

ORIENTIERUNG

Nr. 10 59. Jahrgang Zürich, 31. Mai 1995

IMMER WIEDER HAT ERIKA BURKART in ihren Gedichten und Prosaarbeiten die eigene Kindheit ins Bewußtsein gehoben: die frühen Jahre im aargauischen Freiamt, die Geborgenheit bei der märchenerzählenden Mutter, aber auch die Furcht vor dem tobenden Vater, die Entdeckungen in der artenreichen Flora der heimischen Moorlandschaft, die vorzeitige Erfahrung, daß Liebe und Abschied schon immer schmerzhaft aufeinander zugewachsen sind. Alle diese Szenen flossen immer wieder als Erinnerungsfragmente in ihre Texte hinein – aber erst jetzt, im Alter von über siebenzig Jahren, hat Erika Burkart diese Schätze aus Gedächtnis und Unterbewußtsein in ihrem wahren Umfang ausgebreitet. Ihr Buch «Das Schimmern der Flügel» will sie nicht als Roman gelten lassen, sondern als eine Sammlung von «Jugendmythen».* In einem archetypischen Stadium des kindlichen Bewußtseins haben sich Bilder ins Gemüt eingesenkt, haben sich dort verdichtet, also gleichsam von ihren «zufälligen» Schlacken befreit, bis sich die Essenz herausdestilliert hat – jene Essenz, die später als immer wiederkehrende Grunderfahrung erkannt und in die Dichtung Erika Burkarts aufgenommen worden ist.

Die Inkunabeln der Kindheit

Erika Burkart darf man als «poetessa» ansprechen, als Dichterin. Denn ihre geistige Existenz gründet sich auf die Kraft der Verdichtung und damit der Verwandlung, ja der Beseelung. Die 1922 geborene Autorin ist erstmals in den fünfziger Jahren mit mehreren Gedichtbänden hervorgetreten. In Meersburg hat sie 1957 den ersten Droste-Preis erhalten, und die innere Verbindung zur westfälischen Freifrau läßt sich in ihrem Fall unschwer herstellen: beide äußern eine elementare Hinneigung zur Natur, einen vehementen Liebesanspruch, teilen aber auch die Einsamkeit, die Sensibilität der Empfindung. Modern wiederum erscheint dem Leser Erika Burkarts intensives Miterleben der Umweltzerstörung, vor allem aber auch jenes Lebensgefühl, das sich zwischen Geborgenheit und Entwurzelung ausspannt. Alles begann in jenem Hügelhaus, dem «Kopf» bei Althäusern, welches die Äbte des aargauischen Klosters Muri einst zu ihrer Erholungsresidenz auserkoren hatten. Es war später das Elternhaus Erika Burkarts, auf einer Anhöhe gelegen, inmitten einer sanften Moränenlandschaft, die den Blick bis hin zu den Schwyzer Bergen öffnete. Von fern grüßten der Große und der Kleine Mythen, aber der innere Blick des Vaters von Erika Burkart reichte noch viel weiter – bis hin zum Urwald im Amazonasgebiet, wo er als Reiherjäger im Gran Chaco die unermessliche Freiheit gekostet hatte. Im «Kopf» richtete er eine «Wein- und Speisewirtschaft» ein und waltete hier als «depressiver Wirt, leidenschaftlicher Jäger, arbeitsunwilliger Tyrann und fesselnder Erzähler». Die beiden Töchter fühlten sich wohl nur im Reich der Mutter heimisch, die vor der Ehe als Erzieherin in einem irischen Privathaus gewirkt und von der Grünen Insel einen Schatz von Erzählungen, Märchen und Gedichten zurückgebracht hatte. So wuchs die kleine Erika auf: mitten zwischen irischen Zaubersprüchen und den wüsten Fluchworten der Säufer und Kumpane in Vaters Beiz und Jägerstube. Alles rückte da in Reichweite – die Verzauberung wie die Verdammnis.

Nachdem Erika Burkart in den sechziger Jahren wiederum Gedichtbände veröffentlicht hatte, stellte sie sich 1970 mit dem Roman «Moräne» vor, 1975 mit dem Prosa-band «Rufweite». Danach folgten wieder in lockerem Wechsel Lyrikbände, aber auch große Romanarbeiten wie «Der Weg zu den Schafen» (1979) und «Die Spiele der Erkenntnis» (1985). Seit dieser letzten Prosapublikation, seit 1985 demnach, ist das Buch «Das Schimmern der Flügel» wieder die erste epische Arbeit. Obwohl Erika Burkart als genuine Lyrikerin gelten darf, die das Lyrische auch in ihren Prosatexten immer aufleuchten läßt, ist sie auch eine außerordentliche Erzählerin, welche den Stoff geduldig, präzise und mit großem Atem auseinanderlegt, ihn dann aber unversehens auch wieder der so typisch lyrischen Verknappung unterwirft. Für ihr Schaffen ist sie im In-

LITERATUR

Die Inkunabeln der Kindheit: Zu Erika Burkarts neuem Buch «Das Schimmern der Flügel» – Die ins Bewußtsein gehobene eigene Kindheit – Ein Lebensgefühl zwischen Geborgenheit und Entwurzelung – Vater und Mutter – Konzentration des Lebens auf den engsten Kreis seiner Herkunft – Die Welt wird durch die Lektüre hereingeholt – Schweigeminuten in den Gedichten – Das Kind im Zeugenstand.

*Beatrice Eichmann-Leutenegger,
Muri b. Bern*

THEOLOGIE/PASTORAL

Ökologische Pastoral im Geiste Teilhards de Chardin: Vor vierzig Jahren gestorben – Der Grundimpuls von Teilhard de Chardin – Christus ist tief verwurzelt in der Schöpfung – Jesus von Nazareth, die Geschichte und die Evolution des Kosmos – Für eine Religion in der Geschichte – Weltzugewandtheit des Christentums – Die Rolle der Vielfalt der Kulturen – Teilhards Herausforderungen für die Ekklesiologie und die Praxis der Kirche – Rezeption auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil – Einheit der Verschiedenheit in Liebe – Ein Humanismus der Bewegung und des Wandels.

Ottmar Fuchs, Bamberg

PHILOSOPHIE

Aufklärung und Atheismus: Akzentverschiebungen von Meslier über Comte zu Sartre (1. Teil) – Aufklärung als Epochenbegriff – Der Zusammenhang mit Religionsfreiheit und Religionspolitik – Die posthume Veröffentlichung der Gedanken des *Abbé Meslier* – Materialismus aus humanistischer Gesinnung – Empathie für das Leiden der Menschen – Philosophische Argumente und biblisch fundierte Beweisführungen – Gegen die Verbindung von Religion und Macht – *Auguste Comte*, der Begründer des Positivismus – Das Weltverständnis des Menschen innerhalb der Drei-Stadien-Lehre – Kult der Menschheit und rationale Weltdeutung – Die Position eines post-atheistischen Agnostizismus – Funktionalisierung der Religion.

Heinz Robert Schlette, Bonn

POLITIK

Der politische Albert Camus: Zu einer Studie von *J. Guérin* – Zur politischen Kontroverse um Camus im Paris der fünfziger Jahre – Ablehnung des faschistischen und stalinistischen Totalitarismus – Eine libertäre und antikonformistische Haltung – Kapitalismuskritische Konsequenzen – Camus' Herkunft aus einem kolonisierten Land und aus einem proletarischen Milieu – Zu einer kreativen Rezeption unter den aktuellen Bedingungen.

Brigitte Sändig, Berlin

und Ausland vielfach ausgezeichnet worden. In der Schweiz gilt sie seit längerem unbestritten als eine der bedeutendsten unter den Autorinnen und Autoren. Jenseits der Grenzen, im übrigen großen deutschsprachigen Raum, ist sie wohl wahrgenommen worden, aber nicht in dem ihr gebührenden Maß. Es ist eine verflixte Sache, daß immer die «Väter» der Schweizer Literatur, *Dürrenmatt* und *Frisch*, vorweg genannt werden. Als ob es hierzulande keine «Mütter» gäbe... Dabei ist niemand anderer derart zur «Mutter» junger Autoren (männlichen Geschlechts) geworden wie gerade Erika Burkart. Seit den sechziger Jahren, der Zeit ihres literarischen Durchbruchs, erkennen junge Schreibende in ihr ein Vorbild. Dabei trifft das Exemplarische nicht nur auf den literarischen, sondern auch auf den menschlichen Bereich zu. Innerhalb der literarischen Existenzweise ist sie die Dichterin schlechthin (und damit sind auch alle Risiken mitbedacht, die materiellen und gesellschaftlichen), weil für sie die Poesie – im Sinne von Novalis' Fragmentensammlungen – «eins und alles» ist (388). In der menschlichen Domäne ist sie die mütterliche Frau, die alles Verstehende. Nie hat sie eigene Kinder gehabt, dafür fremde Menschen wie längst vertraute an sich gezogen. Die Freundschaft zum genialen *Hermann Burger* (1944 bis 1989) ist im Lichte dieser Mütterlichkeit zu begreifen. Als «Frau Irland» lebt Erika Burkart in seinem Roman «Brenner 1» weiter.

Sehnsucht als Triebfeder

Noch immer lebt Erika Burkart, verheiratet mit dem Schriftsteller *Ernst Halter*, im Elternhaus «Kapf». Wie der in manchem geistesverwandte *Gerhard Meier* (*1917) in Niederbipp hat sie ihren äußeren Lebenskreis nie für längere Zeit verlassen, sondern ist ihm in seltener Anhänglichkeit treu geblieben. Doch ist gerade aus dieser (vielleicht bewußten) Einschränkung der sichtbaren Existenzzone ein Werk von großer Weite erwachsen. Wie bei *Gerhard Meier* strömt auch bei Erika Burkart solch geistige Weltläufigkeit durch Bücher zu. Beide sind wahrhaft schöpferische Leser, welche eine Lektüre sozusagen innerlich fortschreiben, bis sie sich geschwisterlich mit der eigenen Schreibwelt verbindet. Der von *Paul Nizon* in den siebziger Jahren beklagte «Diskurs in der Enge» (1973), jene Analyse helvetischer Kleinflächigkeit und daher Kleinmütigkeit, entspricht nicht fraglos einer typischen schweizerischen Befindlichkeit, und Enge muß nicht zwangsläufig den Regionalismus gebären. Autoren wie Erika Burkart und *Gerhard Meier* lehren sanft, aber nachhaltig ein Gegenteil. Erika Burkart entfaltet in diesem Raum die Themen der Weltliteratur: Liebe, Tod, Schmerz, Einsamkeit, Kreation und Zerstörung. Indem sie vom Wechsel der Jahreszeiten, von den Veränderungen der vertrauten Landschaft spricht, spricht sie von Verlust und Abschied. Immer wieder beredet sie die zerstörten Paradiесе, erblickt den «gestürzten Engel» und weiß haargenau, daß die Mitte «außer uns» ist. Dahinter ahnt man die größeren Dimensionen von Inferno und Paradies, Schuld und Erlösung. Sie, die Erlösung, würde wieder jene Ganzheit stiften, nach der sich nicht nur die Dichter seit jeher, sondern alle Menschen gesehnt haben. Sehnsucht ist *das Movens* aller Dichtungen Erika Burkarts.

Ihre Bilder hat sie bei der großen Lehrmeisterin Natur geholt, in der unmittelbaren Anschauung dessen, was sich ihr täglich darbot, wenn sie aus dem Fenster blickte oder im wilden Garten sich abmühte. Doch entwarf sie in keinem Moment Landschaftsidyllen (wie manche meinten, die sie wenig oder gar nicht kannten, sie nur als ein zauberisches Gerücht wahrnahmen), sondern Landschaftsmythen. Zu ihnen gesellten sich die Bilder aus Märchen und Sagen der Antike und der Neuzeit.

* Erika Burkart, *Das Schimmern der Flügel. Jugendmythen*. Ammann Verlag, Zürich 1994. – Die Liste der zuvor erschienenen Werke ist lang und wird hier nicht eigens angeführt. Es sei lediglich der jüngste Gedichtband erwähnt: «Die Zärtlichkeit der Schatten», der 1991 ebenfalls im Ammann Verlag erschienen ist. – Die früheren Werke erschienen zumeist im Zürcher Artemis-Verlag.

