



Wir kommentieren

einen Artikel von «Le Monde» über Jesuiten und Teilhard de Chardin: Drei verlorene Schlachten: der Ritenstreit – die Reduktionen von Paraguay und der «Fall» Teilhard de Chardin – Sind es echte Schlachten der Jesuiten? – Sind es verlorene Schlachten? – Wie ergänzen sich Niederlage und Sieg?

De Gaulles Europapolitik: Europa ist ein geistiger Begriff – Von der Notwendigkeit der Gegensätze – Von der Wichtigkeit, «pragmatisch» vorzugehen – De Gaulles «certaine idée de la France» – Das Fernziel der «dritten Kraft» – Das Handeln aus einem geistigen Prinzip – Warum De Gaulle eine Atommacht haben will – Sein Konflikt mit Amerika – Europa, ein Schiedsrichter des Weltfriedens.

die vergessene Lage in Südwestafrika: Südafrika erfüllt seine Pflicht nicht – Geschichte Südwestafrikas – Otto Herrigel, Student in Basel, berichtet über die Bevölkerung – über die Stimmung gegen die Schwarzen – wie er seine Ansicht änderte – welche politischen Kräfte in seiner Heimat am Werk sind – wie sich die Kirchen zur Apartheid verhalten.

Hl. Schrift

Warum ist die Bibel heilig? (zur Inspirations-Theorie von Karl Rahner): 1. Schwierigkeiten

moderner Autoren gegen die Bibel als Wort Gottes – 2. Welche Fragen läßt die kirchliche Lehre offen oder vor welche Probleme stellt sie uns? – 3. Um den Inspirationsbegriff: a) Ungenügende Begriffe: der vorkritische, vom Hellenismus beeinflusste Begriff bei Kirchenvätern und seine Auswirkungen bis heute – der heute übliche Dosierungsbegriff als psychologische Problematik: apologetische Absicht, um die Irrtumslosigkeit der Schrift zu erweisen – sein theologisches Ungenügen – b) Der Inspirationsbegriff Karl Rahners vom absolut wirksamen Willen Gottes und seine Vorzüge: die Analogie zwischen Mensch und Gott wird gewahrt – die Autorschaft Gottes als Verfasser der Hl. Schrift wird besser gewahrt als in der herkömmlichen Theorie – der Bezug von Hl. Schrift und Kirche wird deutlicher und tiefer begründet nach der Seite ihrer Universalität wie bei der Fixierung des Kanons, ohne die Notwendigkeit einer neuen Offenbarung – sie steht auch besser in Einklang mit den Selbstzeugnissen der Schrift.

Zeithbericht

Kampf gegen den Islam als eine Form des Sowjet-Kolonialismus (wie sich der Sowjetstaat zu Glaubenseinheiten in Theorie und Praxis verhält am Beispiel des Islams illustriert): 1. Kleine Geschichte der Völker islamischen Glaubens im Bereich des Sowjetstaates vom

8.–19. Jahrhundert. – 2. Unter der kommunistischen Herrschaft: Erklärungen Lenins – Versprechen der Unabhängigkeit – das Verhalten der Roten Armee – gegenteilige Erklärungen Stalins – Hinhaltenanöver – die erste große Verfolgung – die Russifizierung der Sprache – gewaltsame Völkerwanderung – Und der Erfolg: Neubesinnung des Islams – Die Lage unter Chruschtschow: neue Taktik der Wirtschaftshilfe und Religionsdiffamierung.

Bücherschau

Philosophie und Glaubensleben (Veröffentlichungen zum Blondel-Jubiläum): Eine Deutung der Frühphilosophie Blondels: *Henri Bouillard*, Das Grundanliegen Maurice Blondels und die Theologie – 1. Der Begriff «Übernatur» bei Blondel in dreifachem Sinn – Eine allseits befriedigende Lösung des Problems überhaupt wird von Bouillard grundgelegt – 2. Allgemeingültige und objektive Seins- und Gotteserkenntnis und freie Entscheidung bei Blondel – «Blondel macht nicht der Philosophie den Prozeß, sondern der bloßen Philosophie» – 3. Blondels Philosophie ist echte Philosophie, jedoch aus dem Glauben geboren – *Aus der Zeit der modernistischen Krise:* Briefwechsel Maurice Blondel – Auguste Valensin, ein Mosaikbild der Krise – Kein erbauliches Triumphbild der Kirche als Kontrasthintergrund zur Kirchentreue Blondels.

KOMMENTARE

Verlorene Schlachten?

«Gott finden in allen Dingen» – das ist der eigentlichste Kern der spirituellen Botschaft des heiligen Ignatius von Loyola. Für den Jesuiten ist die Welt, und zwar die jeweils gegebene Situation in der Welt, die Transparenz des Göttlichen. Die «Exerzitien» gipfeln in der Übung der sogenannten «Betrachtung zur Erlangung der Liebe»: der Exerzitant soll betrachten, «wie Gott in den Geschöpfen wohnt», «wie Gott in allen geschaffenen Dingen auf dem Angesicht der Erde wirkt und arbeitet», wie alle Güter und Gaben aus Gott herausströmen, «gleichwie von der Sonne die Strahlen ausgehen, von der Quelle die Wasser». In dieser ins konkrete Leben umgesetzten Haltung besteht die ganze revolutionäre Biegsamkeit und Anpassungsfähigkeit des Jesuitenordens. Gott ist überall da und muß in jeder Gesichtssituation neu gefunden werden. Eine Frömmigkeit zu der sich ständig verändernden Welt,

ein grundsätzliches und zur Haltung gewordenenes Jasagen zu dem, was ist, und eine echte mystische Freude darüber, daß es ist. Wie ein roter Faden zieht sich die Verwirklichung dieses spirituellen Ansatzes durch die ganze Geschichte des Jesuitenordens hindurch. Aus dieser Haltung der Weltfrömmigkeit heraus lieferten die Jesuiten ihre Schlachten. *Jacques Madaule* erzählt in einem vor kurzem veröffentlichten Artikel («Batailles perdues?») in «Le Monde», 12. Juli 1962, Seite 9): «Eines Tages sagte jemand einem bekannten Jesuiten: 'Sie haben schon zwei Schlachten verloren. Die Schlacht der Ritenstreitigkeiten in China und die Schlacht der Reduktionen in Paraguay. Versuchen Sie, die dritte, die Schlacht Teilhard, nicht zu verlieren'. Der Jesuit antwortete: 'Wer sagt Ihnen, daß wir diese Schlachten wirklich verloren haben?'» Das sowohl geistesgeschichtlich als auch spirituell Bedeutende in diesem Gespräch ist, daß die drei Schlachten als echte Jesuitenkämpfe aufgefaßt werden. Und grundsätzlich stimmt das auch, obwohl in allen

drei Fällen – in den Ritenstreitigkeiten, in der Frage der Reduktionen und im Fall Teilhard – die Jesuiten selbst gespalten waren und gar nicht einmütig hinter ihren «Kämpfern» standen. Sie waren trotzdem «jesuitische» Kämpfe: in ihnen wurde die Aufgabe des Jesuitenordens deutlich, die ewigen Wahrheiten, deren Hüterin die Kirche ist, den wechselnden Forderungen und Bedingungen der jeweiligen Geschichtsstunde anzupassen. Sie waren konkrete Verwirklichungen der jesuitischen «Weltfrömmigkeit». Doch wie kam es dazu, daß die Jesuiten diese drei Schlachten gewonnen haben, obwohl sie zunächst alle drei zu verlieren schienen?

► Die Ritenstreitigkeiten. Franz Xaver stieß bis Asien vor. Er folgte den Spuren der Seefahrer, die eben die eine Erde entdeckt hatten. Jacques Madaule schildert die Situation folgendermaßen: «Für die Kirche war damals der Moment gekommen, sich wirklich ökumenisch zu zeigen und durch eine allumspannende missionarische Expansion jene Wunden zu heilen, die sie in Europa gerade davongetragen hat. Die Nachfolger Franz Xavers drangen tief in den asiatischen Kontinent ein. Sie wurden Inder mit den Indern und Chinesen mit den Chinesen. Am Ende des XVII. Jahrhunderts, unter den letzten Herrschern der Ming-Dynastie, kam dann der Moment, da die Jesuiten, dank eines – wie ehemals im Fall des römischen Imperiums – neuen Konstantin, das Reich der Chinesen in ein christliches Reich hätten umwandeln können. Die Jesuiten wurden aber in Rom denunziert und verurteilt. Und während die letzten Ming-Herrscher verschwinden, bricht das geduldig aufgebaute missionarische Werk zusammen. Die geschichtlichen Folgen dieser Niederlage sind unabsehbar. Wer würde aber heute, 1962, am Vorabend des Ökumenischen Konzils, zu behaupten wagen, daß die Jesuiten des XVII. Jahrhunderts umsonst gearbeitet haben?» – Die missionarische Methode Riccis in China (und de Nobilis in Indien) war die der größtmöglichen Anpassung an die fremden, nichteuropäischen Kulturen: eine Übersetzung der jesuitischen Grundintuition, daß Gott überall (und nicht nur in der westlichen Kultur) gegenwärtig ist und wir ihn deshalb überall suchen müssen und finden können. Heute, im Zeitalter der «planetarischen Einung», ist diese Erkenntnis zur tragenden Grundhaltung der Christen in der Welt geworden. Darin haben die Jesuiten Ricci und de Nobili nach dreihundert Jahren gesiegt.

► Die Reduktionen. Im XVIII. Jahrhundert kam dann die zweite Schlacht, die auch mit einer vorläufigen Niederlage der Jesuiten endete. In Lateinamerika litten die Eingeborenenvölker unter einer abscheulichen Unterdrückung. Die Kolonialherren haben die Transparenz Gottes verdunkelt. Die Vertreter der «frohen» Botschaft verbreiteten überall Traurigkeit. Jacques Madaule bemerkt dazu: «Schon damals stellte sich dort unten das koloniale Problem, das später noch so viel Blut kosten sollte, in vollem Umfang. Die Jesuiten machten sich daran, ihm eine christliche Lösung zu geben. Für die größere Ehre Gottes freilich, aber auch für das irdische Heil dieser ungeschulden und unglücklichen Völker. Sie schufen die berühmten Reduktionen in Paraguay und auch andernorts. Diese wurden mit der Auflösung der Gesellschaft Jesu zerschlagen und in alle Winde zerstreut. Ich behaupte nicht, das Werk der Jesuiten sei vollkommen gewesen. 'Ihr habt ganze Völker in Kollegien geschickt' – warf ihnen einmal Bernanos vor. Die Reduktionen waren sicherlich zu paternalistisch. Wenn man sie aber mit dem gesetz- und glaubenslosen Brigantentum vergleicht, das damals ringsherum herrschte, waren sie jedoch Inseln des Friedens und des Glücks. Wie viele Probleme, die sich in Lateinamerika mit großer Schärfe stellen, wären heute bereits gelöst, hätte man damals die Reduktionen – statt sie aufzulösen und auszurauben – behalten und umgestaltet! Man kann über diesen Ruinen träumen, wie ehemals über den Ruinen eines christlichen Chinas. Haben aber die Jesuiten diese Schlacht auch wirklich verloren? Ganz im Gegenteil! Um uns das klarzumachen genügt es, dem universellen Erwachen der kolonisierten Völker beizu-

wohnen und zu sehen, wie die Kirche seit einem halben Jahrhundert mit der allergrößten Sorge alles daransetzt, das missionarische Werk vom Kolonialismus zu distanzieren». – Man zerschlug damals mit äußerster Brutalität ein Werk, dessen Bedeutung wir erst heute richtig erfassen können und dessen inneres Anliegen wir heute, im Zeitalter einer allumfassenden Entkolonisierung, als eine echt christliche Sendung empfinden. Das konkrete, historisch gebundene Werk ging zugrunde, aber die innere Haltung eroberte die christliche Welt, griff darüber hinaus, stieß vor bis zum Kommunismus und schuf so moderne Geschichte.

► Der «Fall» Teilhard de Chardin. Die Dinge sind in diesem Fall anders gelagert. Es handelt sich beim «Monitum» gegen Teilhard – selbst, ja gerade wenn wir es im Lichte des «Osservatore Romano»-Kommentars lesen – nicht um eine formelle Verurteilung. Höchstens um eine Warnung. Doch bestehen bedeutende Ähnlichkeiten zwischen dem Fall Teilhard und den zwei oben geschilderten Vorgängen. Teilhard de Chardin zog die geistige Linie seiner Vorgänger konsequent weiter. Dabei verlieh er der ignatianischen Grundintuition «Gott finden in allen Dingen» eine neue Prägung, indem er sie auf die Welt der modernen Wissenschaft, auf einen evolutiven Kosmos anwandte. Wir zitieren Jacques Madaule nochmals: «Das große Problem unseres Jahrhunderts ist: einerseits der scheinbare Konflikt zwischen Wissenschaft und Glaube, andererseits der technische Fortschritt, der – wenigstens in seiner ersten Periode – einen Niedergang der geistigen Werte zeitigte. Teilhard erlebte dieses Problem in einer geradezu unglaublichen Intensität. Öffnete er die Tür seines Laboratoriums, so schloß er die Tür seiner Kapelle nicht. Im Gegenteil: er beobachtete mit wissenschaftlicher Strenge, was geschieht und welche Luftströmungen sich ergeben, wenn man diese beiden Türen gleichzeitig offenläßt ... Das Vorhaben Teilhards war genauso auf die Größe unserer Welt und Zeit zugeschnitten, wie damals die Werke der Jesuiten in China und in Paraguay. Die Saat sprießt bereits überall mächtig hervor. Teilhard de Chardin wollte nur säen. Einer seiner beliebtesten Ausdrücke war: 'weiter voran'! Auch sagte er: 'Ich werde nur verstanden, indem man mich überholt'. Statt eine fertige Doktrin zu entwerfen, die keiner Retouche bedurfte, zeigte er uns ein Beispiel, eine Methode, einen Weg. Er wollte alle Erscheinungen in einer evolutiven Synthese zusammenfassen. Das war aber ein derart immenses Programm, daß das Genie eines einzelnen es nicht bewältigen konnte. Es ist durchaus möglich, daß es in dieser provisorischen Synthese, die der große Jesuit mit seiner ganzen Seele und mit seinem ganzen Herzen schuf, Doppelsinnigkeiten und sogar Irrtümer gibt. Unsere Aufgabe ist es – und noch mehr die Aufgabe jener, die nach uns kommen werden –, diese Lücken auszufüllen und diese Fehler zu beseitigen. In China und in Paraguay gab es auch Lücken und Fehler. Nur jene können sich in der Illusion wiegen, niemals zu irren, die sich darauf beschränken, einmal gelernte Lektionen zu wiederholen. Teilhard war aber – indem er auf die Ängste unserer Zeit eine Antwort suchte, indem er sich bemühte, eine Welt der sehr raschen Veränderungen zu denken – seiner Jesuitenberufung treu. Und mehr noch: er wies für die Zukunft eine Richtung, die nie mehr angefochten werden kann. Die Schlacht Teilhard kann und darf man nicht verloren geben. Sie beginnt erst». – Das zentrale Anliegen Teilhards hat bereits gesiegt. Denn Teilhard behauptete im Grunde von unserer evolutiven Welt nichts anderes als das, was Paulus bereits ausgesagt hat: Christus hat in seiner Auferstehung und Himmelfahrt das ganze Weltall mit seiner gottmenschlichen Wirklichkeit erfüllt. Aus dieser paulinischen Einsicht speist sich ja die ganze jesuitische Spiritualität. Wer die Grundintuition des teilhardschen Schaffens ablehnt, bestreitet gleichzeitig, daß es sich in unserer Welt wirklich christlich leben läßt, daß Gott in allen Dingen gegenwärtig ist. Ja er leugnet in letzter Analyse die kosmische Bedeutung der Auferstehung und der Himmelfahrt Christi. In der

hier geschichtlich angedeuteten Perspektive ist die vorläufige Niederlage Teilhards geradezu ein Beweis dafür, daß er auf einer entscheidenden Ebene den Sieg bereits davongetragen hat. Vielleicht kann nur auf diesem Weg, in dieser Dialektik zwischen Niederlage und Sieg ein echter Fortschritt erzielt werden: die vorläufige Verwirklichung muß irgendwie untergehen, damit das echt Tragende in seiner ganzen Reinheit offenbar und sieghaft werde. Möglicherweise liegt in dieser Dialektik der eigentliche Dynamismus einer «heiligen Geschichte» verborgen.

L. B.

Der Kampf um Begriffe

Integriertes Europa – Europa der Staaten – Europa und England – Europa und Amerika – neutrales Europa – um diese Begriffe gehen die leidenschaftlichen Auseinandersetzungen in – ganz Europa. Und eben dies ist – Europa! Ein geistiger Begriff. Und eben aus diesem geistigen Begriff voll anscheinender Gegensätze wuchs im Laufe der Jahrhunderte das, was wir die europäische Kultur und Zivilisation nennen. Sie waren es, die über die Kontinente herübergriffen und unter deren innerem Gesetz die Pioniere Nordamerikas die Weltmacht der Vereinigten Staaten, die Pioniere Südamerikas die verschiedenen Staaten von Südamerika schufen und die in unseren Tagen auch den Kontinent Afrika aus langem Schlaf erwachen ließen. Durch Europa, das sich oft in kriegerischen Auseinandersetzungen zerfleischte und das trotz aller Gegensätzlichkeit eine geistige Einheit schuf. Trotz? Nein wegen und durch seine Gegensätze. Denn nur durch sie entzündet sich der schöpferische Geist. Diese Gegensätze sind es nicht, die Europa und die westliche Welt in Gefahr bringen. Sie sind weniger gefährlich, als es die totalitäre Einheit für Herrn Chruschtschew ist. Sie finden ihre Einheit im Moment der Gefahr, wie sie sie von jeher gefunden haben, während jede künstlich zusammengeschweißte Totalität Gefahr läuft, im Moment der Bewährung zu zerbrechen. Selbst das Rußland Stalins ist, neben der enormen Hilfe an Waffen seitens Amerikas und Englands, durch eine viel stärkere Kraft als die seine vor dem Untergang gerettet worden: «Mütterchen Rußland», das ihm auch befahl, die Kirchentore wieder zu öffnen, so daß das ganze Volk mit einem Heroismus ohnegleichen Mütterchen Rußland verteidigen konnte.

