



Wir kommentieren

Das Rundschreiben: Mater et Magistra: Die abweichende Art der Vorbereitung – Erwartete und nicht behandelte Fragen – Der Papst bleibt sich treu – Die erste Reaktion der Presse: weniger Führung? – viele Federn – moderne Ausdrucksweise – wissenschaftliche Strenge – saubere Analysen – neue Fragen – weltweite Aspekte – personalistischer Humanismus – Aufruf an die Täter des Wortes – Die Grundlinien: Analyse der Zeitlage – zwei Grundprinzipien – erweiterter Begriff des Gemeinwohls – Anwendungen ... – Die väterlich-pädagogische Sicht.

Ein vergessenes Jubiläum: Der Brief des Papstes an Msgr. Beran: «Wie gern wären Wir zu Dir gekommen» – Der Schmerz des Papstes – Es geschah vor zwölf Jahren.

Psychologie

Typ und Archetyp: (ein Versuch zum Werk

C. G. Jungs): Der Meister des Gesetzes vom Gegenlauf – Individuum und Typ – Typologie als Überwindung der Kompartimentspsychologie – Archetypische Welt: Archetypus ein empirischer Begriff – 1. Die prärationale Form des Erlebens – das Kristallgitter im Kollektiv-Unbewußten – 2. Die Dynamik des Archetypus: Gestaltung der Symbole – 3. Ordnungsfaktoren des seelischen Lebens – 4. Archetypus als numinose Macht: das Gottesbild – Leitbilder der Psyche.

Theologie

Exegese und Dogmatik: Ein Wort des Kollegen an die Dogmatiker: Auch der Dogmatiker Exegese muß solid sein – Habt Geduld mit dem Exegeten – Der Dogmatiker hat es leichter – Vielleicht aber auch nicht – Wie Dogmatik und Exegese einander helfen könnten – Beispiele: Trinitätstheologie, Christologie des Aufstiegs, «Gottesschau der Seele Jesu» –

Die Erscheinungen des Auferstandenen vom Wesen der Sache her – Von der Geräumigkeit der metaphysischen Prinzipien in der Theologie – Schreckgespenster – Exegese auf der Kanzel – Eine Bitte an die kirchliche Obrigkeit: die Theologen sind nicht nur ein hübsches Übel in der Kirche – Sie brauchen einen Raum der Diskussionsfreiheit.

Publizistik

Kinder vor dem Fernsehschirm: Nach amerikanischen Erfahrungen: Völkerverbindend – Jugend verderbend – Fernsehkrankheit der Kinder – Ein Mittelweg? – Hilfsform des Studiums.

Bücher

Hans Urs von Balthasar: Sponsa Verbi – **Oswald von Nell-Breuning:** Wirtschaft und Gesellschaft heute.

WIR KOMMENTIEREN

das Rundschreiben: Mater et Magistra

Die nicht amtliche, aber bisher einzige deutsche Übersetzung der polyglotten Druckerei des Vatikans übersetzt die Anfangsworte: «Mutter und Lehrmeisterin». Das klingt nicht schön, aber «Meisterin» brächte uns Heutigen das Gemeinte nicht nahe genug, soviel man auch in der Jugendbewegung vom Schüler- und Meisterverhältnis gesprochen hat, und Lehrerin erinnert zusehr an die Schule. So wird man dabei bleiben, auch dieses Rundschreiben, das sich an die Bischöfe, Priester und Christgläubigen des katholischen Erdkreises wendet, wie das «Rerum Novarum» Leo XIII. vor 70 Jahren und das «Quadragesimo Anno» Pius XI. vor 30 Jahren mit den lateinischen Worten zu zitieren.

Die Vorbereitung

Am 15. Mai genau war der Gedenktag und dieses Datum trägt denn auch Mater et Magistra, obwohl die tatsächliche Veröffentlichung erst zwei Monate später erfolgte. Noch nie war ein Rundschreiben von so viel Gerüchten umwittert, ehe es das Licht der Öffentlichkeit erblickte. Vielleicht der Wahrheit am nächsten kommt die Darstellung von «Le Monde» (15. Juli 1961):

Vor mehr als acht Monaten haben danach auf Anweisung des Papstes fünf Jesuiten, drei von der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom und zwei von der Pariser Action populaire, den ersten Entwurf vorbereitet, der sodann redaktionell überarbeitet wurde von einer Gruppe Sozialexperten (Msgr. Pietro Pavan und anderen), wobei auch etwa zwanzig Bischöfe zur Begutachtung beigezogen wurden. Das war der Stand der Dinge am 15. Mai. Was in den letzten zwei Monaten der Grund der Verzögerung war, wird der Öffentlichkeit wohl niemals bekannt werden. «Le Monde» berichtet als ein «on dit», daß den Kardinälen von Lille und Bordeaux (Liéart und Richaud), die in die Vorlage Einsicht nahmen, der Tenor des Dokuments der heutigen sozialen Entwicklung nicht genügend Rechnung zu tragen schien, weshalb sie dem Papst eine Neuüberarbeitung empfahlen. Andere meinen, eine Gruppe sehr einflußreicher integraler Kardinäle habe im letzten Augenblick gegen die Opportunität gewisser Abschnitte Einwände erhoben.

Tatsächlich legt der jetzt vorliegende Text solche Vermutungen nahe, denn es fällt auf, daß manche konkrete Probleme, deren Behandlung der Kontext eigentlich erfordert, nicht einmal erwähnt werden. So zum Beispiel das Problem des Neo-Sozialismus und Neo-Liberalismus.

Nur im geschichtlichen ersten Teil wird die deutliche Ablehnung des «gemäßigten Sozialismus» durch Pius XI. angeführt. Daß damit nichts über spätere Formen ausgesagt ist, es sei denn, sie krankten an den nämlichen Faktoren – was eigens zu beweisen wäre –, liegt auf der Hand. Ein ernsthaftes Wahlargument fällt damit – man sollte das ruhig zugeben – der deutschen CDU aus der Hand. Das umso mehr, als Radio Vaticana als «interessantesten» italienischen Kommentar zu «Mater et Magistra» den «Avanti», das Parteiorgan der Nenni-Sozialisten, anführt, der meint:

Während die beiden ersten Sozialenzykliken hauptsächlich die Bekämpfung der sozialistischen Ideen zum Ziel gehabt hätten, habe Johannes XXIII., wenn auch von den gleichen Prinzipien geleitet, die katholische Soziologie doch neue Positionen beziehen lassen, die deutlich «eventuell möglichen Entwicklungen in der Zukunft» Rechnung trügen. Ebenso fehlt bei der Agrarfrage jede direkte Erwähnung der Bodenreform, ein Problem, dessen Behandlung in Italien (und anderswo, man denke an Südamerika) viele Katholiken in Aufruhr versetzt hätte. Weiter vermißt man eine eigentliche Analyse der Kolonialsysteme, die eine Wertung ihrer Vorzüge und eine Verurteilung ihrer Fehler enthält. Sie hätte ohne Zweifel in den Entwicklungsländern Fehlinterpretationen erfahren und den Stand der einstigen Kolonialmächte (insbesondere Frankreich), mehr noch aber der Länder, die heute noch Kolonien besitzen (wie Portugal), erschwert. All das dürften Fragen sein, die zu behandeln im Augenblick aus guten Gründen manchem als nicht opportun erscheinen konnte.

Nicht der Sensation wegen haben wir all diese «Gerüchte», welche die Entstehung des Rundschreibens umwittern, erwähnt. Der Grund ist ein ernsthafter. Was immer nämlich im einzelnen an solchen Geschichten sein mag, sicher steht das eine fest: Ganz im Gegensatz zu «*Rerum Novarum*» und «*Quadragesimo Anno*» ist dieses Rundschreiben nicht das Werk einer bestimmten Gruppe oder Richtung, welcher der Papst sein Wohlwollen zuwandte, sondern das Ergebnis vieler Federn. Wissenschaftler, Seelsorger, Kirchenpolitiker, Kardinäle, Bischöfe und vielleicht auch Laien der verschiedenen kirchlichen Richtungen haben auf dieses Dokument Einfluß genommen. Johannes XXIII. ist im Zeichen der Dezentralisation, bei aller Wahrung seiner Oberhoheit als Papst, gewählt worden. Er ist dieser Linie in einem Ausmaß treu geblieben, welches das begreifliche Mißfallen mancher erregte, das aber trotz aller Nachteile, die ein solches Vorgehen zumal nach einer langen Periode stark autoritären Kirchenregiments haben mußte, auch seine Vorteile besitzt. Das Rundschreiben entbehrt der einheitlichen Geschlossenheit, es wiederholt sich in vielen Abschnitten, es wirkt unorganisch und läßt zumal in seinen prinzipiellen Äußerungen jene theoretische Vertiefung der Grundsätze von «*Rerum Novarum*» und «*Quadragesimo Anno*» vermissen, die man vielleicht erwartet hatte. Andererseits ist es weniger einseitig, ob man nun darunter «einseitig lehrhaft» oder einseitig im Sinn einer kirchlichen Richtung versteht.

Die erste Reaktion der Presse °

Dem entspricht der Eindruck, den das Rundschreiben in der Presse fand. Wohl kaum eine Zeitung ging an der Veröffentlichung von «*Mater et Magistra*» achtlos vorüber. Auch das sozialistische *Volksrecht* und die kommunistische *Humanité* haben dem Inhalt ihre Aufmerksamkeit zugewandt, um nur zwei zufällige Beispiele herauszugreifen. Die großen Blätter, wie die *Neue Zürcher Zeitung*, die *Frankfurter Allgemeine*, *Le Monde*, haben sich nicht mit einer ersten raschen Inhaltsangabe begnügt, sondern einige Tage später vorläufige Kommentare versucht, die auf weitere Analysen, welche ein vertieftes Studium ergeben muß, hinweisen. Das bedeutet nicht nur eine nachträgliche Anerkennung der großen sozialen Rundschreiben, die «*Mater et Magistra*» fortführt, sondern besagt auch eine Anerkennung des vorliegenden Dokumentes, das sich trotz seiner andern Art der Darstellung doch würdig seinen Vorgängern anschließt. Es mag übertrieben sein, wenn die *Deutsche Tagespost* von einem «Markstein in der Geschichte der Menschheit» spricht, aber es ist sicher berechtigt, wenn die *Stuttgarter Zeitung* meint, Papst Johannes XXIII. habe «ein großes Werk vollbracht, das auf Jahre hinaus ... nicht nur die parteigebundene Sozialpolitik befruchten wird». *Le Monde* fragt sich, ob «*Mater et Magistra*» die von vielen erhoffte katholische und internationale Magna Charta der Arbeit sei. Die Zeitung antwortet: «Möglicherweise. Aber das Rundschreiben wird gewiß weder bei den konservativen Kreisen den Schock, noch bei den Massen des Volkes das Gefühl der Befreiung her-

vorrufen, welche ‚*Rerum Novarum*‘ verursachte. Die Zeiten haben sich geändert, sagt man in Rom dazu. Die Sitten nicht weniger. Im sozialen Bereich sind spektakuläre Umwälzungen nicht mehr zu erwarten, sondern bloß Fortschritte und Verbesserungen» (15. 7. 61). Die *Frankfurter Allgemeine* meint in einem ersten Kommentar vom 15. Juli, man spüre «weniger Führung» als in den Rundschreiben Leo XIII. und Pius XI. Schon vorweg am 13. Juli hatte die nämliche Zeitung, welcher der Text oder ein Text anscheinend bereits zugänglich war, geschrieben: «Die Frage ist, wie weit die Betrachtungsweise der italienischen Verfasser (gemeint ist der Redaktoren) der weltweiten Problematik gerecht geworden ist»; sie meint ferner, jede katholische Richtung werde sich im Rundschreiben «in irgend einer Weise bestätigt fühlen, die Linkskatholiken wie die Ultras. Es gibt auch sehr autoritätsbetonte Stellen darin, doch kommt es zu keiner Systematik».

Es scheint uns, daß die erste zwar anerkennende aber doch auch zugleich recht reservierte Haltung der römischen Korrespondenten, die offenbar einer allgemeinen vorgängigen Erwartung entsprang und durch die geringe gedankliche Übersicht des Riesendokuments von 69 Seiten (26000 Worten, wie das *Volksrecht* berichtet) zunächst verstärkt wurde, schon nach wenigen Tagen einer weit positiveren Einstellung weichen mußte. So schrieb *Le Monde* bereits einen Tag später: Mehr als in einer Hinsicht beschreite «*Mater et Magistra* neue Wege». Der Ton sei «direkt, konkret, positiv». Wenn auch weniger doktrinal als «*Rerum Novarum*» und «*Quadragesimo Anno*», untersuche das Rundschreiben doch mit «wissenschaftlicher und technischer Strenge» die Kräfteverhältnisse und lege konkrete Lösungen vor. Durch seine Ausrichtung auf das Handeln und die Aktualität entspreche es der heutigen Zeit besser als viele Hirtenbriefe und komme vor allem der jungen Generation entgegen, «welche akademischen Ausführungen mit Mißtrauen begegnet und lehrhafte Abstraktionen keineswegs schätzt». Auch die *Frankfurter Allgemeine* bringt am 19. Juli einen weit positiveren Kommentar mit dem Titel «Dokument der Festigkeit und Toleranz». Auch sie betont: «Der Nationalökonom stellt fest, daß die Ausdrucksweise modern ist». Die Beurteilung zum Beispiel der Agrarpolitik nennt sie «nüchtern», die Aussagen über das Verhältnis von Staat und Individuum «wohl abgewogen, aber keineswegs blaß». Die Zeitung glaubt ein gewisses Unbehagen der Kurie feststellen zu können, «daß die bisherigen Enzykliken auf so verschiedene und teilweise kontroverse Weise interpretiert worden sind», weshalb das Rundschreiben es vorzieht, ein «Gewebe» von Feststellungen und Vorschlägen vorzulegen, in dem die Bänder «senkrecht, waagrecht und auch diagonal, fast möchte man sagen von ‚rechts‘ und von ‚links‘ laufen. Sie bedingen einander, sie tragen einander und sind als Ganzes dann elastisch, dehnbar, freilich nicht unbegrenzt». Daher betone auch der Papst gegenüber den Eiferern, die Patentrezepte aus den Enzykliken abzulesen suchen, daß der Übergang von der Theorie zur Praxis schwierig und es zumal bei Verwirklichung der christlichen Soziallehre nicht einfach sei, «klar und genau festzulegen, was objektiv in den konkreten Fällen die Gerechtigkeit fordert». Gleich von Anfang an nahm die Schweizer Zeitung *Die Tat* eine sehr positive Haltung zu «*Mater et Magistra*» ein. Ihr gefällt die Behandlung der sozialen Frage «im Sinn des Personrechtes eines christlich-personalistischen Humanismus». Darin trifft sie sich mit der katholischen Pariser Zeitung *La Croix*, die als tragendes Prinzip jenseits der praktischen Anwendungen «eine Lehre vom Menschen» im Rundschreiben findet, vom Menschen und von der Gesellschaft, die zugleich personalistisch und kommunitär sei. Im übrigen meint *Die Tat*, der Papst habe hier nach Art eines Apostels und nicht eines Kirchenlehrers gesprochen. «Deutungen wird viel Spielraum gelassen». Die Enzyklika sei der Ausdruck einer Persönlichkeit, die noch an die Selbstverantwortlichkeit des christlichen Einzelmenschen glaubt, der jeder Art von bloßer Theorie gegenüber mißtrauisch bleibt und der – als ein Papst

der Evangelien – «mehr Wert auf die noch so bescheidene Verwirklichung einer Idee legt als auf ein glanzvolles Programm, das so oft nur Papier blieb oder zu falschen Kompromissen verführte» (15. Juli). Diesen Satz hat sodann wörtlich auch die *Schwäbische Zeitung* übernommen.

Die Grundlinien

Lassen wir es bei dieser Presseauswahl bewenden. Sie deutet hinreichend den ersten Eindruck an. «Mater et Magistra» nennt sich das Rundschreiben und das bedeutet in diesem Fall weit mehr als die Anfangsworte, es ist ein Programm, eine Inhaltsvorschau. Ein lehrhafter und mütterlich pädagogischer Zug durchzieht das ganze Dokument. Beide Ströme, die offensichtlich (bis in den Stil) aus verschiedenen Federn stammen, sind nicht räumlich voneinander getrennt, sie bilden ein Geflecht, bei dem man höchstens sagen kann, daß in den ersten beiden Teilen das lehrhafte, sachliche und nüchterne Element mit solider Begründung und exakter Analyse überwiegt, während zunehmend vom dritten und vierten Teil an das psychologisch einführende und pädagogische Bemühen die Oberhand gewinnt. Im Ganzen wiegt ohne Zweifel das Bemühen um sachliche Analyse der Zeitlage an den in «Rerum Novarum» und «Quadragesimo Anno» und von Pius XII. dargelegten unverrückbaren Grundprinzipien (die erneut dargelegt und eingeschärft werden) vor, gegenüber dem Bemühen, theoretische Irrtümer zu verurteilen oder die Grundprinzipien philosophisch weiter zu entwickeln. Der Grund dafür mag nicht nur in der irdischen Haltung des Papstes liegen, er liegt gewiß ebenso darin, daß neue philosophische Systeme in bezug auf die Soziallehre nicht vorliegen! Was man Neosozialismus und Neoliberalismus nennt, sind viel eher pragmatische Umgestaltungen und Anpassungen der alten Systeme an die Wirklichkeit. Eine theoretische Auseinandersetzung mit ihnen hätte höchstens, was im Fluß ist, verhärten können oder wäre morgen schon überholt gewesen.

Es lohnt sich, um den Aufbau des Rundschreibens recht zu begreifen, es wirklich von vorn zu lesen, den ersten Teil, der nicht nur die Grundprinzipien der früheren Päpste enthält, sondern auch die soziale Situation, in die hinein sie sprachen, schildert, zu studieren. Nicht umsonst schließt dieser erste Teil mit einer Analyse der veränderten heutigen Situation, die in ihrer klaren und knappen Darstellung geradezu ein Meisterwerk genannt werden kann. (Sie trägt leider den blassen Titel «Weitere Wandlungen», der eilige Leser nur zu leicht verführt, diese anderthalb Seiten zu überspringen.) Hier aber sieht man, wie sich die Problempunkte seit Leo XIII. verschoben haben. Während damals einziger Antrieb des wirtschaftlichen Handels auf den einzelnen Menschen bezogenes Gewinnstreben, oberstes Gesetz schrankenloser Wettbewerb war, der Staat sich jedes Eingriffs in die rein mechanisch gedachten Marktgesetze zu enthalten hatte, die Gewerkschaften entweder verboten oder höchstens als privatrechtliche Gebilde angesehen wurden, sodaß das Recht des Stärkeren in Theorie und Praxis herrschte und eine an der Wurzel verkehrte Wirtschaftsordnung zur Folge hatte, so sind heute alle diese Schwierigkeiten durch den Fortschritt von Wissenschaft und Technik weitgehend behoben. Sie finden sich zum Teil noch bei weniger entwickelten Ländern. In den hochentwickelten aber haben sich die Fragepunkte verschoben. Die Staatsgewalt hat durch den Fortschritt von Wissenschaft und Technik im Zug wachsender Vergesellschaftung eine gewaltige Macht auch im Wirtschaftsprozeß erlangt. Weit entfernt, Wissenschaft und Technik zu verurteilen, nimmt der Papst zu ihnen eine positive Stellung ein, weist sogar mancherlei konkrete Gebiete auf, in denen ihre Ergebnisse nicht genügend zur Anwendung kommen.

Er zeigt auf, daß sich heute, wie zur Zeit Leo XIII. und Pius XI., das ganze Wirtschaftsleben vornehmlich an zwei unveränderten Prinzipien, die sich aus der Natur des Menschen ergeben und die er deshalb an die Spitze seiner Ausführungen setzt, orientieren muß: Erstens, daß die Wirtschaft eine Schöpfung der privaten Initiative der einzelnen Bürger ist; zweitens daß jede gesellschaftliche Tätigkeit ihrem Wesen nach subsidiär ist.

Hält man sich diese beiden Grundprinzipien vor Augen und orientiert man alle wirtschaftliche Tätigkeit an ihnen, dann kann man auch dort, wo heute das Gleichgewicht bedroht wird oder gestört ist, die gesunde Ordnung wieder herstellen und erreichen. So gesehen sind das Anwachsen der Staatsgewalt und die fortschreitende Sozialisierung keine Übel, sie bringen

sogar viele Vorteile. Wegen Nichtbeachtung dieser Prinzipien ist aber heute an anderen Punkten das Gleichgewicht vielfach gestört: Man treibt die Wirtschaft voran und beachtet zu wenig, den sozialen Fortschritt ihr anzugleichen. Es entstehen privilegierte Gruppen auch von Arbeitern auf Gebieten, die dem Allgemeinwohl oft wenig nützen, während andere, die für das Allgemeinwohl eine ausdauernde und nutzbringende Arbeit leisten, eine ihrer Leistung für das Gemeinwohl nicht entsprechende Vergütung erhalten.

Wichtig ist heute auch bei Erwägung des Gemeinwohls, daß nicht nur das Interesse des einzelnen Staates, sondern die Gesamtheit der Völker und Staaten im Auge behalten wird. Das, was man soziale Gerechtigkeit genannt hat, wird dadurch nicht unwesentlich vertieft. So heißt es zum Beispiel bei Behandlung der Lohnfrage, daß nach Gerechtigkeit und Billigkeit dem Arbeiter nicht nur ein Lohn zu entrichten sei, der ihm einen wahrhaft menschlichen Lebensstandard ermöglicht (mit Familie), sondern daß auch zu berücksichtigen sei der tatsächliche Beitrag zum wirtschaftlichen Stand des Unternehmens, zum Gemeinwohl des entsprechenden Staates, «besonders im Hinblick auf die Rückwirkungen auf die Gesamtbeschäftigung der Arbeitskräfte eines ganzen Landes wie auch auf das Gemeinwohl der Welt». Darin steckt eine nicht unwesentliche Blickerweiterung in bezug auf die soziale Gerechtigkeit.

Eine Gleichgewichtsstörung sieht der Papst auch in einer gewissen Bedrohung der kleinen und mittleren Betriebe, der Handwerker und der genossenschaftlichen Unternehmen. Jedem gilt darum ein eigener Abschnitt.

Vor allem scheint ihm auf nationaler Ebene in einer wachsenden Zahl von Staaten der Sektor der Landwirtschaft gegenüber dem Sektor der Industrie und der Dienste darniederzuliegen.

Die Einteilung in diese drei Sektoren hat vor allem Jean Fourastié ausgebildet. Fourastié hat auch dargelegt, wie der Sektor der Landwirtschaft, einstmals der größte, in unseren Tagen zusammenschumpft, zunächst zugunsten des Industriesektors, dann zum Vorteil des Sektors der Dienste, worin Fourastié die große Hoffnung des zwanzigsten Jahrhunderts sieht, weil einzig hier der Mensch der Mechanisierung entgeht.

Die soziologischen Tatsachen dieses Prozesses nimmt das Rundschreiben auf, aber weit entfernt, sich damit zufriedenzugeben wie mit einem unabwendbaren Schicksal und immer von der Warte der oben genannten Prinzipien sucht Johannes XXIII. hier nach Wegen, einen Ausgleich zu schaffen. Hier ist nach ihm das erste große neue Problem unserer Tage zu suchen. Es mutet ein wenig primitiv an und zeugt von wenig Verständnis, wenn manche Presseleute meinen, weil Johannes XXIII. aus bäuerlichen Verhältnissen stammt, sei diesem Problem erstmals in einem Rundschreiben eine eigene eingehende Behandlung zuteil geworden. Nicht so! Die Analyse der Zeit ergibt, daß hier eine bedenkliche Gleichgewichtsstörung vorliegt, die es zu beheben gilt.

Ganz deutlich wird dies durch das zweite große neue Problem: das Ansteigen der Bevölkerung. Eine weitere Gleichgewichtsstörung, die nach des Papstes Lehre nicht durch Verletzung der weisen Gesetze Gottes in der Weitergabe des menschlichen Lebens, sondern durch wirtschaftliche Maßnahmen zu lösen ist.

Daran schließt sich als dritte Gleichgewichtsstörung das Problem der Entwicklungsländer. Der Papst unterscheidet Nothilfe und strukturelle Hilfe. Wie sehr auch hier die oben genannten Prinzipien die Richtschnur sein müssen, zeigt zum Beispiel folgender Abschnitt:

«Wir wissen, daß die Erzeugung von Gütern, besonders von landwirtschaftlichen, über das Maß dessen hinaus, was ein Staat benötigt, wirtschaftlich schädigende Rückwirkungen auf bestimmte Schichten der Bürger haben kann. Das ist aber kein Grund, der von der Pflicht entbände, den Bedürftigen und Hungernen Nothilfe zu leisten, es ist vielmehr ein Grund, der verlangt, alle Einsicht und Fähigkeit dafür einzusetzen, daß jene negativen Wirkungen verringert und ihr Gewicht entsprechend der Billigkeit auf alle Bürger verteilt werde».

Und als letztes folgt eine Erwägung über die Zusammenarbeit auf Weltebene, da heute «jedes menschliche Problem von Bedeutung weltweite Auswirkungen nach sich zieht». Die Gleichgewichtsstörung liegt hier im gegenseitigen Mißtrauen und in der fehlenden Anerkennung der aus der menschlichen Natur sich ergebenden Grundprinzipien.

Wir haben nur andeuten können, welches die Grundlinien sind, die das Rundschreiben nach seiner lehrhaften Seite hin durchziehen. Wir haben uns, weil sie etwas verdeckt sind, länger dabei aufgehalten. Daneben gilt, wie gesagt, der überwiegende mütterlich-pädagogische Zug. Er setzt schon weit vorne ein, wenn vom tätigen Gegenwärtigsein der Arbeiter in mittleren und großen Betrieben und vom Dabeisein der Arbeiter auf allen Ebenen die Rede ist. Er klingt auf in einem warmen Appell an die Handwerker und Mitglieder der Genossenschaften, er verstärkt sich in der direkten Anrede der in der Landwirtschaft Tätigen, in der Schilderung der Schönheit ihres Berufes, die sie nicht trösten soll, sondern anspornen muß, sich zu modernisieren und zusammenzuschließen. Er wird endlich im vierten Teil zum breiten Strom in einer Instruktion zur Weckung sozialen Verantwortungsbewußtseins im Sinn von Msgr. Cardijn: sehen, urteilen, handeln. Man nehme dieses praktische «Rezept», wie die «Frankfurter Allgemeine» es nennt, nicht zu leicht, man bedenke, daß man, wie der Papst sagt, «die Fähigkeit zum rechten Gebrauch der Freiheit nur erwirbt, indem man die Freiheit selbst richtig gebraucht». Also durch die Übung der Freiheit. Ohne sie aber bleiben alle Lehren Papier und alles Wissen um das, was sein sollte, wird nur zum Gericht.

Ein Letztes: Das Rundschreiben richtet sich auch an alle Christgläubigen. Dazu muß es ihnen zur Kenntnis gebracht werden! Bei seinem großen Umfang wird kaum jemand es in einem Zug lesen. Sollte man es nicht aufteilen und abschnittsweise in unseren Zeitungen veröffentlichen? Dabei wäre zu empfehlen, nicht einmal jeden der vier in dem Rundschreiben gezeichneten «Teile» als Ganzes zu publizieren, sondern auch hier nochmals zu unterteilen, zum Beispiel vom zweiten Teil in einem Stück die Abschnitte zusammenzunehmen, die über das Verhältnis von persönlicher Initiative und der staatlichen Gewalt und die über die Vergesellschaftung handeln; in einem andern die Vergütung der Arbeit; in einem dritten die Ausführungen über die Betriebsstrukturen und das Handwerk; in einem vierten das Privateigentum, und so bei den folgenden «Teilen».

M. G.

Ein vergessenes Jubiläum

Fast von aller Welt vergessen, feierte der Erzbischof von Prag, *Msgr. Beran*, an einem «unbekannten Ort» in kommunistischer Gefangenschaft sein fünfzigjähriges Priesterjubiläum. Es war mehr als ein schöner Gestus väterlicher Fürsorge, wenn Papst Johannes XXIII. diesem Bekenner des Glaubens ein eigenes Schreiben zu seinem Gedenktag übersandte. Es war ein Appell an die Welt, wenn er diesen Brief im «*Osservatore Romano*» veröffentlichte. Ein Appell, daran zu denken, in welcher Zeit wir leben, in einer Zeit des Schreckens, aber auch in einer Zeit heldenhafter Bekenner und christlicher Verbundenheit mit diesen Helden.

«Wie gerne wären Wir zu Dir gekommen!» schreibt der Papst. «Wie traurig macht es Uns, daß Wir Dein Priesterjubiläum nicht mit Deinen Gläubigen feiern können, um Ihnen Dein Wirken vor Augen zu führen; um Ihnen ein langes Priesterleben, das Deinem Volk zur Erbauung gereichte, in leuchtenden Farben zu schildern. Wir kennen den Glaubenseifer, die Geistesbereitschaft, den apostolischen Sinn, durch die Du im Lauf einer langen Hirten Tätigkeit mit Gottes Beistand viel Gutes verdienstvoll gewirkt hast ...

Mitten in Deiner aufopfernden Tätigkeit zum Nutzen und zur Ehre der Kirche und des Vaterlandes hat Dich eine Tat schmachvollen Unrechts von Deinem Bischofssitz gerissen und an einen unbekanntem Ort verbracht, wo Du nun bereits seit

zehn Jahren Dich zurücksehnst nach Deiner Herde. Ah, die Leiden, die Du erduldest, sind gewissermaßen nur ein Reflex all der Leiden, die Dein Vaterland quälen. In der Tschechoslowakei, wie leider auch in anderen Gegenden, dauert ein kirchenfeindlicher Zustand an: die religiösen Orden sind unterdrückt; die privaten Schulen aufgehoben; die katholische Presse verboten; die religiöse Unterweisung in jeder Weise behindert; während eine systematische, erbitterte, atheistische Propaganda sich zumal unter der Jugend in immer neuen Formen austobt. Die Bischöfe werden größtenteils an der Ausübung ihres Amtes gehindert, andere sind eingekerkert oder an unbekannte Orte verschleppt. Das gleiche Schicksal erleiden die Priester; viele von ihnen sind gefangen oder verbannt, andere leben als Arbeiter ohne jede Möglichkeit, eine priesterliche Tätigkeit auszuüben.

In dieser traurigen Lage, die ganz dazu angetan ist, den Glauben aus den Herzen der Gläubigen zu reißen, verdoppelt sich Unser Schmerz darüber, daß es Uns verwehrt ist, Dich an Deinem 50. Priesterjubiläum anzusprechen, und daß selbst diese Unsere Trostworte auf direktem Weg nicht zu Dir gelangen werden.

Trotzdem soll Dich das Bewußtsein aufrecht erhalten, daß Du recht gehandelt hast. Nicht die Schuld, einzig die Tugend hat Dich niedergeworfen! Nicht umsonst und nicht ohne Frucht werden das untätige Schweigen, zu dem Du verurteilt bist, das Unrecht, das Du erleidest, die unverdiente Strafe, die Du abbüßt, sein. Das Samenkorn, das unter der Erde sich auflöst, wird seine Ähre hervorbringen und zur goldenen Ernte ausreifen.»

Im folgenden geben wir einen Augenzeugenbericht der Ereignisse wieder, die zur Verhaftung von Erzbischof Beran führten.

ES GESCHAH VOR ZWÖLF JAHREN

Samstag, der 18. Juni 1949, war ein strahlender Sommertag in Prag. In der Prämonstratenser-Stiftskirche Strahov hielt während der Fronleichnamsoktav der mutige Abt Jarolimek – später starb er im kommunistischen Gefängnis – Abendandacht mit Ansprache. An diesem Tag kam der Erzbischof selber, um zu den Gläubigen zu reden. Bis zum allerletzten Moment war es nicht sicher, ob er wirklich eintreffen werde. Das erzbischöfliche Palais wurde bereits am 15. Juni von der Polizei besetzt. Die Kirche war Stunden vor der Andacht bereits überfüllt. Mehrere tausend Personen mußten auf dem Platz vor der Kirche warten. Als der Erzbischof eintraf, brach diese Menge in einen unbeschreiblichen Jubel aus.

Nach einem kurzen Gebet am Grab des hl. Norbert – auch er war ein nationaler Held – bestieg Erzbischof Joseph Beran mit Mitra und Bischofsstab die Kanzel. In der Kirche wurde es ganz still. Aller Augen waren auf ihn gerichtet. Der Erzbischof begann seine Ansprache mit den Worten: «Ich hoffe, daß ihr nicht meinetwegen gekommen seid. Es würde mir wirklich leid tun, wenn das Kloster deshalb Unannehmlichkeiten bekäme». Nach einer kurzen Pause setzte er sehr ernst seine Rede fort:

«Es ist möglich, daß ich heute zum letzten Mal zu euch spreche. Deshalb möchte ich euch sagen, daß ihr wahrscheinlich in den nächsten Tagen zu hören bekommt, der Erzbischof von Prag hätte gewisse Vereinbarungen unterschrieben. Vor Gott und vor der ganzen Welt schwöre ich, euer Bischof, daß ich nichts unterschreiben und nichts gutheißen werde, was gegen die Gebote Gottes steht. Ich hoffe, daß ihr mir glaubt und daß ihr den Behauptungen, die ihr vielleicht schon in den nächsten Tagen über mich hört, kein Vertrauen schenken werdet.»

Nach dieser Einleitung sprach der Erzbischof über die katholische Kirche und über die Wahrheit, die sie verkündet. «Es gibt nur eine einzige Wahrheit. Es gibt nur eine einzige katholische Kirche. Diese besteht nicht ohne den Papst. Ohne die Bischöfe gibt es keine wahre Kirche». Als er dann über die Eucharistie sprach, erinnerte sich der Erzbischof der Zeit, die er in Dachau im Konzentrationslager verbracht hatte und wie er sich damals nach der heiligen Kommunion sehnte. Eines Tages brachte ihm ein Priester eine konsekrierte Hostie. Damals empfand er das als ein unvorstellbares Geschenk und wußte nicht, wie er dem Herrn dafür danken sollte.

Während der Aussetzung des Allerheiligsten betete der Erzbischof laut, Christus möge die Sünden seines Volkes vergeben. Mit großer Bewegung flehte er ihn an, den Verrat jener Priester zu verzeihen, welche, gegen den ausdrücklichen Befehl ihrer Bischöfe, mit den Kommunisten kollaborie-

ren. «Das Priestertum ist in Gottes Augen groß und heilig. Deshalb kann aber ein Priester auch schwerer sündigen. Sein Ungehorsam ist eine Sünde, die nach Vergeltung schreit. Und Gott bestraft dafür nicht nur den einzelnen Schuldigen, sondern oft ein ganzes Volk. Laßt uns diese Sünde wieder gutmachen, indem wir Gott unsere Opfer als Sühne darbringen». Die Gläubigen beteten dann gemeinsam mit dem Erzbischof für die Jugend, für die Familien und für das ganze, der kommunistischen Gefahr ausgesetzte Volk.

Nach der Anbetung und dem Segen wurde eine Hymne gesungen. Die ganze Gemeinde flehte Christus an, seine Kirche und den Papst zu beschützen. Abwechselnd kam der Kehrreim: «Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat». Die Gläubigen sangen noch, als der Erzbischof den Platz vor der Kirche betrat. Eine große Menge begrüßte ihn mit donnerndem Beifall. Überallher rief man ihm entgegen: «Wir bleiben treu! Wir werden nicht zu Verrätern! Wir schwören es! Wir werden dich beschützen!» Die Polizei war über diese spontane Demonstration sehr verärgert und versuchte vergeblich die Menge auseinanderzutreiben. Die Gläubigen bejubelten den Erzbischof und wünschten ihm langes Leben und Gesundheit. Sie begleiteten ihn in einem wahren Siegeszug bis zu seiner Residenz. Dann blieben sie vor dem erzbischöflichen Palais versammelt und jubelten erneut dem Erzbischof zu.

Der Polizei gelang es nicht, die Versammlung aufzulösen. Man sang die Nationalhymne und rief den Erzbischof immer wieder auf den Balkon. Zweimal zeigte er sich und erteilte der auf der Straße knienden Menge seinen Segen. Dann aber sagte er: «Jetzt geht heim in Frieden! Geht zu eurer Familie, sie braucht euch!»

Die Sonne ging gerade unter. Ihre Strahlen vergoldeten die Gestalt des Erzbischofs. Das Volk von Prag zerstreute sich langsam. In seinem Herzen war es sehr dankbar für das furchtlose Glaubensbekenntnis des Erzbischofs und hoffte, daß er durch die bekundete Sympathie der Gläubigen ermutigt würde, den kommunistischen Drohungen zu widerstehen. Es wußte aber auch, daß auf diesen Tag traurige Zeiten folgen würden, denen vergleichbar, die das Frühchristentum zu durchleiden hatte.

*

Am nächsten Tag, Sonntag, waren die Kirchen in der ganzen Tschechoslowakei mehr gefüllt als sonst. Teils, weil das Fronleichnamsfest auf diesen Sonntag verlegt war, teils aber auch, weil das Gerücht umging, ein gemeinsamer Hirtenbrief der Bischöfe werde verlesen.

Schon ziemlich früh begannen verschiedene Gruppen aus allen Bezirken Prags der Kathedrale zuzuströmen. Die Nachricht von der mutigen Rede des Erzbischofs verbreitete sich wie Feuerbrand. Jungmänner, Studenten und Mitglieder verschiedener religiöser Vereine hatten es als ihre Pflicht empfunden, ihre Angehörigen, Freunde und Bekannten über die Ansprache des Erzbischofs zu informieren. Über Nacht wurden Flugblätter gedruckt, welche die markantesten Stellen der Ansprache wiedergaben.

Die kommunistischen Behörden befürchteten neue Manifestationen. Sie mobilisierten nicht nur die Polizei, sondern auch die kommunistische Arbeitermiliz. Die Straßen wurden mit diesen Einheiten vollgestopft, besonders in der Nähe der Kathedrale und im ganzen Burgbezirk (Hradcany). Auf einigen Straßen, die zur Kathedrale führten, wurden sogar Sperren errichtet, welche nur Leute mit kommunistischem Abzeichen passieren durften.

In der Nähe der Kathedrale hielt die Polizei die Gläubigen mit verschiedenen Begründungen auf. Die Kathedrale sei bereits dermaßen überfüllt, daß niemand mehr hinein könne; die Fronleichnamsprozession sei abgesagt worden, und so weiter. Man bemerkte, wie zweifelhafte Existenzen sich frei in die Richtung der Kathedrale bewegen durften. Es wurde klar, daß man auf feindliche Manifestationen gefaßt sein mußte.

An diesem Morgen betrat der Erzbischof von Prag um 8.30 Uhr seine Kathedrale. Die Gläubigen hießen ihn mit einer Ovation willkommen. Blumen wurden vor seine Füße geworfen. Nach der Messe am Hochaltar sollte die eucharistische Prozession beginnen. Männer des Wenzeslaus-

vereins hatten aber den Erzbischof bereits gewarnt, daß es unter der Menge eine Reihe von Provokateuren und Störenfriedern gebe. Durch Lautsprecher bat der Erzbischof die Gläubigen, unter allen Umständen die Ruhe zu bewahren und sich nicht zu unüberlegten Handlungen hinreißen zu lassen. Er ermahnte sie auch, das vor der Kathedrale ausgelegte Blatt «Katolícké Noviny» nicht zu kaufen. Es sei in Wirklichkeit keine katholische Zeitung. «Die sogenannte ‚Katholische Aktion‘ der Regierung, die diese Zeitung herausgibt, ist nicht unsere Katholische Aktion.»

Bald wurde es aber dem Erzbischof unmöglich, seine Ansprache fortzusetzen. Furchtbares Geschrei und Pfeifen brach in der Kathedrale los. Die unter den Gläubigen verteilten Claqueure schlugen einen solchen Lärm, daß es unmöglich war, die Worte des Erzbischofs zu verstehen. Er selbst versuchte noch, das Volk zu beruhigen. Die Gläubigen verhielten sich weiterhin ruhig und ließen sich nicht provozieren. Nur die Kinder, die für die Prozession ihre schönsten Kleider angezogen hatten, weinten vor Angst. Wiederum ertönte im Lautsprecher die Stimme Erzbischof Berans: «Bleibt ruhig! Beschützt vor allem eure Kinder! Seht zu, daß ihnen nichts zustößt!»

Außerhalb der Kathedrale stand eine große Anzahl von Polizeileuten. Sie unternahmen aber nichts gegen die Provokateure, sondern schienen am Tumult Freude zu haben. Es bestand kein Zweifel, daß die ganze Unordnung von den Kommunisten genau vorausgeplant worden war. Da der Lärm immer noch nicht aufhörte, fingen die Gläubigen an, die Nationalhymne zu singen. Als sie den Gesang beendet hatten, brach das Geschrei aufs neue los. Der Erzbischof stellte daraufhin das Allerheiligste in den Tabernakel zurück und gab den Gedanken einer Prozession auf. Außerhalb der Kathedrale ging das Gerücht um, das Innenministerium habe die traditionelle Fronleichnamsprozession verboten. Diese Nachricht wurde bald bestätigt. Polizeiautos mit Lautsprechern erschienen und verkündeten die Verordnung.

In der Kathedrale selbst drang eine Frau bis an den Erzbischof heran und spuckte ihm ins Gesicht. Nachher brach sie in ein insultierendes Gelächter aus. Andere hatten angefangen, Msgr. Beran herumzustoßen. Der Klerus und die Männer des Wenzeslausvereins bildeten schnell einen Kreis um ihn und schützten ihn vor weiteren Angriffen. Nur mit größter Mühe gelang es ihnen, den Erzbischof aus der Kathedrale zu begleiten. Auf dem Platz spielte eine rote Blaskapelle kommunistische Marschmusik. Kleine Mädchen liefen vor dem Erzbischof her und streuten ihre Prozessionsblumen vor ihm. Die Panik begann zu steigen. Hier und dort entstand plötzlich ein Handgemenge.

Die Gläubigen begannen laut zu beten: «Heiliger Erzengel Michael, beschütze uns im Kampfe ...» Die Kommunisten verstanden, daß das Gebet gegen sie gerichtet war und begannen, noch heftiger zu toben. Dem Erzbischof gelang es, sein Auto zu erreichen. Plötzlich entschied er sich aber, zu Fuß heimzugehen. Er wurde von einer großen Menge der Gläubigen bis zu seiner Residenz begleitet. Während das katholische Volk von Prag weiterfuhr, dem Erzbischof seine Sympathie zu bekunden, skandierten die kommunistischen Lautsprecher die Parole «Stalin und Gottwald». Die Gläubigen strengten sich an, mit ihrer Ovation die Lautsprecher zu über-tönen.

Auf dem Weg zum erzbischöflichen Palais knieten die Gläubigen weinend und empfingen den Segen des Erzbischofs. Sein Gesicht war zwar bleich, aber sehr ruhig, fast gelassen. Als er das Palais betrat, fiel ein Regen von Blumen über ihn. Die Türe schloß sich hinter ihm – für immer. Kommunistische Agenten schenkten auf der Straße dem randalierenden Pöbel Alkohol aus. Vor dem erzbischöflichen Palais und auf den nebenanliegenden Straßen wütete der Mob. Berittene Polizei zerstreute die Gläubigen mit Knütteln. Viele Kinder kamen unter die Hufe der Pferde, andere Kinder schluchzten vor Furcht. Sie sahen die Gewalttätigkeit, verstanden aber ihren Sinn nicht. Ihre Mütter erklärten ihnen: «Sie haben dasselbe Christus angetan.»

Während seiner stürmischen Geschichte erlebte Prag viele dunkle Tage. Dieser aber war der dunkelste.

Stanislaw Koutnik

J. RUDIN

PSYCHOTHERAPIE UND RELIGION

Seele – Person – Gott

Probleme der tiefenpsychologischen Wissenschaft und der praktischen analytischen Erfahrung. 232 S., Leinen Fr. 16.80.

Prof. C. G. Jung in einem Brief an den Verfasser: «Soeben habe ich die Lektüre Ihres Buches beendet. Ich habe es von Anfang bis Ende mit

größtem Interesse gelesen, denn es lag mir von jeher am Herzen, eine Brücke zu schlagen – oder wenigstens den Versuch dazu zu wagen – zwischen jenen beiden Disziplinen, die sich mit praktischer Verantwortlichkeit der cura animarum annehmen, also der Theologie einerseits und der medizinischen Psychologie andererseits ... Das ist das nicht hoch genug zu veranschlagende Verdienst Ihrer Arbeit, daß es uns ermöglicht, eine weite Strecke des Weges zusammen zu gehen – wie ich hoffe – zu beidseitigem Nutzen.»

WALTER-VERLAG, OLTEN

TYP UND ARCHETYP

(Ein Versuch zu C.G. Jungs Werk)

C. G. Jung ist der Meister des Gesetzes der enantiodromie. Es ist das geheimnisvolle Spiel des Gegenlaufes, das er überall und jederzeit wahrnimmt. Gegensätze durchwalten alles Organische, Psychische und Geistige, und immer provoziert eine Einseitigkeit mit genauer Präzision die gegenteilige. Je mehr der Mensch in sein Unbewußtes verdrängt, je mehr Möglichkeiten er dort unentwickelt liegen läßt, umso heftiger wird eines Tages der Gegenstoß aus diesem Unbewußten heraus erfolgen und das scheinbar so schön geordnete Bewußtsein überrumpeln. Je selbstverständlicher sich der Extravertierte der Außenwelt hingibt und sich von ihr sein Fühlen, Empfinden und Urteilen vorschreiben und bestimmen läßt, umso sicherer wird sich nach der Lebensmitte die Gegen-Tendenz zur Introversion melden und die bisherige Lebensform in Frage stellen. Je kühneren Gedankenspekulationen sich der Denktyp jahrelang verschrieben hat, umso tollkühner werden ihn einmal plötzlich Gefühle, die nicht ganz à jour sind, überfallen und zu Sentimentalitäten verleiten ... Und wer seine Tage im Flachland eines öden Materialismus dahinvegetiert, muß nach der Lebensmitte von schwersten Bedenken gegen diese seichten Gefilde abgestoßen werden und unbeholfene Höhenflüge (wenigstens in schweren Träumen) unternehmen ... Immer zwingt das Eine sein Gegenteil herbei. So will es das Schicksal – oder der allem Geschaffenen zugrunde liegende Strukturplan. Diese Wahrnehmung und Einsicht wurde zum erschütternden Erlebnis Jungs und hat ihn gleichsam zum Neu-Entdecker dieser innersten Gesetzmäßigkeit gemacht. Sie hat ihn so fasziniert, daß er die Polarität und die Spannungsgesegensätze fast ständig gegenwärtig hielt, um einen übergeordneten Standpunkt zu gewinnen ... oder in jener Mitte zu hausen, in der eine Meisterung von schroff aufeinanderprallenden Extremen möglich blieb. – Wenn man vom «alten Weisen» sprach, um den Eindruck zu vermitteln, den Jung in den letzten Jahren auf seine Besucher machte, dann ist dies Weisstum zu einem großen Teil beschlossen im tiefen Erfahrungswissen um dieses ewige Spiel widersprüchlicher Tendenzen.

Jung trug in sich selbst einen sehr weiten Spannungsbogen der Gegensätze: naturwissenschaftliche Empirie und geisteswissenschaftliche Spekulation, schollenbewußte Erdhaftigkeit und Versenkung in die Mystik der Kirchenväter, östliches Alleinheitswünschen und westlicher Individuationsprozeß. Seine Leidenschaft galt scheinbar den Ausnahmen, wie sie durch Parapsychologie, akasale Synchronizität und all die verwirrenden, zweideutigen Erscheinungsformen kranken Seelenlebens ihm vor Augen standen – aber noch leidenschaftlicher war sein Eros, in all diesen Erscheinungen das geheimnisvoll waltende Gesetz zu erkennen, Konstanten im Strom des unablässigen Geschehens festzustellen, durch alle Gegensätze in jene Mitte zu gelangen, in der sich ein tieferes Formprinzip dynamisch durchsetzt. So kann es nicht verwundern, daß zwei seiner fruchtbarsten Arbeitsthemen jene grundlegenden Studien über die seelische Typologie und über die archetypische Welt wurden. In beiden Bereichen geht es darum, hinter dem Einmaligen, Individuellen das Typische, Allgemeingültige, Gesetzmäßige aufzuspüren. Ein gefährliches Unternehmen. Viele sind der Versuchung erlegen, voreilig Gesetze aufzustellen und unkritisch aus analogen Gegebenheiten, ja aus fragwürdigen Amplifikationen auf Identitäten und absolute Gültigkeiten zu schließen. Jung ist dieser Gefahr bewußt begegnet. Mit skeptischer Vorsicht und systematischer Bescheidenheit war ihm deutlich: «In der Psychologie von heute muß man sich zur Erkenntnis durchringen, daß das Allerunmittelbarste das Allerunbekannteste ist, obschon es das Allerbekannteste zu sein scheint».¹

¹ Jung C. G.: Seelenprobleme der Gegenwart. ⁵1950, S. 104.

Die Typologie

Es ist heute, als hätte Jung die Augen von sehr vielen geöffnet, als er die beiden großen Gruppen seelischer Einstellungstypen, der Extra- und der Introvertierten, in ihrer Eigenart und ihrem Reaktionsverhalten beschrieb. Es war kein Leichtes, diese Typologie aufzustellen, die zusammen mit den Typologien von E. Kretschmer, E. Jaensch und G. Pfahler zu den aufschlußreichsten und heute anerkanntesten gehört. Zweifel und Einwände überfielen und bedrängten Jung dabei: «Die Klärung dieser Zweifel hat eine beinahe 10jährige Arbeit an Beobachtung und Vergleichung erfordert».² In genialer Innenschau mußte er dabei seine eigene ausgeprägte Introversion entdecken und den Bezug zum Gegentyp erleben. Aber es war ein sehr weiter Weg, bis die Einstellungsgruppen genauer durch die vier Untergruppen der seelischen Funktionen differenziert waren und so eine Typologie von acht Typen herausgearbeitet war. Es erweist die Echtheit dieser Sicht, daß etwa die Konstitutionstypologie von Kretschmer viele Berührungspunkte mit der von Jung besitzt und beide sich ausgezeichnet ergänzen. Und doch: so wertvoll diese Typologie schon auf den ersten Blick ist, Jung konnte noch einen weiteren entscheidenden Schritt tun. Sein durch die Analyse geschulter Blick mußte erkennen, wie sich fast regelmäßig aus dem Unbewußten gegenläufiges Verhalten ereignete, wie bestürzend extravertiert und gefühlsbestimmt sich plötzlich ein sonst introvertierter Denktyp benehmen konnte. Da erst erhielt die Typologie ihre hintergründige Tiefe und eigentliche Dimension, und der Mensch wurde in seiner seelischen Ganzheit bestürzend sichtbar. Die «Kompartimentspsychologie» war nun endlich überlebt und die psychische Ganzheit wurde zum Leitbild. Nur die therapeutische Arbeit vermag zwar den Wert dieser Typologie völlig zu enthüllen. Erst die systematische, analytische Arbeit zeigt das Gesetzmäßige, den Strukturcharakter der einzelnen Typen und läßt die Dynamik einer natürlich gesunden Lebensentwicklung deutlich werden. Die Jungschen Begriffe der «Persona» und des «Schattens» setzen die genaue Kenntnis dieser Typologie voraus und ermöglichen so eine bessere Integration aller seelischen Kräfte in einer Personmitte. Die Therapie erhält durch diese Typologie ein legitimes Ziel, das zwar nicht mit dem religiösen Lebensziel identifiziert werden darf, aber als kostbare Disposition auch für die Ausrichtung zum ewigen Heil dienen kann, umfaßt sie doch im psychischen Raum die Einzelheiten und das Ganze, Statik und Dynamik, Bewußtes und Unbewußtes. Zu Unrecht tritt diese Typologie häufig hinter der Archetypenlehre Jungs scheinbar an Bedeutung zurück. Ihr Entdecker hat tiefer gesehen und gewußt: «Aber eines muß ich bekennen, daß ich diesen Kompaß auf meinen psychologischen Entdeckungsreisen auf keinen Fall mehr missen möchte, nicht etwa bloß aus dem naheliegenden, allzumenschlichen Grunde, daß jeder in seine eigenen Ideen verliebt ist, sondern aus der objektiven Tatsache, daß damit ein Maß- und Orientierungssystem gegeben ist, das eine kritische Psychologie, die uns so lange gefehlt hat, ermöglicht».³

Der Archetyp

Die psychologische Typologie bedeutet einen wesentlichen Beitrag zur Einsicht in die seelische Formen- und Gestaltssprache. Jungs intuitive Kraft und sein Forschen nach Wesensgesetzen der Seele führte ihn aber bald zu einer viel tiefer greifenden Entdeckung: zur archetypischen Welt.

² ebenda S. 113–120.

³ ebenda S. 126.

Archetypus ist einer der Schlüsselbegriffe der Psychologie Jungs. Er ist ob seiner Inhaltfülle schwer zu umschreiben und mag den mit Jungs Denken wenig Vertrauten sogar widersprüchlich erscheinen. Er hat aber schon rein heuristisch seit über drei Jahrzehnten seine Fruchtbarkeit in mehreren Wissenschaftsbereichen erwiesen und ist als ausgezeichnet begründete Hypothese der heutigen Seelenforschung wohl nicht so schnell zu ersetzen.⁴

Vor allem ist festzuhalten, daß Jung auf dem Weg der Empirie zu diesem Begriff vorgestoßen ist.

Er begegnete bei seinen Patienten, sowohl bei Neurotikern wie bei schweren Psychotikern, immer wieder Verhaltensweisen und Ausdrucksformen des Gefühls- und Vorstellungslebens, die keineswegs nur individuellen Charakter zeigten. Viele dieser Formen besaßen eine grundlegende Strukturverwandtschaft mit uralten Kunstgebilden früher Völker, mit ihren Plastiken und Malereien, mit ihren Mythen und Sagen. Über Jahrtausende hinweg schienen sich die Produkte dieser Völker (wie Jung sie auf seinen Forschungsreisen in Arizona bei den Pueblo-Indianern [1924/25] und bei den Elgonyi in Britisch-Ostafrika [1925/26] antraf) mit denen anderer Frühkulturen und sogar mit den Experimenten mittelalterlicher Alchemisten, aber auch mit den Gestaltungen von Geisteskranken zu treffen ... Die verblüffende Ähnlichkeit der Formen und Motive konnte bei der Überfülle des Materials nicht durch Zufall oder durch bloße Migration verstanden werden, sondern forderte ein anderes Erklärungsprinzip. Der Archetyp soll diese Funktion erfüllen.

Die Seele ist in dieser Sicht keine tabula rasa, kein leeres Gefäß, das erst im Laufe der Entwicklung sich mit Inhalten füllt. Die Seele bringt vielmehr eine vollständige Ausrüstung mit, ein «Bereitschaftssystem» zu ihrem naturgemäßen Verhalten, ein Reaktionssystem auf die verschiedenen Reize der Außenwelt. Sie besitzt also einen Ur-Einschlag (arche-typos), der sie von Anfang an prägt. Der so verstandene Archetypus ist darum «reine, unverfälschte Natur (Natur hat hier die Bedeutung des schlechthin Gegebenen)⁵ und tritt mit dem Leben selbst auf den Plan».

Er ist «ein Organ der prä-rationalen Psyche» und präformiert das Anschauen, Erleben, Denken, Fühlen und das gesamte Verhalten.

Diese Formen a priori sind also Dispositionen, die eine gewisse Uniformität und Kontinuität des menschlichen Seelenlebens verbürgen: «Die ursprünglichen Strukturverhältnisse der Psyche sind von der gleichen, überraschenden Uniformität, wie diejenigen des sichtbaren Körpers». Jung nennt die Archetypen auch ein potentielles Achsensystem, eine Art «Kristallgitter, das sich noch unsichtbar in der Mutterlauge befindet». Darum kann Jung auch sagen: «Unser Leben ist ja dasselbe, wie es seit Ewigkeiten war ... dieselben physiologischen und psychologischen Prozesse, wie sie dem Menschen seit Hunderttausenden von Jahren eigneten, dauern immer noch an und geben dem inneren Gefühl tiefste Ahnung einer ewigen Kontinuität des Lebendigen». ⁷ («Wir hören manchmal von der Zeit – und tun das Ewige und Alte» sagt R. M. Rilke im Stundenbuch.) Man erinnert sich auch, daß der Biologe A. Portmann sehr betont für solche Urbilder im biologischen Bereich eingetreten ist, indem er jeden Lamarckismus ablehnt, jede Vorstellung einer langsamen Einprägung der Urbilder in

⁴ Die Ausführungen Jungs über den Archetypus finden sich in fast sämtlichen seiner Werke, vor allem in «Von den Wurzeln des Bewußtseins» (1954). Die wohl zuverlässigste und umfassendste Untersuchung zum Begriff des Archetypus schrieb Jolande Jacobi: «Komplex-Archetypus-Symbol in der Psychologie C.G. Jungs», 1957.

⁵ Jung C. G.: Der Geist der Psychologie (Eranos-Jahrbuch 1946).

⁶ Jung C. G.: Psychologischer Kommentar zum Tibetischen Totenbuch, 1953, S. 26.

⁷ Jung C. G.: Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, 1939, S. 124.

das tierische und menschliche Unbewußte abweist und die Frage aufwirft, ob Mensch und Tier überhaupt leben und erfahren könnten ohne vorgegebene Urbilder.⁸ Hier muß sofort darauf hingewiesen werden, daß der naheliegende Vergleich mit den platonischen Ideen dem Begriff der Archetypen nicht völlig gerecht würde. Zwar drücken beide Begriffe etwas Gestalthaftes, Bildhaftes aus. Indes ist Platons Begriff von der Idee durchaus metaphysischer Natur und die Idee ist insofern unwandelbar, ewig, fertig vorliegend – während der Archetypus ein «lebender Organismus» innerhalb des Kraftfeldes der Psyche ist, der zwar das Bewußtsein transzendiert, aber innerhalb aller Bereiche des Materiellen, Psychischen, Geistigen stets neue Formen erzeugt, und insofern sind die platonischen Ideen selbst «eine philosophische Ausprägung der psychologischen Archetypen».⁹

Die Archetypen bilden zusammen das Kollektiv-Unbewußte, das als das «Objektiv-Psychische» vor der subjektiv-psychischen Formung bezeichnet werden kann. Das Kollektiv-Unbewußte ist der Ur-Schoß und Mutter-Schoß, aus dem immer je neu die Kraftströme archetypischer Formen geboren werden: Ur-worte, Ur-gebärden, die elementar ergreifen, erschüttern, faszinieren. «Wer mit Ur-worten spricht, redet mit tausend Zungen». Es wäre ein grobes Mißverständnis, dieses Kollektiv-Unbewußte gleichsam als eine zweite «Schicht» neben dem Individuell-Unbewußten *Freuds* und gar als dritte «Schicht» nach dem Familiär-Unbewußten *Szondi's* anschauen zu wollen. Hier gilt Jungs Wort: «Wir müssen uns aber wohl an den Gedanken gewöhnen, daß das Bewußtsein kein Hier und das Unbewußte kein Dort ist. Die Psyche stellt vielmehr eine bewußt-unbewußte Ganzheit dar».¹⁰

Diese vorgegebenen Formen unseres seelischen Erlebens sind nun keineswegs statisch unbeweglich und passiv, sondern drängen sehr dynamisch auf ihre Verwirklichung.

So ewig und unwandelbar der Archetypus an sich ist, so wandelbar und zeitbeeinflusst sind seine Erscheinungsformen, seine konkreten Ausprägungen. Die Melodie ist zwar immer wieder die gleiche, aber sie wird in unendlich viele Tonarten transponiert oder als «tema con variazioni» behandelt. Insofern weisen auch die Entwicklungsphasen und die wichtigeren psychischen Abläufe und Prozesse des seelischen Daseins archetypischen Charakter auf. Nur durch seine Dynamik verbürgt der Archetypus die Kontinuität sowohl der Einheit als auch der Vielfalt des Daseins. Die Dynamik des Archetypus wirkt sich zwar in immer wieder ähnlichen Gestaltungsformen und Erlebnissen aus – aber sie läßt jene tödliche Monotonie und verräterische Langeweile nicht zu, die zur Erstarrung führen. Der Archetyp steht mit seiner Dynamik im Dienste des Lebens und seiner Grundbedürfnisse. Wo der Archetypus sich nicht positiv auswirken kann, wird er destruktiv; es stellt sich dann eine allmähliche Verflachung und Verödung des Seelischen ein, die schließlich als nagende Leere und Unerfülltheit zu Situationen der Verzweiflung führen. Der Mensch lebt dann gleichsam nur noch an der Peripherie seines Wesens und ist abgeschnitten von den lebendigen Tiefenströmen seiner Natur. In krassen Fällen kann es zu Durchbrüchen der archetypischen Inhalte kommen, wobei das Niveau des Bewußtseins von diesen Inhalten überflutet wird; es ereignen sich schubhafte Eruptionen der archetypischen Kräfte. Es ist deshalb entscheidend, daß der Mensch in Kontakt und lebensvoller Verbindung mit seinem Kollektiv-Unbewußten bleibe. Dies geschieht in den meisten Kulturen durch die uralten Symbole, wie sie durch die Religionen, aber auch durch Einrichtungen des Familienlebens und der größeren Gemeinschaften weitergegeben und immer wieder erneuert werden.

⁸ Portmann A.: Das Problem der Urbilder in biologischer Sicht. Im Eranos-Jahrbuch XVIII, S. 430 f.

⁹ Vgl. Jacobi, a. a. O. S. 57–59.

¹⁰ Jung C. G.: Von den Wurzeln des Bewußtseins. 1954, S. 557.

Man kann solche Symbole nicht künstlich aushecken und im Atelier schaffen wollen. Sie können auch nicht beliebig lang fruchtbar bleiben. Sie entfalten ihre tiefe Formkraft nur dort, wo eine echte, ursprüngliche Beziehung zum archetypischen Grund den Menschen erfaßt und in seiner Produktivität bestimmt, gleichzeitig aber das starke Erleben der eigenen Zeit und der jeweiligen Situation so stoßkräftig ist, daß eine schöpferische Synthese von Ewigem und Zeitlichem, Überpersönlichem und Persönlichem, Strukturbedingtem und Spontanfreiem sich ereignet. Zwar sind tote Symbole eine Zeitlang besser als das völlige Fehlen von Symbolen, weil sie in der «Ordnung» halten ... aber auf die Dauer können sie sich schädlich auswirken, weil sie nicht mehr erlebbar sind und deshalb die seelischen Energien an überfälligen Positionen festhalten lassen: also Fixationen bedingen, die neurotisierend wirken. Das zähe Festhalten an solch unecht gewordenen Symbolen ist die Ursache hektischer Unrast und Betriebsamkeit oder jener lethargischen Apathie, die zu unhaltbaren seelischen Zuständen führen.

Es ergibt sich als beinahe selbstverständliche Folgerung aus diesen Eigenschaften, daß diese Grundmuster in der Seele natürliche Ordnungsfaktoren des seelischen Lebens sind.

Sie verbürgen eine gewisse Regelmäßigkeit und Gleichmäßigkeit der Entwicklung, eine allerletzte große Übereinstimmung innerhalb dessen, was man als «Humanum» bezeichnen kann. In Frühzeiten einer Kultur – und solange die symbolschaffende und symbolerlebende Kraft in den Einzelmenschen und in größeren Gruppen wirksam ist – besteht ein lebendiger Bezug zu diesen Ordnungsfaktoren. Sie bewahren dadurch vor allzu großen Abweichungen aus dem humanen Ordnungsgefüge und vor zu großem Verlust der Wesenssubstanz. Wenn in rationalistischen und gar nihilistischen Spätepochen dieser Tiefenbezug verloren geht und der Mensch nur mehr aus technisiertem Verstand und Willen heraus lebt – wenn die Symbole tot sind –, dann lebt der Mensch und die Menschheit ohne ordnendes Prinzip – er verfällt dann wirklich dem «Man» (Heidegger), dem schwerelosen Alltag der Neugierde und des Geredes ... bis eines Tages eine schwere Erschütterung, gleich einem Erdbeben, über ihn kommt und fremd und unheimlich die Tiefengewalten über ihn hereinbrechen, um deren Existenz man sich bisher nicht gekümmert hatte.

Jung betont darum, daß die Konfrontation mit den Archetypen ein «ethisches Problem erster Ordnung» bedeutet, dessen Dringlichkeit allerdings nur der zu spüren bekommt, welcher sich vor die Notwendigkeit gestellt sieht, sich über die Assimilation des Unbewußten und die Integration seiner Persönlichkeit zu entscheiden.»¹¹

Noch fehlt aber eine Eigenschaft, die erst dem Archetypus seine überwältigende Macht sichert: er ist numinos.

Man sollte sich freilich der nicht kleinen Problematik dieses Begriffs bewußter werden. Nach *Rudolf Otto* reicht seine innere Spannweite vom Tremendum bis zum Fascinosum, besagt aber in erster Linie einen Gefühlszustand, der zutiefst aufgewühlt, erschüttert, erschreckt und doch auch wieder ebenso beseligt, von einem Glückstaumel befangen wie gebannt ist. Was ein Augustinus von seinem Gotterleben sagt: «exhorresco-inardesco», das wird vom Numinosum bewirkt. Die Gefühlsintensität erreicht hier einen Höchstgrad und zwingt zu einer seelischen Umstellung, die fast eher den Charakter einer Umwälzung hat. Das Erlebnis des Numinosen ist vom Imperativ begleitet: «Du mußt dein Leben ändern» (Rilke). Damit wirkt der Archetypus in einer bestimmten Sinn-Richtung und er steht als initialer Punkt der höchsten menschlichen Erfahrungsmöglichkeiten, der aufrüttelnden Werterlebnisse, wie sie von den Werten der Liebe, der Wahrheit, Güte und Schönheit

ausgehen.¹² Ein kleiner Schritt nur war es, daß Jung betonte: «Die Seele hat die Dignität eines Wesens, dem es gegeben ist, einer Beziehung zur Gottheit bewußt zu sein. Diese Beziehung und Entsprechung der Seele zu Gott ist psychologisch formuliert der Archetypus des Gottesbildes».¹³

Damit ist nun eine Aussage gemacht, die aufhorchen ließ. Materialistisch denkende Kreise befürchteten mit Unbehagen, daß scharf-kausales Denken nun absinke zu irrationaler Mythologismus – Theologen aller Richtungen aber sahen das Gespenst des Psychologismus und sprachen von einer neuen Gnosis, mit deren Hilfe der Mensch sich wieder einmal selber erlösen wolle. Jung litt unter diesen Mißverständnissen, und unzählige Male versuchte er klarzustellen, daß weder die eine noch die andere Gefahr bestehe. Seit wann galt es als unwissenschaftlich, ein umfangreiches Tatsachenmaterial mit einer Hypothese dem Verstehen näher zu bringen, wenn diese Hypothese sich gleichzeitig von vielen Standorten aus als befruchtend und einleuchtend erwies? Das übergroße Material von archetypischen Malereien, Zeichnungen, literarischen Analysen aus allen Kulturkreisen und Zeitepochen, das in den Archiven des Jung-Institutes und der Casa Eranos in Ascona gesammelt liegt, kann nicht einfach übergangen werden. Daß sich aber die tiefe, innere Verwandtschaft dieser Gestaltungen nicht kausal-rationalistisch verstehen läßt, ist nicht die Schuld von C. G. Jung. Ist denn der Rückbezug auf naturgegebene, strukturbedingte Wirkkräfte so irrational? Müssen wir nicht auch im Bereich etwa der Rechtswissenschaft aus dem bloßen Positivismus heraus zu den tieferen Grundlagen der menschlichen Natur – also eines «Naturrechtes» – vorstoßen oder zurückkehren?

Immer wieder hat Jung aber auch die theologischen Kreise zu beschwichtigen sich bemüht. Muß der Psychologe denn genau so von Gott sprechen wie der Theologe? Erhält die Theologie ihr Wissen von Gott nicht in erster Linie durch die Offenbarung, wie sie in den Hl. Schriften enthalten ist? Die Psychologie aber verfolgt die Spuren des Gottesbildes in den Manifestationen des seelischen Bereiches. Sie gewahrt die uralten Vorstellungen der Menschheit aller Zeiten von Gott. Sie stößt immer wieder auf das GottesBILD, wie es bewußt oder unbewußt in Riten, Mythen, Kunstwerken, aber auch in den Träumen des modernen Menschen so neu und doch ewig alt aufleuchtet und den Menschen erschauern läßt. Diesem Bild geht die Psychologie nach, sie untersucht und beschreibt es, sie weist auf seine umformende Wirkung hin, auf die heilende oder zerstörende Kraft, die es in der Seele ausübt.¹⁴ Jung ist nicht müde geworden zu wiederholen, daß er von diesem Bild in der Seele allein rede und nicht gedenke, eine Aussage über den transzendenten Gott zu machen: «Ich begegne immer wieder dem Mißverständnis, daß die psychologische Behandlung oder Erklärung Gott auf nichts als Psychologie reduziere. Es handelt sich aber gar nicht um Gott, sondern um Vorstellungen von Gott, wie ich immer betont habe».¹⁵

Jung lehnt die Metaphysik und die Theologie keineswegs ab, aber er weiß sich selbst als empirischen Psychologen, dessen Aufgabe eine andere ist. Es kann schwerlich eingesehen werden, wie man die Legimität dieser Aufgabe bestreiten dürfte.

¹² Es dürfte gerade auf Grund dieser Numinosität selbstverständlich sein, daß der Archetypus nicht mit dem Reflex verwechselt werden darf. So sehr auch der Reflex reine, unverfälschte Natur ist und ähnlich autonom wirkt wie der Archetypus, vielleicht sogar als ein Ordnungsfaktor betrachtet werden kann, so muß doch der wesentliche Unterschied darin gesehen werden, daß der Archetypus einen auf das Bewußtsein bezogenen Sinncharakter hat und deshalb fähig ist, sich in allen psychischen und geistigen Bereichen zu manifestieren (vgl. J. Jacobi a. a. O. S. 53).

¹³ Jung C. G.: *Psychologie und Alchemie*. 21952, S. 23.

¹⁴ Vgl. Rudin J.: *Psychotherapie und Religion*. 1960, S. 149–165; «Das neurotisierte Gottesbild».

¹⁵ Jung C. G.: *Symbolik des Geistes*. S. 394, Anm. 16.

¹¹ Jung C. G.: *Geist der Psychologie*. Eranos-Jahrbuch 1946.

Gewisse grundlegende Glaubenswahrheiten, wie die von der Existenz Gottes mit einigen Wesenseigenschaften, lassen sich in katholischer Sicht ja auch verstandesmäßig einsehen und werden gerade durch die psychologischen Funde Jungs nicht beeinträchtigt, sondern erfahren durch sie eine wertvolle, weitere Bestätigung. Pius XII. hat in seiner Ansprache am Internationalen Kongreß der katholischen Psychiater und Psychotherapeuten im April 1953 diesen Standpunkt klar umschrieben:

«Es bleibt den Methoden Ihrer Wissenschaft überlassen, die Existenz, Struktur und Wirkweise dieses Dynamismus (der, seine Wurzeln in den Tiefenlagen des Psychischen hat) zu klären. Ein allfällig positives Ergebnis dürfte nicht als mit Vernunft und Glauben unvereinbar bezeichnet werden. Es würde nur zeigen, daß das ‚esse ab alio‘ bis in seine tiefsten Wurzeln (des Unbewußten) zugleich auch ‚esse ad alium‘ ist, und das Wort des hl. Augustinus: ‚Fecisti nos a Te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in Te‘ (Conf. I, 1. c. 1. n. 1) fände eine neue, in den Urgrund des psychischen Seins reichende Bestätigung. Würde es sich gar um einen allen Menschen, allen Völkern, jeder Kultur und Epoche zukommenden Dynamismus handeln: welch wertvolle Hilfe für die Suche nach Gott und die Gewißheit Gottes!»

Es braucht nicht noch einmal betont zu werden, daß der Deus absconditus psychicus auch von Jung nicht mit dem Gott der Offenbarung und des christlichen Glaubens identifiziert oder diesem gar substituiert wird. Aber es wäre ein überaus fruchtbarer Ansatzpunkt, die theologischen Offenbarungswahrheiten mit den symbolischen Konkretisierungen des Archetypus zu konfrontieren. Soweit die Theologie das Prinzip der analogia entis als grundlegend betrachtet, dürfte für eine solche Betrachtung auch das philosophische Fundament bestehen. Man braucht sich nur an die vielen Gleichnisse der Evangelien zu erinnern und gleichzeitig zu beachten, daß viele dieser Bilder und Symbole auch in anderen Religionskulten und Weisheitslehren als Aussage- und Erlebnisformen benützt wurden, um einzusehen, daß ein «kollektives Allgemeinerbe» vorliegt, das sich immer je neu als Gefäß benützen läßt. Der

christliche Gesichtspunkt bleibt dabei gewahrt, wenn die Geschichtlichkeit der Gestalt Christi und die Erfüllung der Symbole mit der effektiven Gnadenwirklichkeit klar betont wird.

Damit ist auch bereits gesagt, worin der eigentliche Sinn der archetypischen Dominanten zu suchen ist. Es sind echte Leitbilder, die die Psyche ausrichten auf eine größere Ganzheit und Vollständigkeit. Für gewöhnlich werden die Archetypen ihr Ziel nur allmählich in Stufen erreichen, indem sie zunächst von der Natur über das Bild zum Geist geleiten – mit ihrer Transzendierungsdynamik aber weiter drängen zur Überwirklichkeit des alles transzendierenden Gottes. Ob dieser Prozeß fast sprunghaft vor sich geht oder in langsamer Entwicklung sich ereignet, ist belanglos. Wichtig ist nur, daß er dabei seine heilende Wirkung ausüben kann, indem er den Menschen aus der inneren Zerrissenheit und Gespaltenheit zur ganzheitlicheren Haltung und Ausgeglichenheit drängt. Gerade in Konfliktsituationen und in ausweglosen Lagen pflegen solche archetypische Grundfiguren (an denen man vielleicht achtlos vorüberging) plötzlich die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, oder sie steigen in Träumen überdeutlich fürs geistige Auge auf und wollen eine neue Einstellung, eine innere Wandlung einleiten.

Es konnte nicht ausbleiben, daß solche Erkenntnisse und «Entdeckungen» umstritten waren und noch sind, und daß sie vor allem gründlich mißverstanden werden. Andererseits wurde ihre sozial-, kultur- und kunstgeschichtliche Bedeutung immer öfter anerkannt. Die archetypischen Grundmodelle führten so nicht allein zu einem erweiterten anthropologischen Verständnis, sondern auch zu einer vertieften Schau der großen Welt- und Menschheitszusammenhänge. – Jung hatte über den Weg von genau beobachteten Einzel-Wahrnehmungen und über das Studium eines sehr großen Materials aus allen Kulturen und Bereichen zur Einsicht in übergreifende, allgemeine, strukturverwurzelte Normen des menschlichen Erlebens und Gestaltens geführt.

J. Rudin

EXEGESE UND DOGMATIK (2. Teil)

An die Dogmatiker: ein Wort des Kollegen

Ich will niemand zu nahetreten, ich muß allgemein reden, wo nur die Rede an die sehr verschiedenen Einzelnen sachgemäß sein könnte. Ich halte also eine Ansprache an mich selbst. Und jeder der hochgeschätzten Kollegen aus der Dogmatik soll nur soviel daraus sich gesagt sein lassen, als ihm gerechterweise gelten kann. Wo dies nicht der Fall ist, habe er Mitleid mit mir, der ich mich selbst belehre. Also lieber Freund, sei ehrlich: Du verstehst von Exegese weniger als wünschenswert wäre. Du machst als Dogmatiker mit Recht den Anspruch, eigenen Rechtes Exegese und biblische Theologie treiben zu dürfen und nicht bloß die Ergebnisse der Fachexegeten zu übernehmen, weil es deine Aufgabe als Dogmatiker selbst ist, mit allen Mitteln auf das Wort Gottes zu hören, wo immer es ergeht und nirgends besser gefunden werden kann als in der Heiligen Schrift. Aber dann mußt du Exegese treiben, wie man es heute tun muß, nicht, wie man dies in den guten alten Zeiten getan hat. Oder besser: nicht nur so.

Deine Exegese in der Dogmatik muß auch für den Fachexegeten überzeugend sein.

Auch wenn er dir das Recht zugestehen muß, Fragen an die Schrift zu stellen, die ihm selbst nicht ohne weiteres naheliegen, auch wenn du ruhig mit der Möglichkeit rechnen darfst, daß dieser und jener bestimmte Exeget im einzelnen dir nicht zustimmt und seine Ablehnung im Namen der Exegese (anstatt seiner Exegese) vorträgt. Aber wenn du bei den Exegeten

mitreden willst, dann mußt du ihr Handwerkszeug wirklich zu handhaben verstehen, dann mußt du das Gewicht ihrer Überlegungen, ihrer Probleme wirklich gespürt haben. Sonst geschieht es dir, daß du dich mit einer zu einfachen Unterscheidung über seine Fragen erhebst.

Der Hinweis auf die «scientia non communicabilis» bei Jesu Erklärung über das «Nichtwissen» des Menschensohnes vom Letzten Gericht (Mk 13,32) ist eine solche. Und wenn du ehrlich bist, hast du für Texte wie Mk 9,1 (Einige von denen, die hier stehen, werden den Tod nicht kosten, bis sie das Reich Gottes kommen sehen mit Macht) und Mt 10,23 (Ihr werdet noch nicht fertig sein mit den Städten Israels, bis der Menschensohn kommt) gar keine Erklärung und mußt froh sein, wenn die Exegeten eine finden, auch wenn sie dir vielleicht zu kühn zu sein scheint. Und vergiß nicht: bei dir taucht eine solche Frage sehr spät und ganz am Rand deines «Systems» und deines Bewußtseins auf und kann darum nicht das Gewicht haben, das sie beim Exegeten hat, für den sie sehr früh und darum mit einer ganz anderen geistig organisatorischen Kraft für sein Bewußtsein auftritt.

Hab Geduld mit dem Exegeten!

Es ist heute unendlich schwierig bei der Unübersehbarkeit einer heutigen Wissenschaft und der Kompliziertheit ihrer Methoden von einer anderen Wissenschaft noch so viel zu verstehen, daß man mitreden kann. Oft meint man nur, etwas davon zu verstehen. Man müßte aber jahrzehntelang darin gearbeitet haben. Man müßte nicht in einer kurzen «objectio» eines scholastischen Schulbuchs von der Frage und dem Einwand des Exegeten Kenntnis genommen haben, sondern in

seinen langen, genau studierten Monographien. Wieviel Dogmatiker können das heute noch? Rein zeitlich und den physischen Kräften nach wird das fast schon unmöglich sein. Also sei wenigstens vorsichtig. Zitiere nicht nur eine Denzinger-Nummer oder einen Satz aus einer Enzyklika und sage: das geht so nicht!

Wenn du dich beklagst, daß sich der Exeget zu wenig um deine Kriterien und Normen und Quellen kümmerge und dir die Sorgen des Brückenschlags überlasse, als ob es ihn nicht angehe, dann darfst du es nicht umgekehrt genau so machen. Vergiß nicht, du arbeitest mit der Schrift als inspiriertem und irrtumslosem Gotteswort.

Der Exeget aber ist als solcher auch Fundamentaltheologe, darf und muß es sein. Er hat also (auch wenn gilt, was wir oben von der theologischen Natur seiner Exegese gesagt haben) das Recht und die Pflicht, die Arbeit des fundamentaltheologischen Historikers dem Neuen Testament gegenüber zu tun, gerade wenn und weil er katholischer Theologe sein soll, der nicht einfach mit dem bloßen und unbegründeten Akt des Glaubens anfangen darf. Er braucht also nicht immer und überall schon die Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift voraussetzen. Täte er dies, wäre er ein schlechter Theologe, weil er leugnete, daß es eine Fundamentaltheologie im katholischen Sinn gibt. Er muß also seine Quellen, das Neue Testament, auch als Historiker untersuchen. Er muß auch als solcher anerkennen, daß die Synoptiker in ihrem wesentlichen Bestand historisch vertrauenswürdige Quellen sind, wenn auch mit dem Satz von den Synoptikern als geschichtlich zuverlässigen Quellen unserer historischen Erkenntnis des Lebens Jesu noch längst nicht das *genus litterarium* der Synoptiker wirklich genau genug so bestimmt ist, daß sich von da aus allein ein eindeutiges Urteil für den wirklich ausgesagten Inhalt jedes einzelnen Satzes ergibt, der uns heute zunächst einmal als historische Notiz vorkommt, es aber darum vielleicht doch nicht im Sinne einer modernen Geschichtsschreibung ist.

Die Hauptsache aber ist dies: darf und muß der Exeget am überlieferten Text des Neuen Testaments auch unter Absehung (methodischer Art) von der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift arbeiten, dann hat er, auch wenn er schon profanhistorisch an der Historizität der Substanz der Synoptiker festhält, nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, nicht alle Aussagen der Schrift schon von vornherein als historisch gleich sicher zu beurteilen. Täte er dies, würde er methodisch aus der Fundamentaltheologie in die Dogmatik hinüberwechseln. Und das wäre kein Vorzug, sondern ein Fehler. Selbst dort also, wo (was vermutlich gar nicht immer der Fall ist) der Synoptiker eine einzelne Aussage macht, die er selbst als historisch verstanden wissen will, muß der Exeget und Leben-Jesu-Forscher nicht jede synoptische Aussage als historisch gleich sicher und gewiß erklären. Wo und wann mit eindeutiger Sicherheit feststeht, daß der Synoptiker etwas als historisches Ereignis in unserem heutigen Sinn aussagen will, darf der fundamentaltheologisch arbeitende Exeget zwar nicht sagen: hier irrt der Synoptiker sicher; er als solcher braucht aber auch nicht zu sagen: hier hat der Synoptiker sicher recht. Er darf nicht nur, er muß nuancierter reden als wir Dogmatiker (in unserem Fach mit Recht).

Wenn wir Dogmatiker glauben, an der unmittelbaren Gottesschau Jesu während seines irdischen Lebens festhalten zu müssen, weil es verpflichtende, wenn auch nicht definierte Lehre der letzten Päpste seit Benedikt XV. ist, dann hättest du auch die Pflicht, dem Exegeten zu zeigen, wie eine solche Lehre wirklich und nicht nur durch Begriffsspielerei mit dem Eindruck vereinbar ist, den der Exeget bei den Synoptikern von dem historischen Jesus gewinnt. Du müßtest deutlicher, als es dir gewöhnlich gelingt, zeigen, daß dir auch der Kummer deiner exegetischen Kollegen nicht fremd ist, daß du einigermaßen seine Methoden handhaben und seine Ergebnisse würdigen kannst.

Du hast es leichter als dein fundamentaltheologisch arbeitender Kollege:

Du kannst jedes Wort von vornherein und in gleicher Weise als irrtumsloses und inspiriertes Wort, als gültigen Beweis in deine dogmatischen Beweise einsetzen, gleichgültig, woher es stammt, unabhängig von der Frage, ob es so, wie es dasteht, wirklich historisch absolut gesichertes Wort Jesu ist oder schon mitgeformt ist durch die Theologie der Gemeinde und der Schriftsteller des Neuen Testaments, ob es zu den allerersten Urdaten der Offenbarung gehört und daraus schon von den Aposteln (natürlich richtig und unfehlbar) abgeleitete Theologie der Apostel ist. Du kannst so verfahren, obwohl, so nebenbei gesagt, das eigentlich auch in einer dogmatischen Methode als solcher nicht ganz ideal ist, weil die genauere Interpretation eines Textes eben doch auch von der Antwort auf Fragen abhängen kann, um die sich der Textkritiker und der mit historischen Überlieferungsschichten rechnende Exeget bemühen müssen.

Aber würde es zum Beispiel etwas schaden, wenn bei deinem dogmatischen Schriftbeweis für die Trinität bemerkbar wäre, daß du um die Fragen des Historikers nach dem Aussendungsbeehl (Mt 28,16–20) weißt und (wie du doch kannst, weil dem keine absolute dogmatische Unmöglichkeit entgegensteht) unbefangen damit rechnest, daß die trinitarische Formel darin im Munde Jesu eben doch von der Gemeintheologie mitgeformt ist?

Es gäbe viele der Dogmatik als solcher immanente Probleme, die ein Dogmatiker stellen könnte und sollte, weil deren Lösung für den Exegeten durchaus befreiend und erleichternd wirken könnte.

Wenn man sich zum Beispiel innerdogmatisch fragte, wie genauer vom Wesen der Sache her die Erscheinungen des Auferstandenen zu denken seien, wenn er doch (worauf alles ankommt) unserer Erfahrungs- und Erscheinungswelt gar nicht mehr angehört und seine Erfahrung also ganz anders sein muß als etwa die des auferweckten Lazarus, dann ergäbe sich vielleicht von da aus, daß die Schwankungen in der Zeichnung dieser Erscheinungen in den Osterberichten durchaus von der Sache her zu erwarten sind und gar nicht nötig haben, künstlich retouchiert zu werden.

Wir Dogmatiker könnten von den immanenten Problemen der Trinitätslehre und der Christologie aus vieles deutlicher schon beim ersten Anstoß sagen, was dem biblischen Theologen verständlicher machen würde, daß biblische Theologie und dogmatische Schultheologie tatsächlich dieselbe Wirklichkeit ausagen.

Man könnte zum Beispiel das in der Trinitätstheologie Gemeinte vermutlich auch aussagen, ohne immer allein nur die Formeln von Person und Natur zu wiederholen. Man könnte wohl zeigen, daß immanente und ökonomische Trinität so zusammenhängen, daß man die immanente schon gesagt hat, wenn man die ökonomische richtig ausgesagt hat, wie es die Schrift tut.

Man könnte eine sehr existential-ontologisch unterbaute «Christologie des Aufstiegs», der Begegnung mit dem Menschen Jesus entwickeln, die näher mit der Blickrichtung der Synoptiker und der Apostelgeschichte in der Christologie verwandt wäre, als wenn man nur eine Christologie der Annahme einer Menschennatur durch den Abstieg des Logos darstellt.

Man könnte von einer wirklich metaphysisch verstandenen Lehre der unmittelbaren Gottesschau der Seele Jesu schon im irdischen Leben vermutlich sehr gut das Wesen einer solchen an sich unthematischen Grundbefindlichkeit so verständlich machen, daß der Exeget begreift, daß durch diese scholastische Lehre ihm wirklich nicht das Recht genommen wird, echte Entwicklung, wirkliche Abhängigkeit von der religiösen Umwelt seiner Zeit, unerwartete Wendungen im Leben Jesu festzustellen. Sollte es nicht doch einmal der Mühe wert sein, darüber nachzudenken, ob in bestimmten Umständen eine bestimmte Art von Nichtwissen nicht das Vollkommenere sein kann als das gegenteilige Wissen, wenn es nun doch einmal zum Wesen der geschöpflichen Freiheit gehört (die auch Jesus hatte und übte als der wahrhaft Anbetende und einem unbegreiflichen Willen des Vaters gegenüber Gehorsame), daß man in der Entscheidung ins offen Unbekannte hinein lebt, das man nur dann wirklich in seinem Eigentlichen «kennt», wenn man es als das Unbekannte liebend annimmt?

Warum rechnen wir Dogmatiker nicht deutlicher mit der einfach psychologisch und existentialontologisch selbstverständlichen Tatsache, daß «Wissen» gar kein eindeutiger Begriff ist, daß es wirklich viele, sehr wesentlich unterschiedene «Wissen» in einem Menschen geben kann, die gar nicht ineinander übersetzbar sind, so daß man wirklich etwas in einer Weise wissen und dasselbe (auch für sich!) in einer anderen Weise nicht wissen kann? Wenn man radikal eins ist mit Gott, dann weiß man, darin und in der Tiefe, in der diese Wirklichkeit erfahren wird, «alles», ohne daß man dies darum schon wissen muß oder auch nur wissen möchte in jener Dimension des menschlichen Geistes, in der satzhafte, ausgemünzte Einzelkenntnisse gewußt werden, die unter Umständen gerade jenes schweigende Einssein mit der eigentlichen und einen Wahrheit nur verunmöglichen oder stören würden. Warum sollen also wir Dogmatiker den Exegeten wehren, in einem wahren (freilich das Ganze der Wirklichkeit Jesu auch nicht deckenden) Sinn zu sagen: Jesus hat manches nicht gewußt, wenn er es doch selbst sagt (Mk 13,32) und wir keinen wirklichen Grund haben, mit Distinktionen an einer Aussage herumzudeuten?

Wir haben sehr oft sehr richtige, gewissermaßen metaphysische, Prinzipien in der Theologie.

Wir merken aber nicht, wie weit und geräumig sie sind, was alles darin Platz hat, und wir machen den aposteriorischen Exegeten nicht genügend deutlich, daß sie ruhig und unbefangen von den Einzeldaten ihrer Leben-Jesu-Forschung ausgehen können, dann einen echten lebendigen Menschen mit seiner Geschichte finden dürfen, an diesem nie vorbeigehen müssen und doch bemerken werden, daß ihre Hände das Wort betastet haben, das Fleisch geworden ist. Wir gehen stillschweigend davon aus, daß die Auferstehung zwar ein großes Wunder sei, das die Sendung Jesu beglaubige, daß dieses Wunder aber (wenn Gott nur wolle) auch an jedem andern Menschen hätte geschehen können, und zwar unabhängig von dem «erstgeborenen» Menschensohn und seiner Auferstehung, in einer Auferstehung nicht zu einem irdischen Leben wie bei Lazarus, sondern in einer Auferstehung zur eigentlichen, totalen Vollendung. Ist diese stillschweigende Voraussetzung so klar und wirklich richtig? Oder könnte man vielleicht doch, etwas genauer und tiefer gedacht, sagen: Der Anfang des absoluten Heils, der nicht eine Heilsphase, sondern das endgültige und unüberbietbare Heil Gottes schlechthin in Person ist und dies durch die Auferstehung als solche einfach ist und zeigt, ist notwendig der Sohn Gottes im Sinn der chaledonischen Christologie.

Könnte man vermuten, daß eine «funktionelle» Christologie im Grund doch die traditionelle ontologische Christologie enthält, wenn sie nur radikal genug in ihrem eigenen Wesen zu Ende gedacht wird? Könnte aber eine in dieser Art vollendete und doch ihr Eigenstes bewahrende Christologie der Funktion nicht manchem Menschen von heute jenen Zugang zum Glauben der Christenheit eröffnen, der ihn aus Furcht vor «Mythologischem», das er darin zu verspüren meint (wenn auch objektiv nicht mit Recht), sonst nicht findet? Könnte nicht von da aus mancher monophysitischer Einschlag in der Christologie, nicht zwar der amtlichen Dogmatik, wohl aber der einzelnen Christen, überwunden werden, die in der «menschlichen Natur» des Logos doch nur so etwas wie eine Livrée oder eine Handpuppe für Gott sehen, etwas, was nur eine Richtung auf uns hin, nicht aber eine solche in dialogischer Freiheit auf Gott hin hat? Könnte man so dann nicht besser verstehen, daß eine «Auferstehungschristologie», die sich anscheinend gar nicht viel Mühe gibt, sich auf die personalen Selbstaussagen Jesu zu seinen Lebzeiten zu berufen, um sein Wesen zu deuten, sondern einfach auf die Auferstehung blickt, in der Jesus zum «Herrn» wird, nicht einfach falsch sein muß? Müßte von da aus die Neigung heutiger, auch katholischer Exegeten, alles von der Ostererfahrung her zu sehen und vieles, was im Leben Jesu in Wort und Werk berichtet wird, als schon von daher interpretiert zu deuten, nicht mehr Verständnis finden, auch wenn man gewiß vorsichtig sein muß und eine Selbstaussage Jesu über sein Wesen in seinem historischen Leben, die seine ontologische Gottessohnschaft enthält, nicht bestreiten darf und auch historisch keinen

Grund zu einer solchen Bestreitung hat, vorausgesetzt, daß man nicht meint, eine solche Selbstaussage müsse mehr oder weniger eben doch schon mit unmittelbarer Idiomenkommunikation oder schon fast chaledonischen Begriffen arbeiten?

Wenn wir Dogmatiker unsere vorhandene, gut scholastische Lehre von der bloßen Analogie der Erb-«sünde» immer gleich am Anfang des Erbsündetraktats zur Geltung brächten und somit deutlich machten, daß der Mensch die Erbsünde in seiner persönlichen Sünde gewissermaßen «ratifizieren» kann, dann würde es wohl nicht geschehen, daß unsere Exegeten auch nach Erasmus noch ein paar Jahrhunderte lang meinten, das augustinisch ausgelegte «in quo» (= Adam) von Röm 5,12 verteidigen zu müssen. Und man hätte wohl schon früher als möglich anerkennen können, daß in Röm 5,12 nach dem schlichten Wortlaut eben doch von dem Sündigen der einzelnen Menschen die Rede ist, ohne daß deswegen von der richtig verstandenen Erbsünde in diesem Kapitel nichts mehr stünde.

Was aber vermutlich das Wichtigste für unsere Dogmatiker ist, wollen wir den Exegeten gerecht werden, ist die Einsicht, daß die Qualifikation eines Berichtes als «geschichtlich», auch dort, wo es richtig ist, in vielen Fällen viel zu ungenau ist. Die Aussage: geschichtlicher Bericht besagt, angewendet auf das Neue Testament und darin auch auf die Synoptiker, nicht, die Reden Jesu zum Beispiel seien mehr oder weniger «Bandaufnahmen», die höchstens durch Auslassungen verkürzt seien. Man geniert sich fast, das als Dogmatiker noch eigens zu sagen. Aber unsere innerdogmatische Arbeit bringt diese Mentalität, so zu denken, immer wieder hervor, auch wenn wir sie längst – wenigstens theoretisch – als falsch erkannt haben. Wir zitieren die Worte Jesu als Beweis, und so kommen wir immer wieder wie von selbst in die Meinung hinein, genau «so», wie wir sie zitieren, müßten diese Worte im Munde Jesu gelautet haben, wie wenn wir dabei gewesen wären und sie selbst gehört hätten. Aber ein *genus litterarium historicum*, das dafür eine Garantie übernehmen wollte, gibt es im Neuen Testament nicht. Mit dieser Tatsache, die man an vielen Beispielen zeigen kann, aber auch dann methodisch in Rechnung stellen sollte, wo sie nicht direkt durch den Vergleich der Synoptiker untereinander in die Augen fällt, ernsthaft rechnen, ist einerseits das tägliche Brot der Exegeten und andererseits die einmal abstrakt und flüchtig wie nebenbei vom Dogmatiker zugestandene Konzession. Kein Wunder, daß sie und wir uns nur schwer verstehen.

Es wäre jedoch falsch zu meinen, es falle alles zusammen und es bleibe nichts mehr an historischer Sicherheit übrig, wenn man nüchtern und mutig davon ausgeht, daß wir bei den Berichten auch der Synoptiker über die Worte Jesu mit Verschiebungen durch die mündliche Überlieferung, mit Verdeutlichungen aus einem bestimmten theologischen Interesse, mit nicht ausdrücklich kenntlich gemachten Glossen, mit plastisch und dramatisch gestalteten Aussagen usw. in historischer Kritik zu rechnen haben. Noch genauer: Wenn die einzelnen Stücke der Evangelien eine wie immer geartete Vorgeschichte vor ihrer Zugehörigkeit zum Evangelium gehabt haben (und das hat uns doch die Formgeschichte mit Recht beigebracht), dann müssen wir auch damit rechnen, daß die einzelnen Stücke, untereinander verglichen, nicht immer genau das gleiche *genus litterarium historicum* haben, also zum Beispiel mindestens vom rein fundamentaltheologisch-historischen Standpunkt aus es nicht ebenso sicher ist, daß Jesus in Ägypten war, wie daß er in Jerusalem gekreuzigt wurde. All das richtet sich nicht gegen die Autorität der Berichte, weil sie selbst von ihrem eigenen Wesen her eine solche Frage zulassen. Sie machen keineswegs den Anspruch, eine polizeiberichtmäßige peinliche Angabe «nur» des historisch und von jedermann beobachtbaren Geschehens zu sein.

Mit der Möglichkeit, mit der zu rechnen ist, ist natürlich die Frage noch nicht beantwortet, wo, wie, wann und in welchem Umfang so etwas tatsächlich bei den einzelnen Berichten über Worte und Taten Jesu vorliegt. Das im einzelnen im Rahmen des Möglichen festzustellen, ist die Sache einer berechtigten

historischen Kritik im Neuen Testament. Sie «erschwert» nicht nur öfters, sie erleichtert auch nicht selten dem Dogmatiker seine Arbeit.

Wenn man zum Beispiel die Klausel bei Mt 5,32 (Jeder, der sein Weib entläßt [abgesehen vom Fall der Unzucht], macht, daß sie die Ehe bricht) als Glosse der Gemeindegasistik deuten kann, dann hat es der Dogmatiker viel leichter, als wenn auch diese Klausel wirklich unmittelbar aus dem Munde Jesu kommend gedacht werden muß. Es ist durchaus möglich, so schwere «Kreuze» für den Dogmatiker wie etwa die schon erwähnten Texte Mk 9,1 oder Mt 10,23 dadurch zu erleichtern (wenn auch angesichts der Inspiration und der Irrtumslosigkeit der ganzen Schrift nicht einfach zu beseitigen), daß man mit historischer Kritik sagt, Jesus selbst könne nicht einfach «so» (das heißt unter solch zeitlicher Präzisierung wenigstens scheinbarer Art) gesprochen haben. Unter solchen Voraussetzungen der Möglichkeit historischer Kritik wird die Arbeit des Exegeten und auch des Dogmatikers mühsamer. Aber das ist noch kein Beweis, daß man sie sich durch einfache Prinzipien sparen könnte.

Es ist, wie gesagt, auch nicht so, daß man am Ende überhaupt nicht mehr weiß, was nun wirklich historisch gewesen ist. Man weiß vieles nicht mehr genau. Aber man kann immer noch genug wissen, um fundamental-theologisch jene Daten festzuhalten, die die Grundlagen für die kirchliche Lehre von der Person und dem Werk Jesu sind. Und zwar mit historischer Gewißheit, die eine wirkliche ist, so wenig sie mit einer absoluten Gewißheit der Metaphysik oder des Glaubens (jede in ihrer Art) verwechselt werden darf und so sehr eine genaue erkenntnistheoretische Analyse, wann und weshalb eine solche Erkenntnis trotz ihrer Vielschichtigkeit und Schwierigkeit «gewiß» genannt werden darf, schwierig sein mag. Wenn ein Laie in der Geschichtswissenschaft mit den mühsamen Überlegungen eines Historikers darüber, wie es denn eigentlich genau mit Cäsar in Gallien gewesen sei, konfrontiert wird, schwirrt ihm vielleicht auch der Kopf. Und er gewinnt den Eindruck, man wisse am Ende überhaupt nicht mehr, ob Cäsar in Gallien gewesen sei. Ein solches historisches Schwindelgefühl ist verständlich, darum aber doch noch nicht berechtigt. So ist es auch bei der Arbeit der Exegeten, vorausgesetzt natürlich, daß sie gewissenhaft arbeiten und nicht meinen, ihre Hauptaufgabe sei die Zerstörung von vermeintlichen Sicherheiten, vorausgesetzt, daß sie auch in der Exegese als glaubende Theologen ihr Handwerk treiben und von dieser Voraussetzung aus (so wenig diese in der Fundamentaltheologie als solcher als Sachprämissen einfließen darf) die bessere Chance haben, historisch richtiger zu arbeiten als der, der blind ist für das, was sich hier meldet, das Wunder der Gnade Gottes in Jesus Christus. Aber warum sollten wir Dogmatiker unseren Exegeten nicht zubilligen, daß bei ihnen diese Voraussetzungen gegeben sind? Wir brauchen auch ihre einzelnen Ergebnisse nicht einfach in blindem Vertrauen auf die Weisheit der Fachleute anzunehmen. Wir haben das Recht und die Pflicht, selbst Exegese zu treiben, soweit wir es können und wollen, und die Erkenntnisse der Exegeten kühl nachzuprüfen. Aber wir haben nicht das Recht, der Versuchung, die unsere ist, zu unterliegen und (meist nur stillschweigend) so zu tun, als ob schon ihrer Methode an sich mit Widerspruch zu begegnen sei.

Eine ganz andere Frage ist es, welche Bedeutung die richtigen, ausgereiften Ergebnisse solcher Exegese für die Kanzel, den Unterricht und die religiöse Erbauung haben könnten und welche nicht.

Auf der Kanzel geht man rechtens und pflichtmäßig von der Voraussetzung des Heiligen Buches aus (die der fundamental-theologisch arbeitende Exeget gerade nicht im selben Sinn machen darf). Der tragende Grund einer Predigt auf der Kanzel ist also anders als der eines Vortrags des Professors im exegetischen Seminar. Auf die Kanzel gehört also vieles nicht, was die Exegese vom fundamentaltheologischen Gesichtspunkt aus betreibt, auch wenn der Gläubige ein Recht

darauf hat, daß die Verkündigung nicht im Widerspruch stehe zu den gesicherten Ergebnissen der exegetischen Forschung. Wieweit die Gläubigen weniger durch die sonntägliche Predigt als vielmehr durch Vorträge und Artikel in die fundamentaltheologischen Probleme der Exegese eingeführt werden, wird je nach Alter und Bildungsstand verschieden sein müssen. Immer aber ist zu bedenken, daß die Predigt die Verkündigung des Wortes Gottes ist und der Auferbauung des Glaubens dient.

Eine Bitte an die kirchliche Obrigkeit

Die kirchliche Wissenschaft, und darunter vor allem die Exegese, hat heute nicht nur wissenschaftliche Aufgaben zu erfüllen, die die Gelehrten interessieren. Sie muß mitkämpfen an der Front des Glaubens und der Kirche, sie muß dem Menschen von heute die Glaubensmöglichkeit deutlich machen, sie muß den Intellektuellen von heute belehren, stärken und trösten. Dieser ist geistig ein Kind des Historismus und der Naturwissenschaften, ein schrecklich nüchterner, vorsichtiger und enttäuschter Mensch, ein Mensch, der an der Ferne und dem Schweigen Gottes (wie er dies nun einmal erlebt) leidet. Mit diesem Menschen muß sich die Kirche beschäftigen. Denn er ist eben doch der Mensch von heute und morgen.

Es ist einfach, sich in der Verkündigung des Glaubens auf andere Menschen zu beschränken, auf Menschen, die anderen geistsozialen Schichten entstammen, die leichter «gläubig» sind: auf die einfachen demütigen Menschen, denen die geistige Atmosphäre von heute noch nicht wirklich nahegekommen ist, die Menschen, die vom Gesellschaftlichen her noch starke Bindungen haben, die Menschen, die aus was für Gründen immer die intellektuellen Probleme beiseiteschieben oder sie vielleicht auch auf ihre private Weise unter Umständen sehr unkatholisch lösen, sich aber dadurch in ihrer offiziellen «Kirchlichkeit» nicht stören lassen.

Die Kirche muß sich des eigentlichen Intellektuellen von heute annehmen, sie darf ihn in seiner ihm eigenen Glaubensnot und Glaubenswilligkeit nicht im Stich lassen. Wer diese Glaubensnot nicht wahrhaben will, erkennt die eigentliche Problematik unserer Zeit. Sie ist da. Und darum hat die kirchliche Wissenschaft keine Inzucht zu treiben, sondern an die Menschen von heute zu denken. Wenn sie dies aber tut, kann sie nicht an Fragen vorbeikommen, die schwierig und gefährlich sind. Sie muß Lösungen suchen, die neu und unerprobt sind, weil es einfach nicht so ist, daß man nur die guten alterproben Wahrheiten wiederholen oder sie höchstens didaktisch und psychologisch geschickt neu formulieren müsse.

Es mag sein, daß die letzten Glaubensprobleme nicht auf dem Feld theologischer Einzelfragen und Einzelprobleme entschieden werden. Aber viele solcher Fragen, bei denen der nichttheologische Intellektuelle von heute den Eindruck hat, sie seien nicht beantwortet, man habe keine ehrliche und einfache Antwort, man drücke sich um sie herum, man verbiete ihre ehrliche Diskussion, erzeugen doch zusammen eine Situation und geistige Atmosphäre, die – wenn auch die letzten Grundentscheidungen des Lebens noch als lastend empfunden werden – für die Gläubigkeit des heutigen Menschen tödlich werden können.

Er muß deutlich und verständlich auf diese Einzelfragen von der kirchlichen Wissenschaft eine Antwort bekommen: Wie es mit der Evolution stehe, was wir eigentlich zur ganzen Religionsgeschichte sagen, wie es mit dem Los der unzähligen Nichtchristen stehe, warum wir heute so wenige und problematische Wunder (angeblich) haben, wo doch in den alten Schriften deren viel herrlichere und überzeugendere erzählt werden, wie es mit der Unsterblichkeit der Seele und dem Beweis dafür bestellt sei.

Solche und fast unzählige andere Fragen bilden auch dort, wo sie gar nicht ausdrücklich gestellt werden (aus Müdigkeit und aus Furcht, das bißchen Glauben, das man noch gerettet hat und bewahren will, noch mehr zu gefährden), die geistige Situation, in der der Intellektuelle von heute (und deren Zahl wird immer größer) nun einmal immer und unentrinnbar lebt.

Zu solchen Fragen gehören auch exegetische und bibeltheologische Fragen nach der historischen Zuverlässigkeit der Schrift auch des Neuen Testaments, nach der Glaubwürdigkeit der darin berichteten Wunder, nach der historischen Erkennbarkeit der Auferstehung Jesu, nach der scheinbaren oder wirklichen Diskrepanz der Auferstehungsberichte, nach dem Verhältnis der Lehre Jesu zu der Theologie und Praxis seiner Umwelt usw. Wenn die Exegese solchen und vielen ähnlichen Fragen ausweichen wollte, verletzte sie ihre Pflicht. Solche Fragen sind schwierig und «gefährlich».

Die Kirche hat immer anerkannt, daß es Schulen, theologische Richtungen gibt, ja geben sollte. Rein logisch gesehen wären die sich widersprechenden Sätze dieser Schulen unter Umständen auch objektiv glaubensgefährdend, weil nicht beide Sätze zweier sich bekämpfender Schulen gleichzeitig unter dem gleichen Gesichtspunkt wahr sein können. Aber subjektiv hat man diese Glaubensgefährlichkeit mit Recht nicht empfunden; man wußte, daß beide Schulen die zu wahren Grundprinzipien in solchen offenen Fragen wirklich wahrten und wahren wollten. Man konnte daher die Theologen ruhig unter sich disputieren lassen. Die Kirche griff nicht ein, sondern ließ Freiheit zum Nutzen der Theologie.

Bei den heutigen Fragen, die der Theologie aufgegeben sind, ist es gar nicht zu vermeiden, daß Lösungen überdacht und geprüft werden müssen, deren Vereinbarkeit mit der verpflichtenden Lehre der Kirche nicht von vornherein eindeutig und offenkundig feststeht. Man kann auf solche Fragen nicht immer und überall mit einer Antwort kommen, deren «Sicherheit» außer Zweifel ist und gar nicht bestritten werden kann. Ob eine solche Antwort nämlich unbedenklich ist, muß sich oft erst langsam herausstellen.

Solche Fragen mögen, soweit es geht, zunächst möglichst in Fachkreisen diskutiert werden, bevor sie einem größeren Publikum zugänglich gemacht werden. Das ist ein ganz gutes Prinzip. Nur läßt es sich beim besten Willen nicht immer anwenden. Es gibt nämlich sehr viele Fragen, die fachtheologisch noch nicht bereinigt und erledigt sind und doch schon Fragen der Menschen von heute, nicht nur der Fachtheologen, sind. Man kann dann diese Menschen nicht einfach auf später vertrösten, auf die Zeit, in der man sich in «Fachkreisen» zu einer «sententia communis» durchgerungen hat, die schon von der ganzen Theologie und dem kirchlichen Lehramt als solche anerkannt ist.

Man muß jetzt eine Antwort geben, man muß sie so sagen, daß auch der Nichtfachmann eine Antwort auf seine Fragen hört. Eine solche Antwort kann dann unter Umständen – wie sich später herausstellen wird – einfach falsch sein, sie kann zu kurz geraten sein, sie kann gegen die beste Absicht des betreffenden Theologen mit gewissen kirchlich-lehramtlichen Prinzipien objektiv in Widerspruch stehen, sie kann auch schon richtig, ja ausgereift sein, es kann aber unter Umständen dabei noch nicht deutlich sein, daß gewisse lehramtliche Äußerungen nichtdefinitorischer Art einer gewissen Revision bedürftig sind (was nicht nur möglich, sondern auch schon nicht selten Tatsache war), es kann sein, daß auch eine neue richtige Ansicht einfach kirchensoziologisch einer gewissen «Inkubationszeit» bedarf, bis «man» sich an sie gewöhnt und ihre Vereinbarkeit mit dem alten Glauben der Kirche auch existentiell und gefühlsmäßig erlebt hat.

Das kirchliche Lehramt hat zweifellos das Recht und die Pflicht, einen solchen Prozeß des Suchens und Tastens, der Diskussion (der ernsthaften, von der wirklich etwas abhängt) zu überwachen, Auswüchse hintanzuhalten, sich anbahnende Entwicklungen, die sicher und klar in eine häretische Richtung gehen, möglichst bald zu unterbinden. Das alles ist für jeden katholischen Theologen selbstverständlich. Und er ist keineswegs der Meinung, jede Maßnahme des kirchlichen Lehramtes sei deswegen schon falsch oder ungerecht, weil sie für diesen oder jenen Theologen hart und bitter ist.

Aber es ist auch nicht so, daß man diese Zeit der Frage, der Diskussion und des Suchens einfach überspringen und durch Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes von vornherein ersetzen könne.

Das kirchliche Lehramt ist die einzige Instanz, die nach katholischer Lehre eine verbindliche Gewissensentscheidung in Sachen der Theologie, auch für den Fachtheologen, erlassen kann. Es ist aber nicht die einzige Instanz, die als solche selbst allein die offenen Fragen klären kann. Dazu bedarf es einfach

der Überlegung der Theologen, der Diskussion. Die Theologen sind nicht nur ein hübsches Übel in der Kirche, ein Debattierklub zum eigenen Vergnügen. Sie haben eine eigenwertige und unersetzliche Funktion. Diese Tatsache wird nicht dadurch aus der Welt geschafft, daß die Lehrautorität des kirchlichen Obern und die wissenschaftliche Kompetenz auch in einer Person vereinigt sein können. Die Theologen sind in der Kirche notwendig, sie müssen diskutieren und sie müssen heute Fragen diskutieren, bei denen in der Diskussion auch noch unerprobte, gefährliche und sich auf die Dauer als undurchführbar und unkatholisch herausstellende Meinungen «gewagt» werden müssen.

Daß dies kein Freibrief ist für törichte und von vornherein für jeden ordentlichen Theologen als theologisch unvollziehbar erkennbare Meinungen, braucht hoffentlich nicht lange betont zu werden. (Wissenschaftstheoretisch ist freilich auch klar und soll unverblümt gesagt werden: ein formales Prinzip, nach dem sofort und über jeden Zweifel erhaben festgestellt werden könnte, wo die Grenze zwischen den mit Recht der Diskussion überlassenen und den apriori zu verwerfenden Meinungen verläuft, läßt sich nicht angeben. Und so ist die wagende Entscheidung nach bestem Wissen und Gewissen auf beiden Seiten nie ganz vermeidbar: die kirchliche lehramtliche Stelle kann etwas zuerst hindern oder verbieten, was sich dann doch als durchaus diskutabel Meinung herausstellt; der einzelne Theologe kann eine Meinung als diskutabel vertreten, die es in Wirklichkeit von vornherein nicht ist und mit Recht sofortigen Widerspruch des kirchlichen Lehramtes hervorruft. Gegen diese mit der Kreativität und Endlichkeit des Menschen und der Kirche gegebenen Unzulänglichkeiten gibt es nur ein Kraut: Demut, Geduld, Liebe.)

All das bisher Gesagte ist eigentlich selbstverständlich. Es wurde nicht gesagt, weil man darin im Ernst verschiedener Meinung sein könnte, sondern weil daran eine Folgerung angeknüpft werden soll, die vielleicht weniger selbstverständlich, aber wichtig und richtig zu sein scheint. Setzen wir den Fall: die Theologen diskutieren ein wirklich heikles, aber ihnen heute doch aufgegebenes Problem in der Exegese. Etwa: zeigt sich aus Lk 19, 43 und Lk 21, 20. 24, daß Lukas nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist?, oder: ist der 2. Petrusbrief von Petrus verfaßt oder nicht? Dem Exegeten und Dogmatiker kann es in solchen Fällen obliegen, sein Wort in der Diskussion so zu sagen, daß er die Meinung eines anderen Theologen als mit diesem oder jenem Prinzip der lehramtlich verbindlichen katholischen Theologie als unvereinbar erklärt. Eine solche Meinung mag richtig sein oder falsch. Sie muss geäußert werden können. Man kann nicht einfach sagen, der andere habe doch auch selbst das Zeug, eine solche Diskrepanz zu erkennen, wäre diese also da, dann hätte dieser andere Theologe, da er ja katholisch sei, diese Meinung selbst nicht geäußert. Nein, es ist durchaus möglich, daß ein Theologe in bester Absicht etwas vorträgt, was, kirchlich und theologisch gesehen, objektiv zu beanstanden ist, aber von ihm nicht immer sofort bemerkt wird.

Wenn nun aber ein Theologe, der mit diesen ihm durchaus zustehenden, ja unter Umständen pflichtmäßigen Waffen gegen einen anderen auftreten könnte, sollte und auch wollte, annehmen müßte, daß dies für den andern unmittelbar die Gefahr der kirchlichen Zensurierung, des Verbotes des betreffenden Buches oder der Entfernung aus dem kirchlichen Lehramt bedeutet, dann würde er sich voraussichtlich zum Schaden der Sache hüten, mit diesen an sich legitimen, ja notwendigen Mitteln gegen seinen Kollegen aufzutreten. Er würde schweigen, er würde um die Sache herumreden, er würde seine Ansicht nur in Vorlesungen äußern. Aber so wäre der Sache nicht gedient, und die freimütig brüderliche Offenheit, die unter katholischen Theologen herrschen soll, litte Schaden. Man kann in einem solchen Fall nicht sagen, der andere habe sich doch durch seine Meinungsäußerung selbst zuzuschreiben, daß er in die Gefahr einer Maßregelung von seiten der kirchlichen Behörden kommt. Der Kollege, der daran denkt, die Meinung des andern zu bekämpfen, kann dabei ja durchaus der ehrlichen Ansicht sein, daß sein Gegner ein

hervorragender Theologe ist, daß seine Meinungsäußerung, auch wenn sie nicht angenommen wird, die Sache fördert, daß sein Gegner von untadeliger kirchlicher Gesinnung ist. Er kann also der durchaus ernsthaften Meinung sein, daß sein Gegner vor einer kirchenamtlichen Zensurierung bewahrt bleiben solle, obwohl er dessen Meinung gänzlich ablehnt und bekämpfen möchte. Wenn er nun den Eindruck hätte, fürchten zu müssen, daß auf Grund seines Neins zu der Meinung seines Gegners dieser doch in Gefahr kommt, kirchlich zensuriert zu werden, dann würde er sich eben hüten, diese Meinung in der angedeuteten Form zu äußern. Er will nicht an einer solchen Zensurierung schuld sein. Und das ist verständlich und durchaus ehrenhaft.

Solches Schweigen oder Leisetreten wäre aber dann ein Schaden für die Sache. Denn es verhindert die notwendige Diskussion, sogar unter Umständen den notwendigen Schutz der katholischen Lehre, der ja zu seinem Teil auch den Theologen obliegt. Es zwänge erst recht wieder die kirchlichen Behörden, eine Funktion zu übernehmen, die an sich die Theologen selbst hätten ausüben sollen, es drängte die theologische Diskussion aus der Öffentlichkeit der Zeitschriften und Bücher in eine Art Maquis der sich nur mündlich befehdenden Parteien.

Nun soll mit dem Gesagten natürlich nicht unterstellt werden, die kirchlichen Behörden übernehmen an sich unbeschadet einfach das Verdikt eines Theologen gegen die Meinung eines andern, oder sie ergreifen eine unnötige und ungerechte Maßnahme, wenn sie eine solche Zensurierung vornehmen. Aber man wird auch nicht sagen können, daß eine solche apriori und immer ausgeschlossen sei, daß sie noch nie oder wenigstens in neuester Zeit nicht mehr vorgekommen sei.

Sind aber voreilige, zu harte, objektiv ungerechte oder nur zu harte, der größeren Sache, der alle dienen wollen, abträgliche Maßnahmen kirchlicher Behörden in solchen Dingen apriori nicht unmöglich, dann kann ein Theologe sie auch fürchten. Hätte er den Eindruck, daß sich so etwas relativ leicht ereigne, dann würde er sie gegenüber seinen Kollegen zu vermeiden suchen. Die Diskussion würde lahmgelegt und die Probleme blieben ungelöst. Denn eine Zensurierung kann im besten Fall einen falschen Weg versperren, aber damit ist der richtige Weg noch nicht eröffnet.

Bei dieser Sachlage kann man somit der Meinung sein, daß solche (rechtlich und sachlich an sich durchaus möglichen und unter Umständen auch nötigen) kirchenamtliche Maßnahmen gegen Theologen, die ihre Meinung in freier Diskussion aus ehrlicher Verantwortung gegenüber ihrer Pflicht als Professoren äußern, doch nur selten und vorsichtig und nach Prüfung aller Umstände und aller Entlastungsgründe vorgenommen werden sollen. Sonst wird die notwendige Funktion, die die theologische Diskussion in der Kirche hat, zum Schaden der kirchlichen Lehre, nicht zu ihrem Nutzen gestört. Solche Maßnahmen dürfen nicht stillschweigend von dem Vorurteil ausgehen, daß jede falsche Lehre, die nicht ausdrücklich vom kirchlichen Lehramt verboten wurde, ungehindert weiterwuchere und nie durch die Klärung der Fragen mit rein theo-

logischen Mitteln überwunden werden könne. Daß dies nicht so ist, zeigt selbst die evangelische Theologie, die keineswegs unter dauernd größerem christlichem Substanzverlust immer weiter ins Liberale und Aufklärerische abrutscht.

Wenn solche kirchliche Zensurmassnahmen zu oft und zu rasch erfolgten, entstände wider alle Absicht unwillkürlich in theologischen Kreisen die Meinung, eine Ansicht sei darum auch schon mit dem katholischen Glauben vereinbar, weil sie nicht sofort vom Lehramt beanstandet wurde. Geschähe das dann im Einzelfall überhaupt nicht, weil es gar nicht in jedem Fall geschehen kann, dann würde sich der Theologe erst recht nicht mehr getrauen, seine gegenteilige Meinung zu äußern. Er würde unter dem Eindruck stehen, sein Widerspruch müsse falsch sein, weil ihn ja sonst auch schon die kirchliche Behörde hätte erheben müssen. Dies zwänge dann wieder die kirchliche Behörde zu rascherem Handeln, damit nicht der Eindruck entstehe, diese oder jene Ansicht sei katholisch tragbar. Die notwendige Funktion der katholischen Theologie würde paralysiert. Unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß eine nichtdefinitive Äußerung des Lehramtes schließlich doch verbessert werden könne, würde die Situation noch verwirrt: der eine Theologe redet nicht, weil er die Zensur der Kirche fürchtet, der andere nicht, weil er eine solche nicht über den dritten herabrufen will; wenn das kirchliche Lehramt spricht, wird seine Lehre auch nur als eine kirchendisziplinäre und nicht lehrmäßige Gesetzmäßigkeit hingenommen, der man schweigend ausweicht, wo man nur kann.

Mit dem Gesagten sollte kein tatsächlich vorhandener Zustand von alarmierender Art geschildert, sondern eine Analyse eines möglichen psychologischen Mechanismus gegeben werden, der in Funktion treten könnte, wenn die kirchlichen Behörden zu wenig Vertrauen auf die positive Wirkung der Diskussion unter den Theologen setzen und darum glaubten, möglichst rasch mit ihren Maßnahmen in die Diskussion eingreifen zu müssen.

Man erlaube mir, ein Beispiel aus meinem Leben zu berichten. Vor mehr als 25 Jahren griff ich ein neu erschienenes Buch eines katholischen Theologen als mit gewissen Lehren der katholischen Fundamentaltheologie unvereinbar an. Ich bin auch jetzt noch der Meinung, daß meine damaligen Ausführungen im großen und ganzen richtig sind. Das Buch kam auf den Index, was ich natürlich nicht beabsichtigt hatte. Ich bin der Meinung, daß diese Maßnahme von der Sache her nicht nötig war, weil die katholische Theologie auch ohne diese Maßnahme leicht imstande gewesen wäre, mit den in diesem Buch gestellten Problemen sich auseinanderzusetzen. Hätte ich diese Maßnahme vorausgesehen, wäre meine lange Besprechung ungeschrieben geblieben, wenn ich mir auch nicht einbilde, die eigentliche Ursache dieser Maßnahme gewesen zu sein. Ich weiß, daß der betreffende Verfasser meine Besprechung als eine Art Denunziation empfunden hat. So war sie beileibe nicht gemeint gewesen. Wie aber, wenn man nachher erfahren muß, daß sie so gewirkt hat? Ich weiß nicht, ob es katholische Theologen gibt, die sich eine Indizierung eines Gegners ohne eine ähnliche Maßnahme als Anerkennung ihrer eigenen Orthodoxie wünschen. Ich kann es mir nicht denken.

Ihr Väter der Kirche und unsere Väter, erbittert nicht eure Kinder, damit sie nicht schwung- und mutlos werden, sagt Paulus (Kol 3, 21).
Karl Rahner, Innsbruck

Kinder vor dem Fernsehschirm?

(Nach Erfahrungen in USA)

Auch beim Fernsehen gibt es Gebote, und kürzlich erließ eine der Eltern- und Lehrer-Vereinigungen in den USA folgende vier Forderungen:

1. Fernsehsendungen dürfen zur Schonung der Augen nie in dunklen Räumen empfangen werden.

2. Der Abstand des Betrachters muß mindestens das fünf- bis achtfache der Höhe des Bildschirms betragen. Also wenn der Bildschirm 40 cm hoch ist muß der Betrachter ungefähr zwischen 2 m und 3,20 m davon entfernt sitzen.

3. Kinder unter acht Jahren sollen nicht länger als $\frac{1}{2}$ Stunde, ältere Kinder nicht länger als $1\frac{1}{2}$ Stunden pro Tag fernsehen.

4. Die Eltern sollen im Zusammenhang mit der Schule kontrollieren, ob eine Sendung für Kinder geeignet ist. Dafür besteht ja die Programmzeitung!

Schadet das Fernsehen den Kindern, oder schadet es nicht? Diese aktuelle Frage beschäftigt viele Kreise und bildet Anlaß heftiger Diskussionen. Amerika ist das Land des Fernsehens und unsere Erfahrungen und Zahlen erstrecken sich nur über die USA. Vielleicht lassen sich aber daraus doch gewisse Schlüsse für Europa ziehen.

Völkerverbindend

Was Reisenden durch Amerika bestimmt auffällt: jede Familie, vom Schuhputzer und Gelegenheitsarbeiter bis hinauf zu einem Rockefeller, besitzt einen oder sogar mehrere Fernsehapparate. Der Fernsehapparat ist ein eigentlich rassenverbindendes Element, denn man findet ihn im entlegensten Indianerhogan, in den Negersiedlungen der Südstaaten wie in den Baracken der mexikanischen Fremdarbeiter.

Eine angesehene amerikanische Pädagogin sagte einmal: «Wir können nicht einfach das Rad der Zeit zurückdrehen. Wie kann ein vernünftiger Mensch überhaupt ohne Television auskommen? Heute stehen wir nun einmal vor der Tatsache, daß die Welt immer mehr auf einen Zusammenschluss hinstrebt. Dazu braucht es aber technische Hilfsmittel. Wie lernen wir gegenseitige Verständigung und Hochachtung? Wie ist das bei gewöhnlichen Bürgern mit für Reisen zu kleinem Geldbeutel möglich, ohne die Hilfe eines Fernsehapparates, der uns die Welt sichtbar ins Heim bringt? Und was die Kinder betrifft, so ist es unsere Pflicht, dort die genau gleiche Kontrolle auszuüben wie beim Besuch eines Kinos. Darin besteht die Aufgabe der Eltern und der Schule.»

Jugendverderbend

In allen größeren amerikanischen Städten besitzen von zehn Familien neun einen Fernsehschirm und durchschnittlich sitzt der Amerikaner wöchentlich 17 Stunden davor. Die meisten amerikanischen Kinder verbringen also automatisch ihre Freizeit vor dem Bildschirm. Intelligente Jugendliche haben zwar gelegentlich genug von den ewig gleichbleibenden Wildwest- und Detektivgeschichten, aber weniger intelligente Kinder saugen diese gruselig-romantischen Bilder mit sturer Zähigkeit in sich auf. Sie verlernen jedes eigene Spielen, und ihre kindliche Phantasie verdorrt wie eine Blume ohne Wasser.

Zwei erlebte extreme Beispiele illustrieren das drastisch: Eine Familie hatte fünf Kinder im Alter von vier bis zwölf Jahren. Eines Tages machten alle einen gemeinsamen Spaziergang. Nur der Siebenjährige, ein verschlossener, sensibler, etwas schulschwacher Junge interessierte sich mehr für einen Wildwester im Fernsehen und blieb allein zu Hause. Unterwegs fiel der Mutter plötzlich eine wichtige Verabredung ein und sie eilte zurück. Was für ein entsetzlicher Anblick bot sich ihr? Der Kleine hatte sich einen Strick um den Hals gebunden und war soeben im Begriff, sich an einem Kleiderhaken zu erhängen. Diese Handlung hatte er dauernd in den Wildwestern gesehen und wollte es bloß einmal selber probieren, natürlich ohne an den eigenen Tod zu denken.

Das andere Beispiel: Eine aufgeweckte Achtjährige saß fünf Minuten mit den andern vor dem Fernsehschirm und betrachtete eine Liebeszene. Dann sprang sie auf und rief: «Mir ist schaurig langweilig. Wer spielt mit mir Ball im Garten?» Das gleiche Mädchen ist heute elf Jahre alt und unternimmt immer noch lieber selber etwas, als daß sie stundenlang tatenlos vor dem Bildschirm sitzt. Natürlich sind beides Extremfälle, aber trotzdem sind sie irgendwie typisch.

Unsere Lehrer klagen über die Fernsehkrankheit der Kinder, die in ihren Schulleistungen offenbar wird. Sie kommen unausgeschlafen in die Schule, sie werden zerstreut und nervös, und selbst nachts im Schlaf spuken die Fernsehträume. Die Psychiater sprechen direkt von einer Fernsehgeneration. In Deutschland hört man, daß von allen Fernsehfamilien 92 % der Kinder mit Bewilligung der Eltern fernsehen – davon sehen sich 47 % auch das langdauernde, keineswegs für Kinder bestimmte Abendprogramm an! In Amerika verfolgen etwa 90 % der Kinder das Abendprogramm.

Ist ein Mittelweg möglich?

Aber gerade dort setzt auch die entsprechende Reaktion ein. Unvergesslich bleibt mir eine heftige Debatte bei einer New Yorker Abendparty, wo sonst diese Themen nicht üblich sind. Es begann damit, daß der Gastgeber, ein Chemieprofessor, ganz nebenbei erklärte: «Solange meine Kinder in die Schule gehen, kommt mir keine Television ins Haus!» Von allen Seiten prasselten die Gegenargumente. «So, in der Schule reden alle Kinder von bestimmten guten Sendungen und diskutieren sie mit den Lehrern, und ausgerechnet deine Kinder wissen dann gar nichts davon!» Nachdenklich gab der Gastgeber zu, daß seine Kinder oft zu den Nachbarn gehen, um sich bestimmte Sendungen anzusehen und deshalb seien sie viel weniger zu Hause als früher. «Wir kontrollieren genau die Sendungen, die sich unsere Kinder ansehen», sagte ein Redaktor, «aber das läßt sich bei den Halbwüchsigen fast nicht durchführen». Alle Gäste beklagten sich aber vor allem über die Reklamen, die in den Sendungen dauernd auf die Kinder einhämmern und denen sie hilflos ausgeliefert sind. «Darin besteht die Hauptgefahr», meinte abschließend ein erfahrener Psychologe. Und alle waren sich schließlich einig, daß man nicht einfach das Fernsehen verbieten kann, sondern sich als verantwortungsbewußte Erwachsene für bessere Programme einsetzen müsse.

Hilfsform des Studiums

Es lassen sich auch ernstzunehmende positive Stimmen vernehmen. «Television leistet in meinen Augen unschätzbare Dienste für alle Studenten», sagte ein führender Chirurg anläßlich einer großen Televisionskonferenz. Im Medizinfach stehen die Studenten nicht mehr um den Chirurgen und Patienten herum und stören die Operation. Stattdessen profitieren jetzt viel mehr Studenten davon und können im Bildschirm ganz genau die Operation in allen Einzelheiten verfolgen. Das gleiche gilt natürlich für chemische, physikalische Versuche, für die zahnärztliche Behandlung, für die höhere Mathematik. Erstklassige Kräfte, zum Teil Nobelpreisträger, geben Tausenden von Studenten gleichzeitig die Vorlesung, die dann theoretisch im einzelnen kleinen Klassenunterricht ergänzt und erläutert wird. Auf diese Weise hilft man dem akuten Lehrermangel ab, und kleine Universitäten, Colleges und Landschulen schließen sich bestimmten Sendungen an. Sogar schriftliche Prüfungen, gestützt auf gewisse Programme, berechtigen zum Weiterstudium an der Universität. Diese Hilfsform des Studiums wirkt sich gerade für den werktätigen Studenten durchaus positiv aus und deshalb spielt die Television in Amerika in Schulen und Universitäten eine immer größer werdende Rolle. Die Fordfoundation, jene wichtige Organisation, die zur Förderung von Wissenschaft, Kultur und menschlichen Beziehungen Millionen von Dollars ausgibt, stellt 60 Millionen Dollars für Fernsehversuche an Schulen und Universitäten zur Verfügung. Schulfunksendungen, die manchmal schon frühmorgens um 6 oder 7 Uhr gesendet werden, finden einen ganz unerwarteten Anklang, und zwar in allen Bevölkerungskreisen, was aus den Tausenden von Zuschriften hervorgeht.

Ein führender Amerikaner im Erziehungswesen sagt von der Schul-Television: «Sie bedeutet Bildung mit Hilfe eines neuen und mächtigen Ausdrucksmittels. Die Television mag nach althergebrachten Methoden vorgehen oder neue experimentelle Wege beschreiten – sie wird eine unentbehrliche Ergänzung zum Klassenunterricht und ermöglicht, die abstrakte, schwerfaßliche Theorie in einer konkreten und interessanten Form zu zeigen und begreiflich zu machen.»

G. Weigner

Bücher

Oswald von Nell-Breuning: Wirtschaft und Gesellschaft heute. Band III: Zeitfragen 1955-1959. Verlag Herder, Freiburg i. Br., 1960. Großoktav VIII und 424 S., Leinen DM 27,50.

Was schon die beiden vorhergehenden Bände auszeichnete, ist auch dem vorliegenden eigen, der nun besonders mutig und unmittelbar in hochaktuelle Fragen eingreift und unvoreingenommen Stellung bezieht: von Nell-Breuning läßt sich von keinem Schlagwort und keiner noch so geschickten, offenen und verdeckten Propaganda blenden, sondern packt die Probleme mit nüchternem Verstand, unbestechlichem Gerechtigkeits-sinn und einer umfassenden und treffsicheren Kenntnis der realen Vorgänge an, ohne sie mit allzu vielen Theoremen mehr als nötig zu komplizieren und ihnen damit auszuweichen.

Eine Reihe von Beiträgen greift umfassende Themen auf, so etwa unter dem Sammeltitle Gesellschaft: Unsere Gesellschaft und ihr kulturelles Gesicht, Wirtschaft im Wandel - unwandelbares Naturrecht; Kommerzialiserte Gesellschaft (ein besonders gewichtiger Beitrag). Ferner: Neoliberalismus und katholische Soziallehre, die soziale Marktwirtschaft im Urteil der katholischen Soziallehre. Fünf Aufsätze sind dem Gewerkschaftsproblem gewidmet, wobei zunächst auf die Lage in Deutschland abgestellt wird, dabei aber auch grundsätzliche Fragen zur Sprache kommen wie: Die Gewerkschaft in der freien Gesellschaft; Die Gewerkschaft als Machtfaktor in der Wirtschaft. - Vier Beiträge sind dem Lohnproblem und Arbeitsrecht gewidmet: Das Lohnarbeitsverhältnis in der Entwicklung; Lohnvertrag und Gesellschaftsvertrag; Freiheit und Bindung im kollektiven Arbeitsrecht; Die Stellung des Unternehmers und des Arbeiters im Betrieb. Weitere vier Artikel wenden sich dem Eigen-

tumsproblem, insbesondere der breiten Eigentumsbildung und Eigentumsstreuung zu. Existenzsicherheit in der industriellen Gesellschaft.

Auch wer in Einzelfragen mit dem Verfasser nicht immer einig gehen mag, wird durch jeden Beitrag bereichert und wird vor allem auf das Problem so hingestoßen, wie es sich nicht im Abstrakten, sondern in der industriellen Gesellschaft der Gegenwart stellt. J. David

Von Balthasar Hans Urs: Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II. Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1961, 525 Seiten:

In rascher Folge legt von Balthasar bereits den zweiten Band seiner Skizzen zur Theologie vor. Kreist der erste Band um das Geheimnis des fleischgewordenen Wortes, so handelt der zweite Band vom Geheimnis der Kirche. Schon der Titel des Buches «Sponsa Verbi» offenbart, daß es vor allem darum geht, zur Mitte dessen, was Kirche ist, zu ihrem Herzgeheimnis (bei aller bräutlichen Verhülltheit) zu führen. Der erste Teil umkreist ganz das Geheimnis dieser Mitte. Der zweite Teil deutet von dieser Mitte her die Lebensformen des Christen, um dann in einem kurzen dritten Teil wenigstens noch einige Aspekte des sakramentalen Bindegliedes zwischen Christus und Kirche zu beleuchten. Vier wesentliche Artikel dieses Bandes erscheinen erstmalig: «Nachfolge und Amt» - «Wer ist die Kirche?» - «Priesterliche Existenz» - «Schauen, Glauben, Essen». Die Lektüre der geistvollen Skizzen mit ihren theologischen Durchblicken ist nicht immer leicht, aber sie macht sich mehr als bezahlt. Hier werden Lichter auf den Leuchter gestellt, die in unseren üblichen Kirchenbetrachtungen und Predigten allzu oft unter dem Scheffel stehen. Von diesen Lichtern erfahren aber auch manche Dinge in der Kirche wie kirchliches Amt, kirchliches Recht, liturgisches Handeln, christliche Aktion usw. ihre richtige - und welch wohlthuende (!) - Beleuchtung. Die zwei Artikel «Nachfolge und Amt» und «Priesterliche Existenz» möchte man gern jedem Kleriker in die Hand geben. A. E.

WICHTIGE MITTEILUNG

Die deutsche Übersetzung der neuen Sozial-Enzyklika
PAPST JOHANNES XXIII.

MATER ET MAGISTRA

mit Zwischentiteln, Marginalien und einem ausführlichen Sachregister erscheint fröhlichmöglichst im

REX-VERLAG LUZERN

Bestellungen werden von Ihrer Buchhandlung gerne schon jetzt entgegengenommen.

Ein neues Tyrolia-Geschenkbändchen

George Panneton

Himmel oder Hölle

I. Der Himmel. 208 Seiten, mit mehrfarbigem Umschlag in Glanzfolie, Sfr. 5.80.

«Im Blick auf vorliegende ältere Schriften ist Panneton zweifellos das am besten durch die Tradition, Kirchenväter, Mystiker und moderne Theologen fundierte Werk. Es ist streng nur dem Himmel bzw. der Hölle und der Entfaltung ihres Werkes gewidmet und bietet darüber hinaus keine Spekulationen. Es ist flüssig geschrieben und von geistig-religiöser Vitalität erfüllt» (Walter Strolz).

Neu bei Ihrem Buchhändler

Herausgeber: Apogetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins, Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 110 / 111.

Druck: H. Börsigs Erben AG., Zürich 8.

Abonnements- und Inseratenannahme: Administration «Orientierung», Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 110, Postcheckkonto VIII 27842.

Abonnementspreise: Schweiz: Gönnerabonnement jährlich Fr. 18.—, Abonnement jährlich Fr. 13.50; halbjährlich Fr. 7.—, Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. - Belgien-Luxemburg: Jährlich bfr. 190.—. Bestellungen durch Administration Orientierung, Einzahlungen an Société Belge de Banque S. A., Bruxelles, C. C. P. No. 218 505. - Deutschland: DM 13.50/7.—. Best. u. Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstr. 45, Zürich 2. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Mannheim, Konto Nr. 785, PscHA. Ludwigshafen/Rh., Sonderkonto Nr. 12975 Orientierung. - Dänemark: Jährlich Kr. 25.—, Einzahlung an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. - Frankreich: Halbj. NF. 7.—, jährlich NF. 14.—. Best. durch Administration Orientierung, Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, C. C. P. 11065, mit Vermerk: Compte Etranger Suisse 644.286. - Italien-Vatikan: Jährlich Lire 2000.—, Einzahlungen auf c/c 1/4444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicolò da Tolentino, 13, Roma. - Oesterreich: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG, Innsbruck, Maximilianstrasse 9, Postcheckkonto Nr. 142/181. (Redaktionsmitarbeiter für Oesterreich Prof. Hugo Rahner). Jährlich Sch. 80.—. USA: Jährlich \$ 4.—.

A. Ebnetter

Die Zeugen Jehovas

Darstellung und Widerlegung

48 Seiten, Preis: Fr. 1.—, ab 10 Stück: Fr. —.90, ab 50 Stück: Fr. —.80.

Bestellungen an:

Administration «Orientierung» Scheideggstr. 45, Zürich 2