-Zitat über die Not des Gedächtnisses («Das Gedächtnis ist gleichsam der Magen der Seele», 226), einmal Shakespeare, einmal Heinrich Hertz und einmal, an zweiter Stelle, Psalm 22, 22: «Befrei mich aus des Löwen Rachen / Mich Armen vom Gehörn des Einhorns.» Es ist das berühmte Klagelied, das dem leidenden und sterbenden Messias in den Mund gelegt wird. «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?», beginnt der Psalm. Bei aller Ironie ist die Beziehung der Schreibsituation, das Nicht-fertig-Werden mit dem Schreiben über, und indirekt mit, Liebe und Geschlecht selbst nicht zu überhören. Die Übertragung von religiösem Vokabular in den profanen Bereich, die den ganzen Roman durchläuft, hat zwar den ästhetischen Reiz der Auffindung und Übertragung, aber eben doch bei aller Entmythologisierung auch den Reiz der neuen Mythisierung.

Das Religiöse ist literarisch neu zu durchdenken

Unsere Gesellschaft ist längst nicht mehr monolithisch christlich, auch nicht mehr zweikonfessionell. Christliches und Kirchenchristliches, Christliches und Religiöses sind nach dem Zeugnis der Religionssoziologen offenbar nicht mehr identisch. Wenn man heute nach dem Religiösen in der zeitgenössischen weltlichen Literatur fragt – und es wäre gut, die Frage nicht gänzlich zu unterlassen –, muß man zunächst das Feld dieses Religiösen neu ins Auge fassen. Um einen Gegenstand wahrzunehmen muß das Auge mit einer dem Gegenstand angemessenen Optik ausgestattet sein. «Wär nicht das Auge sonnenhaft», sagt Goethe. Wir nehmen nur wahr, wo wir bereits eine Voreinstellung haben, zumeist nur, was wir schon irgendwie wissen. Auf unser Thema angewandt: Wer als Leser auf die «christliche Literatur» von gestern oder vorgestern eingestellt ist, findet unter den Zeitgenossen wenig und kann nur enttäuscht sein. Daß der mit solchen Erwartungen ausgestattete Leser zunächst einmal über sich selbst und

über sein Auge enttäuscht sein müßte, das sagen ihm unsere Sonntagsblätter leider nicht. So viele Christen urteilen, bevor sie wahrnehmen. Es war schon immer leichter, Wahrheit zu besitzen, als sich ihr auszusetzen. Als hätte die Armut Jesu nicht mit Ausgesetztsein zu tun.

Formen des Religiösen, auch des Ersatz- und Pseudo-Religiösen, sind in unserer Gesellschaft allenthalben wahrnehmbar. Die verschiedenen «Wellen» zum Beispiel, von der «Bewältigungswelle» (d. i. der Vergangenheit) über die Wohlstandswelle bis zur Protest- und zur Sex- und Drogenwelle, nicht zu reden von der Jesus-Welle, haben, in unterschiedlicher Hinsicht, religiösen Charakter. Er reicht von Buße, Freiheit und Veränderung, über Formen der Bewußtseinsarbeit und Erweckung bis zu einer intensiveren Selbsterfahrung, zu Rausch und ekstatischer Einung, von Mitwissen zu Hilfe und Solidarität, auch zu Transzendenz. Soll man Religion einfach von Gott her definieren? Sieht nicht dieser Gott allemal sehr verschieden aus? Die Vorstellungs-, Ausdrucks- und Wertwelt der Religion ist in der Geschichte keineswegs konstant geblieben. Religion im weitesten Sinn hat ein Mensch, wenn er sein Leben in Beziehung setzt zu einem Sinn-Grund, der das Einzelwesen und die Gesellschaft überschreitet, der alle Lebensbereiche des Menschen anspricht, ausrichtet und richtet und also absoluten Charakter annimmt. Insofern diesem Absoluten zugleich der Charakter des Heiligen zukommt, unterscheiden sich die Religionen von quasi-religiösen Zügen im Kommunismus und Humanismus.

Auch Paul Tillichs Definition von Religion als «Tiefe», als Seinstiefe, könnte für eine literarische Betrachtung helfen.

«Die Tiefe des Denkens ist ein Teil der Tiefe des Lebens ... Der Name der unendlichen Tiefe und des unerschöpflichen Grundes alles Seins ist Gott ... Der Name des unendlichen und unerschöpflichen Grundes der Geschichte ist Gott. Das ist es, was das Wort Gott bedeutet und worauf die Worte «Reich Gottes» und «göttliche Vorsehung» hindeuten ... Vielleicht solltet ihr diese Tiefe Hoffnung – einfach Hoffnung – nennen. Denn wenn ihr im Grunde der Geschichte Hoffnung findet, seid ihr einig mit den großen Propheten, die in die Tiefe ihrer Zeit schauen konnten.»⁴

Züge der Herstellung eines intensiveren und geradezu absoluten Gewissens der Verantwortung für alle Menschen sowie die Sehnsucht nach und Ausdrucksformen von Transzendenz sind in der heutigen weltlichen Literatur auf Schritt und Tritt zu beobachten, zum Beispiel auch bei *Hans Magnus Enzensberger*. Leichter zu erkennen sind die philosophischen Ausdrucksformen bei *Bloch* oder *Marcuse*.

Jenseits der christlichen Redeweise

Und nun das Schwierigste, wogegen einige Christen sofort Einspruch erheben werden, weil sie klar definierte dogmatische Begriffe in Gefahr sehen. Es ist dazu nochmals zu sagen, daß es zunächst nicht um die Auffindung des Christlichen in dogmatischer Reinheit geht, sondern um die Auffindung des Religiösen überhaupt in einer Literatur, die auf den ersten Blick nichts damit zu tun zu haben scheint. Hat zum Beispiel das «Gesetz», von dem der Christ nach Paulus durch Jesus befreit wurde, vielleicht (entfernt) etwas mit dem ungeheuren Verlangen der heutigen Menschen nach Befreiung von «Herrschaft» über Menschen durch Menschen zu tun? Befreiung von Herrschaft ist ein großes Thema heutiger Literatur. Hat das, was biblisch als «Erlösung» bezeichnet wird, etwas mit «Veränderung» oder «Befreiung» zu tun? Vielleicht meint das biblische Wort «Erlösung» einen beträchtlichen Teil dessen, was viele Menschen heute «Veränderung» nennen. Ein Mann wie Brecht meinte mit «Veränderung der Verhältnisse» durchaus das Gut- und Freundlichwerden des Menschen und seine Befriedung in diesen Verhältnissen. Jesus hat mit dem Gebot der «Liebe» – man denke an das Gleichnis vom «barm-

⁴ P. Tillich, In der Tiefe ist Wahrheit (Stuttgart 1952), 51 ff.

herzigen Samariter» oder an die Pflicht zur wiederholten, aktiven Vergebung – offenbar nicht bestimmte Regeln festgesetzt, sondern eine Sensibilität für den andern. Wenn also ein Schriftsteller heute die Kontaktlosigkeit und Gleichgültigkeit moderner Menschen anzeigt, das gefühllose, routinierte Desinteresse am andern kritisiert, wenn er den rücksichtslosen Wohlstandsdruck, die Erfolgs- und Prestigezwänge, die Sensibilität für den andern gerade nicht zulassen, bloßstellt, hat er per modum negationis – man nennt das Gesellschaftskritik – das erschreckende Fehlen und die Unterdrückung der Liebe in dieser Gesellschaft und damit indirekt auch ihre Gottlosigkeit und Gleichgültigkeit gegenüber Jesus und angesichts unserer Rede von Christlichkeit und Religion dargestellt. Sollte die Intensität der Darstellung den Leser erschrecken (statt ihn einzulullen und ihn und die Gesellschaft in ihrer Lüge zu bestätigen), so könnte sich Erkennen einstellen, könnten Katharsis (Trauer), Buße, Veränderung möglich werden.

Zugegeben, viele fordern heute eine «Veränderung» mehr aus dem Horizont der soziologischen Utopie als aus dem Auftrag Jesu. Wenn zeitgenössische Literatur diese aggressive, wölfische, ausbeuterische Welt (jeder ist auf seinen Vorteil und Machtvorsprung bedacht) durch Satire bloßstellt und in der Groteske anklagt, so wäre zumindest die mögliche Verbindung zum Religiösen nicht von vornherein auszuschließen. Sie könnte vom Autor mitgemeint sein, vom wachen Leser durch eigene Bewußtseinsarbeit hergestellt werden. Warum reden Soziologen und Schriftsteller heute oft mehr von einer qualitativen Veränderung zu einer Art «eschaton», als Christen? Warum mußten sie das «Prinzip Hoffnung» neu ins Bewußtsein dieses von einer christlichen Gesellschaft getragenen, aber untergangsgestimmten Jahrhunderts einbringen? Jesus forderte eine radikale neue Sensibilität des Menschen gegenüber dem Menschen, so sehr, daß jene, die diese neue Sensibilität verweigerten, ihn umbringen ließen. Der Sache nach haben Kunst und Literatur immer mit einer neuen und intensiven Sensibilität für den Menschen und seine Welt zu tun. Unter soviel Angst ist offenbar nicht auszutreiben die Vorstellung von einer Zeit ohne Angst, unter soviel Entfremdung die Sehnsucht nach Selbstwerdung, unter soviel Morden das Verlangen nach Leben, unter soviel Vereinzelung die Mitmenschlichkeit des Du. Wenn die Bejahung eines Letzten im Menschen und eines dem Menschen übergeordneten Grundes und Sinnes Religion ist, dann haben wir es bei diesen und ähnlichen Äußerungen mit Religion zu tun.

Sie tragen ihn in die Kirche zurück

Da schreibt *Günter Herburger* eine Pop-Utopie «Jesus in Osaka». Dieser Jesus ist eine Gegenfigur zu Jesus aus Nazareth und Jesus aus Rom. Trotz aggressiver Kreuzabnahme und verpoppter Fortschrittsutopie werden Bilder eines befreiten Lebens entworfen. Jesus befreit die Menschen mit Hilfe der Technik zu sich selbst. In seinen Kindergeschichten «Birne kann alles» läßt Herburger seine technische Märchenfigur, die Glühbirne als «technischer Gegenstand mit menschlichen Eigenschaften», unter anderem «den Gerechtigkeitsinn Jesu besitzen» (Vorwort). In einer der Geschichten passiert ein Verkehrsunfall. Die Leute gaffen und helfen nicht:

Da fliegt Birne durch die Unterführung in die Kirche und ruft: «He, Jesus, wir brauchen dich! Draußen liegen Verletzte. Komm herunter von deinem Kreuz!» «Sofort», sagt Jesus. «Ich muß mir nur noch die Nägel aus Händen und Füßen ziehen.» Er macht sich vom Kreuz los und steigt herunter. Birne, die neben ihm herschwebt, zeigt ihm den Weg durch die Unterführung. Auf der Straße stillt er sofort die Wunden der Verletzten. Einen Sterbenden belebt er wieder durch Mund-zu-Mund-Beatmung. Die Neugierigen, die nur zugesehen und nichts getan haben, staunen, wie leicht es diesem Mann aus der Kirche fällt, Verletzten zu helfen. «Jeder kann helfen», ruft Jesus. «Ihr müßt nicht staunen, sondern handeln.» «Jesus, Jesus», ruft die schöne Frau. «Das ist Jesus! Er ist von seinem

Kreuz gestiegen!» «Jesus, Jesus», rufen alle. Sie heben ihn hoch und tragen ihn in die Kirche zurück. Sie können sich nicht vorstellen, daß es Jesus auch außerhalb der Kirche gibt ...⁵

Viele von uns können sich in der Tat nicht vorstellen, daß es Jesus und Religion auch außerhalb der Kirchen geben könnte. Jesus selbst war offenbar kein Vertreter des Tempels, keine priesterliche Sakralgestalt, kein sakrales Inbild, das man hüten mußte, sondern ein Mensch mit einer verblüffenden, aus Bewußtsein und Erfahrung geborenen Freiheit.

Neue Wahrnehmung der Transzendenz

Es wäre auch neu zu fragen nach Ausdrucksformen der «Epiphanie» und «Transzendenz» in der modernen und zeitgenössischen Literatur. Die Transzendenz bei *Kafka*, *Döblin*, *Musil*, *Benn*, bei den «Dichtern» also. Gottfried Benn sagte in der Rede auf *Heinrich Mann* (1931), daß Kunst überhaupt «die letzte Transzendenz innerhalb des großen europäischen Nichts» sei. Benn plädierte hier für das Artistenevangelium, die Überschreitung der inhaltlichen Wertverluste des europäischen Geistes durch künstlerische Form. Anders manifestiert sich Transzendenz als Überschreiten eines bloß vordergründigen Bewußtseins bei Kafka. Um 1919/20 notiert er in seinen Oktavheften: «Schreiben als Form des Gebets.» *Gustav Janouch* spricht zu Beginn der zwanziger Jahre mit Kafka wiederholt über Dichtung, Dichtung im Gegensatz zu «Literatur». Kafka: «Dichtung erweckt.» Janouch: «Dichtung tendiert also zu Religion.» Kafka: «Das würde ich nicht sagen. Zum Gebet aber sicherlich.» Musils Suche nach dem «andern Zustand», nach mystischer Transzendenz im «Mann ohne Eigenschaften» ist bekannt. *Walter Muschg*, der Herausgeber der Werke Döblins, nennt in seinem Nachwort «Berlin Alexanderplatz» «Döblins erste christliche Dichtung»:

«Die im «Manas» geschehene große Wendung nach innen setzt sich durch, nur nicht in indischer, sondern in christlicher Bildersprache. Vor allem das Alte Testament wird als Kontrapunkt zum Großstadtlärm hörbar. Am Beginn des zweiten Buches, wo der entlassene Biberkopf sein Leben von vorn anfängt, taucht zum erstenmal die Geschichte von Adam und Eva auf, deren Anklänge seine ersten Erlebnisse begleiten. Im vierten Buch, nach dem ersten Rückfall, setzt ihn Döblin mit Hiob gleich und läßt ihn innerlich dessen Leiden und Versuchungen durchmachen. Hier und im fünften Buch ... setzen die pessimistischen Sätze des Predigers über die Nichtigkeit des Menschen ein, auch der Prophet Jeremia hat das Wort. Das sechste Buch, wo das Verbrecherleben wieder nach Biberkopf greift, bringt das Bild der Hure Babylon aus der Apokalypse, das bis zum Schluß als Sinnbild für das Versinken im Bösen auftritt; hier wird auch unvermittelt die Erzählung von der Opferung Isaaks eingeschoben. Im siebenten und achten Buch drängen sich Worte des Predigers über die Unabänderlichkeit und Ungerechtigkeit alles Geschehens vor. Da diese Bibelstellen in Abständen immer wieder anklingen, verstärkt sich der religiöse Unterton immer mehr; schon in der Heilsarmeezene wird ja das Bekehrungsmotiv angeschlagen. Das Heilige mischt sich in das Profane, man spürt, daß auch ganz unheilige Episoden eine religiöse Bedeutung haben ... Der Roman endigt als Mysterium von der Wiedergeburt des Menschen, das der Expressionismus so oft gestaltete ...»

Wir haben in der jüngsten Literatur von der Transzendenz zum Beispiel bei Martin Walser gesprochen. Heinrich Böll wurde nicht ausdrücklich erwähnt, weil das Christliche und sogar Katholische bei ihm offensichtlich ist, seine Substanz ausmacht. Noch in *Wolfgang Hildesheimers* Roman «Tynset» (Frankfurt 1965) kann man einen Zipfel von Transzendenz entdecken. Der Name selbst erscheint als Chiffre für einen Ort und eine meditativ-intellektuelle Suche nach Transzendenz, wobei der Kontakt mit der vielfältig zerstreuten Oberflächenwelt sozusagen ausgerastet wird. Vielleicht läßt sich die Sehnsucht nach Transzendenz sogar noch in den poppig-frivolen Stereotexten «Vom Leben und Lernen» des *Peter O. Chotjewitz* aufdecken.

⁵ G. Herburger, Birne kann alles. Sechszwanzig Abenteuer-geschichten für Kinder (Neuwied und Berlin 1971), 79.

Durch viele zeitgenössische Texte laufen Züge, die man als «Transzendenz des Schmerzes» bezeichnen darf: hier die Hiob-Gestalt als Narrengestalt, dort eine anonyme Überwältigung, die dem Menschen auflauert, hier und dort die Verdunkelung des Gottesbildes, ein Zurückweichen, ein Abstand, das Auseinandertreten von Gott und Mensch, die Verkleinerung, die Nichtfaßbarkeit der Ferne. *Erich Przywara*, der in seinen Exerzitienbetrachtungen die Formel «*Deus semper major*» («Gott, der je größere») geprägt hat, wurde im Alter auf die Formel «*Deus semper minor*» («Gott, der je kleinere») gestoßen. Eine geradezu unendliche Formel, auch für die Literatur. Man denke an Beckett, an Kafka, an Brecht, an Paul Celan.

Der Soziologe *Peter L. Berger* erregte jüngst Aufsehen mit seinem Buch «Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz» (1970). Berger legt dar, daß die «eindimensionale Gesellschaft» mit ihrem uniformierenden Bewußtsein auf religiöse Transzendenz verzichtet – was nicht ausschließt, daß sie ihrerseits Pseudoformen ausbildet. Eine «kognitive Minderheit» hält nach seiner Meinung an religiösen und metaphysischen Deutungen der Wirklichkeit fest. Es wäre theologisch wichtig, meint Berger, die verschwiegenen Bedürfnisse nach und heutige Ausdrucksformen von Transzendenz zu erkennen. Er nennt einige Beispiele: Die tröstende Geste der Mutter, die das (numinose) Urvertrauen des Kindes wiederherstellt; das Spiel, das die Bindung an Zweck, Ort und Zeit partiell außer Kraft setzt; der Humor, der die Gegenwart als vorläufige, nicht letztgültige Dimension transzendiert (im Gegensatz zum totalitären Ernst der Weltverbesserer); der Schrecken, der im Innerwerden großer Schuld (z. B. bei Eichmann), aber auch und gerade in der Kunst angesichts des Schönen (man denke an Rilke oder den jungen Joyce) sichtbar werden kann.

Über die Welt als Käfig hinaus

Den schwierigen, weil stets relativen Begriff der Transzendenz und ihre Problematik in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft hat der protestantische Theologe *Jürgen Moltmann* in seinem Aufsatz «Die Zukunft als neues Paradigma der Moderne» jüngst dargelegt. Die Erfahrung der «Grenze» und die Versuche des Übersteigens wurden in der Geschichte auf verschiedene Weise gemacht. Heute «wächst das Gefühl der Entfremdung durch soziale Verdinglichung und politische Ohnmacht des einzelnen. Und aus diesem Leiden des Menschen an seiner eigenen Welt, die ihren Schöpfer versklavt, entstehen neue, ekstatische Formen der Transzendenzversuche und -erfahrung». Dabei entsteht freilich ein Problem, das auch und gerade wiederum literarisch sichtbar wird. «Die sich festigende, sich verselbständigende und netzartig sich immer dichter um den Menschen formierende Immanenz seiner eigenen Welt setzt eine freischwebende Transzendenz der in ihrer Welt heimatlos gewordenen Seele frei. Da die moderne Subjektivität nicht mehr in der Lage ist, ihre eigene Welt zu beherrschen, wird die innere Transzendenz zum Spiel eines ohnmächtigen Eskapismus.» Auf der andern Seite aber wird Transzendenz ein Übersteigen der gegenwärtigen gesellschaftlichen Systeme in Richtung auf eine qualitativ andere Zukunft. Der neue Glaube: «Das <Ganz-Andere> der Transzendenz wird dann als das <Ganz-Ändernde> begriffen und das <Überschreiten> als das Verändern der Geschichte von ihrer qualitativ neuen Zukunft her.»⁶

Transzendenz drückt sich literarisch bisweilen mehr sprachlich-formal als inhaltlich aus. *Romano Guardini* hat schon 1959 in seinem Vortrag «Die religiöse Sprache» Texte und Autoren einbezogen, die nicht im herkömmlichen Sinn als christlich religiös bezeichnet werden können. Da schreibt zum Beispiel

Paul Klee unter die Zeichnung eines Engelwesens: «Einst werd ich liegen im Nirgend / bei einem Engel irgend.» *Guardini* zitiert ausgiebig *Rilke*. Auch *Hans Arps* «Wortträume» könnten herangezogen werden. *Guardini* dachte an intensive dichterische Texte, die, indem sie Welt und Dinge (und Träume) durch Sprache erscheinen lassen, diese «öffnen» und auf ein Anderes, nicht mehr rein Weltliches verweisen, zu einer «neuen Sinn-Realisation» führen. Sie machen «Transzendenz» sichtbar durch «Epiphanie», im Sinne von *Joyce*, wie gleich noch zu zeigen sein wird.

Epiphanie und ihre literarische Darstellung

Der Begriff der «Epiphanie» sollte in diesem Zusammenhang neu bedacht werden. Christen kennen das Wort vom Epiphaniestag am 6. Januar (Erscheinung der Magier, Taufe am Jordan, Weinwunder in Kana). Epiphanie heißt Aufleuchten, Erscheinung, meint ein plötzliches Hellwerden des Verborgenen oder so für gewöhnlich nicht Angeschauten. Der junge *James Joyce* hat, von *Thomas von Aquin* herkommend, in seiner Ästhetik eine ausdrückliche «Epiphanie»-Lehre entwickelt. Sie ist der zentrale Punkt seiner Ästhetik und darin dem Brecht'schen Verfremdungseffekt vergleichbar. Die Richtung des Erkennens ist jedoch gänzlich verschieden. Für *Joyce* ist Kunst Epiphanie, Aufleuchten der «Seele», des Wesens eines Dinges, eine Dynamik, die kontemplativ verläuft. Für *Brecht* ist Kunst zwar auch Erkennen, aber vorab zur Herstellung einer neuen Gesellschaft, eine dynamische Anstrengung, die das Ästhetische übersteigt.

Im Anschluß an *Thomas von Aquin*s Definition der Schönheit («schön ist, was beim Anschauen Wohlgefallen erregt») erörtert *Stephen Daedalus* – das kaum verhüllte Rollen-Ego des Autors – die drei aquinatischen Eigenschaften der Schönheit: «integritas, consonantia, claritas». «Schönheit», sagt er, «erfordert dreierlei: Integrität, eine Ganzheit, Symmetrie und Strahlen.» *Stephen* erklärt seinem Freund *Cranly*, er habe die dritte Eigenschaft lange nicht begriffen. *Thomas* sage «claritas ist quidditas», und das sei das Aufleuchten des Wesens, die Wesenserkenntnis.

«Diesen Augenblick nenne ich Epiphanie. Zuerst erkennen wir, daß es eine organisierte und komposite Struktur hat und tatsächlich ein Ding ist. Und wenn die Beziehung der Teile ausgezeichnet ist, wenn die Teile der besonderen Absicht entsprechen, dann erkennen wir, daß es das Ding ist, welches es ist. Seine Seele, seine Weisheit kommt aus dem Kleid seiner äußeren Erscheinung auf uns zu. Die Seele des gewöhnlichsten Objektes, dessen Struktur so bestimmt wird, scheint uns zu strahlen. Das Objekt vollendet seine Epiphanie.»

Im «Jugendbildnis des Dichters» kommt *Joyce* nochmals auf die Epiphanielehre zurück. Der junge *Joyce* hat sich Notizhefte als «Epiphaniehefte» angelegt. Sie waren so etwas wie die Skizzenbücher der Maler, die ihm «eine plötzliche geistige Manifestation», «die zartesten und flüchtigsten Augenblicke» sammeln sollten.⁷

Das sind einige Überlegungen zum Thema «Auf der Suche nach dem Religiösen in der zeitgenössischen Literatur». *Peter Handke*, der wie *Grass*, *Walser* oder *Böll* sein christ-katholisches Trauma mitbekommen hat und durch Polemik und religiöse Abstinenz Vergangenheitsbewältigung zu treiben versuchte, läßt in seiner jüngsten Erzählung «Der kurze Brief zum langen Abschied» (1972) seinen Ich-Erzähler in einer katholischen Kirche sinnieren:

«Die Religion war mir seit langem zuwider, und trotzdem spürte ich auf einmal eine Sehnsucht, mich auf etwas beziehen zu können. Es war unerträglich, einzeln und mit sich allein zu sein. Es mußte eine Beziehung zu jemand anderem geben, die nicht nur persönlich, zufällig und einmalig war, in der man nicht nur durch eine immer wieder erpreßte und erlogene Liebe zueinander gehörte, sondern durch einen notwendigen, unpersön-

⁶ *J. Joyce*, *Stephen Daedalus* (Frankfurt 1963, Fischerbücherei), 153f. Siehe dazu *W. Höllerer*, «Die Epiphanie als Held des Romans», in: *Akzente* 1961, 125–136, 275–285.

⁶ In: *Internationale Dialogzeitschrift* (Freiburg 1969), 2–13.

lichen Zusammenhang. Warum hatte ich zu Judith (d. i. seine Frau, die sich von ihm getrennt hat) nie so bedenkenlos freundlich sein können wie jetzt beim Anblick dieser Kirchenkuppel oder dieser Wachstropfen auf dem Steinboden? Es war scheußlich, mit einem solchen Gefühl nicht aus sich heraus zu können. So mußte man dastehen, in nichts als in Gegenstände und Vorgänge vertieft, mit einer stumpfsinnigen Frömmigkeit.»

Diese stumpfsinnig-technische Welt und der einzelne in ihr, der zugleich sich emanzipieren (von wem?) und kommuni-

zieren (mit wem?) will, wird neu nach Religion fragen, vielleicht nach einer weniger verwalteten, sicher nach einer Religion, die zur Kommunikation befreit und befähigt, die Kommunikation stiftet. Welt und Religion – und der Mensch im Spannungsfeld beider: das stets neue Thema der stets sich erneuern müßenden Religion und Literatur.

Paul K. Kurx, München

Anglikanisch-Methodistische Union – Ja und Nein

Vor etwa 23 Jahren regte der damalige Erzbischof von Canterbury, *Dr. Fisher*, in einer Universitätspredigt in Cambridge an, die Freikirchen in England sollten «das Bischofsamt in ihr System eingliedern». Die erste freikirchliche Reaktion darauf kam von der Methodistischen Kirche in Britannien. Nach jahrelangen Verhandlungen kam es im Jahre 1968/69 zu einem sorgfältig ausgearbeiteten Unions-Schema, das eine Wiedervereinigung der getrennten Kirchen in zwei Stadien vorsah:

Im ersten Stadium sollten beide Kirchen ihre separate Organisation beibehalten. Die Methodisten würden Bischöfe wählen, die von anglikanischen Bischöfen ihre Konsekration erhielten, und anstelle der bisher presbyterialen Ordination sollte die strikte bischöfliche Ordination von Presbytern treten. Beide Kirchen würden ein neues Ordinale gebrauchen. In einem zentralen Versöhnungsgottesdienst und in regionalen Feiern gleicher Art würden beide kirchlichen Körperschaften in volle Abendmahlsgemeinschaft treten. In einem feierlichen Akt gegenseitiger Handauflegung sollten die Ämter beider Kirchen integriert werden, so daß die Presbyter oder Priester beider Kirchen von da ab in voller Anerkennung ihr Amt versehen würden.

Nach einem Zeitraum inneren Zusammenwachsens sollte dann im zweiten Stadium die volle Verschmelzung in einer kirchlichen Gemeinschaft erfolgen.

Nach langen Diskussionen und Abstimmungen in den jeweiligen kirchlichen regionalen Gremien ergaben sich erhebliche Mehrheiten in beiden Kirchen für das Schema, sowohl auf der Seite der Laien wie der Geistlichen. Was bemerkenswert war, ist die Tatsache, daß bei einer besonderen Befragung des anglikanischen Klerus eine Anzahl für das Schema als solches stimmte, aber sich gegen den Versöhnungsakt aussprach.

Beide Kirchen beschlossen, daß das Schema in Kraft treten solle, wenn eine qualifizierte Mehrheit von 75 % in den jeweiligen obersten Kirchenversammlungen sich dafür entscheiden würde.

Im Sommer 1969 stimmte die Methodistische Konferenz mit einer Mehrheit von über 75 % dem Schema zu. Am gleichen Tag fand die Abstimmung in den Konvokationen von Canterbury und York statt. Vorher hatte bereits das Haus der Laien in der «Kirchenversammlung» dem Schema zugestimmt. Trotzdem wurde die erforderliche Mehrheit von 75 % in den Konvokationen nicht erreicht. – So standen die Dinge im Jahre 1969.

Die erste Kirchenunion zwischen einer anglikanischen Episkopalkirche und nicht-bischöflichen Kirchen fand nach dem Krieg in Südindien statt. Dort wurde das Problem der Integrierung der nicht bischöflich ordinierten Geistlichen so gelöst, daß alle Diener aller sich vereinigenden Kirchen als Presbyter in der Kirche von Südindien anerkannt wurden, und zwar auf der Basis unveränderlicher bischöflicher Ordination aller zukünftigen Presbyter in der Vereinigten Kirche.

Für das englische Schema hatte man einen andern Weg gewählt. Anglikanische Priester sollten durch Handauflegung von seiten methodistischer Pfarrer in ihrem Amt bestätigt und zugleich zu allen Amtshandlungen in der Methodistischen Kirche zugelassen werden. Die methodistischen Diener sollten durch anglikanische Bischöfe mit Handauflegung und Gebet in das historische apostolische Amt der Kirche eingegliedert

werden. Damit sollten die methodistischen Geistlichen die Rechte und den Status eines Priesters mit der Befugnis, in anglikanischen Kirchen die Eucharistie zu vollziehen, erhalten. Unter englischem kanonischem und Staatsrecht darf nur ein bischöflich geweihter Priester die heilige Eucharistie feiern (d. h. in den Pfarrkirchen der Kirche von England).

Bischöfe: Ja; Priester und Laien: Nein

Inzwischen hatte die Kirche von England eine neue Synodalverfassung erhalten, die der Laienschaft ein erhebliches Mitspracherecht in allen kirchlichen Versammlungen einräumt.

Dem Schema wurde von der Methodistenkonferenz wiederum zugestimmt. Es wurde dann den neuen Synoden der englischen Kirche, vom Dekanat angefangen, aufs neue vorgelegt, und zwar in der Weise, daß es nur ein Ja oder Nein gab. Änderungsvorschläge wurden nicht zugelassen.

Am 3. Mai stimmte die Generalsynode der Kirche von England über das Schema ab. Das Resultat war folgendermaßen:

Haus der Bischöfe: Ja 34, Nein 6 (Mehrheit 85 %)

Klerus: Ja 152, Nein 80 (Mehrheit 65,52 %)

Haus der Laien: Ja 147, Nein 87 (Mehrheit 62,82 %)

Gesamtmehrheit: Ja 333, Nein 173 (65,18 %)

Damit war das Schema endgültig verworfen.

Für den Erzbischof von Canterbury, der sich mit großer Überzeugung für den Unionsplan eingesetzt hatte, war dies eine tiefe Enttäuschung. Auf einer Pressekonferenz unmittelbar nach der Abstimmung sagte *Dr. Ramsey* unter anderem:

«Wir wissen nicht, was nun geschehen wird. Ich glaube, wir sollen etwas warten und dann die ganze Sache neu durchdenken ... Ich habe keine Angst vor einem Vakuum, solange es ein gottgefälliges Vakuum ist, in dem wir unsere Ohnmacht kennen und Licht von Ihm suchen ... Ich glaube, daß es Christi Wille für unser Land ist, daß es eine Kirche geben soll für Anglikaner, Presbyterianer, Kongregationalisten und Methodisten – eine Kirche mit uns und wir mit ihnen. Das ist das Ziel.»

Der Erzbischof bestätigte, was bereits in vielen Äußerungen sehr klar zutage getreten war, daß alles darauf ankomme, in der örtlichen Situation die Zusammenarbeit und den gemeinsamen Dienst der Kirchen so eng wie möglich zu machen.

Die Frage, warum die notwendige Mehrheit in der Generalsynode der Kirche von England nicht erreicht wurde, läßt sich in einem kurzen Bericht nicht eingehend beantworten. Hier soll nur auf einige Motive hingewiesen werden.

1. Der Konservatismus mancher Kirchenglieder. Seit der Trennung der Methodisten (Ende des 18. Jahrhunderts) von der englischen Mutterkirche hat sich die Methodistische Kirche sowohl organisatorisch und liturgisch wie auch soziologisch selbständig entfaltet.

2. Starker Widerstand erfolgte von seiten der radikalen Flügel der Anglikanischen Kirche – der sogenannten Evangelikalen und Anglo-Katholiken. Der Protest erstreckte sich zum großen Teil auf den «Versöhnungsakt» und die mit ihm verbundene Frage, inwieweit die episcopale Handauflegung auf methodistische Geistliche eine konditionale oder supplementäre Ordination bedeute.

3. Eine Zahl von Laien und Pfarrern in der «Mitte», die das Schema als solches bejahten, fühlten, daß die im Versöhnungsakt vorgeschlagene Integrierung der Ämter zu neuen Teilungen oder mindestens unerfreulichen Spannungen in beiden Kirchen führen könnte.

Zum Abschluß: Ein organischer Zusammenschluß der Englischen Freikirchen mit der Kirche von England ist nun anscheinend ein Fernziel geworden. Auf der «unteren» lokalen Ebene der Ortsgemeinde werden aber bereits kirchenrechtlich legitime ökumenische Experimente ins Werk gesetzt, und zwar mit dem Ziel, die Glieder getrennter kirchlicher Gemeinschaften eng miteinander zu verbinden. Die Verabschiedung eines zusätzlichen Kanons durch die Generalsynode wird diese Entwicklung erleichtern: in Zukunft darf ein Pfarrer der Anglikanischen Kirche Kommunikanten anderer kirchlicher Gemeinschaften zur vollen Teilnahme am Abendmahl zulassen.

Ernest Gordon, Great Chart

Gibt es eine neue Religiosität?

Neue Religiosität scheint seit einiger Zeit vor allem dort aufzubrechen, wo Einzelne und Gruppen verschiedener ideologischer und sozialer Herkunft ein neues Bedürfnis nach Meditation entwickeln. Bücher und Einführungskurse zur Meditation sowie Meditationsabende, auch Gottesdienste mit musikalischem Schwerpunkt haben in den letzten beiden Jahren eine zunehmende Nachfrage erfahren.

Gegenüber dieser stillen Nachfrage nach Meditation hat der laute Ruf der *Jesus-People* «Schalt' um auf Jesus» (*Arthur Blessit*) im deutschen Sprachraum wohl nur die Bedeutung eines Randphänomens. Anders als in den USA mit ihren schätzungsweise vier bis fünf Millionen *Jesus-People*-Anhängern scheint sich die *Jesus-Welle* bei uns – an den Bekehrungen gemessen – auf affektiv und sozial verelendete Jugendliche zu beschränken, eine Religion für Ausgeflippte zu bleiben. Allerdings wirkt sich dieses Randphänomen durch seine spektakulären Formen und durch die Verstärkung in den Massenmedien auch auf das allgemeine Bewußtsein aus. Es hilft das Tabu lockern, das die Aufklärungswelle der sechziger Jahre um menschliche und besonders um religiöse Gefühle aufgebaut hat; seit Bekanntwerden der *Jesusbewegung* kann man in Gesellschaft und auch in den großen Medien wieder ungenierter von Religiösem reden, wenn es einem widerfährt.