Ein Teil Europas – sechs Staaten – konnte eine Union der integrierten Wirtschaft schaffen. Sie hatte Erfolg. Freuen wir uns darüber und versuchen wir, sie weiter auszubauen! Nur machen wir uns nichts vor. Dieser Erfolg hängt trotz aller Integration von den Staaten ab, die die Union schufen, und zwar in demselben Maße, wie es diese Staaten für richtig hielten, der Integration zuzustimmen. Man stelle sich nun einen Augenblick folgendes vor: Die integrierte, also souverän handelnde Wirtschaft kommt immer mehr unter großkapitalistischen oder sozialistischen Einfluß und faßt dementsprechend ihre Beschlüsse. Die Regierungen der Staaten, seien es einzelne oder die Gesamtheit, gehen aus politischen Gründen andere Wege. Was dann? Wer soll wem gebieten? Wer hat sich unterzuordnen? Wem dies Beispiel zu konstruiert erscheint, stelle sich den gleichen Fall vor in einem auch politisch integrierten Europa, das natürlich durch ein entsprechendes demokratisches Parlament seinen Ausdruck findet, welches durchaus nicht mit dem der Wirtschaft übereinstimmen muß. Im einzelnen demokratischen Staat entstehen dadurch Spannungen, aber die Minderheit hat sich eben dem Beschluß der Mehrheit zu fügen. In der Union aber kommt zu diesem Problem noch ein weiteres: die Entscheidungen einer solchen Mehrheit würden hier ja nicht nur diese oder jene Gruppeninteressen treffen, sondern gegebenenfalls auch das, was man bisher «nationale Politik» nannte. Die gibt es doch dann nicht mehr? Hm; glaubt man, daß deren Wurzeln, die sich im Laufe der Geschichte tief und kraftvoll

versenkten, von heute auf morgen herausgerissen und auf den Misthaufen geworfen werden können? Glaubte man, daß das, was sich organisch entwickelte, einfach umorganisiert werden kann? Glaubte man, daß die «Ideologie über alles» einer bisherigen nationalen Politik – und mag sie noch so falsch sein – gewachsen ist, wenn diese dem innersten Volksbewußtsein entspricht? Vergißt man nicht etwas zu sehr, daß die Politik das geistige Element ist, in dem auch das religiöse und kulturelle miteingeschlossen ist, und daß sie als solches sich zwar weiterbilden und weiterentwickeln, aber nicht organisieren läßt?

Es ist dies wohl der Grund, warum De Gaulle sagt: Beschleunigen wir auch das politische Europa; setzen wir für die wichtigsten Zweige Kommissionen ein; in ihnen werden wir in gemeinsamer Arbeit für dasselbe Ziel uns und unsere Absichten kennen lernen, so daß wir auf festem Grund weiterbauen können. Denn De Gaulle ist vor allem und jedem Pragmatiker und nicht Ideologe, was nicht hindert, daß er von jeher «une certaine idée de la France» hatte und von dieser Idee (durch die Entwicklung beschleunigt) ausgehend auch eine «certaine idée de l'Europe» erhielt. Weshalb er auch seine Hand über den Rhein ausstreckte und mit dem «Alten» vom Rhein Freundschaft schloß. Macht man sich eigentlich einen Begriff davon, was es heißt, eine hundertjährige «Erbfeindschaft» nach diesem grausamsten aller Kriege auf diese Weise zu beenden?

De Gaulles Fernziel einer «dritten großen Kraft, einer Ausstrahlung der Weisheit, die eines Tages in der Lage sein soll, als Schiedsrichter des Weltfriedens eine hervorragende Rolle zu spielen», muß jedem, der ihn nicht studiert, in kleinerem oder größerem Kreis beobachtet und alle seine Schriften gelesen hat, mehr als weltfremd erscheinen. Aber diese Auffassung entspringt der gleichen Quelle, die ihn in London zu Maurice Schuman, der «Stimme Frankreichs», sagen ließ: «Vous ne pouvez jamais viser trop haut». Er steckt immer hohe Ziele, auf die er dann Schritt für Schritt mit einer für seine Partner oft sehr unangenehmen Intransigenz zugeht. Ob das nun damals der kongeniale Churchill oder Roosevelt waren, oder 1958 Algerien, oder heute Kennedy, oder sein Gegner Chruschtschow – er handelt immer aus einem geistigen Prinzip und nicht nur aus dem der Macht oder dem des Geltungsbedürfnisses oder dem der Wiederherstellung einer vergangenen Epoche. Dies alles spielt in einer gewissen Hinsicht mit hinein, aber es ist nicht das Wesentliche. Das Wesentliche für ihn ist diese «certaine idée», dieser geistige, zivilisatorische und kulturelle Begriff, den wir heute den europäischen nennen, und wir dürfen es ihm schon auf Grund seiner eigenen Leistungen nicht verübeln, wenn er sein Frankreich als die wesentliche Schöpferkraft desselben ansieht. Das Frankreich als «die älteste Tochter der Kirche», das Frankreich der Freiheit und der Menschenrechte hat durch alle Wirrungen und Irrungen hindurch immerhin «une ligne de conduite» bewahrt, die sich sehen lassen kann.

Es handelt sich hier nicht darum, die Politik General de Gaulles zu verteidigen. Wie jede Politik hat sie ihre Fehlquellen, ist sie kritisierbar, muß und wird sie mit andern politischen Willensrichtungen zu einer Synthese geführt werden. Aber sie muß aus ihrer letzten Sinngebung heraus verstanden werden und nicht aus irgendwelchen mehr oder weniger abstrakten Ideologien oder parteipolitischen oder andern Erwägungen, von denen die aus verletzter Eitelkeit nicht die geringsten sind. Das gilt auch für seine rein militärischen Konzeptionen und damit für seinen Gegensatz zu den amerikanischen. Diese entstanden in erster Linie aus der Weigerung Amerikas, Frankreich dem andern großen Alliierten – England – gleichzusetzen, d. h. es ebenfalls in die Atomgeheimnisse einzuweißen. Aus dieser Weigerung entstand eine Organisation der Atlantikfront, die Amerika de facto die alleinige Entscheidung über Krieg und Frieden überließ, denn wer allein über den «Druckknopf» verfügt, wer in unserer Zeit über Sein und Nichtsein von Hunderten von Millionen Menschen und der Auslöschung ganzer Nationen

entscheidet, wächst über die Alliierten zum Herrscher. Diese Art von Organisation hatte in den Jahren kurz nach dem Weltkrieg mangels des Vorhandenseins irgendeiner andern Macht und kraft der ungeheuren Opfer, denen Amerika sich unterwarf, ihre Berechtigung.

Nachdem aber Frankreich und das übrige Europa selbst wieder sowohl in wirtschaftlicher wie in technischer und militärischer Hinsicht – in der letzteren noch ungenügend – zu einem nicht zu verachtenden Machtfaktor wurden, änderte sich die Situation von Grund auf, weshalb General De Gaulle entsprechende Korrekturen verlangte. Nicht zuletzt, um diesen Korrekturen Nachdruck zu verleihen, ging Frankreich an den Aufbau einer eigenen Atommacht, und dies trotz der schweren finanziellen Lasten, die es damit auf sich nahm. Aber auch hier müssen Irrtümer richtiggestellt werden. Schon als Militär ist General De Gaulle nicht der Phantast, zu glauben, daß Frankreich als Atommacht mit den beiden andern auch nur entfernt «konkurrieren» oder sich «selbständig» machen könne. Immer wieder betonte er, trotz der obigen Einwendungen, daß Frankreich ein treuer Alliieter der Atlantikfront sei und bleibe. Aber die Atomwaffe gestattet ihm, neben einer immerhin zu beachtenden Abschreckung, eine gewisse Unabhängigkeit und eine Abdeckung der Truppenbewegungen, die ihm umso notwendiger erscheinen, als er nicht weit von der Ansicht eines französischen bekannten Militärschriftstellers sein dürfte, der noch kürzlich die Theorie der atomaren Abschreckung, obwohl auch sie zu berücksichtigen sei, «als vermutlich den größten Bluff des Jahrhunderts» bezeichnete. Die Atomstrategie sei viel zu starr und verhindere daher eine bewegliche Politik. Auf sie kommt es aber De Gaulle an, wobei seine Intransigenz gegenüber Verhandlungen mit Sowjetrußland, solange dieses nur «verhandelt», um seine «Salamitaktik» weiterführen zu können, in keinem Widerspruch steht. Im Gegenteil: er ist zu jeder Verhandlung bereit sowie der Bluff aufhört und die Gegensätze ruhig und sachgemäß zu einer Synthese geführt werden können.

Ist es angesichts solcher Überlegungen, angesichts ferner der sehr verschiedenen europäischen und amerikanischen Mentalität, die durch die Geschichtsbildung der beiden Kontinente sehr verständlich ist, angesichts schließlich der Tatsache, daß Europa den Osten und den östlichen Menschen besser kennt, wirklich so übertrieben und weltfremd, wenn er daran denkt, in ferner Zeit in Europa nicht den, aber einen Schiedsrichter des Weltfriedens zu sehen, der vor allem durch seine durch Erfahrungen akkumulierte Weisheit die Streitigkeiten dieser Welt zu beschwichtigen und zu lösen versteht? Es mag alles für uns alle ganz anders kommen – wie, das wissen wir nicht –, aber wer ein Ziel, das über uns liegt, erreichen, ja ihm nur treu bleiben will, der wird die Kraft dafür nur finden, wenn er daran glaubt.

Hans Schwann

Südafrika verwaltet Südwestafrika

Eine der vielen Resolutionen der Organisation der Vereinten Nationen, die infolge deren Schwäche auf dem Papier bleiben, verspricht, «Südwestafrika» auf dem schnellsten Weg zur Selbständigkeit zu verhelfen. Da Südwestafrika, das einstige Deutsch-Südwestafrika, ausgerechnet unter der Treuhandschaft der rassistischen Südafrikanischen Republik steht, noch dazu in der Form eines sogenannten C-Mandates, was soviel heißt als daß es als integraler Bestandteil der Südafrikanischen Republik verwaltet wird, erscheint die Dringlichkeit dieser Aufgabe für die freie Welt evident. Aber die Mühlen mahlen sehr langsam. Alles was bis jetzt geschehen ist, um das Problem Südwestafrika weltpolitisch ins Rollen zu bringen, ist eine Klage Liberias und Äthiopiens gegen Südafrika vor dem Haager Gerichtshof: Südafrika hat als Mandatsmacht die Pflicht übernommen, zum Wohle der einhei-

mischen Bevölkerung zu regieren und diese zu «entwickeln» – und diese Pflicht erfüllt es nicht. Der Prozeß ist noch im Stadium der Vorbereitungen und wird wohl einige Zeit auf sich warten lassen.

Da Südwestafrika nicht so «brennt» wie Berlin, Kongo, Laos oder die Kernwaffenversuche, ist sein Problem auch minder bekannt. Dabei handelt es sich um ein Land von der zwanzigfachen Größe der Schweiz, das vor 80 Jahren, in der Kolonisierungszeit der europäischen Großmächte, in aller Munde war. 1883 hat sich die Bremer Firma Lüderitz erstmals an der südwestafrikanischen Küste angesiedelt; ein Jahr darauf wurde das Gebiet unter den Schutz des wilhelminischen Deutschland gestellt: in Berlin sprach man bald von der südwestafrikanischen Hauptstadt Windhuk und von der Hafenstadt Swakopmund als von deutschen Städten im schwarzen Kontinent, fast so wie Frankreich von seinem Algier sprach. 1908 wurden die ersten Diamantenfunde gemacht, die deutschen Schutztruppler hatten den Herero- und Hottentottenaufstand niederzukämpfen, es gab bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges einen steilen wirtschaftlichen Aufschwung. Im Ersten Weltkrieg konnte sich die deutsche Schutztruppe freilich nicht lange gegen die Alliierten halten: sie kapitulierte schon 1915 und damit war die deutsche Kolonialgeschichte auch zu Ende. Das Treuhänderschaftsmandat der Südafrikanischen Union datiert von 1919.

Ein junger Bürger Südwestafrikas, der in Walvis-Bay 1937 geborene *Otto Herrigel*, Hörer der Universität Basel, arbeitet gegenwärtig an einer Dissertation über die wirtschaftliche Entwicklung seines Landes: da er auch zu den politischen Hoffnungen seiner freiheitsdurstigen Mitbürger schwarzer und weißer Hautfarbe gehört, ist das, was er erzählen kann, von besonderem Interesse.

Herrigels Großeltern, die sich kurz nach der deutschen Kolonialisierung in Südwestafrika niederließen, stammen aus Pforzheim und aus der Gegend von Kiel. Otto Herrigel wuchs in Swakopmund auf, wo sein Vater als Kaufmann lebt; er ist 1957 – mit südafrikanischem Paß, wie alle Südwestafrikaner, die reisen – nach Deutschland gekommen, zunächst an die Universitäten Heidelberg und Kiel, seit 1½ Jahren studiert er in Basel, zwischendurch verbrachte er die Monate Juli bis Oktober 1961 auf Urlaub in der Heimat.

Swakopmund ist, wie er berichtet, immer noch die «deutsche Stadt» in Südwestafrika: 80 % der Weißen sprechen hier deutsch, deutsche öffentliche Schulen gibt es zwar nicht mehr, wohl aber Privatschulen, ferner eine deutsche Tageszeitung, «Allgemeine Zeitung», in Windhuk und eine deutsche intellektuelle Monatsschrift, «Der Kreis».

Die Bevölkerung Südwestafrikas beträgt derzeit etwa 550 000: davon sind 72 000 Weiße, unter denen wieder zirka 20 000 Deutsche, die übrigen Afrikaans sprechende Nachkommen der holländischen Buren und Nachkommen der Engländer, dann 250 000 Ovambo im Norden, 45 000 Hereros, 45 000 Namas, 50 000 Damaras, 20 000 Okavango; der Rest sind Buschmänner und Mischlinge.

Schon auf der Schule versuchte man, unter den weißen Kindern eine Stimmung gegen die Schwarzen zu erzeugen, indem diese als besonders primitiv geschildert wurden; außerdem unterstrich man stets, daß die Schwarzen die Weißen bedrohten – die Politik der Trennung der Rassen sei unbedingt notwendig, wurde gesagt, und die Möglichkeit eines friedlichen Zusammenlebens von Schwarzen und Weißen niemals auch nur mit einem Wort erwähnt. «In den letzten Schuljahren in Südwestafrika fing ich an, an diesem Dogmatismus zu zweifeln», erzählt Herrigel, «doch kam mir damals noch nicht die Idee, daß die mögliche Alternative zur Apartheid die Integration der Rassen ist. Ich empfand so etwas entsprechend meiner bisherigen Ausbildung immer noch als unmoralisch. Erst 1957 bin ich in Heidelberg mit zwei deutschen Justudenten zusammengekommen, deren scharfe Angriffe auf die Apartheid und auf die moralische Rechtfertigung der Apartheid mich gezwungen haben, meine Ansichten zu ändern, ja das ganze Problem richtig durchzudenken. Ich kam damals zu meiner heutigen Überzeugung, für die ich arbeiten und kämpfen will: die einzige Lösung für die Probleme Süd-

westafrikas – und natürlich auch Südafrikas – ist eine Gesinnungsänderung der Weißen, die die Würde des schwarzen Afrikaners voll anerkennen müssen. Das Zusammenleben von Schwarz und Weiß muß auf der Basis der Partnerschaft begründet werden. Apartheid ist nicht nur utopisch, sie ist auch in keiner Weise mit der Gesinnung der freien Welt zu vereinbaren. Da ich für Südafrika in naher Zukunft keine Gesinnungsänderung erwarte, werde ich dabei mitarbeiten, daß wenigstens Südwestafrika von Südafrika abgelöst wird, damit mit Hilfe der UNO in Südwestafrika eine überraschende Nation gegründet werden kann».

Die Frage nach den politischen Kräften der Schwarzen in Südwestafrika beantwortet Herrigel so: «Es gibt unter den Eingeborenen zwei politische Bewegungen, die SWAPO (South West African People's Organization) und die SWANU (South West African National Union). Die SWAPO ist die zahlenmäßig und intellektuell bedeutendere, die SWANU ist die radikalere, den Weißen im allgemeinen unfreundlich gegenüberstehende.

Die SWAPO ist aus der Ovamboland People's Organization hervorgegangen. Ihr Führer ist *Mburumba Kerina*. Er lebt jetzt in New York, wo es ihm sogar gelungen ist, Mitglied der UNO-Delegation von Liberia zu werden, um in deren Rahmen die Interessen von Südwestafrika zu vertreten. Im Lande selbst wird er von *Husea Kutaku*, dem Hererohäuptling, unterstützt, ferner durch den Führer der Namas, *Samuel Witbooi*, außerdem durch eine Reihe von modern denkenden Häuptlingen und Unterhäuptlingen des Ovambolandes. Beim Aufbau der überraschenden Gesellschaft, der das Ziel Kerinas ist, rechnet er in erster Linie mit der Unterstützung durch die Deutschen im Lande. Die SWAPO erkennt prinzipiell den weißen Bevölkerungsteil als integrierenden Bestandteil des Landes an.

Die SWANU steht unter der Leitung von *J. Konzonguizi*: sie stützt sich auf einen kleinen Teil der Hereros. Sie strebt vor

allem Verstaatlichungen an; trotz ihrem Haß auf die Weißen hört man aus ihren Reihen gelegentlich auch Töne, die die Weißen beruhigen sollen.

Die SWAPO findet Sympathie bei den liberal und fortschrittlich gesinnten Weißen; die Eingeborenenhäuptlinge, die die SWAPO stützen, sind von aller reaktionären Tradition frei, haben sich der modernen Zeit angepaßt, verfügen zum Teil über ausgezeichnete Ausbildung. Die SWAPO will die Würde der Afrikaner wiederherstellen».

Ein unabhängiges Südwestafrika wird sich nach Herrigels Meinung wirtschaftlich gut erhalten können: da ist die Diamantenindustrie, da sind die reichhaltigen Kupfer- und Blei-Konzentrate der Tsumeb-Minen, der früheren Otavi-Eisenbahn- und Minengesellschaft, die große Fischindustrie, die Landwirtschaft mit den Karakul-Schafen, die die besten heutigen Persianerfelle liefern, und schließlich die Großviehzucht: schon jetzt werden etwa 300 000 Rinder im Jahr nach dem einzigen Land, in das Südwestafrika exportieren darf, nach Südafrika, ausgeführt.

Das christliche Abendland ist natürlich interessiert, auch etwas über Stellung und Haltung der Kirchen in Südwestafrika zu erfahren. Auf diesem Gebiet ist unter dem bekannten Einfluß der Apartheid nicht alles so wie man möchte. Herrigel lobt vor allem die anglikanischen und die nicht sehr zahlreichen katholischen Missionen, die mutig gegen die Apartheid kämpfen. Historische Bedeutung hat die lutherische «Finnische Mission», die lange Zeit hindurch die einzigen Schulen im Ovambo-Land bereitstellte. Die «Rheinische Mission» (eine deutsche lutherische Mission) leidet unter schwachen Führern und tut kaum etwas gegen die Ideen der Apartheid; die gesamte Deutsch-lutherische Kirche in Südwestafrika steht diesem Problem vorläufig sehr zaghaft gegenüber, aus Angst, ihre in den Bahnen der Apartheid denkenden Schäflein zu verlieren.

F. Glaser

WARUM IST DIE BIBEL HEILIG?

(Zur Inspirations-Theorie von Karl Rahner)

Daß die Bibel heilig ist, gehört zum Dogma der katholischen Kirche. Diese Lehre hat ihre Grundlage in dem Selbstzeugnis der Schrift. In unserem Artikel «Diskussion um die Inspiration der Bibel»¹ haben wir die beiden Stellen aus den Paulusbriefen behandelt, in denen die Schriften des Alten Bundes heilig genannt werden. Unter den allgemeinen Konzilien hat als erstes das Konzil von Trient die Anerkennung der Schriften als heilig zur Bedingung der Kirchenzugehörigkeit erhoben.

Was besagt nun die Qualifikation heilig? Worin gründet die Heiligkeit der Bibel? Ist sie heilig, weil sie das Wort Gottes enthält oder weil sie das Wort Gottes ist? Sicher hat die Tatsache, daß die Bibel das Wort, das Gott durch die Propheten und durch Jesus zu uns gesprochen, enthält, dazu beigetragen, sie heilig zu nennen. In diesem Sinne wird die Heiligkeit der Schrift von den Christen aller Konfessionen anerkannt. Daß aber die Bibel Wort Gottes ist, wurde bereits von den liberalen Protestanten des letzten Jahrhunderts bestritten und neuestens auch von einem Lutheraner. Schreibt doch *Ethelbert Stauffer* in seinem Buch: «Jesus, Paulus und wir»:

«Ist das Neue Testament ‚Gottes Wort?‘ Das Neue Testament berichtet vom Verbum Dei incarnatum (fleischgewordenen Gotteswort), will aber meines Wissens nirgends als Verbum Dei manuscriptum (geschriebenes Gotteswort) gelten» (S. 27).

Obwohl die Stellungnahme von *Pb. S. Watson*, Professor an einem protestantischen amerikanischen Seminar, weniger radi-

kal ist, insofern sie die Aussage, daß die Bibel Wort Gottes ist, nicht rundweg ablehnt, so unterscheidet sie sich doch kaum von jener Stauffers. Nach Watson ist die Bibel Wort Gottes, insofern ihr zentraler Inhalt Christus ist, der sich selbst Wort Gottes genannt hat. Als Vergleich bringt er Shakespeare's Hamlet. Weil der Prinz von Dänemark der zentrale Inhalt des Stückes ist, wird das Stück selbst Hamlet genannt. Unter diesen Namen fallen auch jene Szenen des Stückes, in denen Hamlet nicht auftritt².

Der Stellungnahme beider Exegeten, Stauffers wie Watsons, liegt die an sich richtige Erkenntnis zugrunde, daß die Position der Fundamentalisten nicht mehr haltbar ist. Deren Lehre von der Verbalinspiration, wonach Gott jedes Wort der Bibel diktiert hat, steht im Gegensatz zum Selbstzeugnis der Schrift. So verweist Stauffer mit Recht auf den Prolog des Lukasevangeliums:

«Da nun schon viele es unternommen haben, eine Erzählung der Ereignisse abzufassen, die sich unter uns zugetragen haben, wie sie uns diejenigen überliefert haben, die von Anfang an Augenzeugen gewesen sind und Diener des Wortes, hielt auch ich es für gut, nachdem ich allem von vorn an genau nachgegangen, es der Reihenfolge nach für dich aufzuzeichnen, hochangesehener Theophilus, damit du die Zuverlässigkeit der Dinge erkennst, über die du unterrichtet worden bist.»

Wer diese Einleitung geschrieben, hatte das Bewußtsein, aus eigener und selbständiger Verantwortung heraus ein literari-

² The Nature and Function of Biblical Theology, in The Expository Times 73 (1962), 199.

¹ «Orientierung» 26 (1962), Nr. 8, S. 89; Nr. 9, S. 100-104.

sches Werk zu verfassen. Man müßte ihn der Lüge zeihen, wollte man behaupten, sein Werk sei ihm von Gott diktiert worden. Weniger bekannt, aber nicht weniger eindeutig, ist das Selbstzeugnis des Verfassers des zweiten Buches der Makkabäer:

«Und so will ich hier meine Erzählung schließen. Und ist sie schön geraten und geschickt zusammengefaßt, so ist's eben das, was ich selbst gewollt habe; ist sie aber gering und unbedeutend ausgefallen, so habe ich doch getan, was ich vermochte.»

Die beiden zitierten Bibeltexte sprechen so klar von der literarischen Arbeit der Verfasser, daß ihr Zeugnis weit mehr zu bedeuten scheint als die bloße Widerlegung der Lehre von der Verbalinspiration. Sind sie nicht doch ein Beweis dafür, daß die Bibel zwar Gottes Wort enthält, aber nicht Wort Gottes ist, sondern das Wort des Menschen?

Wird übrigens diese Auffassung nicht selbst von einem katholischen Exegeten vertreten, wenn *Jean Levie S. J.* einem seiner Bücher den Titel «La Bible. Parole humaine et message de Dieu» gegeben hat? So auf jeden Fall hat der römische Monsignore *A. Romeo* in seinem berühmten Artikel in der römischen Zeitschrift «Divinitas» (1960) den Titel Levies gedeutet: «Parole humaine». Bis jetzt sagten wir ‚Wort Gottes‘; aber wir sind rückständig, lehrt uns P. Levie.»

Konzils-Entscheidungen

Hier liegt offensichtlich ein echtes Problem vor. Es geht um die Frage, wie zwei scheinbar sich widersprechende Aussagen in Einklang gebracht werden können. Auf der einen Seite steht das Zeugnis biblischer Verfasser, daß die von ihnen verfaßte Schrift ihr literarisches Werk ist, daß also die Bibel menschliches Wort ist. Auf der andern Seite haben wir die traditionelle Lehre der Kirche, daß die Bibel Wort Gottes ist.

Ein Weg zur Lösung dieses Problems liegt darin, daß wir fragen, wie die Kirche ihre Lehre begründet. In den Konzilstexten werden zwei Formulierungen gebraucht. Im Konzil von *Trient* wird gesagt, daß Ein Gott «auctor» des Alten wie des Neuen Testaments ist³.

Auffallend ist die Wendung: «Ein Gott.» Sie ist wohl ein Zeichen dafür, daß das Konzil nichts Neues lehren wollte, sondern eine Formulierung übernahm, die sich in den Kontroversen früherer Jahrhunderte als notwendig erwiesen hatte. In den «Statuta Ecclesiae antiquae» aus dem sechsten Jahrhundert heißt es, daß «ein und derselbe Gott» «auctor» des Neuen und Alten Testaments ist. Das ist offensichtlich gegen die Manichäer gerichtet, für die der Gott des Neuen Testaments nicht «auctor» des Alten Testaments sein konnte.

Das lateinische Wort «auctor» haben wir nicht übersetzt, weil es mehrdeutig ist. So würde die bloße Übersetzung des Wortes von vornherein über den Sinn des Konzilstextes entscheiden. «Auctor» hat nämlich einen dreifachen Sinn. Es kann übersetzt werden mit Urheber oder Garant oder Verfasser. Hinsichtlich der Bibel kann Gott das eine wie das andere sein. Unmittelbar leuchtet ein, daß die Bedeutung «Garant der Bibel» sehr gut zum biblischen Selbstzeugnis von der echten Verfasserschaft der menschlichen Verfasser der Bibel passen würde. So hat der Löwener Jesuit Lessius im 17. Jahrhundert gemeint:

«Wenn es zuträfe, daß ein Buch (vielleicht ist das beim zweiten Buch der Makkabäer der Fall) aus rein menschlicher Kraft geschrieben wäre, und wenn dann der Heilige Geist bezeugte, daß es keinen Irrtum enthält, so würde es durch dieses Zeugnis Heilige Schrift»⁴.

Diese Ansicht Lessius' ist seit dem (ersten) *Vatikanischen Konzil* für einen Katholiken nicht mehr vertretbar. Lautet doch der vierte Kanon über die Offenbarung: «Wer die Bücher der Heiligen Schrift (...) nicht als heilig und kanonisch anerkennt, oder

wer leugnet, daß sie göttlich inspiriert sind, der sei ausgeschlossen»⁵.

«Heilig und kanonisch» ist aus dem Konzil von Trient übernommen. Neu hinzugefügt hat das Vatikanische Konzil die göttliche Inspiration. Hingegen fehlt das «auctor». Das ist insofern auffallend, als sich das «auctor» im erklärenden Kapitel zur Offenbarung, die im vierten Kanon zusammengefaßt wird, findet⁶. Soll man hieraus schließen, daß der Kirche die Aussage von der göttlichen Inspiration der Bibel wichtiger ist als die Aussage, Gott sei «auctor» der Bibel?

Das war offensichtlich die Auffassung des berühmten Dominikaner Exegeten *Lagrange*, der in der «Revue Biblique» vom Jahr 1896 schrieb: «Ganz klar geht (hieraus) hervor, daß die Inspiration nicht durch die Wendung ‚Gott ist Urheber der heiligen Bücher‘ erklärt werden darf. Die Wendung ‚Gott ist Urheber der heiligen Bücher‘ gründet im Gegenteil in dieser anderen Wahrheit: die kanonischen Bücher wurden unter der Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben. Der Begriff der Inspiration muß also in sich selbst untersucht werden. Allerdings muß er so gefaßt werden, daß er als Folgerung in sich schließt: Gott ist Urheber dieser Bücher»⁷.

Offensichtlich handelt es sich hier um eine Kontroversfrage, in der *Lagrange* Stellung bezieht. Zwei Aussagen verschiedenen Ursprungs liegen vor. Kirchenamtlich ist die Wendung: Gott ist Urheber der heiligen Schriften. Aus der Bibel stammt die Wendung: die heiligen Schriften sind inspiriert. Hieraus ergibt sich die Frage, in welchem logischen Verhältnis diese beiden Wendungen zueinander stehen. Ist die Urheberschaft Gottes an der Schrift das Primäre, aus der dann gefolgert wird, daß die Schrift inspiriert sein muß? Das würde bedeuten, daß die Glaubensaussage von der Urheberschaft Gottes dadurch unterbaut würde, daß man sich eine Vorstellung vom Wie der Urheberschaft Gottes bildet. *Lagrange* lehnt diese Auffassung ab. Er meint, das Primäre sei die Inspiration. Aus ihr ergebe sich dann als Folgerung, daß Gott Urheber der Schrift sei. Nun sagt aber *Lagrange* selbst, der Begriff der Inspiration müsse untersucht werden. Hiermit gibt er zu, daß nicht von vorneherein klar ist, was Inspiration besagt. Hierin ist enthalten, daß auch die Stellungnahme *Lagrange's* zugunsten der Inspiration als dem Primären nicht in sich selbst evident ist. Es ist also durchaus notwendig, danach zu fragen, was nun grundlegend und was abgeleitet ist: die Urheberschaft Gottes oder die Inspiration.

Inspiration außerhalb der Bibel?

Wer sich noch nie mit den theologischen Darstellungen der Inspirationslehre befaßt hat, wird vielleicht den Eindruck haben, das aufgeworfene Problem sei ein rein logisches Spiel ohne praktische Bedeutung. Immerhin dürfte so viel klar geworden sein, daß in der erwähnten Kontroverse die Aussage von der Urheberschaft Gottes an einer Schrift ernst genommen wird. Die Urheberschaft Gottes an der Bibel wird als etwas Besonderes, ja Einmaliges verstanden. Das ist nun innerhalb der theologischen Erörterungen der Inspiration gar nicht selbstverständlich. So ist zum Beispiel für *Bernhard Brinkmann* die Urheberschaft Gottes an einer Schrift nicht ein Privileg der biblischen Schriften. Für ihn ist Gott Urheber der Schrift, wo immer es inspirierte Schriften gibt. Er beruft sich auf die Meinung gewisser Kirchenväter, derzufolge es auch außerhalb der Bibel inspirierte Schriften gibt. Hieraus ergibt sich das Problem, warum diese nicht-biblischen, inspirierten Schriften nicht zum Kanon der Kirche gehören. Ist doch nach mehrheitlicher Auffassung der Theologen eine Schrift deshalb kanonisch, weil sie inspiriert ist. *Brinkmann* muß also für die Kanonizität einen anderen Grund finden. Er sieht ihn darin, daß eine Schrift von der Kirche als inspiriert vorgelegt wird. Die nicht-biblischen, inspirierten Schriften sind nur deshalb nicht kanonisch,

³ Denzinger 783.

⁴ Zitiert bei A. Barucq und H. Cazelles, Introduction à la Bible, hrsg. v. A. Robert und A. Feuillet. Desclée, Tournai, 1957, I 14.

⁵ Denzinger 1809.

⁶ Denzinger 1787.

⁷ Zitiert bei A. Barucq-H. Cazelles, a. a. O. S. 17.

weil sie von der Kirche nicht als inspiriert vorgelegt wurden. Eine kanonische und eine nicht-kanonische Schrift unterscheiden sich also nicht mehr in ihrem inneren Charakter, sondern rein äußerlich und – so muß man wohl hinzufügen – rein zufällig. Denn Brinkmann führt keinen Grund an, warum die Kirche gerade diese und nicht jene inspirierte Schrift als inspiriert vorgelegt hat⁸.

Es stehen sich also zwei Auffassungen gegenüber. Nach der einen Auffassung wird eine Schrift kanonisch allein dadurch, daß sie von der Kirche mit Sicherheit als inspiriert erkannt ist. Nach der andern Auffassung wird eine Schrift dadurch kanonisch, daß die als inspiriert erkannte Schrift von der Kirche als inspiriert vorgelegt wird. Im ersten Fall gründet die Autorität der Schrift in ihrer Inspiriertheit. Im zweiten Fall bekommt die Schrift ihre normative Autorität vom lehramtlichen Akt der Kirche. Das ist vielleicht etwas zugespitzt formuliert. Dafür dürfte ersichtlich werden, daß in der Auseinandersetzung um die Inspirationstheorie ein wichtiges Problem impliziert ist, nämlich das Verhältnis von Schrift und kirchlichem Lehramt. Steht das Lehramt über der Schrift oder steht es unter der Schrift? Ist das Lehramt an die Schrift gebunden oder besitzt es eine Autorität, die über die Schrift hinausgeht und unabhängig ist von der Schrift? Wäre dies letztere der Fall, so würde die Schrift eigentlich überflüssig. Es wäre nicht mehr einzusehen, warum Gott eine Schrift inspiriert hat, wenn das unfehlbare Lehramt auch ohne die Schrift auskommt.

Mit diesen Fragen wollen wir noch in keiner Weise Stellung beziehen. Es soll nur deutlich gemacht werden, daß die Untersuchung des Begriffs der Inspiration im vollen Bewußtsein um die möglichen Konsequenzen geführt werden muß. Es geht keineswegs um die bloße Irrtumslosigkeit der Schrift, sondern um das Verhältnis von Schrift und Kirche. Das ist wohl der Grund, warum ein so gewiegter Dogmatiker wie *Karl Rahner* einen Band der «*Quaestiones disputatae*» der Schriftinspiration gewidmet hat⁹.

⁸ Bernhard Brinkmann: *Inspiration und Kanonizität der Heiligen Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche*. «*Scholastik*» 33 (1958), 208. Brinkmann kommentiert ein Zitat von Bischof Gasser so: «Er gibt also zu, daß etymologisch gesehen ein Unterschied zwischen ‚inspiriert‘ und ‚kanonisch‘ besteht, ja daß es durchaus denkbar ist, daß ein Buch kanonisch ist, ohne inspiriert zu sein. (...) Aber auch umgekehrt ist es nach Gasser denkbar, daß ein Buch inspiriert wäre, ohne kanonisch, d. h. hier im Zusammenhang, ohne normativ und verbindlich für die gesamte Kirche zu sein, weil es von der Kirche nicht als inspiriertes Buch vorgelegt worden ist» (S. 216). – Die recht erstaunliche Ansicht, daß die Inspiration biblischer und außerbiblischer Schriften von genau der gleichen Art sei, wird in Anmerkung 25 dargelegt: «Daß es auch außerhalb der Bibel inspirierte Bücher gibt oder doch geben kann, nimmt u. a. auch N. I. Weyns (...) an. (...) Weyns betont unter Berufung auf ein Wort V. Gassers, des Sprechers der Glaubensdeputation auf dem Vaticanum, mit Recht, daß der Unterschied zwischen der Inspiration dieser Schriften, wenn sie tatsächlich vorhanden ist, und der Bücher des Alten und Neuen Testaments nicht in dem ‚character internus‘, d. h. daß sie ‚Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem‘, sondern in dem ‚character externus‘, d. h. daß die ersteren nicht ‚ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt‘, zu suchen ist.»

⁹ Über die Schriftinspiration. Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1958. 2. Auflage. – Die im Text angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf die erste Auflage dieser Schrift Rahners. – Das von uns angedeutete Problem des Verhältnisses von Schrift und kirchlichem Lehramt wird von Rahner so formuliert: «Wenn aber Kirche absolut (also durch eine amtliche Lehrautorität) Schrift als absolut verbindlich, kanonisch und letztlich inspiriert bezeugt, dann scheint sie sich in einen Widerspruch zu verwickeln. Denn entweder entmächtigt sie ihre eigene verbindliche („unfehlbare“) Lehrautorität, die sie doch zur Bezeugung der Schrift braucht, zugunsten der Schrift, die doch unfehlbar sein soll als Gottes Wort, oder sie entmächtigt die Schrift durch die kirchliche Lehrautorität in dem Augenblick, in dem sie die Autorität bezeugt. Denn in diesem Fall (in dem sie ihre eigene Autorität nicht zugunsten der Schrift aufgibt) stellt sie die Schrift unter ihre Auslegungsautorität, da sie ja sagt, was die Schrift wirklich sage und sagen dürfe. Kürzer: wozu gibt es unfehlbares Lehramt, wenn es unfehlbare Schrift gibt? Wozu gibt es unfehlbare Schrift, wenn es unfehlbares Lehramt gibt?» (S. 39).

Die Auffassung Brinkmanns von der Inspiration wirft aber noch ein weiteres Problem auf. Bekanntlich haben auch außerchristliche Religionen ihre heiligen Schriften. Ihr Ursprung wird auf eine Gottheit zurückgeführt, in Ägypten auf den Gott Thot, in Babylon auf Ea. Erinnert sei auch an die heute noch als heilig verehrten Schriften wie Avesta, Koran und Veden. Wenn also Religionen verschiedener Epochen und Kulturen heilige Schriften besitzen und auf einen außerweltlichen Ursprung zurückführen, so kann gefragt werden, ob es sich hier nicht um ein Phänomen handle, das religionspsychologisch zu erklären ist. Träfe das zu, so käme man zum Schluß: wird der Anspruch der einen Religion auf heilige Schriften anerkannt, so besteht kein Grund, den Anspruch einer andern Religion abzulehnen. Denn die Tatsächlichkeit des göttlichen Ursprungs kann weder im einen noch im andern Fall rein rational bewiesen werden. Es ist eine reine Glaubensaussage.

Gegenüber der Tendenz, gleichlautende Glaubensaussagen verschiedener Religionen auf ein allgemeines Gesetz der religiösen Psyche zurückzuführen, geht es darum, die in Frage stehende Glaubensaussage im Ganzen einer bestimmten Religion zu sehen. In welcher Verbindung steht sie zu anderen Glaubensaussagen dieser bestimmten Religion? Zu einer solchen Reflexion findet man bei Brinkmann keinen Anhaltspunkt. Wenn er mit der Möglichkeit nicht-biblischer, inspirierter Bücher rechnet, so wird die Inspiration zu einem allgemeinen Phänomen der Einflußnahme Gottes auf einen Schriftsteller. In diesem Sinne müßte zugegeben werden, daß auch die heiligen Schriften anderer Religionen zum mindesten inspirierte Stellen enthalten. Ist es übrigens nicht der brinkmannsche Begriff der Inspiration, der heute gewisse Protestanten dazu führt, zwischen inspirierten und nichtinspirierten Stellen innerhalb der Bibel zu unterscheiden¹⁰? Man sieht das Wesen der Inspiration in der Qualität des Gedankens, den diese oder jene Schriftstelle aufweist. Da nun nicht alle Stellen der Bibel ein gleich hohes Niveau des Gedankens zeigen, müßte man zwangsläufig von mehr oder weniger inspirierten Schriften innerhalb der Bibel sprechen.

Angesichts dieser Konsequenzen fragt es sich, ob die Abgrenzung der heiligen Schriften des Christentums von den heiligen Schriften anderer Religionen nicht darin zu suchen ist, daß die Inspiration so mit der Kirchengründung verbunden wird, daß sie als notwendiges Moment an ihr erfaßt werden kann.

Doch zuvor müssen wir uns mit dem Argument befassen, mit dem Brinkmann seinen Inspirationsbegriff, der keinen Bezug zur Kirchenstiftung in sich schließt, begründet. Er verweist auf Texte von Kirchenvätern, in denen gesagt wird, daß etwa ein hl. Basilius oder Hieronymus unter dem Einfluß der göttlichen Inspiration geschrieben haben¹¹. Hier stoßen wir auf das gleiche Problem, das wir schon in unserem Artikel «Diskussion um die Inspiration der Bibel» bei Philo angetroffen haben¹². Auch für Philo hat *R. Meyer* behauptet, daß die Inspiration nichts mit der Kanonizität zu tun habe, da für Philo alles religiöse Schrifttum inspiriert sei. Daß sich bei Philo und den Kirchenvätern das gleiche Problem stellt, ist sicher ein Hinweis auf die gemeinsame Herkunft ihres Inspirationsbegriffes: der Herkunft aus dem Hellenismus. Muß nun nicht damit gerechnet werden, daß ein in einer bestimmten geistesgeschichtlichen Situation geläufiger Begriff für die Zeitgenossen so selbstver-

¹⁰ Eduard Schweizer im TWNT VI 452, 17, im Artikel «*theopneustos*»: «So ist nur deutlich, daß der Verfasser durch Gottes Autorität bestimmte Schriftstellen von anderen, profanen unterscheidet». W. Wiesner, in «*Evangelisches Kirchenlexikon*» II, 336, Artikel «*Inspiration*»: «Daß in der Bibel überlieferte Worte auf den Geist Gottes, also auf göttliche Inspiration zurückgehen, ist bereits im AT gesagt, daß aber ganze Bücher oder gar der ganze alttestamentliche Kanon von Gott inspiriert sei, widerspricht der biblischen Selbstaussage.»

¹¹ Cf. *Dictionnaire de la Bible. Supplément*. IV 492 (Artikel: «*Inspiration et inerrance*» 482–559).

¹² «*Orientierung*» 26 (1962), Nr. 9.

ständig ist, daß sie ihn gebrauchen, ohne ihn einer kritischen Reflexion unterzogen zu haben? Wie anders könnte es gerechtfertigt werden, daß Gregor der Große eine Vorstellung von der Inspiration hat, die einfach unvereinbar ist mit dem Selbstzeugnis des Lukas-Prologs? In seinem Vorwort zu «*Moralia in Job*» schreibt Gregor der Große:

«Es ist wirklich müßig zu fragen, wer das geschrieben hat. Glauben wir doch, daß der Hl. Geist der Verfasser des Buches ist. Geschrieben hat es doch derjenige, welcher das zu Schreibende diktiert hat. Jener schrieb, der die Eingebung zu diesem Werk gegeben und der durch die Vermittlung des Schreibers diese vorbildlichen Tatsachen uns übermittelt hat»¹³.

In diesem Text wird die Inspiration ganz eindeutig als Diktat des Hl. Geistes verstanden¹⁴. Das steht in absolutem Gegensatz zu dem, was uns Lukas über seine literarische Arbeit berichtet. Sollen wir nun annehmen, Gregor habe sich bewußt in Gegensatz zu Lukas gestellt? Sicher nicht. Also bleibt kein anderer Ausweg, als anzunehmen, daß Gregor seinen Inspirationsbegriff ohne vorherige kritische Reflexion aus seiner Umwelt übernommen hat.

Ähnlich liegt das Problem der erwähnten Vätertexte, denen zufolge Kirchenväter unter dem Einfluß der göttlichen Inspiration geschrieben haben. Wollen diese Vätertexte sagen, daß die nach ihrer Meinung inspirierten Schriften von Kirchenvätern auf gleicher Stufe stehen wie die biblischen Schriften? Niemand wird so etwas annehmen. Dann bleibt nur die Schlußfolgerung, daß sie einen vorkritischen Begriff der Inspiration gebraucht haben.

Diese Auffassung ist heute Gemeingut der Theologen. Anders läßt sich gar nicht erklären, daß die Verbalinspiration, also das Diktat durch den Hl. Geist, von allen katholischen Theologen abgelehnt wird. Nicht weniger allgemein wird jene Auffassung abgelehnt, wonach die biblischen Verfasser bloße Sekretäre Gottes wären. Das heißt doch, daß man in der Inspirationsauffassung der Kirchenväter unterscheidet zwischen dem, was sie visierten, und der Art und Weise, wie sie es visierten. Das, was sie intendierten, ist die Glaubensaussage, daß Gott «*auctor*» der biblischen Schriften ist. Das, womit sie dieser ihrer Intention Ausdruck gaben, war der hellenistische Inspirationsbegriff. Somit steht der heutige Theologe vor folgendem Problem: Was muß in den Inspirationsbegriff hineingelegt werden, damit durch ihn eindeutig zum Ausdruck kommt, daß Gott «*auctor*» der Bibel ist?

Dosierungs-Theorie

Die bis anhin herrschende Theorie befaßt sich meines Erachtens ausschließlich mit dem psychologischen Problem, welche Art der Einflußnahme Gottes auf die Psychologie des biblischen Verfassers angenommen werden kann, ohne daß eine wirkliche Verfasserschaft des Hagiographen ausgeschlossen wird, und welche Einflußnahme Gottes angenommen werden muß, damit Gott wirklich Verfasser der Bibel genannt werden

¹³ Sources Chrétiennes, vol. 32, S. 124.

¹⁴ Wir sind uns durchaus bewußt, daß das lateinische Wort «*dictare*» im abgeschwächten Sinn von «*Eingeben*» gebraucht werden kann und auf dem Konzil von Trient auch tatsächlich so gebraucht wurde. Diese Bedeutung von «*dictare*» ist dadurch gesichert, daß das Konzil von Trient «*dictare*» nicht mit Bezug auf die Schrift, sondern mit Bezug auf die Tradition braucht, wie Kardinal Bea in seinem Artikel «*Libri sacri Deo dicantur conscripti*» («*Estudios Eclesiasticos*», Madrid, 1960) nachweist. Aber die Texte von Gregor dem Großen bekommen nur einen Sinn, wenn ihnen die Vorstellung von einem Diktat zugrundeliegt. Wer einen Entschuldigungsgrund für diese Auffassung kirchlicher Schriftsteller sucht, kann ihn darin finden, daß ihnen der Unterschied zwischen prophetischer Inspiration und Schrift-Inspiration zu wenig bewußt war. So schließt E. Manganot im «*Dictionnaire de Théologie Catholique*» VII/2, Sp. 2118, seinen Überblick über die patristische Zeit so: «*Viele haben die Inspiration ad scribendum der Inspiration ad loquendum angeglichen. Folglich haben sie erstere als göttliche Offenbarung verstanden, die den inspirierten Verfassern bei der Abfassung ihrer Werke gewährt wurde.*»

kann. Wie sehr diese unsere Interpretation den Tatsachen entspricht, zeigt der einleitende Satz, mit dem *A. Barucq* und *H. Cazelles* den zweiten Paragraphen ihrer Darstellung der Inspiration beginnen: «*Die vorausgehenden Seiten haben erlaubt, jene Theorien auszuschneiden, die entweder Gott oder dem Menschen zu wenig zuschreiben*»¹⁵. Hiernach besteht das Wesen der Inspiration in der richtigen Dosierung des Anteils Gottes und des Anteils des Menschen an der biblischen Schrift. Dieses sorgfältige Abwägen des Zuwenig oder Zuviel auf dem Konto Gottes oder dem Konto des Menschen scheint nur ein einziges Ziel zu verfolgen: die Irrtumslosigkeit der Bibel zu garantieren. Das dürfte die korrekte Interpretation des folgenden Textes sein:

«*Deshalb hilft auch der Hinweis nichts, der Heilige Geist habe Menschen als Werkzeuge zum Schreiben benützt, als ob hieraus gefolgert werden könnte, eventuelle Irrtümer gehen nicht zu Lasten des primären Autors, sondern zu Lasten der inspirierten Verfasser. Denn mit übernatürlicher Kraft hat er sie so zum Schreiben angeregt und bewegt, ist ihnen beim Schreiben so beigestanden, daß sie alles das und nur das, was er sie hieß, richtig im Geist auffaßten, getreu niederschreiben wollten und passend mit unfehlbarer Wahrheit ausdrückten: sonst wäre er nicht Urheber der gesamten heiligen Schrift.*»

Offensichtlich geht es in diesem Text darum, die absolute Irrtumslosigkeit der Schrift aufzuzeigen. Es wird versucht, einen naheliegenden Einwand zu entkräften. Da der biblische Text nicht von Gott selbst geschrieben ist, wie etwa die Gesetztafeln in der Sinai-Erzählung, sondern fehlbare Menschen ihn geschrieben haben, könnte doch damit gerechnet werden, daß einem Sekretär Fehler unterlaufen. Man könnte also annehmen, daß die Bibel Irrtümer enthält, ohne daß Gott dafür verantwortlich wäre.

Diese irriige Auffassung will der zitierte Text zurückweisen. Deshalb wird bis in alle Einzelheiten präzisiert: der Heilige Geist ist so beigestanden, daß sie alles das und nur das aufgeschrieben, was er sie hieß. Der zitierte Text hat also eindeutig eine apologetische Absicht. Apologetik ist aber ein literarisches Genre. Diesem Genre muß man Rechnung tragen, wenn man die Absicht des Autors korrekt interpretieren will. Es wäre also ungerecht, dem zitierten Text zu unterschieben, er wolle eine Theologie der Inspiration bieten.

Diese Unterschiebung scheint nun manchen Theologen unterlaufen zu sein. Deshalb identifizierten sie die Inspirationslehre mit der ausgeklügelten Dosierung des Anteils Gottes und des Anteils des Menschen an der Schrift. Theologisch ist das aber sicher nicht haltbar. Denn bei diesen Dosierungskünsten wird vorausgesetzt, daß Gott und Mensch unter derselben Rücksicht Verfasser der Schrift sind. Von daher kommt ja die konstante Sorge dieser Dosierungstheorie, man könnte Gott soviel zuschreiben, daß der Mensch nicht mehr wirklicher Verfasser wäre, oder umgekehrt, man steigere den Anteil des Menschen dermaßen, daß Gott zu kurz komme.

Wenn nun in einer Theorie Gott und Mensch in Konkurrenz geraten, so ist die Theorie sicher falsch. Sie setzt einen anthropomorphen Gottesbegriff voraus, wonach Gott genau so wirkt wie eine Zweitursache. Nur gleichgeordnete Zweitursachen können zueinander in Konkurrenz treten. Gottes Wirken auf den Menschen darf aber nicht so gedacht werden, daß die Initiative des Menschen eingeschränkt und eingeengt wird, daß also der biblische Verfasser in einem geringeren Ausmaß Verfasser wäre, weil Gott wirkt. Die Einflußnahme Gottes dürfen wir uns nur so vorstellen, daß die Freiheit des Menschen und seine schöpferische Kraft gesteigert werden.

Übrigens ist eine Dosierungs-Theorie gar nicht in der Lage, die Irrtumslosigkeit der Schrift zu erklären. Entweder schreibt der menschliche Verfasser alles das und nur das, was Gott befiehlt, und Gott überwacht die Niederschrift, um jede aus menschlicher Unaufmerksamkeit mögliche Ungenauigkeit sofort zu

¹⁵ «*Introduction*» I, S. 18.

korrigieren. In diesem Fall ist der menschliche Verfasser nicht mehr Verfasser, sondern bloßer Sekretär. Oder der menschliche Verfasser ist wirklicher Mensch, was heißt, daß er im Verlauf der Niederschrift nicht immer die gleich intensive Aufmerksamkeit auf den ihn beeinflussen wollenden Gott aufbringt. Jeder Mangel an Aufmerksamkeit schließt aber die Möglichkeit des Irrtums in sich. Führt also diese Alternative nicht fast notwendig dazu, verschiedene Grade der Intensität der Inspirationsempfänglichkeit beim Menschen anzunehmen, was zur Folge hätte, daß Gottes Autorität nicht in gleicher Weise hinter der gesamten Heiligen Schrift stünde?

Das aufgezeigte Dilemma ruft der Herausstellung einer andern Unzulänglichkeit der Dosierungs-Theorie. Wenn gesagt wird, Gott erleuchte den Verstand, bewege den Willen, gebe die richtigen Worte ein, so braucht man Bilder, deren exakte Bedeutung erst geklärt werden muß.

Was heißt: Gott erleuchtet den Verstand? Soll hiermit gesagt sein, daß der Hagiograph das Bewußtsein hat, in seinem Denken über die ihm aus seiner Erfahrung bekannten Grenzen hinausgehoben zu sein? Eine solche Annahme wird von der herkömmlichen Inspirationstheorie nicht gefordert. Nach dem herkömmlichen Verständnis der Inspiration muß die Inspiriertheit dem Hagiographen nicht bewußt sein. Tatsächlich war sie dem Lukas nach seinem Selbstzeugnis nicht bewußt. Somit ist gesagt, daß die Erleuchtung des Verstandes unbewußt ist. Ist das nun eine klare Idee oder eine rein verbale Nebeneinanderstellung von zwei Begriffen?

Wenn Licht einen Raum erleuchtet, so wird mir die Erleuchtung notwendig bewußt, es sei denn, ich sei blind. Wird nun die Erleuchtung bildhaft vom Verstand ausgesagt, so kann die auf der sinnhaften Ebene ausgesagte notwendige Verbindung von Erleuchtung und Bewußtsein nicht ohne besondere Begründung als aufgehoben erklärt werden. Eine solche Begründung liefert die herkömmliche Inspirationstheorie aber nicht. Deshalb sagt Rahner mit Recht, «daß ein völlig unbewußtes ‚Licht des Geistes‘ ein hölzernes Eisen ist» (S. 28).

Nicht geringer ist die Schwierigkeit des zweiten Bildes von der Bewegung des Willens. Gott würde durch eine innerpsychische Einwirkung Motive zum Bewußtsein bringen, zwischen denen der Wille des Hagiographen eine Wahl treffen würde. In dieser Beschreibung wird die menschliche Freiheit gleichgesetzt mit der Freiheit des Willens, der als ein vom Verstand verschiedenes und von der Gesamtpersönlichkeit isoliertes Vermögen wie das Zünglein an der Waage nach der einen oder andern Seite ausschlagen kann. Es ist nicht unsere Aufgabe, diese aristotelische Theorie von der Willensfreiheit der Kritik zu unterziehen. Wir müssen uns mit der Feststellung begnügen, daß die moderne Philosophie mit ihrer dynamischen Auffassung vom Bewußtsein und vom Geist überhaupt in der aristotelischen Theorie von der Willensfreiheit eine Systematisierung vorkritischer Begriffe sieht¹⁶. Hieraus ziehen wir den Schluß: Die Inspirationslehre muß die Einflußnahme Gottes so beschreiben, daß das Ja zu dieser Beschreibung nicht notwendig ein Ja zu der umstrittenen aristotelischen Theorie von der Willensfreiheit in sich schließt.

Das dritte Moment der herkömmlichen Inspirationstheorie, die Eingebung der richtigen Worte, ist eine rein abstrakte Ableitung aus der schriftstellerischen Tätigkeit, ohne Berücksichtigung der konkreten Entstehung biblischer Bücher. So hatte zum Beispiel der Autor des Buches der Psalmen kaum nach richtigen Worten zu suchen, da seine Verfasserschaft in der Sammlung bereits formulierter Psalmen bestand. Hiermit wird nicht ausgeschlossen, daß die einzelnen Psalmen, vor ihrer Aufnahme in das biblische Buch der Psalmen, auf Grund einer

prophetischen Inspiration gedichtet wurden. Das ist aber nicht dasselbe wie die Buch-Inspiration.

Absolut wirksamer Wille Gottes

Obwohl Rahner um die Gefahr weiß, daß bei der herkömmlichen Ausmalung der innerpsychischen Bewegung des Willens durch Gott der Hagiograph zu einer Marionette werden könnte, läßt er den philosophischen Aspekt des Problems doch beiseite und begnügt sich mit der Feststellung, daß die Annahme einer innerpsychischen Beeinflussung des Hagiographen durch Gott nicht notwendig ist:

«Von dem Moment der Bewegung des Willens bei der Inspiration wird von vielen, wenn auch nicht allen Theologen gesagt, daß mit ihr durchaus die Annahme verträglich ist, die göttliche Bewegung greife als göttliche nicht unmittelbar an der Innerlichkeit des menschlichen Willens des Verfassers an, sondern bewege diesen Willen mittels geschöpflicher, im konkreten Erfahrungsbereich des Verfassers gelegener Impulse. (...) Vorausgesetzt also, daß Gott das Gewollte absolut will und es darum auch durchsetzt, kann er bei der Inspiration der Schrift die Bewegung des Willens des Hagiographen auch schlicht dadurch vornehmen, daß er diesen durch andere Menschen zu solchem Schreiben ersuchen und bitten läßt, vorausgesetzt nur (wie schon gesagt), daß dieses Ersuchen und Bitten und ihr Wirksamwerden selbst Gegenstand einer göttlichen formalen Prädefinition ist» (S. 31).

Diese Stellungnahme Karl Rahners ist eine konkrete Anwendung seiner grundsätzlichen Unterscheidung zwischen dem formalen und dem material-inhaltlichen Begriff der Inspiration. Das formale Element ist die Urhebererschaft Gottes an der Schrift, was Gegenstand der Glaubenslehre ist. Das material-inhaltliche Element bezieht sich auf das Wie, auf die Art und Weise, in der Gott Urheber wird. Hierfür liefert die Theologie Vorstellungs-Schemen, die sich mit dem Fortschritt der Theologie wandeln können.

Gegenüber der Dosierungstheorie besteht der Fortschritt von Rahners Inspirationsbegriff einmal darin, daß er die Analogie ernst nimmt. In der Theorie weiß natürlich jeder Theologe, daß der Begriff Verfasser nur in einem analogen Sinn von Gott ausgesagt werden kann. In der konkreten Durchführung der Inspirationstheorie wurde das aber außer acht gelassen. Denn wenn man von Erleuchtung des Verstandes, Bewegung des Willens und Eingebung der richtigen Worte spricht, schreibt man Gott Tätigkeiten zu, die genau parallel sind zu den Tätigkeiten eines menschlichen Verfassers. Diese werden nach der Schulpsychologie in Tätigkeiten des Verstandes, des Willens und der sprachlichen Formulierung eingeteilt und für jede dieser Tätigkeiten wird eine besondere göttliche Hilfe angenommen. Nimmt man die Analogie aber ernst, so muß man sagen, daß die Verfasserschaft Gottes von jeder menschlichen Verfasserschaft wesentlich verschieden sein muß. Gott wird auf eine Weise Verfasser, wie es ein Mensch gerade nicht werden kann. Hält man sich das vor Augen, so kommt man nicht mehr in Versuchung, die Verfasserschaft Gottes auf ein Diktat Gottes zurückzuführen, auch nicht auf ein Diktat in seiner abgeschwächten Form. Denn die Dreiteilung von Erleuchtung des Verstandes, Bewegung des Willens und Eingebung der richtigen Worte empfinden wir als einen Versuch, die in der Diktat-Theorie von Gott ausgesagte Tätigkeit abzuschwächen – zugunsten einer größeren Aktivität des menschlichen Verfassers. Diese ganze Konzeption scheint uns ein Korrekturversuch an der Vorstellung gewisser Kirchenväter zu sein, die sich ohne jedes Bedenken über die menschliche Verfasserschaft hinweggesetzt haben.

In analogem Sinn wird Gott dadurch Verfasser, daß er mit absolut wirksamem Willen ein bestimmtes Buch will. Von einem Menschen kann so etwas nicht ausgesagt werden. Andererseits wird niemand bestreiten, daß der Sachverhalt, ein bestimmtes Buch mit absolutem Willen zu wollen, als Urhebererschaft bezeichnet werden muß. Man könnte also höchstens darüber streiten, ob diese Urhebererschaft als Verfasserschaft

¹⁶ Wir verweisen auf Gaston Mauchaussat: *La liberté spirituelle*. Presses Universitaires de France, 1959, 387 Seiten. Eine ausführliche Besprechung dieses Buches findet sich in «Philosophischer Literaturanzeiger» 15 (1962), S. 25, von Hermann Riefstahl.

angesprochen werden könne. Das ist aber doch wohl ein bloßer Streit um Worte, vor allem, wenn man bedenkt, wie unbestimmt der Begriff Verfasser im rein menschlichen Bereich ist. Verfasser wird genannt, wer ein zutiefst originelles, eigenständiges Werk geschrieben hat, aber auch jener, der auf hundert Seiten lauter Gemeinplätze zusammengestellt hat.

Nun bringt allerdings *John L. McKenzie* gegen die Auffassung Rahners von der Verfasserschaft Gottes den Einwand vor, «daß Gott nicht dadurch Verfasser der Bibel werde, daß er dessen Verfasser hervorbringe»¹⁷. Die Formulierung McKenzie's empfinden wir geradezu als eine Karikierung der Auffassung K. Rahners. In der Version McKenzie's scheint Rahner zu sagen, daß Gott dadurch zum Verfasser der Bibel werde, daß er als Schöpfer den Menschen hervorbringe, der die biblische Schrift verfaßt. Man vergleiche hiermit, was Rahner schreibt:

«Wir sagten: wenn Gott nur von sich aus dafür wirksam sorgt (weil er es so will); daß der menschliche Verfasser unter diesem Einfluß Gottes das Urteil über das zu Schreibende richtig und wirksam faßt, wirksam sich entschließt, das so Erfasste niederzuschreiben, und diesen Entschluß richtig ausführt, dann haben wir Inspiration und göttliche Verfasserschaft, gleichgültig, wie man sich die Ausführung dieser göttlichen Prädefinition konkret realisiert denken mag» (S. 65).

Wenn McKenzie weiterhin kritisiert, daß Rahner «keinen spezifischen Einfluß anführe, der Inspiration genannt werden könnte», so hängt alles davon ab, wie man die Inspiration definiert. Eine von unserer Kontroverse unabhängige Definition der Inspiration finden wir in der Fundamentaltheologie von *Albert Lang*, die wortwörtlich aus der zweiten Auflage in die dritte Auflage übernommen wurde: «Die Inspiration bewirkt, daß Gott zum Autor der heiligen Schriften wird, ohne daß dadurch die Verfasserschaft des menschlichen Autors ausgeschaltet würde»¹⁸. Daß in Rahners Theorie eine echte Verfasserschaft des menschlichen Autors gewährleistet wird, steht außer jedem Zweifel. Wie aber steht es mit dem «spezifischen Einfluß», durch den Gott Autor der Heiligen Schriften wird? Zunächst stellt man fest, daß Rahner gerade diese Frage mit aller Schärfe herausgearbeitet hat:

«Es ist eine Tätigkeit Gottes zu suchen, die einerseits ihn zum literarischen Verfasser der Schrift macht, andererseits aber nicht nur die menschliche Verfasserschaft – uneinsichtig wie – duldet, sondern sie positiv fördert, also formell in anderer Richtung geht als diese. Diese Tätigkeit Gottes kann grundsätzlich wie immer gedacht werden, vorausgesetzt, daß sie nur in formaler Prädefinition das Buch konzipiert, will und erreicht» (32).

Nach Rahner ist also der von McKenzie gesuchte «spezifische Einfluß» die formale Prädefinition, also der absolut wirksame Wille Gottes, in dem er das Buch konzipiert, will und erreicht.

Wenn McKenzie die formale Prädefinition als «spezifischer Einfluß» nicht genügt, so offenbar nur deshalb, weil er meint, die innerpsychische Erleuchtung des Verstandes gehöre zum Wesen des Inspirationsbegriffes. Aber hiermit hat Rahner sich ganz ausdrücklich auseinandergesetzt und kommt zum Ergebnis:

«Erleuchtung» kann also hier nur sagen, daß Gott in einer wirksamen Weise so eingreift, daß der Verstand des menschlichen Autors eine ganz bestimmte von Gott gewollte sichere Erkenntnis – und nur diese – hat, wobei es aber ganz offenbleibt und offenbleiben darf, wie Gott diesen Zustand erreicht, ob durch eine psychologische Veränderung des seelischen Geschehens, die dem Verfasser bewußt wird, oder auf eine andere Weise, die man sich auch noch einmal von der verschiedensten Art denken könnte. Es genügt offenbar, wenn der Effekt erreicht ist: der menschliche Verfasser erfaßt etwas, weil Gott es wirksam will in einem solchen Willen, daß dieser nicht bloß ein zulassender, duldender, mitwirkender, sondern ein vorausbestimmender, in der exakten Schulsprache gesprochen eine praedefinitio formalis ist» (29).

¹⁷ «Theological Studies» 23 (1962), 105 (Buchbesprechung).

¹⁸ Fundamentaltheologie. Max Hueber Verlag, München, 1962, 3. vermehrte Auflage, II 300.

Nun könnte es allerdings sein, daß McKenzie mit seiner Wiedergabe von Rahners Theorie als «Hervorbringung des Verfassers» die Tatsache visiert, daß Gott als transzendente Ursache alles geschöpfliche Werden trägt. Wie unterscheidet sich also der wirksame Einfluß Gottes auf die Entstehung der Heiligen Schriften von seiner transzendenten Ursächlichkeit im allgemeinen? Rahner antwortet, daß es sich bei der Inspiration um eine formale Prädefinition heilsgeschichtlicher und eschatologischer Art handelt. Was hiermit gemeint ist, dürfte am deutlichsten werden, wenn wir daran erinnern, wie die Inspiration in der herkömmlichen Dosierungs-Theorie erklärt wurde.

In seinen Vorlesungen über die Inspiration hat *André Lefevre* auf die Beschreibung des 2. Buches Moses 31,1–11 verwiesen, nach der Gott erklärt, wie er die Herstellung des heiligen Zeltens ins Werk gesetzt hat:

«Dann sprach der Herr zu Moses: Siehe, ich habe Bezaleel, den Sohn Uris, des Sohnes Hurs, vom Stamme Juda, mit Namen berufen und habe ihn mit göttlichem Geiste erfüllt, mit Weisheit, mit Verstand und mit Kenntnis in allerlei Arbeiten, um Erfindungen zu ersinnen und sie auszuführen, in Gold, Silber und Erz und durch Bearbeitung von Edelsteinen zum Besetzen und durch Bearbeitung von Holz, um allerlei Werke herzustellen (...), das heilige Zelt, die Lade für das Gesetz, die Deckplatte darauf und alle Geräte des Zeltens, den Tisch mit seinen Geräten, den Leuchter aus reinem Gold mit allen seinen Geräten und den Räucheraltar, den Brandopferaltar mit allen seinen Geräten und den Kessel mit seinem Gestell, die gewirkten Kleider und die heiligen Kleider des Priesters Aaron und die Kleider seiner Söhne für den priesterlichen Dienst, das Salböl und das wohlriechende Räucherwerk für das Heiligtum. Genau, wie ich es dir geboten habe, sollen sie es machen.»

Diese Beschreibung enthält all jene Momente, die in der Dosierungs-Theorie für die Schrift-Inspiration geltend gemacht werden. Können wir aber von Gott, der all die aufgezählten Arbeiten inspiriert, sagen, er sei Goldschmied, Schreiner, Weber usw? Die Theologen tun das auf jeden Fall nicht. Damit ergibt sich aber das folgende Problem: Wenn Gott einen Goldschmied inspiriert, kann von Gott nicht gesagt werden, er sei Goldschmied. Wenn aber Gott einen Verfasser inspiriert, kann von Gott gesagt werden, er sei Verfasser. In der Art und Weise, wie die Inspiration im einen und andern Fall beschrieben wird, besteht kein Unterschied. Worin gründet also der Unterschied, der tatsächlich gemacht wird, wenn im einen Fall von Gott eine Tätigkeit ausgesagt wird (Verfasser sein) und im andern Fall nicht (Goldschmied sein)?

Auf diese Frage haben wir noch nirgends eine Antwort gefunden außer bei Rahner, der schreibt: «Es gehört überdies noch dazu, daß Gott mit seiner Tätigkeit in den irdischen Bereich einwirkt und von da aus diese ‚Bewegung‘ ausführt» (69). Es handelt sich also um ein in einem strengen Sinn wunderbares Wirken Gottes. In Rahners eigenen Worten:

«Die prädefinierende Tat Gottes ... muß von einer bestimmten, eigens und besonders angeeigneten Raumzeitstelle (im Vorzug vor andern) aus, also wunderbar und heilsgeschichtlich, ihr Werk tun. Nur dadurch bekommt es den ausgezeichneten Bezug zu Gott, so daß von ihm eine Aussage (‚Verfasser‘) in einem kategorialen Sinn (natürlich analog) gemacht werden kann» (64).

Uns scheint also, daß in Rahners Theorie Gott in einem echten Sinn Verfasser der Heiligen Schriften genannt werden kann als in der herkömmlichen Inspirations-Theorie. Diese verlor sich in der ausgeweglosen Dosierung des Einflusses Gottes und des Anteils des menschlichen Verfassers. Es blieb ihr nichts anderes übrig, als die menschliche Verfasserschaft rein verbal zu behaupten, ohne zeigen zu können, daß sie vollumfänglich vorhanden ist. Im besten Fall lief sie auf ein Teamwork zwischen Gott und Mensch hinaus, wobei Gott und Mensch unter derselben Rücksicht Verfasser der Schrift sind. Das müßte zwangsläufig dazu führen, die einen Aussagen der Heiligen Schrift auf Gott und die andern hauptsächlich auf den Menschen zurückzuführen.

Rahner erlöst uns also aus der unmöglichen Psychologisierung der Inspiration. Sie wird wieder zu einem echten Glaubensgeheimnis, dem Geheimnis nämlich, wie Gott etwas absolut wirksam wollen kann und der Mensch trotzdem vollkommen frei bleibt. Insofern ist die Inspiration durchaus jenem andern Geheimnis zu vergleichen, nach dem das Ja der Jungfrau Maria von Gott absolut wirksam gewollt und das Ja trotzdem aus der unangetasteten Freiheit Marias kam.

Inspiration und Kirche

Da nun der Hagiograph bei Rahner im vollen Sinn des Wortes Verfasser ist, kann Rahner all den natürlichen Faktoren Rechnung tragen, die auf einen menschlichen Verfasser einwirken. Die neutestamentlichen Verfasser waren Glieder der Kirche, die aus dem Glauben der Kirche lebten und diesem Glauben Ausdruck verleihen wollten. Das Eingegliedertsein der biblischen Verfasser in eine konkrete Gemeinde wird heute immer mehr gesehen. So etwa bemerkt *Jean Levie S.J.*, daß die Theologen in der Erklärung der Inspiration sich ihre Arbeit unnötig erschweren, indem sie den biblischen Verfasser als einen von der Kirche isolierten und gegen ihren Einfluß fast abgeschirmten Schriftsteller sehen, der allein aus dem Soliloquium mit Gott schöpfe¹⁹. Auch *Cazelles* und *Barucq* sind sich der Einseitigkeit der herkömmlichen Auffassung bewußt, weshalb sie einem Paragraphen ihrer Darstellung der Inspiration den Titel gegeben haben: «L'inspiré dans la communauté». Man begreift wirklich nicht, wie es dazu kommen konnte, daß man diese neue Sicht diskreditieren wollte, indem man sie als «kollektive Inspiration» diffamierte. Hier geht es doch in Wahrheit nur um eine Korrektur des Individualismus des 19. Jahrhunderts, der die Formel prägte: «Gott und die Seele». Der heutige Personbegriff ist nicht mehr individualistisch, sondern gemeinschaftsbezogen. Durch den in den Personbegriff aufgenommenen Bezug zur Gemeinschaft wird die Person nicht vermindert oder entwertet, sondern ihr Selbstbesitz und ihre Eigenständigkeit bekommen hierdurch ihren eigentlichen Sinn. Das gilt auch für die biblischen Verfasser. Werden sie von der Kirche isoliert, so begreift man überhaupt nicht mehr, warum es Inspiration gibt, warum Gott wollte, daß Schriften abgefaßt werden. Das wird nur von der Kirche her verständlich. Damit, daß Gott die Kirche als die endgültige Heilsgemeinde wollte, ist gegeben, daß er ihre Konstituierung durch die Hierarchie und das Buch will. Beide, hierarchische Struktur und Buch, sind für die Verwirklichung einer universalen Kirche notwendig.

Um zu zeigen, daß die Universalität der Kirche ohne Heilige Schrift nicht realisierbar ist, gehen wir von der Unterscheidung der Universalität aus, wie die Fundamentaltheologie sie vornimmt: die Universalität nach der räumlichen Ausdehnung und die Universalität in der zeitlichen Dimension²⁰. Diese doppelte Universalität ist ein Kennzeichen der wahren Kirche. Als Kennzeichen muß sie sichtbar sein. Für die Universalität nach der räumlichen Ausdehnung besteht keine Schwierigkeit. Durch die Hierarchie, die die Einheit der Heilsgemeinde Gottes in der Vielfalt der Völker repräsentiert und garantiert, wird die räumliche Universalität der Kirche sichtbar.

Wie aber steht es mit der zeitlichen Universalität? Gewiß besagt sie, daß die Kirche, solange die Welt besteht, nicht durch etwas anderes abgelöst werden kann. Aber die zeitliche Universalität weist nicht nur in die Zukunft, sondern umfaßt Gegenwart und Vergangenheit. Universalität in der zeitlichen Dimension heißt also, daß die Kirche heute dieselbe ist wie damals, als sie von Gott gestiftet wurde. Das war ja der Vorwurf der Reformatoren, daß die Kirche nicht mehr dieselbe sei.

¹⁹ «La Bible. Parole Humaine et Message de Dieu». Desclée de Brouwer, Paris/Louvain, 1958, S. 233.

²⁰ Albert Lang, a. a. O. II 163.

Und ihren Vorwurf begründeten sie mit der Heiligen Schrift. Das hat bei uns Katholiken zu einem Trauma geführt. So bedarf es eigentlicher Aszese, um zu dem sachlichen Urteil vorzustoßen, daß in der Berufung der Reformatoren auf die Schrift nicht alles falsch war.

Will die Kirche zeigen, daß sie auch heute noch jene selbe Heilsgemeinde ist, als die sie von Gott gestiftet wurde, so hat sie kein anderes Mittel als die Heilige Schrift. Denn nur im Neuen Testament haben wir ein garantiert authentisches Bild von der Kirche, wie sie von Gott gewollt ist. Ohne die Heilige Schrift wäre die Universalität der Kirche in der zeitlichen Dimension kein Kennzeichen der wahren Kirche, da ohne die Heilige Schrift die Identität der Kirche von heute und der Kirche von damals nicht feststellbar wäre. Wenn die Kirche der Gegenwart sich darauf beruft, daß sie die von Gott gestiftete Heilsgemeinde ist, so beruft sie sich notwendigerweise auf die Selbstdarstellung der werdenden Kirche in der Heiligen Schrift. Wer meinte, das unfehlbare Lehramt der Kirche würde für sich allein, ohne die Heilige Schrift, genügen, um die Identität der Kirche zu garantieren, müßte trotzdem zugeben, daß ohne die Heilige Schrift diese Identität nicht sichtbar wäre. Auch hätte er keine Erklärung für das, was die Kirche ganz spontan gelebt hat: in den Konzilien hat sich die Kirche immer auf das Kirchenbild des Neuen Testaments berufen, um die Identität einer in der jeweiligen Gegenwart besonders angefochtenen Lehre mit der Lehre der privilegierten Gründungszeit der Kirche zu beweisen.

Die Gründungszeit der Kirche nennen wir privilegiert, weil zwischen der Kirche des ersten Jahrhunderts und der nachfolgenden Kirche jener grundsätzliche Unterschied besteht, der in dem dogmatischen Satz enthalten ist: Mit dem Tod des letzten Apostels ist die Offenbarung abgeschlossen. Die werdende Kirche des ersten Jahrhunderts hat also noch Offenbarung empfangen. Zur Sichtbarkeit der Kirche gehört nun, daß der Abschluß der Offenbarung sichtbar wird. Das eben ist die Funktion des Kanons. Er umfaßt die Schriften jener Periode, in der die Kirche als werdende in einem Ursprungsverhältnis zu Gott stand, das gegenüber der Zeit, in der die Kirche als konstituierte von Gott erhalten wird, eine privilegierte Situation darstellt. Die Heiligen Schriften sind ein Moment am Werden der Kirche, insofern die Kirche sich in diesen Schriften und durch sie abgrenzt gegen das, was sie nicht ist. Ohne diese Abgrenzung wäre das Christentum nie Kirche geworden. Entweder wäre es als Spielart des Judentums in diesem stehengeblieben oder als eine weitere Mysterienreligion in die synkretistische Welt des Kaiserreiches eingegangen oder eine gnostische Sekte geworden. Gerade letztere haben sich auf die Überlieferung geheimer Offenbarungen berufen.

Nur wenn man die Heiligen Schriften als normative Selbstdarstellung der werdenden Kirche versteht, kann die zeitweise schwankende und relativ späte Fixierung des Kanons in befriedigender Weise erklärt werden. Von allen Theologen anerkannt ist, daß das Inspiriertsein der einzelnen biblischen Schriften geoffenbart sein muß. Die herkömmliche Auffassung nahm eine satzhafte Offenbarung für das Inspiriertsein der einzelnen Schriften an. Historisch ist eine solche satzhafte Offenbarung nicht nachweisbar. Ist aber diese hypothetisch geforderte satzhafte Offenbarung im Laufe der Überlieferung verloren gegangen, so kann die Erkenntnis der Inspiriertheit nur durch eine neue Offenbarung erklärt werden. Das ist aber nach dem bereits erwähnten dogmatischen Satz vom Abschluß der Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels unvereinbar. Es bleibt also nur die Annahme, daß die Offenbarung des Inspiriertseins bestimmter Schriften in einem Tatbestand der Urkirche enthalten war, so daß die Reflexion über diesen Tatbestand zur Erkenntnis der Inspiration führen konnte. Diesen Tatbestand sieht Rahner darin, daß die Schrift ein notwendiges Moment der werdenden Kirche ist, so daß die konstituierte

Kirche in ihrer Reflexion über ihr Werden erkennen kann, daß die Schrift in gleicher Weise von Gott gewollt ist wie die Kirche selbst. In der Kirchenurheberschaft Gottes ist die Urheberschaft Gottes an der Schrift eingeschlossen. Erkennt die Kirche eine Schrift als treuen Ausdruck der Urkirche, so ist die Inspiration dieser Schrift erkannt.

Durch die vereinfachenden Formulierungen unserer Erklärung vorbereitet, dürfte nun auch der sehr umsichtige, aber deshalb etwas lange Satz Rahners über den Kanon leichter verständlich sein:

«Wenn man im Wesen der Hl. Schrift von vornherein ansetzt, daß sie wesensmäßig als Moment der für alle Zeiten normativen Urkirche von Gott in der gottgewirkten Konstitution dieser Kirche als Norm der Zukunft gewollt ist und so ihre Inspiration in der Offenbarung dieses umfassenden Tatbestandes der normativen Urkirche ursprünglich geoffenbart ist, ist wohl das Explizitum gegeben, aus dem die Kirche die Grenzen des Kanons der Schrift ohne neue Offenbarung allmählich erkennen kann: was (nicht: weil!) von ihr unter den Schriften jener Zeit als reine Objektivierung der Urkirche (und deren alttestamentlicher Vergangenheit) in allmählicher Reflexion erkannt wird, ist damit auch als konstitutives Moment der Urkirche und somit auch als inspiriert und kanonisch erkannt»²¹.

²¹ «Lexikon für Theologie und Kirche», hrsg. v. J. Höfer u. K. Rahner. Verlag Herder, Freiburg i. Br., fünfter Band, 1960, Sp. 1283 (Artikel: «Kanon. B. Dogmatisch»). – Wenn der bereits zitierte McKenzie meint, der Haupteinwand gegen Rahners Inspirations-Theorie liege darin, daß die Inspiration des Alten Testaments nicht erklärt werde, scheint er u. E. zu übersehen, worin nach Rahner das Wesen der Inspiration liegt, nämlich in der «praedefinitio formalis». Wer das aber beachtet, dürfte von Rahners Antwort vollauf befriedigt sein: «Weil und insofern auch das Alte Testament zur Bildung der Kirche (und nicht nur der Synagoge) von vornherein gehört als ein Stück von deren Vorgeschichte, und zwar als jenes, das (im Gegensatz zu dem wieder Abgeschafften) für immer aktuell bleibt (die Historie der Vorgeschichte und das darin schon für immer von Gott Gehörte), gilt von ihr auch, was von den Schriften des Neuen Testaments gilt: als ein Moment an der formal prädefinierenden Bewirkung der Kirche durch Gott sind diese Schriften inspiriert» (Über die Schrift-Inspiration, S. 61 f.).

Kampf gegen den Islam als eine Form des Sowjet-Kolonialismus

«Als Demokraten sind wir unbedingt Feinde jeglicher, selbst der geringsten Unterdrückung irgendeiner Nationalität, sowie jedweder Privilegien der einen oder der andern Nationalität. Wir fordern als Demokraten das Recht der Nationen auf Selbstbestimmung in der politischen Bedeutung dieses Wortes ..., das heißt das Recht auf Lostrennung. Wir fordern unbedingte Gleichberechtigung aller Nationen im Staate und unbedingten Schutz der Rechte jeder nationalen Minderheit» (V. I. Lenin).

Wenn man heute immer wieder die propagandistischen Parolen der Sowjetregierung gegen den westlichen Kolonialismus hört, vergißt man nur zu leicht, daß sich Wert und Wahrheit dieser Worte nirgends leichter ablesen lassen sollten als am Beispiel der UdSSR selbst, die in sich ja ein Konglomerat von über hundert Völkern darstellt (sofern man auch die kleinsten Gruppen mitzählt). Gemäß der Volkszählung von 1959 sahen die Zahlen über die völkische Zusammensetzung der Sowjetunion folgendermaßen aus:

114,6 Mill. Groß-Russen,	das heißt rund 55 %	der Gesamtbevölkerung
37 Mill. Ukrainer	rund 18 %	
7,8 Mill. Weiß-Russen	rund 4 %	
6 Mill. Usbeken	rund 3 %	
5 Mill. Tataren	rund 2,4 %	

Die zwei Hauptmomente der Inspiration

Gegenüber der herkömmlichen Inspirations-Theorie hat die Theorie von Rahner den Vorteil, daß sie in Einklang steht mit den ausdrücklichsten Selbstzeugnissen der Heiligen Schrift, dem Prolog des Lukas und dem Epilog des zweiten Makkabäerbuches. Von einer Einwirkung Gottes auf ihre geistigen Fähigkeiten wissen diese Hagiographen nichts. Sie fühlen sich als selbständige und verantwortliche Verfasser. Dieses Selbstzeugnis der Hagiographen fordert, daß man den Einfluß Gottes nicht in die psychologisierende Beschreibung eines Team-Werkes zwischen Gott und Mensch verlegt, sondern in den absolut wirksamen Willen Gottes heilsgeschichtlicher und eschatologischer Art. Gott erreicht sein Ziel durch das – von außen gesehen – natürliche Spiel zweitursächlicher Faktoren. Die Inspiration wird also zu einem Geschehen, das nicht psychologisierend ausgemalt, sondern nur im Glauben bejaht werden kann, da das Zusammengehen von absolut wirksamem Willen Gottes und echter menschlicher Freiheit rational nicht erfaßt werden kann.

Ist das Glaubensgeheimnis gewahrt, so kann die menschliche Freiheit in ihrer konkreten Situation und Bedingtheit gesehen werden. Der Hagiograph ist Glied der Kirche, in deren Dienst er lebt und schreibt. Diese seine Situation ist von Gott gewollt als Moment der von ihm gewollten Gründung der Kirche. So wird auch das aus dieser Situation herauswachsende literarische Werk zu einem Moment der Kirchengründung. Wie das Werden der Kirche in einem privilegierten Verhältnis zu Gott begründet ist, so auch das Entstehen der Heiligen Schriften. In dem absolut einmaligen Ursprungsverhältnis der werdenden Kirche zu Gott gründet der normative Charakter der Urkirche für die nachfolgende Kirche. Erkennbar ist die Urkirche für uns nur in ihrer Selbstdarstellung in der Heiligen Schrift. Sie ist Norm unseres Glaubens, weil sie Ausdruck der Urkirche ist, die wegen ihres privilegierten Ursprungsverhältnisses zu Gott normativ ist.

Heilig ist die Bibel, weil sie die gottgesetzte Norm der Kirche und damit unseres Glaubens ist.

Max Brändle

Diese Aufstellung der fünf größten Völkernschaften der UdSSR gibt jedoch nur einen Teilaspekt der Situation wieder. 1959 standen den ca. 114,6 Millionen Groß-Russen etwa 95 Millionen Menschen aus anderen Völkernschaften gegenüber. Das heutige, kommunistische Regime vermeidet es sehr bewußt, in seinen statistischen Angaben – und nicht weniger in seinem politischen Verhalten – diese Völker, die gegenüber den Groß-Russen zahlenmäßig kaum ins Gewicht fallen, in ihrem abstammungsmäßigen, sprachlichen, kulturellen und nicht zuletzt religionsbedingten Zusammenhang anzuerkennen!

Ein besonders instruktives Beispiel bilden hier die Gruppe der *Turkvölker* (ca. 22,6 Mill.) und die *Iran-Gruppe* (1,8 Mill.), die, obwohl sie verschiedenen Sprachfamilien zugeordnet werden müssen und von verschiedenen Kulturkreisen beeinflußt worden waren, durch den gemeinsamen mohammedanischen Glauben eine gewisse Einheit bildeten, wenn man auch die Unterschiede zwischen Sunniten und Schiiten (in welche auch in der Sowjetunion die Mohammedaner aufgespalten sind) nicht gänzlich unbeachtet lassen darf. Für die Kommunisten allerdings ist das Argument einer glaubensmäßigen Einheit nichtig; im Gegenteil, es wird sogar als sogenanntes «bourgeois Überbleibsel» auf das schärfste bekämpft. Die gegenwärtige Situation dieser Völker muß gerade deshalb aus ihrer ganzen Geschichte begriffen werden.

Kleine Geschichte der Völker islamischen Glaubens

Zentral-Asien war bereits im 8. Jahrhundert von den Arabern erobert worden. Mohammedanische Kaufleute breiteten den Islam in Ostturkestan

aus und brachten ihre Religion auch zu den Volga-Bulgaren, den Tataren, wie man sie später nannte. Da sich sehr bald der Block der christlichen Georgier und Armenier sowie der – zumindest in ihrer Aristokratie – mosaischen Chasaren zwischen die Volga-Bulgaren und das Kalifat von Bagdad schob, entwickelte sich *Kazan* zu einem Zentrum orthodoxen Islams. Dies zeigte sich auch darin, daß das Arabische im Khanat von Kazan als Kult-Sprache weiterhin sehr gepflegt wurde!

Als Folge der mongolischen Invasion breiteten sich im 13. Jahrhundert türkische Stämme über Südrußland bis nach Anatolien aus. Diese süd-russischen Turk-Stämme, ebenso wie die Krim-Tataren gerieten unter die Herrschaft des Osmanischen Reiches und blieben von diesem, auch nach der Unterwerfung durch das russische Kaiserreich, bis zum Ersten Weltkrieg in kultureller Hinsicht abhängig.

Schwieriger gestalteten sich die Verhältnisse in Aserbeidschan, das im 11. Jahrhundert zum Seldschuken-Reich gehörte, im 13. Jahrhundert unter mongolische Herrschaft geriet, und das zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert zu einem Zankapfel des Irans und der Türkei wurde, wobei jedoch schließlich der persische Einfluß siegte, mit ihm auch die schiitische Richtung des Islam. Damit war Zentral-Asien von der arabischen Welt abgeschnitten. Dieses Gebiet geriet im 16. Jahrhundert unter die Herrschaft der Usbeken, die eine ganze Reihe von sich gegenseitig bekämpfenden Khanaten bildeten und die sich in ihrer literarischen Tätigkeit gewöhnlich des Persischen bedienten. Immerhin muß festgestellt werden, daß sich einzig in Zentral-Asien eine türkische Literatursprache entwickeln konnte, während man sich sonst des Arabischen oder Persischen, das heißt Fremdsprachen bediente. Dabei sei allerdings von den Iran-Völkern der Tadschiken und Osseten abgesehen, die sowohl in ihrer Sprache als auch aus ihrer geographischen Lage heraus dem persischen Kulturkreis zugehörten. (Nur um der Genauigkeit Genüge zu tun, muß noch beachtet werden, daß die Osseten zum Teil Christen, zum andern Teil Mohammedaner sind.)

Die hier behandelten Völker kamen im Verlaufe eines langandauernden Eroberungskrieges, angefangen bei der Eroberung des Khantes von Kazan in der Mitte des 16. Jahrhunderts und abgeschlossen durch die Besitznahme Turkestans in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sowie der Annexion Bucharas und Khivas bei Beginn des 20. Jahrhunderts, unter russische Oberhoheit. Damit war natürlich diesen Völkern manche politische Freiheit verlorengegangen. Immerhin muß dem zaristischen Regime zuerkannt werden, daß es den Moslems ihre freie Religionsausübung beließ und auch die Rechtssprechung nach der mohammedanischen «*Shar'iah*» im 10. Band des Zivilgesetzbuches garantierte. In den weltlichen Schulen mußte jedoch russisch gelehrt werden; der Gebrauch der Nationalsprachen war untersagt, ein Umstand, der die Russifizierung fördern sollte, von den betroffenen Völkern aber als schwere Unterdrückung empfunden wurde. Nach der Revolution von 1905 ließ sich so etwas wie eine mohammedanische Bewegung feststellen und die Probleme der nationalen Kultur und Erziehung wurden diskutiert, allerdings ohne sichtbare Erfolge, sofern man nicht die mohammedanischen Vertreter in der Duma als solchen werten will.

Unter kommunistischer Herrschaft

In dieser geschichtlichen Situation ist es nur zu verständlich, daß die Februar-Revolution des Jahres 1917 bei den Moslems große Hoffnungen weckte und die Provisorische Regierung war klug genug, eine gewisse Liberalisierung herbeizuführen, zum Beispiel den Gebrauch der nationalen Sprachen in den Schulen zu gestatten.

Und wie verhielten sich damals die Bolschewiken diesen Fragen gegenüber? *V. I. Lenin* erklärte am 10. April 1917: «Das unbeschränkte Recht auf Losrennung, die weitestgehende lokale (und nationale) Autonomie, bis ins einzelne ausgearbeitete Rechtsgarantien für die nationalen Minderheiten – das ist das Programm des revolutionären Proletariats». Nach dem erfolgreichen Verlauf der Oktoberrevolution modifizierte Lenin allerdings seine These, die nun – 1918 – folgendermaßen lautete: «Kein einziger Marxist kann, ohne mit den Grundsätzen des Marxismus und des Sozialismus überhaupt zu brechen, bestreiten, daß die Interessen des Sozialismus höherstehen als die Interessen des Selbstbestimmungsrechtes der Völker». Vorbei waren die Schalmeyenklänge der vorrevolutionären Epoche, doch der Realist Lenin hütete sich, den Worten gleich die Taten folgen zu lassen, ja, er riet auf dem VIII. Parteikongreß am 19. März 1919 sogar ausdrücklich zur Vorsicht – kein Wunder, denn noch brachte er freie Hand für den Bürgerkrieg.

Immerhin war die Rote Armee bereits tätig gewesen und hatte zum Beispiel die Nationalisten, welche die Autonomie Turkestans in Kokand ausgerufen hatten, liquidiert, zusammen mit den nationalistischen Bewegungen Shura-i-Islam und Shura-i-Ulema. 1920 versuchten turkestanische Kommunisten, eine türkische Republik und eine türkische kommunistische Partei zu organisieren, was ihre rasche «Säuberung» zur Folge hatte. Der jakutischen Sakha Aimakh-Bewegung erging es nicht besser. Wir haben hier nicht den Raum, um näher auf die nationalen Bewegungen der Altai- und der kaukasischen Völkerschaften einzugehen. Auch diese wurden schließlich völlig unterdrückt, wenn sich der Partisanenkrieg auch noch über Jahre hinzog.

Als die Rote Armee 1920 die beiden Emirate von Khiva und Buchara annektierte, deren volle Souveränität von der Sowjet-Regierung einst garantiert worden war, mußte es vollends klar werden, was es mit der versprochenen Unabhängigkeit der Nationen und ihrem Recht auf Selbstbestimmung auf sich hatte. *I. V. Stalin* formulierte denn auch die Grundsätze der sowjetischen Nationalitätenpolitik in eben diesem Jahr 1920 wie folgt:

«Worin besteht die Politik der Sowjetmacht in der nationalen Frage in Rußland? Die Forderung nach Losrennung der Randgebiete von Rußland, als Form der Beziehungen zwischen dem Zentrum und den Randgebieten, muß nicht nur deshalb ausgeschlossen werden, weil sie der Fragestellung an und für sich widerspricht, bei der es um die Herstellung eines Bündnisses zwischen dem Zentrum und den Randgebieten geht, sondern vor allem deshalb, weil sie in kräftigem Gegensatz zu den Interessen der Volksmassen sowohl des Zentrums als auch der Randgebiete steht. Schon ganz zu schweigen davon, daß eine Losrennung der Randgebiete die revolutionäre Macht Zentralrußlands untergraben würde, die den Ansporn für die Befreiungsbewegung im Westen und Osten bildet, würden die Randgebiete nach ihrer Losrennung unvermeidlich in die Knechtschaft des internationalen Imperialismus geraten.»

Bis zur Konsolidierung der eigenen Macht arbeiteten die Kommunisten mit Hinhaltemanövern, indem sie hemmungslos alles versprochen und gewissermaßen als Geschenk präsentierten, was sie ohnehin für den Moment nicht hindern konnten. So anerkannten sie unter anderem sogar die Shari'ah als Gesetz für die Moslems. Doch diese tolerante Haltung hielt nicht lange an. Der Grund hierfür lag in der Furcht der Sowjet-Regierung vor panturanischen und panislamischen Tendenzen. Ob diese Furcht begründet war, steht hier nicht zur Diskussion. Nach dem Urteil von Orientalisten ist es kaum möglich, sich die sowjetischen Turk-Völker als sprachliche Einheit vorzustellen, da sie in wenigstens vier größere Sprachgruppen zerfallen, welche sich gegenseitig nicht verstehen. Daß sich hingegen der gemeinsame Glaube und die sich daraus ableitenden kulturellen Bindungen als einendes Element erweisen konnten, liegt auf der Hand. Dies ergibt sich schon aus dem Koran, der ja immer wieder vom Zusammenhalt der Gläubigen gegenüber den Ungläubigen spricht und zum Beispiel in der 8. Sure auch die gegenseitige Unterstützungspflicht fordert. Es ist auch sicher, daß bei den mohammedanischen Völkern Nationalität und Religion sich sehr stark verquicken, was zumindest dem Kommunismus stalinistischer Prägung völlig entgegenlief.

Die erste große Verfolgung

Bereits auf dem 12. Parteikongreß 1923 suchte man nach Mitteln, gegen den Islam auf dem Gebiet der UdSSR vorgehen zu können. Man sprach von «mittelalterlichen Vorurteilen, die in Verbindung mit der Religion zu konterrevolutionären Zwecken ausgenutzt würden», und es ist kein Zufall, daß auf diesem Kongreß die «Liga kämpferischer Gottloser» gegründet wurde, die sich jedoch nicht nur gegen den Islam, sondern gegen jegliche Art der Religion richtete.

Die eigentliche Verfolgung des Islam setzte jedoch erst 1928 ein zu einem Zeitpunkt, an dem sich das Regime zu einer solchen Kraftprobe stark genug fühlte und, was sicher noch entscheidender war, die sowjetische Außenpolitik eine gewisse Umorientierung von Osten nach Westen erfahren hatte. Die Hoffnung, die eigenen mohammedanischen Völker als Brücke der Weltrevolution in den Orient benutzen zu können, hatte sich als illusorisch erwiesen; mehr noch, es zeichnete sich sogar

die Gefahr einer Einflußnahme in umgekehrter Richtung ab. Nun aber wurden mohammedanische Geistliche verhaftet und ein Großteil der Moscheen geschlossen. Turkestan erlebte die ersten großen Schauprozesse gegen muselmanische Geistliche. Bis 1937 waren rund 26 000 Moscheen aufgehoben und die geistlichen Ausbildungsstätten verboten worden. 1940 zählte man bereits über 50 000 moslemische Geistliche, die der Verfolgung zum Opfer gefallen waren. Doch damit nicht genug!

Russifizierung der Sprache

Von einer geradezu genialen Bosheit war die Einführung des lateinischen Alphabets für die Turan-Völker im Jahre 1929, wodurch man diese Völker von ihrem angestammten Kulturraum isolierte und ihnen im Zeitraum von nur einer Generation die Möglichkeit raubte, ihre religiösen Schriften zu lesen, die ja alle arabisch geschrieben waren. Ganz offen erklärte die «Große Sowjet-Enzyklopädie» (1. Auflage) den Zweck des Unternehmens, indem sie die arabische Schrift als «das Alphabet der moslemischen Religion und eines der Instrumente für die Versklavung der Massen durch das Mittel des Priesteramtes» bezeichnete.

Die Schriftänderung bot den sowjetischen Kolonialherren noch andere Vorteile. Schon längst waren sie nach dem alten römischen Grundsatz des «divide et impera» bestrebt gewesen, die Turan-Völker aufzusplintern und einzelne Gruppen zu selbständigen «Nationalitäten» zu erheben. Nun dienten bereits Dialektunterschiede dazu, eigene Sprachen zu konstruieren, deren Auseinanderentwicklung man nach Kräften förderte. Wie sehr die Unterschiede oft an den Haaren herbeigezogen wurden, zeigt sich bei der Iran-Gruppe, wo die sogenannten Unterschiede zwischen dem Persischen, Tadschikischen und Kabuli im Wesentlichen nur eine sowjetische Fiktion darstellen.

Dieser Angriff auf ihr kulturelles Erbe rief bei den betroffenen Völkern einen erbitterten Widerstand hervor, der aber vergeblich war. Mochten sich die Kommunisten noch mit dem Hinweis gerechtfertigt haben, daß unter Kemal Atatürk auch die Türkei das lateinische Alphabet übernommen habe, so gab es für die – nur zehn Jahre später erfolgende – Abschaffung des lateinischen Alphabets und die Einführung des Kyryllischen nur noch eine ehrliche Antwort: die Russifizierung.

Als interessante und sicher nicht zufällige Nebenerscheinung zeigt sich eine Überfremdung der Sprache mit russischen Lehnwörtern, während der Prozentsatz der Wörter arabisch-persischen Ursprungs zurückging. Was T. N. Kary Nijazov von der usbekischen Sprache bereits 1942 behauptete, trifft sicherlich auch auf die anderen Turan-Sprachen zu, wenn die Erklärung dieses Kommunisten auch cum grano salis zu verstehen ist: «Dank der erfolgreichen Entwicklung der sozialistischen Kultur des usbekischen Volkes sterben die Wörter religiösen und rituellen Ursprungs aus und verschwinden aus dem gebräuchlichen Wortschatz; die zeitgenössische Jugend versteht sie nicht mehr.»

Die Russifizierungstendenzen zeigen sich auch in der Behandlung der Muttersprache im Schulunterricht. Am Beispiel Turkestans gesehen läßt sich folgende Entwicklung aufzeigen: 1938 wurde Russisch als Pflichtfach an den turkestanischen Schulen eingeführt, 1956 die russische Sprache gar zur zweiten Muttersprache erklärt und als nächster (durchaus logischer) Schritt die eigentliche Muttersprache in der Schule zur Fakultativsprache herabgemindert, die im Gesamtlehrplan kaum mehr eine Rolle spielte.

Es müßte hier eigentlich auch noch eingehendst auf die Überwanderung der Turk-Republiken und Gebiete durch großrussische Neusiedler eingegangen werden, die innerhalb eines äußerst kurzen Zeitraumes in den meisten Fällen die eingewohnte Bevölkerung zu einer Minderheit werden ließ, was automatisch zu einer Schmälerung von deren Rechten führte. Wir wollen uns mit diesem Hinweis begnügen, wobei wir auch noch auf das Mißverhältnis aufmerksam machen, das in der Verteilung führender Posten besteht, die mit einer unverhältnismäßig hohen Zahl von Großrussen besetzt sind.

Gewaltsame Völkerwanderung

Viel wesentlicher als diese Fragen erscheint uns jedoch die Tatsache, wie sich das Verhältnis zur mohammedanischen Religion weiterhin gestaltete. 1942 gab es auf dem Gebiet der UdSSR noch 1312 geöffnete Moscheen, die geistlichen Ausbildungsstätten dagegen waren alle aufgehoben worden. Der Zweite Weltkrieg brachte auch den Moslems eine gewisse Erleichterung, mußte doch sowohl nach innen wie nach außen eine Liberalisierung vorgetäuscht werden, zumindest solange sich das Sowjet-Regime bedroht fühlte! Als sich aber das Glück wandte und die kommunistischen Erfolge einsetzten, rechnete Stalin mit jenen Turk-Völkern ab, bei welchen er Sympathien für seine Feinde festgestellt zu haben glaubte oder ein Aufleben nationalistischer Bestrebungen befürchtete. Nicht umsonst war die 600 000 Mann starke Truppe des Staatssicherheitsdienstes für den Dienst an der Front unabkömmlich, wurde doch unter der Drohung ihrer Waffen die größte Völkerwanderung, die bisher über die Erde dahingegangen war, in Szene gesetzt. In der berühmten Anti-Stalin-Rede Chruschtschows vom 25. Februar 1956 fand sich hierzu folgender dokumentarischer Beleg:

«Um so ungeheurer sind die Taten, die auf Veranlassung Stalins geschahen und die schwere Verstöße gegen die fundamentalen leninistischen Grundsätze über die Nationalitätenpolitik des Sowjetstaates sind. Wir meinen damit die Massendeportationen ganzer Völker mitsamt allen Kommunisten und Komsomolzen, ohne jede Ausnahme. Diese Deportationen waren durch keinerlei militärische Überlegungen diktiert.»

Dann zählte Chruschtschow diese Völkerschaften auf, die Karatschajer, Kalmücken, Tschetschenen, Inguschen und Balkaren, wobei er allerdings die Verschickung der Krimtataren vergaß (an der er selber maßgeblich beteiligt gewesen war)! Die Krimtataren durften denn auch bis zum heutigen Tag nicht in ihr angestammtes Gebiet zurückkehren.

Neubesinnung des Islams

Nach dem Krieg wurden die muselmanischen Gebiete in vier Regionen eingeteilt und jedes dieser Gebiete einem Mufti unterstellt. Die Zahl der Moscheen nahm wieder ein wenig zu, auch bestanden wieder zwei Medressen (das heißt islamische juristische und theologische Hochschulen), eine (die Barak-Chan) in Taschkent, die andere (Mir-i Arab) in Buchara, die jedoch bei weitem nicht für eine Sicherung des Nachwuchses an Geistlichen ausreichten. Immerhin waren Besucher über den modernen Geist überrascht, der ihnen an diesen Ausbildungsstätten auffiel. Die Moslems hatten aus der langjährigen Verfolgung einiges gelernt! – Dies war allerdings auch den Kommunisten nicht verborgen geblieben und bildete für sie ein Motiv zu neuen Angriffen. Hatte sich bereits nach Kriegsende eine Neuintensivierung der antireligiösen Propaganda abgezeichnet, so verschärfte sich diese seit 1954 in zunehmendem Maße.

Man hat im Westen sehr oft die Meinung vertreten, daß der Islam in der UdSSR praktisch am Aussterben sei. Dabei hat man jedoch eine ganze Reihe wesentlicher Punkte übersehen. Die russischen Moslems haben es im Laufe der Zeit verstanden, die mittelalterlichen Formen zu sprengen und auf Äußerlichkeiten zu verzichten. Auch ist es zweifellos einfacher, als Krypto-Mohammedaner zu leben, denn als Krypto-Christ. Somit ist kaum mehr abzuschätzen, wie stark der Islam in der Sowjetunion heute noch vertreten ist. Immerhin geben die Kommunisten selber immer wieder über die Tatsache Aufschluß, daß auch heute noch starke religiöse Strömungen vorhanden sind. Schlagende Beispiele hierzu liefern die verschiedenen Reden der Parteisekretäre mohammedanischer Gebiete, in denen immer wieder der Ruf nach einer wirksameren atheistischen Propaganda laut wird. Eine starke Animosität gegenüber den eingesiedelten Groß-Russen bestärkt nicht nur die alteingesessenen Volksgruppen in ihrem Zusammengehörigkeitsgefühl, sondern führt auch zu einer Neubesinnung auf ihr

kulturelles Erbe, das ohne die Bindungen an die mohammedanische Religion undenkbar wäre. Die Antwort an die marxistisch-leninistische Weltanschauung ergibt sich unter anderem aus der 109. Sure des Korans, wo es heißt: «Im Namen Allahs, des Allbarmherzigen. Sprich: ,O ihr Ungläubige, ich verehere nicht das, was ihr verehrt, und ihr verehrt nicht, was ich verehere, und ich werde auch nie das verehern, was ihr verehrt, und ihr wollt nie das verehern, was ich verehere. Ihr habt eure Religion, und ich habe die meinige'.»

Wirtschaftshilfe und Religionsdiffamierung

Die Chruschtschowsche Ära des Übergangs vom Sozialismus zum Kommunismus brachte notwendig eine zunehmende Verschärfung gegenüber der Religion mit sich, auch gegenüber dem Islam, wengleich sich das gegenwärtige Regime in seiner Außenpolitik sehr bemüht, gerade in den mohammedanischen Ländern Fuß zu fassen. Chruschtschow hatte jedoch sehr bald erkannt, daß er mit seinen propagandistischen religiösen Spiegelfechtereien im Orient nicht viel Erfolg zu verzeichnen hatte. Daß nach zwanzig Jahren 1956 eine neue Koran-Ausgabe in einer Auflage von 3000 Exemplaren erschien, die zudem rein propagandistischen Zwecken zu dienen hatte, sprach keineswegs für die Religionsfreiheit der sowjetischen Moslems. Dementsprechend versuchen die kommunistischen Führer im Moskauer Kreml nun einen Einbruch in die islamische Welt mit Hilfe von Wirtschaftshilfen zu erreichen, während sie im eigenen Land die mohammedanische Religion und deren Gläubige offen verfolgen. Wallfahrten zu heiligen Stätten, wie zum Beispiel auf die Suleiman-Gora, wurden untersagt, an andern Orten die Reliquienschreine zerstört. Auch wurde der altbekannte Versuch unternommen, die muselmanische Geistlichkeit durch Presseangriffe in den Augen ihrer Gläubigen zu diskriminieren. Und der Erfolg? «Sovietskaja Kirgizija» ent-

rüstete sich in einem Artikel am 5. Januar 1962 über die Tatsache, daß zum Beispiel auf der erwähnten Suleiman-Gora an einem einzigen Morgen 400 Pilger gezählt worden seien – und dies trotz des Verbotes!

Auf einer Konferenz über die Methoden wissenschaftlich-atheistischer Erziehung, die am 27./28. November 1961 vom Lehrstuhl für atheistische Theorie der Moskauer Universität organisiert worden war, sagte L. Klimovitsch unter anderem über den Islam, nachdem er die ungenügende wissenschaftlich-atheistische Propaganda bemängelt hatte: «Es gilt auch im Auge zu behalten, daß die offizielle muselmanische Geistlichkeit im Gesamten nur einige Prozent der Geistlichkeit ausmacht, die tatsächlich inmitten der Bevölkerung wirkt». (Die Rede wurde im März-Heft 1962 von «Naŭka i religija» publiziert.) Das angeführte Faktum ist immerhin der Beachtung wert, ebenso wie die Art und Weise, in der die antireligiöse Propaganda geführt wird. Als Beispiel sei hier aus der April-Nummer von «Naŭka i religija» (Wissenschaft und Religion) ein kleines Geschichtchen angeführt, das sich gegen den Islam richtet: «Irgendein Moslim kam auf einer Wallfahrt nach Mekka. Kaum daß er in die Moschee eingetreten war und zu beten begonnen hatte, wurde ihm sein Turban gestohlen. Er erhob sich, begann den Turban zu suchen, fand ihn aber nicht. Darauf wandte er sich mit erhobenen Händen zum Himmel: Aj, Herr, ich kam das erstemal zu Dir, und auf Deinen Befehl hin hat man meinen Turban gestohlen. Nachdem dies geschehen ist befehl, daß man mir die Zähne einschlage, wenn ich noch einmal in diese verdammte Moschee hineingehe». Man kann wirklich mit Klimovitsch einiggehen, der in seinem Vortrag äußerte: «Es ist wahr, wir geben Broschüren heraus, aber in ihrer Mehrheit sind sie oberflächlich, kompilatorisch». Die Frage ist nur, ob der Kommunismus als Weltanschauung – auch einer Religion wie dem Islam gegenüber – je mehr zu bieten haben wird?

Robert Hotz

Philosophie und Glaubensleben*

(Veröffentlichungen zum Blondel-Jubiläum)

Eine Deutung der Frühphilosophie Blondels

Um das Thema Philosophie und Glaube kreist auch die meisterhafte Deutung, die P. Henri Bouillard von Blondels Frühwerk bietet.¹¹ Es ist das einzige Buch über Blondel, das wir hier zu verzeichnen haben; aber es wiegt ein halbes Dutzend anderer auf und setzt einen Markstein in der Geschichte der Blondeldeutung. Bouillard, seit langem ein Meister in der Kunst einführender Interpretation (es sei hier nur an seinen dreibändigen «Karl Barth» erinnert), gibt uns auf die schwersten Fragen, die Blondels Werk der Philosophie und der Theologie stellt, eine klare und, wie uns scheint, endgültige Antwort.

Nach einer Neufassung seiner allgemeinen Einführung in Blondels Werk¹² behandelt Bouillard zunächst die theologische Frage: Wie konnte Blondel einen notwendigen Zusammenhang zwischen Natur und Übernatur aufweisen, ohne die Ungeschuldetheit der Übernatur zu gefährden? Bouillard zeigt, daß der Begriff «Übernatur» bei Blondel in

mehrfachem Sinne gebraucht wird: Zunächst rein negativ, als Ausdruck des Ungenügens der «Naturordnung», d. h. jener Dinge, über die der Mensch schöpferisch und selbstherrlich verfügt; sodann als Forderung nach irgendeinem freien Eingreifen Gottes, das das Tun des Menschen zur Vollendung führt; und erst drittens und letztens im eigentlich christlichen Sinne als Teilnahme am dreifaltigen Leben Gottes. Als notwendig erweist Blondel nur, daß sich jeder Mensch für ein freies Eingreifen Gottes im zweiten Wortsinn von «Übernatur» offenhalten muß – eine Einsicht, zu der nach seiner Meinung auch heidnische Philosophen wie Aristoteles vorgestoßen sind. Die Ungeschuldetheit der christlichen Gnade wird dadurch in keiner Weise angetastet. Vielmehr ist so ihr Platz und ihr Sinn angesichts der Menschennatur vorgezeichnet: Sie ist die konkrete, geschichtlich-freie und nie zu errechnende Form, wie Gott tatsächlich helfend und vollendend ins Menschenleben eingreift.

Mit diesen Klarstellungen, die wir hier nur sehr vergrößernd wiedergeben konnten, schafft Bouillard die Grundlagen, nicht nur das Problem der Übernatur bei Blondel, sondern dieses Problem überhaupt, wie es heute noch auf der Tagesordnung theologischer Diskussion steht, einer endgültigen und allseits befriedigenden Lösung entgegenzuführen.

Als zweite Frage untersucht Bouillard das philosophische Problem, das sich aus der zentralen Stellung der freien Entscheidung im System Blondels ergibt: Wie kann unsere Seinserkenntnis und unsere Gotteserkenntnis objektiv und allgemeingültig sein, wenn sie – nach Blondel – eine freie religiöse Stellungnahme voraussetzt? Bouillard kann zeigen, daß die von Blondel geforderte freie Entscheidung gar nicht in Frage zieht, was man gemeinhin als «allgemeingültige und objektive Erkenntnis» bezeichnet; daß sie diese vielmehr vor-

* Erster Teil siehe Nr. 12/13, S. 147 f.

¹¹ Henri Bouillard, Blondel et le Christianisme. Paris, Editions du Seuil, 1961, 287 S. Eine deutsche Zusammenfassung dieses Buches bietet R. Scherer, Der philosophische Weg Maurice Blondels in «Philosophisches Jahrbuch» 69 (1962), S. 221–254. Eine vollständige Übersetzung ist vorgelesen.

¹² Deutsch erschienen: H. Bouillard, Das Grundanliegen Maurice Blondels und die Theologie. Freiburg i. Br., Alber, 1952.

aussetzt und auf ihr aufbaut. Die freie religiöse Entscheidung ist nur für jene letzte Vollendung der Erkenntnis erfordert, für jene existentielle Fülle des erkennenden Einswerdens mit dem Absoluten, an der die Philosophie, antiker Tradition folgend, meist achtlos vorübergeht. Daß Blondel die Notwendigkeit einer religiösen Vorentscheidung für die volle Seins- und Gotteserkenntnis so sehr herausstreicht, mindert den Wert des philosophischen Erkennens nicht herab, sondern erschließt ihm eine neue Dimension.

«Blondel macht nicht der Philosophie den Prozeß, sondern der bloßen Philosophie. Er zeigt, daß das betrachtende Denken seit dem Auftreten des Christentums nicht mehr den Anspruch erheben kann, sich selbst zu genügen, wie es das in der griechischen Philosophie tat – es muß zu etwas anderem hinführen. Für den griechischen Denker war die Erkenntnis der Wahrheit bekanntlich Betrachtung (theoria) dessen, was offen zutage liegt (aletheia). Gemäß dem Evangelium und der Schrift ist sie Gemeinschaft (Bund) mit dem, was feststeht (Gott und sein Werk). Blondel entwickelt die erste Auffassung bis zu jenem Punkt, wo deutlich wird, daß sie die zweite erheischt; so knüpft er ein philosophisches Band zwischen dem Erbgut griechischen Denkens, das er wahrt, und dem Vermächtnis des Evangeliums, das aufgenommen (oder abgelehnt) wird».¹³

In einem letzten Teil kann Bouillard die Schlüsse aus diesen Erklärungen ziehen und zeigen, daß Blondels Werk echte, eigengesetzliche Philosophie ist, die jedoch aus den Forderungen des Glaubens geboren wurde und unter dem Leitbild des Glaubens steht. Das bedeutet umgekehrt (und damit stößt Bouillard wiederum über die Blondeldeutung in die aktuellste theologische Problematik vor), daß Glaube und Theologie ihrerseits nach einer solchen «meditierenden Vernunftarbeit eines Glaubenden über Gegenstände, die Gegenstände seines Glaubens sind»¹⁴, gerufen haben. Diese an der Vernunft orientierte Denkarbeit gehört folglich nicht nur der Philosophie an, sondern sie ist auch unerläßlicher Bestandteil der Theologie: die sogenannte «Fundamentaltheologie», die (ohne dem Glauben kritische Normen vorzuschreiben¹⁵) die vernünftigen Grund- und Innenstrukturen des Glaubens aufweist und durcharbeitet. Blondel, der Philosoph, der aus dem Glauben kam, hat so der Theologie eines ihrer ureigenen Forschungsfelder zurückerobert, das ihr zu Ende des letzten

¹³ a. a. O. S. 152.

¹⁴ Ebd. S. 253 über Anselm von Canterbury in Parallele zu Blondel.

¹⁵ Bouillards Blondeldeutung steht in Auseinandersetzung mit der Auffassung von *Henri Duméry*, nach der die Religionsphilosophie zur Aufgabe hat, die innere, vernunftgemäße Strukturierung der Offenbarungswahrheit kritisch zu prüfen – was leicht zum Mißverständnis führen kann, als sei die Philosophie Norm für die Offenbarung.

Jahrhunderts aus den Augen gekommen schien. Das Buch Bouillards ist selbst ein bedeutender Beitrag zur Erforschung dieses Feldes.

Aus der Zeit der modernistischen Krise

Ein historisches Mosaikbild

Der zweite Brennpunkt der neueren Blondelveröffentlichungen liegt in der modernistischen Krise. Vier Briefbände von je gegen 400 Seiten haben ihr Schwergewicht in den Jahren 1902–1912. Als erste erschienen schon 1957 die beiden Bände des *Briefwechsels Maurice Blondel – Auguste Valensin*.¹⁶ Sie erzählen vom ersten Aufblühen und Wachsen einer Freundschaft, die bis zum Tode Blondels dauern sollte. Sie begannen damit, daß sich ein junger Student der Philosophie, Auguste Valensin, seinen Professor zum Vertrauten und Seelenführer erwählte, um sich von ihm beraten zu lassen, ob er sich nach seinem Lizentiat bei den Jesuiten, den Dominikanern oder den Oratorianern melden solle. Blondel riet angelegentlich zu den Jesuiten, «die seine großen Talente besser zu nutzen verständen»,¹⁷ und verfolgte den geistlichen und geistigen Werdegang des Novizen und Scholastikers mit immer wärmerer Anteilnahme. Je weiter Valensin voranschreitet, um so mehr werden die Briefe zu einem Dialog von gleich zu gleich, ja mit seiner Priesterweihe scheint sich das Lehrer-Schüler-Verhältnis gar umkehren zu wollen.

Das erste, was wir in diesem unermüdlichen Dialog zu hören bekommen, sind die beidseitigen, nie abreißen Klagen über schlechte Gesundheit. Man staunt, welche menschliche Schwäche, ja Arbeitsunfähigkeit ein Werk wie Blondels «*Histoire et Dogme*» und seine Testis-Artikel abgerungen sind. Schwerer noch als die Behinderung durch die Krankheit lasten auf den Freunden die Verdächtigungen und Verleumdungen, denen Blondels Werk in den modernistischen und integristischen Wirren ausgesetzt war. Uns diesen zeitgeschichtlichen Hintergrund lebendig vor Augen zu stellen, haben die anonymen Herausgeber keine Mühe gescheut. Mit staunenswerter Belesenheit bieten sie uns in den Anmerkungen (die mit ihrem Kleindruck wohl den doppelten Umfang des Brieftextes annehmen) eine Fülle von Auszügen aus kaum zugänglichen Artikeln, Zeitungsausschnitten, unveröffentlichten Briefen, die jeder der im Briefwechsel genannten Personen ihren Personalakt mitgeben und jedes der auch nur angedeuteten Ereignisse neu aufleben lassen. So entsteht nach und nach ein Mosaikbild der modernistischen Krise, dem die einzelnen Steinchen in ihrer dokumentarischen Unmittelbarkeit eine Leuchtkraft geben, die eine einheitlich durchskizzierte Darstellung wohl kaum zu erreichen vermöchte.

Es ist kein erbauliches Triumphbild der Kirche, das so zustandekommt; es ist die beschämende Sicht menschlicher Schwäche und Lieblosigkeit und Dummheit in ihr. Aber all dies wird durch die Augen von Menschen gesehen, die darin trotz allem die Kirche erkennen und lieben. So dient das Un erfreuliche in diesen beiden Bänden schließlich nur als Kontrasthintergrund, auf dem sich die Kirchentreue Blondels und seiner Korrespondenten (namentlich des lebenswürdigen Sulpizianers Fernand Mourret, der sich immer wieder als die Klugheit in Person erweist) zu bewähren hat. Die beiden Bände «Blondel-Valensin» geben so mit ihren peinlich genauen Anmerkungen den unentbehrlichen geschichtlichen Kommentar zu den andern Briefbänden; dem, der zu lesen versteht, geben sie aber noch mehr: Sie lassen ihn das Drama jener vom Modernismus und Integristismus erschütterten Jahre innerlich miterleben.

P. Henrici

(Ein 3. Teil folgt)

¹⁶ Maurice Blondel et Auguste Valensin, *Correspondance* (1899–1912), I–II. Paris, Aubier, 1957, 380 u. 389 Seiten.

¹⁷ a. a. O. S. 20.

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins, Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10 / 11.
Druck: H. Börsigs Erben AG, Zürich 8.
Abonnements- und Inseratenannahme: Administration «Orientierung», Zürich 2, Scheideggstrasse 45, Tel. (051) 27 26 10, 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- und Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstr. 45, Zürich 2. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Mannheim, Konto Nr. 785, Psch A. Ludwigshafen/Rh., Sonderkonto Nr. 12975 Orientierung. – Dänemark: Jährlich Kr. 25.–. Einzahlungen an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. – Frankreich: Halbjährlich NF 7.–, jährlich NF 14.–. Best. durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, C. C. P. 1065, mit Vermerk: Compte Etranger Suisse 644.286. – Italien-Vatikan: Jährl. Lire 2000.–. Einzahlungen auf c/c 1/4444 Collegio Germanico-ungarico, Via S. Nicolò da Tolentino, 13, Roma. – Österreich: 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.–.