Gerade hierin ergaben sich mancherlei Berührungspunkte zur österreichischen Lyrikerin *Christine Busta* (1915–1987), mit der die junge Erika Burkart auch einen Briefwechsel geführt hatte. Die Affinitäten waren da, dazu auch der gemeinsame Hintergrund, ein religiöser Hintergrund im denkbar offensten Sinn des Wortes, also niemals kirchlich-konfessionell gebunden, sondern verstanden als ein Geheimnis des letzten Absoluten. Von Erika Burkart gibt es den rätselhaften Satz: «Gott ist der Meister der großen Zahl» (Gedichtband «Schweigeminute», 1988). Wollte man aber die Sprache Erika Burkarts beschreiben, so müßte man Attribute herbeiziehen wie: höchst sprachbewußt, also sensibel, betörend schön mitunter, aber auch oft schmerzlich hart, unbestechlich in der präzisen Analyse, dabei bildgewaltig, aber gleichwohl gebändig. Erika Burkart schreibt wortmächtig, und dennoch ist in ihrer Dichtung die «Schweigeminute» da, jene fruchtbare Lücke, wo das Wort weiteratmen kann.

Spirale

Schlafen
wie man schlief in der Mutter,
zur Initiale gekrümmt
im körperwarmen Dunkel
und schuldlos.

Ein Herzblatt, auch du einst.
Um die Höhle Hülle in Hülle,
in die äußerste Sphäre verwoben
Sterne, und außen,
wofür der Begriff fehlt,
die oszillierenden Ziffern
nicht zu messender Größen –,
wachen,
aufrecht im Schatten
der Axt, die uns fällt.

(«Die Freiheit der Nacht», 1981)

Das Kind im Zeugenstand

Wie ist das nun aber, wenn man die eigenen «Jugendmythen» zu benennen sucht, wenn jener Lebensstoff gesichtet wird, der später zum Fundus des Werks geworden ist? Einem schmerzlichen Prozeß hat sich Erika Burkart ausgesetzt, aber wohl auch einem oftmals klärenden, und ihre ausgedehnte, aber gleichwohl verschwiegene Selbsterkundung wird den Leser auch eigene «Mythen» seiner Kindheit entdecken lassen. Daß alles in der Kindheit anhebt, haben Schreibende schon immer gewußt, und wenn man Erika Burkarts Buch «Das Schimmern der Flügel» liest, wird man sich immer wieder an Sequenzen aus ihren früheren Büchern zurückerinnern, an ihre Thematik, die eigentlich stark dem Gesetz des Gegensatzes verpflichtet ist.

Woher dies alles gekommen ist, mag man nun stärker als zuvor erraten. Das Kind ist als Tochter eines «schwierigen Vaters» aufgewachsen, das Elternhaus hat sich früh in ein «Vaterhaus» und in ein «Mutterhaus» aufgespalten. Schatten fallen auf diese Kindheit, Ängste sind da, aber um so stärker meldet sich die Sehnsucht nach dem Lichtvollen, nach jenen «überlichten Märztagen» etwa, die Erika Burkart gegen das Ende hin mit unnachahmlicher Magie beschwört. Vor der Zeit spürt ein solch trauriges Kind die großen Ambivalenzen zwischen Chaos und Geborgenheit, zwischen dem Drinnen und Draußen, zwischen daheim und drüben. «Drüben» – das ist die südamerikanische Dschungelwelt des Vaters, die ihm jene Maßstäbe verleiht, welche sich als untauglich für die schweizerische Landschaft erweisen. Aber dieses «Drüben» hat ihm auch für immer eine Unruhe eingepflanzt. Ruhe webt nur um die Mutter, welche mit aller Kraft die Welt im Hügelhaus zusammenzuhalten versucht. Als ein Raufbold aus der Wirtschaft des Vaters in die private Stube eindringt, ist sie es, die mit gedämpften Worten den wilden

Störefried zu besänftigen vermag. Allen Bewohnern aber ist die Sehnsucht als Grundmotiv eingeschrieben: Der Vater drängt nach unumschränkter Freiheit, die Mutter möchte Harmonie stiften, die Tochter, «das traurige Kind», sucht in allen Dingen die Seele. In Faltern und Schmetterlingen, diesen Trägern der Unsterblichkeit seit jeher, entdeckt sie geschwisterliche Wesen. Der Vater hat sie einst im Dschungel gesammelt, sie in Schatullen verwahrt, aber Wirtshausgäste, welche von ihm in die Jägerstube geführt werden, locken sie ihm für wohlfeiles Geld ab. Dem Mädchen kommt es vor, als habe man damit die Seele verkauft, denn es hat in ihnen ein Stück Ewigkeit erkannt, «das Schimmern der Flügel».

So blickt schon eine Elfjährige in ihrer Trauer auf eine Vergangenheit zurück. Erika Burkart flicht ihren Textteppich aus kindlichen Szenen und Reflexionen der Erwachsenen kunstvoll vorwärts. So entsteht kein Roman, dafür ein Gewebe von «Jugendmythen». Sie meinen die grundlegenden Erfahrungen von Liebe und Tod, Schönheit und Häßlichkeit, Ordnung und Chaos, Vertrauen und Ausgesetztsein. Die «Wein- und Speisewirtschaft» des Vaters erscheint wie ein Szenarium, wo sich ein kleines Welttheater abspielt. Randgänger der Gesellschaft sind es oftmals, die hier aufkreuzen, unter ihnen die «Kolonisten», jene Arbeiter nämlich, die man für die Melioration des Bünzer Moores in den dreißiger Jahren eingesetzt hat. Das Kind lernt ihre geistige Physiognomie kennen und erwirbt sich früh ein Wissen, das die spätere Dichterin als Lebenswissen immer wieder in ihre Texte einfließen lassen wird. Gerade diese «Kolonisten» zerstören aber auch jene Domäne, wo die «blaue Blume» immer wieder erblüht ist, der Inbegriff von Reinheit und Poesie. Denn das Moos soll als landwirtschaftliche Zone genutzt werden – Effizienz stellt sich vor die urwüchsige Schönheit.

Im Moos entdeckt sich dem Kind jenes Reich, das die Dichter immer wieder als Atlantis, Orplid oder Vineta begrüßt haben. Der Leser ahnt, daß dieses Mädchen mit einer geradezu überwältigenden Imaginationskraft ausgestattet worden ist, die es in allem das Unsichtbare hinter den sichtbaren Erscheinungen spüren läßt. Aus Gräben und Schlammlöchern steigen in der

Nacht «die feurigen Männer», aber «die flackernden Sumpfgeister» sind nichts anderes als ruhelose Verstorbene. Aus Gelesenem und Gehörtem, aus Volksglaube und Zauberverwissen fügt sich eine Welt zusammen, die atmet und spricht – eine reiche anthropomorphe Kreation. Wie nun aber Erika Burkart diese Welt in die Sprache hineinholte, mutet wunderbar an. Sie gebietet in diesen Jugendmythen über einen Sprach- und Bilderschatz, der nicht nur die Lyrikerin, sondern auch die Erzählerin verrät. Alle Regungen sind da: Trauer und Schmerz, Glück und Seligkeit, aber auch das uralte Wissen um das «Wetterwendische», auch die Ironie. Und auch die heil-volle Sprachlosigkeit angesichts der Erschütterungen, wie sie das Leben und die Liebe bereithalten...

Wie die Wiegedrucke einst wichtig gewesen sind für die Geschichte des Buchdrucks und der spätmittelalterlichen Schrift, so sind diese frühen Szenen einer Kindheit bedeutsam für die Themenwelt von Erika Burkarts späterer Dichtung. Sie tragen den Charakter von Inkunabeln in sich. «Kinder fragen nicht danach, woher der Erwachsene, dessen Obhut sie unterstellt sind, seine Kraft bezieht. Ihnen steht es zu, für selbstverständlich zu nehmen, was sie trägt. Die Hintergründe, das «Lebensklima», die Tragödie im Nebenzimmer, erforschen sie später, wenn sie sich aus den Leiden herauszuarbeiten versuchen, die sie bedrückten und verunsicherten. Man sah die Mutter wohl zuweilen weinen, die geröteten Augen sah man und wie sie sich schneuzte, bereits wieder lächelnd, als bäte sie um Entschuldigung für eine Minute der Schwäche.»

Diese Szene ist nur eine unter vielen Lektionen dafür, daß das Leben voller Spannungen und Heimsuchungen ist, daß es aber trotzdem bejaht werden will, wie das Beispiel der tapfer lächelnden Mutter lehrt. Die eben noch weinende und nun schon wieder lächelnde Mutter aber gerinnt im Gedächtnis zu jener «lachenden Maske, aus deren Augenlöchern Tränen tropften». Erst diese Erfahrung gebietet auch jene Mischverhältnisse, denen Erika Burkarts ebenso leid- wie glückvolle Dichtung untersteht. Ihr Werk wird einst zum Bleibenden und Gütigen zählen. *Beatrice Eichmann-Leutenegger, Muri bei Bern*

Ökologische Pastoral im Geiste Teilhards de Chardin

Mit einer persönlichen Erinnerung möchte ich beginnen. Ich kann mich noch lebhaft daran erinnern, wie ich zum erstenmal mit der Gedankenwelt Pierre Teilhards de Chardin in Berührung kam: vor 30 Jahren, 1965. Ich war in der Oberstufe des Gymnasiums. In den großen Ferien waren wir – eine Jugendgruppe im ND – drei Wochen auf Fahrradtour durch Holland. Ich hatte mir nur ein Buch mitgenommen, nämlich das Teilhard de-Chardin-Buch (ein Herder-Taschenbuch) des Teilhard-Kenners N. M. Wildiers.

In den Mußzeiten (es hat viel geregnet) im Zelt habe ich mit wachsender Begeisterung dieses Buch gelesen. Und diese Lektüre hat sicher mit dazu beigetragen, daß ich später Theologie studiert habe. Ich war schlechthin fasziniert von dieser universalen Sicht unseres Glaubens. Im Laufe der letzten Jahrzehnte ist diese Faszination brüchig geworden, vor allem was die damit verbundene Hoffnung anbelangt. Und dennoch kann ich mich von zwei Sätzen dieses großen Wissenschaftlers und Theologen nach wie vor nicht lösen, obwohl mir diesbezüglich manchmal der Glaube fehlt; aber die Hoffnung gebe ich nicht auf: «Alles, was wahr ist, findet sich.» Und: «Alles, was besser ist, tritt schließlich ein!»

Teilhards Grundimpuls

Ich gehe von dem Grundimpetus Teilhards aus, daß «die Liebe zu Gott und die Liebe zur Welt miteinander zu versöhnen und zu vereinigen sind». ¹ Nach Wildiers gehörte «streng genommen

... sein Problem nicht in den Bereich des Metaphysischen, sondern des Praktischen. Bei ihm ging es darum, in unserem Tun, in unserem Streben und in unseren Bemühungen die Einheit zu verwirklichen, für unser Tun eine gleichzeitige Ausrichtung auf Gott und die Welt zu finden». ² Christus und die Erde sollen so aufeinander bezogen werden, «daß ich den einen nur zu besitzen vermag, wenn ich die andere umfasse, daß ich mit dem einen nur in Gemeinschaft treten kann, indem ich mit der anderen verschmelze, daß ich nur absolut Christ sein kann, wenn ich ganz Mensch bin» (La Vie cosmique, 1916). ³

Dieses Anliegen der praktischen Vermittlung zwischen Mensch und Christsein verwurzelt Teilhard in der kosmologischen Dimensionierung der Inkarnation. Die Menschwerdung bezieht sich damit nicht nur auf das geschichtliche Datum des Jesus von Nazareth, sondern auch auf die Evolution der Welt. Hier kann sich Teilhard auf bis in das Neue Testament hineinreichende Vorstellungen berufen, daß Christus nicht nur Mittler der Erlösung, sondern auch Mittler der Schöpfung ist. ⁴ Dieser Ursprung der Welt ist zugleich ihre Dynamik, welcher jene schöpferische Transformation zu verdanken ist, in der die Entwicklung des Kosmos und die Geschichte der Welt immer wieder Neues hervorbringt. «Physisch und buchstäblich ist er (Christus) zunächst

² Ebd. 13.

³ Zu den hier und im folgenden zitierten Einzelschriften vgl. die ausführliche Bibliographie bei C. Cuénot, Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution. Paris 1958, I–XII.

⁴ Vgl. G. Kraus, Hrg., Schöpfungslehre. I (Texte zur Theologie), Graz-Wien-Köln 1992, 24f., 36f., 39f., 85.

¹ N. M. Wildiers, Teilhard de Chardin. Freiburg i. B. 1962, 5. Aufl. 1964, 12.

der, der erfüllt: kein Element in keinem Augenblick der Welt hat sich je bewegt, bewegt sich und wird sich niemals bewegen außerhalb seines lenkenden Einstromes (influx). Der Raum und die Dauer sind voll von ihm.»⁵ Damit vertritt Teilhard nicht etwa, wie es ihm oft vorgeworfen wurde, einen Pantheismus, sondern einen Panchristismus, der ebensowenig die Transzendenz Gottes leugnet, wie er das Dogma der Inkarnation radikalisiert. Die Dynamik des Schöpfers in der Schöpfung hat damit nicht nur ontologische Qualität, sondern bezieht sich auch und vor allem auf die *ontopraktische* Seite der Welt und Geschichte, also auf ihre «physischen» Phänomene und Erfahrungen.⁶ Den schöpferischen Wandlungsvorgang in der Welt hat Teilhard mit der Wandlung in der Eucharistiefeier in Verbindung gebracht: das Universum ist die totale Hostie, der weltliche Leib Christi. Die Menschwerdung Christi wird auf alles, was existiert, ausgelegt.

Den Vorwurf, daß damit die geschichtliche Menschwerdung in Jesus von Nazareth an Bedeutung verlöre, läßt Teilhard nicht gelten: Für ihn kann es keinen universalen Christus geben, «wenn er nicht vorher in sie (die Welt), während sie noch auf dem Wege war, auf dem Wege der Geburt, in Gestalt eines Elements eingetreten wäre» (Christianisme et Évolution, 1945). Ohne den historischen Jesus gäbe es keinen expliziten Glauben an Christus, der seinerseits für die mystische Beziehung mit ihm wie auch für das Bewußtwerden der christologischen Qualität der Welt notwendig ist. Entscheidend ist hier die Grundstruktur: die geschichtliche Offenbarung in Jesus von Nazareth hat keinen *exklusiven* Charakter, als wäre Christus nur in den Glaubensgemeinschaften der Christen, also in den Kirchen gegenwärtig und wirkend. Hier zeigt sich «nur», um einen Begriff von Karl Rahner zu gebrauchen, die «Ausdrücklichkeit» dessen, was überall der Fall ist. Dies hat auch beträchtliche Konsequenzen für den interreligiösen und interkulturellen Umgang der Christen mit den «Nicht-Dazugehörigen». Bevor die Kirchen Christus wohin bringen wollen, haben sie damit zu rechnen, daß Christus schon längst dort ist.

Man hat Teilhard oft mißverstanden, indem man die von ihm gesehene «natürliche» Christifizierung der Erde nur als Menschenwerk ausgelegt hat. Dies ist aber nicht der Fall, denn für ihn ist ja die Triebkraft jener Evolution selbst bereits eine Wirklichkeit der Gnade, ebenso wie das zweite Kommen Christi am Ende der Zeiten. Wildiers schreibt deshalb zutreffend: «Die vollständige Unverdienlichkeit sowohl des ersten wie des zweiten Kommens Christi ist hier eindeutig ausgesagt.»⁷ Damit gewinnt Christus sowohl in der natürlichen wie auch in der übernatürlichen Ordnung seinen Platz und führt sie perichoretisch ineinander, unvermischt und ungetrennt.⁸

Für eine Religion mit der Geschichte

Teilhard hat dieses Leitmotiv im Verhältnis zwischen Materie und Christus beziehungsweise den christlichen Glauben bis zum äußersten durchbuchstabiert. Mir geht es im folgenden darum, das, was Teilhard hinsichtlich der Christifizierung der *Materie* entwickelt hat, hinsichtlich der *menschlichen Kulturen* zu tun. Es ist ja nicht zu übersehen, daß zum Evolutionsbegriff⁹ Teilhards nicht nur die Materie im reduzierten Sinn des Wortes gehört, sondern im weiteren Sinn auch die ganze Geschichte

der Menschheit, also nicht nur das Gespräch mit den Naturwissenschaften, sondern eben auch das Gespräch mit den Kulturwissenschaften. Entsprechend schreibt Wildiers im Zusammenhang mit Teilhard: «So bildet eine Synthese der in der Kultur unserer Zeit enthaltenen positiven Werte mit dem unvergänglichen Inhalt der christlichen Offenbarung eine der dringlichsten Aufgaben des christlichen Denkens unserer Tage.»¹⁰ Mit Recht wohl verortet er Teilhard in eben diesen Kontext in der «Spannung zwischen der modernen Kultur und dem Christentum.»¹¹

Zur Phänomenologie des Kosmos gehört also auch die Phänomenologie der Kulturen, mit der entscheidenden Frage, wozu sie denn in ihrer jeweiligen Ganzheit bestimmt seien, um darin ihre innere Dynamik, ihren verborgenen inneren Sinn zu entdecken. Der kulturelle Aspekt der Evolution kommt bei Teilhard de Chardin auch darin zum Zuge, daß für ihn die Evolution auf den *Menschen* ausgerichtet ist, auf seine «Noosphäre» und damit auch auf die entsprechenden kulturellen Manifestationen. Teilhard ist zutiefst bewegt von der ungeheuren Lebensmacht, die in der Evolution steckt, von der Vitalisation der Materie bis hin zur Hominisierung des Lebens. So bringt er den schönen hoffnungsvollen Satz: «Wir bilden zweifellos den aktiven Teil des Universums, die Knospe, in der sich das Leben konzentriert und arbeitet, die Knospe, in der sich die Blüte aller Hoffnungen noch verbirgt» (La Vie cosmique, 1916).

Auch wenn wir heutzutage in einer veränderten geschichtlichen und globalen Situation hier nicht mehr ganz so hoffnungsvoll mithalten können und die Destruktion der Welt mindestens genauso als Möglichkeit im Horizont sehen wie ihre evolutive Kontinuität, gilt für uns Christen dennoch (entsprechend Röm 8,25f.) immer wieder jener Aufbruch, der in der Geschichte und in den Kulturen das je *Beste wahrnehmen* und aus der Perspektive des *Evangeliums optimieren* will. Der *Vorgang* bleibt der gleiche, ob man ihn nun mit mehr oder weniger Hoffnungsvisionen in diesem Äon ausstattet oder nicht. Auch von *diesem* Erfolgsausgang kann christliche Existenz nicht *unmittelbar* abhängig gemacht werden. Die Perspektive Teilhards gilt in jedem Fall: nämlich die einer «fortschreitenden Vermenschlichung der Menschheit» (Teilhard, Le Christ évoluteur, 1942).

In diesem Zusammenhang bleibt weiterhin wahr, was er 1936 gesagt hat, nämlich daß es im Grunde zweierlei Religionen gibt, eine im Gegensatz zur Erde und eine, die mit der Erde, mit der Geschichte und mit den Kulturen mitwandert, mitwächst und immer wieder Neues und Besseres ausschmilzt (Vgl. Quelques réflexions sur la conversion du Monde, 1936). Wichtig ist der Hinweis, daß sich der Mensch «in die Richtung der Geschichte stellen» muß und daß es seine erste Pflicht ist, diese Richtung zu suchen.¹² Teilhards größte Sorge ist: «Christlich und Menschlich neigen dahin, nicht mehr zusammenzufallen. Das ist das große Schisma, das die Kirche bedroht» (Note pour servir à l'Évangélisation des Temps nouveaux, 1920).

Wie sehr erinnert dieser Satz an die Klage Pauls VI. in «Evangelii nuntiandi» über den Auseinanderfall von Evangelium und Kulturen. Teilhards große Befürchtung war, «daß die Menschen in uns nicht mehr ihr religiöses und moralisches Ideal erkennen...» (L'Incroyance moderne, 1933). Die Menschen und Kulturen haben ein Recht, sich selbst, ihre eigene Biographie, ihr eigenes Gewordensein in die Wahrnehmung und Annahme des Evangeliums hineinzubringen und nicht an dessen Türe abzugeben. Wenn die Kirchen nur sich selbst sehen, sich supranaturalistisch gebärden und die Erfahrungen der Menschen vernachlässigen oder gar verachten, dann fallen sie unter das Verdikt Teilhards: «In seiner heute geläufigen Darstellung erscheint die christliche Religion unserem Geist eng, und unser Herz erstickt darin» (Le Sens humain, 1929).

⁵ P. Teilhard de Chardin, Wissenschaft und Christus, in: ders., Werke Band 9, Olten 1970, 22.

⁶ Zur Differenz zwischen ontologischen und phänomenologischen Denkformen vgl. in diesem Zusammenhang L. Ebersberger, Der Mensch und seine Zukunft. Natur- und Humanwissenschaften nähern sich dem Weltverständnis von Teilhard de Chardin, Olten 1990, 221f., 294f.

⁷ Wildiers, Teilhard, 103

⁸ Das II. Vatikanum wird später in der Pastoralkonstitution Gaudium et Spes ähnlich konstatieren, daß es ein «Ineinander des irdischen und himmlischen Gemeinwesens» gibt, hier bezogen auf das gegenseitige Heilsverhältnis von Kirche und menschlicher Person bzw. Gesellschaft.

⁹ Zur neueren Diskussion um den Evolutionsbegriff im theologischen Bereich vgl. R. Isak, Evolution ohne Ziel? Ein interdisziplinärer Forschungsbeitrag; Freiburg i.B. 1992.

¹⁰ Wildiers, Teilhard, 18.

¹¹ Wildiers, ebd. 20; zum geschichtlichen Aspekt der Evolution vgl. 27.

¹² Vgl. ebd. 58: wobei die Möglichkeit einer «katastrophenhaften Dekadenz nicht ausgeschlossen» ist: ebd. 60.

Christus in den Kulturen der Völker

Immer wieder geht es Teilhard um die Vermittlung von Christentum und den Erfahrungen der Menschen. Sein Bestreben lag darin, zu zeigen, wie «diese beiden Seiten konkret miteinander harmonisch verbunden werden». Den irdischen Wirklichkeiten ist gerade im Namen des christlichen Gottes mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Was ansteht, ist eine «Reflexion über den religiösen Wert des menschlichen Bemühens im zeitlichen Bereich».¹³

Das II. Vatikanum war schließlich ein solcher Versuch, nämlich im Bereich der lehramtlichen Theologie die Wertigkeit des Zeitlichen, zum Beispiel die Berufungen der Menschen, der Kulturen und Religionen und ihre Erfahrungen, zu verorten und zu qualifizieren. Teilhards Betrachtungen aus dem Jahre 1934 (!) könnten schier als Kommentar dazu gelesen werden: «Der Katholizismus hatte mich auf den ersten Blick enttäuscht durch seine engstirnigen Darstellungen der Welt und sein Unverständnis für die Rolle der Materie. Doch heute erkenne ich, daß ich in der Nachfolge des inkarnierten Gottes, den er mir offenbart, nur gerettet werden kann, wenn ich ganz in das Universum eingehe...» (Comment je crois, 1934).

Ich möchte aus meiner Perspektive ergänzen: Die christlichen Kirchen enttäuschen mich immer wieder hinsichtlich ihres Unverständnisses für die Rolle der Kulturen. Doch gerade im Horizont des inkarnierten Gottes erkenne ich, daß wir nur gerettet werden, wenn wir ganz in unsere Geschichte und in unsere Kulturen eingehen und dort an ihrem tiefsten Grund immer nichts anderes treffen als die Seele der Welt.

Eben darin müßte die Kirche ihre Identität finden, nämlich «der wesentliche Brennpunkt zwischenmenschlicher Affinitäten durch Super-Liebe, ... die zentrale Achse der universalen Konvergenz und der genaue Punkt der aufleuchtenden Begegnung zwischen dem Universum und dem Punkte Omega» zu sein (Comment je vois, 1948): im Vorschein also jenes zu feiern und soweit wie möglich zu verwirklichen, was Jesus selbst Reich Gottes in der Geschichte und in der Hoffnung darüber hinaus genannt hat.

So ist es die «Funktion der Kirche, daß sie das Wissen und die Macht hat, alles Menschliche im Menschen zu «verchristlichen»». Zu «verchristlichen» schreibt Teilhard, nicht zu «verkirchlichen»!¹⁴ In der Kategorie des «Reiches Gottes» formuliert: Es geht nicht um die flächendeckende Verkirchlichung der Welt, sondern um einen relativ selbstlosen Dienst der Kirche am Aufblühen des Reiches Gottes in allen Religionen und Kulturen. Was Teilhard Christifizierung nennt, möchte ich gern im Anschluß an das griechische Wort für Reich Gottes «Basileisierung» nennen: nämlich daß überall die Kraft des lebendigen Christus da ist, um in den vielen unterschiedlichen Kulturen und Religionen zu dem zu kommen, was für Jesus die Wirklichkeit des Gottesreiches war: zur Gerechtigkeit und Solidarität zwischen den Menschen und zu erlösenden und befreienden Transzendenzbeziehungen. Sich gegenseitig in dieser Kraft zu stärken, sie zu provozieren und zu intensivieren, darum wird es künftig für eine Kirche gehen, die die Christuspräsenz in Kosmos und Geschichte nicht mehr nur auf sich selbst exklusiv regionalisiert und dann den wahnwitzigen Anspruch erheben muß, die ganze Welt integrieren zu müssen, damit sie an Christus teilhaben kann.¹⁵

Der kirchlichen Obrigkeit sagt Teilhard, daß sie die Strebungen und Erfahrungen der Menschen nicht übersehen, mißachten oder sogar verurteilen solle, sondern daß das Christentum alles Menschliche auf der Erde erfassen darf und soll, weil es sonst «das Zupacken seiner Lebenskraft und den Zauber seiner An-

ziehungskraft verliert».¹⁶ Das Christentum darf nicht selbst «unter-humanisiert» daherkommen. Und er bringt diese Gedanken mit der Frage in Verbindung: «Weshalb eine solche Ohnmacht der Kirche, die Arbeitermassen zu gewinnen? Ganz einfach, werde ich antworten, deshalb, weil der großartigen christlichen Liebe in der gegenwärtigen Stunde zu ihrer «endgültigen Aktivierung» diese sensibilisierende Dosis an *menschlichem* Glauben und *menschlicher* Hoffnung fehlt, ohne die, theoretisch und sachlich, jede Religion den Menschen nur fade, kalt und unassimilierbar erscheinen kann».¹⁷ In der Tat sieht Teilhard die Forscherpriester und die Arbeiterpriester diesbezüglich in einer Reihe, insofern beide Gruppen sich an unterschiedlichen Orten in die kulturellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten und Probleme hineinver tiefen, um so durch sich selbst den Christus des Glaubens mit dem Christus des konkreten Lebens in Kontakt zu bringen.¹⁸ So schreibt Teilhard nur wenige Tage vor seinem Tod in einem Brief, «daß es für den Priester unmöglich ist, im Laboratorium (oder in der Fabrik) zu sein, ohne in sich selbst mit der gleichen Bewegung den christlichen Glauben ans Übernatürliche und den neuen «humanistischen» Glauben an das Über-menschliche versöhnt zu haben».¹⁹ Entsprechend plädiert Teilhard für beides in der christlichen Religion, für das «Empor» und für das «Vorant», und begründet dies mit einem *wahrhaftigen* Pathos der *Inkarnation*. Von diesem Prinzip her kann die Kirche ihren eigenen Lehrgebäuden und systemischen Gegebenheiten nicht größere Bedeutung zugestehen als ihrer *Verwurzelung im Leben* der Menschen und der Kulturen.²⁰ Der Glaube an Gott gewinnt in dem Maße, «wie er in seinem eigenen Saft den Saft des Glaubens an die Welt assimiliert und sublimiert, sein volles Verführungs- und Bekehrungsvermögen zurück». Dies geschieht im Glauben an einen Christus, der «nicht mehr nur als Erlöser individueller Seelen, sondern ... als höchster Beweger der Anthropogenese gesehen wird».²¹

Teilhard und die Inkulturation des Evangeliums

Ich glaube, daß mit dieser Entfaltung Teilhard für die gegenwärtigen Probleme der *Inkulturation* des Evangeliums ernst- und wahrgenommen wird. Nicht zuletzt auch deswegen, weil Teilhard in großer Offenheit selbst schreibt: «Ich bin mir bei all meinen Arbeiten bewußt, ein einfacher Resonanzboden zu sein, der das verstärkt, was die Leute um mich herum denken. Ich bin nicht, noch kann ich, noch will ich ein *Meister* sein. Nehmen Sie von mir das, was zu Ihnen paßt, und bauen Sie Ihr Gebäude».²² Von seiner Kreativität ist für viele Bereiche, die ihm noch nicht so gegenwärtig sein konnten, heutzutage viel zu gewinnen. Teilhard hat schon 1945, wo allenthalben die Klage über die ach so schlimme Säkularisierung aufgebrochen ist, demgegenüber formuliert: «Was immer man auch sagt, unser Jahrhundert ist religiös – vielleicht religiöser als alle anderen... Nur hat es noch nicht den Gott gefunden, den es anbeten könnte».²³ Dieses Wort könnte man in unsere Zeit hineingesprochen denken, wo gegenüber vielen früheren Erwartungen neue religiöse Aufbrüche in unserer Kultur und in den Subkulturen festzustellen sind. Aufbrüche allerdings, mit denen sich die kirchliche Verkündigung ebenso schwer tut wie damals in der Reaktion auf die Naturwissenschaften und auf einen ethisch aufgeladenen Atheismus. Gerade als praktischer Theologe frage ich mich wie Teilhard, wie «Gottesliebe und die gesunde Liebe zur Welt» miteinander versöhnt werden können.²⁴ Der Ruf der Erde und

¹⁶ Teilhard de Chardin, Auswahl, 225.

¹⁷ Ebd. 226.

¹⁸ Vgl. C. Aragones, Hrsg., Pierre Teilhard de Chardin, Pilger der Zukunft. Neue Reisebriefe 1939–1955, Freiburg i.B. 1959, 174.

¹⁹ Ebd. 174.

²⁰ Vgl. Teilhard de Chardin, Auswahl, 228.

²¹ Vgl. ebd. 230.

²² In einem Brief vom 1. Januar 1954; vgl. Cuénot, Teilhard, 482.

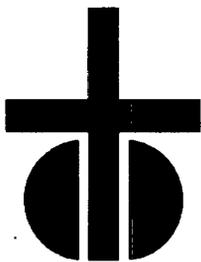
²³ In einem Brief vom 10. Dezember 1952; vgl. Cuénot, ebd., 448.

²⁴ P. Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin*, Paris 1957, 36.

¹³ Ebd. 87 und 89, vgl. auch 84.

¹⁴ P. Teilhard de Chardin, Auswahl aus dem Werk, Olten-Freiburg i.B. 1964, 225.

¹⁵ Hier könnte Teilhard de Chardin übrigens sehr gut ins Gespräch kommen mit gegenwärtigen fundamentalchristologischen Ansätzen, z.B. mit K.-H. Ohlig, *Fundamentalchristologie*. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986.



FASTENOPFER

Katholisches Hilfswerk Schweiz

Das Fastenopfer – Eine Brücke zur Dritten Welt

Das Fastenopfer, ein kirchliches Hilfswerk und 1962 aus dem Missionsjahr entstanden, will eine Brücke bilden für den Austausch von Ideen, menschlichem Einsatz und materiellen Gütern zwischen der Kirche Schweiz und der Dritten Welt und kann Ihnen eine anspruchsvolle, vielfältige Aufgabe anbieten als

Projektverantwortliche/r

für Pastoralprojekte aus Afrika.

Zu Ihren neuen Aufgaben gehören: Prüfung der Projektgesuche, Korrespondenzführung, Erstellen von Projektauszügen für die Expertenkommission, Pflege der Projektpartnerschaft mit Ortskirchen Afrikas.

Von Ihnen als unserem neuen Mitarbeiter/als unserer neuen Mitarbeiterin erwarten wir: Engagement in Fragen der Theologie, Missiologie, Dritten Welt; klares analytisches Denkvermögen; eventuell persönliche Einsatzerfahrung in einem afrikanischen Land; sehr gute Kenntnisse in Deutsch, Französisch und Englisch.

Stellenantritt auf 1. August 1995 oder nach Vereinbarung.

Ihre Bewerbung mit den üblichen Unterlagen richten Sie bitte bis 1. Juni 1995 an die Zentralstelle Fastenopfer, Habsburgerstrasse 44, Postfach, 6002 Luzern. Vorkünfte erteilt Ihnen gerne der bisherige Stelleninhaber, Bernhard Kocher, Tel. 041/23 76 55.

der Ruf Gottes schließen sich nicht aus. Dies hat massive Konsequenzen für die *Pastoral der Kirche*. Alle wissenschaftlichen, künstlerischen und kulturellen Tätigkeiten der Menschen und Völker haben eine innere Ausrichtung auf Christus und haben damit «in dem Ganzen der christlichen Weltordnung einen Wert der Heiligung». ²⁵ Für Teilhard gibt es zwischen der weltabgewandten Religion Gottes und der Gott abgewandten Religion der Erde einen dritten Weg, nämlich «die Erde durchquerend zum Himmel gehen. Es gibt eine Gemeinschaft mit Gott durch die Welt» (*Christologie et Évolution*, 1933). Die Theologie des II. Vatikanums wird später darüber sprechen, daß es keinen Glauben an Gott ohne den Glauben an die Berufung der Menschen und der Völker gibt.

Karl Schmitz-Moormann schreibt: «Teilhard hat zutiefst begriffen, daß die Vernachlässigung der Wahrheiten dieser Welt durch die Theologie eine Mißachtung Gottes ist: da die Schöpfung das Werk Gottes ist, darf der Theologe nicht auf die geringste Wahrheit über dieses Werk verzichten.» ²⁶ Das große Werk der Schöpfung ist «die erste dem Menschen gemachte Offenbarung und die jede andere Offenbarung in sich eingliedern muß». ²⁷ Die Erarbeitung der jeweiligen Verhältnisbestimmung hat das II. Vatikanum das Wahrnehmen und das Erkennen der «Zeichen der Zeit» genannt. Theologie und Kirche brauchen sich also keine konfessorischen und institutionellen Scheinwelten zu schaffen, sondern haben sich in die realexistierende Welt hineinzubegeben. ²⁸ Wenn die Botschaft des Evangeliums für Mensch und Kulturen nicht in deren eigener Wirklichkeit lebensbereichernd und humanisierend ist, ist sie nicht existenzbezogen und damit nicht-inkarnativ, also häretisch.

²⁵ Wildiers, Teilhard, 113.

²⁶ K. Schmitz-Moormann in seinem Nachwort zur «Auswahl aus dem Werk», 1964, 257–307, hier 304.

²⁷ Ebd. 305.

²⁸ Vgl. ebd. 306.

Die Inkulturation des Evangeliums geht davon aus: «Die Kulturen sind nicht ein Leerraum, der frei von authentischen Werten wäre. Die Evangelisierung ist nicht ein Prozeß der Zerstörung, sondern der Festigung und Stärkung dieser Werte, ein Beitrag zum Wachsen der «Keime des Wortes», die in den Kulturen präsent sind.» ²⁹ Im Sinne Teilhards geht es um die Praxis, die *Gegebenheit Christi* in den Kulturen anzunehmen, um die *praktische Annahme der Gnade unter den Menschen*. Wenn sich die Verkündigung des Evangeliums nicht in diese Gegebenheiten Gottes in den Kulturen zu verwurzeln vermag, kann sie nicht leben, denn der Buchstabe kann ohne Leben nicht existieren. Und wenn man diese Gegebenheit nur zu einem Bruchteil für die Annahme des Evangeliums mobilisiert, amputiert sich diese Annahme selbst um genau diese Reduktionen. Dann wird zum Beispiel innerhalb des Glaubensbegriffes bereits die Behauptungsebene als die ausreichende Erfahrungsebene ausgegeben, obwohl eine tatsächliche Verbindung zu den Erfahrungen der Menschen noch nicht erreicht wurde.

Die kirchliche Pastoral wird sich auf die Ressourcensuche machen dürfen, wo möglicherweise vieles von dem schon in anderen Gewändern und fremden Ausdrucksformen vorhanden sein kann, was der Pastoral vom Evangelium her am Herzen liegt. Dann verändert sich die Kommunikation und wird zum gegenseitig anerkennenden Austausch. Dann schiebt man nicht arrogant oder achtlos jene Gnade beiseite, die in den vorhandenen Kulturen der Menschen bereits gegeben ist. Dann kommt das Evangelium auf die Menschen nicht als Gesetz, Moral, Integrationsansinnen und ähnliches zu, sondern als tiefgehende Anerkennung aus dem gläubigen Bewußtsein der Gläubigen und Hauptamtlichen heraus, selbst von der Gnade Christi getragen zu sein. Die Vergesetzlichung des Evangeliums weicht

²⁹ Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979 (deutsche Übersetzung) Nr. 401.

dann dem gegenseitigen Bewußtsein seiner Ermöglichung, seines Geschenkseins. Eine solche Haltung der Pastoral könnte man auch eine *kulturökologische Pastoral* nennen: eine Tätigkeit nämlich, die von der Schöpfung *und* von den individuellen und sozialen kreativen wie kreaturischen Gestaltungen der Menschen ausgeht und kein heilsames Jota davon unter den Tisch fallen läßt, weder *in* einer Gesellschaft noch *zwischen* ihnen.