Wie kann man die Nachfrage nach Meditation und gottesdienstlicher Feier *epochalpsychologisch* verstehen und einordnen? Seit es eine Tiefen- und Sozialpsychologie gibt, die den Menschen nicht auf Triebenergetik reduziert, sondern auch geistig-personale und transzendente Bedürfnisse und Werte anerkennt, existiert auch eine entsprechende «humanistische» Kultur- und Bewußtseinskritik: *C. G. Jung* (der Europa Zen-Übungen empfahl), *Abraham Maslow*, *Erich Fromm*, *Viktor E. Frankl*, *Leopold Szondi*, *Ronald D. Laing*, *Johanna Herzog-Dürck* u. a. haben aus verschiedener Sicht immer wieder gewarnt: Die hochrationalisierte westliche Zivilisation droht den Menschen einseitig auf quantifizierendes Erkennen, leistungsbesessenes Produzieren, prestigeorientiertes Konsumieren und genormtes mitmenschliches Reagieren festzulegen. Stoppt diese Verkümmerng. Laßt den Menschen wieder synthetisch-meditativ die Ganzheit des Lebens sehen und werten. Er soll «Daseinsunlust» (*J. Herzog-Dürck*), Unvermögen zur Partizipation (*L. Szondi*) und «existentielle Frustration» (*V. E. Frankl*) überwinden, wieder den Sinn seines Tuns und Seins erfahren und so auch kritisch sehen, wo der Unsinn und die Entfremdung beginnen. Laßt ihn auch wieder kreativ Verantwortung für den andern und die Gesellschaft übernehmen.

In diesen Chor humanistischer Bewußtseinskritik stimmten in den sechziger Jahren – oft unbewußt – auch neue Stimmen ein:

► Obwohl erklärter Atheist und Gegner aller idealistischen Systeme, forderte *Herbert Marcuse* und mit ihm ein Großteil der studentischen Linken mit prophetisch-religiösem Schwung eine «*neue Sensibilität*», die das Elend und Unrecht abschafft (kein Auschwitz und kein Vietnam mehr!) und das Spielerische, die Muße, die Freude und die Lust zu ihrer Gesellschaftsform macht.

► Weniger kämpferisch, ja ausgesprochen verspielt und irrational, weil in Reaktion gegen die Leistungsgesellschaft, suchten die Hippies den verlorenen Sinn und die entbehrte Freude im Kult des Nicht-Zweckhaften.

► Programmatiker der Pop-Kultur wie *Leslie Fiedler*, *J. Keruac* u. a. propagierten den «Traum, die Vision und die Ekstase» als Flucht aus der entfremdenden Maschinenwelt. Die Musik dieser «Gegenkultur» ist wie ein emotionaler Ausgleichssport angeboten und aufgenommen worden, wie ein Thermalbad, das nach allzu langer frustrierender Arbeitszeit eine psychohygienische Kur einleitet. Auch ist die Verwandtschaft zur musikalischen Ekstasetechnik der Primitivvölker und zur darin artikulierten, uns Modernen verloren gegangenen «Partizipationsmentalität» (Einsseinkönnen mit allen Dingen und Menschen und auch mit ihrem unsichtbaren Ursprung) nicht zu überhören.

► Als Weg zur Sinnerfüllung und Bewußtseinerweiterung empfahl *Timothy Leary* östliche Meditationspraktiken und Psychedelica. Der Trip, den er und seine Anhänger unternahmen, war nicht nur Flucht vor der Banalität des Alltags und den Ansprüchen der Leistungsgesellschaft, sondern auch ein Versuch, über die im amerikanischen Positivismus und Utilitarismus (nach den Prinzipien eines *J. Bentham*) allzu eng gewordene und absolut gesetzte Welt der «Brot- und Kartoffel-Realität» (*J. L. Kuehn*) hinauszugelangen und eine gesteigerte Sensibilität für mitmenschliche, kosmische und transzendente Wirklichkeiten jenseits der Busineß-Welt zu entwickeln.

► Jugendlichen, die drogenabhängig oder Opfer krimineller Banden geworden waren, verkündeten seit 1960 vereinzelt und ab 1966 im großen Stil christliche Erweckungsprediger (*D. Wilkerson*, *A. Blessit*, *W. R. Bright* u. a.) Befreiung und Erfüllung in einem «neuen Leben» aus der massiv erlebbaren Liebe Jesu und des Heiligen Geistes.

► Daneben fanden viele Jugendliche und Erwachsene in der östlichen oder gemischt christlich-östlichen *Meditation* den Weg zu einem erfüllteren Menschsein. Selbst ein so nüchterner Mann wie der Soziologe *P. L. Berger* («Auf den Spuren der Engel – Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz», Frankfurt 1970) fühlte sich gedrängt, Ansatzpunkte aufzuweisen, von denen aus dem heutigen Menschen mitten in seinem Leben ein Zugang zur Transzendenz möglich ist. In einer ähnlichen Intention forderten auch so sozial engagierte Theologen wie *Harvey Cox* («Das Fest der Narren», Stuttgart 1970) und *Jürgen Moltmann* («Die ersten Freigelassenen der Schöpfung – Versuche über die Freude an der Freiheit und das Wohlgefallen am Spiel», München 1971) die Christen auf, der Verkümmerng der Phantasie Einhalt zu gebieten und die Dimension des Spiels, der Muße und der Feier neu zu entdecken.

Gefühlhafte Erfahrung gegen Computermentalität

Eines läßt sich in dieser Entwicklung nicht übersehen: Was als «neue Religiosität» auftritt, kommt aus einer im Ursprung recht verschiedenartigen, in ihrem Ziel aber einheitlichen Gegenbewegung gegen die Einmauerung des Menschen in technisch-wirtschaftliche Nützlichkeit und tiefenblinde Hyper-rationalität. Die «neue Religiosität» ist also eingebettet in eine

Gesamtströmung der psychohygienischen und existentiellen Selbstkorrektur, die der Computermentalität des durchschnittlichen Intellektuellen als neue Romantik erscheint. Oder, um es von den künstlerischen Parallelen her zu verdeutlichen, die die Gegenbewegung gegen die positivistische und utilitaristische Verkümmern in vielem vorweggenommen haben: Die «neue Religiosität» muß dem intellektuellen und aufgeklärten Puritaner von heute wie «*Orphismus*»¹ auf der *Beat-Gitarre* oder *Surrealismus*² mit *LSD-Inspiration* erscheinen.

Um nicht einer theologischen und pastoralen Naivität zu verfallen, muß man deutlich sehen, daß die «neue Religiosität» zunächst einmal existentielle und psychohygienische Selbstkorrektur ist. Deutlicher: Sie ist zunächst einmal *eber präreligiöse* als religiöse Erfahrung. Sie ist zunächst nur selten volle, haltungsmäßige Hinwendung zum transzendenten Du (= religiös), sondern zuerst einmal Wiedererlangung der affektiven Fähigkeit, zu sich selbst, zum Mitmenschen und zum Leben im ganzen Ja zu sagen (mit vorsichtigen und vereinzelt, noch kaum zur permanenten Einstellung gewordenen Gefühlen des «Über-sich-Hinausseins» und des Partizipierens an einer umfassenden überweltlichen Fülle). Sie ist zunächst einfach Wiedererlangung der Fähigkeit, sich trotz Unrecht und Leid in einer sinnvollen Welt geborgen und willkommen zu fühlen³ – und auch aufgerufen (wenn dieser Ruf nicht überhört wird), kreativ-verantwortlich in dieser Welt Sinnvolles zu verwirklichen. Wiedererlangung der Fähigkeit auch, die eigene Isolation und «Daseinsunlust» zu überwinden, die Dinge und Menschen ganz gelassen, frei von isolierenden und verzerrenden Strebungen des Ichs wahrzunehmen, oder in der Sprache des Zen: in die Dinge einzudringen, sie von innen zu sehen und die Zweiheit zu überwinden, das heißt die Intuition für die Einheit zu wecken, in der das Ich mit allen Dingen verbunden ist. Die «neue Religiosität» ist zunächst also einfach Regeneration der elementaren menschlichen und religiösen Erlebnisfähigkeit, des «Ur-Vertrauens» und der Sinnbejahung, der «Ur-Funktion des Glaubens»,⁴ der verkümmerten «transzendierenden Funktionen der Seele»,⁵ der «Glaubensfunktion»,⁶ die wesentlich Einsseinkönnen, Partizipation ist.

Wer dies sieht, wird nicht mehr vorschnell die Erlebniskultur und die Meditationsbemühungen der «neuen Religiosität» mit personalem Glauben im vollen theistischen oder christlichen Sinn gleichsetzen; er kann diese regenerative Gegenbewegung auch nicht als Regression, als Rückfall in die frühkindliche Vatersehnsucht (es handelt sich hier ohnehin mehr um mütterliche als um väterliche Beziehungen) abtun.

Die «neue Religiosität» ist als Regeneration der Ur-Funktion des Glaubens nicht festgelegt, sondern offen für vielerlei Entwicklungen. Weil sie aus der Gegenbewegung gegen die

¹ So kann man nach G. Apollinaire und dem antiken Orpheus-Mythos die lyrische, «preisende» Malerei eines R. Delaunay, A. Macke, L. Feininger, M. Chagall u. a. nennen.

² Daß der Surrealismus – wenigstens bei S. Dalí – aus immanenter Logik den Weg vom Traumhaft-Unbewußten zum Religiösen gehen konnte, zeigt H. Schade, Salvador Dalí – ein religiöser Maler der Triebstruktur, in: «*Stimmen der Zeit*» 189 (1972), 177–192.

³ Aus den Bekehrungsberichten zweier Jesus-Leute, die aus Familien kamen, in denen sie nie Geborgenheit erfahren hatten: «Ich hatte (nach der Bekehrung während des Erweckungsabends) keine Angst mehr. Mir war, als hätte ich im Zimmer Gesellschaft ... ich hatte ein Gefühl, wie wenn meine Mutter zurückgekommen wäre.» – «Ich ging mit ihm (einem Freund) zu einem Gottesdienst und spürte zum erstenmal Liebe dort.» – Das ist ein gutes Stück «Partizipationstherapie», wie sie P. Federn u. a. durch den herzlichen Kontakt mit dem Psychotherapeuten oder seinem Pflegepersonal auch üben.

⁴ J. Rudin, Psychotherapie und religiöser Glaube, in: J. Rudin (Hrsg.), «*Neurose und Religion*». Walter-Verlag, Olten-Freiburg 1964, 65–94.

⁵ J. Herzog-Dürck, Probleme menschlicher Reifung, Stuttgart 1969.

⁶ L. Szondi, Ich-Analyse. Bern-Stuttgart 1956, 509–529.

Hyperrationalität und den Utilitarismus der herrschenden Verhältnisse und Mentalität gespeist wird, kann sie natürlich auch zur «Flucht» werden, die im Irrationalen statt im Überraschtionalen endet: Dann kommt es zu einem verstandesfeindlichen fundamentalistisch-wörtlichen Auslegen der Bibel, zu hysterischer Exaltiertheit bei Gottesdiensten, zu Wundersucht und gegebenenfalls sogar zu Fanatismus.⁷ Wird das Religiöse als rein emotionale Erhebung, als Selbstverückung ohne Verpflichtungscharakter und ohne Bezug zum Mitmenschen mißverstanden, so kann es auch zu sozialer Passivität, zu Quietismus kommen.

Diese Selbstkorrektur kann aber ebenso gut auch Aufbruch sein zu einer neuen Sensibilität, Kreativität und zu sozialem Engagement (wie in der Jugendbewegung von Taizé, bei den jungen Focolarini und anderen). Ein Aufbruch ist vor allem dann zu erwarten, wenn die neue spontane und diffuse Religiosität nicht in Spontangruppen ohne Überlebenschance und ohne Ausstrahlung (introvertierte Konzentration auf die eigene Nestwärme) eingeschlossen bleibt, sondern durch einen lebendigen Austausch mit den etablierten Großkirchen in Verbindung treten kann: um so einerseits durch deren ältere Erfahrung im Religiös- und Christsein vor Schwärmerei und Selbstauflösung bewahrt zu werden und um andererseits zur Regeneration erstarrender Religiosität in den hochinstitutionalisierten Kirchen beitragen zu können.

Bernhard Grom, München

⁷ Siehe J. Rudin, «*Fanatismus*» – Eine psychologische Analyse. Walter-Verlag, Olten-Freiburg 1965, 232 Seiten.

Zuschrift

Nochmals «*Transzendente Meditation*»

Die «*Transzendente Meditation*» ist bekanntlich eine weltweite Bewegung, die sich vor allem in den USA und in Europa stark ausgebreitet hat. Auch hier in München existiert ein großes Center. Maharishi hat in den letzten zwei Jahren Meditationskurse von sechswöchiger Dauer in Europa abgehalten. Wenn er nicht selbst kommen kann, schickt er einen seiner Schüler.

Ich selbst habe zwei Jahre lang meditiert. Zunächst ließ ich mich von einer «*Initiatorin*» in die Technik der Meditation einweihen. Die Initiatorinnen werden in Meditationskursen von drei Monaten Dauer vom Maharishi persönlich in Indien ausgebildet. Die Einweihung bestand in einem Ritual vor dem Bild des Lehrers vom Maharishi; dabei wurde mir mein «*Mantra*» gegeben, eine Lautverbindung – oder anders gesagt, ein mir unverständliches Wort, das ich durch ständige Wiederholung in Gedanken während der Meditation zu seinen Ursprüngen zurückverfolgen sollte, um so schrittweise in die Tiefe zu gelangen. Die *Transzendente Meditation* ist eine Wortmeditation. Diese scheinbar so einfache Technik erzielt erstaunliche Resultate. In Amerika sind medizinische Studien erschienen, in denen beschrieben wird, wie während der *Transzendentalen Meditation* das Atemminutenvolumen abnimmt, der Hautwiderstand zunimmt und die Schwingungen der Hirnströme sich verlangsamen. Es wird ein Zustand allgemeiner Ruhe erreicht, der allerdings durch plötzlich aus dem Unbewußten aufsteigende Widerstände unterbrochen werden kann. Diese psychischen Knoten lösen sich im Laufe des Weitermeditierens. Die Meditation verhalf mir zu einer gewissen Entspannung, vor allem in Stresssituationen; sie verhalf mir nicht zu einer Bewußtseinsweiterung in dem Sinn, daß ich meine damals akut anstehenden Lebensprobleme hätte lösen können. Im Gegenteil, durch die Meditation manövrierte ich mich in eine Scheingelassenheit hinein, die mir meine wahre innere Situation verdeckte. Ich kenne einige Studenten, die aus einer gewissen inneren Not heraus zur *Transzendentalen Meditation* kamen. Keiner fand die dort angepriesene psychische und physische Gesundheit, die Harmonie mit der Umwelt; die Meditation erwies sich bei ihnen, wie bei mir, als Flucht, als Sackgasse. Einigen wurde später durch eine Psychoanalyse, die der Maharishi als überflüssig bezeichnet, solange man nur meditiere, entscheidend zu einem neuen Start verholphen.

Natürlich basiert die Transzendente Meditation, wie alles im Bereich des Geistigen, auf einer konkreten Weltanschauung. Das Versprechen, das am Anfang gegeben wird, Meditation sei an keine Religion gebunden, beruht auf der Überzeugung, daß der Meditierende durch die in der Meditation erprobte Bewußtseinsweiterung von selbst die universale Gültigkeit der hinduistischen Religion erfährt. Dem wird freilich auf Meditationsversammlungen und ähnlichen Veranstaltungen nachgeholfen. Dort wird mehr Bhagavadgita gelesen, als dem Maharishi selbst lieb ist. Er sah sich jetzt gemüßigt, einen eigenen Kommentar zur Bhagavadgita herauszugeben, um eine heillose religiöse Verwirrung unter seinen Anhängern zu verhindern. Die Bewegung der Transzendentalen Meditation hat durchaus den Charakter einer hinduistischen Sekte. Ich kenne keinen, der längere Zeit bei dieser Bewegung war, der nicht an die Wiedergeburt im hinduistischen Sinn glaubte und nicht überhaupt das hinduistische Weltbild übernommen hätte, mich selbst eingeschlossen. Man ging so weit zu sagen: Wenn Du nur die entsprechende Tiefe des Bewußtseins erreicht hast, werden Dir ganz von selbst Fleisch und Alkohol nicht mehr schmecken. Natürlich schmeckte uns bald beides nicht mehr, denn wer möchte nicht eine große Tiefe des Bewußtseins haben?

Zur Person des Maharishi kann ich wenig sagen, da ich ihn nur einige Stunden auf einem Meditationskurs in Kössen/Tirol erlebt habe. Der Maharishi machte einen durchaus anziehenden Eindruck; seine Güte und Abgeklärtheit schienen echt zu sein. Doch ist er unverkennbar durchdrungen von einem universalen göttlichen Sendungsbewußtsein und der Überzeugung, daß seine Meditationsmethode jede Religion (außer der hinduistischen Tradition, auf der sie basiert), jede Psychotherapie und erst recht jede andere Meditationsmethode, wie Yoga und ähnliches, überflüssig macht. Selbst in meiner damaligen Begeisterung empfand ich diese Einstellung als vermessen.

Inzwischen habe ich zu dem gefunden, der mit Recht von sich behaupten konnte: «Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben» – Jesus Christus –, und habe bei ihm voll das gefunden, was die Transzendente Meditation nur verspricht: physische und psychische Gesundheit, Harmonie mit der Umwelt und den inneren Frieden, den nur Jesus Christus geben kann. Natürlich versuche ich jetzt auch andern Anhängern der Transzendentalen Meditation diesen rettenden Weg zu zeigen, doch da bekomme ich zu spüren, daß sie, obwohl sie sichtlich nicht befriedigt sind, sich doch in einem Netz von starken emotionalen Bindungen an diese hinduistische Bewegung verfangen haben, das ihnen den Weg nach draußen versperrt.

C. G. Jung prägte das Wort: Wenn die Europäer ihren gesunden Menschenverstand verlieren, verfallen sie dem asiatischen Schwindel! Meine Erfahrung möchte ich so zusammenfassen: Die Transzendente Meditation ist eine gute Spannungsübung; doch erwarten wir unser Heil ausschließlich von Jesus Christus, dann verfallen wir nicht dem «asiatischen Schwindel», der in der Tat dahinter steckt.

Angelika Bialas, München

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Jakob David, Albert Ebnetter, Robert Hotz, Ludwig Kaufmann, Josef Renggli, Raymund Schwager, Karl Weber

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheckkonto: Stuttgart 62 90 «Orientierung», Zürich – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Scheckkonto Nr. 133.629 (Vermerk 0001/268499 «Orientierung») – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, «Orientierung» C.E. Suisse No 020/081.7360 – Italien: Postscheckkonto: Roma 1/28545 «Orientierung» Zürich

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: Fr. 22.— / Ausland: sFr. 25.— / DM 22.— / öS 145.— / FF 33.— / Lit. 3700.— / US \$ 7.—

Halbjahresabonnement: Fr. 12.50 / Ausland: sFr. 14.— / DM 12.50 / öS 75.—

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 13.50 / Ausland: sFr. 15.— / DM 13.50 / öS 80.— / Lit. 2100.—

Gönnerabonnement: sFr./DM 30.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.— wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzel exemplar: sFr./DM 1.50 / öS 9.—

kunst und kirche

Ökumenische Zeitschrift für Architektur und Kunst seit 1971 vereinigt mit den «Christlichen Kunstblättern»

Herausgeber:
Arbeitsausschuß des Deutschen Evangelischen Kirchbautages und Diözesan-Kunstverein Linz.

Diese großzügig illustrierte Zeitschrift will dem ökumenischen Gespräch und dem gemeinsamen Anliegen der Begegnung von Kirche und Kunst dienen sowie Klärendes zum heute so umstrittenen Thema des Kirchenbaues beitragen.

Die speziellen Fragen des kirchlichen Bauens und der kirchlichen Kunst, die allgemeinen Fragen der Architektur und der Kunst im Zusammenhang mit den aktuellen Fragen der Zeit und Kunst heute bieten eine Problematik von brennender Aktualität. KUNST UND KIRCHE soll Forum für Kritik und intensive Diskussion, Ort des Gesprächs und der Auseinandersetzung über die Probleme sein, die Theologen, Soziologen, Architekten und Künstler gleichermaßen betreffen.

Heft 1/1972
In alten Räumen leben

Heft 2/1972
Die Toten unter den Lebenden

Günter Rombold,
Jenes absurde Ereignis,
welches wir Tod nennen ...
Hans Blanckesteijn,
Zu unserem großen Schmerz
Hans Häselbarth,
Die Toten sind nicht tot
Hans-Kurt Boehlke,
Die Stellung des Friedhofes
in den heutigen
europäischen Gesellschaften
Heimo Widtmann,
Der Friedhof
als Element der Stadtplanung
Albert Schilling,
Friedhof und Grabmal
Klaus Dirschauer,
Der totgeschwiegene Tod
Bauten • Forum • Information

Heft 3/1972
Architektur und Kreativität

Heft 4/1972
Kunst und Gesellschaft

KUNST UND KIRCHE erscheint vierteljährlich mit jeweils 50 Seiten (zuzüglich Anzeigen); Format 22 x 28 cm.
Jahresabonnement öS 120.—;
DM 18.—; SFr. 21.—; US-\$ 6.—; Engl.-£ 2.—.
Einzelheft öS 35.—;
DM 5.—; SFr. 6.—; US-\$ 1.50; Engl.-£ —.50.
Bestellungen über den Buchhandel oder an den Verlag.



**Oberösterreichischer
Landesverlag Linz**

A-4010 Linz/Donau, Postfach 50, Landstraße 41

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich