Katholische Blätter für
weltanschauliche Information

ORIENTIERUNG

Nr. 6 38. Jahrgang | Erscheint zweimal monatlich | Zürich, den 31. März 1974

DIE HOFFNUNG kann sich durch nichts endgültig begrenzen lassen, wenn sie ihr eigentliches Wesen nicht verleugnen will. Dort aber, wo sie ist und das eine Ganze des Menschen trägt, von sich weg trägt auf das Geheimnis hin, das wir Gott nennen, da kann sie, da müßte sie auch an die Auferstehung Jesu glauben, wenn sie ihn kennt und wenn sie sich nicht unter Auferstehung etwas vorstellt, was gar nicht wahrhaft zum Inhalt des christlichen Osterglaubens an die Auferstehung Jesu gehört.

Ostern – oder: Was Hoffnung vermag

In der Liturgie der orthodoxen Kirche (vorausgesetzt, daß nicht auch sie in einem spießig gewordenen Ritualismus verdorben ist, den wir nur zu oft bei uns kennen, durch die je eigene Schuld freilich) umarmen sich die Gläubigen in der Osternacht unter Tränen und Jubel zugleich: Christus ist auferstanden, er ist wahrhaft auferstanden. Man kann es nicht organisieren und liturgisieren: aber in der Osternacht sollten die Glaubenden (d.h. die, die zu glauben meinen und hoffen, es aber von sich auch nicht so genau wissen) und die «Ungläubigen» (d.h. die, die meinen, solchen Osterglauben nicht zu haben) sich gegenseitig umarmen als die trotz allem und gegen alle Hoffnung gemeinsam Hoffenden. Der Ungläubige müßte sich eigentlich freuen, daß sein glaubender Bruder hofft zu glauben, selbst wenn er solchen Glauben als die wunderbarste Illusion meint interpretieren zu müssen, aber dabei hoffentlich sich nicht einbildet, sein Unglaube sei das Gewisseste und Verläßlichste. Und der Glaubende müßte seinem ungläubigen Bruder doch zu sagen den Mut haben (indem er betet: ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben): Der Herr ist auferstanden, er ist wahrhaft auferstanden. Und er dürfte hoffen, er müßte dabei hoffen, daß dieser ungläubige Bruder eben doch ein Glaubender ist in der Hoffnung schlechthin, die in Freiheit unbedingt angenommen ist. Der christlich Glaubende darf gewiß die Forderung, auch ausdrücklich zu glauben, die allen gilt, nicht unterschlagen. Aber in der Osternacht sollte er sich vor allem einmal darüber freuen, daß Jesus auch schon in der innersten Mitte vieler auferstanden ist, die hoffen, ohne sich sagen zu können, was damit – nämlich eigentlich alles – schon gesagt ist.

Karl Rahner

Schlußabschnitt aus dem gleichnamigen Beitrag in: Karl Rahner, **Wagnis des Christen. Geistliche Texte.** 189 Seiten. Soeben erschienen im Herder-Verlag.

Staatskirchentum

Bischofsernennung in der Church of England: Für größere Unabhängigkeit vom Parlament in Gottesdienst und Lehre – Immer noch Staatskontrolle bei der Einsetzung der Bischöfe – Damit wurden die Vorteile des «Establishment» erkauft – Offene und versteckte politische Interessen bei Monarchen und Premiers – Der geheimnisumwitterte Bischofssucher Saumerez Smith – Geringes Mitspracherecht des diözesanen Sedisvakanzkomitees.

Peter Hebblethwaite, Oxford

Passion

Leidenserzählung in Markus 15: Ein guter Erzähler ist erfinderisch – Erzählerische Elemente bei Mk 15 deuten den Tod Jesu – Königsanspruch und Schweigen Jesu – Barabbas-Szene unterstreicht sozio-politische Dimension – Aufgebot der Kohorte soll Gewichtigkeit des Verurteilten herausstellen – Simon von Cyrene als exemplarischer Christ – Die Gegner erkennen das Wahre am Christentum und verspotten es – Jünger keine Muster der Nachfolge.

Paul H. Schlingel, Frechen

Psychologie

Kain und Mose in der Schicksalsanalyse Szondis: Die Herausforderung des Menschen durch das Böse – Hat Gott zwei Gesichter? – Die entgegengesetzten Schicksale des Gesetzbrechers und Gesetzgebers – Mit Kain zum Brudermord fähig – Abel maßlos idealisiert – Hat das Böse seinen Ursprung in Gott? – Der Totschläger Mose die «Antwort auf Kain» – Auch als Gesetzgeber in der Wüste brutal – Gott schuf den bösen Trieb *und* die Thora als Gegengift – Das Paradoxon ist nicht aufzulösen, sondern auszuhalten – Szondis Erklärungsmodell zu ausschließlich vom Tötungsmotiv bestimmt – Moses ist ausgerichtet auf Jahwe den Fels.

Walter Strolz, Freiburg/Br.

Verhaltensforschung

Was lehren uns die Affen von Koshima? Affen waschen ihre Kartoffeln anders als früher und verlieren die Scheu vor dem Wasser – Diese Neuheiten verbreiten sich spontan über die ganze Horde – Es überträgt sich von den Jungen auf die Mütter – Die «alten Herren» sperren sich – Die Affen kennen kein Proselytentum und keine Propaganda – Unterschiede im Verhalten von Tier und Mensch – Trotzdem Einsichten ins Generationenproblem – Begrenzte aber wertvolle Anwendungsmöglichkeit der Ethologie.

Jean Kitahara-Frisch, Tokyo

Literatur

Die Christen und die Schriftsteller: Zu den vier Bänden «Über moderne Literatur» von Paul K. Kurz.

Bruno Stephan Scherer, Altdorf

Buchbesprechung

Die Passion Jesu in den drei älteren Evangelien.

Bischofssuche auf englisch

Mit der Ankündigung des Rücktritts von Dr. *Michael Ramsey* als Erzbischof von Canterbury gewinnt die Frage der Bischofsernennungen in der *Church of England* unmittelbare Aktualität. Im nachfolgenden Beitrag wird die gegenwärtige Praxis illustriert und in den Rahmen einer etwas gelockerten, auf jeden Fall nicht dramatisierten *liaison* von Kirche und Staat gestellt. (*Red.*)

Kürzlich bewarb sich die Kirche von England um etwas mehr Freiheit. An ihrer Synodenversammlung vom Februar unternahm sie einen entscheidenden Schritt, um sich von der parlamentarischen Kontrolle über Gottesdienst und Lehre zu befreien. Sonderbar ist dabei, daß diese Freiheit vom Parlament zugestanden werden muß, aber es wird erwartet, daß der Gesetzesvorschlag «Kirche von England» (Gottesdienst und Lehre) ohne Schwierigkeit oder Aufschub verabschiedet wird. Die Wunden von 1928 schwären noch. In jenem Unglücksjahr verweigerte das Parlament der Kirche die Einführung eines neuen Gebetsbuches. Ein Parlament, das Abtrünnige und Katholiken, Agnostiker und laue Anglikaner miteinschloß, machte das Gesetz für die Kirche von England. Es schien absurd. Der damalige Bischof von Durham fragte besorgt: «Gab es seit Cranmers Zeiten je düsterere Aussichten für die Kirche von England?»

Praktisch hätte der Bischof nicht gar so sehr besorgt sein müssen, da ein anglikanischer Kompromiß eine Lösung bot. Es wurde nämlich anerkannt, daß das Parlament der Kirche von England zwar die Billigung der Gottesdienstformen versagen, aber dennoch nichts tun konnte, was sie bei der tatsächlichen Anwendung gehindert hätte. Jetzt aber, im Jahre 1974, sollen Praxis und Theorie in Übereinstimmung gebracht werden. Die Kirche von England wird die Kultfreiheit haben, die jede Kirche beanspruchen muß.

Ihre Freiheit wird allerdings immer noch unvollständig sein. Sie hat nur eine ungenügende Kontrolle über die Einsetzung ihrer eigenen Bischöfe. Die Einmischung Francos bei der Ernennung spanischer Bischöfe ist ein Pappenstil, verglichen mit der Rolle der britischen Regierung in der Einsetzung anglikanischer Bischöfe. Diese anormale Situation ist selbstverständlich aus der Geschichte gegeben, und sie ist der Preis für das Establishment. «Establishment» bedeutet, daß die Kirche von England gewisse Privilegien genießt, welche ihr Geld und Rang verschaffen. Sie sendet einundzwanzig Bischöfe ins Oberhaus, spielt eine besondere Rolle bei nationalen Anlässen und hat gewisse akademische Schlüsselstellen an den altehrwürdigen Universitäten inne. Aber diese zweideutigen Vorteile sind um den Preis einer staatlichen Kontrolle erkauft. Nicht alle Monarchen waren so aufrichtig wie Königin Elisabeth I., welche erklärte, daß die Bischöfe ihre eigenen Kreaturen seien. Sie schrieb einem von ihnen:

«Stolzer Prälat,
Sie wissen, was Sie waren, bevor ich Sie zu dem machte, was Sie nun sind. Wenn Sie meiner Forderung nicht sofort entsprechen, werde ich Ihnen – bei Gott! – das Amt entziehen.»

Seither war das persönliche Interesse an dieser Sache bei den Monarchen und Premiers unterschiedlich. Königin Victoria pflegte sich daraus einen Spaß zu machen, stundenlang mögliche Kandidaten zu prüfen. Winston Churchill nahm sich sogar während des Hitlerkrieges die Zeit, sich der Ernennung von Dr. *William Temple* für Canterbury zu widersetzen, weil dieser ein Sozialist war. Churchill gab dann schließlich nach, weil – wie er selber knurrte – Temple «der einzige Sechsgroschenartikel im Groschenbazar war». Die jetzige Königin folgt dem Rat des Premiers. Als jedoch 1961 eine Kontroverse ausbrach, wer der nächste Erzbischof von Canterbury werden sollte, gab sie die «verfassungsgemäße» Antwort: «Laßt es den Älteren haben!» («Let the senior man have it».) So wurde *Michael Ramsey* Erzbischof von Canterbury, und so begannen seine herrlichen Augenbrauen an den Fernsehschirmen der Welt zur Schau gestellt zu werden.

Wenn jedoch die Königin dem Rat des Premiers folgt, auf wessen Rat hört dann der Premier? Für viele Jahre war dies ein streng gehütetes Geheimnis. Dann wurde schließlich bekannt, daß ein gewisser Herr *W. Saumerez Smith* des Premiers Sekretär für Ernennungen war und daß er in der Ausübung seiner schwierigen Pflichten inkognito landauf landab reiste, um mögliche Kandidaten zu prüfen. Seine Handlungsweise glich mehr der eines Detektivs als der eines Sekretärs für Bischofsernennungen, aber jene, die herausfanden, wer er sei – und solcher sind viele – bezeugen seine Freundlichkeit und Aufrichtigkeit. Einige Anglikaner behaupten, daß man jedenfalls besser seinen sorgfältig zusammengestellten Dossiers als den unzuverlässigen Erinnerungen oder hastigen Eindrücken von Bischöfen vertraue. Würde man die Ernennung den Bischöfen selber überlassen, dann hieße das, einen Club verewigen, der nur Gleichgesinnte hinzuwählen würde.

Aber Saumerez Smith kann nicht alles allein entscheiden. Es wurde ein Verfahren ersonnen, das den Diözesen eine bescheidene Rolle bei der Ernennung von Bischöfen einräumt. Wenn eine Diözese frei wird, dann bildet der Suffragan- oder Hilfsbischof aus Geistlichen und Laien ein *Sedisvakanzkomitee*. Es hat die Aufgabe, die Bedürfnisse der Diözese zu prüfen und zu formulieren. Es bleibt ihm auch unbenommen, Namen zu erwähnen. Es kann vielleicht gar den Mann erhalten, den es wünscht. Aber die Sedisvakanzkomitees kennen mögliche Kandidaten außerhalb der eigenen und benachbarten Diözesen nur schlecht und neigen deshalb dazu, einfach tüchtige Männer und vor allem Suffraganbischöfe vorzuschlagen. So aber wird es, wie Rev. Trevor Beeson bemerkte, «den Diözesen und dem Bischofskollegium, als ganzem, an erstklassigen Köpfen fehlen» (ein Bedenken, das – man muß es zugeben – die Katholiken noch nie abgeschreckt hat).

Manchmal jedoch liegt die Schwierigkeit nicht so sehr in der engen Sicht der Lokalkirche als in der Notwendigkeit, auf der nationalen Ebene ein Gleichgewicht herzustellen. So geschah es, als 1972 Dr. *Launcelot Fleming* vom Bischofsstuhl in Norwich zurücktrat, nachdem er in jener weiten ländlichen Gegend sehr einfallsreich gewirkt hatte. Das «Wunschliste»-Porträt, das vom Sedisvakanzkomitee erstellt wurde, hob die auf der Hand liegenden Erfordernisse – wie Offenheit für neue theologische Tendenzen, Fähigkeit, Männer auf vereinsamten Posten zu ermutigen – hervor und fügte weiter noch dazu, daß die Errichtung der neuen Universität von East Anglia es nahelege, daß der Bischof in der intellektuellen Welt sich zu behaupten vermöge. Am Ende erhielt Norwich einen eifrig konservativen «Evangelical», Domherr *Maurice Wood*, der, abgesehen von seinem Dienst als Marinekaplan, ausschließlich in städtischen Pfarreien gewirkt hatte und geistig nicht besonders anspruchsvoll war. Das entsprach keineswegs dem, was Norwich bestellt hatte, aber die Ernennung erfolgte, weil im Bischofskollegium eine evangelikale Stimme gebraucht wurde. Angeblich «nationale» Rücksichten hatten den Vorrang über die Bedürfnisse der Lokalkirche.

Solche Situationen wird es immer wieder geben, solange das «Establishment» weiterbesteht. Und dieses wird weiterbestehen, solange der Anspruch der Kirche von England als der Volkskirche des Landes überzeugend aufrechterhalten werden kann. Dies nämlich liefert die Begründung dafür, daß sie den großen nationalen Augenblicken von Disaster und Triumph ihren Segen geben und der großen Masse der Engländer mit der Taufe, der Hochzeitsfeier und mit dem Begräbnis dienen darf. Die Engländer wären nämlich sehr verwirrt, wenn sie annehmen müßten, daß Gott etwas zugestoßen sei.

Sollte die Kirche von England aufhören, offensichtlich *die* Volkskirche zu sein, dann wäre eine Trennung von Kirche und Staat die Folge, die einem eigentlichen Bruch gleichkäme.

Nur wenige Anglikaner haben eine direkte Wahl der Bischöfe befürwortet. Der Grund für ihre Zurückhaltung liegt darin, daß die Kirche von England eine «gemischte Tradition» hat, daß sie beansprucht, «katholisch *und* reformiert» zu sein, was Newman zur Äußerung bewog, sie sei eher eine Krankenschwester als eine Mutter. Eine Wahl und ein Wahlkampf würden Zwistigkeiten in die Öffentlichkeit bringen und alte Wunden wieder öffnen, die augenblicklich weniger geheilt als unbeachtet sind. Die katholisierenden und die evangelikalen Gruppen innerhalb der Kirche Englands können in relativ friedlicher Koexistenz miteinander auskommen, solange man die Streitfragen schlafen läßt.

Dasselbe kann von der Beziehung der Kirche zum Staat gesagt werden. Es begann alles im Jahre 597, als der Benediktinermönch Augustin nach Kent kam und den König Ethelbert am Weißen Sonntag in Canterbury taufte. Die Schicksalsgemeinschaft von Kirche und Staat hatte etwas Wertvolles. Nach so langer Dauer wäre eine Scheidung schrecklich, besonders da sich das alte Paar nicht zankt und sich praktisch anständig arrangiert hat. Letzten Endes verlöre die Kirche von England ihre Anziehungskraft, würde sie keinen Sinn fürs Paradoxe entfalten. *Peter Hebblethwaite, Oxford*

Übersetzt aus dem Englischen von Karl Weber.

DIE ERZÄHLUNG DES MARKUS ÜBER DEN TOD JESU

Verstehenshilfen in Mk 15

Wer gut erzählen kann, gewinnt leicht und dauerhaft die Herzen der Zuhörer. Aber gut zu erzählen ist schwer, denn gutes Erzählen steht unter einem zwingenden Gesetz: Alles muß anschaulich und verständlich in den durchlaufenden Zusammenhang einer Handlung eingebracht werden. Wer gut erzählt, unterbricht sich nicht mit Erklärungen, Fußnoten und Kommentaren, sondern versteht es, durch Erfinden oder Ausschmücken bestimmter Umstände, durch Wortwahl und Namengebung, durch Intonation und Mimik und vieles andere seinen Zuhörern zum richtigen, von ihm beabsichtigten Verständnis zu verhelfen. Ein guter Erzähler ist erfinderisch, wenn es darum geht, dem Hörer Hilfen zu geben, daß er die Bedeutung des Erzählten erfaßt.

Um Jesu Tod recht zu verstehen

Wir wissen nicht sicher, ob Markus selbst als erster den Kreuzigungsbericht und die vorausgehende Geschichte der Verurteilung Jesu in *Mk 15* in der uns vorliegenden Form erzählt hat,[1] sicher aber ist, daß dieser Erzähler seine Kunst verstand: In einer Linie, zentriert um die Hauptpersonen Pilatus und Jesus, rollt das handlungsreiche Geschehen in einer Reihe kleiner, überschaubarer Szenen vor uns ab. (Die einzige Unterbrechung, das Reflexionszitat Vers 28, gehört nach Ausweis der Textgeschichte nicht zum ursprünglichen Text.) So entsteht beim ersten Lesen dieses Kapitels der Eindruck eines in sich geschlossenen Berichts, der ganz gut informiere, dem man aber theologisch nicht allzuviel abverlangen dürfe. Ganz anders aber liest sich Mk 15, wenn man die einzelnen erzählerischen Züge und Motive daraufhin befragt, ob sie evtl. nicht als Bericht über Ereignisse, sondern als *Verstehenshilfen* zu den erzählten Ereignissen gemeint sind, d.h. nicht um ihrer selbst willen, sondern als Deutungshinweise erzählt werden.[2] Was die Markuspassion an Fakten zu berichten hat, ist doch offenbar nicht viel: Jesus wurde im Auftrag des Pilatus von römischen Soldaten auf Golgotha gekreuzigt. Die vielen grausigen Einzelheiten der Hinrichtung Jesu protokollarisch festzuhalten, ist aber weder einem der an der Hinrichtung Beteiligten noch irgendeinem der frühen Erzähler eingefallen. Weder Markus noch der Tradition, auf die er sich stützt, ging es darum, wesentlich mehr als die obigen Fakten von Jesu Hinrichtung mitzuteilen, ihr Anliegen war vielmehr, den Tod Jesu *verständlich* zu machen. Man will aufzeigen, was dieser Tod bedeutet. Was in Mk 15 über die spärlichen Fakten hinaus erzählt wird, will (jedenfalls in erster Linie) Hilfe sein, diesen Tod recht zu verstehen.

In der *ersten «Szene» Vers 1–5* weiß der Verfasser weder den Namen des damaligen Hohenpriesters noch die richtige Zusammensetzung der Jesus ausliefernden Behörde noch die genauen Beschuldigungen, die die Ankläger bei Pilatus vorbringen. Er weiß auch nichts Näheres über Pilatus und die Verhandlungen, die dieser führte. Der Erzähler macht aus der Not eine Tugend: er läßt Jesus konsequent schweigen. Nicht ganz konsequent: die erzählerisch ganz unmotivierte Frage des Pilatus an Jesus, ob er der König der Juden sei, bejaht dieser. Markus übergeht dabei, welchen Sinn die Frage im Munde des Pilatus gehabt haben müßte – er läßt Jesus antworten, wie er für die Ohren eines gläubigen Christen antworten muß: Jesus bekennt sich als König der Juden. So wird gleich zu Anfang das Sterben Jesu unter diesen Anspruch gestellt: Jesus ist der «König», der Erste im Gottesvolk der Juden. Ebenso hat das Schweigen Jesu seine Bedeutung: man *soll* daraus den Schluß ziehen, daß Jesus sich willentlich nicht wehrt, sondern geschehen läßt, was geschehen soll. Ob auch an Jes 53, 7: «Er ward mißhandelt und beugte sich und tat seinen Mund nicht auf wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird», erinnert werden soll, ist sehr zweifelhaft, jedenfalls fehlen im weiteren Text irgendwelche Zitate oder Anspielungen auf Jes 53 und die damit verbundene Theologie. In Mk 15 hat Jesu Tod den Charakter des zum Leben weisenden Beispiels, aber nicht Sühne- und Opfercharakter.

Die folgende *Barabbas-Szene Vers* 6–15 schlägt jeder römischen Prozeßordnung ins Gesicht und paßt schlecht zum anderweitig überlieferten Charakter des Pilatus. Die Szene will erklären, warum es zur Ablehnung und Hinrichtung Jesu kam. Zur Begründung fällt an betonter Stelle das Stichwort «Neid» (Vers 10). Der eine Grund, der zur Ablehnung Jesu führte, war der «Neid» der führenden Männer, der andere ist die Verführbarkeit und nationalistische Blindheit des Volkes, das den Aufrührer Barabbas gegenüber Jesus vorzieht. Es ist also zu einseitig (und für das Gottesbild verhängnisvoll) zu sagen, der Schandtod Jesu beruhe auf Gottes Ratschluß und Mk 15 interpretiere ihn von daher. Für den Verfasser ist der Tod Jesu nicht ein unbedingtes, im göttlichen Heilsplan gegebenes Sollen: Mk 15 bleibt bei seiner Begründung bewußt auf der politisch-gesellschaftlichen Ebene. Erst Matthäus übersteigert die Szene bedenkenlos zur rechtlichen Unschuldserklärung des Pilatus und zur Selbstverfluchung der Juden (Mt 27, 24.25), erst Matthäus wechselt auf eine dualistisch-religiöse Deutung über.

1 Auf die Traditionsgeschichte des Kap. 15 kann ich aus Zeit- und Raumgründen ebensowenig eingehen wie auf den näheren Erzählzusammenhang, der von Mk 14,1 bis 16,8 durchgeht; zur Frage nach dem «Sitz im Leben» möchte ich nur bemerken, daß die Passionsgeschichten nicht liturgisch-monumental *rezitieren*, sondern didaktisch und gedanklich-kritisch *erzählen*, daher vermute ich als Sitz im Leben nicht den frühchristlichen Kult, sondern Taufbelehrung und Missionspropaganda.

2 Dieses Vorverständnis bedeutet nicht, alle diese Motive als unhistorisch, «legendarisch» abzutun. Wenn man zeigen könnte, daß Markus z.B. die Verspottung Jesu oder den Kreuzestitulus historisch zutreffend erzählt, so wäre das erfreulich, doch an der Bedeutung dieser Erzählmotive würde das nichts ändern. Weder die Verständlichkeit noch die Wahrheit einer erzählten Deutung hängen davon ab, daß die erzählerischen Mittel historisch richtig treffen und nicht «Erfindung» des Erzählers sind.

Der Szene *Vers 16–21* können historische Erinnerungen zugrundeliegen, wahrscheinlich aber ist das nicht. Daß die römischen Besatzungssoldaten ihre groben Spielchen mit dem Verurteilten trieben, indem sie ihn als «König» des von ihnen verachteten und gefürchteten Volkes verspotteten, ist wohl möglich. Für unseren Verfasser ist das aber nur wichtig und erzählenswert, weil sie damit auf eine grausige Weise das Richtige tun. Jesus ist nicht ein beliebiger Fall im täglichen Dienstplan der Soldaten, sondern er ist *der* Fall, darum wird – sachlich unmöglich! – die ganze Kohorte aufgeboten. Ohne es zu wissen und zu wollen, müssen die Soldaten die Bedeutung Jesu herausstellen. Die gleiche Rolle spielt die Gegenfigur dieser Szene: Ohne es zu wollen, muß Simon von Cyrene Jesus den Kreuzbalken nachtragen – ohne es zu wissen, wird er so zum exemplarischen Christen, der Jesus auf seinem Leidensweg nachfolgt (vgl. Mk 8, 34!).

Die Szene *Vers 22–27* berichtet von der Hinrichtungsstätte, der Kreuzigung Jesu und von weiteren Hinrichtungen – wahrscheinlich historisch richtig. Auch die Zeitangabe wird in etwa stimmen, obwohl Markus die Zeitangaben offensichtlich schematisiert (vgl. Vers 25, 33) und so das Geschehen (eschatologisch?) dramatisiert. Es war früher Morgen, und Jesus hing am Kreuz, bevor die Stadt ganz wach war. Die Verweigerung des Betäubungstrankes (Vers 23) und das Zitat des Ps 22, 19 in Vers 24 aber sind weitere Verstehenshilfen. Die Verweigerung ist die letzte willentliche Handlung, die Jesus tun kann: er flieht nicht vor seinem Tod, sondern nimmt ihn an und geht ihm entgegen als dem Ende, das ihm zukommt. Das Psalmzitat aber soll in Jesus den beispielhaft und im Übermaß leidenden Beter des 22. Psalms erkennen lassen.

Jesus zeigt, was ein Christ ist

Die Szene *Vers 29–32* wird um vieles einsichtiger, wenn man sie nicht als historischen Bericht liest, sondern als Bild des ungläubigen Spottes über die Verborgenheit und scheinbare Machtlosigkeit Gottes, wie er zu allen Zeiten laut geworden ist. Die Spötter von Vers 29 werden nicht mit Namen oder als eine Gruppe bezeichnet, sondern mit einem weiteren Zitat aus Ps 22, dem Vers 8: Spötter und Verspotteter sind damit über die einmalige geschichtliche Situation hinaus in eine typische Situation gestellt: diejenigen, die an den Fakten und Beweisen der Macht kleben, spotten über den, der aufgrund seines Glaubens und Engagements leidet. Oder umgekehrt gesagt: Wie der Christ leidet, weil er sich aufgrund seiner Hoffnung nicht mit den Verhältnissen abfindet und deshalb immer neue Enttäuschung und Feindschaft erlebt, so leidet auch Jesus; Jesus leidet, wie und warum eben ein Christ zu leiden hat. Ebenso bezeichnet Vers 31 «die Hohenpriester (Plural!), untereinander mit den Schriftgelehrten spottend» nicht historische Personen, sondern den Typ der blind argumentierenden Theologen, die nur in den Kategorien der Machtdemonstration zu denken vermögen. Den Gegnern heißt der Gekreuzigte «der Messias, der König Israels» – dies würden sie aber nur aufgrund von Machterweisen anerkennen können, darum höhnen sie: «Steige herab!» Sie beten die offenbar-anschauliche Macht, nicht den verborgenen «Vater» Jesu an. Aber auch diese verblendeten Theologen müssen auf eine grausige Weise die Wahrheit sagen: «Andere hat er errettet, sich selbst kann er nicht retten», ist eine sehr treffende Kurzfassung des Wirkens Jesu und geradezu eine Definition dessen, was ein Christ ist. Es sind die Gegner, die das Wahre am Christentum erkennen und – es verspotten! Daß schließlich sogar die in Vers 22 eingeführten Leidensgefährten Jesus verhöhnen, will offenbar das zentrale Anliegen der folgenden Szene vorbereiten: Jesus ist der völlig Verlassene.

Die *Kernszene Vers 33–39* ist geradezu überfüllt mit Hinweisen, die Jesu Sterben verstehbar machen wollen. Daß Markus die Finsternis Vers 33 als meteorologische oder astronomische Erscheinung verstanden hat, scheint sehr zweifelhaft (anders Lk 23, 45!). Sie ist eine von Gott verhängte Verfinsterung wie die Finsternis Ex 10, 21ff und Am 8, 9, ein Gerichts- und Unheilszeichen (vgl. Mk 13, 24). Was hier geschieht, ist so ungeheuerlich, daß die Sonne es nicht sehen und das Tageslicht es nicht beleuchten wollen. Wir wissen, daß die Sonne tatsächlich nicht wegschaut, was immer auch Schreckliches geschieht – aber bisweilen müßte sie wirklich wegschauen, so Schreckliches geschieht: genau so ist Vers 33 gemeint.

Gottverlassenheit als größte Not

Vers 34 zitiert dann zum dritten Mal den Psalm 22, nun den Anfangsvers dieses Gebetes, und zwar in aramäischer Sprache. Die alte Klage «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» wird als letztes Wort dem Gekreuzigten in den Mund gelegt. Das hat sich kaum tatsächlich genau so zugetragen, das ist vielmehr eine weitere Verstehenshilfe zum Leiden Jesu: nicht die physischen Schmerzen und nicht die Erstikkungsnot des Aufgehängten machen sein eigentliches Leiden aus, sondern die unverstehbare und abgründige Erfahrung des Ausbleibens der Hilfe Gottes – des Gottes, für den Jesus sich voll eingesetzt hatte, den er «lieber Vater» nannte und mit dessen Willen er sich bisher aufs engste eins wußte. Von diesem Gott sieht er sich verlassen und erleidet so die Not, daß sein Vertrauen und bisheriger Lebenssinn bedroht, ja widerlegt wird: wohl die größte Not, die beim Menschen möglich ist. Eben deshalb benutzt Mk 15 den 22. Psalm so intensiv; er will sagen, daß keine denkbare Not ärger und bedrängender sein könne als das Leiden des gottverlassenen Jesus am Kreuz. Der Verfasser steigert diese Verlassenheit Jesu und die Drohung des «Alles umsonst» ins Groteske, wenn er *Vers 35* die Klage Jesu mißverstehen und mißdeuten läßt: auch Jesu letztes so eindeutiges Wort wird von den Hörern verdreht und mißbraucht, es wird Anlaß zu derbem Spott (*Vers 36*, vgl. Ps 69, 22). Es gibt keine Enttäuschung, keine Widerlegung durch facta bruta, keine Anfechtung, die hier nicht ihre exemplarische Spitze fände.

Das Zerreißen des Tempelvorhanges *(Vers 38)* «von oben nach unten», d.h. durch Gottes Urteil, deutet den Tod Jesu als das Ende der Heiligkeit des Tempels. Der Vorhang, der das bisher Heilige verhüllte, zerreißt – dieser Gottesdienst hat aufgehört. Der Gottesdienst, der jetzt gilt, ist der Dienst, den Jesus eben zu Ende gebracht hat und in den Simon von Cyrene eingetreten ist: die Nachfolge des Gekreuzigten. Ein heidnischer Hauptmann wird zum Bekenner dieser Lebensauffassung und zum ersten Verkünder dieses neuen Gottesdienstes: «Wahrlich, dieser Mann war Gottes Sohn» (Vers 39). «Gottes Sohn» ist hier nicht Hoheitstitel, sondern Gehorsamsbezeichnung und Zugehörigkeitsaussage.[3] Das viel berufene, aber bis heute währende Unverständnis der Jünger bei Markus

[3] Das gilt für diese Stelle, doch vielleicht auch für das ganze Markusevangelium. In der Tauferzählung Mk 1,9–13 und beim Messiasbekenntnis des Petrus Mk 8,27–33 ist die Nennung des (niemals schematisch gebrauchten!) Sohnestitels nicht mit Machterweisen, sondern mit Versuchungserzählungen verbunden, das Bekenntnis Jesu zum Sohnestitel und eschatologischen Richteramt in Mk 14,62 ist verbunden mit handgreiflichen Demonstrationen seiner Ohnmacht (Vers 65, aber auch 66ff!), die Verklärungsszene Mk 9,2–8 und die Ostererzählung Mk 16,1–8 wissen ebenfalls nichts von Machterweisen. Zu den Wundertaten Jesu, die im Evangelium einen breiten Raum einnehmen, stellt E. Schweizer fest: «Allerdings ist Jesus Gottes Sohn, wie vielleicht schon 1,1 festhält; aber das beruht auf dem Auftrag Gottes, der ihn auf einen ganz bestimmten Weg stellt (1,9–11). Darum ist jener Glaube, der Jesus einfach aufgrund seiner Wunder Göttlichkeit zuschreibt, nur Dämonenglaube (3,11; 5,7) und soll daher auf keinen Fall weiterverkündet werden.» (Das Evangelium nach Markus, NTD 1, Göttingen²1968, S. 207f.) Vgl. auch Joh. Schreiber, Theologie des Vertrauens, Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums, Hamburg 1967, bes. S. 231 und 237ff.

besteht eben darin, «Sohn Gottes» als Hoheits- und Machttitel zu verstehen statt als den Namen, unter dem man in Konflikt mit *allen* Mächten gerät (Mk 8, 31!). Wieder kümmert es unsern Erzähler gar nicht, wie mißverständlich dieses Bekenntnis im Munde des Heiden eigentlich ist, nein, in kühner Vorwegnahme des noch Kommenden stellt er einen Christen aus dem Heidentum als Bekenner dem sterbenden Jesus gegenüber – so beginnt zugleich mit dem Sterben Jesu seine Auferstehung.

«Nachfolger» und Nachfolge

Der kleine Nachtrag *Vers 40, 41* will nicht Augenzeugen des Todes Jesu namhaft machen – Frauen waren ohnehin nicht zeugnisfähig –, sondern stellt eine erste Gemeinde der Bekenner und Nachfolger Jesu vor: es waren die, die ihm «schon in Galiläa nachfolgten und dienten». Das Schweigen des Evangelisten von den Jüngern, den «Aposteln», den «Säulen» an dieser Stelle ist sehr beredt: Muster der Nachfolge waren sie nicht (vgl. Mk 8, 33, 14, 66–72). Ein anderer, nicht zur Jüngerschar Jesu Gehörender tut das, was nach dem Tod Jesu sachlich zuerst zu tun war: Joseph von Arimathäa sorgt für das Begräbnis Jesu.

So gelesen hinterläßt die Passionserzählung Mk 15 eine bohrende Frage: Stehen wir in der Nachfolge dieses Leidenden, der anderen besser zu helfen wußte als sich selbst, dessen Leidenschaft das Wohl des anderen und nicht die Sorge für sich selbst war? Oder verachten wir ihn als unheilbaren Dummkopf, der sich nicht mit den Mächtigen zu arrangieren wußte und den die tägliche Erfahrung von der Selbstsucht der Menschen und der Brutalität der Fakten ständig widerlegt? Unser Erzähler hat es für nötig gehalten, seine Kirche an diese Grundentscheidung zu erinnern; mir scheint, es ist heute womöglich noch nötiger, dies zu tun. *Paul H. Schüngel, Frechen*

KAIN UND MOSES IN DER SCHICKSALSANALYSE LEOPOLD SZONDIS

Die Ursprünglichkeit der Gotteserfahrung im Verständnis der biblischen Offenbarung entscheidet sich nicht zuletzt daran, wie die Frage nach der Herkunft des Bösen und die nach seiner fortdauernden Wirksamkeit in der Geschichte beantwortet wird. Es ist bezeichnend für die Situation der christlichen Theologie, daß diese das Menschsein schwer belastende Frage in ihrer übermoralischen Reichweite in der letzten Zeit, wenn überhaupt, nur von *alttestamentlicher* Seite aufgegriffen wurde. An diesem Tatbestand ist sicher nicht nur die Erkenntnis abzulesen, daß sich die rätselhafte, furchtbare Macht des Bösen einer abschließenden theologischen Begriffsbestimmung entzieht. Die Herausforderung des Menschen durch das Böse liegt in ihrer Schärfe vielmehr darin, daß es auf menschliche Weise schlechthin nicht eingrenzbar ist, sondern daß es gemäß der Schrift in eine übermenschliche Dimension weist, die zum Kern der Gotteserfahrung gehört.[1] Hat demzufolge Gott zwei Gesichter? Bewirkt er das Gute und das Böse (5 Mos 32, 39; Jes 45, 7)? Ist der Mensch gehalten, in der äußersten Anfechtung durch das Böse Gott nach dem Beispiel Hiobs gegen Gott anzurufen (Hi 12, 16–25)?

Leopold Szondi (geb. 1893), als der Begründer der *Schicksalsanalyse* neben Freud und Jung der dritte der großen Psychologen dieses Jahrhunderts, wagt sich mit seinen Büchern über *Kain* und *Moses*[2] auf das Kampffeld dieser großen Auseinandersetzung. Ein jüdischer Erforscher der «Tiefenseele» stellt sich darin zwei biblischen Gestalten, in welchen er die Macht des Bösen und dessen Integration verkörpert sieht. Das Ziel dieser vergleichenden psychologischen Analyse besteht in dem Versuch, die kainitischen Züge des Menschen und das Mosehafte in ihm als ein kontrapunktisches Gefüge zu erkennen. Die Leitfrage ist für Szondi, wie die einander entgegengesetzten Schicksale des Gesetzbrechers und des Gesetzgebers zusammenhängen und welche Antwort sich auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen von Kain und Moses aus ergibt. Diese vor allem für Christen höchst ungewohnte Fragestellung ist in ihrer anthropologischen und theologischen Bedeutung kaum zu überschätzen. Aber es wird im Folgenden auch darauf ankommen, dort über Szondis Fragestellung ausdrücklich hinauszugehen, wo der Glaube als Geschichtserfahrung und in seiner unablösbaren Gebundenheit an die vorgegebene Schöpfung nicht zu Wort kommt. Diese Perspektive kommt nicht von uns aus «dazu», sondern sie steckt schon, wie sich zeigen wird, in der Sache selbst, das heißt die Schicksalsanalyse Szondis setzt diese fundamentalen Vor-bedingungen des Ringens zwischen den bösen und guten Mächten, wie es uns in den biblischen Berichten überliefert ist, stillschweigend voraus.

Mit Kain zum Brudermord fähig ...

Mit Kain und Abel, die nach 1 Mos 4,1 die Kinder des ersten Elternpaares sind, wird bereits die dramatische Exposition des unheimlichen Kampfes zwischen Gut und Böse gegeben, der von Anfang an die Menschheitsgeschichte bestimmt. Szondi folgt diesem großartigen biblischen Realismus um so mehr, als für ihn vom seelenärztlichen Gesichtspunkt aus gesehen in dieser Sage und in ihren Variationen eine für die menschliche Seinsverfassung und Seinsmöglichkeit entscheidende Erkenntnis aufbricht, nämlich die, «daß wir zum Brudermord fähig sind! Wäre diese Urbereitschaft nicht in uns, wie wäre es möglich, daß die Weltgeschichte sich als eine ununterbrochene Kette von Gewalttaten, Kriegen und Völkermorden gestaltet (Kain, 29)?» So einfach die Gegenüberstellung von Abel und Kain für die Bibelleser vieler Generationen gewesen sein mag, weil sie eine natürliche Grundlage für die Ethik zu sein schien, so ist der wirkliche Sachverhalt viel dunkler. Szondi ist zuzustimmen, wenn er feststellt, daß die kirchliche Verkündigung die Gestalt Abels maßlos idealisiert habe. Er wurde «für die Kirche das Sinnbild der Gerechtigkeit, der Tugend, der frommen Gesinnung, der Gottergebenheit, der sittlichen Vollkommenheit und das Urbild des ‹Guten›. Kain hingegen repräsentiert in der Kirche die Ungerechtigkeit, die Lasterhaftigkeit, die tötende Gesinnung, den Gottlosen, der nur nach Gewinn und Besitz trachtet.» Kurzum, Kain wurde zum «Sinnbild des ‹Bösen› erklärt.»[3] Von dieser radikalen Entgegensetzung hebt sich die *rabbinische* Überlieferung deutlich ab. Sie sieht in Abel keineswegs ein Idealbild der Sittlichkeit, sondern sie weist eher auf seine Indifferenz, auf seine Bedeutungslosigkeit hin. Die Tat Kains wird nur als Übertretung der Notwehr qualifiziert. Denn es heißt: «Kain wird von dem viel kräftigeren Abel zu Boden geworfen und mit dem Tode bedroht; er bittet um Schonung und wird freigegeben.»[4] Den Mörder Kain trifft zwar nach

[1] Vgl. P. Ricœur, Symbolik des Bösen (Phänomenologie der Schuld II) Freiburg – München 1971.

[2] Leopold Szondi: Kain – Gestalten des Bösen (1969), Moses – Antwort auf Kain, 1973, beide im Verlag H. Huber, Bern.

[3] «Diese Schwarz-Weiß-Malerei hat auch bis in die neueste Zeit die christliche Exegese von Gen 4 bestimmt. Unter den Ausnahmen ist vor allem die besonnene Darstellung der ‹Erwählung› Kains und Abels durch Karl Barth zu nennen (vgl. Kirchl. Dogmatik II, 2, 1942, 376, 391).

[4] Vgl. Bin Gorion, Die Sagen der Juden, Band IV/4, Der Fluch, 141–142; ferner Artikel Kain in: Biblisch-historisches Handwörterbuch, hg. von B. Reiche und L. Rost, Göttingen, 1964, II. Band, Spalte 918. Die unbegründete Bevorzugung Abels wird hier kommentarlos hingenommen, Hebr 11, 4 übergangen.

dem biblischen Bericht (1 Mos 4, 11–12) Gottes Fluch, aber dieser Fluch ist insofern begrenzt, als Kain von Gott ein Wahrzeichen empfängt, auf daß nicht jeder ihn totschlage, der ihn antrifft» (1 Mos 4, 15–16). Das «Kainsmal» ist also, entgegen der üblichen Deutung, nicht als ein Schandmal anzusehen, es ist ein *Schutzzeichen* für den Totschläger, das auf Gottes faktisch wirksame, aber unerforschliche Fürsorge hinweist. Die Weiterexistenz Kains nach dem Brudermord ist eine Frucht dieses Bewahrtwerdens.

Die biblische Erzählung vom Brudermord an Abel hat aber noch eine andere Seite, die Szondi in seiner schicksalspsychologischen Auslegung Kains nur streift. Es ist die Frage, warum Gott das Opfer Kains nicht angenommen hat. Die Bibel läßt die Frage, warum das Opfer Abels bevorzugt wurde, unbeantwortet (1 Mos 4, 4–5). Die leidenschaftliche Erregung Kains, seine tötende Gesinnung entzündet sich aber gerade an dieser ihn zurückstellenden Wahl. Ist mit dieser Entscheidung letztlich das Böse in seinem Ursprung nicht Gott selbst anzulasten? *Wolfgang Hildesheimer* setzt mit seinem bohrenden Fragen in seinem bisher letzten dichterischen Werk «Tynset» genau an diesem menschlichen Scheidepunkt ein. Von Kains Opfer heißt es:

«Es war, indem es um nichts bat, ein gutes, anständiges Gebet, vielleicht eines der letzten guten Gebete – da mag ich mich täuschen – bestimmt aber das erste. Nur war es eben sinnlos, denn der Gott, an den es sich richtete, war anderweitig beschäftigt; es beliebte ihm, das Gebet nicht zu erhören, das wirft kein schlechtes Licht auf Kain, sondern vielmehr auf seinen Gott. Und warum erhörte Gott es nicht?... Es war das erste Rätsel, das mir entgegentrat, es ließ mich stolpern und hinfallen. Ich stand mühsam auf, verletzt und erstaunt, ich hatte kein Rätsel erwartet, zumindest nicht gerade hier, so nah am Anfang und nicht so früh ... Es grinst noch heute unter all den grinsenden Rätseln, aber es war das erste, der Anfang aller Rätsel. Es ist aber auch der Anfang allen Unrechts, Anfang der Schuld Gottes, der aus keinem Grund Kain nicht gnädig ansah und sein Opfer aus Früchten des Feldes verschmähte ...[5]

Hildesheimer weist uns also darauf hin, daß der biblische Mythos von Kain und Abel eine Dimension enthält, die etwas von der Empörung Hiobs vorausnimmt (Hi 9, 22–24). Das Anstoßerregende in der Frage nach dem *Ursprung* des Bösen mag auf noch so verschiedene Erfahrungen zurückgehen, es bleibt dabei, daß es sich einer Rechtfertigung durch den Menschen entzieht. Dieses nicht auflösbare kainitische Element im Menschen vermag die Schicksalsanalyse überzeugend nachzuweisen. Was Szondi am Beispiel von Anfallskranken, Kriegsverbrechern, Mördern, Brandstiftern, Zwangsneurotikern und Selbstmördern aufzeigt, ist eine bestürzende Bilanz menschlichen Vernichtungswillens und menschlicher Selbstzerstörung. Es gilt sie möglichst furchtlos als *bleibende Möglichkeit* des Menschen ins Auge zu fassen. Eine gewisse Entlastung vom Existenzdruck des Bösen liegt in dem biblischen Sachverhalt vor, daß Gott dem Menschen die Last der letzten Erklärung des Bösen nicht aufbürdet. Die biblische Glaubenserfahrung erspart uns den Zusammenbruch der Theodizee, sei sie nun nach dem Muster von Leibniz oder Hegel entworfen oder sei sie ein Bestandteil eines theologisch-dogmatischen Systems.[6] Dort, wo heutige alttestamentliche Forschung den Mythos der Verführung durch die Schlange interpretiert, stößt sie auf die *Unerklärbarkeit des Bösen in seinem Ursprung*. «Das Böse kann», so formuliert *C. Westermann* im Blick auf die Verführbarkeit des Menschen, «in seiner Herkunft nicht erklärt werden. Damit erst erhält die Verantwortlichkeit des Menschen für sein Tun die ganze Tiefe. Er ist verantwortlich angesichts dieses Unerklärlichen. Er hat mit der Wirklichkeit des Bösen zu leben. Es kann nicht erklärt und es kann nicht abgeschafft werden. Für die Wirklichkeit des Bösen kann kein Mensch verantwortlich gemacht werden. Dennoch ist der Mensch für seine Taten verantwortlich.»[7]

Kains Erbe in Mose

Mose ist für den Schicksalsanalytiker Szondi die «Antwort auf Kain». Diese programmatische Aussage ist zunächst in ihrem *psychologischen* Stellenwert wahrzunehmen. Der Verfasser stellt Kain in das Zentrum der Lebensgeschichte von Mose, der selber ein Totschläger war (2 Mos 2, 11–15). Es fällt ihm nicht leicht, als Jude das jüdische Volk daran zu erinnern, daß Mose «auch später in der Wüste ein massiver Kain blieb und daß, psychologisch gesehen, aus diesem kainitischen Urgrund die zehn Gebote entstanden sind (Mose, 9).» Szondi hat keinerlei theologische Absichten, sondern er will die menschliche Gestalt des Religionsstifters und Gesetzgebers erkennen. Innerhalb der Exposition dieser Aufgabe spricht er von den «Wandlungen des hebräischen Gottesbildes», wie sie das Alte Testament selbst überliefert. Dabei ist die Erkenntnis von großer Tragweite, «daß u. E. die Existenz des *einzigen* Gottes von all jenen Projektionen völlig unabhängig ist, die einerseits der Religionsstifter selber, anderseits das Volk, also die Gläubigen, auf die Fläche dieses einzigen Bildes hineinverlegt haben. Gott ist entweder existent, oder er ist nicht-existent. Niemals aber ist er nur ein bloßes Produkt der menschlichen Projektion (Mos, 26).»

Der Stein des Anstoßes in dieser Fragestellung ist, daß die menschlich-symbolische Gestalt des Mose von seiner biblisch-

---

[5] W. Hildesheimer, Tynset, Frankfurt a. M. 1973, 107f. Der Dichter scheint an den Bericht vom Sündenfall als dem «Anfang aller Anfänge» der Rätsel des Bösen nicht gedacht zu haben. Aber täuschen wir uns nicht: auch im Rückgang darauf (1 Mos. 3, 1–7) durch das *Symbol der Schlange*, die zum Bösen *verführt*, schwindet das Rätsel nicht. *E. Canetti* erhebt im Hinblick darauf, wie Hildesheimer, Anklage gegenüber Gott: «Gott selbst hat Adam und Eva die Schlange auf den Leib gehetzt, und alles hing davon ab, daß sie ihn nicht verriet. Dieses giftige Tier hat Gott bis heute die Treue gehalten» (Zit. in: Die Provinz des Menschen/Aufzeichnungen 1942–1972, München 1973, 15). – In unserem Zusammenhang ist auch *A. Camus* zu nennen, der den Gedanken der Revolte instinktiv aus dem persönlichen Gottesverhältnis ableitet. Erst innerhalb eines solchen «kann die Revolte persönlich Rechenschaft verlangen. Mit Kain fällt die erste Revolte mit dem ersten Verbrechen zusammen. Die Geschichte der Revolte, wie wir sie heute leben, ist weit mehr diejenige der Abkömmlinge Kains als diejenige der Schüler des Prometheus. In diesem Sinne setzt vor allen andern der Gott des Alten Testaments die Energie der Revolte in Bewegung» (Zit. nach: Der Mensch in der Revolte, Hamburg 1961, 33.)

[6] Zur Frage der *philosophischen* Bestimmung des Bösen in seiner *übermenschlichen* Dimension vgl. *M. Heidegger:* Die Rechtfertigung der Gottheit des Gottes angesichts des Bösen, in: Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), Tübingen 1971. Hier heißt es: «Wie ist es möglich, daß er, wenn er der Grund des Bösen ist, noch Gott bleiben und sein kann? Diese Frage ist in der Geschichte des Denkens die eigentliche und einzige metaphysische Frage bezüglich des Bösen. Diese Frage ist gleichsam die übliche Packung, in der das ‹Problem des Bösen› herumgereicht wird (192).» Zu Heideggers eigenem existenzial-ontologischen Ansatz vgl. Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt a. M. 1949, 21–23.
W. Oelmüller gibt in seiner philosophischen Analyse des Bösen im «Handbuch philosophischer Grundbegriffe» (Bd. I, 255–268), München 1973, Studienausgabe, eine eindimensionale Darstellung. Die Wirklichkeit des Bösen erscheint lediglich als «die unbewältigte Unmenschlichkeit» des Menschen. Viel tiefer hingegen dringt *P. Ricœur* im Schlußkapitel seines Werkes «Symbolik des Bösen». Er erkennt, daß die ursprüngliche Erfahrung des Bösen in der mythischen und in der biblischen Überlieferung eine metaphysisch-theistische Rechtfertigung nicht zuläßt. «Das Thema vom Zorn Gottes, letztes Motiv des tragischen Bewußtseins, ist für die Argumentation des Philosophen wie des Theologen unbezwingbar, denn es gibt keine rationale Rechtfertigung der Schuldlosigkeit Gottes; jede Erklärung Stoischen oder Leibnizschen Stils muß, wie die naive Verteidigungsrede der Freunde Hiobs, am Leiden der Unschuldigen zerschellen» (370/371).

[7] Vgl. C. Westermann, Schöpfung (Themen der Theologie, Band 12, 140) derselbe: Artikel Mensch in: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, hg. von Jenni-Westermann, München 1973, Spalte 41–57. Ferner: H. W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München 1973; W. Strolz, Hiobs Auflehnung gegen Gott (Schriftenreihe Opuscula Nr. 36, Pfullingen 1947).

geschichtlichen nicht zu trennen ist. Die Offenbarung des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs (2 Mos 2,6) ergeht nicht in einer leib- und weltlosen Dimension an den Menschen, sondern durch alle menschlichen Fähigkeiten, Leidenschaften und Begrenzungen hindurch. Sie verwirklicht sich also auch mit Hilfe der «bösen Triebe», im Schatten existenzbedrohender Krisen und im Kampf mit dem Bösen, das menschlicher Gewalttätigkeit entspringt.[8] Wir können nicht genug darüber staunen, daß die Bibel mit einem Realismus, der *alle* menschlichen Erkenntnis-, Gefühls- und Glaubenskräfte bis zum Äußersten anspannt, dies alles nicht ausläßt. Auch darin ist sie rühmenswert und durchdrungen von einer den Menschen aufrichtenden, geheimnisvollen Mächtigkeit. Die Theologie als «Gotteslehre» ist immer in Gefahr, von dieser furchterregenden, die Glorie Gottes, sein Herrsein über Schöpfung und Geschichte noch in scheinbar tiefster Verderbnis und undurchdringlicher Finsternis bewahrenden *Ganzheitserfahrung* der biblischen Offenbarung abzuweichen. Szondis Mose-Deutung läuft darauf hinaus, den insbesondere in der christlichen Glaubensüberlieferung weithin übergangenen Bericht der Bibel von Mose als einem Totschläger ernst zu nehmen und daran die Frage zu knüpfen, in welchem Ausmaß in Mose, dem späteren Gesetzgeber, die kainitischen Züge integriert werden konnten. Daß sie im Menschen Mose auch nach der Berufung zum Führer Israels nicht einfach verschwunden sind, ist um so mehr anzunehmen, als die biblischen Berichte, fern von aller Abstraktion, die Individualität des Berufenen mit allem Drum und Dran nicht aufheben. Für diese weiterbestehende Kain-Natur im Wesen des Mose verweist Szondi auf die grauenvollen *Mordbefehle* in den Büchern Mose. So erzürnte die Anbetung des Goldenen Kalbes Mose dermaßen, daß er den Leviten befahl, alles zu töten, Brüder, Freunde und Verwandte! (2 Mos 32, 26–28) Wegen der Teilnahme der Hebräer an den Opferfesten und Bestattungsriten des Baal Peor ließ Mose die Schuldigen im Angesicht der Sonne an Pfählen aufspießen (4 Mos 25, 5). Ein anderer Tötungsbefehl richtete sich sogar auf Kinder und Frauen (4 Mos 31, 15–18).[9]

Wie sind diese grausamen Strafbefehle des Mose zu erklären, der im Auftrag Jahwes handelt? Szondi hält sich, indem er auf diese Frage eingeht, zunächst einmal an die jüdische Überlieferung. Im Talmud heißt es von Gott: «Zwar schuf ich den bösen Trieb, doch schuf ich ihm in der Thora ein Gegengift» (Mose, 147 und 178). An der Alleinurheberschaft der Wirklichkeit des Guten und des Bösen, des Heilvollen und des Unheils hält aber schon Deuterojesaja (45, 7) in der Konsequenz eines strengen Monotheismus fest, ohne das *für uns* Widerspruchsvolle zu glätten oder einer «höheren» Einheit zu unterwerfen.[10] Szondis abschließendes Ergebnis ist, daß aus der Sicht der Schicksalsanalyse «Moses nie der historische Staatsverfasser und Gottesmann geworden wäre, wenn er nicht in der Jugend getötet hätte! Das Tötungsmotiv im Schicksal Moses ist u. E. das urgründige, schicksalsformende Element. Nur durch das Totschlagen eines Menschen ist Moses durch die nachfolgende Schulderkenntnis vom Töten zu Gott und zu dem Gewissensverbot im Dekalog gekommen: Du sollst nicht töten! (153)»

Das Bedenkliche dieser Interpretation liegt in ihrem Ausschließlichkeitsanspruch. Wenn Jahwe gerade Mose, den Totschläger, erwählt, um die geknechteten Israeliten aus dem Sklavenhaus Ägypten herauszuführen, so heißt das noch lange nicht, daß dieses Faktum der einzige Grund für die spätere «Entwicklung», insbesondere für den Bundesschluß am Sinai, gewesen ist. Bei dieser Deutung dürfte Szondi sein schicksalsanalytisches Erklärungsmodell zu unkritisch vorausgesetzt haben. Noch weniger verständlich ist, warum er in seinem Auslegungsversuch das *Lied des Mose* (5 Mos 32, 1–47) völlig übergeht, obwohl aus diesem Text in einer geballten dramatischen Zuspitzung ein letztes Mal vor dem Tode des Mose das kainitische Erbe drohend aufflammt. Doch darin liegt nicht der entscheidende Zug des Gesangs. Der königliche Ausrichtungspunkt ist Jahwe als der Fels, der Schöpfer des Menschen, Jahwe als der einzige Gott, neben dem kein anderer besteht. Allem Kampf zwischen Gut und Böse, der innerhalb irdischer Zeitmaße bleibenden Symbolik von Schlange und Eva, Kain und Abel, den Bildern der Wüste und des Gelobten Landes, der Erfahrung von Treue und Abtrünnigkeit, dem Segen und dem Fluch, geht das *Geschaffensein* des Menschen, sein *Geborenwerden* voraus.[11] Die freie Partner-

Die Erzdiözese Paderborn

ist in sieben Seelsorgebezirke eingeteilt. Ziel der Bezirksseelsorge ist die Entwicklung und Initiierung einer sach- und zeitgerechten Gemeindepastoral.

Wir suchen für den Seelsorgebezirk Ruhrgebiet Ost – umfassend den Raum Hagen, Hamm, Iserlohn, Menden, Unna und Witten – einen

Bezirksreferenten,

der Freude daran hat, in Zusammenarbeit mit Bezirksdekan, Bezirksvikar und dem Bildungsreferenten an folgenden Aufgaben verantwortlich mitzuarbeiten:

- Entwicklung und Verbesserung der Zusammenarbeit der Gemeinden
- Beratung der Pfarrgemeinderäte und Dekanatsräte bei ihrer Aufgabensuche und Festlegung von Schwerpunkten für ihre Arbeit
- Anregung und Mithilfe bei der Spezialisierung und Weiterbildung der haupt-, neben- und ehrenamtlichen Mitarbeiter in den Gemeinden
- Entwicklung, Initiierung, Begleitung und Auswertung von Modellen zeitgemäßer Seelsorge

Wir stellen uns einen Mitarbeiter vor mit abgeschlossenem wissenschaftlichem Hochschulstudium (Theologie, Pädagogik, Psychologie, Soziologie). Er sollte zur Teamarbeit bereit sein und die Fähigkeit zur Gruppenarbeit mit Erwachsenen besitzen.

Die Vergütung erfolgt nach BAT II (VKA) einschl. der üblichen Sozialleistungen.

Unser Bezirksbüro ist in Hagen, einer Großstadt am Rande des Ruhrgebietes in landschaftlich schöner Lage. Hagen ist Wirtschafts-, Kultur- und Bildungszentrum des märkischen Sauerlandes mit allen Schularten am Ort.

Haben Sie Lust, mit uns zusammenzuarbeiten, so richten Sie die Bewerbung mit den üblichen Unterlagen an unser Bezirksbüro:

Seelsorgebezirk Ruhrgebiet Ost, D-58 Hagen, Hochstraße 83a.

[8] H. M. Kuitert, Gott in Menschengestalt (Eine dogmatisch-hermeneutische Studie über die Anthropomorphismen der Bibel), München 1967.

[9] A. Neher spricht in seinem Buch «Moses – in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten» (Rowohlt-Monographie Nr. 94, Hamburg 1964) zwar auch von der «Menschlichkeit Mosis», aber er berührt die Nachtseite seiner Existenz mit keinem Wort. Dagegen ist für *E. Brock* (Die Grundlagen des Christentums, Bern und München 1970) gerade mit dem *grausamen Zug des Alten Testaments* «ein schweres Problem» gegeben, das die Theologen nach seiner Auffassung seit Jahrhunderten verdrängen. Das ärgerniserregende, die Glaubwürdigkeit des Gotteswortes schwächende Element sei dadurch vorhanden, daß das innige Vertrauen auf und die Hingabe des Frommen an Gott «unlöslich überall mit dem heißen Verlangen nach Vernichtung der gottlosen Heiden und Feinde» verbunden sei (71). Vgl. zu diesem Aspekt auch im *Koran:* Sure 9, 5, 41 und 73.

[10] Als Tiefenpsychologe hat *C. G. Jung* einer solchen Harmonisierungstendenz zeitlebens widersprochen, indem er an der hell-dunklen Gottesimago festhielt. Vgl. dazu: J. Rudin, Das Schuldproblem in der Tiefenpsychologie von C. G. Jung, in: Schuld und religiöse Erfahrung, Weltgespräch Nr. 6, Freiburg 1968, 61–71.

schaft zwischen Gott und Mensch mit allen ihren Folgen spielt sich *innerhalb* dieser Voraus-setzung, innerhalb dieser fundamentalen Vor-bedingung ab, hinter die der Mensch als Geschöpf nicht zurückkann. Die in Kain symbolisierte Macht des Bösen zehrt jeden Augenblick davon, daß überhaupt etwas ist, *woran* sich zu zeigen es allererst in Stand gesetzt wird. Das Böse entsteht demzufolge innerhalb des schon Geschaffenen, und trotzdem ist es in seiner Herkunft unerklärlich, weil der Mensch in der Geschichte das Böse immer schon an-trifft. Dieses Paradoxon ist nicht aufzulösen, es ist auszuhalten. Mose aber hämmert den Israeliten in seinem Abschiedsgesang ein, daß dieses unbegreifliche Verhältnis ein *vorletztes* ist, denn Gottes Bund mit der Schöpfung, mit Israel im besonderen und durch seine Erwählung hindurch der Bund mit der Menschheit im Ganzen wird nicht aufgehoben![12] Wenn Jahwe selbst nach der Schrift die Menschen durch Pest und Krieg heimsucht und sich in diesem Geschehen bis zur scheinbaren Gott-losigkeit entzieht (5 Mos 32, 20), so handelt es sich hier um eine zeitlich begrenzte Selbstverbergung Jahwes, die in ihrer Dauer davon abhängig gemacht wird, ob das götzendienerische Israel umkehrt, ob es des Felsens *eingedenk* ist, in dem sein Heil besteht. Wenn Israel diesen Fels vergißt, ist es nicht mehr! (5 Mos 32, 47; Jes 7, 9) In dieser Konzentration der biblischen Offenbarung auf die Einzigkeit, die Unvergleichbarkeit Jahwes, welcher in seiner Souveränität Schöpfung und Geschichte unteilbar zusammenhält, lebt eine große Gewißheit: der Mensch soll *in Gottesfurcht furchtlos in der Welt sein!*

« – Sehet jetzt,
daß ich, ich es bin
kein Gott neben mir!
Ich selbst töte und belebe,
ich zerschmetterte, ich selbst werde heilen,
keiner entreißt's meiner Hand.» (5 Mos 32, 39)

Mit den grausamen Taten der tötenden Gesinnung Kains ist auch in Zukunft zu rechnen.[13] Szondi warnt mit Recht vor jedem aufklärerischen Optimismus. Doch ist er zu unklar, wenn er in der Beurteilung von Triebansprüchen und Taten «von der Ebene des Geistes» aus «Gott, Religion, Wissenschaft, Kunst, Literatur» in einem Atemzug nennt. Inwiefern ist Mose, so gilt es nun abschließend zu fragen, von der Glaubensgeschichte Israels her gesehen «Antwort auf Kain»? Diese Frage beantwortet der «Mann Gottes» in seinem Lied, das zusammen mit Himmel und Erde wider das abtrünnige Israel zeugen soll (5 Mos 31, 19–28). Jahwe verkündet durch den Mund des Mose *nicht*, daß alles Furchtbare aufgehoben, daß die unheimliche Bedrohung des Menschen durch sich selbst schon in diesem Äon verschwinden werde, sondern *inmitten bleibender Rätsel* ist es Gottes majestätisches, unterscheidendes Wort, in dem Israels Existenz – und nicht nur seine – verwurzelt ist, von dem aus der gläubige Mensch fähig ist, in Umkehr und Treue einen neuen Anfang zu setzen (5 Mos 32, 47). Etwas von diesem Glaubensgeist, von dieser bis zur Stunde gültigen Verheißung hat die jüdische Überlieferung bewahrt, wenn sie von «Moses' Gegenwart» spricht: «Die Seele Moses' breitet sich aus und ist da in jedem Geschlecht und Zeitalter; sie erlebt ihre Auferstehung in jedem weisen und gerechten Manne, der in der Lehre forscht.»[14]

Walter Strolz, Freiburg/Br.

[11] Vgl. W. Strolz, Der Hoffnungsanspruch der Schöpfung, in: Schöpfung und Selbstbesinnung, Zürich 1973, 35–57.

[12] Vgl. B. Graubard, Wort, das euer Leben ist (Aus der Glaubenserfahrung Israels, Freiburg 1974). Das maßgebende Unterscheidungswort in diesem vom Menschen aus nicht beendbaren Kampf zwischen Gut und Böse ist gemäß der Schrift das *Verbot, sich von Gott ein Bild zu machen* (2 Mos 20, 1–5). Vgl. dazu: W. Strolz, Das biblische Bilderverbot und die Bestimmung Israels, in: Anzeiger für die kath. Geistlichkeit, Nr. 1 und 2, 1974.

[13] Zur Überwindung des Bösen im *eschatologischen* Horizont der Geschichte vgl. O. Kaiser, Der Prophet Jesaja – Kapitel 13–39, Göttinger Bibelwerk, Teilband 18, Göttingen 1973; ferner: H. Schlier, Mächte und Gewalten im Neuen Testament (Quaestiones disputatae Nr. 3, Freiburg 1958).

[14] Zit. in *Gorion*, Die Sagen der Juden, Bd. IV, 378.

NEUHEITEN IM TIERVERBAND

In den vergangenem paar Jahren zog eine kleine japanische Insel vor der Südwestküste von Kyushu die Aufmerksamkeit populärer und wissenschaftlicher Zeitschriften auf sich. Was Koshima, eine unbewohnte Insel am südlichen Zipfel der Miyazaki-Präfektur, beinahe weltberühmt gemacht hat, ist die Beobachtung eigentümlicher Verhaltensweisen japanischer Affen, die seit Menschengedenken dort leben.

Das Neue überträgt sich von den Jungen auf die Alten

Japanische Primatologen machten sich 1952 ans Studium jener Affengruppe und fingen an, sie mit Süßkartoffeln und Weizen zu füttern, um so die Tiere auf Beobachtungsnähe anzuziehen. Ungefähr nach einem Jahr der Errichtung der Fütterungsstation am Strand ging ein 16 Monate altes Affenweibchen eines Tages dazu über, die Kartoffeln vom Sand zu reinigen, indem es diese in einen Bach tauchte, der dort durch den Sand ins Meer fließt. Dieses «Kartoffel-Waschen-Verhalten» verbreitete sich allmählich über die Gruppe und ersetzte das bloße Abreiben der Kartoffeln mit den Händen, was bisher üblich war. Die neue Gewohnheit verbreitete sich anfangs bei den jungen Tieren, wobei sie zuerst von den Spielgefährten der jungen Erfinderin angenommen wurde. Sie wurde dann von den Jungen auf ihre Mütter übertragen und verbreitete sich von diesem Zeitpunkt an sehr schnell unter den übrigen der Gruppe. Vier Jahre nach Einführung der neuen Gewohnheit praktizierte die Hälfte der Tiere das Kartoffel-Waschen. Innerhalb zehn Jahren verbreitete sich die Gewohnheit auf 71% der Gruppe. Die männlichen Führer widersetzten sich am längsten dieser Neuheit.

Interessanterweise ist das Kartoffel-Waschen nicht die einzige Form von neuem Verhalten, die sich in der Koshima-Gruppe entwickelt hat. Diese Affen gingen für lange Zeit – selbst nachdem man begonnen hatte, sie zu füttern – nur selten ins Meer. Plötzlich fingen dann die jungen Tiere eines Tages zu tauchen und zu schwimmen an; zuerst nur, um das Futter zurückzugewinnen, das man ihnen ins Meer geworfen hatte. Später wurde das Schwimmen offensichtlich ein wahres Spiel. Innerhalb von zwei Jahren mied nur die Hälfte der Gruppe, alles erwachsene Tiere, das Meer, während alle andern schwimmen gelernt hatten. Weitere Neuheiten folgten: Die Kartoffeln wurden statt im Bach im salzigen Meerwasser gewaschen, der mit Sand vermengte Weizen wurde in Wasserpfützen geworfen, damit er obenauf schwamm und der Sand sank und sich so trennte.

Spontane Nachahmung, keine Dressur

Was die Antropologen der ganzen Welt zuerst interessierte, war das gemeinsame Verhaltensmuster, das in all diesen berichteten Verhaltensweisen entdeckt werden konnte.

▶ Das neue Verhalten ist ein Mittel zur vollen Ausnützung einer Umweltveränderung, in diesem Falle der Fütterung am Strand und der daraus resultierenden zunehmenden Vertrautheit mit dem Meer;

▶ der erste Anstoß zu einer neuen Verhaltensweise geht immer von Jungtieren aus;

▶ die neue Verhaltensweise verbreitet sich nicht unter der Führung der höherrangigen Tiere und auch nicht durch Dressur, sondern durch Nachahmung unter Altersgenossen oder zwischen Kindern und Eltern;

▶ die älteren und dominierenden Tiere nehmen als letzte die neuen Gewohnheiten an.

Die Antropologen interessierten sich natürlich für die möglichen Schlüsse aus diesen Beobachtungen auf die Untersuchungen der biologischen und psychologischen Mechanismen, die am Ursprung kulturellen Verhaltens wirksam sind, als *das* typisch menschliche Verhalten.

Auf der ganzen Welt erfährt die menschliche Gesellschaft heute wichtige und rapide Veränderungen. Traditionelle Verhaltensweisen werden aufgegeben und durch neue ersetzt. Der Mensch sucht vergeblich nach früheren Erfahrungen, die mit der Gegenwartssituation verglichen werden können. Der moderne Mensch ist oft ratlos, wie jemand, der sich ohne Landkarte verirrt hat.

Könnte nicht der Anblick unserer «armen Verwandten», wie die nicht-menschlichen Primaten genannt worden sind, unter diesen Umständen für uns sehr aufschlußreich sein?

Generationenkonflikt: «Wie in Koshima»?

Vor fünf Jahren wurde mir in Chicago klar, daß eine solche Hoffnung das Interesse der Leute an Koshima erklären könnte. Ich war von einem amerikanischen Japaner zweiter Generation eingeladen worden, in einer Methodistenkirche vor einem amerikanisch-japanischen Publikum erster Generation über die jüngsten politischen Entwicklungen in Japan zu sprechen.

Es war kurz nach den Studenten-Aufständen an der Universität Tokyo. Der Höhepunkt der Aufstände, der Angriff der Polizei auf die von den Studenten besetzten Verwaltungsgebäude, war in Chicago im Fernsehen gezeigt worden, und die japanischen Immigranten waren sehr beunruhigt. Da ich erst kürzlich aus Tokyo hergereist war, um ein Semester lang an der anthropologischen Abteilung der Universität Chicago zu lehren, baten sie mich, ihnen die Vorgänge zu erklären. Sie wollten wissen, ob alle Studenten die Polizei bekämpften und was dies für die Zukunft Japans bedeute. Ich war tief gerührt über die Anteilnahme dieser älteren Leute, die Japan vor vielen Jahren verlassen hatten, wie sie sich über diese Ereignisse in *ihrem* Land Sorgen machten.

Deshalb versuchte ich, ihnen so einfach wie möglich die verflochtenen Probleme an den Universitäten und die Studentenunruhen in Japan verständlich zu machen. Ihre Gesichter verfinsterten sich. Nachdem ich ihre Fragen beantwortet hatte, zeigte ich ihnen einige Dias, die ich vor nicht langer Zeit in Koshima aufgenommen hatte. Ich erzählte ihnen von den neuen Verhaltensweisen, die bei den auf dieser Insel lebenden Äffchen beobachtet werden konnten. Meine Zuhörer zeigten ein lebhaftes Interesse. Sie waren daran mindestens so stark beteiligt wie an den Problemen der Studenten und der Universität. Die Gesichter hatten sich erhellt! Ein älterer Nisei (japanischer Immigrant der zweiten Generation) gab wahrscheinlich den Gefühlen vieler Ausdruck, als er mir nach dem Lichtbildervortrag sagte: «Schließlich besteht ja noch immer Hoffnung für unsere jungen Leute, Herr Professor! Vielleicht handeln sie manchmal unüberlegt, aber das entspricht ihrem Alter. Vielleicht kommt doch noch etwas Gutes dabei heraus.» Er sagte nichts mehr, aber ich konnte ihn beinahe innerlich sagen hören: «Genau wie in Koshima ...»

Die beobachteten Veränderungen bei der Affenhorde in Koshima sind oft verblüffend ähnlich mit den Veränderungen in der menschlichen Gesellschaft. Im Fall von Koshima wurde festgestellt, daß Gewohnheitsänderungen von Veränderungen der bisherigen Umwelt bedingt sind. Wie schon erwähnt, entstehen diese Veränderungen durch vermehrten Kontakt mit der Außenwelt, nämlich durch die Tätigkeit der Forscher von der Kyoto-Universität, die auf der Insel Forschungsstätten eingerichtet und neue, für die einheimische Tierbevölkerung unbekannte Futtersorten eingeführt hatten.

Neugierde bei Mensch und Tier

Für Tiere, die so neugierig und wissensdurstig wie die (menschlichen oder nicht-menschlichen) Primaten sind, bietet eine Umweltveränderung offenbar immer neue günstige Gelegenheiten. Diese werden fast gezwungenerweise erforscht, ganz besonders von den Jüngeren und Neugierigeren. Das ist aber alles zum Besten der Gruppe; denn durch diesen Forscherdrang paßt sich die Gemeinschaft ihrer Umwelt je länger desto besser an.

Ähnliches kann auch in der heutigen menschlichen Gesellschaft beobachtet werden. Hier sind Veränderungen meistens der Technik zuzuschreiben. Ihre Entwicklung während des letzten Jahrhunderts hat eine fast unendliche Zahl neuer Möglichkeiten in Wirtschaft, Geistesleben, Kunst und Unterhaltung geschaffen. Auch hier, wie in Koshima, sind die Jungen zuvorderst, wenn es gilt, Gelegenheiten beim Schopf zu packen. Es genügt, daß eine neue Straße gebaut ist: die Jungen müssen auf ihr gehen. Es ist ganz unwichtig, wohin diese Straße führt, ja ob sie überhaupt irgendwohin führt. Offensichtlich ist für einen Primaten, sei er nun menschlich oder nicht, Neuheit an sich interessant.

Diese Beobachtung zeigt, daß neue Erlebnisangebote, z. B. der Drogengenuß, fast sicher von den Jungen ergriffen werden. Der weitverbreitete Drogenverbrauch unter jungen Leuten sollte uns deshalb nicht überraschen, obschon unsere Unruhe darüber gerechtfertigt ist.

Die Neugierde und der Forschungsdrang, die den Drogenexperimenten zu Grunde liegen, werden durch die Redewendung «taking a trip» (eine Reise tun, d.h. Drogen zu sich nehmen) treffend ausgedrückt. Derselbe Drang, der den LSD-Konsum auslöst, ist auch für die Entdeckung der neuen Welt durch Kolumbus verantwortlich.

Der Fall Koshima sollte uns helfen, die für dieses Verhalten unserer Jugend verantwortlichen Kräfte sachlich und gelassen zu bewerten. Bei einem Vergleich, wie neue Gewohnheiten bei Tieren und Menschen übertragen werden, stellen wir fest, daß hier wie dort die Kontaktfreudigsten ähnliche Verhaltensformen gemeinsam haben. Die Volksweisheit hat diesen Zusammenhang längst erkannt und das Sprichwort «Sage mir, wer deine Freunde sind, und ich sage dir, wer du bist» geprägt. Sozialwissenschaftler drücken sich anspruchsvoller aus: Die Gesellschaftsstruktur entscheidet, wer wen am häufigsten trifft, und bestimmt dadurch Mittel und Wege, über die das neue Verhalten sich auszubreiten hat.

Die «alten Herren» sperren sich

In Koshima zieht sich dieser Weg von den Kindern zu ihren Spielgefährten, dann zu ihren Müttern, und schliesslich zu den männlichen Erwachsenen. Die Anführer, d.h. jene kontaktarmen Individuen, sind demzufolge die letzten, die von einer Erneuerung angesteckt werden. Es ist leicht zu sehen, wie Veränderungen in menschlicher Gesellschaft gleich verlaufen. Auch hier beeinflußt die Häufigkeit individueller Kontakte die Art und Weise, wie neue Gewohnheiten und Denkweisen sich in einer Gemeinschaft verbreiten. Das vielbesprochene Generationenproblem dürfte wohl den relativen Mangel menschlicher Kontakte zwischen den Altersgruppen widerspiegeln. In einer natürlichen Primatengemeinschaft, wie bei den japanischen Affen, scheinen jene Erwachsenen, die sich mit jüngeren Tieren abgeben, durch deren Verhalten beeinflußt zu werden, während die Jungen von den Älteren zurückgehalten werden. Je kontaktfreudiger die Individuen sind, desto leichter passen sie sich einander in ihrer Verhaltensweise an.

Wir merken, daß gesellschaftliche Veränderungen, die um uns vor sich gehen, Phänomene enthalten, die so «natürlich» und voraussagbar sind wie uns vertrautere biologische Vorgänge, etwa des Wachstums und des Alterns. Durch vergleichende Verhaltensforschung können wir voraussehen, welche Verhaltensänderungen natürlicherweise aus Veränderungen in unserer menschlichen Umwelt hervorgehen werden. Der

Schock, den ein rascher sozialer Wandel mit sich bringt, ist dadurch sehr viel geringer.

Unterschiede im Verhalten von Tier und Mensch

Weitere Parallelen zwischen neuen Verhaltensweisen in Koshima und der modernen Gesellschaft können leicht gezogen werden; ein richtiges Verständnis der heutigen sozialen Veränderungen verlangt aber, daß das Unterscheidende in den Neuerungen menschlicher und nicht-menschlicher Gemeinschaften festgehalten wird.

Diesbezüglich fällt uns bei der Gruppe in Koshima auf, daß jeder Versuch fehlt, die Neuerungen anderen beizubringen. Keine Spur von Propaganda oder Proselytenmacherei, die anderen Tieren das neue Verhalten aufdrängen möchten! Die Weitergabe der Erfindungen geschieht spontan, wie sich etwa eine Seuche durch Ansteckung verbreiten würde. Außerdem scheinen – wenigstens bis jetzt – die neu eingeführten Gewohnheiten die anderen traditionellen Muster gesellschaftlichen Lebens (die hierarchische Vorzugsstellung der männlichen Affen sowie die Paarungszeit und ihre Formen) nicht gestört zu haben. Die neuen Gewohnheiten sind also nicht tief in der Lebensart der Koshima-Gruppe verankert und könnten wahrscheinlich leicht wieder verloren oder aufgegeben werden. Der Gegensatz zu den weitreichenden gesellschaftlichen Folgen solchen Wandels in der menschlichen Gemeinschaft, bedingt durch technische Entwicklungen, sollte augenscheinlich sein.

Am wichtigsten aber ist, daß die neuen Gewohnheiten in Koshima keine Veränderung der «Wertskala» bewirkten. Neue Gewohnheiten werden den alten nicht vorgezogen, sondern nur wie von außen beigefügt. Die Kartoffeln sind immer mit den Händen gerieben worden; das geschieht nun auf gleiche Weise, aber eben im Wasser. Die Affen von Koshima haben daher nicht zwischen zwei einander ausschließenden oder grundsätzlich verschiedenen Verhaltensweisen zu wählen gehabt. Das unterscheidet die Veränderungen in ihrem Alltagsleben beträchtlich von jenen, die der moderne Mensch erlebt.

Solche Unterschiede sollten sorgfältig erwogen werden. Wir werden uns dadurch der Grenzen des Verständnisses aus einem solchen Vergleich zwischen menschlichem und nicht-menschlichem Verhalten bewußt. Nur so werden wir davor bewahrt, voreilig jene Beobachtungen, die nur für nicht-menschliche Primaten Gültigkeit haben, auf Menschen zu übertragen. Unter dem Namen «menschliche Ethologie» betonen europäische Tier-Verhaltensforscher aus der Schule des Nobel-Preisträgers Konrad Lorenz so sehr die Ähnlichkeiten zwischen Primaten- und Menschenverhalten, daß der Laie sie leicht mißverstehen kann. Er könnte annehmen, menschliches Verhalten sei weiter nichts als eine besondere Art von Primaten-Verhalten, welches genau so sachlich und gelassen beurteilt werden sollte, wie jenes der nicht-menschlichen Primaten, indem man sich sittlicher Urteile über Gut und Böse enthält. Deshalb sollten neben den Ähnlichkeiten auch die Unterschiede hervorgehoben werden.

Ein Vergleich von Neuerungen in Tier- und menschlichen Gemeinschaften kann zum Verständnis menschlicher Reaktionen auf Neuerungen beitragen, sowohl durch die Ähnlichkeiten wie auch durch die Unterschiede, die solch ein Vergleich zutage bringt. Das gleiche gilt für Aggression, für den Gebrauch des Rituals, für Arten der Zusammenarbeit usw. Überall scheint das Verhalten der Affen dem unseren erstaunlich ähnlich und doch gleichzeitig wieder auffallend verschieden. Die Ähnlichkeiten mögen so eindrucksvoll sein, daß wir anfangs in Versuchung geraten könnten, von «Tier-Ritual», «Tier-Moral» usw. zu sprechen. Aber eingehendere Forschung zeigt immer, daß Worte wie «Ritual», «sittliche Regeln», «Sprache» sehr verschiedene Wirklichkeiten bedeuten, je nachdem sie auf das Tier oder den Menschen angewandt werden.

Was lehrt uns die Verhaltensforschung?

Verhaltensforschung bei Tieren ist nützlich, weil sie uns eine neue Perspektive und einen neuen Gesichtspunkt gibt. Sie hilft uns, menschliches Verhalten aus der Distanz zu betrachten, ohne daß wir uns direkt betroffen fühlen. Wir lernen, uns zurückzuhalten, eine Verhaltensweise, die am Ende eher bloß biologisch als eigentlich menschlich ist, sofort mit einer moralischen Wertung zu versehen. Ein Vergleich zwischen Affen und Menschen würde hervorheben, welche unserer Handlungen nach der bekannten scholastischen Unterscheidung *actus hominis* und welche im vollsten Sinn *actus humani* sind.

Trotz einer wirklichen, aber schließlich doch nur teilweisen Ähnlichkeit erweist sich die letzte Motivierung zur Verhaltensänderung bei Affen und Menschen als völlig verschieden. Während bei den Affen Änderungen zufällig eintreten, gleichsam als Folge des Spiels und völlig ungeplant, sind sie bei Menschen über Spieltrieb und Neugierde hinaus Ausdruck eines Verlangens nach unbegrenztem Wissen und Macht. Gerade diese typische Motivierung macht unsere heutigen Probleme so viel schwieriger als jene, die in einer nicht-menschlichen Gemeinschaft vorkommen.

Bei der Lösung menschlicher Probleme ist Verhaltensforschung bei Tieren also nur begrenzt nützlich. Werden diese Grenzen aber anerkannt, wird Ethologie nicht wenig zu einem besseren Verständnis des Menschen als Teil der Naturwelt beitragen können. *Jean Kitahara-Frisch, Tokyo*

Aus dem Englischen übersetzt von Antonia Fonseca und Karl Weber

Die Christen und die Schriftsteller

«*Über moderne Literatur*», so ist eine Sammlung literaturkritischer Aufsätze, Vorträge und Abhandlungen überschrieben, die letztes Jahr mit Band 4 ihren vorläufigen Abschluß gefunden hat. Der Verfasser, *Paul Konrad Kurz*, ist unseren Lesern als Mitarbeiter der Orientierung bekannt, und der letzte Beitrag des vierten Bandes, «Auf der Suche nach dem Religiösen in der zeitgenössischen Literatur», ist seinerzeit zuerst in vier Folgen unserer Zeitschrift (1972, Seite 107 ff., 121 ff., 130 ff., 149 ff.) erschienen. Doch auch der Kritiker ist seinerseits wieder der Kritik bedürftig. Im folgenden setzt der Dichter und Benediktiner Dr. P. *Bruno Scherer* einige Akzente aus seiner Durchsicht des vierbändigen Werkes. Scherer lehrt deutsche Literatur und Kunstgeschichte am Urner kantonalen Gymnasium in Altdorf und hat sich als Lyriker einen Namen gemacht. Letztes Jahr erschienen von ihm «Gärten der Welt» (Badenia, Karlsruhe) und «Sternglanz Freude» (Ars Sacra, München), zuvor «Alle Schönheit der Erde» (Reich, Evang. Verlag, Hamburg). *(Red.)*

Paul Konrad Kurz ist ein unermüdlicher Leser, Sammler und Rezensent. Seine vierbändige Literaturkritik[1] ist der Niederschlag einer vielfältigen Tätigkeit als Referent auf Akademietagungen und in Diskussionsgremien, als Lehrbeauftragter der Universität München zusammen mit seinen Seminarbesuchern, als Publizist in verschiedenen Zeitschriften. Seine philosophische und theologische Ausbildung erlaubt ihm zugleich die anthropologische, ethische und theologische Fragestellung. So umreißt er das «Selbst- und Weltbewußtsein des Menschen in der deutschen Lyrik nach 1945», das Menschenbild in der zeitgenössischen Literatur. Er fragt nach der Aufnahme und Verarbeitung der Begriffe des Bösen und der Schuld in der heutigen Dichtung, nach dem Priesterbild im modernen Roman, nach dem neueren Jesus-Roman, nach der Existenz und Möglichkeit einer christlichen Literatur heute.

«Christliche Literatur» als Epochenbezeichnung

Mit andern Literarhistorikern und Kritikern stellt Kurz das «Ende der christlichen Literatur» im Verlaufe der fünfziger Jahre dieses Jahrhunderts fest («Warum ist die christliche

[1] Paul Konrad Kurz: Über moderne Literatur. Standorte und Deutungen. Frankfurt a.M.: Knecht. Bd. I: 1967. 250 S.; Bd. II: 1969. 336 S.; Bd. III: 1971. 280 S.; Bd. IV: 1973. 287 S.

Literatur zu Ende», III, 129–150).[2] Er erblickt demnach im Begriff «christliche Literatur» eher eine Epochenbezeichnung und geschichtliche Größe denn eine zeitlose und tatsächliche Möglichkeit von Literatur, von Dichtung, die aus einer besonderen, eben christlichen Glaubenshaltung erwächst, abgesehen vom bearbeiteten Stoff. Dieser existentielle Aspekt christlicher Dichtung müßte bei Kurz besser zum Tragen kommen.

Oft und oft indessen setzt er die Tatsache religiöser und christlicher Dichtung voraus, wendet aber sein Augenmerk auf die nichtreligiöse und nichtchristliche Literatur.[3] Mit Recht ist er der Ansicht, daß die Christen «von heutigen Autoren – auch wenn sie Christen sind – nicht die christliche Literatur von gestern verlangen» dürfen, daß sich aber christliche Themen in der neuern Literatur negativ als Gesellschafts- und Religionskritik sowie vereinzelte christliche und religiöse Vorstellungen und Gedanken allenthalben in der (anscheinend) nicht christlichen Literatur unserer Tage finden, die sich notgedrungen «unbequem, rebellisch, emanzipatorisch» beträgt (vgl. III, 146–148).

Wie sich Paul Konrad Kurz' Gespür für die weltliche Welt und ihre Literatur nach und nach verfeinert hat, so scheint er der traditionsverpflichteten christlichen Literatur gegenüber von Mal zu Mal vorsichtiger, ja mißtrauischer geworden zu sein. Religion und Literatur müssen sich stets erneuern, heißt die Losung (vgl. IV, 285). Auch heute. Also macht er sich auf die «Suche nach dem Religiösen in der zeitgenössischen Literatur» (IV, 241). Die christlichen Schriftsteller mit dem «ungebrochenen christlichen Selbstverständnis inmitten einer pagan szientistischen Welt» (ebda) sind, wie er feststellt, abgetreten. «Zu Ende ist eine etikettierte und kirchlich angenommene ‹christliche Literatur›. Nicht zu Ende sind die Christen, die Kirche, das Jahrhundert, der Kampf um das Leben und den Lebenssinn aus dem Glauben in einer technischen und demokratischen Gesellschaft» (IV, 242; vgl. III, 150).

Schriftsteller und Christen auf «Urtext»-Suche

Es geht Paul Konrad Kurz letztlich darum, Ohr und Herz der Christen, der Kirchen, auch der Amtsträger für das Wort und die Welt von Dichtung und Literatur aufzuschließen. Die Christen könnten nur profitieren, wenn sie ihre theologische, auf die Ewigkeit ausgerichtete Wirklichkeitsschau mit der Erfahrung des Irdisch-Lebensnahen der Schriftsteller konfrontieren. Umgekehrt gilt: auch die nichtchristlichen Schriftsteller können und müssen von den Christen und ihrer ganzheitlichen Lebensschau lernen. Der Aufsatz «Zäune und Lager. Die Schriftsteller und die Christen» (II, 299–235) verrät einiges über das Anliegen und die Methode des Literaturkritikers Kurz. Er kennt die Position, die Sprache, die Anliegen, Stärken und Schwächen sowohl der Schriftsteller (hier der Vertreter einer säkularisierten Welt) als auch der Christen und Theologen. Beide Lager werden einer umfassenden Kritik unterzogen, doch weiß Paul Konrad Kurz auch zu vermitteln, Wege gegenseitigen Verstehens aufzuzeigen:

«Wo er (der Christ) mit seinem «Urtext» nicht meint alles zu wissen, kann und muß er der «Urtext»-Suche der Schriftsteller begegnen. Wo der Schriftsteller seinerseits in seine Suche nach dem «Urtext» der Welt den «Urtext» der Offenbarung einläßt, auf das biblische Wort offenbleibt oder offen wird, dort können sich Schriftsteller und Christ begegnen. Beide haben sich dann Existenz, Wirklichkeit, Sinn, Sprache, sogar Kritik mitzuteilen» (II, 334).

Nochmals: es ist schwierig geworden, von Gott zu sprechen. Die umfangreiche Abhandlung «Gott ist tot in der deutschen Literatur» (IV, 191–240) spürt die Atheisten und Areligiösen unter den deutschen Dichtern seit 1800 auf und holt ihre Aussage von Gott, d.h. von dem, was sie unter dem Begriff «Gott» verstanden, her. War es jeweils ein entschuldbares Mißverständnis in Sachen Glauben und Religion oder ein unentschuldbares Nichtwissenwollen, ein verfrühtes und sich versteifendes Apriori-Verwerfen der Schöpfer-, Erlöser- und der Ewigkeitsidee und -realität? P. K. Kurz urteilt nicht. Er registriert und notiert. «Das Gefühl Gottes» ist der modernen Gesellschaft fast gänzlich abhanden gekommen, den meisten Schriftstellern auch (IV, 226). Ein Religionsphilosoph und Theologe müßte das zusammengetragene Material auswerten. So wird Literaturgeschichte und -kritik zur Zeitkritik und läßt den Glaubenden die Schwierigkeiten, zu glauben, erahnen und die Position des nicht Glaubenden verstehen.

Der christliche Standpunkt des Kritikers

Religiöse Dichtung heute braucht, wie wir bereits andeuteten, nicht dasselbe zu sein wie christliche Dichtung (von gestern). Es zeugt von Kurz' wacher Aufmerksamkeit, daß er religiöse Züge oder doch «Züge der Herstellung eines intensiveren und geradezu absoluten Gewissens der Verantwortung für alle Menschen sowie die Sehnsucht nach und Ausdrucksformen von Transzendenz» (IV, 275) überall in der heutigen weltlichen Literatur findet. Er sieht die «stumpfsinnig-technische Welt», die sich ihrer Grenzen bewußt wird, und den einzelnen in ihr «neu nach Religion fragen, vielleicht nach einer weniger verwalteten, sicher nach einer Religion, die zur Kommunikation befreit und Kommunikation stiftet» (IV, 285).

Vielleicht überschätzt Kurz manche neuere Literaturerzeugnisse und Schriftsteller – das Los der mehr auf die literarische Gegenwart als auf die große Tradition achtenden Rezensenten! –, wie er auch als Kritiker in vorderster Front eher der sprachlich und formal experimentierenden Avantgarde zuneigt als jener Dichtung, bei der es weniger um sprachliche Experimente und Formprobleme als um Inhalt, Gehalt und Aussagekraft geht, nämlich um die möglichst breit und tief angelegte Erfassung und Überführung der Lebenswirklichkeit in eine eigenständige Dichtungswelt und um deren Ausformung.

Oft erscheint seine Kritik am eigenen weltanschaulichen Lager (als Kritiker bemüht er sich selbstverständlich, über jeglichen Lagern und Parteien zu stehen) als etwas hart und unnachsichtig (vgl. IV, 244). Doch kann er auch auf weltanschaulichem Gebiet Position beziehen, vor allem in den beiden ersten Bänden, und als Christ und Theologe, wo es sein muß, Bedenken anmelden. Er weiß, daß die ethische und religiöse Haltung eines Autors die künstlerische Aussage und Form wesentlich beeinflußt. So erblickt er hinter Heißenbüttels pamphletistischen Texten «eine typisch moderne Form der Kritik und der Skepsis» und Züge einer totalen Kritik, der die «Fähigkeit des Verzeihens» und der Liebe abgeht. Ein Vergleich mit der Dichtungswelt der Nelly Sachs weist auf, wo es fehlt: «Die von Heißenbüttel gezeigte Welt ... ist gnadenlos. In der Welt der Nelly Sachs geschieht die Gnade. Und sie erweist ihre Mächtigkeit dadurch, daß sie Wirklichkeit verändert, verwandelt» (I, 225).

Beispielhaft zeigt Kurz an der Lyrik der Nelly Sachs, was christliche Literaturkritik, das heißt die theologisch aufmerksame, in Liebe und Verständnis einfühlende Betrachtung eines Christen, zu leisten vermag. Sein Aufsatz «Fahrt ins Staub-

[2] Vgl. IV, 241: «In den fünfziger und sechziger Jahren, ziemlich parallel zum II. Vatikanischen Konzil, ging die sogenannte ‹christliche Literatur› zu Ende.»

[3] Vgl. aber den Aufsatz «Marilyn Monroe und die Zweidrittelwelt», IV, wo Seite 245–268 Silja Walter, Kurt Marti und Ernesto Cardenal dargestellt werden. Dabei kommen eher die negativen denn die positiven Züge im Werk der Silja Walter zum Vorschein. Letztere offenbaren sich tatsächlich erst so recht im Roman «Die Schleuse oder Abteien aus Glas» (1972), der Dr. Kurz noch nicht vorgelegen hatte.

lose» (III, 226–249) erschien noch zu Lebzeiten der Dichterin (1966) und wurde von ihr hoch geschätzt. «Der ganz und endgültig verwandelte, der auferstandene Mensch wird ‹staublose› sein», heißt es dort, «Ziel aller Flucht und aller Verwandlung ... Der technische Mensch wird verändert; der mystische läßt sich verwandeln» (I, 249).

Mit Recht vermerkt Kurz zum Beispiel auch das Fehlen des eigentlich Christlichen, ja Religiösen im Werk des Thomas Mann. Im «Josephs»-Roman und im «Erwählten» «erscheint das Religiöse auf dem Nenner des Mythischen und unter dem Filter psychologisierender Rationalisierung» (II, 30). Es steckt darin «mehr Theogonie als Theologie» (II, 32). Thomas Manns bürgerlich-humane und «heitere Ironie ist von hoher sittlicher Würde», aber «trotz christlicher Inhalte und Vokabeln gegenüber der alttestamentlichen Heilsverheißung und der neutestamentlichen Heilserfüllung in Jesus Christus im ganzen mehr verschlossen als offen» (II, 32).
Später, vor allem im vierten Band, wird diese Fragestellung komplexer, scheint der christliche Standpunkt des Kritikers selbst kritisch hinterfragt zu werden, ja die Fragen und Zweifel des Kritikers finden gerade an der hergebrachten christlichen Literatur Anstoß und Nahrung.

Literaturkritik als Dienstleistung

Für seine Arbeit als Rezensent ist Paul Konrad Kurz die Auszeichnung der «Goldenen Feder», d.h. der Kritikerpreis 1972 der «Bücherkommentare»/Freiburg i.Br., zuteil geworden. Anläßlich der Preisübergabe (1973) äußerte sich der Geehrte zur Situation der Buchkritik.[4] Er versteht seine Tätigkeit als Kritiker und Rezensent als einen Dienstleistungsberuf, der zwischen Verlagen und Lesern zu vermitteln hat. Ein strenges Metier, das viel Zeit in Anspruch nimmt und schlecht entlöhnt wird. Der Rezensent weiß: Das Buch ist heute Ware, den Marktgesetzen unterworfen. Der Bestseller wird programmiert. Was vermag der Literaturkritiker? «Wie das Buch muß die Kritik auf den Markt. Dazu muß die Rede des Rezensenten kurz sein.» Eine gute Rezension verlangt wie eine Kurzpredigt «Aszese und Salz; Aszese, damit die eigene Person zurücktrete, Salz, damit die Sätze auf der Zunge schmecken.»

Literaturkritik gehört heute «zu den fragwürdigen Zünften». Der Kritiker liest leicht «zu schnell, zu flächig und voreingenommen». Trotzdem, Kurz steht zu seinem Beruf und weiß sich und die Schriftsteller dabei auf der Suche nach der «verlorenen Ganzheit». Daß alle Dichtung und Literatur irgendwie politisch bedeutungsvoll oder gar engagiert ist und parteipolitisch aktiv werden kann, zeigt der Autor im vierten Band anhand der Entwicklung in der deutschen Literatur, vor allem bei den marxistisch und sozialistisch orientierten Literaten. Aber: «Literatur geht nicht ein in den politisch geschlossenen Kreis» (186). Das parteipolitische Engagement des Künstlers und Schriftstellers ist ein Mißverständnis, der Verlust des Wissens um die eigentlich künstlerische Sendung. Zwischen diesem Mißverständnis und dem erdenfernen *l'art pour l'art* erstreckt sich der Raum des aufrichtigen, um den Lebenssinn ringenden, nach Wahrheit suchenden, um Welt und Mitmenschen besorgten Schriftstellers: des Mannes, der in Demut den Dienst am Wort versieht.

In der Reihe der Nachfolger von Carl Muth (1867–1944) und Pater Friedrich Muckermann (1883–1946), die sich bemühten, die katholische und christliche Dichtung und Literaturkritik aus dem Gettodenken des 19. Jahrhunderts ohne Substanzverlust hinauszuführen, befindet sich auch Paul Konrad Kurz. Dankbar für sein Werk, sind wir voll Erwartung für sein weiteres Wirken. *Bruno Stephan Scherer, Altdorf/Uri*

[4] Unter gegebenen Voraussetzungen. In: Bücherkommentare Nr. 2/1973.

Buchbesprechung

Gerhard Schneider: Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien. Kösel-Verlag München, 1974. 174 Seiten.

Nicht die Frage «Wie es wirklich war» oder wie der «Prozeß Jesu» historisch ablief, sondern die Frage nach einem «Urbericht» über die Kreuzigung Jesu steht am Ausgangspunkt dieser monographischen Arbeit, die verschiedene Einzelstudien der letzten Jahre zusammenfassen und sichten will. Der älteste Kreuzigungsbericht wird hinter Mk 15, 20b–41 vorausgesetzt, wobei in der Art der Schriftverwendung auffällt, daß noch nirgends der Gedanke der Schrift*erfüllung* oder des Schrift*beweises* begegnet, ja nicht einmal beim wörtlichen Zitat im Sterberuf Jesu ausdrücklich der Bezug auf die Bibelstelle vermerkt wird. Vielmehr wird das Schicksal Jesu in Zügen erzählt, die an alttestamentliche Texte, vor allem Psalm 22, erinnern. So wird in einer selbstverständlichen Vertrautheit mit der Schrift das Bild des leidenden Gerechten entworfen: «Der leidende Jesus ist alleingelassen, verlassen auch von Gott! Von den Jüngern Jesu ist keine Rede. Er selbst ergreift nicht das Wort – außer zum Gebet.» – Der Bochumer Exeget widmet sich sodann der «Komposition des Markus», dem «Schöpfer der literarischen Form ‹Evangelium›». Die Markuspassion läßt in ihrer Erzähleinheit noch kleinere Erzähleinheiten (Perikopen) erkennen, die einmal für sich überliefert werden konnten. Im folgenden werden die einzelnen Abschnitte in der jeweiligen Fassung der drei Synoptiker verglichen. Das Hauptanliegen dieser *redaktionsgeschichtlichen* Arbeit ist es, die Intentionen der drei Verfasser im Sinne von «theologischen Grundzügen» herauszuarbeiten. *Ludwig Kaufmann*

Zuschrift

Zum Artikel «Gotteswirken und Eigenwirken. Das Ursprungscharisma des Jesuitenordens in der Sicht von *Otto Karrer*» in Nr. 3, Seite 27 ff. möchte ich als Hauptschriftleiter des Archivum Historicum Societatis Iesu im Jahre 1972 erklären, daß Otto Karrer weder vor noch zu meiner Zeit für unsere Zeitschrift ein Tabu gewesen ist. Das Werk «Ignatius von Loyola, Geistliche Briefe. Übertragen und eingeleitet von Otto Karrer, neu durchgesehen und vermehrt von Hugo Rahner» wurde von uns besprochen (AHSI 12, 1943, S. 173–5); die Borja-Biographie von Otto Karrer fand unter den Quellen und grundlegenden Werken im Artikel «Las obras de san Francisco de Borja» (Ebda. 30, 1961, S. 126, Anmerkung) Berücksichtigung.
Die Unterlassung der Angabe von Otto Karrers Werk im betreffenden Artikel von Mario Scaduto SJ ist auf ein bedauerliches Versehen zurückzuführen, da der Verfasser in erster Linie darauf bedacht war, in den Anmerkungen die wichtigsten gedruckten und ungedruckten *Quellen* zur Stützung seiner Beweisführung anzugeben. *Ladislaus Szilas SJ, Rom*

Es freut uns, daß mit der endgültigen Ausräumung jeden Tabu-Verdachts auch uns die Gelegenheit zu einem *Nachtrag* geboten wird. Er betrifft Karrers Erstausgabe von *Des heiligen Ignatius von Loyola Geistliche Briefe und Unterweisungen*. Sie erschien bereits 1922 bei Herder/Freiburg, fast gleichzeitig mit der ebendort herausgebrachten Borja-Biographie. *(Red.)*

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebneter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin
Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ℗ (01) 36 07 60
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheck Stuttgart 62 90-700 ‹Orientierung›, Zürich – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Scheckkonto Nr. 133.629 (Vermerk 0001/268499 ‹Orientierung›) – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, ‹Orientierung› C.E. Suisse No 020/081.7360 – Italien: Postcheckkonto: Roma 1/28545 ‹Orientierung› Zürich
Abonnementspreise: *Ganzes Jahr:* Fr. 24.— / Ausland: sFr. 27.— / DM 24.— / öS 160.— / FF 40.— / Lit. 5800.— / US $ 9.50
Halbjahresabonnement: Fr. 13.50 / Ausland: sFr. 15.— / DM 13.50 / öS 85.—
Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 15.50 / Ausland: sFr. 17.— / DM 15.50 / öS 95.— / Lit. 3700.—
Gönnerabonnement: sFr./DM 32.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.— wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: sFr./DM 1.50 / öS 9.—

AZ Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion
8002 Zürich