Einheit der Verschiedenen in Liebe

Ein weiterer Aspekt ist für mich bei Teilhard dadurch gegeben, daß er die künftige *Einheit* der Menschheit nicht als eine Zusammenballung mit Zwang und Gewalt versteht, die zur Entpersönlichung der Menschen wie auch zu einer Entkulturierung der Kulturen führen müßte, sondern durch eine frei bejahte Annäherung³⁰, durch eine Gemeinschaft, die nicht gleichmacht, sondern vielmehr selbst Mannigfaltigkeit hervorbringt. Die Basis einer solchen Einheit ist *Sympathie und Liebe*, und zwar immer auch zu dem Anderen seiner selbst.³¹ Es geht um die «Konvergenz des Universums in kosmischer Solidarität».³² Teilhard geht davon aus, daß diese Liebe nicht erst durch die christliche Offenbarung in die Welt kommt, sondern überhaupt eine geschichtliche Kraft ist, die in ihrer Wahrnehmung und Förderung durch die Kraft des Glaubens zu jener «Supersozialisation» führt, die zugleich eine Superpersonalisation der Menschen und, so möchte ich ergänzen, eine Superkulturation der Kulturen sein wird (vgl. *Super-Humanité, Super-Christ, Super-Charité*, 1943). Auf dem Weg zum christifizierten Universum brauchen wir den Weg zu christifizierten Kulturen, aber immer so, daß daran geglaubt wird, daß die Psyche oder die Seele der vielen nicht-christlichen Kulturen bereits selbst durch Christus geschaffen wurden, also nichts Geist-loses sind, denen man erst durch die Offenbarung den Geist einhauchen müsse. Christus ist bereits die Seele der Evolution und aller ihrer vielfältigen Teilbereiche. So ist es ein Tatbestand des neueren Missionsbegriffes, diesen Christus, wie er uns in anderen Religionen begegnet, in diesen wahrzunehmen und in deren uns fremden Formen zu schützen und durch ein eigenes gutes Vorbild zu stützen.³³

³⁰ Teilhard spricht von einer freien und gutgeheißenen Einmütigung, in: *Auswahl*, 234; vgl. auch Ebersberger, *Mensch*, 227ff.

³¹ Vgl. Wildiers, Teilhard, 64–65.

³² Teilhard de Chardin, *Auswahl*, 246.

³³ Vgl. L. Boff, *Gott kommt früher als der Missionar. Neuevangelisierung für eine Kultur des Lebens und der Freiheit*, Düsseldorf 1991.

Alle Dinge sind durch das Pleroma Christi geschaffen worden, auch die menschliche Vielfalt. Der Christus-Omega kann nur am Ende der Zeiten stehen, weil er bereits in dieser Form in den Zeiten universal anwesend war. Dafür steht beispielhaft, also generativ und nicht exklusivistisch, seine Geburt in Jesus von Nazareth. «Daß Christus nur einen Augenblick lang vor nunmehr 2000 Jahren in das Feld menschlicher Erfahrung eingetaucht ist, vermag ihn nicht daran zu hindern, die Achse und der Gipfel des universalen Reifungsprozesses zu sein» (*Christologie et Évolution*, 1933). Er ist die «große Kraft und Energiequelle» der unzähligen kulturellen und menschlichen Entwicklungen.³⁴ Sie haben eine «gewaltige Dynamik, die fähig ist... neben vielen Leiden und vielen Sünden eine intensive geistige Energie zu erzeugen».³⁵ Diese vervielfältigende Emergenzenergie ist für ihn der Geist Christi selbst.

So mündet seine Theologie schließlich in eine Aufforderung, die geradezu als Charta der kirchlichen Pastoral zu gelten hat: «*Liebet einander*. Beschränkt sich diese wesentliche christliche Einstellung darauf, die Schmerzen der Brüder zu lindern? Oder aber verlangt sie nicht, eine aktive Sympathie für den großen menschlichen Leib zu entwickeln, dem eben nicht nur die Wunden zu verbinden sind, mit dessen Nöten, Hoffnungen und allem von ihm durch die Schöpfung erwarteten Wachstum man vielmehr eins werden muß?» (*La Parole attendue*, 1940). So spricht er von einem Humanismus der *Bewegung und des Wandels*, «selbst und vor allem... in Fragen der Religion» (*Ce que le Monde attend en ce moment de l'Eglise de Dieu*, 1952). Dahinter steht der «Wahrpruch der Erfahrung»³⁶, und zwar der pluralen.³⁷ Jede christliche Mystik ist von daher immer eine voll-menschliche, oder sie ist nicht christlich.³⁸

An Teilhard ist nichts schlaff, resignativ oder gewalttätig. Vielmehr sind sein Denken und Bestreben kreativ, kraftvoll, liebevoll und vorwärtstreibend. Daß er am Ostertage 1955 sterben durfte, qualifiziert zeichenhaft seine ganze Theologie als eine österliche. Wir brauchen seine Anregungen für die Vitalisierung unserer erdebezogenen Hoffnungen mehr denn je.

Ottmar Fuchs, Bamberg

³⁴ Wildiers, Teilhard, 101.

³⁵ Teilhard de Chardin, *Auswahl*, 252.

³⁶ Ebd. 266.

³⁷ Vgl. O. Fuchs, «Sein-Lassen» und «Nicht-im-Stich-Lassen»! Zur Pluralismusprovokation der Postmoderne, in: K. Hilpert/J. Werbick, Hrsg., *Mit den Anderen leben. Wege zur Toleranz*, Düsseldorf 1995, 132–160.

³⁸ Vgl. Teilhard de Chardin, *Auswahl*, 271ff.

AUFKLÄRUNG UND ATHEISMUS

Akzentverschiebungen von Meslier über Comte zu Sartre*

Den Begriff «Aufklärung» verwenden viele als Epochenbezeichnung; nach Kant benennt er jedoch einen Prozeß, in dem «die Hindernisse der allgemeinen Aufklärung, oder des Ausganges aus (der) selbst verschuldeten Unmündigkeit allmählig weniger werden», wofür der Königsberger Philosoph «deutliche Anzeigen» zu erkennen meinte. Obwohl Kant der Ansicht war, noch nicht in einem «aufgeklärten Zeitalter» zu leben, hatte er von dem «Jahrhundert Friederichs» als dem «Zeitalter der Aufklärung» eine recht positive Meinung; das hängt zweifellos damit zusammen, daß er 1784 die Frage «Was ist Aufklärung?» primär und pointiert im Hinblick auf (wie er sich ausdrückte) «Religionsdinge» oder «Religionssachen» stellt; der «hochmüthige Name der Toleranz» soll überwunden werden, und die «Regierung» soll jedem gestatten, «sich in allem, was

* Überarbeiteter Text einer Sendung im SDR am 13. 2. 1995 (Reihe Radioessay, Redaktion B. A. Stappert). Mit Dank für Erika Weinzierl zum 70. Geburtstag am 6. Juni 1995.

Gewissensangelegenheit ist, seiner eigenen Vernunft zu bedienen».¹

«Aufklärung» als Prozeß, als Geschehen hatte es offenbar von Anfang an in besonderem Maße mit Religion oder besser: mit Religionsfreiheit bzw. Religionspolitik zu tun. Doch das Verhältnis von Aufklärung und Religion hat eine lange Geschichte, und zu dieser Geschichte gehört keineswegs nur die Frage der Religionspolitik, sondern ebenso – und philosophisch relevanter als diese – gehören dazu die Probleme der Skepsis und des Atheismus. Im folgenden geht es mir nicht darum, die zweifellos grundlegende Frage zu diskutieren, ob und warum der Aufklärungsprozeß verschiedene Verhaltensformen gegenüber Religion zugelassen hat; trotz zahlloser Konflikte und starker Religionskritik, deren Adressat immer primär das Christentum, namentlich der Katholizismus war, hat ja Religion bis heute

¹ I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* in: *Kants Werke, Akademie-Textausgabe* (Berlin 1968) VIII, S. 40f.

überlebt und auch selbst nicht wenige Einsichten der Aufklärung übernommen bzw. sich zunutze gemacht, wie etwa das Prinzip der Religionsfreiheit. Andererseits aber stellt das, was man «Atheismus» nennt, eine ganz wesentliche und kaum zu überschätzende «Strömung» innerhalb des Aufklärungsge-schehens dar.

Drei Beispiele sollen zeigen, daß der Atheismus der sich aufklärenden Epoche, also der Atheismus der Neuzeit oder der Moderne, nicht hinreichend dadurch charakterisiert werden kann, daß man in ihm nur die «These» sieht, das heißt die anti-metaphysische, explizite Bestreitung dessen, was man traditionellerweise «Gott» oder «das Göttliche» nennt. Es gilt vielmehr besondere Akzente beziehungsweise gewisse Akzentverschiebungen im neuzeitlichen Atheismus aufzuzeigen, die für das Verständnis des Aufklärungsverlaufs entscheidend sind und insofern sozial-, kultur- und religionsphilosophisch von nicht geringer Bedeutung sein dürften. Mit dem «Mut zur Lücke» spreche ich von einem ziemlich unbekanntem Priester aus dem 18. Jahrhundert, einem wesentlich bekannteren Denker aus dem 19. und einem außerordentlich gut bekannten Philosophen und Schriftsteller des 20. Jahrhunderts.

Das Testament des Abbé Meslier

Jean Meslier², geboren 1664, war etwa 40 Jahre lang, von 1689 bis zu seinem Tod im Jahre 1729, Pfarrer der winzigen Arden-nendörfer Etrépy und Balaives, in der Nähe von Sedan. Er starb möglicherweise an einer Art Hungerstreik als Form eines beschleunigt herbeigeführten Todes. Das Überraschende, psychologisch schwer Nachvollziehbare und für seine Zeitgenossen, ja vielleicht auch noch für uns Heutige Schockierende lag und liegt darin, daß man nach seinem Tod ein umfangreiches Manuskript fand; es trug einen ebenso langen wie bezeichnenden Titel:

«Vermächtnis der Gedanken und Empfindungen von Jean Meslier, Priester, Pfarrer von Etrépy und Balaives, über einen Teil der Irrtümer und Mißstände in der Lenkung und Leitung der Menschen, worinnen sich klare und deutliche Beweise für die Nichtigkeit und Falschheit aller Gottheiten und aller Religionen der Welt finden, das nach seinem Tode seinen Pfarrkindern zukommen soll, damit es ihnen und ihresgleichen als Zeugnis der Wahrheit diene. / *In testimonium illis et gentibus* (Matthäus 10, 18).»

Voltaire veröffentlichte 1762 einen Auszug aus dem Manuskript unter dem Titel «Testament». Erst 1864 wurde durch den niederländischen Freidenker Rudolph Charles d'Ablaing van Giessenburg das gesamte Manuskript herausgegeben, und 1970 bis 1972 erschien in Paris die erwähnte dreibändige kritische Ausgabe. Das Sensationelle bestand und besteht darin, daß dieser Pfarrer Meslier an seine Nachwelt, vorab an die Christen, eine Botschaft richtet, in der er alles dementiert und verurteilt, was er vierzig Jahre lang als Priester nach außen hin vertreten hatte.

Meslier war weder ein Lügner noch ein Scharlatan oder ein Zyniker, vielmehr ein Realist, ein Denker und ein Mensch, der an den Leiden seiner Zeit sensibel Anteil nahm. Sein «Testament» war ein offenes Bekenntnis zum Atheismus, eine Entlarvung der Religionen als eines großen Betrug zum Zwecke der Machterhaltung und ein Plädoyer für eine neue Gesellschaft, die kommunistische Züge tragen sollte. Der Priester Meslier hatte sehr wohl gewußt, daß ihm in den Tagen des Ancien Régime eine Veröffentlichung nicht nur sein Amt, sondern das Leben gekostet hätte. Noch um das Jahr 1700 war in Rouen ein Ketzer lebendig verbrannt worden. Meslier sah seine Aufgabe darin, Christenmenschen, die in einem Zustand der Unwissenheit und Unfreiheit dahinlebten, aufzuklären, eine Aufgabe, der er durch sein Manuskript besser dienen zu können glaubte als durch seinen Tod auf einem Scheiterhaufen.

² Vgl. des näheren R. Desné, *L'Homme, l'œuvre et la renommée*, in: J. Meslier, *Œuvres complètes*, J. Deprun, R. Desné, A. Soboul, Hrsg. I (Paris 1970) S. XVII–XLVI; Das Testament des Abbé Meslier, G. Mensching, Hrsg. Frankfurt/M. 1976, S. 11–58.

Meslier besaß gute Kenntnisse der Bibel, antiker Autoren, mancher Kirchenväter, aber auch von Philosophen und Schriftstellern wie Descartes und Malebranche, Montaigne und La Bruyère. Sein umfangreiches Werk ist trotz vieler Wiederholungen und eines Stils, den schon Voltaire kritisierte, eine aufregende und erschütternde Lektüre. Wie generell in der neuzeitlichen Religionskritik steht im Zielpunkt aller seiner Objektionen und Aggressionen die katholische Kirche. Im einzelnen geht Meslier kritisch ein auf die Gestalt Jesu, die wichtigsten kirchlichen Dogmen und Morallehren, auf Adel, Klerus und Monarchie. Er lehnt es ab, die Welt als erschaffen anzusehen. Daraus ergibt sich für ihn konsequenterweise die These: «Das Sein oder, was dasselbe ist, die Materie kann nur aus sich selbst Existenz und Bewegung erhalten haben.»³ Meslier vertritt einen Materialismus, den er aus der «unfehlbaren Vernunft»⁴ glaubt gewinnen zu können. Dieser Materialismus führt, wie er meinte, zur Befreiung von ungerechter Herrschaft und heuchlerischer Moral, er ist für ihn der Weg zu einer neuen, besseren Lebensform, einer neuen Ethik und insofern zu einem wirklichen Humanismus.

Empathie für das Leiden

Einen Eindruck von der Emphase und dem von Leid gezeichneten Ernst dieses Mannes vermittelt folgender Abschnitt aus der «Vorrede» des Buches: «Ihr, meine lieben Freunde, werdet wohl annehmen, daß ich die Absicht habe, aus der großen Zahl falscher Religionen, die es auf der Welt gibt, das römisch-apostolische Christentum auszunehmen, die Religion, zu der wir uns bekennen und die wir für die einzige halten, die die reine Wahrheit lehrt, die einzige, die den wahren Gott gebührend bezeugt und verehrt, und die einzige, die den Menschen auf den wahren Weg des Heils und ewiger Glückseligkeit führt. Doch, meine lieben Freunde, laßt Euch eines Besseren belehren, laßt von diesem Irrtum ab und überhaupt von allem, was Eure frommen Dummköpfe, Eure zynischen und eigensüchtigen Priester und Doctores nur allzu eifrig Euch lehren und Euch unter dem Schein der unfehlbaren Gewißheit ihrer angeblich heiligen und göttlichen Religion glauben machen. Ihr seid nicht weniger verführt und betrogen, als die Verführtesten und Betrogensten sind... Eure Religion ist nicht weniger nichtig, nicht weniger Aberglaube als irgendeine andere, sie ist nicht weniger falsch in ihren Prinzipien, noch ist sie weniger lächerlich und absurd in ihren Dogmen und Maximen. Ihr seid nicht weniger Götzendiener als jene, die Ihr selbst verdammt und des Götzendienstes anklagt; die Götzen der Heiden und die Euren unterscheiden sich bloß in Namen und Aussehen. Mit einem Wort, alles was Eure Priester und Doctores Euch mit so viel Beredsamkeit über die Größe, Erhabenheit und Heiligkeit der Mysterien, die sie Euch verehren lassen, predigen, alles, was sie Euch mit so viel Ernst und Gewißheit von ihren vorgeblichen Wundern erzählen, und alles, was sie Euch mit so viel Eifer und so vielen Beteuerungen vorschwätzen über die Fülle der himmlischen Belohnungen und die schrecklichen Strafen der Hölle, ist im Grunde nichts als Wahn, Irrtum, Lüge, Erfindung, Betrug, ausgedacht zunächst von listigen Politikern, weitergeführt von Verführern und Betrügnern, schließlich aufgenommen und blind geglaubt vom unwissenden und gemeinen Volk und dann endlich aufrecht erhalten durch die Autorität der Großen und der Herrscher dieser Erde, welche Mißbrauch, Irrlehren, Aberglauben und Betrug begünstigt, ja sogar durch ihre Gesetze sanktioniert haben, um damit die gesamte Menschheit am Zügel zu halten und mit ihr alles machen zu können, was sie wollen. Seht, liebe Freunde, wie diejenigen, die das Volk beherrschen und immer noch die Herrschaft innehaben, den Namen und die Macht Gottes vermessen und ungestraft mißbrauchen, um selbst gefürchtet zu werden, sich Gehorsam und Ansehen zu erzwingen, und nicht, damit dieser angeblich so mächtige Gott, mit dem sie Euch schrecken, verehrt und angebetet werde. Seht, so mißbrauchen sie den Schein von Gottesfurcht und Religion, um die Schwachen und Unwissenden alles glauben zu

³ Bei Mensching, ebd., S. 357.

⁴ Ebd., S. 400.

machen, was ihnen gefällt, und so errichten sie schließlich auf der ganzen Erde ein verabscheuungswürdiges Mysterium der Lüge und der Bosheit, anstatt daß sie alle gemeinsam nur danach strebten, überall Frieden und Gerechtigkeit wie auch Wahrheit herrschen zu lassen; die Herrschaft eben dieser Tugenden würde alle Völker auf der Erde glücklich und zufrieden machen.»⁵

Die mit Leidenschaft vertretene radikale Position, die hier vernehmbar wird, kennzeichnet das ganze «Testament» Mesliers; er bekräftigt sie durch philosophische, historische, politische und psychologische Argumentationen und Beobachtungen, aber auch mit biblisch fundierten Beweisführungen:

«Es ist die Kraft der Wahrheit, die mich dies niederschreiben ließ, und es ist der Haß auf das Unrecht, die Lüge, den Betrug und die Tyrannei und alle anderen Unbilligkeiten, der mich so sprechen läßt; denn ich hasse und verabscheue in der Tat jegliches Unrecht und jegliche Bosheit. *Omniem viam iniquam odio habui (Psalm 118, 128). Odivi omnem viam iniquitatis (l. c. 104).* Und ich hasse über und über alle die, die gerne Schlechtes tun oder Vergnügen daran finden, *iniquos odio habui (l. c. 113). Perfecto odio oderam illos, et inimici facti sunt mihi (Psalm 138, 22). Iniquitatem odio habui et abominatus sum (Psalm 118, 163).*

Es wäre eine Aufgabe für Leute von Geist und Autorität, es wäre eine Aufgabe für die Feder gelehrter und beredter Männer, diesen Gegenstand würdig zu behandeln und, wie es sich ziemte, die Partei der Gerechtigkeit und der Wahrheit zu ergreifen; sie würden es unvergleichlich besser machen als ich; der Eifer für Gerechtigkeit und Wahrheit ebenso wie das Streben nach dem allgemeinen Wohl und der gemeinsamen Befreiung der seufzenden Völker müßten sie dafür gewinnen, und sie dürften nicht aufhören, alle diese abscheulichen Irrtümer, Mißstände, diesen ganzen abscheulichen Aberglauben und diese ganze abscheuliche Tyrannei anzuprangern, zu verurteilen, zu verfolgen und zu bekämpfen, bis sie jene gänzlich vernichtet und vertilgt hätten; so wie jener, der sagte: *persequare inimicos meos et comprehendam illos, et non convertar donec deficiant (Psalm 18, 38).* Ich werde, so sagte er, meine Feinde verfolgen, ich werde sie ergreifen und nicht umkehren, bis ich sie umgebracht und zerschmettert habe, *et non convertar donec deficiant.* Hernach möge man auf der Welt darüber denken, urteilen, sagen und damit machen, was man will, ich belaste mich kaum damit, ob die Menschen sich vertragen, sollen sie sich regieren, wie sie wollen, mich kümmert es herzlich wenig; ich nehme fast keinen Anteil mehr an dem, was auf der Welt geschieht; die Toten, mit denen zu gehen ich im Begriffe stehe, beunruhigen sich über nichts mehr, sie mischen sich nirgends mehr ein, sie kümmern sich um nichts. Ich werde daher dies hier mit dem Nichts beenden, auch bin ich kaum mehr als ein Nichts und werde bald nichts mehr sein.»⁶

Gegen die Verbindung von Religion und Macht

Der Atheismus ist, auch schon im 18. Jahrhundert, niemals nur ein Problem der Metaphysik; er ist vielmehr in seiner Frontstellung gegen die konkreten Herrschaftsträger im Ancien Régime und gegen deren religiöse Verteidiger eine umfassende Herausforderung und Infragestellung von Religion und Politik. Dieser Atheismus ist sich seiner Sache mit Berufung auf die Vernunft sicher, er ist militant und radikal, aber er versteht sich keineswegs primär als zerstörerisch, sondern umgekehrt als konstruktiv im Vorblick auf eine neue, rational und ethisch höherstehende Gesellschaft. Die Kritik der Religion ist bereits für diesen Atheismus die Basis aller Kritik an der bis dahin bestehenden Gesellschaftsordnung, so wie es im 19. Jahrhundert Marx mit Feuerbach erklären wird: «Die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik.»⁷ Für Meslier ist die Überwindung der

Religion *um der Wahrheit willen* erforderlich, das heißt, Atheismus ist für ihn nicht bloß ein Instrument, mit dem er etwas Nicht-Religiöses erreichen will, sondern immer auch und in erster Linie eine Sache der Ehrlichkeit und der Wahrheit. Trotz aller Einsicht in die Nichtigkeit und in die Endlichkeit des menschlichen Lebens, die daraus folgt, ist der Atheismus eines Meslier also der Versuch, einem neuen und wirklichen Humanismus den Weg zu bereiten. Offenbar hat Jean Meslier kein Vertrauen in die Reformierbarkeit der Kirche, der Religionen und der alteuropäischen Herrschaftsstrukturen; er ist kein Revisionist, sondern Verkünder oder, wie man 1964 bei einem Meslier-Kolloquium in Aix-en-Provence formulierte, «Prophet»⁸ einer neuen Zeit, in der Gewalt, Terror, Lüge, Heuchelei, Furcht, Ausbeutung abgeschafft sein werden und in der Gerechtigkeit, Wahrheit, Vernunft, Frieden endlich Wirklichkeit werden.

Die nihilistischen Formulierungen am Ende des «Testaments» verbieten die Annahme, Meslier habe letztlich doch an irgendeiner Form von Transzendenz festgehalten oder wenigstens ihre Möglichkeit offengelassen; Jean Meslier ist vielmehr ein atheistischer Materialist, und die Tatsache, daß er mit elegischen Worten von dem eigenen Übergang in das Nichts spricht, bestätigt nur die intellektuelle Redlichkeit dieses Atheisten.

Auguste Comte, der Begründer des Positivismus

Weniger aggressiv als die Position des Pfarrers Meslier klingt diejenige von Auguste Comte, dem Begründer des Positivismus.⁹ Comte (1798 bis 1857) hat ein außerordentlich umfangreiches Œuvre hinterlassen, das vornehmlich im Bereich der Soziologie bis auf den heutigen Tag eine enorme Wirkung ausübt. (Auf der Place de la Sorbonne steht sein Denkmal, wengleich, das sei nicht verschwiegen, vor einem anderen Eingang der berühmten Universität eine Statue von Montaigne steht.) Comtes Hauptwerke sind der sechsbändige «Cours de philosophie positive» (1830–1842) und das vierbändige Buch «Système de politique positive» (1851–1854). Eine Zusammenfassung der Ideen Comtes bietet der «Discours sur l'esprit positif» aus dem Jahre 1844.¹⁰

Wie bei jeder Darstellung der Comteschen Vorstellungen über die Geschichte im Ganzen und über die Entfaltung der Wissenschaften im besonderen, so ist auch bei der Frage nach dem Atheismus von jener Konzeption auszugehen, die Comte im Anschluß an Condorcet und Turgot entwickelt hat: von seinem «Dreistadiengesetz», der «Loi de l'évolution intellectuelle de l'humanité ou la loi des trois états».¹¹ Nach diesem «Gesetz» folgen im Ablauf der Geschichte einander das theologische, das metaphysische und das positive oder wissenschaftliche Stadium. Das theologische Anfangsstadium ist gekennzeichnet durch ein realistisch-naives Verhältnis der Menschen zu den Göttern oder zum Göttlichen; in diesem Stadium werden die Götter als personhafte Wesen vorgestellt und verehrt. Die menschliche Fähigkeit zu rationaler Reflexion drängt jedoch weiter zum zweiten Stadium, in dem die mythischen Vorstellungen des ersten abgelöst werden durch ein philosophisch-metaphysisches Wissen von Kräften und Entitäten als den Menschen übergeordneten Instanzen. Das dritte Stadium endlich überwindet die Metaphysik und setzt die beobachtende, prüfende Mentalität der Wissenschaft und damit die Fähigkeit, Herrschaft über die Natur auszuüben, in ihr Recht und ihre öffentliche Geltung ein. «Savoir pour prévoir, prévoir pour prévenir» –

⁸ Vgl. J. Proust, Meslier prophète, in: Etudes sur le curé Meslier. Actes du Colloque international d'Aix-en-Provence (1964), ohne Hrsg. (Société des Etudes Robespierriistes) Paris 1966, S. 107–120.

⁹ Allgemein vgl. etwa P. Arnaud, La Pensée d'Auguste Comte. Paris (Bordas) 1969.

¹⁰ Vgl. Rede über den Geist des Positivismus (französisch/deutsch), übersetzt und eingeleitet v. I. Fetscher, Hrsg. Hamburg 1956 (Philosophische Bibliothek Bd. 244).

¹¹ Vgl. bei Fetscher, ebd., S. 4–41.

⁵ Ebd., S 71ff.

⁶ Ebd., S. 401ff.

⁷ Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in: K. Marx, Die Frühschriften, S. Landshut, Hrsg. Stuttgart 1953, S. 207.

«Wissen, um vorherzusehen, Vorhersehen, um zuvorkommen» – ist die Grundformel des dritten Stadiums.¹² Das Wort «positif» will sagen, daß sich der Mensch wissenschaftlich nur an dem Gegebenen orientieren kann und daß die «philosophie positive» lehrt, wie dies auf allen Gebieten bis hin zu einer «physique social» beziehungsweise der «sociologie» zu geschehen habe. Die Folge der Stadien ist nach Comte unter keinen Umständen umkehrbar.¹³

Das positive Stadium bedarf indes, wie der ältere Comte darlegt, einer ständigen Inspiration und Festigung, damit wirklich von Dauer sein kann, was er für die «destination», die Bestimmung oder, wie Fetscher übersetzt, den «Endzweck» des positiven Stadiums hält, nämlich die Ersetzung des traditionellen Glaubens an eine Vorsehung durch die rationale Voraussicht. Dieser animierende Einfluß soll durch eine neu zu etablierende geistige Macht und Autorität ausgeübt werden, durch ein neues Priestertum, das heißt durch Gelehrte nicht im Sinne von wissenschaftlichen Spezialisten, sondern von positivistischen Weisen; die praktische Seite des positiven Zeitalters dagegen soll von Finanzfachleuten und Industriellen geregelt werden. Insgesamt wird nach Meinung von Comte im positiven Zeitalter eine *Herrschaft der Kompetenten* bestehen, die sich der Menschheit als dem «grand être» in Liebe verpflichtet wissen.

Kult der Menschheit

Comte selbst hat eine «Positivistische Gesellschaft» gegründet, ja er scheute sich nicht, einen positivistischen Katechismus und auch einen positivistischen Heiligenkalender zu verfassen, in dem Namen zu finden sind wie die von Konfuzius, Moses, Mohammed, in dem aber Jesus fehlt; ihn hielt er im Unterschied zu Paulus für den Begründer einer gefährlichen evangelischen Anarchie.¹⁴ Im Mittelpunkt des von Comte arrangierten positivistischen Kultes stand die Menschheit als solche, und in diesem Sinne sprach er von der «religion de l'humanité». Karl Löwith schreibt dazu: (Comte unterzog sich) «der Mühe, alle Einzelheiten für die zukünftige Verwaltung der neuen weltlichen Gesellschaft auszuarbeiten, einschließlich einer neuen Flagge, eines neuen Kalenders, neuer Feste, der Anbetung neuer positiver Heiliger und neuer Kirchen. Zunächst jedoch werde die Menschheitsreligion noch von den christlichen Kirchen Gebrauch machen, sobald diese nach und nach frei werden, wie ja auch der christliche Gottesdienst ursprünglich in verlassenen Heidentempeln abgehalten wurde. In einem Brief von 1851 verstieg sich Comte zu der Prophezeiung, daß er noch vor 1860 das Evangelium des Positivismus, die «einzig wirkliche und vollkommene Religion», in Notre-Dame predigen werde!»¹⁵

Comte erkannte die Notwendigkeit, seinen Positivismus durch eine Art Mythos, in dessen Mitte die Menschheit zu stehen habe, mit Gefühl, Liebe und Wärme auszustatten. Er betonte damit funktionalistisch oder instrumentalistisch die soziale Rolle eines säkularistisch interpretierten Mythos. Darf aber die Konzeption Comtes als Atheismus bezeichnet werden? Karl Löwith spricht, mit einem vergleichenden Blick auf Feuerbach, bei Comte von einem «frommen Atheisten», insofern er zwar «Gott als Subjekt verwarf, aber seine traditionellen menschlichen Prädikate wie Liebe und Gerechtigkeit, beibehielt.»¹⁶ Henri de Lubac charakterisiert die Position von Comte mit der Kurzformel: «Jenseits des Atheismus.»¹⁷ Zweifellos drängt sich die Frage auf, ob Comte nicht als ein Agnostiker anzusehen sei.

¹² Vgl. W. Schulz, *Philosophie in der veränderten Welt*. Pfullingen 1972, S. 152.

¹³ Vgl. I. Fetscher, *Einleitung*, a.a.O., S. XXVI.

¹⁴ Vgl. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart 1953, S. 68–87, hier 75 (engl. Chicago 1949); H. de Lubac, *Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Nietzsche, Feuerbach, Comte und Dostojewskij als Prophet*. Salzburg 1950 (frz. Paris 1948), S. 151–157: «Jesus und Paulus».

¹⁵ K. Löwith, ebd., S. 86f.

¹⁶ Ebd., S. 87.

¹⁷ Vgl. H. de Lubac, a.a.O., S. 129 sowie bes. 130–134.

Ich halte es jedoch mit de Lubac für erlaubt, seine Position als atheistisch zu bezeichnen, denn im Unterschied zum Agnostizismus, der seine Ratlosigkeit als solche erkennt, werden gemäß dem Comteschen Dreistadiengesetz Theologie und Metaphysik definitiv überwunden, und zwar durch eine unumkehrbare Negation, nicht aber durch das Offenhalten einer Aporie.

In seinem Buch «Philosophie in der veränderten Welt» schreibt Walter Schulz: «Comtes Geschichtsphilosophie, insbesondere das Dreistadiengesetz, ... erinnert an Hegel und an Marx. Gleichwohl ist ein Unterschied zu beiden sichtbar. Die Aufhebung des Vergangenen ist für Comte keineswegs ein Aufbewahren als Erinnerung im Sinne Hegels, sondern Negation des Falschen zugunsten des Richtigen. Die Entwicklung wird als rein technologischer Fortschritt gedacht. Und hier zeigt sich der Unterschied zu Marx. Der von Marx entworfene Vollendungszustand soll die eigentliche Geschichte herbeiführen, insofern nun der Mensch in der lebendigen Wesenstotalität seiner Kräfte ins Zentrum tritt. Comte – in dieser Hinsicht weit moderner als Marx – setzt als das bestimmende Element der neuen Zeit die reine Wissenschaft an, die gar nicht mehr von der Frage nach dem Wesen des Menschen geleitet ist, sondern der es allein auf gesetzmäßig zu erfassende funktionale Zusammenhänge von Erscheinungen ankommt.»¹⁸

Ein post-atheistischer Agnostizismus

Walter Schulz interpretiert also das dritte Stadium bei Comte so, daß darin nicht nur das Göttliche und das Metaphysische, sondern auch der Mensch selbst «tot» sei, so wie dies in neuerer Zeit einige Strukturalisten verkündet haben. Damit wird er Comte meiner Ansicht nach nicht gerecht. Was aber die Frage angeht, ob man es bei Comte nicht doch mit Agnostizismus statt mit Atheismus zu tun hat, so muß man mit Schulz die Preisgabe des Vergangenen, das eben nicht erinnernd aufbewahrt oder aufgehoben wird, so auffassen, daß hier ein *post-atheistischer* Agnostizismus vorliegt und keineswegs ein präatheistischer, folglich im Sinne eines exakten Atheismusbegriffs durchaus ein wirklicher Atheismus. Damit wird innerhalb der modernen säkularen Weltdeutung eine wichtige Akzentverlagerung sichtbar. Ja, der Atheismus von Comte ist in seiner Korrespondenz zum Wissenschaftsoptimismus und zum Historismus des 19. Jahrhunderts deswegen besonders verführerisch, weil er von der überkommenen metaphysischen und religiösen Problematik nicht mehr mit derselben Leidenschaft berührt wird wie jener vorangegangene Atheismus etwa eines Jean Meslier. Jedenfalls hat de Lubac recht, wenn er schreibt, Comte habe Gott «ausgeschaltet und ersetzt»; nach der Auffassung von Comte sei, wie de Lubac mit einer Formulierung des Comte-Forschers Henri Goutiers sagt, «Gott gegangen, ohne eine Frage zu hinterlassen».¹⁹

Der Atheismus Comtes versteht sich als das Ergebnis einer geschichtlichen Evolution, die durch rationales Denken beziehungsweise durch Wissenschaft gelenkt wurde und nun, im 19. Jahrhundert, in ihr positives oder positivistisches Endstadium eingetreten ist. Wissenschaft und Theologie gehören verschiedenen Epochen an und sind für Comte, wie er ausdrücklich darlegt, unvereinbar. Atheismus ist damit konstitutiv für ein geschichtsphilosophisches «Fortschrittsdenken», das dieser Evolution entspricht. Karl Löwith hat dieses «Fortschrittsdenken» schon 1944 «eindimensional» genannt.²⁰ In diesem Stadium, so Comte, sollen aus «Sklaven Gottes» «Diener der Menschheit» werden, eine Forderung, der Aussagen von Marx und auch von Nietzsche ähnlich sind. Trotz aller Unterschiede zwischen diesen Dreien läßt sich jene gemeinsame Intention nicht verkennen, die auf ein neues, besseres Menschsein nach der Befreiung von dem theologischen und metaphysi-

¹⁸ W. Schulz, a.a.O., S. 570.

¹⁹ H. de Lubac, a.a.O., S. 136–145, hier 136.

²⁰ Vgl. K. Löwith, a.a.O., S. 81.

schen Erbe abzielt. Die humanistisch-ethische Intention äußert sich bei Comte unter anderem in der in vieler Beziehung erstaunlichen Ansicht, das positive, wissenschaftliche Zeitalter werde *pazifistisch* sein, weil eben Vernunft und Liebe regieren; mit Recht weist Löwith aber darauf hin, daß Comte die Dialektik des Fortschritts verborgen geblieben sei.²¹

Funktionalisierung der Religion

Wichtig zum rechten Verständnis von Comte ist jedoch noch etwas anderes: Zu seiner säkular-atheistischen Weltauslegung gehört außer dem Fortschrittsoptimismus das Interesse an einer stabilen *Ordnung*, in die die Bewegung des Dreistadiengesetzes schließlich einmünden soll. Das große Vorbild einer solchen sozialen Ordnung ist für Comte der mittelalterliche Katholizismus; dessen dogmatisch-religiöse Lehre lehnt er zwar ab, das katholische Organisations- und Ordnungsdenken jedoch, das katholische System, das im Mittelalter beispielhaft zur Geltung gekommen sei, ist sein Vorbild. So bewundert er die beiden traditionalistischen Staatsphilosophen de Maistre und de Bonald²², ohne jedoch sein eigenes Fortschrittsdenken zu verleugnen. Seit der Reformation sei aus der mittelalterlich-katholischen Ordnung eine Anarchie geworden; der Rückgriff der Reformatoren auf das Evangelium Jesu sei dafür mitverantwortlich gewesen. Jetzt aber sei es an der Zeit, neue Formen der Ordnung bis hin zu einer Religion und einem Kult mit positivem Sinn und Gehalt einzuführen, um in dieser neuen Ordnung den evolutiv-wissenschaftlichen Fortschritt zu sichern.

Auch in diesen ganz konkreten Bestrebungen spricht sich bei Comte sein atheistisches Interesse aus, das auf eine bessere politisch-soziale Ordnung hinzielt und in dieser Hinsicht von den traditionellen Religionen nichts mehr erwartet. Die Übernahme katholischer Formen ist lediglich Camouflage; theoretisch stellt sie allerdings bereits bei Comte jene bedenkliche Funktionalisierung von Religion zugunsten des gesellschaftlich-politischen Ganzen dar, die heute vielfach üblich ist. In dieser Perspektive ist Walter Schulz beizupflichten, wenn er urteilt, das Denken von Comte sei «weit moderner» als das Denken von Marx. Gerade weil bei Comte der atheistische Eifer fehlt, wie er im 19. Jahrhundert etwa auch bei den anarchistischen Theoretikern Bakunin und Proudhon anzutreffen ist, wirkt seine Position mit ihrer Aura des Wissenschaftlich-Gesicherten anziehend. Über die von ihm behauptete Unvereinbarkeit von Wissenschaft und Religion hinaus hat Comte jedoch klar erkannt, daß Politik stets eines «Mythos» bedarf, um wirksam und dauerhaft sein zu können; genau in diesem Sinne entwirft er seine «religion de l'humanité», deren höchstes Wesen eben die Menschheit selbst ist. (*Schluß folgt.*)

Heinz Robert Schlette, Bonn

²¹ Vgl. ebd., S. 84 und 86.

²² Vgl. I. Fetscher, Einleitung, a.a.O., S. XX.

Der politische Camus

Als ich im Januar dieses Jahres vom Tod des in Paris lebenden deutschen Schriftstellers und Schmiedehandwerkers Georg K. Glaser erfuhr, Autor des – so Günter Kunert – «Jahrhundertbuches» «Geheimnis und Gewalt», dachte ich wieder an Jeanvyes Guérins Untersuchung «Albert Camus. Portrait des Künstlers als Bürger». Denn in der Sphäre des Handelns, in der Guérin Camus zeigt, der des politisch verantwortungsbereiten Bürgers, hatten sich Georg K. Glaser und Camus getroffen: in einem

libertär-syndikalistischen Diskussionskreis, der in Glasers Werkstatt zusammenkam. Bei einer Lesung in Berlin 1991 erklärte Glaser, auf diese Treffen hin befragt: «Camus kam in meine Werkstatt, nachdem sie ihn zur Sau gemacht hatten» – d.h., nachdem die tonangebende Pariser Intelligentsia um Sartre nach Veröffentlichung von Camus' Essay «Der Mensch in der Revolte» im Jahre 1951 mit vernichtender Kritik über den Autor hergefallen war.

Der Hauptanlaß für die Anfeindungen gegen Camus war dessen Ablehnung des faschistischen wie stalinistischen Totalitarismus mit gleicher Unbedingtheit und die, wenn auch immer kritische, Wertschätzung der bürgerlich-demokratischen Freiheiten. Sartre ging damals, beflügelt von seinen utopischen Hoffnungen auf das kommunistische System und – im Persönlichen – von seiner Überlegenheit als philosophischer Kopf, ziemlich rüde gegen Camus vor und blieb zunächst in den Augen der Öffentlichkeit als Sieger auf dem intellektuellen Schlachtfeld zurück; nunmehr, nach der Implosion der kommunistischen Staaten, wird die Siegespalme an Camus weitergereicht – als ob es hier auf Rechthaben und nicht vielmehr auf die reale Leidensgeschichte unzähliger Menschen ankäme. Was von dieser Auseinandersetzung bleibt, ist: Camus hat für politisch Unangepaßte in den osteuropäischen Ländern eine Stärkung dargestellt – durch seine Schriften, gelegentlich auch durch ausdrückliche Stellungnahmen und Interventionen; Sartre hingegen suchte noch im September 1968, nach der russischen Intervention, Prager Studenten davon zu überzeugen, welchen Vorzug es bedeute, im Sozialismus studieren zu können.

Camus' antitotalitäre, aber auch antikonformistische Haltung

Die Beschäftigung mit dem «politischen Camus» ist in Deutschland, sofern sie überhaupt stattfindet, auf diesen Dissenspunkt mit Sartre fixiert; die eminent kapitalismus-kritische, libertär-sozialistische Position Camus' (auf die Heinz Robert Schlette hartnäckig hingewiesen hat) wird kaum wahrgenommen – vermutlich, weil dafür in deutschen Landen wenig Affinität vorhanden ist, bzw. weil eine kurzschlüssige Identifikation von Anarchismus und Terrorismus der Auseinandersetzung mit Quellen und Berechtigung des ersteren enthebt. Den Künstler Camus als «Bürger» in der Bandbreite seiner politischen und sozialen Stellungnahme zeigt Jeanvyes Guérin – und er tut dies offensichtlich aus einem Antrieb heraus, der mit dem Camus' übereinstimmt: Zu einem für das Buch zweifellos günstigen Zeitpunkt, da Sympathie und Interesse für Camus aufgrund der historischen Bestätigung steigen, die seine antitotalitäre Position erfahren hat, insistiert Guérin auch auf dem weniger populären Aspekt der politischen Haltung Camus', den libertär-humanen – d.h. einer Orientierung am Menschen, nicht an Waren, an moralischen Kriterien, nicht an Geld. Guérin verweigert sich mit Camus dem Wechsel der Konformismen, den die «clercs de gauche», die «Priester der Linken», rasant vollzogen haben: «Scharen von progressiven Denkern haben uns unermüdlich wiederholt, daß der Klassenkampf der Motor der Geschichte sei, daß der Zusammenbruch der kapitalistischen Gesellschaft und der Triumph des Kommunismus nicht nur unausweichlich seien, sondern unmittelbar bevorstünden. Nun volle Kehrtwendung: Plötzlich zählt nichts anderes mehr als der Markt. Ein Konformismus hat den anderen abgelöst.» (S. 9)

Die Texte, anhand deren Guérin Camus in Wahrnehmung seiner Bürgerrechte und -pflichten zeigt, sind die beiden großen Essays «Der Mythos von Sisyphos» und «Der Mensch in der Revolte» (die eher zum künstlerischen Werk zählen) sowie die umfangreiche journalistische Arbeit (Artikel, Chroniken, Reportagen, Ansprachen) von Ende der dreißiger Jahre in Algerien bis Ende der fünfziger Jahre. Diese journalistischen Arbeiten sind in Frankreich weitgehend publiziert, haben freilich ungleich geringere Aufmerksamkeit gefunden als der «literarische Camus»; im Deutschen ist ihre Publikation auf eine geringe Auswahl in einigen Auswahlbänden beschränkt («Fragen

¹ Jeanvyes Guérin, Albert Camus. Portrait de l'artiste en citoyen. Ed. François Bourin, Paris 1993.

der Zeit», «Verteidigung der Freiheit», «Unter dem Zeichen der Freiheit» [hrsg. von Horst Wernicke] bei Rowohlt sowie «Ziel eines Lebens» bei Suhrkamp).

Herkunft aus kolonisiertem Land und proletarischem Milieu

Den Hinweis auf die andere, d.h. untypische geographische und soziale Herkunft Camus' stellt Guérin seiner Arbeit voran; die Tatsache, daß Camus außerhalb der Metropole, in einem von Frankreich kolonisierten Land und in proletarischem Milieu aufwuchs, ist *das* Erklärungsmoment für viele seiner Meinungen und Verhaltensweisen und auch für grundlegende Motive seines literarischen Werkes. Diese für Intellektuelle ungewöhnliche Ausgangslage hat Camus Verständnis für soziale Zwänge und Immunität gegen ideologische Verblendung verliehen.

Die erste Bewährungsprobe dafür war seine Begegnung mit der kommunistischen Partei Algeriens. Um «die Summe des menschlichen Elends vermindert» zu sehen, war Camus als Zwanzigjähriger der Partei beigetreten; als er in der heiklen Frage des Umgangs mit algerischen Nationalisten auf schroffe Positionsveränderung verpflichtet werden sollte, verließ er sie wieder. Da nicht Glaubensbedürftigkeit Camus zu den Kommunisten geführt hatte, entwickelte er nach dem Bruch keinen generalisierenden Haß, sondern blieb auch später noch Kommunisten, die seine humanen Werte teilten, verbunden.

Camus hat seine – mit den Jahren enorm anwachsenden – Ausdrucks- und Einflußmöglichkeiten immer für sozial und politisch Vernachlässigte, Gekränkte, Bedrohte eingesetzt: als junger Journalist in Algerien für die hungernden kabyliischen Bergbewohner und für die Folteropfer der Kolonialjustiz; als Zeitungsmacher in der Résistance für seine okkupierten Landsleute; als renommierter Pariser Schriftsteller für die in Ost-Berlin, Warschau und Budapest niedergeschlagenen Aufständischen. In seinem Notizheft heißt es: «Mehr als engagierte Literatur liebe ich engagierte Menschen.»

Diesen Weg Camus' zeigt und dokumentiert Guérin überzeugend und findet dabei auch differenzierte und kritische Worte dort, wo Camus unter den Zwängen des Handelns voluntaristisch oder vereinseitigend vorging – als augenfälligstes Beispiel der mutige, aber illusionäre Positionsbezug im Algerien-Krieg.

Der Totalitarismus war für Camus das furchtbare Signum unseres Jahrhunderts und «le phénomène concentrationnaire» dessen Ausdruck und unabdingbares Komplement. Und ganz unzweifelhaft ist für ihn die Existenz von *zwei* Totalitarismen – des faschistischen und des stalinistischen (für die die Bezeichnungen «rechts» und «links», meine ich, untauglich sind). Diese Sicht, die Camus mit Hannah Arendt teilte (die er wahrscheinlich nicht kannte, während sie anerkennende Worte für ihn fand), stellt Guérin mit gebührendem Nachdruck heraus: «Der Totalitarismus war (für Camus. B.S.) kein deutscher Unfall der Geschichte, er ist das Hauptfaktum des Jahrhunderts.» (S. 210) Im Zusammenhang damit liefert er eine partielle Darstellung der französischen Auseinandersetzung mit dem Totalitarismus (Raymond Aron, Jean Grenier, Czeslaw Milosz, Manès Sperber, Arthur Koestler, Victor Serge). Es habe, so stellt Guérin sehr zu Recht fest, schon vor dem «Gulag-Schock» nicht an Beweismaterial für den stalinistischen Terror und an Verarbeitung dieser Tatsache gefehlt – gefehlt allerdings habe der Mut zur Wahrnehmung bei den glaubensbedürftigen und meinungsbestimmenden Intellektuellen des Sartre-Kreises. So war die harte Konfrontation zwischen Sartre und Camus unausbleiblich.

Gegen die Herrschaft des Ökonomischen

Indem sich Camus als Bürger begreift, bekundet er seine Achtung vor den Instrumenten der Demokratie und akzeptiert er den Staat – in Grenzen, mit Grenzen; diese Grenzen sieht er durch die Instrumente der Demokratie garantiert – wenn sie denn greifen und nicht durch die uniformierende Herrschaft des Ökonomischen ausgehebelt werden. Die «société bourgeoise» als Herrschaft des Geldes, auch «société marchande», «Händlergesellschaft» ohne produktives Vermögen, genannt, verdammt Camus regelrecht; in ihr werde der Gebrauch der demokratischen Instrumente von blindem Erwerbstrieb erstickt. Insofern – und damit geht Camus in seiner Kapitalismus-Kritik sehr weit – spricht er von dem einstigen «sozialistischen Lager» und dem Kapitalismus als von «den *beiden* Imperialismen»: «Die Imperialismen sind wie Zwillinge, sie wachsen zusammen und können einer auf den anderen nicht verzichten» (E, 1587), sagt er 1948 in einem Interview.

Welchen Ausweg sieht er? Keinerlei Möglichkeit endgültiger Lösung und Erlösung, wohl aber den Weg zu tendenzieller Annäherung an ein menschen-gemäßeres Leben. Der Leitwert dafür ist Freiheit – natürlich nicht im neo-liberalen Sinne des ökonomischen Wachstums, sondern innere Freiheit der Menschen zu sachgemäßer Entscheidung im Sinne von – hier drängt sich die Zielformulierung des Konziliaren Prozesses auf – Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung. Die Haltungen, die diesen Weg gangbar machen, sind für Camus «modestie», Bescheidenheit, «mesure», Maßhalten – und Maßstab und Muster derartiger Haltungen ist ihm die Natur.

Wenn man – und dies tut Guérin – die gegenwärtigen sozialen Veränderungsprozesse in Europa unter diesem Blickwinkel betrachtet, dann besteht die letzte und tief deprimierende totalisierende «Leistung» der früheren realsozialistischen Regimes in Ost- und Mitteleuropa darin, daß sie «den Kapitalismus zu einer sozialen Utopie für Hunderte Millionen armer Menschen» (S. 220) gemacht und damit bei diesen einen womöglich irreversiblen Enttäuschungs- und Lähmungsprozeß bewirkt haben.

Die Frage nach den Möglichkeiten, mit Camus' Denken und Haltung heutigen Herausforderungen – von der globalen Zerstörungsdrohung bis zum Vernichtungskampf zwischen Regierung und Islamisten in Algerien – zu begegnen, stellt sich beim Lesen des Buches ständig. Wenn Guérin – meiner Meinung nach zutreffend – feststellt: «... er (Camus. B.S.) hat im wesentlichen richtig gesehen» (S. 278), so ist damit die weiterwirkende Produktivität eines unverstellten, an der Realität menschlichen Leids orientierten Urteilens gemeint. *Brigitte Sändig, Berlin*

ORIENTIERUNG

erscheint 2x monatlich in Zürich

Katholische Blätter für weltanschauliche Information
Herausgeber: Institut für Weltanschauliche Fragen

Redaktion und Administration:

Scheideggstraße 45, Postfach, CH-8059 Zürich
Telefon (01) 201 07 60, Telefax (01) 201 49 83
Redaktion: Nikolaus Klein, Karl Weber,
Josef Bruhin, Werner Heierle, Josef Renggli †, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Albert von Brunn (Zürich), Beatrice Eichmann-
Leutenegger (Muri BE), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert
Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Preise Jahresabonnement 1995:

Schweiz: Fr. 48.- / Studierende Fr. 32.- (inkl. Mwst.)
Deutschland: DM 56.- / Studierende DM 38.-
Österreich: öS 410.- / Studierende öS 280.-
Übrige Länder: sFr. 44.- zuzüglich Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 60.- / DM 70.- / öS 500.-

Einzahlungen: ORIENTIERUNG Zürich

Schweiz: Postkonto Zürich 80-27842-8
Deutschland: Postgiroamt Stuttgart I (BLZ 600 100 70)
Konto Nr. 6290-700
Österreich: Z-Länderbank Bank Austria AG, Zweig-
stelle Feldkirch (BLZ 20151),
Konto Nr. 473009 306, Stella Matutina, Feldkirch

Druck: Vontobel Druck AG, 8620 Wetzikon

Abonnements-Bestellungen bitte an die Administration.
Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung
nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion.