GRENZGEBIETE DER WISSENSCHAFT

KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: **Die Botschaft von Fatima**

Heinrich W. PFEIFFER: **Die römische Veronica und ihre Reflexe in der Kunst**

Yoshiaki YAMASHITA: **Vorbemerkungen zu einer Bio-Ontologie**

Diskussionsforum:

Eduard NADERER: Die Entzeitlichung der Zeit durch den Mythos des Gesetzlichen – ein menschliches Bedürfnis zur Überwindung seiner Vergänglichkeit. Reflexionen zum Problem Zeit im Kontext des Millenniums

Bücher und Schriften

GW

49 – 2000 – 3

RESCH

GRENZGEBIETE DER WISSENSCHAFT

GW ist eine interdisziplinäre Quartalschrift für die Grenzbereiche von Physis, Bios, Psyche und Pneuma, von Gesetzmäßigkeit und Spontaneität, von Beweis und Lebenserfahrung und von Immanenz und Transzendenz.

Herausgeber und Medieninhaber: Prof. DDr. P. Andreas Resch, Direktor des Instituts für Grenzgebiete der Wissenschaft (IGW)

Redaktion: Prof. DDr. P. Andreas Resch (Schriftleiter), Mag. Priska Kapferer

Verlag, Auslieferung, Druck, Anzeigenannahme:
RESCH VERLAG, Maximilianstr. 8, Postfach 8, A-6010 Innsbruck
Tel. (0512) 574772, Fax (0512) 586463
E-mail: IGW@uibk.ac.at
http://info.uibk.ac.at/c/cb/cb26/

Bezugsbedingungen: Preis im Abonnement jährlich öS 475.00, DM 65.00, sFr 59.00 (zuzügl. Versandkosten), Einzelheft öS 131.00, DM 18.00, sFr 17.00.

Ein Abonnement gilt, falls nicht befristet bestellt, zur Fortsetzung bis auf Widerruf. Kündigungsfrist: 6 Wochen vor Ablauf des laufenden Kalenderjahres.

Zahlungsmöglichkeiten:
Bankkonto:
Hypo-Bank Innsbruck: Kto. 210 044 950 BLZ 57000
Postscheckkonten:
München: Kto. 1206 37-809 BLZ 70010080
Zürich: Kto. 80-54696-2
Erfüllungsort und Gerichtsstand: Innsbruck

Manuskripte und **Besprechungsexemplare** sind zu richten an:
Redaktion GW, Postfach 8, A-6010 Innsbruck

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen Beiträge und Abbildungen sind urheberrechtlich geschützt. Jegliche Verwendung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesondere für Übersetzung, Nachdruck, Mikroverfilmung oder vergleichbare Verfahren und für die Speicherung in Datenverarbeitungsanlagen.

Die Ansichten der Autoren von GW decken sich nicht notwendigerweise mit der Auffassung des Herausgebers. Der Verlag übernimmt keinerlei Haftung für unverlangt eingereichte Manuskripte.

Die Verfasser von Leitartikeln erhalten von jedem veröffentlichten Originalbeitrag 20 kostenlose Sonderdrucke. Gewünschte Mehrexemplare sind vor Drucklegung bekanntzugeben und werden zum Selbstkostenpreis berechnet.

GRENZGEBIETE DER WISSENSCHAFT

49. Jahrgang 3 – 2000 Innsbruck: Resch

Leitartikel

KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: Die Botschaft von Fatima ...195

Heinrich W. PFEIFFER: Die römische Veronica und ihre Reflexe in der Kunst 225

Yoshiaki YAMASHITA: Vorbemerkungen zu einer Bio-Ontologie 241

Diskussionsforum

Eduard NADERER: Die Entzeitlichung der Zeit durch den Mythos des Gesetzlichen – ein menschliches Bedürfnis zur Überwindung seiner Vergänglichkeit. Reflexionen zum Problem Zeit im Kontext des Millenniums 275

Bücher und Schriften

Marc Bloch: Die wundertätigen Könige (A. Resch) 282

Hansjörg Hemminger / Bernd Harder: Was ist Aberglaube? Bedeutung, Erscheinungsformen, Beratungshilfen (A. Resch) 283

Helmut Zander: Geschichte der Seelenwanderung in Europa: alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute (A. Resch) 284

Heinrich Zankl: Phänomen Sexualität: vom „kleinen" Unterschied der Geschlechter (A. Resch) 286

Michael Haase: Im Zeichen des Re: die geheimnisvollen Sonnenkönige Ägyptens; ungelöste Rätsel der Pyramidenforschung (A. Resch) 287

Aus Platzgründen entfallen in dieser Nummer die Rubriken „Aus Wissenschaft und Forschung", „Dokumentation", „Nachrichten" und „Bibliographie zur Paranormologie".

Grenzgebiete der Wissenschaft; 49 (2000) 3, 195 – 224

KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE

DIE BOTSCHAFT VON FATIMA

EINFÜHRUNG

Am Übergang vom zweiten zum dritten Jahrtausend hat Papst Johannes Paul II. entschieden, den Wortlaut des dritten Teils des „Geheimnisses von Fatima" zu veröffentlichen.

Nach den aufregenden und grausamen Ereignissen des zwanzigsten Jahrhunderts, das zu den kritischsten der Menschheitsgeschichte zählt und im blutigen Attentat gegen den „milden Christus auf Erden" gipfelte, wird nunmehr über einer Wirklichkeit ein Vorhang aufgetan, der Geschichte macht und diese Wirklichkeit auf tiefsinnige Weise in einem geistlichen Horizont deutet, für den die heutige Geisteshaltung, die oft das Wasserzeichen des Rationalismus trägt, keinen Sinn hat.

Erscheinungen und übernatürliche Zeichen unterbrechen die Geschichte. Sie treten auf lebendige Weise in die menschlichen Fährnisse ein und begleiten den Weg der Welt, wobei sie Gläubige und Ungläubige überraschen. Diese Kundgaben, die dem Inhalt des Glaubens nicht widersprechen können, müssen auf den zentralen Gegenstand der Verkündigung Christi zulaufen: die Liebe des Vaters, der die Menschen zur Umkehr bewegt und die Gnade schenkt, sich in kindlicher Ergebenheit ihm zu überlassen. Das ist auch die Botschaft von Fatima, die mit ihrem bekümmerten Ruf zu Umkehr und Buße tatsächlich zum Herzen des Menschen vordringt.

Fatima ist unter den modernen Erscheinungen zweifellos die prophetischste. Der erste und der zweite Teil des „Geheimnisses„, die der Reihe nach zur Vervollständigung der Dokumentation veröffentlicht werden, beziehen sich vor allem auf die schreckliche Vision von der Hölle, die Verehrung des Unbefleckten Herzens Mariens, den Zweiten Weltkrieg und sodann auf die Vorhersage der ungeheuren Schäden, die das vom christlichen Glauben abgefallene und dafür dem kommunistischen Totalitarismus verfallene Russand der Menschheit zufügen würde.

Keiner hätte sich das alles im Jahre 1917 vorstellen können: Die drei Hirtenkinder von Fatima schauen, hören und bewahren es im Gedächtnis

auf, und Lucia, die Zeugin, die überlebt hat, schreibt es nieder in dem Augenblick, als sie vom Bischof von Leiria den Auftrag und von Unserer Lieben Frau die Erlaubnis erhält.

Im Hinblick auf die Beschreibung der beiden ersten Teile des „Geheimnisses", das übrigens schon veröffentlicht und daher bekannt ist, wurde der Text gewählt, den Schwester Lucia in der dritten Erinnerung am 31. August 1941 niedergeschrieben hat; in der vierten Erinnerung vom 8. Dezember 1941 werden dann einige Bemerkungen angefügt.

Der dritte Teil des „Geheimnisses" wurde „auf Anweisung Seiner Exzellenz, des Hochwürdigsten Herrn Bischofs von Leiria, und der Allerheiligsten Mutter ..." am 3. Januar 1944 niedergeschrieben.

Es gibt nur eine einzige Handschrift, die hier fotostatisch wiedergegeben wird. Der versiegelte Umschlag wurde zunächst vom Bischof von Leiria aufbewahrt. Um das „Geheimnis" besser zu schützen, wurde der Umschlag am 4. April 1957 dem Geheimarchiv des Heiligen Offiziums übergeben. Schwester Lucia wurde davon vom Bischof von Leiria in Kenntnis gesetzt.

Archivnotizen zufolge hat am 17. August 1959, mit Einverständnis seiner Eminenz, des Hochwürdigsten Herrn Kardinal Alfredo Ottaviani, der Kommissar des Heiligen Offiziums, Pater Pierre Paul Philippe O.P., den Umschlag, der den dritten Teil des „Geheimnisses von Fatima" enthält, Papst Johannes XXIII. überbracht. Seine Heiligkeit sagte „nach einigem Zögern„: „Lasst uns warten. Ich werde beten. Ich werde wissen lassen, was ich entschieden habe".[1]

Tatsächlich hat Papst Johannes XXIII. entschieden, den versiegelten Umschlag an das Heilige Offizium zurückzuschicken und den dritten Teil des „Geheimnisses" nicht zu offenbaren.

Paul VI. hat den Inhalt gemeinsam mit dem Substituten Seiner Exzellenz, Msgr. Angelo Dell'Acqua, am 27. März 1965 gelesen und den Umschlag an das Archiv des Heiligen Offiziums mit der Entscheidung zurückgesandt, den Text nicht zu veröffentlichen.

Johannes Paul II. hat seinerseits den Umschlag mit dem dritten Teil des „Geheimnisses" nach dem Attentat vom 13. Mai 1981 erbeten. Seine Eminenz, der Kardinalpräfekt der Kongregation Franjo Seper, übergab am 18. Juli 1981 an Seine Exzellenz Msgr. Eduardo Martinez Somalo, den Substi-

1 Aus dem Tagebuch von Johannes XXIII., 17. August 1959: „Audienzen: P. Philippe, Kommissar des Heiligen Offiziums, der mir den Brief überbringt, der den dritten Teil der Geheimnisse von Fatima enthält. Ich behalte mir vor, ihn mit meinem Beichtvater zu lesen".

tuten des Staatssekretariats, zwei Umschläge: einen weißen mit dem Originaltext von Schwester Lucia auf Portugiesisch; einen weiteren, orangefarbenen, mit der Übersetzung des „Geheimnisses" auf Italienisch. Am darauffolgenden 11. August hat Msgr. Martinez die beiden Umschläge dem Archiv des Heiligen Offiziums zurückgegeben.[2]

Wie bekannt ist, hat Papst Johannes Paul II. sofort daran gedacht, die Welt dem Unbefleckten Herzen Mariens zu weihen. Er selbst hat ein Gebet verfasst für diesen von ihm so genannten „Vertrauensakt", der in der Basilika Santa Maria Maggiore am 7. Juni, dem Hohen Pfingstfest 1981, gefeiert werden sollte. Diesen Tag hatte man gewählt, um 1600 Jahre nach dem ersten Konzil von Konstantinopel und 1550 Jahre nach dem Konzil von Ephesus zu gedenken. Da der Papst gezwungenermaßen abwesend war, wurde seine aufgezeichnete Ansprache übertragen. Wir geben den Text wieder, der sich genau auf den **Vertrauensakt bezieht:**

> „*O Mutter der Menschen und der Völker,* Du kennst all ihre Leiden und Hoffnungen, Du fühlst mit mütterlicher Anteilnahme alles Kämpfen zwischen Gut und Böse, zwischen dem Licht und der Dunkelheit, von der die Welt befallen ist – erhöre unseren Ruf, den wir im Heiligen Geist unmittelbar an Dein Herz richten. *Umfange mit der Liebe der Mutter und der Magd des Herrn jene, die diese liebende Zuneigung am meisten ersehnen,* und **zugleich auch diejenigen, auf deren Vertrauen Du besonders wartest!** Nimm die ganze Menschheitsfamilie, die wir mit liebender Hingabe Dir, o Mutter, anvertrauen, unter Deinen mütterlichen Schutz. Mögen allen Menschen Zeiten des Friedens und der Freiheit, Zeiten der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Hoffnung beschieden sein!"[3]

Doch der Heilige Vater wollte noch vollkommener auf die Bitten „Unserer Lieben Frau" antworten. So hat er während des Heiligen Jahres der Erlösung den Vertrauensakt vom 7. Juni 1981 entfaltet und in Fatima am 13. Mai 1982 wiederholt. Eingedenk des „Fiat", das Maria im Augenblick der Verkündigung gesprochen hat, vertraut der Papst am 25. März 1984 auf dem Petersplatz in geistlicher Einheit mit den zuvor „zusammengerufenen" Bischöfen der Welt dem Unbefleckten Herzen Mariens die Menschen und Völker an. Er tut dies mit Anspielungen, die an die von Kummer gezeichneten und im Jahre 1981 gesprochenen Worte erinnern:

2 Es ist auf den Kommentar zu verweisen, den der Heilige Vater bei der Generalaudienz am 14. Oktober 1981 über „Das Ereignis vom Mai: eine große göttliche Prüfung" gegeben hat, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, IV, 2, Città del Vaticano 1981, 409 – 412.

3 Radiobotschaft während des Gottesdienstes in der Basilika Santa Maria Maggiore, Verehrung, Dank und Vertrauensakt an die Jungfrau und Gottesmutter Maria, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, IV, 1, Città del Vaticano 1981, 1246.

„Darum, *o Mutter der Menschen und Völker,* die du alle ihre Leiden und Hoffnungen kennst und mit mütterlichem Herzen an allen Kämpfen zwischen Gut und Böse, zwischen Licht und Finsternis Anteil nimmst, die unsere heutige Welt erschüttern, höre unser Rufen, das wir unter dem Antrieb des Heiligen Geistes direkt an dein Herz richten; *umfange* mit deiner *Liebe* als Mutter und Magd des Herrn diese unsere Welt, die wir dir anvertrauen und weihen, erfüllt von der Sorge um das irdische und ewige Heil der Menschen und Völker.

In besonderer Weise überantworten und weihen wir dir jene Menschen und *Nationen*, die dieser Überantwortung und Weihe besonders bedürfen.

„Unter deinen Schutz und Schirm fliehen wir, o heilige Gottesmutter"! *Verschmähe nicht unser Gebet in unseren Nöten!*"

Dann fährt der Papst mit stärkerem Nachdruck fort und mit konkreten Anspielungen, als wolle er gleichsam kommentieren, in welch trauriger Weise sich die Botschaft von Fatima bewahrheitet hat:

„Vor dir, o Mutter Christi, vor deinem Unbefleckten Herzen, möchten wir uns heute zusammen mit der ganzen Kirche mit jener Weihe vereinen, durch die dein Sohn aus Liebe zu uns sich selber dem Vater geweiht hat, indem er sprach: „Ich heilige mich für sie, damit auch sie in der Wahrheit geheiligt sind" (*Joh* 17,19). Wir wollen uns in dieser Weihe für die Welt und für die Menschen mit unserem Erlöser verbinden; in seinem göttlichen Herzen findet eine solche Weihe die Kraft, Verzeihung zu erlangen und Sühne zu leisten.

Die Kraft dieser Weihe dauert durch alle Zeiten und umfängt alle Menschen, Völker, Nationen; sie überwindet alles Böse, welches der Fürst der Finsternis im Herzen des Menschen und in seiner Geschichte zu wecken vermag und in unseren Zeiten auch tatsächlich geweckt hat.

Wie tief empfinden wir das Bedürfnis nach dieser Weihe für die Menschheit und für die Welt, für unsere heutige Welt: der Weihe, die wir in Einheit mit Christus vollziehen. Das Erlösungswerk Christi muss ja *durch die Kirche an die Welt vermittelt werden.*

Das zeigt das gegenwärtige Jahr der Erlösung, das außerordentliche Jubiläum der ganzen Kirche.

Sei in diesem Heiligen Jahr gepriesen *über alle Geschöpfe,* du Magd des Herrn, die du dem göttlichen Ruf in vollkommenster Weise gefolgt bist.

Sei gegrüßt, die du mit der erlösenden Weihe deines Sohnes *auf das engste verbunden bist!*

Mutter der Kirche! Erleuchte das Volk Gottes auf den Wegen des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe! Erleuchte besonders die Völker, deren Weihe und Überantwortung du von uns erwartest. Hilf uns, die Weihe Christi für die gesamte Menschheitsfamilie der heutigen Welt in ganzer Wahrheit zu leben!

Wenn wir dir, o Mutter, die Welt, alle Menschen und Völker anvertrauen,

so *vertrauen* wir dir dabei *auch diese Weihe der Welt an* und legen sie in dein mütterliches Herz.
O Unbeflecktes Herz, hilf uns, die Gefahr des Bösen zu überwinden, das so leicht in den Herzen der heutigen Menschen Wurzel fasst und dessen unermessliche Auswirkungen über dem heutigen Leben lasten und den Weg in die Zukunft zu versperren scheinen.
Von Hunger und Krieg: *befreie uns!*
Von Atomkrieg, unkontrollierter Selbstzerstörung und jeder Art des Krieges: *befreie uns!*
Von den Sünden gegen das Leben des Menschen von seinen Anfängen an: *befreie uns!*
Vom Hass und von der Missachtung der Würde der Kinder Gottes: *befreie uns!*
Von jeder Ungerechtigkeit im sozialen, nationalen und internationalen Leben: *befreie uns!*
Von leichtfertiger Übertretung der Gebote Gottes: *befreie uns!*
Vom Versuch, in den Herzen der Menschen sogar die Wahrheit von Gott zu ersticken: *befreie uns!*
Vom Verlust des Bewusstseins von Gut und Böse: *befreie uns!*
Von den Sünden gegen den Heiligen Geist: *befreie uns, befreie uns!*
Höre, Mutter Christi, diesen Hilfeschrei, in welchem das Leid aller Menschen zu dir ruft, *das Leid* ganzer Völker!
Hilf uns mit der Kraft des Heiligen Geistes, alle Sünde zu besiegen: die Sünde des Menschen und die „Sünde der Welt", die Sünde in jeglicher Form.
Noch einmal zeige sich in der Geschichte der Welt die unermessliche Heilskraft der Erlösung: die Macht der *erbarmenden Liebe!* Möge sie dem Bösen Einhalt gebieten! Möge sie die Gewissen wandeln! In deinem Unbefleckten Herzen offenbare sich allen das *Licht der Hoffnung!*"[4]

Schwester Lucia bestätigte persönlich, dass dieser feierliche und universale Weiheakt dem entsprach, was Unsere Liebe Frau wollte („*Sim, està feita, tal como Nossa Senhora a pediu, desde o dia 25 de Março de 1984*": „Ja, es ist so geschehen, wie es Unsere Liebe Frau am 25. März 1984 erbeten hatte": Brief vom 8. November 1989). Jede Diskussion und jegliches weitere Bittgesuch haben daher kein Fundament.

In der dargebotenen Dokumentation werden den Handschriften von Schwester Lucia vier weitere Texte beigefügt: 1) der Brief des Heiligen Vaters an Schwester Lucia vom 19. April 2000; 2) eine Beschreibung des Gesprächs mit Schwester Lucia vom 27. April 2000; 3) die Mitteilung, die

4 Am Tag der Familie im Rahmen des Jubeljahres vertraut der Papst die Menschen und die Nationen der Madonna an, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, VII, 1, Città del Vaticano 1984, 775 – 777.

Seine Eminenz, Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano, im Auftrag des Heiligen Vaters am 13. Mai dieses Jahres in Fatima verlesen hat; 4) der theologische Kommentar Seiner Eminenz, des Präfekten der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger.

Einen Hinweis für die Deutung des dritten Teils des „Geheimnisses„ hatte schon Schwester Lucia gegeben, als sie am 12. Mai 1982 in einem Brief an den Heiligen Vater schrieb:

> *„Der dritte Teil des Geheimnisses bezieht sich auf die Worte Unserer Lieben Frau: „Wenn nicht, dann wird es [Russland] seine Irrlehren über die Welt verbreiten, wird Kriege und Verfolgungen der Kirche heraufbeschwören, die Guten werden gemartert werden und der Heilige Vater wird viel zu leiden haben. Verschiedene Nationen werden vernichtet werden" (13-VII-1917).*
> *Der dritte Teil des Geheimnisses ist eine symbolische Offenbarung, die sich auf diesen Teil der Botschaft bezieht und von der Tatsache abhängig ist, ob wir das annehmen oder nicht, was die Botschaft von uns verlangt: „Wenn man auf meine Wünsche hört, wird Russland sich bekehren, und es wird Friede sein; wenn nicht, dann wird es seine Irrlehren über die Welt verbreiten, usw.".*
> *Von dem Augenblick an, da wir dem Ruf der Botschaft nicht Rechnung trugen, stellen wir fest, dass die Botschaft sich bewahrheitet hat, dass Russland die Welt mit seinen Irrlehren eingenommen hat. Und wenn wir die vollständige Erfüllung des Endes dieser Prophezeiung noch nicht feststellen, dann sehen wir, dass wir allmählich mit weiten Schritten darauf zusteuern. Wenn wir nicht den Weg der Sünde, des Hasses, der Rache, der Ungerechtigkeit, der Verletzung der menschlichen Person, des unmoralischen Verhaltens und der Gewalt usw. verlassen.*
> *Und sagen wir nicht, dass Gott es ist, der uns so straft; im Gegenteil: Es sind die Menschen, die sich selbst die Strafe bereiten. Gott gibt uns das in seiner Fürsorge kund und ruft auf den guten Weg. Dabei achtet er die Freiheit, die er uns gegeben hat. Deshalb sind die Menschen verantwortlich".*[5]

Die Entscheidung des Heiligen Vaters, Papst Johannes Paul II., den dritten Teil des „Geheimnisses" von Fatima zu veröffentlichen, beschließt einen Zeitabschnitt, der davon gezeichnet ist, dass sich menschliches Wollen auf tragische Weise mit Gewalt und Bosheit verbinden kann. Gleichzeitig ist diese Zeit aber auch durchdrungen von der barmherzigen Liebe Gottes und von der Sorge, mit der die Mutter Jesu und die Mutter der Kirche wacht.

5 Der im Originaldokument angeführte handschriftliche Text in portugiesischer Sprache wird hier der schweren Lesbarkeit wegen ausgelassen.

Das Wirken Gottes, des Herrn der Geschichte, und die Mitverantwortung des Menschen in seiner dramatischen und fruchtbaren Freiheit sind die beiden Stützen, auf denen die Geschichte der Menschheit gebaut ist.

Die Madonna, die in Fatima erschienen ist, ruft uns diese vergessenen Werte ins Gedächtnis. Sie erinnert uns, dass die Zukunft des Menschen in Gott liegt. Dabei kommt uns eine aktive und verantwortungsvolle Rolle zu.

+ TARCISIO BERTONE, SDB
Emeritierter Erzbischof von Vercelli
Sekretär der Kongregation für die Glaubenslehre

DAS „GEHEIMNIS" VON FATIMA

ERSTER UND ZWEITER TEIL DES „GEHEIMNISSES", WIE ES SCHWESTER LUCIA IN DER „DRITTEN ERINNERUNG" AM 31. AUGUST 1941 AUFGEZEICHNET UND FÜR DEN BISCHOF VON LEIRIA-FATIMA BESTIMMT HAT

(Übersetzung[6])

„Ich werde daher etwas über das Geheimnis sagen und die erste Frage beantworten müssen.

Welches ist das Geheimnis? Ich glaube, ich kann es sagen, da ich doch die Erlaubnis vom Himmel dazu habe. Die Vertreter Gottes auf Erden haben mich verschiedentlich und in mehreren Briefen dazu ermächtigt. Ich glaube, dass Eure Exzellenz einen davon aufbewahrt. Er stammt von P. Jose Bernardo Gonçalves, und er trug mir darin auf, an den Heiligen Vater zu schreiben. Ein Punkt in diesem Schreiben bezieht sich auf die Offenbarung des Geheimnisses. Etwas habe ich bereits gesagt. Aber um dieses Schreiben, das kurz sein sollte, nicht zu lang werden zu lassen, habe ich mich auf das Nötigste beschränkt und überließ es Gott, mir eine günstigere Gelegenheit dafür zu geben.

Im zweiten Schreiben habe ich bereits den Zweifel geschildert, der mich vom 13. Juni bis 13. Juli quälte und der bei dieser Erscheinung völlig verschwand.

6 In der vierten Erinnerung vom 8. Dezember 1941 schreibt Schwester Lucia: „Ich beginne also meine neue Aufgabe und ich erfülle den Befehl Eurer Exzellenz und die Wünsche von Dr. Galamba. Ich werde Ihnen alles sagen, ausgenommen einen Teil des Geheimnisses, den mir jetzt zu offenbaren nicht erlaubt ist. Bewusst werde ich nichts auslassen. Möglicherweise vergesse ich manche Einzelheiten, die aber nicht wichtig sind".

Nun gut! Das Geheimnis besteht aus drei verschiedenen Teilen, von denen ich zwei jetzt offenbaren will. Der erste Teil war die Vision der Hölle.

Unsere Liebe Frau zeigte uns ein großes Feuermeer, das in der Tiefe der Erde zu sein schien. Eingetaucht in dieses Feuer sahen wir die Teufel und die Seelen, als seien es durchsichtige schwarze oder braune, glühende Kohlen in menschlicher Gestalt. Sie trieben im Feuer dahin, emporgeworfen von den Flammen, die aus ihnen selber zusammen mit Rauchwolken hervorbrachen. Sie fielen nach allen Richtungen, wie Funken bei gewaltigen Bränden, ohne Schwere und Gleichgewicht, unter Schmerzensgeheul und Verzweiflungsschreien, die einen vor Entsetzen erbeben und erstarren ließen. Die Teufel waren gezeichnet durch eine schreckliche und grauenvolle Gestalt von scheußlichen, unbekannten Tieren, aber auch sie waren durchsichtig und schwarz.

Diese Vision dauerte nur einen Augenblick. Dank sei unserer himmlischen Mutter, die uns vorher versprochen hatte, uns in den Himmel zu führen (in der ersten Erscheinung). Wäre das nicht so gewesen, dann glaube ich, wären wir vor Schrecken und Entsetzen gestorben.

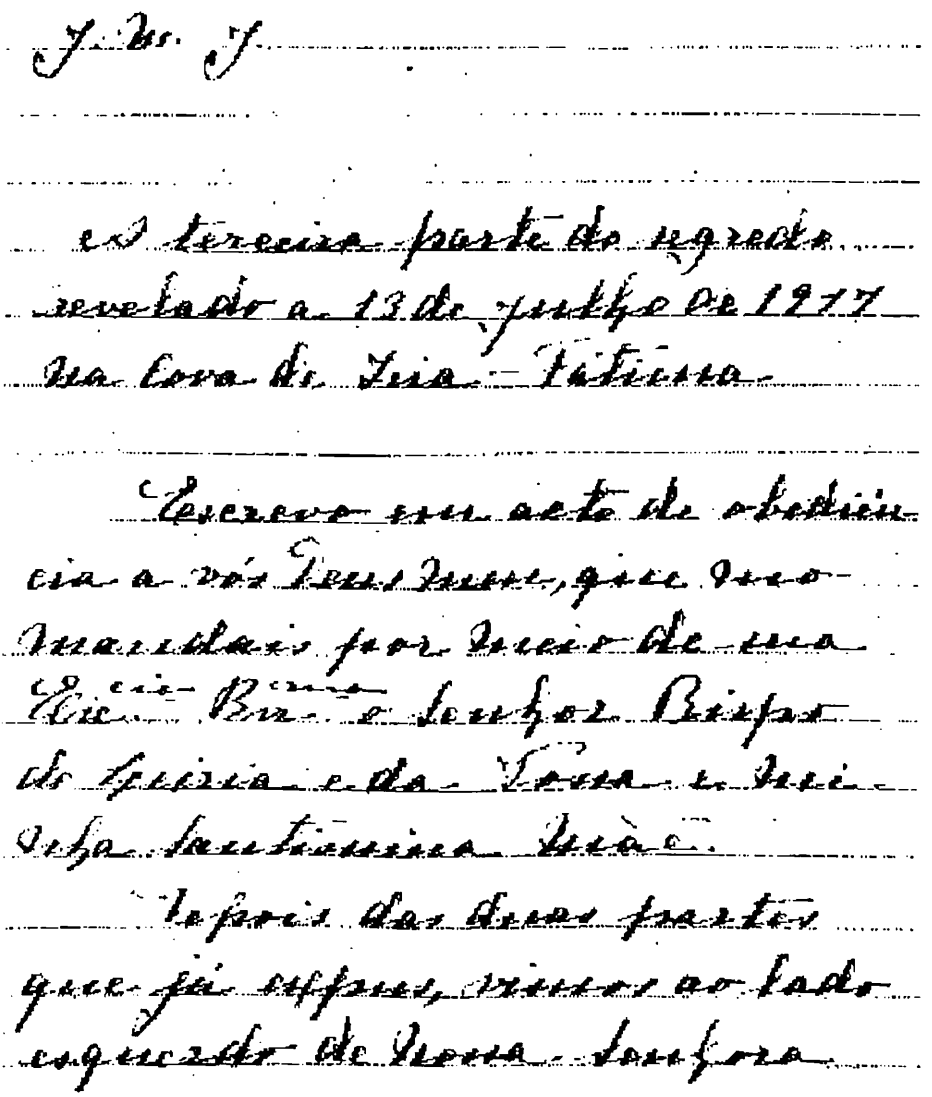
Wir erhoben den Blick zu Unserer Lieben Frau, die voll Güte und Traurigkeit sprach:

– Ihr habt die Hölle gesehen, wohin die Seelen der armen Sünder kommen. Um sie zu retten, will Gott in der Welt die Andacht zu meinem Unbefleckten Herzen begründen. Wenn man tut, was ich euch sage, werden viele Seelen gerettet werden, und es wird Friede sein. Der Krieg wird ein Ende nehmen. Wenn man aber nicht aufhört, Gott zu beleidigen, wird unter dem Pontifikat von Papst Pius XII. ein anderer, schlimmerer beginnen. Wenn ihr eine Nacht von einem unbekannten Licht erhellt seht, dann wisst, dass dies das große Zeichen ist, das Gott euch gibt, dass Er die Welt für ihre Missetaten durch Krieg, Hungersnot, Verfolgungen der Kirche und des Heiligen Vaters bestrafen wird. Um das zu verhüten, werde ich kommen, um die Weihe Russlands an mein unbeflecktes Herz und die Sühnekommunion an den ersten Samstagen des Monats zu verlangen. Wenn man auf meine Wünsche hört, wird Russland sich bekehren und es wird Friede sein. Wenn nicht, wird es seine Irrlehren über die Welt verbreiten, wird Kriege und Kirchenverfolgungen heraufbeschwören. Die Guten werden gemartert werden, der Heilige Vater wird viel zu leiden haben, verschiedene Nationen werden vernichtet werden, am Ende aber wird mein Unbeflecktes Herz triumphieren. Der Heilige Vater wird mir

Russland weihen, das sich bekehren wird, und der Welt wird eine Zeit des Friedens geschenkt werden."[7]

DRITTER TEIL DES „GEHEIMNISSES"

(Originaltext)



J. Ms. J.

O terceira parte do segredo revelado a 13 de Junho de 1917 na Cova de Iria – Fátima.

Escrevo em acto de obediência a vós, Deus Meu, que mo mandais por meio de Sua Ex.ª Rev.ª o Senhor Bispo de Leiria e da Santíssima Mãe.

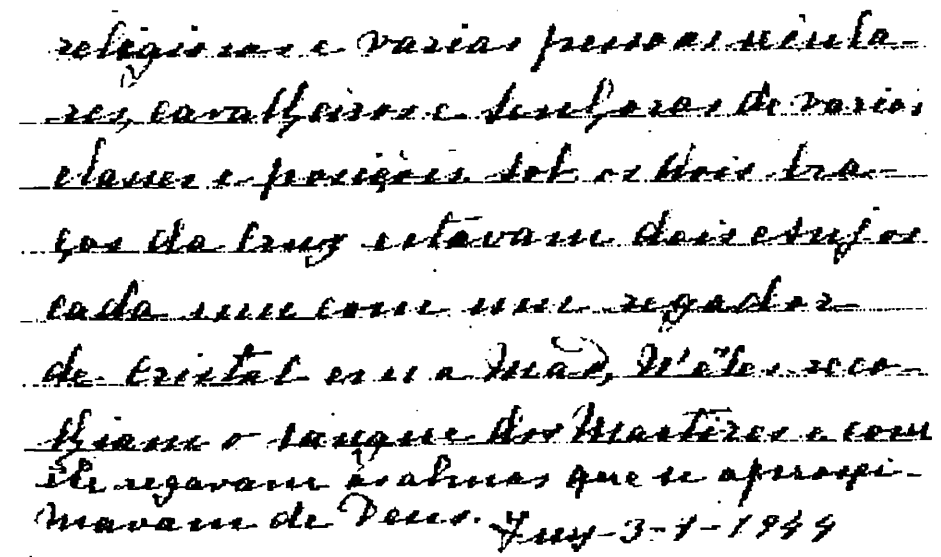
Depois das duas partes que já expus, vimos ao lado esquerdo de Nossa Senhora

7 In der zitierten „vierten Erinnerung" fügt Schwester Lucia an: „In Portugal wird man stets das Dogma des Glaubens bewahren, usw".

um pouco mais alto um
anjo com uma espada de
fogo em a mão esquerda; ao
centilar, despedia chamas que
pareia iam incendiar o
mundo; mas apagavam-se
com o contacto do brilho que
da mão direita expedia nosso
Senhor ao seu encontro: O
anjo apontando com a mão
direita para a terra, com voz
forte disse: Penitência, Penitên-
cia, Penitência! E vimos
Nossa Senhora que é
Deus: "algo semelhante a como
se veem as pessoas Nesse espelho
quando lhe passam por diante"
um Bispo vestido de Branco
"tivemos o pressentimento de
que era o Santo Padre". Vários
outros Bispos, sacerdotes, religio

tos e religiosos subir uma
escarpada Montanha, no cimo
da qual estava uma grande
cruz de tronos toscos como de
fica de sobreiro com a casca;
o Santo Padre, antes de chegar
ai, atravessou uma grande
cidade meia em ruinas e meio
tremulo com andar vacilante,
acabrunhado de dôr e pena,
ia orando pelas almas dos cada

veres que encontrava pelo
caminho; chegado ao cimo do
Monte, prostrado de joelhos
aos pés da grande Cruz foi morto
por um grupo de soldados que
lhe dispararam varios tiros e
setas, e assim mesmo foram
morrendo um três outros os
Bispos Sacerdotes, religiosos e



Übersetzung:[8]

„J. M. J.

Der dritte Teil des Geheimnisses, das am 13. Juli 1917 in der Cova da Iria, Fatima, offenbart wurde.

Ich schreibe aus Gehorsam gegenüber Euch, meinem Gott, der es mir aufträgt, durch seine Exzellenz, den Hochwürdigsten Herrn Bischof von Leiria, und durch Eure und meine allerheiligste Mutter.

Nach den zwei Teilen, die ich schon dargestellt habe, haben wir links von Unserer Lieben Frau etwas oberhalb einen Engel gesehen, der ein Feuerschwert in der linken Hand hielt; es sprühte Funken, und Flammen gingen von ihm aus, als sollten sie die Welt anzünden; doch die Flammen verlöschten, als sie mit dem Glanz in Berührung kamen, den Unsere Liebe Frau von ihrer rechten Hand auf ihn ausströmte: den Engel, der mit der rechten Hand auf die Erde zeigte und mit lauter Stimme rief: *Buße, Buße, Buße*! Und wir sahen in einem ungeheuren Licht, das Gott ist: „etwas, das aussieht wie Personen in einem Spiegel, wenn sie davor vorübergehen", einen in Weiß gekleideten Bischof, „wir hatten die Ahnung, dass es der Heilige Vater war". Verschiedene andere Bischöfe, Priester, Ordensmän-

8 In der Übersetzung wurde der Originaltext auch in den Ungenauigkeiten der Interpunktion geachtet. Diese behindern übrigens das Verständnis dessen, was die Seherin sagen wollte, nicht.

ner und Ordensfrauen einen steilen Berg hinaufsteigen, auf dessen Gipfel sich ein großes Kreuz befand aus rohen Stämmen wie aus Korkeiche mit Rinde. Bevor er dort ankam, ging der Heilige Vater durch eine große Stadt, die halb zerstört war und halb zitternd mit wankendem Schritt, von Schmerz und Sorge gedrückt, betete er für die Seelen der Leichen, denen er auf seinem Weg begegnete. Am Berg angekommen, kniete er zu Füßen des großen Kreuzes nieder. Da wurde er von einer Gruppe von Soldaten getötet, die mit Feuerwaffen und Pfeilen auf ihn schossen. Genauso starben nach und nach die Bischöfe, Priester, Ordensleute und verschiedene weltliche Personen, Männer und Frauen unterschiedlicher Klassen und Positionen. Unter den beiden Armen des Kreuzes waren zwei Engel, ein jeder hatte eine Gießkanne aus Kristall in der Hand. Darin sammelten sie das Blut der Märtyrer auf und tränkten damit die Seelen, die sich Gott näherten. Tuy-3-1-1944".

DEUTUNG DES „GEHEIMNISSES"

SCHREIBEN VON JOHANNES PAUL II. AN SCHWESTER LUCIA

(Übersetzung)

„Ehrwürdige Schwester Maria Lucia

Konvent von Coimbra

Im Jubel der österlichen Festtage grüße ich Sie mit dem Wunsch, den der Auferstandene an seine Jünger gerichtet hat: „Der Friede sei mit dir!"

Ich freue mich, Sie am ersehnten Tag der Seligsprechung von Francisco und Jacinta treffen zu können, die – so Gott will – am kommenden 13. Mai stattfinden wird.

Da jedoch an diesem Tag keine Zeit sein wird zu einem Gespräch, sondern nur für einen kurzen Gruß, habe ich eigens Seine Exzellenz Msgr. Tarcisio Bertone, Sekretär der Kongregation für die Glaubenslehre, beauftragt, Sie aufzusuchen und mit Ihnen zu sprechen. Diese Kongregation arbeitet engstens mit dem Papst zusammen, um den wahren katholischen Glauben zu schützen, und hat, wie Sie wissen, seit 1957 Ihren handschriftlichen Brief aufbewahrt, der den dritten Teil des Geheimnisses enthält, das am 13. Juli 1917 in der Cova da Iria, Fatima, offenbart wurde. Msgr. Bertone, der von Seiner Exzellenz Msgr. Serafim de Sousa Fer-

reira e Silva, dem Bischof von Leiria, begleitet wird, **kommt in meinem Namen**, um einige Fragen zu stellen zur Deutung des „dritten Teils des Geheimnisses".

Ehrwürdige Schwester Maria Lucia, sprechen Sie auch offen und ehrlich mit Msgr. Bertone, der mir Ihre Antworten persönlich berichten wird.

Ich bete innig zur Mutter des Auferstandenen für Sie, für die Gemeinschaft von Coimbra und für die ganze Kirche. Maria, die Mutter der Menschheit auf dem Pilgerweg, halte uns stets eng an Jesus, ihren geliebten Sohn und unseren Bruder, den Herrn des Lebens und der Herrlichkeit.

Mit einem besonderen Apostolischen Segen.

JOHANNES PAUL II.

Aus dem Vatikan, am 19. April 2000."

GESPRÄCH MIT SCHWESTER MARIA LUCIA DE JESUS VOM UNBEFLECKTEN HERZEN

Das Treffen von Schwester Lucia mit Seiner Exzellenz Msgr. Tarcisio Bertone, dem Sekretär der Kongregation für die Glaubenslehre und Beauftragten des Heiligen Vaters, und Seiner Exzellenz Msgr. Serafim de Sousa Ferreira e Silva, dem Bischof von Leiria-Fatima, fand am vergangenen 27. April im Karmel der heiligen Teresa von Coimbra statt.

Schwester Lucia war geistig wach und gelassen. Sie freute sich sehr, dass der Heilige Vater Fatima besuchen würde, um die von ihr lang ersehnte Seligsprechung von Francisco und Jacinta vorzunehmen.

Der Bischof von Leiria-Fatima las den vom Heiligen Vater unterschriebenen Brief vor, der die Gründe des Besuchs erläuterte. Schwester Lucia fühlte sich dadurch geehrt und las selbst den Brief noch einmal, indem sie ihn in ihren Händen betrachtete. Sie erklärte sich bereit, auf alle Fragen frei zu antworten.

An dieser Stelle legt ihr Seine Exzellenz Msgr. Tarcisio Bertone die beiden Umschläge vor: den äußeren und denjenigen, der den Brief enthält mit dem dritten Teil des „Geheimnisses" von Fatima. Als sie ihn mit den Fingern berührt, sagt sie sofort: „Es ist mein Papier". Und als sie ihn dann liest: „Es ist meine Schrift".

Mit Hilfe des Bischofs von Leiria-Fatima wird der Originaltext, der auf portugiesisch abgefasst ist, gelesen und gedeutet. Schwester Lucia teilt die

Interpretation, nach der der dritte Teil des „Geheimnisses" in einer prophetischen Schau besteht, die man mit jenen der heiligen Geschichte vergleichen kann. Sie betont ihre Überzeugung, dass sich die Vision von Fatima vor allem auf den Kampf des atheistischen Kommunismus gegen die Kirche und die Christen bezieht, und beschreibt das ungeheure Leid der Opfer des Glaubens im zwanzigsten Jahrhundert.

Auf die Frage: „Ist die Hauptperson der Vision der Papst?", antwortet Schwester Lucia sofort mit Ja und erinnert daran, dass die drei Hirtenkinder sehr betrübt waren über das Leiden des Papstes und dass Jacinta wiederholte: *„Coitadinho do Santo Padre, tenho muita pena dos pecadores!"* („Armer Heiliger Vater, ich muss viel leiden für die Sünder!"). Schwester Lucia fährt fort: „Wir wussten den Namen des Papstes nicht; die Dame hat uns den Namen des Papstes nicht gesagt; wir wussten nicht, ob es Benedikt XV. war oder Pius XII. oder Paul VI. oder Johannes Paul II., aber es war der Papst, der litt und auch uns leiden ließ".

Was den Abschnitt anbelangt, der vom weißgekleideten Bischof handelt, d. h. vom Papst – wie die Hirtenkinder die „Vision" sofort wahrnahmen –, der tödlich getroffen zu Boden fällt, so teilt Schwester Lucia voll die Feststellung des Papstes: „Es war eine mütterliche Hand, die die Flugbahn der Kugel leitete und der Papst, der mit dem Tode rang, blieb auf der Schwelle des Todes stehen" (JOHANNES PAUL II., *Meditation mit den italienischen Bischöfen aus dem Poliklinikum Gemelli,* 13. Mai 1994).

Bevor Schwester Lucia den versiegelten Umschlag, der den dritten Teil des „Geheimnisses" enthält, dem damaligen Bischof von Leiria-Fatima übergab, hatte sie auf den äußeren Umschlag geschrieben, dass dieser erst nach 1960 entweder vom Patriarchen von Lissabon oder vom Bischof von Leiria geöffnet werden dürfe. Daher stellt Seine Exzellenz Msgr. Bertone die Frage: „Warum gibt es den Termin 1960? Hat die Madonna dieses Datum angegeben?" Schwester Lucia antwortet: „Es war nicht die Dame, sondern ich habe 1960 als Datum gesetzt, weil man es – wie ich spürte – vor 1960 nicht verstehen würde. Man würde es nur danach verstehen. Jetzt kann man es besser verstehen. Ich habe das geschrieben, was ich gesehen habe. Mir steht die Deutung nicht zu, sondern dem Papst".

Schließlich kommt die Sprache auf die nicht veröffentliche Handschrift, die Schwester Lucia als Antwort auf viele Briefe von Marienverehrern und Pilgern vorbereitet hat. Das Werk trägt den Titel *„Os apelos da Mensagen de Fatima"*; es fasst Gedanken und Überlegungen zusammen, die in katechetischer und paränetischer Weise ihre Gefühle sowie ihre klare und einfache Spiritualität zum Ausdruck bringen. Auf die Frage, ob sie sich

freue. wenn es veröffentlicht würde, gab sie die Antwort: „Wenn der Heilige Vater einverstanden ist, freue ich mich. Andernfalls gehorche ich dem, was der Heilige Vater entscheidet". Schwester Lucia möchte den Text der kirchlichen Autorität zur Approbation vorlegen und hegt die Hoffnung, mit ihrer Schrift einen Beitrag dafür zu leisten, die Männer und Frauen guten Willens auf den Weg zu geleiten, der zu Gott hinführt, dem letzten Ziel aller menschlichen Erwartung.

Das Gespräch endet mit dem Austausch von Rosenkränzen: Schwester Lucia erhält einen Rosenkranz als Geschenk vom Heiligen Vater; sie übergibt ihrerseits einige Rosenkränze, die sie selbst angefertigt hat.

Der im Namen des Heiligen Vaters erteilte Segen beschließt die Begegnung.

MITTEILUNG SEINER EMINENZ ANGELO KARDINAL SODANO STAATSSEKRETÄR SEINER HEILIGKEIT

Am Ende der feierlichen Konzelebration der Eucharistie unter Vorsitz von Johannes Paul II. in Fatima hat Kardinalstaatssekretär Angelo Sodano auf Portugiesisch das Wort ergriffen. Wir geben seinen Beitrag an dieser Stelle in deutscher Übersetzung wieder:

Liebe Brüder und Schwestern im Herrn!

Am Ende dieser festlichen Feier erachte ich es als meine Pflicht, stellvertretend für alle hier Anwesenden unserem geliebten Heiligen Vater unsere herzlichsten Glückwünsche zu seinem bevorstehenden 80. Geburtstag auszusprechen und ihm für sein wertvolles Hirtenamt zum Wohl der ganzen heiligen Kirche Gottes zu danken. Wir sprechen ihm die herzlichsten Wünsche der ganzen Kirche aus.

Anlässlich der feierlichen Gelegenheit seines Kommens nach Fatima hat mich Seine Heiligkeit beauftragt, Ihnen etwas mitzuteilen. Ziel seines Besuches in Fatima war bekanntlich die Seligsprechung der zwei *Hirtenkinder*. Doch möchte er mit seiner Pilgerreise auch noch einmal der Muttergottes für den Schutz danken, den sie ihm während dieser Jahre des Pontifikats gewährt hat. Es ist ein Schutz, der auch den so genannten dritten Teil des „Geheimnisses" von Fatima zu berühren scheint.

Dieser Text stellt eine prophetische Schau dar, die man mit jenen der Heiligen Schrift vergleichen kann. Sie beschreiben nicht im fotografischen Sinn die Einzelheiten der zukünftigen Ereignisse, sondern fassen auf ei-

nem gemeinsamen Hintergrund Tatsachen verdichtend zusammen, die sich zeitlich in einer nicht präzisierten Abfolge und Dauer erstrecken. Daher kann der Schlüssel zum Verständnis des Textes nur *symbolisch* sein.

Die Vision von Fatima betrifft besonders den Kampf der atheistischen Systeme gegen die Kirche und die Christen und beschreibt das schreckliche Leiden der Glaubenszeugen des letzten Jahrhunderts des zweiten Jahrtausends. Es handelt sich um einen endlosen *Kreuzweg*, der von den Päpsten des zwanzigsten Jahrhunderts angeführt wird.

Nach der Interpretation der *Hirtenkinder*, die auch vor kurzem von Schwester Lucia bestätigt wurde, ist der „in Weiß gekleidete Bischof", der für alle Gläubigen betet, der Papst. Auch er fällt, von Schüssen getroffen, wie tot zu Boden, während er alle Mühe aufwendet, um unter den Leichnamen der Gemarterten (Bischöfe, Priester, Ordensleute und zahlreicher Laien) auf das Kreuz zuzugehen.

Nach dem Attentat vom 13. Mai 1981 erschien es Seiner Heiligkeit klar, dass „eine mütterliche Hand die Flugbahn der Kugel leitete" und es dem „Papst, der mit dem Tode rang" erlaubte, „an der Schwelle des Todes" stehen zu bleiben (JOHANNES PAUL II., *Meditation mit den italienischen Bischöfen aus dem Poliklinikum Gemelli,* in: *Insegnamenti*, Bd. XVII1, 1994, S. 1061). Anlässlich eines Kurzbesuches des damaligen Bischofs von Leiria-Fatima in Rom traf der Papst die Entscheidung, ihm die Kugel zu überlassen, die nach dem Attentat im Jeep geblieben war, um sie im Heiligtum aufzubewahren. Auf Initiative des Bischofs hin wurde sie daraufhin in die Krone der Statue der Madonna von Fatima eingefasst.

Die Ereignisse, die im Jahre 1989 folgten, führten sowohl in der Sowjetunion als auch in zahlreichen östlichen Ländern zum Fall des kommunistischen Regimes, das den Atheismus verfochten hatte. Auch dafür dankt der Heilige Vater der Jungfrau Maria aus ganzem Herzen. Dennoch haben in anderen Teilen der Welt die Angriffe gegen die Kirche und die Christen mit der Last des Leidens, die sie mit sich bringen, leider nicht aufgehört. Selbst wenn die Geschehnisse, auf die sich der dritte Teil des Geheimnisses von Fatima bezieht, nunmehr der Vergangenheit anzugehören scheinen, so bleibt der am Anfang des zwanzigsten Jahrhunderts ergangene Ruf der Gottesmutter zu Umkehr und Buße auch heute aktuell und anregend. „Die Hohe Frau dieser Botschaft liest gleichsam „die Zeichen der Zeit" mit besonderer Eindringlichkeit, die Zeichen unserer Zeit (...). Die eindringliche Aufforderung Marias zur Buße ist nichts anderes als der Ausdruck ihrer mütterlichen Sorge um das Los der Menschenfamilie, die der Umkehr und der Verzeihung bedarf" (JOHANNES PAUL II.,

Botschaft zum Welttag der Kranken 1997, n. 1, in: *Insegnamenti,* Bd. XIX2, 1996, S. 561).

Um es den Gläubigen zu ermöglichen, die Botschaft der Jungfrau von Fatima besser zu erfassen, hat der Papst der Kongregation für die Glaubenslehre den Auftrag erteilt, den dritten Teil des Geheimnisses zu veröffentlichen und vorher einen entsprechenden Kommentar vorzubereiten.

Brüder und Schwestern, wir danken der Muttergottes von Fatima für ihren Schutz. Ihrer mütterlichen Fürsprache vertrauen wir die Kirche des dritten Jahrtausends an.

Sub tuum praesidium confugimus, Sancta Dei Genetrix! Intercede pro Ecclesia. Intercede pro Papa nostro Ioanne Paulo II. Amen.

Fatima, 13. Mai 2000.

KOMMENTAR ZUM GEHEIMNIS VON FATIMA

Wer den Text des so genannten dritten „Geheimnisses" von Fatima aufmerksam liest, der hier im Auftrag des Heiligen Vaters erstmals wörtlich veröffentlicht wird, wird nach allen vorangegangenen Spekulationen vermutlich enttäuscht oder verwundert sein. Keine großen Geheimnisse werden enthüllt; der Vorhang vor der Zukunft wird nicht aufgerissen. Wir sehen im Zeitraffer die Kirche der Martyrer des nun abgelaufenen Jahrhunderts in einer schwer deutbaren Symbolsprache zusammengefasst. Ist es nun das, was die Mutter des Herrn der Christenheit der Menschheit in einer Zeit großer Fragen und Bedrängnisse kundgeben wollte? Hilft es uns im Anbruch des neuen Jahrtausends? Oder sind es vielleicht gar nur Spiegelungen der Innenwelt von Kindern, die in einem Milieu tiefer Frömmigkeit aufgewachsen, zugleich aber auch von den drohenden Gewittern ihrer Zeit aufgewühlt waren? Wie sollen wir die Vision verstehen, was von ihr halten?

Öffentliche Offenbarung und Privatoffenbarungen
Ihr theologischer Ort

Bevor wir den Versuch einer Interpretation unternehmen, deren wesentliche Linien in der Ansprache zu finden sind, die Kardinal Sodano am 13. Mai dieses Jahres am Ende der vom Heiligen Vater zelebrierten Eucharistiefeier in Fatima gehalten hat, sind einige grundsätzliche Klärungen dar-

über notwendig, wie nach der Lehre der Kirche Phänomene wie dasjenige von Fatima grundsätzlich in das Leben des Glaubens einzuordnen sind. Die Lehre der Kirche unterscheidet zwischen der „öffentlichen Offenbarung" und den „Privatoffenbarungen". Zwischen beiden besteht nicht nur ein gradueller, sondern ein wesentlicher Unterschied. Das Wort „öffentliche Offenbarung" bezeichnet das der ganzen Menschheit zugedachte Offenbarungshandeln Gottes, das seinen Niederschlag in der zweiteiligen Bibel aus Altem und Neuem Testament gefunden hat. „Offenbarung" heißt es, weil Gott darin sich selbst Schritt um Schritt den Menschen zu erkennen gegeben hat, bis zu dem Punkt hin, da er selbst Mensch wurde, um durch den menschgewordenen Sohn Jesus Christus die ganze Welt an sich zu ziehen und mit sich zu vereinigen. Es handelt sich also nicht um intellektuelle Mitteilungen, sondern um einen Prozess des Lebens, in dem Gott auf die Menschen zugeht; in diesem Prozess werden dann freilich auch Inhalte für den Intellekt und für das Verstehen von Gottes Geheimnis sichtbar. Der Prozess richtet sich an den ganzen Menschen und so auch an den Verstand, aber nicht nur an ihn. Weil Gott nur einer ist, ist auch die Geschichte, die er mit der Menschheit eingeht, eine einzige, die für alle Zeiten gilt und mit Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi ihre Vollendung erreicht hat. In Christus hat Gott alles, nämlich sich selbst gesagt, und deswegen ist die Offenbarung mit der Gestaltwerdung des Christusgeheimnisses im Neuen Testament abgeschlossen. Der Katechismus der Katholischen Kirche zitiert, um diese Endgültigkeit und Vollständigkeit der Offenbarung zu verdeutlichen, einen Text des heiligen Johannes vom Kreuz: „Seit er uns seinen Sohn geschenkt hat, der sein Wort ist, hat Gott uns kein anderes Wort zu geben. Er hat alles zumal in diesem einen Worte gesprochen... Denn was er ehedem nur stückweise zu den Propheten geredet, das hat er nunmehr im Ganzen gesprochen, indem er uns das Ganze gab, nämlich seinen Sohn. Wer demnach jetzt noch ihn befragen oder von ihm Visionen oder Offenbarungen haben wollte, der würde nicht bloß unvernünftig handeln, sondern Gott geradezu beleidigen, weil er seine Augen nicht einzig auf Christus richten würde, ohne jegliches Verlangen nach anderen oder neuen Dingen" (KKK 65, *Carm.* 2,22).

Die Tatsache, dass mit Christus und mit seiner Bezeugung in den Büchern des Neuen Testaments die allen Völkern zugedachte eine Offenbarung Gottes abgeschlossen ist, bindet die Kirche an das einmalige Ereignis der heiligen Geschichte und an das biblische Wort, das dieses Ereignis verbürgt und auslegt, aber sie bedeutet nicht, dass die Kirche nun nur auf die Vergangenheit schauen könnte und so zu einer unfruchtbaren Wieder-

holung verurteilt wäre. Der KKK sagt dazu: „...Obwohl die Offenbarung abgeschlossen ist, ist ihr Inhalt nicht vollständig ausgeschöpft; es bleibt Sache des christlichen Glaubens, im Lauf der Jahrhunderte nach und nach ihre ganze Tragweite zu erfassen" (Nr. 66). Sehr schön sind die beiden Aspekte von Bindung an das Einmalige und Fortschritt in dessen Verstehen in den Abschiedsreden des Herrn ausgelegt, wo der scheidende Christus den Jüngern sagt: „Noch vieles habe ich euch zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen. Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen. Denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden... Er wird mich verherrlichen, denn er wird von dem, was mein ist, nehmen und es verkünden" (*Joh* 16,12-14). Einerseits führt der Geist und eröffnet so Erkenntnis, für deren Tragen vorher die Voraussetzung fehlte – das ist die immer unabgeschlossene Weite und Tiefe des christlichen Glaubens. Andererseits ist dieses Führen ein „Nehmen" aus dem Schatz Jesu Christi selbst, dessen unerschöpfliche Tiefe sich in diesem Führen offenbart. Der Katechismus zitiert dazu ein tiefes Wort von Papst Gregor dem Großen: „Die göttlichen Worte wachsen mit den Lesenden" (KKK 94, Gregor, in *Ez* 1,7,8). Das II. Vatikanische Konzil kennt drei wesentliche Wege, wie sich die Führung des Heiligen Geistes in der Kirche und so das „Wachsen des Wortes„ vollzieht: Es vollzieht sich durch Betrachtung und Studium der Gläubigen, durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt und durch die Verkündigung derer, „die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben" (*Dei Verbum,* 8).

An dieser Stelle wird es nun möglich, den Begriff der „Privatoffenbarung" richtig einzuordnen, der sich auf alle nach dem Abschluss des Neuen Testaments auftauchenden Schauungen und Offenbarungen bezieht, also die Kategorie ist, unter die wir die Botschaft von Fatima einordnen müssen. Hören wir auch dazu zunächst den KKK: „Im Laufe der Jahrhunderte gab es so genannte „Privatoffenbarungen", von denen einige durch die kirchliche Autorität anerkannt wurden... Sie sind nicht dazu da, die endgültige Offenbarung Christi zu ‚vervollkommnen'..., sondern sollen helfen, in einem bestimmten Zeitalter tiefer aus ihr zu leben" (Nr. 67). Zweierlei wird klar:

1. Die Autorität der Privatoffenbarungen ist wesentlich unterschieden von der einen, öffentlichen Offenbarung: Diese fordert unseren Glauben an, denn in ihr spricht durch Menschenworte und durch die Vermittlung der lebendigen Gemeinschaft der Kirche hindurch Gott selbst zu uns. Der Glaube an Gott und sein Wort unterscheidet sich von allem menschlichen

Glauben, Vertrauen, Meinen. Die Gewissheit, dass Gott redet, gibt mir die Sicherheit, dass ich der Wahrheit selbst begegne, und damit eine Gewissheit, die in keiner menschlichen Form von Erkenntnis sonst vorkommen kann. Es ist die Gewissheit, auf die ich mein Leben baue und der ich im Sterben traue.

2. Die Privatoffenbarung ist eine Hilfe zu diesem Glauben, und sie erweist sich als glaubwürdig gerade dadurch, dass sie mich auf die eine, öffentliche Offenbarung verweist. Kardinal Prospero Lambertini, nachher Papst Benedikt XIV., sagt in seinem klassisch, ja normativ gewordenen Traktat über die Selig- und Heiligsprechungen dazu: „Eine Zustimmung des katholischen Glaubens wird anerkannten Privatoffenbarungen in diesem Sinne nicht geschuldet, und sie ist auch nicht möglich. Diese Offenbarungen fordern vielmehr eine Zustimmung des menschlichen Glaubens gemäß den Regeln der Klugheit, die sie uns als wahrscheinlich und glaubwürdig darstellen". Der flämische Theologe E. Dhanis, herausragender Kenner dieser Materie, stellt zusammenfassend fest, dass die kirchliche Approbation einer Privatoffenbarung drei Elemente umfasst: Die betreffende Botschaft enthält nichts, was dem Glauben und den guten Sitten entgegensteht; es ist erlaubt, sie zu veröffentlichen, und die Gläubigen sind autorisiert, ihr in kluger Weise ihre Zustimmung zu schenken (*Sguardo su Fatima e bilancio di una discussione, in: La Civiltà cattolica* 104, 1953 II. 392-406, hierzu 397). Eine solche Botschaft kann eine wertvolle Hilfe sein, das Evangelium in der jeweils gegenwärtigen Stunde besser zu verstehen und zu leben; deswegen soll man sie nicht achtlos beiseite schieben. Sie ist eine Hilfe, die angeboten wird, aber von der man nicht Gebrauch machen muss.

Der Maßstab für Wahrheit und Wert einer Privatoffenbarung ist demgemäß ihre Hinordnung auf Christus selbst. Wenn sie uns von ihm wegführt, wenn sie sich verselbständigt oder sich gar als eine andere und bessere Ordnung, als wichtiger denn das Evangelium ausgibt, dann kommt sie sicher nicht vom Heiligen Geist, der uns in das Evangelium hinein- und nicht aus ihm herausführt. Das schließt nicht aus, dass eine Privatoffenbarung neue Akzente setzt, dass sie neue Weisen der Frömmigkeit herausstellt oder alte vertieft und erweitert. Aber in alledem muss es doch darum gehen, dass sie Glaube, Hoffnung und Liebe nährt, die der bleibende Weg des Heils für alle sind. Wir können hinzufügen, dass Privatoffenbarungen häufig primär aus der Volksfrömmigkeit kommen und auf sie zurückwirken, ihr neue Impulse geben und neue Formen eröffnen. Dies schließt nicht aus, dass sie auch in die Liturgie selbst hineinwirken, wie

etwa Fronleichnam und das Herz Jesu-Fest zeigen. In gewisser Hinsicht bildet sich im Verhältnis von Liturgie und Volksfrömmigkeit das Verhältnis zwischen Offenbarung und Privatoffenbarungen ab: Die Liturgie ist das Maß, sie ist der direkt aus dem Evangelium genährte Lebensausdruck der Kirche im Ganzen. Volksfrömmigkeit bedeutet, dass der Glaube im Herzen der einzelnen Völker Wurzel schlägt, so dass er in die Welt des Alltags hineingetragen wird. Die Volksfrömmigkeit ist die erste und grundlegende Weise von „Inkulturation" des Glaubens, die sich immer wieder von der Weisung der Liturgie her ordnen und leiten lassen muss, aber umgekehrt sie vom Herzen her befruchtet.

Damit sind wir schon von den eher negativen Abgrenzungen, die zunächst notwendig waren, zur positiven Bestimmung der Privatoffenbarungen übergegangen: Wie kann man sie von der Schrift her richtig einordnen? Was ist ihre theologische Kategorie? Der älteste uns erhaltene Paulusbrief, wohl überhaupt das älteste Schriftstück des Neuen Testaments, der erste Brief an die Thessalonicher, scheint mir da eine Wegweisung zu geben. Der Apostel sagt da: „Löscht den Geist nicht aus! Verachtet prophetisches Reden nicht! Prüft alles und behaltet das Gute!" (5, 19-21) Zu allen Zeiten ist der Kirche das Charisma der Prophetie gegeben, die geprüft werden muss, aber auch nicht verachtet werden darf. Dabei müssen wir bedenken, dass Prophetie im Sinn der Bibel nicht Wahrsagerei bedeutet, sondern Deutung von Gottes Willen für die Gegenwart, die auch den rechten Weg in die Zukunft zeigt. Der Wahrsager antwortet auf die Neugier des Verstandes, die den Schleier der Zukunft wegreißen will; der Prophet begegnet der Blindheit des Willens und des Denkens und macht Gottes Willen als Anspruch und Wegweisung für die Gegenwart deutlich. Das Moment der Vorhersage von Zukünftigem ist dabei sekundär. Wesentlich ist die Vergegenwärtigung der einen Offenbarung, die mir so auf den Leib rückt: Das prophetische Wort ist Ermahnung oder auch Tröstung oder beides ineinander. Insofern kann man das Charisma der Prophetie mit der Kategorie der „Zeichen der Zeit" in Verbindung bringen, die vom II. Vaticanum herausgestellt worden ist: „...Das Aussehen der Erde und des Himmels könnt ihr deuten. Warum könnt ihr dann die Zeichen dieser Zeit nicht deuten?" (*Lk* 12,56) Unter den „Zeichen der Zeit" ist in diesem Wort Jesu sein eigener Weg, er selbst zu verstehen. Die Zeichen der Zeit im Licht des Glaubens deuten heißt, die Anwesenheit Christi in der jeweiligen Zeit erkennen. In den von der Kirche anerkannten Privatoffenbarungen – also auch in Fatima – geht es darum: uns die Zeichen der Zeit verstehen zu helfen und auf sie die richtige Antwort im Glauben zu finden.

Die anthropologische Struktur der Privatoffenbarungen

Nachdem wir mit diesen Überlegungen eine theologische Ortsbestimmung der Privatoffenbarungen versucht haben, müssen wir vor dem Mühen um eine Auslegung der Botschaft von Fatima auch noch kurz ihren anthropologischen (psychologischen) Charakter etwas aufzuhellen versuchen. Die theologische Anthropologie unterscheidet in diesem Zusammenhang drei Arten von Wahrnehmung oder „Schau": das Schauen mit den Sinnen, also die äußere körperliche Wahrnehmung; das Wahrnehmen von innen her und die geistige Anschauung (*visio sensibilis – imaginativa – intellectualis*). Es ist klar, dass es sich bei den Visionen von Lourdes, Fatima usw. nicht um die gewöhnliche äußere Sinneswahrnehmung handelt: Die Bilder und Gestalten, die gesehen werden, stehen nicht äußerlich im Raum da, wie etwa ein Baum oder ein Haus da sind. Das ist zum Beispiel bei der Höllenvision oder auch bei der im dritten Geheimnis geschilderten Vision ganz offenkundig, lässt sich aber auch für die anderen Visionen leicht zeigen, zumal nicht alle Anwesenden die Gesichte sahen, sondern eben nur die „Seher". Ebenso ist deutlich, dass es sich nicht um bildlose intellektuelle „Schau" handelt, wie sie in den hohen Stufen der Mystik vorliegt. So geht es um die mittlere Kategorie, das innere Wahrnehmen, das freilich für den Seher eine Gegenwartskraft erhält, die für ihn der äußeren sinnlichen Erscheinung gleichkommt.

Schauen von innen bedeutet nicht, dass es sich um Fantasie handelt, die nur Ausdruck subjektiver Einbildung wäre. Vielmehr bedeutet es, dass die Seele vom Impuls realer, wenngleich übersinnlicher Wirklichkeit berührt und für das Sehen des Nichtsinnlichen, des nicht den Sinnen Sichtbaren geöffnet wird – ein Schauen mit den „inneren Sinnen". Es handelt sich um echte „Gegenstände", die die Seele berühren, obwohl sie nicht unserer gewohnten Sinnenwelt zugehören. Dazu ist eine innere Wachheit des Herzens erfordert, die unter dem Druck der gewaltigen äußeren Wirklichkeiten und der die Seele erfüllenden Bilder und Gedanken meistens nicht gegeben ist. Der Mensch wird aus dem bloß Äußeren herausgeführt, und tiefere Dimensionen der Wirklichkeit rühren ihn an, machen sich ihm sichtbar. Vielleicht wird von daher sogar verständlich, warum gerade Kinder bevorzugte Empfänger solcher Erscheinungen sind: Die Seele ist noch weniger verstellt, die innere Wahrnehmungsfähigkeit noch weniger versehrt. „Aus dem Mund von Kindern und Säuglingen schaffst du dir Lob", antwortet Jesus mit einem Psalmwort (*Ps* 8,3) auf die Kritik der Hohenpriester und Ältesten, die den Hosanna-Ruf der Kinder als unangemessen empfanden (*Mt* 21,16).

Die „innere Schau“ ist nicht Fantasie, sondern eine wirkliche und eigentliche Weise der Wahrnehmung, sagten wir. Aber sie bringt auch Einschränkungen mit sich. Schon bei der äußeren Schau ist immer auch der subjektive Faktor beteiligt: Wir sehen nie das reine Objekt, sondern es kommt zu uns durch den Filter unserer Sinne, die einen Übersetzungsvorgang zu leisten haben. Das ist bei der Schau von innen noch deutlicher, vor allem dann, wenn es sich um Wirklichkeiten handelt, die an sich unseren Horizont überschreiten. Das Subjekt, der Schauende, wird noch stärker in Anspruch genommen. Er sieht mit seinen Möglichkeiten, mit den für ihn zugänglichen Weisen des Vorstellens und Erkennens. In der inneren Schau liegt noch weit mehr als in der äußeren ein Übersetzungsvorgang vor, so dass das Subjekt an der Bildwerdung dessen, was sich zeigt, wesentlich mitbeteiligt ist. Das Bild kann nur nach seinen Maßen und seinen Möglichkeiten ankommen. Deswegen sind solche Schauungen nie die reine „Fotografie“ des Jenseits, sondern sie tragen auch die Möglichkeiten und Grenzen des wahrnehmenden Subjekts an sich.

Das kann man an allen großen Visionen der Heiligen zeigen; es gilt natürlich auch für die Schauungen der Kinder von Fatima. Die von ihnen aufgezeichneten Bilder sind keineswegs bloß Ausdruck ihrer Fantasie, sondern Frucht einer wirklichen Wahrnehmung von oben und innen her, aber sie sind auch nicht so vorzustellen, dass ein Augenblick der Schleier vom Jenseits weggerückt würde und der Himmel in seinem reinen Ansich-sein erschiene, wie wir ihn einmal in der endgültigen Vereinigung mit Gott zu sehen hoffen. Die Bilder sind vielmehr sozusagen zusammengesetzt aus dem von oben kommenden Anstoß und aus den dafür vorliegenden Möglichkeiten des wahrnehmenden Subjekts, das heißt der Kinder. Deswegen ist die Bildsprache dieser Schauungen symbolische Sprache. Kardinal Sodano sagt dazu: „...Sie beschreiben nicht im fotografischen Sinn die Einzelheiten der zukünftigen Ereignisse, sondern fassen auf einem gemeinsamen Hintergrund Tatsachen verdichtend zusammen, die sich zeitlich in einer nicht präzisierten Abfolge und Dauer erstrecken.“ Dieses Zusammenfassen von Zeiten und Räumen in einem einzigen Bild ist typisch für solche Visionen, die meist erst im Rückblick angemessen entschlüsselt werden können. Nicht jedes Bildelement muss dabei einen konkreten historischen Sinn ergeben. Es zählt die Schauung als ganze und von der Ganzheit der Bilder her müssen die Details eingeordnet werden. Was die Mitte eines Bildes ist, enthüllt sich letztlich aus dem, was die Mitte christlicher „Prophetie“ überhaupt ist: Die Mitte ist da, wo Schauung zum Anruf wird und auf den Willen Gottes zuführt.

Versuch einer Auslegung des „Geheimnisses" von Fatima

Der erste und der zweite Teil des Geheimnisses von Fatima sind von der Literatur schon so ausführlich diskutiert worden, dass sie hier nicht noch einmal ausgelegt werden müssen. Ich möchte nur in Kürze auf den springenden Punkt aufmerksam machen. Die Kinder haben einen schrecklichen Augenblick lang eine Vision der Hölle erlebt. Sie haben den Fall der „Seelen der armen Sünder" gesehen. Und nun wird ihnen gesagt, warum sie diesem Augenblick ausgesetzt wurden: „per salvarle" – um einen Weg der Rettung zu zeigen. Das Wort aus dem ersten Petrusbrief kommt einem in den Sinn: „Ziel eures Glaubens ist die Rettung der Seelen" (1,9). Als Weg dafür wird – für Menschen aus dem angelsächsischen und deutschen Kulturraum überraschend – angegeben: die Verehrung für das unbefleckte Herz Mariens. Zum Verständnis muss hier ein kurzer Hinweis genügen. „Herz" bedeutet in der Sprache der Bibel die Mitte der menschlichen Existenz, das Zusammenströmen von Verstand, Wille, Gemüt und Sinnen, in dem der Mensch seine Einheit und seine innere Richtung findet. Das „unbefleckte Herz" ist gemäß *Mt* 5,8 ein Herz, das ganz zu einer inneren Einheit von Gott her gefunden hat und daher „Gott sieht". „Devozione" (Verehrung) zum Unbefleckten Herzen Mariens ist daher Zugehen auf diese Herzenshaltung, in der das „Fiat" – dein Wille geschehe – zur formenden Mitte der ganzen Existenz wird. Wenn jemand einwenden möchte, wir sollten doch nicht einen Menschen zwischen uns und Christus stellen, so ist daran zu erinnern, dass Paulus sich nicht scheut, zu seinen Gemeinden zu sagen: Ahmt mich nach (1 *Kor* 4,16; *Phil* 3,17; 1 *Thess* 1,6; 2 *Thess* 3, 7.9). Am Apostel können sie konkret ablesen, was Nachfolge Christi heißt. Von wem aber könnten wir es über alle Zeiten hin besser erlernen als von der Mutter des Herrn?

So kommen wir endlich zu dem hier erstmals ungekürzt veröffentlichten dritten Teil des Geheimnisses von Fatima. Wie aus der vorangehenden Dokumentation hervorgeht, ist die Auslegung, die Kardinal Sodano in seiner Rede vom 13. Mai geboten hat, zuerst Schwester Lucia persönlich vorgelegt worden. Schwester Lucia hat dazu zunächst bemerkt, dass ihr das Gesicht, aber nicht seine Auslegung geschenkt wurde. Die Auslegung komme nicht dem Seher, sondern der Kirche zu. Sie hat aber nach der Lektüre des Textes gesagt, dass diese Auslegung dem entspricht, was sie erfahren hatte und dass sie von ihrer Seite diese Interpretation als sachgerecht anerkennt. Im Folgenden kann also nur noch versucht werden, diese Auslegung von den bisher entwickelten Maßstäben her zu begründen und zu vertiefen.

Wie wir als Schlüsselwort des ersten und zweiten Geheimnisses „salvare le anime„ (die Seelen retten) erkannten, so ist das Schlüsselwort dieses Geheimnisses der dreimalige Ruf: „Penitenza, Penitenza, Penitenza" (Buße, Buße, Buße)! Wir werden an den Anfang des Evangeliums erinnert: „Tut Buße und glaubt an das Evangelium" (*Mk* 1,15). Die Zeichen der Zeit verstehen heißt: Die Dringlichkeit von Buße – Umkehr – Glaube begreifen. Das ist die richtige Antwort auf den historischen Augenblick, der von großen Gefahren umstellt ist, die in den folgenden Bildern gezeichnet werden. Ich darf hier eine persönliche Erinnerung einflechten: In einem Gespräch mit mir hat Schwester Lucia mir gesagt, ihr werde immer mehr deutlich, dass das Ziel der ganzen Erscheinungen gewesen sei, mehr in Glaube, Hoffnung und Liebe einzuüben – alles andere sei nur Hinführung dazu.

Gehen wir nun etwas näher auf die einzelnen Bilder ein. Der Engel mit dem Flammenschwert zur Linken der Muttergottes erinnert an ähnliche Bilder der Geheimen Offenbarung. Er stellt die Gerichtsdrohung dar, unter der die Welt steht. Dass sie in einem Flammenmeer verbrennen könnte, erscheint heute keineswegs mehr als bloße Fantasie: Der Mensch selbst hat das Flammenschwert mit seinen Erfindungen bereitgestellt. Die Vision zeigt dann die Gegenkraft zur Macht der Zerstörung – zum einen den Glanz der Muttergottes, zum anderen, gleichsam aus ihm hervorkommend, den Ruf zur Buße. Damit wird das Moment der Freiheit des Menschen ins Spiel gebracht: Die Zukunft ist keineswegs unabänderlich determiniert, und das Bild, das die Kinder sahen, ist kein im Voraus aufgenommener Film des Künftigen, an dem nichts mehr geändert werden könnte. Die ganze Schauung ergeht überhaupt nur, um die Freiheit auf den Plan zu rufen und sie ins Positive zu wenden. Der Sinn der Schauung ist es eben nicht, einen Film über die unabänderlich fixierte Zukunft zu zeigen. Ihr Sinn ist genau umgekehrt, die Kräfte der Veränderung zum Guten hin zu mobilisieren. Deswegen gehen fatalistische Deutungen des Geheimnisses völlig an der Sache vorbei, die zum Beispiel sagen, der Attentäter vom 13. Mai 1981 sei nun einmal ein von der Vorsehung gelenktes Werkzeug göttlichen Planens gewesen und habe daher gar nicht frei handeln können, oder was sonst an ähnlichen Ideen umläuft. Die Vision spricht vielmehr von Gefährdungen und vom Weg der Heilung.

Die folgenden Sätze des Textes lassen den Bildcharakter der Schauung noch einmal sehr deutlich werden: Gott bleibt das unmessbare und all unser Sehen überschreitende Licht. Die Menschen erscheinen wie in einem Spiegel. Diese innere Einschränkung der Vision, deren Grenzen hier an-

schaulich angegeben werden, müssen wir fortwährend gegenwärtig halten. Das Künftige zeigt sich nur „in Spiegel und Gleichnis“ (vgl. 1 *Kor* 13,12). Wenden wir uns nun den einzelnen Bildern zu, die in dem Text des Geheimnisses folgen. Der Ort des Geschehens wird mit drei Symbolen beschrieben: ein steiler Berg, eine halb in Trümmern liegende große Stadt und schließlich ein gewaltiges Kreuz aus unbehauenen Stücken. Berg und Stadt symbolisieren die Orte der menschlichen Geschichte: Geschichte als mühevollen Aufstieg zur Höhe, Geschichte als Ort menschlichen Bauens und Zusammenlebens, zugleich als Ort der Zerstörungen, in denen der Mensch sein eigenes Werk vernichtet. Die Stadt kann Ort der Gemeinsamkeit und des Fortschritts, aber auch Ort der Gefährdung und der äußersten Bedrohung sein. Auf dem Berg steht das Kreuz – Ziel und Orientierungspunkt der Geschichte. Im Kreuz ist die Zerstörung in Rettung umgewandelt; es steht als Zeichen der Not der Geschichte und als Verheißung über ihr.

Dann erscheinen da menschliche Personen: Der weißgekleidete Bischof („wir hatten die Ahnung, dass es der Papst war“), weitere Bischöfe, Priester, Ordensleute und schließlich Männer und Frauen aus allen Klassen und Ständen. Der Papst geht offenbar den anderen voraus, zitternd und leidend ob all der Schrecken, die ihn umgeben. Nicht nur die Häuser der Stadt liegen teils in Trümmern – sein Weg führt an den Leichen der Getöteten vorbei. Der Weg der Kirche wird so als ein Kreuzweg, als Weg in einer Zeit der Gewalt, der Zerstörungen und der Verfolgungen geschildert. Man darf in diesem Bild die Geschichte eines ganzen Jahrhunderts abgebildet finden. Wie die Orte der Erde in den beiden Bildern von Berg und Stadt zusammengeschaut und auf das Kreuz hingeordnet sind, so sind auch die Zeiten zusammengezogen: In der Schau können wir das abgelaufene Jahrhundert als Jahrhundert der Martyrer, als Jahrhundert der Leiden und der Verfolgungen der Kirche, als das Jahrhundert der Weltkriege und vieler lokaler Kriege erkennen, die die ganze zweite Hälfte des Jahrhunderts ausgefüllt und neue Formen der Grausamkeit hervorgebracht haben. Im „Spiegel“ dieser Vision sehen wir die Blutzeugen von Jahrzehnten vorüberziehen. Hier scheint es angebracht, einen Satz aus dem Brief anzuführen, den Schwester Lucia am 12. Mai 1982 an den Heiligen Vater gerichtet hat: „Der dritte Teil des Geheimnisses bezieht sich auf die Worte Unserer Lieben Frau: ‚Wenn nicht, wird es (Russland) seine Irrtümer über die Welt ausbreiten und Kriege und Verfolgungen der Kirche anstiften. Die Guten werden gemartert werden, der Heilige Vater wird viel zu leiden haben, verschiedene Nationen werden vernichtet werden‘“.

Im Kreuzweg eines Jahrhunderts spielt die Figur des Papstes eine besondere Rolle. In seinem mühsamen Hinaufsteigen auf den Berg dürfen wir ruhig mehrere Päpste zusammengefasst finden, die von Pius X. angefangen bis zum jetzigen Papst die Leiden des Jahrhunderts mittrugen und in ihnen auf dem Weg zum Kreuz voranzugehen sich mühten. Auf der Straße der Martyrer wird in der Vision auch der Papst ermordet. Musste der Heilige Vater, als er sich nach dem Attentat vom 13. Mai 1981 den Text des dritten Geheimnisses vorlegen ließ, darin nicht sein eigenes Geschick erkennen? Er war sehr nahe an der Grenze des Todes gewesen und hat selber seine Rettung mit den folgenden Worten gedeutet: „...es war eine mütterliche Hand, die die Flugbahn der Kugel leitete und es dem Papst, der mit dem Tode rang, erlaubte, an der Schwelle des Todes stehen zu bleiben" (13. Mai 1994). Dass da eine „mano materna" (mütterliche Hand) die tödliche Kugel doch noch anders geleitet hat, zeigt nur noch einmal, dass es kein unabänderliches Schicksal gibt, dass Glaube und Gebet Mächte sind, die in die Geschichte eingreifen können und dass am Ende das Gebet stärker ist als die Patronen, der Glaube mächtiger als Divisionen.

Der Schluss des Geheimnisses erinnert an Bilder, die Lucia in frommen Büchern gesehen haben mag und deren Inhalt aus frühen Einsichten des Glaubens geschöpft ist. Es ist ein tröstendes Bild, das eine Geschichte aus Blut und Tränen durchsichtig machen will auf Gottes heilende Macht. Engel fangen unter den Kreuzarmen das Martyrerblut auf und tränken damit die Seelen, die sich auf den Weg zu Gott machen. Das Blut Christi und das Blut der Martyrer werden hier zusammengeschaut: Das Blut der Martyrer fließt aus den Armen des Kreuzes. Ihr Martyrium gehört mit dem Leiden Christi zusammen, ist mit diesem eins geworden. Sie ergänzen für den Leib Christi, was an seinen Leiden noch fehlt (*Kol* 1,24). Ihr Leben ist selbst Eucharistie geworden, eingegangen in das Mysterium des gestorbenen Weizenkorns und nimmt an dessen Fruchtbarkeit teil. Das Blut der Martyrer ist Samen christlicher Existenz, hat Tertullian gesagt. Wie aus dem Tode Christi, aus seiner geöffneten Seite, die Kirche entsprungen ist, so ist das Sterben der Zeugen fruchtbar für das weitere Leben der Kirche. Die an ihrem Anfang so bedrückende Vision des dritten Geheimnisses schließt also mit einem Bild der Hoffnung: Kein Leiden ist umsonst, und gerade eine leidende Kirche, eine Kirche der Martyrer, wird zum Wegzeichen auf der Suche der Menschen nach Gott. In Gottes guten Händen sind nicht nur die Leidenden geborgen wie Lazarus, der den großen Trost fand und geheimnisvoll Christus darstellt, der zum armen Lazarus für uns werden wollte; mehr als das: Vom Leiden der Zeugen kommt eine Kraft der

Reinigung und der Erneuerung, weil es Vergegenwärtigung von Christi eigenem Leiden ist und seine heilende Wirkung an die Gegenwart weiterreicht.

Damit sind wir bei einer letzten Frage angelangt: Was hat das Geheimnis von Fatima als Ganzes (in seinen drei Teilen) zu bedeuten? Was sagt es uns? Zunächst müssen wir mit Kardinal Sodano festhalten, dass „...die Geschehnisse, auf die sich der dritte Teil des Geheimnisses von Fatima bezieht, nunmehr der Vergangenheit anzugehören scheinen...". Soweit einzelne Ereignisse dargestellt werden, gehören sie nun der Vergangenheit an: Wer auf aufregende apokalyptische Enthüllungen über das Weltende oder den weiteren Verlauf der Geschichte gewartet hatte, muss enttäuscht sein. Solche Stillungen unserer Neugier bietet uns Fatima nicht, wie denn überhaupt der christliche Glaube nicht Futter für unsere Neugierde sein will und kann. Was bleibt, haben wir gleich zu Beginn unserer Überlegungen über den Text des Geheimnisses gesehen: die Führung zum Gebet als Weg zur „Rettung der Seelen" und im gleichen Sinn der Hinweis auf Buße und Bekehrung.

Ich möchte am Ende noch ein weiteres, mit Recht berühmt gewordenes Stichwort des Geheimnisses aufgreifen: „Mein Unbeflecktes Herz wird siegen". Was heißt das? Das für Gott geöffnete, durch das Hinschauen auf Gott rein gewordene Herz ist stärker als Gewehre und Waffen aller Art. Das „Fiat" Marias, das Wort ihres Herzens, hat die Weltgeschichte gewendet, weil es den Retter eingelassen hat in diese Welt – weil im Raum dieses Ja Gott Mensch werden konnte und es nun ewig bleibt. Das Böse hat Macht in der Welt, wir sehen es und erfahren es immer wieder; es hat Macht, weil unsere Freiheit sich immer wieder von Gott abdrängen lässt. Aber seit Gott selbst ein menschliches Herz hat und so die Freiheit des Menschen ins Gute hinein, auf Gott zu, gewendet hat, hat die Freiheit zum Bösen nicht mehr das letzte Wort. Seitdem gilt: „In der Welt werdet ihr Drangsal haben, aber seid nur getrost, ich habe die Welt überwunden" (*Joh* 16,33). Dieser Verheißung uns anzuvertrauen, lädt uns die Botschaft von Fatima ein.

JOSEPH Kard. RATZINGER
Präfekt
der Kongregation für die Glaubenslehre

Zusammenfassung

KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE: **Die Botschaft von Fatima**, *Grenzgebiete der Wissenschaft;* 49 (2000) 3, 195 – 224

Die Kongregation für die Glaubenslehre in Rom hat am 26. Juni 2000 im Auftrag des Papstes Johannes Paul II. das Schreiben „Die Botschaft von Fatima" veröffentlicht. Dieses Schreiben wird hier in der offiziellen deutschen Version wiedergegeben. Auf eine Einführung folgen die Originaltexte des ersten und zweiten „Geheimnisses", wie sie Schwester Lucia in der „Dritten Erinnerung" am 31. August 1941 aufgezeichnet und für den Bischof von Leiria-Fatima bestimmt hat. Auf diese Texte folgen als Erklärung und Deutung ein Gespräch mit Schwester Lucia, eine Mitteilung von Kardinal Angelo Sodano, Staatssekretär, sowie ein Kommentar von Kardinal Josef Ratzinger, Präfekt der Glaubenskongregation. Die in einer Symbolsprache verfassten Aussagen des Geheimnisses erwähnen ein Papstattentat, das auf jenes auf Johannes Paul II. bezogen wird.

Geheimnis /Fatima
Johannes Paul II.
Papstattentat
Sowjetunion
Zweiter Weltkrieg

Summary

CONGREGATION FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH: **The Message of Fatima**, *Grenzgebiete der Wissenschaft;* 49 (2000) 3, 195 – 224

On June 26, 2000, on behalf of the Pope, The Congregation for the Doctrine of the Faith published „The Message of Fatima". This document is reported here in the official German version. The introduction is followed by the original texts of the first and second „Secret" as Sister Lucia recorded it in The Third Memoir of 31 August 1941 intended for the Bishop of Leiria-Fatima. These texts are further explained and interpreted by the following conversation with Sister Lucia, an announcement made by Cardinal Angelo Sodano, Secretary of State, as well as a theological commentary by Cardinal Joseph Ratzinger, Prefect of the Congregation for the Doctrine of the Faith. The messages of the Secret, written in a symbolic language, tell about an assassination attempt on a Pope that is referred to the one made on John Paul II.

Secret /Fatima
John Paul II
Assassination attempt /Pope
Soviet Union
Second World War

Grenzgebiete der Wissenschaft; 49 (2000) 3, 225 – 240

HEINRICH W. PFEIFFER

DIE RÖMISCHE VERONICA UND IHRE REFLEXE IN DER KUNST

Prof. Dr. P. Heinrich Pfeiffer, geb. 1939 in Tübingen, Württemberg; studierte nach dem Abitur zuerst an der Heimatuniversität, dann in Berlin und nach dem Eintritt in den Jesuitenorden und der Priesterweihe in Basel Kunstgeschichte, Klassische Archäologie und Romanistik. Dazu kamen Studienaufenthalte in London, Florenz und Spanien. Die Ordensausbildung begann 1963 mit dem Noviziat in Berlin, wurde mit den philosophischen Studien in Pullach bei München fortgesetzt und in Rom 1970 mit dem Lizenziat in Theologie abgeschlossen. Promotion zum Dr. phil. in Basel im Jahre 1974 mit einer Arbeit über Raffaels *Disputa* und die platonische Theologie von Ägidius von Viterbo. Hierauf zum Professor adiunctus an der Pontificia Università Gregoriana für christliche Kunstgeschichte in der Fakultät für Kirchengeschichte ernannt. Seit 1987 Professor ordinarius.
Arbeitsschwerpunkte: Christliche Ikonographie, Renaissancemalerei und Kunsttätigkeit des Jesuitenordens.
Publikationen über das Christusbild und seine theologischen Dimensionen (*Wort Gottes im Bild*, München, 1986, Übers. in Italienisch und Französisch) und zusammen mit Werner Bulst S. J. über das Grabtuch von Turin (*Das Turiner Grabtuch und das Christusbild*, Bd. 1, Frankfurt a. M.: Josef Knecht Verlag, 1987; Bd. 2, 1991) sowie zahlreiche Aufsätze über die christliche Ikonographie und die Gemälde im Vatikan.

Wie einer, der vielleicht aus Kroatien kommt,
um unsere Veronica zu sehen,
und der seinen alten Hunger nicht leicht stillt,

Sondern in Gedanken sagt, wenn er sie sieht:
„Herr Jesus Christus, wahrer Gott,
Hast Du wirklich so ausgesehen?"

(Dante, Paradiso XXXI, Verse 103-109)

Mit dieser Frage beschreibt DANTE Alighieri (1265 – 1321) seine Erfahrungen mit der römischen Veronica. Sie wurde vielleicht schon im 12. Jahrhundert zum ersten Mal einem großen Publikum gezeigt. Befand sich dieses Bild Christi, das für authentisch gehalten wird, seit eh und je in Rom? Woher stammte es? Wer hatte es gemacht? Und schließlich, exis-

tiert es noch? Dies sind die fundamentalen Fragen, die wir uns stellen müssen, wenn wir die berühmten Verse DANTEs aus dem *Paradiso* lesen.

Die letzte Frage lässt sich zumindest teilweise beantworten: Die *Veronica* befindet sich *nicht mehr in Rom*. Niemand kann sagen, seit wann sich dieses Christusbild auf einem Schleier in Rom befand. Niemand kennt die Wege, auf denen es in die Stadt der Päpste gelangt ist. Doch ist – wie für alle Christus-Reliquien und ähnlichen Gegenstände – anzunehmen, dass es aus dem Orient kommt.

1. Die römische Veronica

Das letzte Hl. Jahr, in dem die *Veronica* eine zentrale Rolle spielte, war das Jahr 1600. Dann werden wir Zeugen eines eigenartigen Phänomens: Papst *Paul V.* verbietet 1616 alle Kopien, die nicht von einem Kanonikus der Basilika von St. Peter ausgeführt wurden. Und seither hat niemand mehr das Original aus der Nähe betrachten können.

Dieser seltsame Umstand muss schwere Folgen nach sich gezogen haben. Vor diesem Datum lebte nämlich in Rom eine ganze Gruppe von Malern, die unentwegt Kopien der *Veronica* für Pilger herstellten. Diese müssen damals zumindest einen Großteil ihres Verdienstes verloren haben. Vor dem Datum von 1616 diente die römische *Veronica* als das wichtigste Modell für die Gesichtszüge sämtlicher Christusbilder im Abendland. Über diese Bilder lässt sich ihr Aussehen rekonstruieren. Grundsätzlich gibt es zwei Typen von Bildern, die auf die römische *Veronica* zurückgehen: jene, die nur das Gesicht zeigen, und jene, die auch das Schweißtuch zeigen, auf dem das Antlitz Christi erkennbar war. Im Allgemeinen stellen Letztere ein Stück Stoff mit den Gesichtszügen Christi in den Händen einer Heiligen namens Veronica dar. Das Schicksal dieser Heiligen und ihres authentischen Christusbildes auf einem Stück Stoff kennen wir von den Legenden, deren bedeutendste Version sich in der *Legenda Aurea* des Dominikanerbischofs *Jacobus de Voragine* findet. Die wichtigsten Nachrichten über das römische Bild – auch jene, die in so genannten historischen Dokumenten enthalten sind – haben ihren Ursprung durchweg in solchen Legenden.

a) Legende

Eine solche Version der Legende lautet folgendermaßen: Tiberius oder Titus – in den Legenden darf man nicht nach historischer Genauigkeit su-

chen – wird schwer krank. Der römische Kaiser hört von einem außergewöhnlichen Heiler mit Namen Jesus und schickt einen Boten nach Palästina. Dieser kommt dort kurz nach dem Kreuzestod Jesu an, nimmt Pilatus gefangen und erfährt von einer Frau mit Namen Veronica, die ein authentisches Bild von Jesus besitzen soll. An diesem Punkt setzt die Erzählung von der wunderbaren Herstellung des Bildes ein. Daraufhin möchte der Abgesandte mit Namen *Volusianus* das genannte Bild haben, doch gibt es die Frau nicht heraus. Sie reist mit ihm zurück nach Rom und heilt den Kaiser mit dem Wunderbild.

Dies macht verständlich, warum ein Gemälde im Städelschen Kunstinstitut in Frankfurt a. M. nicht nur die Kreuzigung Christi und die Veronica darstellt, sondern auch Volusianus, dem Veronica ihr kostbares Bild darbietet. Nur dass diesmal das Bild auf dem Kreuzweg hergestellt wurde oder, wie andere Legenden besagen, in Gethsemane oder unmittelbar auf Golgatha. Die Altartafel erinnert den frommen Beobachter an die eine oder andere Version der Legende (Abb. 1).

Abb. 1: Frankfurt, Städelsches Kunstinstitut, Mittelrhein. Meister, um 1420, Detail, Volusianus.

Die endgültige Version, wie wir sie kennen, d. h. eine der Stationen des Kreuzwegs, wird von einer Miniatur im Stundenbuch von *Etienne Chevalier* dargestellt, das im Musée Condée in Chantilly aufbewahrt wird. Der

Maler der gegen Mitte des 15. Jahrhunderts ausgeführten Miniaturen war *Jean Fouquet*. Die Miniatur zeigt den Weg zum Kalvarienberg. Hédroit, die böse Frau des Schmieds, der gerade die Nägel schmiedet, und die hl. Veronica, eingesetzt in die Initiale; das Ganze vor einem Landschaftshintergrund von Paris mit der Sainte Chapelle. In ihr wurden viele Reliquien der Passion Jesu aufbewahrt von dem Moment an, da König *Balduin II.*, der lateinische Kaiser von Konstantinopel, alle Reliquien des Palazzo Bukoleon der byzantinischen Hauptstadt 1247 an den französischen König Ludwig IX. verkaufte. Unter diesen Reliquien sollte auch das Mandylion gewesen sein, das andere authentische Jesusbild, welches in den Legenden über König Abgar von Edessa erwähnt wurde. Wollte der Miniaturist Fouquet damit sagen, dass sich das wahre Bild Christi in der Sainte Chapelle in Paris befand und nicht in Rom? Wollte er damit die Authentizität der römischen Veronica in Zweifel ziehen? Wir wissen es nicht, kommen aber dauernd in Kontakt mit anderen Christusbildern, die behaupten, authentische Abbilder zu sein.

Im ganzen christlichen Orient ist, so scheint es, die römische Veronica erst seit Ende des 8. Jahrhunderts bekannt. Seit jener Zeit und seit Beginn des 9. Jahrhunderts gibt es Ikonen, welche die traditionelle orientalische Legende des Königs Abgar erzählen, der ein authentisches Bild von Christus empfangen hat, ebenso wie die hl. Veronica. Eine Ikone dieser Art befindet sich im Franziskanerinnenkloster von Siessen in Südostdeutschland. Das zentrale Bild dieser Ikone ist der Schleier mit dem Antlitz Christi; ein Schleier, der von drei Engeln gehalten wird: Gabriel, Michael und Rafael. Dieses Antlitz, das keinerlei Zeichen der Passion zeigt, gleicht sehr dem der römischen Veronica. Die Haare sind in vier Strähnen aufgeteilt und etwas ineinander verschlungen. Man sieht weder Hals noch Schultern. Der Bart ist leicht zweigeteilt. Wie das Mandylion der byzantinischen Kunst hat auch die Veronica ihre Gesichtszüge durch die Geschichte hindurch nicht viel verändert, daher müssen die Ähnlichkeiten mit den Darstellungen der römischen Veronica dahingehend erklärt werden, dass sie von einem gemeinsamen Modell herstammen.

b) Christusdarstellungen

Eine Darstellung der römischen Veronica, bei der die Dornenkrone hinzugefügt ist, befindet sich im Museum von Freising bei München. Diese Tafel ist auf das Ende des 16. Jahrhunderts zu datieren. Der Schleier ist nicht dargestellt, sondern nur ein weißgrauer Hintergrund. Man kann den Hals nicht sehen, und die Haare in vier Strähnen sind etwas verschlun-

gen. Der Gesichtsausdruck ist dramatischer als jener bei der Ikone von Siessen und möchte beim Betrachter Mitleid erwecken. Ein gleicher Darstellungstypus der Veronica, ohne Schleier, aber mit einem heitereren Ausdruck und ohne jede Spur der Passion befindet sich in der Kathedrale von Antwerpen. Auch diese Tafel ist in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts zu datieren. Sämtliche Tafeln wurden von den so genannten *Veronicamalern* in Rom angefertigt und von den Pilgern der Hl. Jahre nach Hause gebracht.

Auch in den Führern, die sich *Mirabilia Urbis Romae* nennen, werden die Ausstellungen der Veronica als das vielleicht wichtigste Ereignis während des Pilgerbesuches in der St. Peterskirche im Vatikan dargeboten. Ein Buch mit diesem Titel wurde für das Jahr 1475 gedruckt. Auf einer Seite mit einem Holzschnitt ist deutlich zu sehen, wie drei Geistliche der Pilgermenge die Veronica in einem Rahmen zeigen (Abb. 2). Die Augen des Christusantlitzes sind geöffnet, ebenso weist es die beiden charakteristischen Haarsträhnen und den zweigeteilten, leicht asymmetrischen Bart auf.

Abb. 2: Pilgerführer „Mirabilia Urbis Romae", Holzschnitt, Schaustellung der Veronica, um 1475.

Albrecht Dürer (1471 – 1528) hat die hl. Veronica mit ihrem Schleier und mit den beiden Apostelfürsten in einem Holzschnitt von 1510 dargestellt.

Verbunden mit dem Jubiläum des Jahres 1475 muss man sich die schöne Tafel denken, die *Martin Schongauer* (ca. 1445 – 1491) zugeschrieben

Abb. 3: Christus, um 1475, Martin Schongauer zugeschrieben, Zürich, Privatbesitz.

und in einer Privatsammlung in der Schweiz aufbewahrt wird (Abb. 3). Der Maler wollte mit Präzision die unterscheidenden Charakteristika wiedergeben, welche die römische Veronica von anderen Christusdarstellungen abhoben. Auf diesem Bild beobachtet man nicht nur die beiden gewellten Haarsträhnen, die sich noch einmal in weitere teilen, wenn sie auf die Schultern fallen, sondern auch ein kurzes Haarbüschel mitten auf der Stirn, den halb offenen Mund und die Augen, die das Weiße unterhalb der Iris erkennen lassen. Diese Christusdarstellung gehört als Typ zu jenen des Pantokrators und wurde nicht ohne einen gewissen Einfluss orientalischer Ikonen hergestellt. Trotzdem findet sich die Besonderheit des halb offenen Mundes nie auf den orientalischen Christusikonen.

Der gleiche Gesichtstyp auf einer Tafel der Kunsthalle in Hamburg stellt einen Christus mit Dornenkrone dar. Das Gesicht ist ovaler als jenes auf dem Gemälde der Privatsammlung aus Zürich. Die Augen blicken den Betrachter an und lassen das Weiße nicht unter der Pupille hervortreten. Der Mund ist jedoch gleichfalls offen. Die Tafel wird *Quentin Massys* (ca. 1466 – 1530) zugeschrieben und auf ungefähr 1500 datiert.

Derselbe Christustyp zeigt sich auf einem Gemälde eines westfälischen Meisters der ersten Jahre des 15. Jahrhunderts, das in der Gemäldegalerie Berlin aufbewahrt wird. Dieses Mal erscheint das Antlitz Christi wie eine Vision im Himmel (Abb. 4). Es ist mit einem Nimbus versehen und von fliegenden Engeln umgeben. Das Gesicht selbst erscheint wie ein Geschenk des Himmels für die Erde. Die Tafel mit dieser Darstellung der römischen Veronica muss mit dem Hl. Jahr 1400 in Verbindung gebracht werden.

Abb. 4: Berlin, Staatliche Museen, westfälischer Meister, Veronica, um 1400.

kennen wir von einem anderen Bild, das als authentisches Christusgemälde betrachtet wird: das so genannte *Mandylion von St. Sylvester*, das heute zu jenen Reliquien gehört, die in der Kapelle der Mathilde im Vatikan aufbewahrt werden. Das Bild von Jaén zeigt auch noch ein anderes sehr seltsames Detail (Abb. 5): eine Unterbrechung, die horizontal über das ganze Bild verläuft, eine kaum sichtbare Linie, die sich mit der Nasenmitte kreuzt.

Wenn alle diese Bilder als Reflexe des Gesichts der römischen Veronica in der Kunst zu betrachten sind, dann wundern wir uns umso mehr, wenn wir feststellen, dass das

Jedoch finden wir Christusdarstellungen dieses Typs auch vor diesem Datum. Der Christus des berühmten „Jüngsten Gerichts" von *Pietro Cavallini* vom Ende des 13. Jahrhunderts ist ein Beispiel dafür. Dieses Fresko in der Kirche Santa Cecilia in Rom zeigt deutlich, dass der römische Typus des Christusbildes durch eine rundere Gesichtsform gekennzeichnet war.

Im Jahre 1376 schickte Papst *Gregor XI.* eine Kopie der Veronica an den Bischof von Jaén, *Nicola di Biedma*. Diese Tafel wird im Schatz der Kathedrale von Jaén aufbewahrt. Das Bild lässt eine Metallmaske erahnen, mit der das Modell bedeckt war. Eine solche Maske

Abb. 5: Jaén, Kathedrale, „El Rostro Santo", Sienesisch, Mitte 14. Jh.

Abb. 6: Kopie des alten römischen Veronicabildes in der Jesuitenkirche *Il Gesù* in Rom.

berühmte Gesicht der hl. Veronica von *Francesco Mochi* (1580 – 1654) aus dem Jahre 1640 in der Nische des Pilasters der Reliquienkapelle in St. Peter im Vatikan den Schleier mit einem Gesicht darstellt, das die Augen geschlossen hat. Alle anderen Bilder, die einen Reflex der römischen Reliquie in der Kunst zeigen, stellen Christus stets mit offenen Augen dar. Was ist geschehen?

Auch die Zeichnung des Schleiers der römischen Veronica, die 1618 von dem Archivar *Giacomo Grimaldi* hergestellt wurde, stellt deutlich das Gesicht mit offenen Augen dar. Unter Papst *Paul V.* (1605 – 1621) wurde jede Herstellung von Kopien der Veronica ohne ausdrückliche päpstliche Erlaubnis verboten, und diese Erlaubnis wurde nur sehr selten erteilt: viermal unter dem Pontifikat *Pauls V.* und zweimal unter jenem seines Nachfolgers *Gregor XV.* (1621 – 1623). Alle diese Kopien wurden von dilettantischen Malern ausgeführt und stellen ein sehr schönes Christusantlitz mit geschlossenen Augen dar. Es gibt noch ein Exemplar, das in der Jesuitenkirche in Rom aufbewahrt wird und das mit Genehmigung von Gregor XV. hergestellt wurde (Abb. 6). Was hat es mit dieser seltsamen Anordnung der Päpste auf sich? Erstens gab es in Rom eine große Zahl von Malern, die – wie erwähnt – nichts anderes taten als die römische Veronica zu kopieren. Und eine andere interessante Tatsache: Derselbe Archivar *Giacomo Grimaldi* führt in seiner langen Liste alle Gegenstände an, die aus der abgerissenen Basilika St. Peter stammten und vorübergehend im Archiv des Vatikans aufbewahrt wurden. Dabei bemerkt er zum Reliquiar der Veronica: „Aedituorum incuria, ut probabile est, in duas partes fessa" („wahrscheinlich durch Unachtsamkeit der Kustoden in zwei Teile zerbrochen"). Das soll heißen, dass die Bergkristallscheiben des Reliquiars zerbrochen sind. Dies lässt sich an den beiden Scheiben des Reliquiars im Schatz von St. Peter auch heute noch feststellen bzw. nachprüfen.

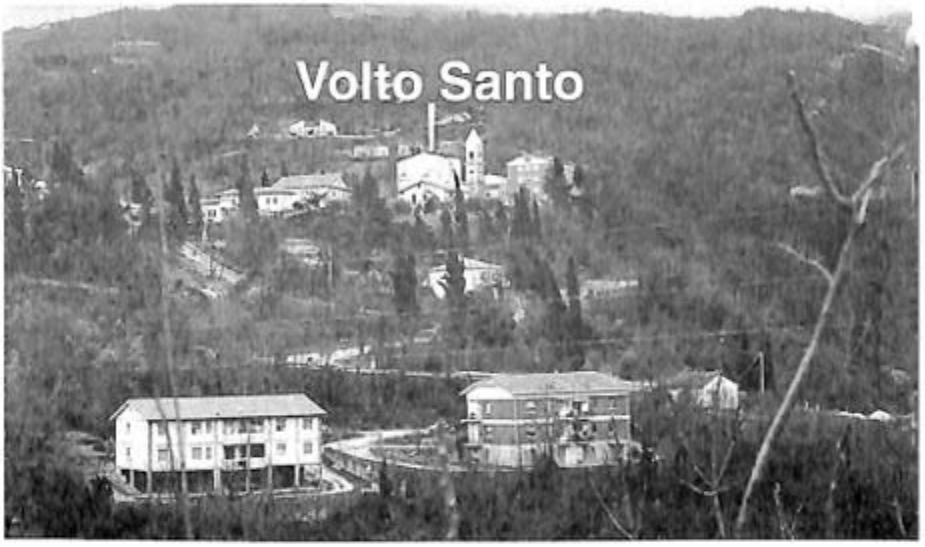


Abb. 7: Manoppello mit Heiligtum *Volto Santo*.

2. Die Veronica in Manoppello

Schließlich ereignet sich gleichzeitig in einer kleinen Stadt, weit von Rom entfernt, mit Namen *Manoppello* (Abb. 7) eine weitere interessante Tatsache. Manoppello befindet sich in den Abruzzen in der Nähe von Chieti. Dort verkauft 1618 eine Frau namens *Marzia Leonelli* einen sehr feinen Schleier, der etwas malträtiert ist und ein Bild mit dem Christusantlitz zeigt, für 4 Scudi an einen Notablen des Ortes, Dr. *Donato Antonio de Fabritijis*, um ihren Ehemann, einen Soldaten mit Namen *Pancrazio Petrucci*, aus dem Gefängnis von Chieti freizukaufen. Dieser Schleier mit dem Christusbild sei von einem Unbekannten im Jahre 1506 einem Vorfahren der Frau, Dr. *Giacomo Antonio Leonelli*, anvertraut worden. All dies ist nachzulesen in einem „historischen Bericht", der von dem Kapuzinerpater *Pietro da Bomba* aus dem Kloster von Manoppello verfasst wurde, in dessen Wallfahrtsheiligtum „Volto Santo" der kostbare Schatz des Schleiers auch heute noch aufbewahrt wird. Der „Bericht" wurde 1640 geschrieben und 1646 zusammen mit einem notariellen Akt, der auch die Schenkung des Schleiers mit dem Antlitz durch Dr. de Fabritijs an das Kloster der Kapuzinerpatres enthält, rechtsgültig gemacht und für authentisch erklärt.

Von all diesen Dingen wusste ich noch nichts, als ich meine Beiträge zur römischen Veronica für den Katalog der Ausstellung „Kunst der Heili-

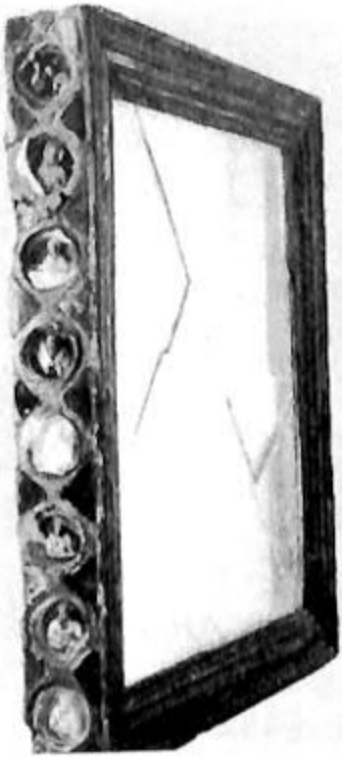


Abb. 8: Rom, St. Peter, Schatz, Rahmen der Veronica, Mitte 14. Jh.

gen Jahre" geschrieben habe, die im außerordentlichen Hl. Jahr 1983/84 im Palazzo Venezia in Rom zu sehen war.

Der Schleier ist sehr fein, zart und transparent. Wenn man durch das Bild hindurchschaut, kann man ohne Schwierigkeiten ein Buch lesen. Das Bild des Jesusantlitzes ist von beiden Seiten aus gleichermaßen sichtbar. Wir erinnern uns, dass das leere Reliquiar der römischen Veronica zwei Bergkristallscheiben besitzt (Abb. 8). Es enthielt einmal einen Stoff, dessen Bild man – wie im Heiligtum des Antlitzes von Manoppello – von beiden Seiten sehen konnte (Abb. 9 – 10). Wenn man es gegen das Licht oder gegen den Himmel hält, verschwindet das Bild fast gänzlich. Man sieht aber nicht nur die Züge eines Gesichtes, sondern auch Flecken, die sehr denen von Blut ähneln. Auf dem unteren Rand ist noch ein Stückchen Kristall von der Scheibe des vorhergehenden Reliquiars zu erkennen.

All diese Dinge lassen darauf schließen, dass das heilige Antlitz von Manoppello nichts anderes ist als die römische Veronica, die alle verloren geglaubt hatten. Wenn wir den Schleier von Manoppello im Einzelnen mit den in Betracht kommenden Kunstwerken vergleichen, wird dieser Schluss noch erhärtet. Ein Mosaik aus der Zeit um 1218, das sich über einer Tür befindet, die von *Magister Jacobus* und seinem Sohn *Cosmato* konstruiert wurde und die an das Kirchlein San Tommaso in Formis anschließt, stellt einen Christus dar, dessen Antlitz zwei Schatten links und rechts der Nase zeigt – Einzelheiten, die uns an die blutähnlichen Flecken an denselben Stellen auf dem Schleier von Manoppello erinnern. Die Stirn ist niedriger, aber das ganze übrige Gesicht dieses Christusmosaiks entspricht den Gesichtszügen des Christus auf dem Schleier.

Abb. 9: Volto Santo, Vorderseite.

Abb. 10: Volto Santo, Rückseite.

Die Flecken, die wie Blut aussehen, machen das Bild des Antlitzes von Manoppello plastischer, besonders wenn man das Gesicht aus einiger Entfernung betrachtet. Sieht man sich die Flecken hingegen aus der Nähe an, hat man den Eindruck, dass sie flach sind und nicht der plastischen Struktur des Gesichts folgen. Mit anderen Worten: Die Flecken waren vor dem Bild des Antlitzes auf dem Schleier. Zu diesem Schleier gibt es viele Geheimnisse, die noch nicht geklärt sind.

a) Weitere Bilder der Veronica

Bevor wir aber noch andere seltsame Elemente des Schleiers erwähnen, ist es gut, ihn mit *weiteren Bildern der Veronica* zu vergleichen. So können wir darauf verweisen, dass das Tafelbild des Meisters von Flémalle im Städelschen Kunstinstitut in Frankfurt einen durchsichtigen Schleier in den Händen der Veronica zeigt, einen Schleier mit vielen Falten. Dasselbe gilt für den Schleier von Manoppello. Oft zeigt der Schleier der Heiligen nur das Christusbild auf dem Schleier, oder auch die Spuren der Passion und oft noch die Dornenkrone. Das alles kann nur von dem Schleier herrühren, der heute in Manoppello aufbewahrt wird. Dieser zeigt Flecken,

die aussehen wie Blut, und entlang der Schläfen des Gesichts sind auch die Spuren der durch die Dornenkrone verursachten Wunden zu erkennen. Manchmal gibt es auch Anzeichen für ein kurzes Haarbüschel mitten in der Stirn. Ich erinnere hier an das Meister Schongauer zugewiesene Tafelbild. Auf keinem anderen Jesusbild, nur auf jenem von Manoppello, stellt sich dieses Büschel so reich entwickelt dar.

Auf weitere Details wollen wir hier nicht eingehen. Es soll lediglich an ein Grundgesetz erinnert werden: Wenn sich die verschiedenen Einzelheiten auf mehrere unterschiedliche Werke verteilen – das eine z. B. zeigt die Falten, das andere die Blutspuren – und wenn alle Einzelheiten und Elemente sich in einem anderen Werk vereinen, dann muss dieses Letztere das Modell für all die anderen gewesen sein. All diese anderen Gemälde imitieren jedoch ein einziges Modell: die *römische Veronica*. Daraus kann der Schluss gezogen werden, *dass der Schleier von Manoppello nichts anderes ist als das Original der römischen Veronica*. Aber ist es nur das?

b) Acheropsita

In Rom kennen wir zuerst eine „Acheropsita" in der Cappella Sancta Sanctorum des Lateran. Von einer solchen Acheropsita spricht der *Liber* pontificalis, das Papstbuch, wo es sich auf die Belagerung der Stadt Rom durch den Langobarden *Aistulf* 753 bezieht. Papst *Stefan II.* soll die berühmte Christusikone, die „Acheropsita" selbst auf den Rücken genommen und in der Prozession vom Lateran nach Santa Maria Maggiore getragen haben, wo die Ikone der Mutter aufbewahrt wird, die der hl. Lukas gemalt haben soll. „Acheropsita" ist also eine verdorbene Form von *Acheropita*, was auf Griechisch heißt: „nicht von Menschenhand gemacht". Von einem solchen Acheropita-Bild hören wir zum ersten Mal im Jahre 574. In diesem Jahr – so sagt der Historiker *Georgios Kedrenos* – wurden die „Acheropita" aus Kamulia in Kappadokien und Stücke des wahren Kreuzes aus Apameia in Syrien nach Konstantinopel gebracht. Das „nicht von Menschenhand gemachte" Christusbild spielte bei den Byzantinern eine große Rolle. Es wurde in verschiedenen siegreichen Schlachten als Fahne vor den Truppen hergetragen.

Noch vor der ikonoklastischen Zeit – während des Interregnums zwischen den beiden Zeitabschnitten, in denen Kaiser *Justinian II.* regiert hat, noch vor 705, d. h., als der zweite Regierungsabschnitt dieses Kaisers beginnt – verschwindet dieses Bild, das nach seinem Ursprungsort „die Kamuliana" genannt wird, aus Konstantinopel.

Abb. 11: Rom, Cappella Sancta Sanctorum, Salvatorbild, Acheropita.

705 beginnt in Rom die Regierung von Papst *Johannes VII.*, die nur zwei Jahre währt. Er ließ die Kapelle errichten, die an St. Peter angebaut und mit schönen Mosaiken geschmückt war und wo Jahrhunderte später die *römische Veronica* aufbewahrt werden sollte. Wurde das Bild von Kamulia nach Rom gebracht? Ein späterer Text deutet auf eine solche Übertragung hin. Das Bild von Kamulia wurde „die Acheropita" genannt, während die römische Veronica nie so bezeichnet wurde. Das Hl. Antlitz der Cappella Sancta Sanctorum hingegen wurde mit einem solchen Titel ausgezeichnet. Die Situation ist ziemlich kompliziert. Das Bild des Hl. Antlitzes im Lateran, so wie es sich heute darstellt, ist eine Ikone, die völlig von einer Silbermaske bedeckt wird. Der obere Teil trennt das Gesicht vom übrigen Körper (Abb. 11). Auf der Ikonentafel, die erst kürzlich in den Laboratorien der Vatikanischen Museen unter der Leitung des Chef-Restaurators De Luca restauriert wurde, sieht man keine Spuren des Gesichts. Dieses selbst besteht aus einem Stück Stoff, das auf der Ikone liegt und das wahrscheinlich erst Anfang des 15. Jahrhunderts in einem archaisierenden Stil gemalt wurde. Dieses Stück Stoff ersetzt ein vorhergehendes. Auf den Wangen sind vorsätzlich zwei große Flecken gemalt, wahrscheinlich als Imitation der Spuren, die das Gesicht auf dem früheren Stück Stoff aufwies. Die Ikone selbst, von der nur noch wenige Reste existieren, lässt sich in Bezug auf die „Madonna della Clemenza" in Santa Maria di Trastevere in die Zeit von Papst *Johannes VII.* datieren.

Von der Ikone gibt es noch viele Kopien in ganz Latium. Die besterhaltene befindet sich im Dom von Sutri. Sowohl das Stoffstück, das heute das Hl. Antlitz der Cappella Sancta Sanctorum bedeckt, als auch die Kopien der Christusikone stellen einen ziemlich runden Typus des Jesusantlitzes dar. Alle diese Gesichter geben eine stilisierte Version des Hl. Antlitzes von Manoppello oder vielmehr der römischen Veronica wieder.

Abb. 12: Volto Santo (Vorderseite) auf Grabtuch-Foto-Negativ mit den Kongruenzpunkten nach Blandina Paschalis Schlömer.

Die Trennung des Kopfes des Hl. Antlitzes im Lateran durch den oberen Teil der Silbermaske in Form eines liegenden Rechtecks kann in dem Sinne interpretiert werden, dass Papst *Innozenz III.* wollte, dass das Christusbild wie das Mandylion von Edessa aussehen sollte, welches aus Konstantinopel infolge der Eroberung der byzantinischen Hauptstadt durch die Kreuzfahrer im Jahre 1204 verschwunden war. Heute wissen wir, dass das Mandylion von Edessa mit dem Grabtuch von Turin zu identifizieren ist, und zu unserer großen Verwunderung stellen wir fest, dass der Schleier von Manoppello einen engen Bezug zum Grabtuch zeigt (Abb. 12).

Wie die Trappistin *Blandina Paschalis Schlömer*, der auch das Verdienst zukommt, mir Manoppello bekannt gemacht zu haben, aufgezeigt hat, passen das Antlitz auf dem Grabtuch und das Hl. Antlitz von Manoppello im Maßstab 1 : 1 vollkommen aufeinander.[1]

3. Schlussfolgerungen

Viele unerwartete Dinge haben sich unseren Augen dargelegt. Wir müssen versuchen, zu Schlussfolgerungen zu kommen. Die erste – und ich glaube, daran ist nicht zu zweifeln – ist, dass das Hl. Antlitz von Manoppello nichts anderes ist als die römische Veronica, die während des Pontifikats von *Paul V.* entwendet und in die Abruzzen gebracht wurde. Der Papst wollte den Diebstahl nicht zugeben, und der Kapuziner *Pietro da Bomba* hat eine teilweise erfundene Erzählung verfasst, um den Dieb zu

1 SCHLÖMER, Blandina Paschalis: Der Schleier von Manoppello und Das Grabtuch von Turin. Hg. Andreas Resch. – Innsbruck: Resch, 1999. – VIII, 63 S., 2 Fol. – ISBN 3-85382-068-9.

retten, der den gestohlenen Gegenstand für sich behielt. Es scheint auch, dass der Schleier von Manoppello das erste Stück Stoff war, welches das Gesicht der Ikone der Cappella Sancta Sanctorum bedeckt hat. Das wäre das findigste Versteck gewesen, das man sich denken konnte.

Aber warum ein Versteck? Die „Acheropsita" des Laterans ist nichts anderes als die byzantinische „Acheropita", das Bild aus Kamulia. Unter der Metallmaske einer Ikone eingefügt, konnte die „Acheropita" von keinem byzantinischen Beamten mehr gefunden, dabei aber trotzdem öffentlich für den Kult verwendet werden. Als Konstantinopel immer mehr an politischem Einfluss verlor, und da es von den Kreuzfahrern 1204 eingenommen worden war, hatten die Byzantiner nicht mehr die Möglichkeit, das Besitzrecht auf das wunderbare Christusbild zu reklamieren. Zum ersten Mal also konnte man das Stück Stoff vom Gesicht der Lateranikone entfernen und in die Kapelle bringen, die höchstwahrscheinlich dazu gebaut worden war, um diese kostbare Reliquie des Christusantlitzes aufzubewahren. Mit anderen Worten: die „Acheropsita" des Laterans ist die Veronica geworden. Das muss spätestens unter *Innozenz III.* (1198 – 1216) geschehen sein.

Das *Antlitz von Manoppello* ist identisch mit dem Bild von Kamulia, mit dem Stück Stoff, das ursprünglich die Ikone der Cappella Sancta Sanctorum bedeckt hat und das identisch ist mit der römischen Veronica. Solche Schlussfolgerungen und eine Vorgehensweise, die mehrere verschiedene Identifikationen von Nachrichten vornimmt, die unterschiedliche Benennungen benutzen – „Acheropita", „Acheropsita", „Veronica", „Heiliges Antlitz" – , welche wiederum verschiedene Objekte zu bezeichnen scheinen, widersprechen jeder kritisch-historischen Methode. Jedoch glaube ich, dass die Einzigartigkeit des Schleiers von Manoppello – es gibt kein materielles Objekt, das ihm gleicht – dieses Nichtbeachten der gewohnten Methode rechtfertigt. Das Denkmal, das in diesem Falle noch erhalten ist, ist viel bedeutender als alle Nachrichten über ein solches Objekt und stellt ein Dokument dar, das wertvoller ist als alle historischen Erzählungen.

Wir sind Zeugen eines einzigartigen Ereignisses. Eines der bedeutendsten Objekte der Christenheit ist wiedergefunden worden. Warum können wir es nicht so nennen wie Dante: „Unsere Veronica"; warum können wir das Hl. Antlitz von Manoppello nicht für das authentische Christusbild halten? Da dieses zusammen mit dem Gesicht des Grabtuches ein einziges Bild ergibt, denke ich, dass man nicht an der Tatsache zweifeln kann, dass Gott uns sein Bild überlassen hat, und dass in dieser Tatsache alle die be-

sonderen Verehrungsformen des Antlitzes Christi wurzeln, die im Laufe der christlichen Geschichte nach und nach entstanden sind.

Prof. Dr. P. Heinrich Pfeiffer SJ, Pontificia Università Gregoriana,
Piazza della Pilotta 4, I-00187 Rom

Zusammenfassung

PFEIFFER, Heinrich W.: **Die römische Veronica und ihre Reflexe in der Kunst,** *Grenzgebiete der Wissenschaft;* 49 (2000) 3, 225 – 240

Die römische Veronica ist, nach Pfeiffer, die Acheropita – das nicht von Menschenhand gemachte Bild, das vom Orient nach Rom kam und in der alten Peterskirche verehrt wurde, wo es 1600 zum letzten Mal eine zentrale Rolle spielte. Dann verschwand es. Seit 1646 wird nun im Kapuzinerkloster von Manoppello bei Pescara das Volto Santo verehrt, das neueren Untersuchungen zufolge die aus Rom verschwundene Veronica sei. Das dargestellte menschliche Antlitz deckt sich zudem mit dem Antlitz auf dem Grabtuch von Turin, wie Sr. Blandina Paschalis Schlömer nachgewiesen hat.

Volto Santo
Schleier von Manoppello
Turiner Grabtuch

Summary

PFEIFFER, Heinrich W.: **The Roman Veronica and its reflections in art,** *Grenzgebiete der Wissenschaft;* 49 (2000) 3, 225 – 240

According to Prof. Pfeiffer the Roman Veronica is the Acheropita – the picture not created by human hand, which, coming from the Orient, found its way to Rome and was revered in the old St. Peter's Church where for the last time it played an important role in 1600. Then it vanished. Since 1646, in the Capuchin monastery of Manoppello near Pescara, the Volto Santo has been revered which – as recent studies tell us – presumably is the Veronica of Rome. Moreover, the human face shown is congruent with the Holy Shroud of Turin as Sister Blandina Paschalis Schlömer has proven.

The Volto Santo
The Veil of Manoppello
The Holy Shroud of Turin

Grenzgebiete der Wissenschaft; 49 (2000) 3, 241 - 274

YOSHIAKI YAMASHITA

VORBEMERKUNGEN ZU EINER BIO-ONTOLOGIE

Yoshiaki Yamashita, geb. 1949 in Toyama/Japan; 1969 - 1977 Studium an der Sophia-Universität in Tokyo; 1977 - 1979 Forschungsaufenthalt (H. Herz-Stiftung-Stipendiat) an der Universität Münster/Westf.; 1981 - 1985 Privatdozent für Deutsch, 1985 - 1991 Dozent und 1991 - 1996 a.o. Prof. für Philosophie an der Meisei-Universität in Tokyo, seit 1997 dort Prof. für Philosophie.
Veröffentlichungen (in Deutsch): *Ein Beitrag zum ‚künftigen Denken' aus der Ferne,* in: Perspektiven der Philosophie Bd. 6, Hildesheim: Gerstenberg, 1980, S. 11 - 27; *Eugen Herrigel als Kantianer,* in: Philosophisches Jahrbuch, 95. Jg., 1. Hb., Freiburg/München: Alber, 1988, S. 144 - 158; *Über die Fortschritte der Metaphysik. Betrachtungen zu einer nachgelassenen Schrift Kants,* in: Philosophisches Jahrbuch, 98. Jg., 2. Hb., 1991, S. 267 - 289.

„Dein Wissen vollendet nicht die Natur,
sondern tödtet nur deine eigene."

(F. Nietzsche, Unzeitgemäße Betrachtungen, II, 9)

I. KRANKHEIT UND ALTERSSCHWÄCHE

„So, also hierher kommen die Leute, um zu leben, ich würde eher meinen, es stürbe sich hier."[1]

Man stirbt; in den Hospitälern stirbt man. Zum Beispiel im sehr alten Hôtel-Dieu, worin man einst in einigen Betten starb, werde jetzt in 559 Betten gestorben - fabrikmäßig. „Bei so enormer Produktion ist der einzelne Tod nicht so gut ausgeführt." In so riesiger Organisation stirbt es sich so, wie nur eine Szene sich abspielt. Dann „stirbt man einen von den an der Anstalt angestellten Toden". Wenn die Tode auch jeweils unterschiedlich sind, liegt doch der Unterschied nur in den verschiedenen Namen der Krankheiten, die den Tod jeweils verursacht haben. Die Kranken, an die das ärztliche Zeugnis geheftet ist, sterben eines anonymen Todes.

1 R. M. RILKE: Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge (1966), S. 709.

Ein Tod im Zimmer 314 in der Station 2 –, „man stirbt den Tod, der zu den Krankheiten gehört, die man hat (denn seit man alle Krankheiten kennt, weiß man auch, dass die verschiedenen letalen Abschlüsse zu den Krankheiten gehören und nicht zu den Menschen)." Das sei aber früher anders gewesen.

Malte denkt an sein Heimatdorf in Dänemark und erinnert sich an den Tod, den sein Großvater Christoph Detlev starb. Sein Tod war „so laut, dass man ihn hörte bis aufs Vorwerk hinaus." – „Nicht Christoph Detlev war es, welchem diese Stimme gehörte, es war Christoph Detlevs Tod."

Aber hier in Paris, das am Anfang des 20. Jahrhunderts eine der größten, modernsten Städte gewesen ist, musste auch das Hôtel-Dieu, das auf das Ende des 5. Jahrhunderts zurückgeht, inzwischen in ein hochmodernes Spital einer modernen Stadt übergehen. Bürger in solchen Städten werden, wenn sie erkranken, in solche Spitäler gebracht und sterben dort. – „Ich würde eher meinen, es stürbe sich hier. Ich bin aus gewesen. Ich habe gesehen: Hospitäler." Das besagt nicht, es gebe in Paris sehr viele Hospitäler, sondern die Gebäude, worin viele Tode täglich eintreten, müssen, wenn deren Aussehen auch nicht so besonders sein mag, doch diesem jungen, einsamen Dichter ins Auge gesprungen sein. Und er selbst, der sich in Paris einfindet, fürchtet sich. „Es wäre sehr hässlich, hier krank zu werden, und fiele es jemandem ein, mich ins Hôtel-Dieu zu schaffen, so würde ich dort gewiss sterben." Als er mit solchem Gedanken in der Nähe des Hôtel-Dieu stand, sah er offene Zeitdroschken ankommen, die nach der üblichen Taxe fuhren: zwei Francs für die Sterbestunde. Welch kleiner Tod dies ist!

Als R. DESCARTES im 55. Lebensjahr in der fremden Stadt Stockholm starb, soll eine Zeitung in seiner Vaterstadt Paris folgendermaßen berichtet haben: „Nun starb ein Tor, der sich eingebildet hatte, nicht nur sich von jederlei Krankheit nach Wunsch und Wille heilen zu können, sondern überdies der Altersschwäche entkommend sogar das Leben verlängert bekommen zu können." Der Zeitungsschreiber spielte sicher auf die Stelle aus dem *Discours de la méthode* an:

> „Dies [uns zu Herren und Eigentümern der Natur machen zu können] ist ... vor allem auch für die Erhaltung der Gesundheit zu wünschen, die ohne Zweifel das erste Gut und die Grundlage aller anderen Güter dieses Lebens ist; denn ... wäre es möglich, ein Mittel zu finden, das die Menschen ganz allgemein weiser und geschickter machte, als sie bisher gewesen sind, dann glaube ich, man muss es in der Medizin suchen. ... ich bin sicher, dass man sich vor einer unendlichen Zahl von Krankheiten sowohl des Körpers wie des Geistes, ja vielleicht sogar vor Altersschwäche bewahren

könnte, wenn man eine hinreichende Kenntnis ihrer Ursache und aller Heilmittel besäße, mit denen uns die Natur versorgt hat."[2]

Das Leben ist unermesslich. Doch gibt es eine einzige, „weise" Art, auch das unermessliche Leben zu ermessen. Das ist, Bergsonisch gesagt, das Leben einstweilig stillstehen zu lassen und es gleichsam rückwärts zu ermessen. Die „Torheit" besteht darin, die Resultate dieses Ermessens mit dem Wert des Lebens selbst zu verwechseln. Es ist nämlich töricht, zu versuchen, die Lebenskraft des Fisches danach abzuschätzen, wieweit er imstande ist, auf dem Trockenen zu leben. Würden die Ursachen der verschiedenen Krankheiten und der Altersschwäche vom Leben abgerechnet werden, bliebe deshalb noch nicht genuines Leben übrig. Es blieben nur die Resultate der Abrechnung übrig, die eben auf die Simulation der vollkommenen Gesundheit hinwiesen; das Lebende aber könnte nicht wieder zum Leben erweckt werden, auch wenn das Abgerechnete wieder hinzugerechnet werden würde.

Aber heute, wo die moderne Medizin so weit fortgeschritten ist, dass jene Cartesianische Einbildung nahezu Wirklichkeit geworden ist, ahmen unzählige kleine Toren den großen törichten Geist nach, wenn die Torheit auch zunehmend unsichtbarer geworden ist –, während bei DESCARTES noch – uncartesianischerweise – Heilmittel vorlagen, mit denen uns die Natur versorgt hat.

1. Vitalismus und Mechanismus

In der Diskussion über das Wesen des Lebens haben sich *Vitalismus* und *Mechanismus* von alters her gegenübergestanden. Dieser Gegensatz ist im 19. Jahrhundert, wo es sich bei der Erforschung des Lebens erstmals weniger um Bio-graphie als um Bio-logie handelte, in eine entscheidende Phase getreten. Der Mechanismus in der Biologie ist nämlich nicht mehr von metaphysischem Charakter. Er behauptet, dass man deswegen lediglich von Erscheinung zu Erscheinung verfolgt wird, weil hinter den Erscheinungen des Lebens nicht ein Wesen desselben, sondern wiederum nur eine Erscheinung stecken soll. Dass eine physikalisch-chemische einheitliche Formel für die Lebenserscheinungen noch nicht aufgestellt werden kann, soll, dem biologischen Mechanismus zufolge, nicht daher rühren, dass es noch an wesentlichen Kenntnissen über das Wesen des Le-

2 R. DESCARTES: Discours de la méthode (1996), S. 100 ff.

bens mangle, sondern es beweise nur, dass die bisher gewonnenen physikalisch-chemischen Kenntnisse noch nicht hinreichen, um die Komplexität der Lebenserscheinungen aufzuhellen. Bisher sei es auch so gewesen, dass hinter der Erscheinung nur die Erscheinung ausfindig gemacht worden sei. Die Entwicklung der Biologie stellt nichts anderes als die Geschichte des Rückzuges des Vitalismus dar, der noch vom Wesen des Lebens sprechen will. Schon im Jahre 1828 war es F. WÖHLER erstmals gelungen, im Laboratorium eine organische Verbindung, den Harnstoff, herzustellen, und im Jahre 1898 hat E. BUCHNER mit Erfolg versucht, mit der aus der Zelle isolierten Zymase künstlich Gärung hervorzurufen usw.

Die Bio-logie schreitet auf ihr eigenes Ende hin fort und wird sich mit ihrem eigenen Verschwinden vollenden. Denn zu dem Zeitpunkt, wo ein Elementarteilchen, das nur Lebewesen innewohnt, erst einmal in einer physikalisch-chemischen Formel selbst entdeckt worden sein wird, wird nicht die Frage: Was ist das Leben? beantwortet sein, sondern es wird letztendlich erhellen, dass keine Antwort darauf möglich ist, d. h. dass das Leben ganz unbegreifbar ist. Aber selbst dann noch wird uns das Leben vor Augen stehen. Daher soll das Ende der Biologie die vollständige Auferstehung des bis dahin immer wieder zurückgedrängten Vitalismus markieren, was jedoch nicht von Bedeutung sein kann.

Man braucht aber nicht auf das Ende der Biologie zu warten, um gewahr zu werden, dass das Leben, das vor Augen steht, eine Er-scheinung schlechthin ist. Wie steht es denn aber vor Augen? Wohl als die „Wechseldauer des bunten Bogens", als welche das Leben GOETHE erschien:

„So bleibe denn die Sonne mir im Rücken!
Der Wassersturz, das Felsenriff durchbrausend,
Ihn schau' ich an mit wachsendem Entzücken.
Von Sturz zu Stürzen wälzt er jetzt in tausend,
dann abertausend Strömen sich ergießend.
Hoch in die Lüfte Schaum an Schäume sausend.
Allein wie herrlich, diesem Sturm ersprießend,
Wölbt sich des bunten Bogens Wechseldauer,
...
Der spiegelt ab das menschliche Bestreben.
Ihm sinne nach, und du begreifst genauer.
Am farbigen Abglanz haben wir das Leben."[3]

Unter Hinweis auf diese Stelle aus dem „Faust" sagt K. NISHIDA (1868 – 1945), einer der bedeutendsten Denker Japans:

3 J. W. v. GOETHE: Faust (1987), S. 149.

„Das Feld des Eindrucks-qua-Ausdrucks, das für die abstrakt-noematische Ebene des Selbstgewahrseins desjenigen, was nirgendwo anzutreffen wäre, gehalten werden kann, spiegelt unser inneres Leben unmittelbar wider. Das Leben haben wir, wie Faust spricht, am farbigen Abglanz."[4]

Wenn NISHIDA behauptet, dass nicht nur „das menschliche Bestreben", sondern auch biotisches Leben wissenschaftlich durchaus unbegreiflich bleibe und die Biologie nur die materiellen Bedingungen für das Leben zu erklären vermöge, so gibt diese Aussage nicht eine Ansicht über die damalige Stufe der biologischen Erkenntnis wieder, die im Hinblick auf die seitherige Entwicklung der Biologie geändert werden müsste. Zudem vermag die Biologie eigentlich nicht einmal die materiellen Bedingungen des Lebens zu erklären, sondern sie stellt nur physikalisch-chemische Wirkungen am lebenden Körper fest. Weil diese Wirkungen mit dessen Tod dahinschwinden sollen, mutmaßt man, dass sie materielle Bedingungen für das Leben seien. Es fehlt aber doch durchaus jede Art Anschauung, die diese Mutmaßung am lebendigen, geschweige denn am nicht mehr lebenden Körper bestätigen könnte. In allen physikalisch-chemischen Wirkungen ist es gar nicht mitenthalten, sich als Bedingungen für das Leben zu erweisen. Wie kann der Zeitpunkt des Ablebens versichert werden, an dem die materiellen Bedingungen aufhören sollen?

Der Schluss muss wohl in der umgekehrten Richtung gezogen werden. Ohne das Leben finden auch keine physikalisch-chemischen Wirkungen im Lebenden statt. Man soll nicht von den materiellen Bedingungen für das Leben, sondern vielmehr von den biotischen für die materiellen Wirkungen sprechen.

Gewiss bleibt immer noch möglich, die Redeweise von den materiellen Bedingungen des Lebens aufrechtzuerhalten zu suchen, ohne das Leben als solches vorauszusetzen, etwa indem gesagt wird: Wenn alle materiellen Bedingungen des Lebens restlos zusammengetragen werden könnten, dann müsste deren vollständiges Zusammentreffen ein Leben entstehen lassen. Das Leben würde sich dann als seine eigene Rekonstruierbarkeit erweisen. Dagegen ist jedoch einzuwenden, dass eine Rekonstruierung des Lebens keineswegs dessen Wieder-erscheinung wäre!

4 K. NISHIDA: Mu no Jikakuteki-gentei (Selbstbewusste Bestimmung des Nichts). In: Ders.: Zenshuh (Gesammelte Schriften), Bd. VI (1965), S. 72.

2. Medizin

Tatsächlich tendiert nun die Biologie dazu, das Leben als dessen Rekonstruierbarkeit darzustellen und zu erklären. Auf einer solchen Biologie basierend, bewegt sich die heutige *Medizin* samt ihrer Behandlungspraxis in denselben Bahnen. Deshalb sollen auch die unheilbaren Krankheiten nur vorübergehend unheilbar sein und sich einst durch weitere Fortschritte der Medizin als heilbar erweisen. Nicht als primitiver Beweis für die Unheilbarkeit einer Krankheit, sondern vielmehr für deren Vorläufigkeit wird die innere Organverpflanzung vollzogen. Daher wird wohl der lebendige Körper, dem das Organ eingepflanzt worden ist, lediglich dessen Abstoßung als eigene primitive Reaktion hervorbringen.

Der Tod bezeichnet heute nicht mehr die Grenze des natürlichen Lebens, sondern die der Rekonstruierbarkeit des Lebens durch Biologie und Medizin. Diese Grenze wird durch die Erweiterung der medizinischen Kenntnisse und Verfeinerung der medizinischen Kunst immer weiter hinausgeschoben, so dass sie irgendwann mit der Grenze des Lebens selbst zusammenfällt. Dann wird die Medizin bei der „Feststellung des Todes" nicht mehr schwanken. Noch wichtiger aber ist, dass die Medizin im Ganzen zur Vorbeugungsmedizin werden soll, und zwar zu einer solchen, die für ein Neugeborenes, auf den festen Endpunkt seines Lebens vorausblickend, Vorbeugungsmaßnahmen ergreift. Hierin wird jene cartesianische Einbildung völlig Wirklichkeit werden. Das wäre natürlich der letztendliche Triumph der modernen Medizin, der doch zugleich eine Niederlage derselben wäre. Denn dann müssten die Neugeborenen das vorgeschriebene Leben auch durchlaufen. Ihr Leben würde dann ein Leben imitieren, wie es bis jetzt noch nie gelebt worden ist.

Bis dahin aber besagt „die Feststellung des Todes" die Abmessung der Grenze der Medizin, die sie jeweils von sich selbst machen muss. Darin besteht die Schwierigkeit der Feststellung des Todes. Dem Kranken wird ein solcherart problematisch festgestellter Tod zugewiesen: „Voilà votre mort, monsieur", wie es in den Aufzeichnungen des Malte steht: der Tod, der um so kleiner und damit unfeststellbarer ist, je präziser dessen Feststellung ist. Die Ärzte finden ein Leben wieder, das dem Tode so gewiss entgegengegangen ist wie festgestellt. Malte schreibt: „Das muss früher anders gewesen sein." Früher hat der Tod sich seiner Feststellung entzogen. Denn der Tod war Zeuge für den Sterbenden selbst. Ja, erst darin zeigte sich der Lebende, dessen Leben abgeschlossen wurde. Es war nicht so, dass der scheintote Zustand, wie er sich im modernen Hospital vorfin-

det, in den Tod überging. Der entscheidende Punkt bei diesem Übergang ist schwer festzustellen. Vielmehr erlitt der Lebende früher, ohne einen solchen Umweg zu machen, auf der Stelle den Tod. Wie sogleich, so auch deutlich. Malte sagt:

> „Früher wusste man (oder vielleicht ahnte man es), dass man den Tod in sich hatte wie die Frucht den Kern. Die Kinder hatten einen kleinen in sich und die Erwachsenen einen großen."[5]

Und der Tod musste einst ausbrechen.

3. Krankheit

Heute aber, im Hinblick auf die durchschnittliche Lebensdauer die Jahre unseres Lebens zählend, leben wir nur noch unter Befolgung der Anweisungen der modernen Medizin. Auch wenn wir uns wohlbefinden, können wir nur jene Gesundheit pflegen, die gleichsam in einer unsichtbaren Krankenstube eingesperrt ist. So bekommen wir zwar jeweils unsere „Unsterblichkeit", die von durchschnittlicher Lebensdauer ist. Aber in der Wohlfahrtsgesellschaft, in welcher das je eigene Leben zum Pfand gesetzt ist, leben wir nur, indem wir die übrig bleibenden Jahre des unsterblichen Lebens zählen, ja, eher von ihnen gezählt werden. Am Leben sind wir tot, während wir doch eigentlich vom Tode leben sollten, wenn wir nur den in uns selbst wohnenden Tod ahnten.

NISHIDA sagt:

> „Im Allgemeinen stellen wir uns aufgrund des Lebens den Tod als die Negation des Lebens vor. Aber das wahre Leben muss den Tod in sich enthalten."[6]

Wenn das Leben also als eine Affirmation angenommen werden kann, muss diese in sich die Negation enthalten. Die enthaltene Negation kann gerade als solche nicht indifferent bleiben. Der im Leben enthaltene Tod ist für sich eine Krankheit, eine grundsätzlich unheilbare Krankheit, die jedem Leben eigentümlich ist und sich einst als der eintretende Tod darbieten muss. Der Name einer solchen Krankheit, wie sie dem Einzelnen angehört, kann auch im größten Lexikon der Medizin nicht eingetragen werden. Dient der Krankheitsname im Allgemeinen nicht eher einer Verhüllung des Kranken als dessen Bezeugung? NISHIDA sagt weiter:

5 R. M. RILKE: Die Aufzeichungen des Malte Laurids Brigge, S. 715.

6 K. NISHIDA: Tetsugaku Ronbunshuh II (Philosophische Aufsätze II). In: Ders.: Zenshuh (Gesammelte Aufsätze), Bd. VIII, S. 281.

„Auch die Krankheit befindet sich darin, am Leben zu sein. Das lebende Wesen ist immer dazu bereit, krank zu werden. Andernfalls wäre es kein Lebewesen. Auch mit dem bloß biotischen Lebewesen verhält es sich so."[7]

Der Zustand, in dem das lebende Wesen immer dazu neigt, krank zu werden, ist selber die ursprüngliche Krankheit, die zwar symptomlos, d. h. unsichtbar und zudem aller Krankheiten Ursprung ist.

Von dieser ursprünglichen Krankheit, die ja dem Einzelnen eigentümlich ist, könnte die Psychopathologie einen Blick erhaschen, aber erst in dem Augenblick ihres Versagens. Sie müsste nämlich bemerken, dass – obwohl die äußeren Symptome der Psychose ätiologisch mit Recht irgendeine biochemische Veränderung in den Gehirnzellen vermuten lassen, die Veränderung doch ihrerseits nur ein Phänomen dessen ist, was sich schon irgendwie verändert hat. Deshalb sagt Bin KIMURA (1931 –), einer der führenden Psychopathologen Japans, der auch im deutschen Sprachkreis bekannt ist:

Die Symptome der Psychose sind nicht eine direkte Äußerung einer inneren Krankheit, sondern die Gestalt, in der der Kranke mit der unsichtbaren Krankheit konfrontiert wird. ...Sie sind nichts anderes als eine Erwiderung, die der Kranke gegen die kritische Lage aktiv zeigt."[8]

Wenn vom Tode zu leben eine kritische Lage bedeutet, in der auf Leben und Tod gekämpft wird, wie soll über diese kritische Lage entschieden werden? Vom Aspekt des Lebens her? Oder vielmehr vom Aspekt des Todes? Darauf muss man etwas erwidern, ohne doch eigentlich eine Antwort zu haben. Keine Antwort zu haben, aber immer schon beantwortet sein zu müssen, diese Art Wirklichkeit nannte die europäische Philosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts „Existenz". Die unsichtbare Krankheit ist nicht auszurotten. Sie ist nämlich nicht in dem Sinne unsichtbar, dass sie in einer Tiefe läge, in die der schärfste Blick der modernen Medizin nicht vordringen könnte. Warum ist sie dann aber unsichtbar?

7 Ders., ebd., S. 281.

8 B. KIMURA: Jikan to Jiko/Zeit und Selbst (1982), S. 188; vgl. ders.: Zwischen Mensch und Mensch (1995); A. BARUZZI: „Wir Japaner" (1997), bes. 414 ff. (Siehe die japanische Übersetzung dieser Rezension von Y. YAMASHITA in: Meisei daigaku Kiyoh/Der Meisei Universitätsbericht (1998).

4. Tag und Nacht

Wenn das wahre Leben den Tod in sich enthalten muss, dann wird man sagen können, dass das Leben im Ganzen zusammen aus Leben und Tod besteht. Dieser Hauptsatz fügt zwar dem Inhalt jenes Bedingungssatzes nichts hinzu. Kann er aber nicht doch mit dem Satz verglichen werden: ein Tag besteht aus Tag und Nacht? Das Eintagsleben enthält außer dem Tage des Lebens noch die dunkle, unsichtbare Nacht des Todes. Dies besagt die unsichtbare, doch zu einem Leben selbst gehörende Krankheit.

Wir sagen sowohl auf Deutsch als auf Japanisch: Der Tag bricht an, oder: Der Tag geht zu Ende. Dabei meinen wir mit den „Tag" die Zeit zwischen dem Aufgang der Sonne und ihrem Untergang, d. h. die helle Zeit im Gegensatz zur dunklen, der Nacht. Dieser Wortgebrauch ist wohl nur eine überkommene Spur des Zeitalters, in dem die Sonnenuhr maßgebend war. Dass der helle Tag einst dem (Kalender-)Tag gleichgestellt wurde, hat seinen Grund darin, dass die Nacht zu tief-schwarz war, um sich erkennen zu lassen. Die Tiefe der Nacht legte einen in den tiefsten Schlaf, der der sanftere Bruder des Todes war. Dagegen gibt es heute Nächte, aber nur noch dergestalt, dass der helle Tag durch das künstliche Licht immer mehr verlängert und die so davon geschädigte Nacht immer mehr ausgebleicht worden ist. Gewiss gibt es heute Nächte, aber nur als verbrauchte. Das ist kein Paradox. Bevor das Problem der Umweltverschmutzung aktuell geworden ist, haben wir lange vorher schon eine große Naturerscheinung, die Nacht, verschmutzt, was wir aber im Allgemeinen nicht einmal bemerken, weshalb jene Sachlage paradox zu sein scheint.

Die mathematische Gruppentheorie lehrt nun: Für jeden Faktor a gibt es einen einzigen bestimmten Faktor E, der die Formel: $a \cdot E = a$ begründet. Dieser Faktor heißt *Elementarfaktor*. Er ist aber nicht lediglich Faktor, sondern vielmehr Operation, die – ohne durch sich selbst Faktor a zu ändern – diesem seine Selbstidentität verschafft, d. h. diejenige Operation, die den Faktor a auf ihn selbst transformiert, d. h. ihn durch die Abbildung seiner selbst auf sich selbst erst sein lässt. Bei der Addition ist der Elementarfaktor E gleich 0 und bei der Multiplikation gleich 1. Wenn die Nacht als der Elementarfaktor 0 angesprochen werden kann, muss folgende Formel gelten:

$$\text{Tag} + \text{Nacht} = \text{Tag}$$

Das bedeuet: Der Tag zählt sich selbst die eigentlich nicht-seiende Nacht hinzu, um gerade ein Tag zu sein. Das ist der eigentliche Sinn davon, dass

ein Tag zusammen aus Tag und Nacht besteht. Dass ein Leben im Ganzen aus Leben und Tod besteht, bedeutet in gleicher Weise, dass – wenn der Tod als der Elementarfaktor 0 angesehen werden kann – folgende Formel gelten muss:

Leben + Tod = Leben

Im Fall der Multiplikation, d. h. unter der Bedingung, dass E gleich 1 ist, gilt jeweils die Formel:

Tag x Nacht = Tag
Leben x Tod = Leben

Wie steht es aber mit der Eins, die nicht Nichts ist und doch vielleicht nicht gezählt werden kann? Gibt sie als Sein, heideggerisch gesagt, das Sein? Denn „Sein besagt Anwesen. Anwesen zeigt sich als Anwesenlassen“[9]. Ich werde darauf später noch zurückkommen.

Der Vergleich des Lebens zwischen Geburt und Sterben mit einem Tag zwischen Auf- und Untergang der Sonne dient nicht bloß als Gleichnis. Er erhellt wenigstens so viel, dass – ob nun das Sterben an einem Tag bereits früh um 8.00 Uhr oder erst spät um 17.00 Uhr eintritt – die Länge der Nacht, und gar die des Tages dieselbe bliebe. Deswegen zeichnet Malte auf:

> „Ja, Kinder, sogar die ganz kleinen, hatten nicht irgendeinen Kindertod, sie nahmen sich zusammen und starben das, was sie schon waren, und das, was sie geworden wären.“[10]

Auch NISHIDA schrieb beim Tod seiner fünfjährigen Tochter:

> „Was soll es bloß bedeuten, dass ein nettes kleines Mädchen, das bis gestern allerliebst sprach, sang und spielte, im Nu sich in Nichts aufgelöst hat? Wenn ein Leben sich damit erledigt hätte, wäre kein Ding so geringwertig wie es. Heute rot, morgen tot. Hierin muss sich ein tiefer Sinn verbergen.“[11]

Wenn aber ein schönes Leben auch ununterbrochen noch länger fortzudauern vermöchte, es muss trotzdem schnell dahingehen. Das vergängliche Leben pflegen wir das Leben einer Ephemeride, die nicht einmal einen Abend kennt, zu nennen. Das griechische Wort *ep-hémeros* besagt nämlich: nur einen Tag bestehend, und zwar meint *heméra* auch ein Le-

9 M. HEIDEGGER: Zur Sache des Denkens (1969), S. 5.
10 R. M. RILKE: Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge, S. 721.
11 K. NISHIDA: Shisaku to Taiken/Denken und Erleben. In: Ders.: Zenshuh/Gesammelte Schriften, Bd. I, S. 418 f.

ben, was aber nicht in der bloß übertragenen Bedeutung bleibt. Denn PINDAR hat über das Eintagswesen gedichtet:

„Tagwesen. Was aber ist einer?
Was aber ist einer nicht?
Der Schatten Traum, sind Menschen."[12]

(Übersetzt von F. Hölderlin)

M. HEIDEGGER interpretiert:

„Schon das Seiende am Menschen ist nicht wie das Licht der Sonne, sondern was *nicht mehr* Licht ist, aber in solchem Nicht-mehr doch auf das Licht bezogen bleibt und von ihm herkommt, eine Mitgift des Lichtes. Schon das Seiende am Menschen ist nicht in sich stehende und aus sich stehende Gestalt, sondern nur ... das von der Gestalt im Lichte Geworfene – ein Schatten."[13]

Dagegen meine ich, dass selbst das Seiende am Menschen eine Mitgift der dunklen Nacht ist. PINDAR spricht das Eintagswesen nicht als eine Tagträumerei an, die ja eine Mitgift des Lichtes ist, sondern als „der Schatten Traum". Er spricht von einem schattenden Traum, den die Nacht als Schatten träumt. Kaum, dass einer ist, ist er schon nicht mehr, ist er nicht. So ist die Geschichte eines Lebens, das das Schattendasein führt, zugleich die des Todes.

Allein wegen des Lichts, in dem geträumt zu werden scheint, entzieht der Schatten sich, als ob er nichts wäre. Dann soll aber eigentlich kein Traum mehr geträumt werden. Nicht mehr besteht der Tag zusammen aus Tag und Nacht, sondern allein aus Tag. Nicht mehr besteht das Leben zusammen aus Leben und Tod, sondern allein aus Leben. Ohne sich selbst abzubilden, scheint das als Identisches sich zusammenziehende Leben eine eigenständige Gestalt zu sein. Wenn aber das Leben nur gleich sich selbst sein sollte, dann wäre dasjenige Leben besonders wünschenswert, das nicht durch Krankheiten und Altersschwäche schattiert wäre. Das Licht, in dem geträumt zu werden scheint, sollte die höchste Klarheit und Distinktheit verleihen, indem der Traum seine Schattenhaftigkeit von sich wegwischt, da er nicht mehr weiß, dass er Traum ist. Hiermit aber verblasst der Traum selbst und gleich danach soll ein neuer Traum, der aufgrund seiner Klarheit und Distinktheit mit Gewissheit versehen wird, gesponnen werden. Aber der „gewisse" Traum ist doch nicht imstande, Traum zu sein. Dann sind die Menschen, die Träume der Schatten, nicht

12 F. HÖLDERLIN: Sämtliche Werke und Briefe (1994), S. 750.
13 M. HEIDEGGER: Hölderlins Hymne (1982), S. 112.

mehr da. Diese Problematik gehört wohl zu dem, was HEIDEGGER „das Geschick des Seins“[14] genannt hat.

Innerhalb dieses Geschicks hat die moderne Medizin, die keinen Tod kennen kann, immer nur den Weg betreten, auf dem sie nicht umhinkam, ihre Fortschritte zu machen, – den Weg, der von DESCARTES, der die Erhaltung der Gesundheit als das erste Gut angesehen hatte, vorausgewiesen worden ist. Demzufolge ist die Medizin zur größten Dienerin jenes Lebens geworden, das nur gleich sich selbst ist. Die Größe dieses Dienstes wird nur innerhalb der engen Grenzen gemessen, die das Leben auf es selbst begrenzen. Damit wird das Leben innerhalb seiner selbst abgemessen. Wenn das Leben so gemessen wird, muss das Leben immer weniger werden, auf sein Ende zugehen. Das Leben wird so zum eigenen Überbleibsel seiner selbst. Der Tod besagt dann, dass auch dieses Überbleibsel abhanden gekommen ist. Am hell-lichten Tag, der nur gleich sich selbst ist, steht unser heutiges Leben verwelkt da; wie der schizophrene Kranke, der nicht imstande ist, mit der Außenwelt in Berührung zu kommen, wird es allmählich eingehen.

II. SEIN UND NICHT-SEIN

ARISTOTELES sagt in der *Metaphysik* Θ 10:

> „Was bedeutet nun aber bei dem Unzusammengesetzten Sein und Nichtsein, Wahr und Falsch? ... Es wird, so wie das Wahre, auch das Sein für das Unzusammengesetzte nicht denselben Sinn haben wie für das Zusammengesetzte; vielmehr ist es beim Wahren oder Falschen hier so, dass das Wahre ein Berühren und Sagen ist – denn Sagen ist nicht dasselbe wie Aussagen über etwas –, das Nichtwissen aber ist Nicht-berühren.“[15]

HEIDEGGERs Übersetzung des letzten Satzes lautet:

> „Vielmehr besagt das Entdeckt oder Verdeckt das Betasten (θιγεῖν) und Ansprechen (φάναι) des Unverborgenen [denn Zusprechen von etwas und schlichtes Ansprechen von etwas besagt nicht dasselbe], das Nicht-vernehmen aber soviel wie Nicht-betasten.“[16]

14 Vgl. M. HEIDEGGER: Beiträge zur Philosophie (1989), S. 195 ff.

15 ARISTOTELES: Metaphysica, IX. 10. 1051 b 17-25. In: Aristoteles' Metaphysik, Bücher VII (Z) – XIV (N), S. 134 ff.

16 M. HEIDEGGER: Logik (1976), S. 176.

Mit E. LASKs Worten gesagt[17], ist hier zwischen einem gegensatzlosen Sein (dem Unzusammengesetzten), von welchem schlicht angesprochen werden kann und muss, und einem positiven Sein (dem Zusammengesetzten) zu unterscheiden, welches einen Gegensatz von Wahr und Falsch zulässt und einem Etwas zugesprochen werden kann und muss.

Warum lässt aber ARISTOTELES das Betasten als die Zugangsweise bzw. die Entdeckungsart für das Einfache bzw. das Unverborgene gelten, dem jedes Zusammen und also jedes Bestimmen abgeht? Hier meint das Betasten offensichtlich nicht einen der fünf Sinne, d. h. den Grundsinn, also, wenn man will, den *sensus communis*. Um dies hervorzuheben, schlage ich vor, dass θιγεῖν statt mit „bestasten" oder „berühren" mit „fühlen" übersetzt wird. Denn „fühlen" wurde ursprünglich auf Wahrnehmung durch den Tastsinn bezogen und bezeichnet jetzt jede Art von Wahrnehmung respektive Empfänglichkeit. Und was noch mehr ist: „Fühlen" heißt „sich mit- und füreinander fühlen", im Unterschied zu „betasten" als einem bloß transitiven Verbum.

Denn ARISTOTELES sagt in *Metaphysik* Λ 7:

> „Sich selbst vernimmt νοῦς durch die Teilnahme an νοητοῦ: denn νοητος wird sie selbst den Gegenstand *fühlend* (θιγγάνων) und vernehmend (νοῶν), so dass νοῦς und νοητόν dasselbe sind. ... νοῦς ist in wirklicher Tätigkeit, indem es νοητοῦ hat. Also ist νοητόν noch in vollerem Sinne göttlich als das, was νοῦς Göttliches zu haben scheint, und θεωφία ist das Angenehmste und Beste. Wenn sich nun so gut, *wie wir zuweilen*, der Gott in Ewigkeit verhält, so ist er bewundernswert. ... Und ζωὴ wohnt in ihm."[18] (*Hervorhebungen durch d. Verf.*)

Inwiefern sind aber νοῦς und νοητόν dasselbe, indem das erstere den Gegenstand, „sogar den göttlichen", fühlt? Ist LASKs kritische Bemerkung über die Aristotelische Metaphysik nicht gerade hier am Platz? Nach LASK nämlich soll ARISTOTELES ohne eigentliche Abgrenzung gegeneinander die gute und die schlechte Gegensatzlosigkeit, also die Übergegensätzlichkeit einerseits und die Gegensatzindifferenz andererseits behandeln, d. h. er soll keine zureichende Unterscheidung treffen zwischen der Gegensatzjenseitigkeit eines der Gegensätzlichkeit entrückten reinen Denkens und der Gegensatzdiesseitigkeit eines dem bloßen Wahrnehmungsbereich angehörenden „Fühlens"[19]. Wie sehr aber die Kritik auch sonst zutreffen

17 Vgl. E. LASK: Die Lehre vom Urteil (1923), S. 320.

18 ARISTOTELES: Metaphysica, X II. 7 1072 b 20-27, S. 257. (Die Übersetzung habe ich etwas umgeschrieben.)

19 Vgl. E. LASK: Die Lehre vom Urteil, S. 404.

mag, so ist diese genannte Nachlässigkeit, weil nur scheinbar, nicht zu bemängeln.

Das Mensch-sein erstreckt sich von der *Gegensatzdiesseitigkeit* bis zur *Gegensatzjenseitigkeit*. In uns Menschen, die wir eben als ein Gegensätzliches gleichsam die Zwischenstellung innehaben, beziehen sich Gegensatzdiesseitigkeit und -jenseitigkeit aufeinander. Noch genauer gesagt, zeigt sich bei uns Menschen einfach die Gegensatzjenseitigkeit so wenig als der Bereich der vollen Helligkeit, wie andererseits die Gegensatzdiesseitigkeit in die volle Dunkelheit versinkt. Sie stehen sich nicht schroff gegenüber wie Weiß und Schwarz. Vielmehr scheint trotz, ja gerade wegen der Verschiedenartigkeit beider Gegensatzlosigkeiten, die eine in der andern wider. Wir wohnen in einem Halbdunkel.

Deswegen lässt ARISTOTELES dem „Fühlen" im oberen ersten Zitat das „Ansprechen" (φάναι, das ja den Sinn des Sehen-lassens hat) und zugleich im letzten Zitat das „Vernehmen" nachkommen. Noch dazu sagt ARISTOTELES im letzten Zitat bezogen auf uns, die wir uns in einem Zwielicht befinden, dass wir uns zuweilen so gut verhalten wie Gott.

Es liegt demnach nichts Befremdliches oder Geheimnisvolles darin, dass das „Fühlen" das „Sich für- und miteinander Fühlen" besagt, indem das Fühlende und das Gefühlte dasselbe sind. Was darin begegnet, hat also die eigentlichste Nähe, innerhalb der es keine Ferne gibt, nur das Begegnende an ihm selbst. Kurz gesagt begegne ich dem, was begegnen soll. Die jemeinige Um-Welt, in der ich wahrnehmend ständig lebe und der ich zugleich begegne, und ich selber begegnen einander.

Wie sagt nun B. KIMURA, der manchmal Menschen klinisch behandelt hat, die fühlend jenes „Sich für- und miteinander Fühlen" nicht vollziehen können und somit im Grunde nicht fühlen können? Im Hinblick auf diese delikate Lage fragt er nach dem Wesen des Lebens und sagt:

> „Nicht im Nachhinein begegnet der Organismus als ein Subjekt, das zuvor an sich zustande kommen könnte, der Umwelt als einem Objekt, sondern es tritt, indem es seiner Umwelt begegnet, erst als Subjekt in dieser Begegnung ins Leben."[20]

1. Erfahrung

Eine solche Qualifikation der Begegnung ist auf NISHIDAs Begriff der „reinen Erfahrung" zurückzuführen, von dessen Philosophie sich KIMU-

20 B. KIMURA: Aida/Zwischen (1988), S. 14.

RA vieles angeeignet hat. Man kann daher den Anfang von „Über das Gute", der Erstlingsarbeit NISHIDAs, ohne jegliche Missdeutung lesen, indem man darin „erfahren" durch „begegnen" ersetzt.

> „*Erfahren* bedeutet, das Tatsächliche als solches zu erkennen; ohne jegliche Mitwirkung des Selbst nach Maßgabe des Tatsächlichen zu wissen. *Rein* beschreibt den Zustand einer wirklichen Erfahrung als solcher, der auch nicht eine Spur von Gedankenarbeit anhaftet. Dem, was gewöhnlich Erfahrung genannt wird, ist hingegen immer ein irgendwie geartetes Denken beigemischt. Das meint zum Beispiel, dass wir in dem Augenblick, in dem wir eine Farbe sehen oder einen Ton hören, weder überlegen, ob es sich um Einwirkungen äußerer Dinge handelt, noch ob ein Ich diese empfindet. Selbst das Urteil, was diese Farbe und dieser Ton eigentlich sind, ist auf dieser Stufe noch nicht gefällt. Somit sind ‚reine' und unmittelbare Erfahrung eins. In der unmittelbaren Erfahrung des eigenen Bewusstseinszustandes gibt es noch kein Subjekt und kein Objekt. Die Erkenntnis und ihr Gegenstand sind völlig eins: Das ist die reinste Form der Erfahrung."[21]

Um diesen Anfang, der zugleich den Anfangsgrund für die ganze Philosophie NISHIDAs darstellt, ins Licht zu setzen, möchte ich mich auf die Auslegung berufen, die HEIDEGGER über die oben genannte Stelle aus *Metaphysik* Θ 10 vorträgt. Sie lautet:

> „Wenn das schlechthin Einfache [eine Farbe oder ein Ton] entborgen [rein erfahren] ist in dem, was es ist [in seiner Tatsächlichkeit], dann bringt es als Einfaches nie noch anderes mit, als welches es bestimmt werden müsste und könnte [‚dann haftet auch nicht eine Spur von Gedankenarbeit einer wirklichen Erfahrung an']. Es ist nie und nimmer offenbar als das und das, sondern schlicht und schlechthin *rein* an ihm selbst nur es selbst [das Tatsächliche als solches zu erkennen, d. h. selbst das Urteil, was diese Farbe und dieser Ton eigentlich sind, ist noch nicht gefällt.]"

Es heißt weiter:

> „Die Entborgenheit [die reine Erfahrenheit] des Einfachen ist einfach und schlechthin Anwesenheit desselben an ihm selbst. Diese Anwesenheit ist die unmittelbarste [reine und unmittelbare Erfahrung sind eins], es tritt nichts dazwischen und kann nichts dazwischen treten [die Erkenntnis und ihr Gegenstand sind völlig eins]."[22]

21 K. NISHIDA: Zen no Kenkyu/Studie über das Gute. In: Ders.: Zenshuh/Gesammelte Schriften, Bd. I, S. 9 (vgl. die Übersetzung von P. Portner: Über das Gute (1989), S. 29).
22 M. HEIDEGGER: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1982), S. 101.

2. Umwelt

Gleichwohl bestand das zentrale Anliegen in der weiteren Entwicklung der Philosophie NISHIDAs darin, zu zeigen, dass diese Unmittelbarkeit die Negation in sich enthält, nämlich die absolute Widersprüchlichkeit aufzuhellen, dass die Unmittelbarkeit durch die mitenthaltene Negation vermittelt ist. Wie oben erwähnt, sagt NISHIDA: „Das wahre Leben muss den Tod in sich enthalten." In derselben Abhandlung, in der dieser Satz steht, erläutert er die Beziehung zwischen Leben und Umwelt: „ ...das konkrete, d. i. lebendige Leben muss dergestalt existieren, dass das Leben und seine Umwelt eins sind. Diese einigende Einsheit muss aber die Negation in sich enthalten."[23] Er nennt sie den „selbstbestimmenden Ausdruck". Weil diese Selbstbestimmung aber darauf angewiesen ist, dass die in sich enthaltene Negation Innen und Außen vermittelt, ist der Ausdruck eigentlich „Eindruck-qua-Ausdruck". In welcher Weise werden denn Eindruck und Ausdruck eins? Unter der Voraussetzung, dass der Organismus als Subjekt seiner Umwelt als objektiver Natur begegnet, heißt es gemeinhin, dass, falls das Subjekt aber der Mensch ist, allerlei Ausdrücke als Kultur durch seine Bearbeitung hindurch sich anbieten. Das ist nun aber eine abstrakte Ansicht. Und von diesem Abstraktum führt kein Weg zum Konkretum hin. Es wäre jedoch wiederum ein Abstraktum, wenn man den Begriff Umwelt widerriefe, weil er, der eigentlich als ein bloß biologischer im 19. Jahrhundert entstand, sich auf das menschliche Leben im Grunde nicht anwenden lässt.

Nach NISHIDA ist hingegen der Mensch das umweltverhaftetste Lebewesen. Denn offenbar ist jenes Eins, zu dem Leben und Umwelt zusammenwachsen, beim Menschen, der, wie oben unter Berufung auf den Pindarischen Vers dargelegt, am sterblichsten ist, zutiefst eingewurzelt, – aus dem Grunde, weil die Negation, vermittelst derer Leben und Umwelt eins (das konkrete Leben) werden, zugleich auch die Negation ist, die fähig ist, Leben und Umwelt auseinander zu halten, was nichts anderes als das Sterben besagt.

Indem Leben und Umwelt eins sind, vertieft sich das Leben in die Umwelt, so dass es in ihr untergeht, ja sogar zu Grunde geht. Allein aus diesem Grunde *ist* das Leben als Subjekt *in* der Umwelt. „In-der-Umweltsein" meint also kein bloß statisch-räumliches Verhältnis, sondern stellt

23 K. NISHIDA: Tetsugaku Robunshu II/Philosophische Aufsätze II. In: Ders.: Zenshu/Gesammelte Schriften, Bd. VIII, S. 289.

dar, dass – soweit die Umwelt begegnet – auch das Subjekt ihr begegnet. Deswegen sagt KIMURA:

„Wenn diese Begegnung zerstört wird, dann geht auch das Subjekt ein."[24]

Wenn es so formuliert wird, wie „so viel als der Organismus seiner Umwelt begegnet", dann bezeugt dieses „so-viel-als" nicht eine träge, sondern die „aktive Erhaltung", von der der Biologe J. S. HALDANE spricht. In dem Sinne, dass der Organismus, während er ständig der Gefahr seines eigenen Eingehens ausgesetzt ist, sich doch erhält, ist diese Erhaltung als solche sogar höchste Aktivität.

Auf die Andeutung von Hermann PAULs Wörterbuch hin vermute ich, dass es analog zu dem Wort „beseelen", das selbstverständlich aus dem Wortstamm „Seele" gebildet wurde, das Wort „beleiben", das von dem Wort „Leib" abgeleitet wird, gab. Da aber bei der Silbe -ele das erste e leicht schwinden kann, ist aus „beleiben" das Wort „bleiben" geworden, das dann nicht „sich-erhalten", sondern nur „verharren" bedeutet. Dabei ist, so scheint mir, entscheidend, dass mit diesem Wandel der transitive, aktive Charakter, den „beleiben" noch besaß, verloren gegangen ist – in eins damit, dass das „In-der-Umwelt-sein" nur noch als eine bloß räumliche Bestimmung verstanden worden ist.

Aber entsprechend dem englischen Wort „live", das wohl von „leben" bzw. „leiben" kommt und auch „wohnen" bedeutet, kann „leben" auch als „wohnen" betrachtet werden. Es muss überdies als „bewohnen", das sich wohl mit „beleiben" umschreiben lässt, verstanden werden, um den gleichsam selbsttransitiven Charakter von „wohnen" hervorzuheben, der sich in der Einsheit von Leben und Umwelt enthüllt. Und das Bewohnte ist nichts anderes als die begegnende Gegend.

Als solche Gegend „gehörte auch das Klima zum Leib des Menschen", während es jedoch, wie der Körper, als etwas rein Stoffliches erachtet und als lediglich natürliche Umgebung objektiviert worden ist, wie einer der Nachfolger NISHIDAs, T. WATSUJI (1889 – 1960) erklärt.[25] Dass es mir z. B. kalt ist, heißt, dass ich Kälte er-lebe. Das heißt aber nicht, dass ich die Empfindung von Kälte habe, sondern dass meine Glieder erstarren, ich warme Kleider anziehe oder näher an den Ofen rücke. So entdecke ich, indem „es" mir kalt ist, mich selbst in der Kälte, ja sogar in der kalten Luft, die nicht ich bin, verstehe ich mich selbst. Dies ist aber nur

24 B. KIMURA: Aida/Zwischen, S. 14.

25 T. WATZUJI: Fudo – Ningengakuteki Kohsatsu/Wind und Erde – Anthropologische Betrachtungen (1974), S. 17 (Übersetzung von D. Fischer-Barnicol und R. Okouchi: Fudo – Wind und Erde (1992), S. 15); vgl. A. BARUZZI: „Wir Japaner", bes. S. 407 ff.

deshalb möglich, weil es sich – wenn ich die Kälte fühle – mit mir kalt anfühlt, d. h., dass ich und die Kälte miteinander „fühlen". Infolgedessen kann ich bisweilen unter der Kälte leiden und mich er-kälten. Obgleich es aber am folgenden Tag plötzlich warm wird, fröstelt es mich auch in der Wärme. Das meint jedoch nicht, dass es mir nicht warm ist, sondern dass ich wegen der gestrigen Kälte gleichsam eine äußere Verletzung erlitten habe und deren Wunde, der Wärme ausgesetzt, schmerzt. Dieser Schmerz also steht für das Warm-erleben als das Fühlen mit der Wärme.

3. Eindruck ist Ausdruck

Wie soll man sich aber den Fall einer jungen Frau vorstellen, die von Depersonalisation befallen wurde? KIMURA erstattet Bericht über ihr Krankheitsbild, indem er eine Stelle aus ihrem Brief an ihn selbst zitiert:

> „Ich habe Sinn für die Veränderung der Temperatur, aber keinen für den Wechsel der Jahreszeiten. Hitze oder Kälte sagen mir nichts. Solange meine Tante nichts zu mir sagt, bleibe ich auch im heißen Sommer so gekleidet wie im Winter. Umgekehrt, auch wenn der Winter kommt, bin ich in gleicher Tracht wie im Sommer. So tadelt meine Mutter mich: ‚Du wirst dich erkälten, nicht?' ... Vor einigen Tagen machten wir vom Hospital aus einen Ausflug. Das war seit 10 Jahren der erste Ausflug. – Doch war ich nicht besonders angerührt. Wohin ich auch gehe, es ist nur so, dass Verschiedenes mir zusammenhanglos zu Gesicht kommt. Seit einigen Tagen kann ich wieder schlecht schlafen. Heute nacht konnte ich keinen Schlaf finden. Auch wenn ich nicht schlafen kann, fühle ich mich doch weder unwohl noch matt. Ich finde nicht, dass die Nacht lang ist, dass die Zeit nicht vergehen will, wenn ich auch nicht schlafen kann. Vielmehr scheint mir, dass die Zeit unbemerkt schnell verfließt und es im Nu dämmert, während ich nicht zum Schlafen kommen kann."[26]

Diese Patientin kann nicht Hitze und Kälte er-leben. Sie befindet sich nicht in der Kälte, auch wenn es kalt ist. Darum kommt es nicht dazu, dass sie sich unwohl fühlte. Sie kann sogar die Länge der Zeit nicht er-leben. Auch während der langen Nacht befindet sie sich nicht lang-weilig. Ihr kommen zwar die Landschaften unter die Augen, aber so, als ob diese sich im Fensterglas widerspiegelten. Die Patientin kann fühlend nicht miteinander-fühlen.

Nach KIMURA sollen diejenigen, die in Depersonalisation verfallen sind, sich von außen her gesehen im Allgemeinen richtig betragen. Mit ih-

26 B. KIMURA: Jiko aida jikan/Selbst Zwischen Zeit (1989), S. 62 f.

rem Seelenvermögen zu sprechen wie auch zu kalkulieren soll es mit Sicherheit gut stehen, ohne dass sich irgendwelche Symptome zeigen. Gleichwohl ist diese Patientin, die nicht miteinader-fühlen kann, eigentlich lebendig tot, wie Orestes, der beklagt:

„Ich erblicke das Licht, aber bin nicht am Leben."[27]

Das stellt ein Lebewesen ohne Leben dar. Von diesem Tod sagt KIMURA:

„Das ist der reine Tod des Selbst, der weder den Tod des Leibes noch der Seele mit sich bringt."[28]

Diesen reinen Tod bringt er auf die folgende Grundformel für den Gegensatz zum Leben:

$$1 = 0$$

Und zugleich stellt er die Weltformel für die Lebenswelt auf, wie W. HEI SENBERG die physikalische Welt in eine feste Weltformel zu fassen suchte:

$$1 = 1$$

Sie soll sich nach KIMURA jeglicher Beweisführung entziehen. Hat KIMURA, indem er die Unmöglichkeit, seine eigene Formel zu beweisen, behauptet, sich als Psychopathologe mit dem Gedanken befreundet, dass das Leben nicht aus dem Nicht-leben zu erklären sei? Das käme jedoch einer bloßen Resignation gleich.

Woher kommt denn jene 1? Sie müsste sich eigentlich aus der Formel 1 = 1 herleiten lassen können. Aber wäre das nicht eine bloße Inversion? Keineswegs. Gerade diese Deduktion der 1 muss den Beweis für die Formel selbst antreten. Der Beweisgrund liegt schon vor. Laut dem Bericht von KIMURA soll eine andere Patientin klagen:

„Die Tiefe, die Ferne wie die Nähe sind mir verloren gegangen, und mir scheint, als ob alles auf einer Ebene nebeneinander stünde."[29]

Wenn es keine Ferne gäbe, wie sollte ich mich annähern? Nicht einmal zu meinem Bett könnte ich gelangen. Wenn keine Nähe, wie sollte ich mich entfernen? Wie sollte ich „fühlen", was weder in der Nähe noch in der Ferne läge? Wenn ich also nirgendwo miteinander-fühle, wo befinde ich

27 EURIPIDES: Orestes (1988), S. 156 – 157. In dieser englischen Übersetzung von A. S. Way heißt es mit einem Wort ‚a death-in-life'.

28 B. KIMURA: Jikaku no seishinbyori/Psychopathologie des Selbstwerdens (1988), S. 59 f.

29 B. KIMURA: Jiko aida jikan/Selbst Zwischen Zeit, S. 61.

mich dann? Die Tiefe heißt die Tiefenschärfe, auf welche sich die Linien meiner Perspektiven konzentrieren sollen. Dieses Zentrum ist gleichsam ein *focus imaginarius* meiner selbst, in dem ich, der Sehende, stehe. Wenn mein *focus imaginarius* auf Nirgendwo eingestellt wird, meldet mein Sehen, dessen Feld keine Tiefe hat, mich selbst als vermisst. Sehend sehe ich doch nichts. – Dass ich bin, heißt, dass A, das ich ausdrücke, indem ich der Umwelt begegne, zugleich A ist, das in mich ein-drückt, indem die Umwelt mir begegnet. Dies besagt die Tiefe selbst, die in allen Tiefen sogleich in sich zurückkehrt. Demnach lässt sich die folgende Formel aufstellen:

$$\frac{\text{Eindruck}}{\text{Ausdruck}} = \frac{\text{Ausdruck}}{\text{Eindruck}} = \frac{1}{1} = 1$$

Das nennt NISHIDA das eindruck-qua-ausdruckhafte Sein, das ursprünglich mit der „reinen Erfahrung" gemeint ist. Und von dessen Selbstbestimmung sagt er nebenbei, das Selbstidentische sei von außen her gesehen zwar nur ein gegenständliches Einerlei, aber dabei werde es nur als ein Bestimmtes betrachtet, dem die Bestimmung fehlt, weil das anfängliche Bestimmen weggewischt worden ist.[30] Dass die Selbst-Identität als solches Bestimmtes hingenommen wird, hat jene scheinbare Unmöglichkeit, 1 herzuleiten, zur Folge.

Nun aber ist die 1, die sich als $\frac{1}{1}$ erweist, nichts anderes als der vorhin genannte Elementarfaktor 1 in den folgenden Formeln der Selbstabbildung:

$$\text{Ausdruck A} \times 1 = \text{Eindruck A}$$
$$\text{Eindruck A} \times 1 = \text{Ausdruck A}$$

Dann muss KIMURAs Weltformel für die Lebenswelt (1 = 1) folgendermaßen umgeschrieben werden:

$$A\,\{a, b, c \ldots\} \times 1 = A\,\{a, b, c \ldots\}$$

4. Sein und Nichts

Und diese 1 in der Formel ist nichts anderes als dasjenige, was I. KANT unter dem Namen *Sein* erörtert, mit dem sich HEIDEGGER, in „Kants These über das Sein" auseinandergesetzt hat. KANTs These lautet:

30 Vgl. K. NISHIDA: Mu no Jikakuteki-gentei/Selbstbewusste Bestimmung des Nichts. In: Ders.: Zenshuh/Gesammelte Schriften, Bd. IV, S. 92.

„Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmung an sich selbst."[31]

In Anpassung auf die soeben umschriebene Lebensformel ist das Sein nicht eines unter vielen realen Prädikaten {a,b,c...} von einem Ding A. Es ist die Position, die keinerlei Proposition ausmacht, aber alle Propositionen möglich macht.

Diese These KANTs folgt zwar aus seiner Treue zur Überlieferung. Denn wir lesen in der *Metaphysik* des ARISTOTELES:

„Dass das Eine und das Seiende gewissermaßen dasselbe bedeuten, erhellt daraus, dass es die Kategorien in ebensovielen Bedeutungen begleitet wie das Seiende und *in keiner derselben* ist..., und daraus, dass nichts anderes hinzu *ausgesagt* wird, wenn man statt Mensch sagt ein Mensch, so wie auch durch das Sein nichts anderes zu dem Was oder der Qualität oder Quantität *hinzukommt*."[32] (*Hervorheb. durch d. Verf.*)

Aber KANT hat einen weiteren Schritt vollzogen, weil gerade die 1-Position, als welche das Denken alle *perceptiones* {a,b,c...} begleiten und also mit dazu (ad) percipiert werden können muss, sich anstellt, als ob die 1 selbst zu Nichts (0) würde. Denn bei der Addition, wie schon gesagt, fungiert die 0 als der Elementarfaktor in der Formel für die Selbstabbildung. Es ist denn auch die Formel:

$$A\,\{a,b,c...\} + 0 = A\,\{a,b,c...\},$$

welche KANTs These über das Sein wiedergibt, obgleich sie eher für die Aussage des ARISTOTELES zu gelten scheint.

Die 1 wird jedoch nie zu Nichts, sondern verliert sich nur in der 0. Deswegen sagt HEIDEGGER über diese 0:

„Das Nichts (0) als das Andere zum Seienden ist der Schleier des Seins (1)."[33]

31 I. KANT: Kritik der reinen Vernunft (1990), S. 572; vgl. Y. YAMASHITA: Über die Fortschritte der Metaphysik (1991), S. 267 ff.

32 ARISTOTELES: Metaphysica, X. 2. 1054 a 13-18, S. 148 f. Wir lesen auch: „Es macht gar keinen Unterschied, ob die Rückführung des Seienden auf das Sein zu oder auf das Eine zu geschieht; denn wenn auch beide nicht dasselbe (dem Begriff nach nämlich), sondern ein anderes sind, so werden sie sich doch (nämlich bei diesem Auseinandergehen) einander entgegen, denn das Eine ist irgendwie Sein und das Sein Eines." Metaphysica XI,3. 1061 a 15-18, übersetzt von M. Heidegger in: Ders.: Aristoteles, Metaphysik IX 1-3 (Gesamtausgabe Bd. 33, S. 30).

33 M. HEIDEGGER: Was ist Metaphysik? (1969), S. 51.

Aber obgleich die 1 nicht zu Nichts werden mag, wird die 0 doch zu nichts. Die soeben angeführte Formel verwandelt sich von selbst in die folgende, ohne das Geringste abzumindern:

$$A\ \{a, b, c...\} = A\ \{a, b, c...\}$$

Der Sachverhalt, der sich auf diese Formel bringen lässt, ist kein anderer als der, den HEIDEGGER „Seinsvergessenheit" genannt hat. Das Nichts (0) als das in das Sein weisende Zeichen ist, weil dieses Zeichen ohne Deutung bleibt, zu nichts geworden. Mit HEIDEGGER gefragt:

> „Woher kommt es, dass es mit dem Sein eigentlich nichts ist und das Nichts eigentlich nicht west?"[34]

Und wie? Insofern der Tod, den HEIDEGGER als „Schrein des Nichts"[35] anspricht, in Vergessenheit geraten ist. Die Seinsvergessenheit ist im Grunde nichts anderes als die Todesvergessenheit. Sie hat sich jedoch als das asthenische Leben ergeben, weil, wie schon erwähnt, das Leben, das den Tod vergessen hat, nur gleich sich selbst ist (Leben = Leben) und verwelkt dasteht. Der Tod (0), wenn er in dieser Asthenie vorgedacht wird, wird nur die 0-Position vollziehen. Diese Möglichkeit steht dem heutigen asthenischen Leben immer nahe.

KIMURAs Formel für das Gegenleben: 1 = 0 muss demnach wie folgt erneuert werden:

$$A\ \{a, b, c...\} \times 0 = \{0, 0, 0...\}$$

„Es schneit, und man weiß nicht, dass es schneit, man sieht es nicht. Man weiß nicht, wo man ist." (Warum man, nicht Sie? *Verf.*) Weil „ich mir verloren bin". So lautet die Selbstangabe einer Depersonalisationskranken, die Freiherr von GEBSATTEL mitteilt.[36] Diese Aussage legt nicht eine Störung der Gehirnzellen oder des Sehnervs der Patientin dar, sondern gibt das, was die soeben angeführte Formel für das Gegenleben bedeutet, genauer als die Formel selbst wieder.

Das Avatamska-Sutra lehrt:

> „Frage: Wenn es Eins gibt, warum gibt es darin Zehn (viel)? Antwort: Weil Nichts sich ohne Eins ereignet. Die so genannte Eins ist nicht eine eigenständige. ... Denn ohne Zehn ereignet sich nicht auch Eins."[37]

34 Ders., ebd., S. 23.

35 M. HEIDEGGER: Vorträge und Aufsätze (1997), S. 171.

36 Vgl. F. v. GEBSATTEL: Prolegomena einer medizinischen Anthropologie (1954), S. 22 ff.

37 Vgl. J. SUETSUNA: Kegonkyo no sekai/Die Gedankenwelt des Avatamska-Sutra (1957), S. 136.

Auch Eins ist eigentlich bestandlos, darum kann es sich in der Null verlieren. Diese Null wird aber das Leben im asthenischen Zeitalter nur dem Gegenleben verfallen lassen. Obwohl ich sehe, bin ich nicht dabei (adsum) als derjenige, der weiß, dass ich sehe, ich sehe die Leere.

Jene Patientin gibt an:

> „In gesunden Zeiten erleben wir die Leere in der Fülle. Aber jetzt hat man ja die Leere nicht, sie hat einen ... Der Leib liegt hier und verwest. (Ist es Ihr Leib, der tot ist? - und Ihr Geist?) Es ist nicht so, als empfände ich die Leere; nein, ich bin die Leere, und darum bin ich nicht. (Wenn Sie nicht sind, sind Sie schlechterdings gestorben?) Weil ich tot bin, brauche ich nicht den Begriff des Todes. (Was ist so reiner Tod, dass Sie nicht sterben können?) *Das Sein ist einem vollständig entzogen.* Die Welt, in der ich lebe, ist die Leere. Ich bin da und bin doch nicht da." (*Hervorheb. durch d. Verf.*)

Aber wohin ist das Sein entflohen? Die Patientin klagt des Weiteren: „Ich höre den Hund bellen in der Welt, zu der ich nicht gehöre, in der ich nicht bin. Früher habe ich dieses Bellen mit meinem Zustand *identifiziert* (ich fühle mich mit diesem Bellen, *v. Verf.*); er war einfach so, er war absolut so. Jetzt ist mein Zustand Hetze. Ich hetze hinter mir her – immer mein Ich vorweg und ich hinterdrein. Mein früheres Ich läuft vor mir her, nahe, aber unerreichbar. Ich rase hinterdrein, um es einzuholen, aber ich hole es nicht ein. Das frühere eigentliche Ich war die Fülle, aber jetzt ist es enteignet."

Wer war das frühere Ich? Ich bin wohl, wer einer ist und einer nicht ist. Was ist es denn, das mir immerhin die Zuverlässigkeit meines Seins angedeihen ließ? Wie war der Zustand des früheren Ichs *natürlich*? Das große Buch „Sein und Zeit" beginnt mit dem Zitat aus „Sophistes": „Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck *„seiend"* gebraucht, wir jedoch glaubten, es *einst* zu verstehen, *jetzt aber* sind wir in Verlegenheit gekommen." (*Hervorheb. durch d. Verf.*)

III. GEWOHNHEIT

ARISTOTELES führt in der *Nikomachischen Ethik* den Spruch des *Euenus* an:

> „Lange, glaube mir, Freund, muss dauern die Übung; sie wird dann sich als die zweite Natur des Menschen am Ende erweisen."[38]

Und er selbst sagt in „Über Gedächtnis und Erinnerung":

> „Die Gewohnheit ist gleich wie die Natur."[39]

Diesen Satz hat sich F. RAVAISSON-MOLLIEN zum Motto seiner Schrift „Über die Gewohnheit" gewählt. In dieser Abhandlung bemüht er sich aber, so scheint mir, um die Aufhellung des umgekehrten Satzes: Die Natur ist gleich wie die Gewohnheit. B. PASCAL schreibt denn auch:

> „Es wundert mich, dass die Natur genauso die erste Gewohnheit ist, wie die Gewohnheit die zweite Natur ist."[40]

RAVAISSONs Explikation zielt darauf, klarzumachen, dass die Entstehungsgeschichte der Gewohnheit zeige, dass die Freiheit zur Natur zurückkehre, oder besser, die Spontaneität der Natur in die Domäne der Freiheit eindringe.[41] Welches ist das Axiom der Gewohnheit, gemäß dem es von der Region des Unorganischen als dem Land der Fatalität zu der des Organischen als dem der Natur übergeht?

Wenn man sagt, die errungene Gewohnheit sei die Konsequenz aus einer Veränderung, dann handelt es sich dabei nur um die Gewohnheit als Zustand. Die Gewohnheit ist aber noch viel mehr. Sie besteht über die Veränderung hinaus, die sie nach sich zieht, fort. Das Hinaus-über besagt hier: die Gewohnheit bezieht sich zwar nur auf die Veränderung, deren Folge sie selbst ist, wohl aber besteht sie für die Veränderung fort, die nicht mehr und noch nicht ist, d. h. für die mögliche Veränderung. Deswegen sei die Gewohnheit nicht nur ein Zustand, eine Lage, sondern überdies eine Anlage, d. h. eine Disposition, die durch Kontinuität und Repetition der Veränderung ausgebildet worden ist und doch sich auf diese richtet.[42]

1. Selbstidentität

Es gilt in Übereinstimmung mit diesem Axiom zu fragen, auf welche Art die Selbstidentität A ist A sich als Gewohnheit zeigt. Sie scheint zwar die reinste Gewohnheit zu sein. Wenn sie aber tatsächlich eine Gewohnheit darstellte, könnte und müsste diese Gewohnheit über die Veränderung A

38 ARISTOTELES: Ethica Nicomachea VII 11. 1152 a 33-34 (1995), S. 172.
39 ARISTOTELES: De Memoria 452 a 28.
40 B. PASCAL: Pensées (1954), P. 1121.
41 Vgl. F. RAVAISSON: De l'habitude (1984), S. 49.
42 Vgl. ders., ebd., S. 9 f.

wird A hinaus fortbestehen und obendrein sich als die Anlage erweisen, die sich auf diese Veränderung richtet. Man kann die kontinuierlichen Veränderungen, durch welche A zu A werden soll, als a_1, a_2, a_3 ... darstellen. Durch die Veränderung a_1 wird die Anlage $\bar{a}_1$ ausgebildet und bringt die darauf folgende Veränderung a_2 hervor; damit aber braucht die Anlage $\bar{a}_1$ sich selbst auf. Weil nun aber durch die Veränderung a_2 die weitere Anlage $\bar{a}_2$ ausgebildet worden ist, bringt diese ihrerseits die darauf folgende Veränderung a_3 hervor. Diese Aufeinanderfolge lässt sich nun auf folgende Gleichung bringen:

$$(\bar{a}_0 =)\ a_1 = \bar{a}_1 = a_2 = \bar{a}_2 \ldots (= 1 \neq 0) \qquad [1]$$

$$(\bar{a}_0 - a_1 =)\ \bar{a}_1 - a_2 = \bar{a}_2 - a_3 = \bar{a}_3 - a_4 \ldots (= 0) \qquad [2]$$

Weil sich dies ins Endlose fortsetzen können muss, hat es soweit Beständigkeit. Diese stellt sich jedoch nur als Trägheit dar. Wenn es in der Formel [2] die allerletzte rechte Seite gäbe, wäre der Wert auf ihr, wie die in runde Klammern gesetzte Stelle zeigt, gleich Null. Aber diese ununterbrochen sich fortsetzende Gleichung hat die allerletzte rechte Seite nicht. Denn während an dem Ort, wo die allerletzte rechte Seite mit dem Wert Null stünde, die Kontinuität aufhören müsste, gewährleistet eben die endlose Kontinuation die hypothetische Anlage $\bar{a}_0$. Die erste linke Seite nämlich hat es nur der endlosen Kontinuation, in welche die rechte Seite sich jeweils nacheinander zu der linken schlägt wie eine Welle, zu verdanken, dass sie den Beginn verdient. Wenn man nun aber nach der Gleichung [1] die hypothetische Anlage $\bar{a}_0$, als ob sie für sich den Beginnwert eins hätte, unabhängig macht, so muss man in die allerletzte rechte Seite in der Gleichung [2], wenngleich, ja gerade weil sie nie eintritt, stillschweigend den Wert eins einsetzen, wozu man freilich von jener Beständigkeit, die eigentlich nur Trägheit ist, verführt wird.

Das ist gerade ein transzendentaler Schein. Selbst I. NEWTON ließ sich durch diesen Schein blenden. Es ist ja sogar NEWTON, der ihn als Gesetz formuliert hat. Obgleich das Gesetz der Trägheit für den Stillstand gelten müsste, weil der Wert auf der allerletzten Seite, die allerdings imaginär ist, Null ist, hat NEWTON es doch als dasjenige Gesetz, das für die gleichmäßige Bewegung mit dem Wert Eins gilt, sanktioniert. Die physikalische Natur, die unter einem solchen scheinbaren Bewegungsgestz steht, ist nur eine Fiktion. Anders gesagt: Die Trägheit kann sich nicht als Gesetz der Natur in Anspruch nehmen lassen. Darin ist die zu messende Zeit nicht da. „Ich finde nicht, dass die Nacht lang ist, dass die Zeit nicht vergehen will, wenn ich auch nicht schlafen kann."

Obgleich das Gesetz der Trägheit sich so nur da geltend machen kann, wo die Formel für das Gegenleben: 1 = 0 besteht, beansprucht es immerhin, mit der Formel: 1 = 1 dargestellt zu werden. Es ist nämlich ein Quasigesetz. Das Reich, wo dieses Quasigesetz waltet, ist also nicht das Land der Natur. Dort wird man nicht mehr das Leben finden, wie weit man auch schreiten mag. Auch die Biologie und damit auch die Medizin müssen dort vergebens das Leben suchen. Hierin liegt eine Tragödie, dass die Medizin trotz all ihrer Anstrengungen immer nur einem kranken Vermissten auf die Spur kommen kann. Den Fuß dieser Tragik hat Malte starr angesehen, als er schrieb: „So, also hierher kommen die Leute, um zu leben, ich würde eher meinen, es stürbe sich hier", wo Krankenhäuser ihm sehr ins Auge gefallen waren. Nun, ein Jahrhundert später, würde er sagen: „So, also die Wohlfahrtsgesellschaft, die Leben gleich Leben zu verbürgen trachtet, bilden die Leute, um zu leben, ich würde eher meinen, es stürbe sich hier."

Die Einsheit der Selbstidentität: A ist A, die die reinste Gewohnheit, d. i. die in der nächsten Nähe von der ersten Natur liegende, zweite Natur zu sein scheint, ist nur die der Trägheit, also eigentlich keine Einsheit. Die *Selbstidentität* ist als eine Gewohnheit ungeeignet, insofern sie von außen her gesehen wird.

Mit RAVAISSON[43] gesagt: Die Trägheit ist nicht eine bestimmte Kraft, die sich in eine konstante Disposition verwandeln könnte. – Darin könne man nicht die Veränderung feststellen, die sich in der zu messenden Zeit vollziehen könnte. Zwischen dem, was sein könnte, und dem, was in Wirklichkeit ist, gebe es kein Intervall, kein Mittel. Es stelle den unmittelbaren Übergang von der Potenz zum Akt dar. Und außer dem Akt bleibe keine Potenz zurück, die sich vom Akt unterscheiden und sie überleben könnte. In der Trägheit also gebe es weder die dauernde Veränderung, die die Gewohnheit hervorbringen könnte, noch die permanente Potenz, die sie zu etablieren haben würde. – Die Gewohnheit sei deshalb im Reich der Unmittelbarkeit und Homogenität, wo die Region des Unorganischen geformt wird, völlig unmöglich.

Wir können in diesem Reich nicht bleiben. Gerade das Reich der Trägheit hat nichts, was „bleiben", d. h. wohnen, könnte. Wenn dem so ist, sollten wir deshalb, weil wir dieses Reich nicht gewohnt sein können, es hinter uns lassen, so dass es zurückbleiben muss? Nein. Kaum, dass wir es verlassen, schwindet es dahin. Dies lässt aber ahnen, dass die Gewohn-

43 Vgl. ders., ebd., S. 11 f.

heit wohl nicht von eigenständigem Bestand ist. NISHIDA sagt in einer Anmerkung:

> „Bergson, der Nachfolger von Ravaisson, hat die Gewohnheit für die Materialisation des Lebens gehalten. Hingegen glaube ich, dass *élan vital* die Entwicklung der aktiven Gewohnheit ist. Im allgemeinen wird die Gewohnheit als das allmählich Hervorgehende angesehen. Diese Ansicht folgt daraus, dass etwas Substantielles, das der Gewohnheit zugrunde liegt, angenommen wird. Wie kann man in diesem Fall eine Antwort haben auf die Frage, wie die Gewohnheit zustande kommt? Die Gewohnheit muss die Selbstbestimmung desjenigen sein, was nie angetroffen werden kann. Ich habe gelegentlich „De l'habitude" von Ravaisson gelesen und gewusst, dass er sich über die Gewohnheit sehr tief besinnt."[44]

Der Begriff dessen, was sich im Reich der Unmittelbarkeit und Homogenität niederzulassen scheint, d. h. der Begriff der Materie, ist nur ein provisorischer Name für dasjenige, was nie angetroffen werden kann. Inwiefern verführt uns ein solcher Name dazu, zu glauben, dass er selbst das Wesen, d. h. etwas Substantielles, zeige?

RAVAISSON sagt:

> „Die Natur, wie auch das Sein, beruhen eigentlich auf dem Prinzip des Lebens."[45]

Damit ist aber nicht gemeint, dass eine metaphysische Deduktion der Natur nach demselben zu versuchen ist, sondern nur dies: Der Mittelpunkt kann in der Endlosigkeit der Materie, worin nichts sich antreffen lässt, überall sein, und kaum ist an einem solchen Zentrum eine unabhängige und unteilbare Welt, d. h. das Leben, geformt worden, da hat sich die unbestimmte Welt der Materie zur Landschaft der Natur verklärt, wie das Lebende allein ein Seiendes ist.[46] RAVAISSON sagt: „Hierin treten die Bedingungen der Gewohnheit alle miteinander und auf einen Schlag ans Licht"[47], und sie sollten zugleich Bedingungen der Offenbarung des Landes der Natur sein.

Nachdem RAVAISSON die Geschichte der „Selbstbestimmung", d. h. den Weg vom vegetabilen über das animale zum bewusstseinshaften Leben verfolgt hat, beendet er seine Abhandlung mit folgenden Worten: „Die Ge-

44 K. NISHIDA: Tetsugaku Ronbunshuh I/Philosophische Aufsätze I. In: Ders.: Zenshuh/Gesammelte Schriften, Bd. VIII, S. 203 f. Vgl. ders.: Tetsugaku Ronbunshuh VI/Philosophische Aufsätze VI. In: Ders.: Zenshuh/Gesammelte Schriften, Bd. XI, S. 354 ff. Hier setzt sich NISHIDA mit dem Gedanken RAVAISSONs auseinander.

45 F. RAVAISSON: De l'habitude, S. 13.

46 Vgl. ders., ebd., S. 13.

47 Ders., ebd., S. 13.

wohnheit steht dem reinen Akt, der einfachen Apperzeption, der göttlichen Einheit oder Identität des Denkens und des Seins im Range nach. Die Gewohnheit hat die unvollkommene Identität des Denkens und des Seins an ihrer äußersten Grenze und ihrem Ziel." Die unvollkommene Identität kann nicht die Einheit, sondern höchstens die Einheitlichkeit in Anspruch nehmen.

Aber die folgende Stelle, wo die unvollkommene Identität eigens zur Sprache kommt, steht im Mittelpunkt der ganzen Abhandlung.

> „Von der klarsten Region des Bewusstseins stufenweise absteigend, trägt die Gewohnheit das Bewusstsein mit dessen Licht in die Tiefe und in die dunkle Nacht der Natur. Sie ist die gewonnene Natur, *die zweite Natur*, die in der ersten Natur ihren letzten Grund hat und doch allein diese erläutert. Die Gewohnheit ist zuletzt eine nature *naturée*, die Offenbarung und das sukzessive Ergebnis von der nature naturante."[48]

Hier ist deutlich ausgesprochen, dass die Gewohnheit diejenige Natur ist, die sich auf sich selbst abgebildet hat. Die erste und die zweite Natur darf man demnach nicht so nehmen, als ob die erste Natur die niedere Schicht ausmachen sollte, auf welcher die zweite als die unsichere obere Schicht stünde. Vielmehr würde die erste Natur an sich als die gebärende nirgendwo angetroffen werden, wenn sie nicht die zweite Natur geboren hätte und damit nicht sich selbst dieser übergäbe. Mit NISHIDA gesprochen: Die Natur ist als dasjenige gegenwärtig, was sich selbst dadurch schon repräsentiert, dass es sich vor sich selbst präsentiert, ja eher sich dadurch präsentiert, dass es sich repräsentiert. Nein, diese Wendung erweckt noch den Anschein, als läge das Selbst der Natur zugrunde. Dieser Anschein rührt aber eigentlich daher, dass, obgleich die Präsentation zur Repräsentation, d. h. der Eindruck-qua-Ausdruck der einzige Ort des Selbstseins ist, solche Identität doch, weil sie nicht die schlechthinnige Einheit darstellt, sondern noch die einheitliche und damit „unvollkommene" bleibt, die mögliche vollkommene Identität schweben lässt. Das konkrete Leben als das Eins des Lebens und seiner Umwelt in dem Sinne, dass ich dem begegne, was begegnen soll, ist nichts anderes als der Eindruck-qua-Ausdruck, als welcher sich diese Begegnung ergibt und somit sich das Land der Natur bestätigt.

Hierin besteht die Übereinkunft mit dem Passus von J. S. HALDANE, der als Biologe *The Philosophical Basis of Biology* veröffentlicht hat. Er lautet:

48 Ders., ebd., S. 35.

„Life is Nature expressing herself as a characteristic whole which has no spacial bounds."[49]

NISHIDA hat einmal eine Bemerkung über HALDANE gemacht:

„Ich weiß nicht, inwieweit seine Lehre unter Spezialisten der Biologie anerkannt ist, aber ich finde, dass sie meinem Gedanken am nächsten ist."[50]

HALDANE war jedoch nicht mehr ein Spezialwissenschaftler, als er mit großem Anfangsbuchstaben *Nature* schrieb und statt „itself" „herself", das eine gebärende Natur andeutet, in Gebrauch nahm. Die folgenden Worte NISHIDAs sind mit dem oben genannten Passus HALDANEs gedanklich so verwandt, dass sie dessen Übersetzung zu sein scheinen:

„Das biotische Leben kommt als die Selbstnegation der Natur, die sich selbst eindruck-qua-ausdruckhaft bestimmt, zustande."[51]

Zwar bleibt in HALDANEs Satz das Wort für die Negation aus. Aber auch bei NISHIDA geht eigentlich die Selbstnegation, weil ihre Vermittlung die Unmittelbarkeit des Eindrucks-qua-Ausdrucks erhält, in dieser auf. „Ein charakteristisches Ganzes, das keine räumliche Grenze hat", bei HALDANE andererseits lässt sich derart verstehen, dass es, in der Umgebung untergehend, von der mit der Selbstnegation verschwundenen Grenzlinie eingegrenzt ist. Und die Selbstbestimmung lässt sich bei HALDANE darin ersehen, dass er, ohne das Subjekt wie auch das Prädikat mit einem Artikel zu versehen, schreibt: Life is Nature; denn das „is" hat hier nicht lediglich die Funktion einer Kopula, sondern es hat Präsenz-Charakter, und zwar geht es wegen der Rückbezüglichkeit der „Nature expressing herself" dahin, sich als repräsentativ zu erweisen. Eben für diese Selbstbestimmung der durch „re" vermittelten Präsentation gilt die schon aufgestellte Formel:

$$\{a, b, c, ...\} \times 1 = \{a, b, c, ...\}$$

Sie beschreibt das bewusstseinshafte, d. h. das menschliche Leben. Dessen Identität ist nicht die durch die Wiederholung geschwächte passive, wie sie gegenständlich gesehen werden kann, sondern die aktive, die durch die Wiederholung desjenigen, was nirgends angetroffen werden kann, erhöht ist. Sie ist das „Sein", welches Es, d. h. dasjenige, was nir-

49 J. S. HALDANE: The philosophical basis of biology (1931), S. 68.

50 K. NISHIDA: Tetsugaku Ronbunshuh VII/Philosophische Aufsätze VII. In: Ders.: Zenshuh/Gesammelte Schriften, Bd. XI, S. 289.

51 K. NISHIDA: Tetsugaku Ronbunshuh II/Philosophische Aufsätze II. In: Ders.: Zenshuh/Gesammelte Schriften, Bd. VIII, S. 289.

gends angetroffen werden kann , gibt, – „ein Es, das geben soll, das es aber selbst gerade nicht gibt“[52].

2. Das menschliche Leben

Das *menschliche Leben* zeigt sich als der Gipfelpunkt, zu dem die Gewohnheit, die „erst da beginnen kann, wo die Natur selbst beginnt, sich nach derselben Richtung wie diese entwickelt hat“[53]. Das jedoch meint allerdings nicht den evolutionistisch gedachten Höhepunkt. Vielmehr wird das menschliche Leben, als das am Gipfelpunkt stehende, eine freie Aussicht über die Jenseitigkeit des Gegensatzes von Potenz und Akt besitzen, wo beide zusammenfallen sollen –, eine Aussicht über die Jenseitigkeit, zu der die Diesseitigkeit des Gegensatzes, in dem der unmittelbare Übergang von der Potenz zum Akt sich ergibt, in Opposition steht. Das menschliche Leben muss dann die einmal durch die Selbstnegation verwischte Grenzlinie seiner selbst von Neuem ziehen, was es selbst im Angesicht des Todes stehen lässt.

NISHIDA hat in seiner letzten Abhandlung gesagt:

> „Ein Lebewesen lebt, um des Todes zu sterben. Es gibt kein Leben da, wo es keinen Tod gibt. ... Aber das biotische Leben weiß nichts von seinem eigenen Tod. (Es steht nie im Angesicht des Todes.) Bei demjenigen Lebewesen, das um seinen eigenen Tod nicht weiß, gibt es keinen Tod. Wir können sagen, dass es für das bloß biotische Leben keinen Tod gibt.“[54]

Ragt aber das menschliche Leben, das im Angesicht des Todes steht, nicht aus dem Leben heraus? Ist es, am Leben selbst gemessen, nicht eine Überflüssigkeit? Gewiss. Nichtsdestoweniger würde die Natur und die damit begonnene Gewohnheit, wenn diese Überflüssigkeit weg wäre, sich ihre „aktive Erhaltung“ verderben und sich sogleich aufgeben. Insofern ist diese Überflüssigkeit notwendig. Ich meine damit nicht, dass – wenn die Menschheit im atomaren Winter am Boden zerstört würde – auch die ganze Natur sich lockern würde. Wenn nur ein von Menschen gezeichnetes Wandbild, eine Repräsentation, überdauerte[55], so würde das genügen, damit die Natur, wie tief sie auch beschädigt worden sein mag, fortbesteht.

52 M. HEIDEGGER: Zur Sache des Denkens, S. 18.

53 F. RAVAISSON: De l'habitude, S. 13.

54 K. NISHIDA: Tetsugaku Ronbunshuh VII/Philosophische Aufsätze VII. In: Ders.: Zenshuh/Gesammelte Schriften, Bd. XI, S. 408.

55 Vgl. H. JONAS: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen (1992), S. 34 ff.

Das menschliche Leben ist die nowendige Überflüssigkeit. Es gibt wohl sehr viele Notwendigkeiten. Es gibt noch mehr Überflüssigkeiten. Es kann aber nur ein Einziges geben, das überflüssig und zugleich notwendig ist. Die Frage: Wie viele Sterne im Weltall gibt es, die von Lebewesen bewohnt sind, die eine so hohe Kultur wie die Menschheit haben, ist völlig unsinnig.

3. Das Selbst

Wir müssen uns nun dieses Einzigen bei uns selbst vergewissern. Wenn auch das Klima zum Leib des Menschen gehört, kann man sagen, dass umgekehrt auch der Leib des Menschen zum Klima gehört, dass nämlich der Leib des Menschen in das Klima einschmilzt und dass, wie schon gesagt wurde, der Leib in der Umwelt aufgeht. Nebenbei zitiere ich HEIDEGGERs Worte:

> „Gerade wenn ich mit Leib und Seele in einer Sache aufgehe, ist der Leib weg. Dieses Weg-sein des Leibes ist aber nicht nichts, sondern eines der geheimnisvollsten Phänomene der Privation."[56]

Dass, soweit die Umwelt begegnet, auch das Leben ihr begegnet, bedeutet dies: die in die Umwelt sich einschmelzende Rezeption ist zugleich die Selbstrezeption, d. h. Selbstgegebenheit dessen, was sich be-gibt. Gleichwohl stellt diese Begebenheit sich als das von außen her Einwirkende dar. Es sieht nämlich so aus, als wäre ein Zentrum, das als gemeinsames Limit dienen soll, worin die Wirkung ankommt und wovon die Gegenwirkung abgeht, notwendig. So fasst RAVAISSON seinen Gedanken in folgenden schönen Worten zusammen:

> „Im Land der Natur scheint der erste Schimmer der Freiheit aufzugehen."[57]

Ist jenes Zentrum nicht dennoch ein Quasi-Selbst? Das Quasi-Selbst bedeutet aber nicht den einstweiligen Anschein dessen, was im Voraus das Selbst ist. Vielmehr ist die Quasi-Stellung deshalb dem Selbst wesentlich, weil die Einheit des Selbst die Einheitlichkeit ist, die schon vom Nicht-Selbst mitbestimmt werden muss. Dies weist aber darauf hin, dass das Selbst von keinem dunklen Substrat getragen ist. Daher kann es bis zur cartesianischen Klarheit und Distinktheit emporsteigen, aber deshalb

56 M. HEIDEGGER: Zollikoner Seminare (1994), S. 111.
57 F. RAVAISSON: De l'habitude, S. 19.

kann das Selbst doch nicht auf dessen Höhe es loswerden, das Quasi-Selbst zu sein. Vielmehr wird seine „Quasität" dort nur der Vergessenheit anheim fallen.

Was aber ereignet sich andererseits, wenn das Selbst wegen seiner eigenen „Quasität" zertrümmert wird? Entsteht dann die Urgesundheit frisch und neu wieder? Keinesfalls. Im Gegenteil wird das „selbstlose" Leben, das mit einer Außenwelt nicht mehr fühlen kann, immer mehr in Abnahme geraten und sich am Ende diesseits von allerlei Gegensätzen niederlassen, – das verfallene Leben, dessen Gestalt an den schizophrenen Kranken erinnert, der, wie es KIMURA erscheint[58], dem alten erleuchteten buddhistischen Priester ähnlich sein soll, der jegliche Selbstheit aufgibt und jenseits aller Gegensätze abgeklärt ist.

Wir können uns als das Quasi-Selbst „normal" betragen. Das Selbst ist, wie sehr verdächtig es auch sein mag, doch notwendig. Weil es von vornherein ein Schein ist, findet es sich nirgendwo im Leib. NISHIDA sagt:

> „Unser Leib ist, was er ist, weil er über den von ihm selbst erfüllten Raum hinaus (d. h. als „ein charakteristisches Ganzes, das keine räumliche Grenze hat", *Verf.*) den dem ganzen Raum gehörenden und zwar ihn repräsentierenden Faktor in sich enthält. ... Damit aber meine ich nicht, dass, wenn man im Gehirn herumsucht, man einmal eine Zentralzelle als einen solchen Faktor ausfindig machen könnte. Wenn solches Feststehende sich lokalisieren ließe, wäre unser Leben entweder mechanistisch oder vitalistisch (insofern wir, wie vorhin angedeutet, die eine von beiden Ansichten gelten lassen, *Verf.*), und dann erweist das Leben sich nicht als wahrhaftig."[59]

Es ist nur wahrhaftig, indem es dasjenige im Inneren hat, was innerhalb seiner selbst nie gefunden werden könnte. Infolgedessen ist das Leben eine Er-scheinung schlechthin, ein schöner, zu schonender und nicht-zuwissender Traum der Schatten, der, wie der bunte Bogen, auf den Tod hin wechselnd dauert.

Zusammenfassung

YAMASHITA, Yoshiaki: **Vorbemerkungen zu einer Bio-ontologie,** *Grenzgebiete der Wissenschaft;* 49 (2000) 3, 241 – 274

Die moderne Medizin gründet auf der

Summary

YAMASHITA, Yoshiaki: **Preliminary remarks on a kind of bio-ontology,** *Grenzgebiete der Wissenschaft;* 49 (2000) 3, 241 – 274

Modern medicine is based on modern bi-

58 Vgl. B. KIMURA: Jikaku no seishinbyori/Psychopathologie des Selbstwerdens, S. 197.

59 K. NISHIDA: Tetsugaku Ronbunshuh VII/Philosophische Aufsätze VII. In: Ders.: Zenshuh/Gesammelte Schriften, Bd. XI, S. 305.

modernen Biologie. Diese gründet ihrerseits auf der europäisch-neuzeitlichen Ontologie. Ist diese aber hinreichend dazu geeignet, sich auch als Ontologie des Lebens zu erweisen?
Wenn nicht, so kann die Biologie sich, heideggerisch gesagt, in der „Lebensvergessenheit" bewegen. Die ethisch schwierigen Probleme, mit denen die biologisch begründete Medizin nicht nur belastet ist, sondern die vielmehr eigentlich aus ihr selber hervorgegangen sind, lassen sich weder innerhalb der Medizin noch innerhalb der Ethik lösen. Um diese Probleme, wenn schon nicht lösbar, so doch wenigstens durchsichtig zu machen, bedarf es nun – so scheint es – einer neuen Bio-ontologie, die vielleicht zur Me-ontologie (von griech. *me-on*, Nicht-sein) hinführen soll. Kann das ostasiatische Denken, wie jenes Nishidas, dazu auf irgendeine Weise etwas beitragen?

Medizin
Biologie
Bio-ontologie
Nishida, K.

ology, and modern biology is based on European modern ontology. However, is this general ontology also suited to proving itself the ontology of life?
If not, biology, which literally means the logos of bios, may be moving – to speak with Heidegger – in the „forgetfulness of being". The various ethical problems not only weighing upon the biologically based medicine but having rather been caused by it can neither be solved within medicine nor within ethics. To make these problems more transparent if not even solvable, a new bio-ontology seems to be needed which will probably lead to me-ontology (from the Greek *me-on*, non-being). Can East Asian thought like the one produced by Nishida somehow contribute to it?

Medicine
Biology
Bio-ontology
Nishida, K.

Literatur

Aristoteles' Metaphysik. – Hamburg: F. Meiner, o. J.

Aristotelische philosophische Schriften, Bd. III. – Hamburg: F. Meiner, 1995.

BARUZZI, A.: „Wir Japaner". In: Philosophisches Jahrbuch; 104 (1997) 2. Hb., S. 406 – 416. – Freiburg; München: Karl Alber.

DESCARTES, R.: Discours de la méthode. In: Ders.: Philosophische Schriften. – Hamburg: F. Meiner, 1996.

EURIPIDES II. – Harvard University Press, 1988 (Loeb classical Library; 10).

FISCHER-BARNICOL, D./OKOUCHI, R.: Fudo – Wind und Erde. – Darmstadt: Wissenschatliche Buchgesellschaft, 1992.

GEBSATTEL, F. v.: Prolegomena einer medizinischen Anthropologie. – Berlin; Göttingen; Heidelberg: Springer, 1954.

GOETHE, J. W. v.: Faust (Z. 4715-4727). – München: C. H. Beck, 1987.

HALDANE, J. S.: The philosophical basis of biology. – New York: Doubleday, Doran & Company, 1931.

HEIDEGGER, M.: Zur Sache des Denkens. – Tübingen: Max Niemeyer, 1969.

HEIDEGGER, M.: Was ist Metaphysik? – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1969.

HEIDEGGER, M.: Logik – die Frage nach der Wahrheit. In: Ders.: Gesamtausgabe, Bd. 21. – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1976.

HEIDEGGER, M.: Vom Wesen der menschlichen Freiheit – Einleitung in die Philosophie. In: Ders.: Gesamtausgabe, Bd. 31. – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1982.

HEIDEGGER, M.: Hölderlins Hymne <Andenken>. In: Ders.: Gesamtausgabe, Bd. 52. – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1982.

HEIDEGGER, M.: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). In: Ders.: Gesamtausgabe, Bd. 65. – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1989.

HEIDEGGER, M.: Zollikoner Seminare. Hg. v. M. Boss. – Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994.

HEIDEGGER, M.: Vorträge und Aufsätze. – Stuttgart: Gunther Neske, 1997.

HÖLDERLIN, F.: Sämtliche Werke und Briefe. Hg. v. J. Schmidt. – Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker-Verlag, 1994.

JONAS, H.: Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen. – Frankfurt a. M.; Leipzig: Suhrkamp, 1992.

KANT, I.: Kritik der reinen Vernunft. Hg. v. R. Schmidt. – Hamburg: Felix Meiner, 1990.

KIMURA, B.: Jikan to Jiko (Zeit und Selbst). – Tokyo: Chuohkohron sha, 1982.

KIMURA, B.: Jikaku no seishinbyori (Psychopathologie des Selbstwerdens). – Tokyo: Kinokuniya Shoten, 1988.

KIMURA, B.: Aida (Zwischen). – Tokyo: Koubundoh, 1988.

KIMURA, B.: Jiko aida jikan (Selbst Zwischen Zeit). – Tokyo: Kohbundoh, 1989.

KIMURA, B.: Zwischen Mensch und Mensch. Übers. v. E. Weinmayr. – Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

LASK, E.: Die Lehre vom Urteil. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. II. – Tübingen: J. C. B. Mohr, 1923.

Meisei daigaku Kiyoh (Der Meisei Universitätsbericht), Bd. 6, S. 85 – 102. – Tokyo: Institut für japanische Kultur, 1998.

NISHIDA, K.: Zenshuh (Gesammelte Schriften). – Tokyo: Iwanami Shoten, 1965.

PASCAL, B.: Pensées. In: Oeuvres complètes. – Paris: Gallimard, 1954 (Frg. 93 nach Brunschvieg).

PORTNER, P.: Über das Gute. – Frankfurt a. M.: Insel, 1989.

RAVAISSON, F.: De l'habitude. – Paris: Fayard, 1984.

SUETSUNA, J.: Kegonkyo no sekai (Die Gedankenwelt des Avatamska-Sutra). – Tokyo: Shunjyu-sha, 1957.

RILKE, R. M.: Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge. In: Ders.: Sämtliche Werke, Bd. VI. – Frankfurt a. M.: Insel, 1966.

WATZUJI, T.: Fudo – Ningengakuteki Kohsatsu (Wind und Erde – Anthropologische Betrachtungen). – Tokyo: Iwanami Shoten, 1974

YAMASHITA, Y.: Über die Fortschritte der Metaphysik. Betrachtungen zu einer nachgelassenen Schrift Kants. In: Philosophisches Jahrbuch, 98. Jg. (1991) 2. Hb., S. 267 – 289.

Prof. Yoshiaki Yamashita, c/o Meisei Daigaku, Oume-shi Nagabuchi 2-590, 198-8655 Japan

Grenzgebiete der Wissenschaft; 49 (2000) 3, 275 - 281

DISKUSSIONSFORUM

EDUARD NADERER

DIE ENTZEITLICHUNG DER ZEIT DURCH DEN MYTHOS DES GESETZLICHEN - EIN MENSCHLICHES BEDÜRFNIS ZUR ÜBERWINDUNG SEINER VERGÄNGLICHKEIT

Reflexionen zum Problem Zeit im Kontext des Millenniums

Einen der mysteriösesten Sachverhalte der gesamten phänomenalen Welt stellt die *Zeit* dar. Zeit an sich kann weder aus dem Seinsgefüge extrahiert, noch durch unsere Wahrnehmung erfahren, noch experimentell beeinflußt werden – man kann sie nicht beschleunigen, nicht verzögern, nicht transformieren, nicht aufheben; noch kann man sie bzw. ihr Verfließen direkt messen – Hilfsmittel wie Uhren simulieren Zeit durch Bewegung in Relation zu anderen Bewegungen, repräsentieren jedoch nicht die Zeit an sich. Die Zeit durchdringt alles Existierende einschließlich des Menschen, ja diesen in besonderem Maße und zwar im Konnex seiner Lebenszeitlichkeit von Geburt an bis zum Tod.

Der Mensch ist ein zeitliches Wesen sowohl in physischer als auch in psychischer Hinsicht. Am unangenehmsten ist dem Menschen der grundlegendste Aspekt der Zeit, ihr irreversibles Verfließen – daher auch oft im lebensweltlichen Kontext die Identifizierung der Zeit mit dem Schicksal. Ohne Zeit gäbe es jedoch keine menschliche Existenz, ja keine Existenz überhaupt. Gerade die Sukzession, die wir im Alltag, ohne ihr speziell Aufmerksamkeit zu schenken, permanent erleben und vollziehen, ist das wesentlichste Kriterium der Zeit. Kein Ding des Universums wäre existent ohne die zeitlich irreversible Sequenzierung. Es ist die unentwegt zeitliche Veränderung, die die Dinge real bestimmt.

1. Zeit und Wirklichkeit

Warum ist Wirklichkeit immer nur in der Sukzession konkret, warum nicht in einer verharrend-statischen Form? Ist eine andere Beschaffenheit als die zeitliche für das Dasein überhaupt möglich?

Aus der Konsequenz des Sachverhaltes, dass sämtliche Objekte der Welt ohne Zeitlichkeit keine Faktizität haben können, kristallisiert sich das Wesen der Zeit heraus: sie muss Existenzfaktor schlechthin sein, ein Faktor, der die Dinge zu ihrem Dasein bringt. Die Zeit ist demnach eine Existenzgröße und keine geometrische Funktion. Die Folge von zeitlichen Zuständen ist seinskonstituie-

rend, d. h. jeder Zeitpunkt eines Ereignisses, eines Zustandes ist einmalig und nicht wiederkehrend.

Es scheint als gäbe es verschiedene Zeiten, wie z. B. die psychische, die physikalische, die biologische, die kosmologische Zeit usw. Diese Auffassung entsteht dadurch, dass die einzelnen Disziplinen mangels einer direkten Aufweisbarkeit einer allgemeinen Zeit, diese als residuale Größe, als Konsequenz der jeweiligen disziplinären Konfiguration und daher in einer jeweils eigenen Definition verwenden, nicht aber als ontologische Kategorie verstehen.

So ist die physikalische Zeit (bei I. NEWTON, bei A. EINSTEIN, in der Quantentheorie und in letzter Konsequenz auch in der Thermodynamik) reversibel, symmetrisch, konstant fortschreitend und invariant bei Bewegungsumkehr; die psychische Zeit hingegen ist modal strukturiert, akonstant, irreversibel und basiert auf der Grundlage mentaler Prozesse. Beide Definitionen (und Sichtweisen) der Zeit schließen einander aus. In Wahrheit müssen all diese unzutreffenderweise als verschieden angesehenen Zeiten in einer fundamentalen Seinszeit, die alle Bereiche der Wirklichkeit zu definieren vermag, subsummierbar sein. Ist die Zeit der Physik eine Verkürzung, die das Wesen der Zeit, die Irreversibilität, im Wesentlichen ausschließt (ausgenommen die Konzepte der Nichtgleichgewichtsthermodynamik von Ilya PRIGOGINE und der Chaostheorie), so verkennt die psychisch definierte Zeit die Realität der Zeit. Zeit ist kein ausschließlich mental bestimmtes Phänomen.

Zeit wird im philosophischen und naturwissenschaftlichen Kontext wie eine verräumlichte Dimension behandelt. Zeit wird überdies in den oben genannten Definitionen auf nur eine Dimension (Zeitlinie) reduziert, sie ist aber keine Dimension im Sinne einer Koordinate. Zeit hat keine Erstreckung, so wie das in der modalen und relationalen Definition vorgestellt wird. Vergangenheit ist psychisch Erinnerung, Zukunft ist Erwartung, beide sind daher nicht Teile der Zeit, sondern mentale Produkte. Es kann keine zukünftige faktische Zeit geben, Zeit ist immer nur in der Präsenz wirksam und real. Zeit ist ein integraler Bestandteil und damit Existenzvoraussetzung des Konkreten, ist Seinsstruktur.

Die Wesenszeit der Dinge ist irreversibel, amodal, asymmetrisch, daher nicht kompatibel mit gesetzlich-formaler Beschreibung, setzte diese Beschreibung doch das Gegenteil – nämlich Reversibilität usw. – voraus. Das bedeutet, dass die gesetzmäßige Erfassung der Wirklichkeit (wie man weiß, kann diese immer nur eine Näherung sein – so entsprechen z. B. die Planetenumlaufbahnen nicht exakt den Newton'schen Gesetzen) durch eine reversibel-invariante Zeit nicht in dem Ausmaß adäquat sein kann, wie das unterstellt wird. Der Glaube, dass die Wirklichkeit ehernen, zeitenthobenen Gesetzen zugrunde liegen müsse, bestimmte die Definition der Zeit. Zeit musste demnach reversible und ageschichtliche Attribute haben. Dies widerspricht aber grundsätzlich den Charakteristiken der realen Zeit. Die Physik hat Zeit seit G. GALILEI wie eine geometrische Funktion zur Beschreibung

von Bewegung eingesetzt. Demnach wäre Zeit keine Entwicklungsgröße, die den Dingen inhärent ist; sie wäre lediglich eine lineare Messgröße (ein Parameter [t] der monoton zunehmend den Ablauf aller Ereignisse charakterisiert). So ist die Zeit I. NEWTONs, L. BOLTZMANNs (Irreversibilität ist bei BOLTZMANN eine statistische Eigenschaft komplexer Systeme, die auf reversiblen Prinzipien beruht), A. EINSTEINs sowie die der Quantentheoretiker reversibel, invariant bei Bewegungsumkehr (d. h. ob nun ein Ereignis rückwärts oder vorwärts läuft, ist im Prinzip irrelevant für seine Beschreibung und Prognose; es ändert nichts am physikalischen Sein der Dinge), sie erzeugt keine Geschichte der Dinge; die kontinuierliche quantitative wie qualitative Entwicklung ist lediglich „Illusion". Der Mathematiker Hermann WEYL hat daher das Programm der Physik so umrissen: „Die objektive Welt ist schlechthin, sie geschieht nicht."

2. Naturwissenschaft und Philosophie

Generell muss festgehalten werden, dass die abendländische Naturwissenschaft und Philosophie die Wirklichkeit überwiegend als quantitativ-statisch-unzeitlich (gesetzlich) denn qualitativ-dynamisch-zeitlich zu beschreiben versucht hat (vermeintlich agesetzlich, da irreversible Zeitlichkeit strikte Regularität bzw. Symmetrie mehr oder minder ausschließt). Demnach wäre die emergente Entwicklung des Universums mit ihren mannigfachen Differenzierungen bloß marginale Ausformung des wahren absolut Gesetzlichen. Dergestalt wurde in der Philosophie durch die Eruierung eines unveränderlichen zeitlosen Seins sowohl in substanzmetaphysischem wie in subjektmetaphysischem Sinne (jeweils durch ein zugrunde liegendes materielles oder mentales Prinzip) die Zeit definiert; ebenso in der Naturwissenschaft, und zwar durch die gesetzmäßige Erfassung des Dynamischen – wobei diese reversiblen Charakter haben musste, d. h. die formale Konzipierung verlangte letztlich einen azeitlichen Beschreibungsmodus. Aufgrund dieses Sachverhaltes wird in der Physik die Wirklichkeit ontologisch mit Zeitlosigkeit, im Sinne von Ahistorizität, identifiziert.

Der Sachverhalt der Entzeitlichung hängt möglicherweise mit dem menschlichen Bedürfnis nach Ordnung und Beständigkeit, mit seiner Suche nach einer Identität von zeitlos logisch-mathematischen Regeln und Welt zusammen. Der Wille zur Projektion ins Konstante ist unter anderem eine Konsequenz der existentiellen menschlichen Verfasstheit; eine, die sich zwar im zeitlichen Gefüge befindlich erfährt, diese unumkehrbare Prozessualität aber nichtsdestoweniger im Theoretischen zu überwinden trachtet. Im anthropologischen Kontext ist es verständlich, dass das Vergängliche als „schlechte" Wirklichkeit interpretiert wird, ist eine solche für den Menschen doch mit letaler Konsequenz verknüpft. Stattdessen wird eine Perspektive des Ewigen anzustreben versucht. Das äußert sich entweder im Wunsch nach persönlich ewigem Sein oder indirekt in der Formulierung von „ehernen Naturgesetzen", um sich als deren Kreator im Absolu-

ten repräsentiert sehen zu können. Nun bestand von jeher der Impetus – sowohl in mythisch-religiösen, philosophischen als auch in naturwissenschaftlich-formalen Konzeptionen (die Naturgesetze sind vielleicht als Säkularisierungen und Transformationen religiösen Ewigkeitsdenkens zu sehen) –, sich von der Ebene des Prozessualen und Vergänglichen, die als unvollkommen verstanden wurde, zu befreien. Die naturwissenschaftlichen Modelle sind dabei nichts anderes (analog der philosophischen Suche nach der Ewigkeit, dem Absoluten, Unveränderlichen) als der Wunsch, Halt zu finden; dieser hat sich in ewig gültigen Gesetzen zu manifestieren. Das Naturgeschehen soll, entsprechend dem Bedürfnis nach ehernen Gesetzen, zeitenthobenen Prinzipien folgen, die unveränderlich sind. Dass hier ein Wollen bzw. ein Wunsch des menschlichen Geistes im Spiel sein könnte, mit der konstatierten Prinzipienhaftigkeit des Denkens (die jener der Wirklichkeit kommensurabel sein soll) sich der Natur rational zu bemächtigen, ist zwar thematisiert worden (unter anderem durch F. NIETZSCHE), blieb aber ohne Folgen für das naturwissenschaftliche Weltbild. So sind physikalische Theorien vielleicht nichts anderes als Vorstellungen – unter anderem die Idee von der universellen Natur der Gesetze, Gesetze die jeglicher prozessualer Dynamik enthoben sind, verlangen sie doch rigorose Symmetrie –, die das abendländische Wunschdenken in das Existente projizieren. Die Suche nach der Weltformel – die Reduktion der Welt auf unveränderliche ewige mathematische Relationen – , die jedem naturwissenschaftlichen Programm intentional zugrunde liegt, ist Ausdruck eines solchen Bestrebens. So gesehen könnte das wissenschaftliche Projekt als auf den Menschen in seiner existentiellen Verfasstheit zurückgebeugtes Konzept interpretiert werden, als ein Ergebnis der Verdrängung seiner physischen wie psychischen Vergänglichkeit. Indem er Gesetzlichkeit und damit Ewigkeit auszumachen vermag, transformiert sich der Mensch in die Höhen der Unsterblichkeit, denn er vermag Kraft seines Verstandes die Ewigkeit – das Nichtvergängliche – und damit das Absolute einzusehen. Dies äußert sich im Newton'schen Bild der universellen Mechanik genauso (Gottes Bauplan ist dem Menschen transparent geworden mit der Konsequenz der Teilhabe am Göttlichen) wie in einigen erkenntnistheoretischen Interpretationen der Quantentheorie (der menschliche Geist ist Beschreiber und damit Kreator der Quantenphänomene) oder in der Identifizierung der wahren kosmischen Theorie mit dem Göttlichen, wie das von Stephen HAWKING ersehnt wird (dies wäre der endgültige Triumph der menschlichen Vernunft, denn sie würde Gottes Plan gewahr werden).

Der Widerspruch zwischen gesetzlich formulierter bzw. interpretierter Welt und ihrer zeitlich-irreversibel-dynamischen Verfasstheit verstörte immer wieder die Philosophen und Naturwissenschaftler. Eigenartigerweise scheinen zwei Welten zu existieren, einerseits die ewig-azeitliche Welt der Naturgesetze und andererseits die Welt des irreversibel-zeitlichen Prozesses, des permanent sich Verändernden. Eine Vermittlung zwi-

schen den beiden schien problematisch, denn wie soll sich azeitliche Gesetzlichkeit im Momentanen des Zeitlichen manifestieren? Ja, wie sind Gesetze in azeitlicher Diktion, bar jeder Prozessualität, überhaupt zu verstehen? Sind sie dem zeitlich faktischen Geschehen immanent (es stellt sich die Frage, wie verharrend-Ewiges im Zeitlichen anwesend sein kann), äußern sie sich in momentanen singulären Ereignissen, oder sind sie diesen distinkt?

3. Zeitlichkeit, Evolution, Prozessualität

Der Impetus der Ausgrenzung der irreversibel-dynamischen Welt – einer Welt, die nicht so ist wie die Zahlen und ihre Relationen, die der konstruierten Idealität des azeitlichen entgegengesetzt ist – äußert sich in allen abendländischen naturwissenschaftlichen Konzeptionen; Systemen, die gerade nicht die faktische Zeitlichkeit, die Entwicklung, zu fassen vermögen. Das Zeitliche wird als ein Residuum, als ein nur limitiert gültiges verstanden. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die Entwicklung bzw. Prozessualität der Objekte des Universums mit idealisierendem Gesetzlichkeitsdenken mit der daraus resultierenden reversiblen Zeit nicht verstanden werden kann. So ist die künftige Entwicklung von komplexen Strukturen – aufgrund unzähliger Freiheitsgrade – grundsätzlich nicht prognostizierbar. So setzen komplexe Strukturen als emergente Produkte, entgegen der klassisch physikalischen Beschreibung, die Existenz einer irreversibel verfließenden Zeit voraus; einer Zeit, die qualitativ und nicht ausschließlich quantitativ die Entfaltung strukturiert, d. h. erst eine irreversible progressive Zeit ermöglicht die sukzessierende Dynamik hin zum Neuen. Eine solchermaßen geartete Zeit gibt dem Geschehen eine eindeutige Richtung; jeder Entwicklungsstand hat eine unumkehrbare Existenz- und damit Zeitstelle.

Das bedeutet, dass Zeitlichkeit, Evolution, Prozessualität im Sinn von Irreversibilität und Asymmetrie – denn nur dadurch kann sich Entwicklung manifestieren – und nicht durch Gesetzlichkeit (Symmetrie) verstanden werden muss. Gerade die permanente Sukzession des Seienden in der Zeit – wobei nur die Präsenz von etwas jeweils wirklich sein kann – sperrt sich gegen eine immer gleiche immanente Gesetzlichkeit.

Beschreibungen, die ausschließlich Konstrukte des Menschen repräsentieren, müssen daher die zeitlich-prozessuale Komponente inkludieren, um die faktische Irreversibilität der Dinge adäquat erfassen zu können. Das Verständnis, dass Gesetze für alle Zeitmodi vom Vergangenen bis hin zum Zukünftigen übergreifend gültig sein sollen (Permanenz der Naturgesetze), gründet auf der modal-relationalen Zeitbestimmung. So besteht der gravierende Fehler in der Zeitdefinition darin, Zeit mit modaler Dimension zu identifizieren. Diese Definition wird durch einen Kategorienfehler bzw. eine Kategorienverwechslung verursacht; so sind Vergangenheit und Zukunft mentale Konstrukte und keine ontologischen Strukturmomente der Zeit (auch Existierendem ist weder Vergangenes noch Zukünftiges faktisch immanent, auch Information

von Vergangenem ist aktuell). Zeit hat keine Erstreckung in die imaginären Bereiche wie Vergangenheit und Zukunft – sie wäre damit unzeitlich – denn Zeit ist aktuelle Sukzession. Wäre Zeit Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges, wo würde sie verfließen, ja könnte sie überhaupt sukzessierend sein? Zeit ist daher wie das Reale immer nur präsent. Eine vergangene Zeit als Teil der Zeit ist ein Unding, denn welche Existenzkriterien könnte es für vergangene Zeit geben, außer ihrer Nichtexistenz; warum soll Vergangenheit dann aber Teil der Zeit sein? Es werden der modal bestimmten Zeit qualitativ und quantitativ Attribute zugeschrieben, die man einem vergangenen Seienden (d. h. einem nicht mehr Existenten) nie zusprechen würde. So aber bei der vergangenen Zeit, sie soll Teil der Zeit sein? Dies ist keine haltbare Definition der Zeit. Vergangenes hat nur als erhaltene Information Realität und diese Information wirkt in der Präsenz. Das Vermögen des Bewusstseins, sich vergangener Geschehnisse erinnern zu können, bedeutet nicht, dass diese noch real existieren. Warum aber werden dieselben Kriterien nicht auf die Zeit selbst angewendet? Sie soll einerseits dem Feld des Existenten angehören – dem Jetzt (das obendrein aporetisch ist) – und andererseits aus Nichtseiendem (Imaginärem wie Vergangenheit und Zukunft) bestehen? Der Kategorienfehler, nämlich kategorial Mentales mit kategorial Ontologischem zu vermengen, führt zu der üblichen Zeitdefinition; diese ist dann zwangsläufig so inkonsistent, dass die Neigung, einer solchen Zeit keinerlei Existenz zuzusprechen, groß ist.

4. Der Mensch

Dass der Mensch in seinem Denken und Fühlen – in seiner Existenz – nichts anderes ist als eine kontinuierliche Folge von irreversiblen präsenten Zuständen, widerspricht seinem durch mythische/philosophische/wissenschaftliche Ismen geprägten Selbstverständnis, vielleicht auch durch den trügerischen Eindruck, dass der Mensch in der Regel zeit seines Lebens in demselben „Ich" verbleibt. Die Erkenntnis der eigenen Vergänglichkeit war stets der Impetus für die Bildung von hypothetischen Konzeptionen, die dieser Tatsache zu widerstreiten vermochten; das äußerte sich in den mythisch-religiösen Vorstellungen ebenso wie in den vorsokratischen Bestrebungen der Suche nach einem unveränderlichen Urstoff (die Radikalisierung dieses Gedankens führte zum Konzept eines immergleichen zeitlosen Seins durch PARMENIDES). Gerade die Identifizierung von Denken und Sein ist ein Ausdruck des Bedürfnisses, die Vergänglichkeit des Daseins zu überwinden. Hier kristallisierte sich ein abendländischer Gestus heraus, nämlich dem logischen Denken Allmachtscharakter (Denken = Sein) zuzuschreiben. Die Wirklichkeit hat sich den menschlichen Denkprinzipien, weil sie das Sein repräsentieren, zu beugen. Gerade weil die Vergänglichkeit schwer in eine solche rigorose Logizität zu integrieren ist, residuiert man sie auf die Ebene des bloß Scheinbaren, des nicht eigentlich Wirklichen. Psychoanalytisch interpretiert könnte man die These formulieren, dass die Unifizierung von Denken und Sein nichts anderes darstellt

als den Versuch, die Sterblichkeit des Physischen aufzuheben, um an seine Stelle die Ewigkeit des Geistes zu setzen; das Rettende ist uns so immanent.

Die These einer generellen zeitlichen Verfasstheit der Wirklichkeit, die als solches Faktizität repräsentiert, wäre ein adäquates Konzept, das den Widerspruch zwischen zeitlicher Phänomenalität und konstruierter Gesetzlichkeit überwinden könnte. Das Zeitliche ist nicht Abbild von Transzendentem (Ewigem), sondern ureigenste Realität.

Die zentrale Frage, was überhaupt den dynamisch-irreversiblen Charakter der faktischen Phänomene ermöglicht, oder anders formuliert: was die Bedingung der Möglichkeit des Dynamischen ist, lässt sich dahingehend beantworten, dass die Zeit als seinskonstituierende Größe zu verstehen ist. Dieser Hypothese steht die Schwierigkeit einer adäquaten Definition einer so verstandenen Zeit entgegen. Die Rätselhaftigkeit der Zeit, die sämtliche Phänomene bestimmt – die menschliche Existenz genauso wie die kosmische Dimension –, äußert sich damit in ihrer Undefinierbarkeit. Denn wird sie definiert – sprich gesetzlich zu fassen versucht – entzieht sie sich bzw. verliert sie das Spezifische ihres Wesens. Deshalb eröffnen sich in der klassisch modal-relationalen Definition der Zeit mannigfache Paradoxien, eben weil sich Zeit, will sie nicht ihren asymmetrisch-irreversiblen Charakter verlieren, nicht gesetzlich, im Sinne von sich wiederholenden gleichen Strukturen (wie mathematisch-logische Einheiten), formulieren lässt (so ist ein früherer Zeitzustand nicht identisch mit einem späteren, beide haben ein unterschiedliches existentielles Gepräge). Da keine Kompatibilität von qualitativer Zeit und Gesetzlichkeit herzustellen war, wurde die Zeitlichkeit der Welt einfach durch etwas Adynamisches ersetzt: die Naturgesetze, den unsterblichen Geist. Dass Zeit selbst den Dingen und Phänomenen inhärent sein könnte – und zwar als deren existenzbestimmende Struktur, d. h. dass die Dinge notwendig ihrem Wesen nach zeitlich sind –, wurde in Naturwissenschaft und Philosophie aufgrund des überwiegenden Festhaltens am Mythos des Gesetzlichen verdrängt bzw. unterbunden.

Dr. Eduard Naderer, Haslingergasse 66/9,
A-1170 Wien

ETHICA; 8 (2000) 3, 282 - 288

BÜCHER UND SCHRIFTEN

BLOCH, Marc: **Die wundertätigen Könige.** Mit einem Vorw. v. Jacques Le Goff. – München: C. H. Beck, 1998 (C. H. Beck Kulturwissenschaft). – 555 S., Ill., ISBN 3-406-44053-3 Ln: DM 78.-, SFr 71.-, öS 569.-. – Abbildungsliste; Nachwort; Namen- und Sachregister.

Das vorliegende Buch stellt allein schon in Bezug auf Autor und Inhalt eine Besonderheit dar. Der Autor Marc Bloch (1886 – 1944) war nach dem Studium der Geschichte seit 1921 Professor für mittelalterliche Geschichte an der Universität Straßburg. 1929 gründete er gemeinsam mit Lucien Febvre die Zeitschrift „Annales". 1937 wurde er Professor für Wirtschaftsgeschichte an der Sorbonne, wo er sich 1943 der aktiven Résistance anschloss. 1944 fiel er in die Hände der Gestapo und wurde am 16. Juli desselben Jahres bei Lyon erschossen. Heute gilt Bloch als einer der bedeutendsten Historiker der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts, wobei das hier von Claudia Märtl übersetzte und von Jacques Le Goff eingeleitete Buch „Die Wundertätigen Könige" (*Le rois thaumaturges*) zu seinen Hauptwerken zählt.
Als Meister des Details beschreibt Bloch in diesem Buch die den Königen von Frankreich und England zugeschriebene Kraft, durch bloße Berührung die Skrofeln, tuberkulöse Adenome, also durch Tuberkelbazillen ausgelöste Entzündungen der Lymphknoten, zu heilen. Aus medizinischer Sicht könnte man die Heilungen auch als Täuschungen oder Placeboeffekte hinstellen, doch interessiert sich Bloch – wenngleich er blendende Passagen zur Medizingeschichte einfügt – weniger für diesen Aspekt als vielmehr für den nicht zu bezweifelnden Glauben an Wunder. In minutiöser Analyse beschreibt er die Entstehung und Enfaltung dieses Glaubens und dessen Bedeutung. Die wundertätige Berührung wird nämlich durch den Glauben des Volkes zu einer Legitimation der königlichen Herrschaft. Dieses Ritual der Berührung entstand in Frankreich um das Jahr 1000, in England ungefähr ein Jahrhundert später und verschwand dann dort mit dem Antritt der deutschen Dynastie aus Hannover im Jahre 1714 und in Frankreich am 31. Mai 1825, als Karl X. nach seiner Weihe am 29. Mai als letzter französischer König die Skrofelkranken berührte.

Nach Bloch existiert das Wunder von dem Augenblick an, da man daran glauben kann, und es verschwindet somit auch von dem Moment an, da man nicht mehr daran glauben kann. Damit ist bereits gesagt, dass er selbst bei der detaillierten Beschreibung einzelner Begebenheiten nicht an die Echtheit des Phänomens glaubt und nur an der sozialpsychologischen Komponente interessiert ist. So schildert er – nach dem Versuch der Aufdeckung der Ursprünge der Berührung der Skrofeln im ersten Buch – im zweiten Buch die Besonderheiten der königlichen Heilkraft in Frankreich und England, ihren Stellenwert zu verschiedenen Zeiten und schließlich den Niedergang des Berührungsrituals. Nach dieser Darlegung der Geschichte des königlichen Wunders durch die Jahrhunderte unterzieht Bloch im dritten Buch das königliche Heilungsritual einer rationalistischen Deutung. „Haben die Könige geheilt? Wenn ja: Wie ist das vor sich gegangen? Wenn die Frage hingegen verneint werden muss: Wie hat man so viele Jahre überzeugt sein können, dass sie hei-

len?" (S. 433). Nach Bloch stimmen alle Autoren, von den ältesten Denkern in Italien, Calcagnini oder Pomponazzi, bis zu Zentgraff und Douglas darin überein, einen übernatürlichen Ursprung dieser Kraft zu leugnen, ohne damit die Existenz der Kraft selbst, d. h. dass die Könige tatsächlich Heilungen vollbrachten, zu verneinen, was sie allerdings in die unangenehme Situation einer Erklärung bringt. Bloch selbst hält angesichts des Siegeszuges der Neurowissenschaften auch eine psychologische Deutung nicht mehr für angebracht und zieht sich daher mit folgender Erklärung aus dem Dilemma: „So fällt es schwer, in dem Glauben an das königliche Wunder etwas anderes als das Ergebnis eines kollektiven Irrtums zu sehen: eines im übrigen harmloseren Irrtums, als es die meisten sind, von denen die Vergangenheit der Menschheit erfüllt ist" (452). Die Behandlung habe nämlich nicht geschadet.

Fünf Anhänge, Zusätze und Berichtigungen, eine umfangreiche nach Sachgruppen geordnete Bibliographie, eine Liste der Abbildungen, ein Nachwort der Übersetzerin Claudia Märtl sowie ein Namen- und Sachregister beschließen dieses historische Kleinod über die wundertätigen Könige, das nun auch noch franco-germanophile Züge annimmt.

A. Resch

HEMMINGER, Hansjörg / HARDER, Bernd: **Was ist Aberglaube? Bedeutung, Erscheinungsformen, Beratungshilfen.** – Orig.-Ausg. Gütersloh: Quell, 2000 (Reihe Sekten – Sondergruppen – neue weltanschauliche Bewegungen; 4). – 144 S., ISBN 3-579-03346-8 Brosch.: DM 29.80, SFr 28.–, öS 218.-. – Literaturverz. S. 137 – 138; Informationsstellen u. Beratungsangebote.

Der Natur- und Verhaltenswissenschaftler Dr. Hansjörg Hemminger, jahrelanger Referent in der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen und seit 1997 Beauftragter für Weltanschauungsfragen der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, sowie Bernd Harder, Redakteur im Weltbild Verlag, befassen sich in diesem Buch mit der wieder sehr aktuell gewordenen Frage des Aberglaubens. In einem ersten Abschnitt setzt sich Hemminger mit den verschieden Definitionen auseinander und versucht, Aberglaube folgendermaßen zu beschreiben: „Ich verhalte mich dann abergläubisch, wenn ich es eigentlich besser wissen müsste, als auf diese oder jene geheimnisvolle Hilfe zu bauen, und wenn ich trotzdem darauf baue, um einen unmittelbaren und für mich naheliegenden Zweck zu erreichen" (S. 18).

In den folgenden zwei Kapiteln befasst sich Bernd Harder mit den abergläubischen Ideen, Techniken und Rezepten, wie sie im Alltag vorkommen. Dabei hat nach Harder Umfragen zufolge die Scheu, sich zu gewissen abergläubischen Anschauungen und Praktiken zu bekennen, abgenommen. Hingegen sei eine Gliederung der zahlreichen abergläubischen Vorstellungen und Bräuche äußerst schwierig, weshalb er 22 auflistet, die besonders oft in Erscheinung treten, wie Glück wünschen, Kettenbriefe, Tarotkarten, Wahrsagen, Bibelstechen, Abwehrzeichen, magische Bücher usw. Zudem zählt er zum modernen Aberglauben auch die Praktiken der Astrologie, Methoden des Okkultismus und Spiritismus sowie Hellseher und Wahrsager, die über Kristallkugeln, magische Spielkarten, Pendeln, Gläser- oder Tischrücken Lebenshilfe geben und Zukunftsprognosen stellen. Hinter diesem Zug zum Aberglauben verberge sich vor allem die Furcht vor der Zukunft, dem Tod, vor feindseligen Kräften und vor übernatürlicher Vergeltung. Im Einzelnen werden dann folgende Anschauungen und Praktiken als abergläubisch hingestellt: Freitag, der 13., Vollmond, 6. und 7. Buch Mose,

Kettenbriefe, Wahrsagen, Wünschelrute, Pendeln, Glasrücken und Erdstrahlen. Die eigentlichen Nutznießer dieses Hanges zum Aberglauben seien die Geistheiler, die Okkultschwindler, durch PSI-Beratung, Amulettevertrieb, astrologische Deutung und Channeling. Im Schlusskapitel geht Hemminger dann auf die seelische und soziale Seite des Aberglaubens ein und sichtet seine Wurzeln in Phantasiebefriedigungen, in Sicherheitsschutz durch rituelle Handlungen und in persönlichen psychischen Problemen. Hinzu komme noch das abergläubische Machbarkeitsdenken, das vorspielt, Glück sei nur eine Frage richtigen Wissens und der richtigen Technik: „Von diesem unterschwelligen Machbarkeitsdenken leben Tausende von Quacksalbern in allen möglichen Lebensbereichen" (S. 127). Es sei dies, wie Hemminger einräumt, nicht immer schon Aberglaube, doch sei der Übergang zum Aberglauben relativ bruchlos. Damit stellt sich Hemminger schließlich auch noch der Frage der Haltung zum Aberglauben in der Seelsorge. Soll man das Streben nach dem Unbekannten vielleicht sogar als Sprungbrett zum Glauben oder als völligen Ersatz desselben verstehen? Weder das eine noch das andere, betont Hemminger: „Ebenso problematisch wie der Versuch, den Okkultismus als probate Glaubenshilfe auszuwerten, ist allerdings der umgekehrte Ansatz, jede abergläubische Praxis als Einfallstor des Dämonischen zu betrachten" (S. 131). Das Angebot des christlichen Lebens muss daher, nach Hemminger, „ein Angebot ‚gegen die Angst' sein, wenn der Aberglaube überflüssig werden soll" (S. 136).

Diesen Aussagen kann man gerne zustimmen, wenngleich man bei der Darstellung der einzelnen paranormologischen Themen wie etwa Wünschelrute oder Vollmond eine differenziertere Argumentation erwarten dürfte. Freilich ist im begrenzten Rahmen eine differenziertere Darlegung oft nicht möglich. Was aber besonders ins Gewicht fällt, ist der fast völlige Verzicht auf Quellenangaben. Anführungszeichen allein genügen nicht. So gibt das Buch in seiner saloppen Informationsform zahlreiche Anregungen, die gegebenenfalls zu vertiefen und abzuklären sind. Ein Literaturverzeichnis und ein Verzeichnis von Informationsstellen und Beratungsangeboten beschließen die Arbeit. Ein Sach- und Autorenregister hat man sich erspart. A. Resch

ZANDER, Helmut: **Geschichte der Seelenwanderung in Europa: alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute.** – Darmstadt: Primus Verl., 1999. – 869 S. – DM 128.-, SFr 114.-, öS 934.-, ISBN 3-89678-140-5 Gewebe.

Helmut Zander, der bereits 1995 mit seinem Buch „Reinkarnation und Christentum. Rudolf Steiners Theorie der Wiederverkörperung im Dialog mit der Theologie" sein Interesse an der Frage der Wiedergeburt bekundete, legt in diesem Buch auf 652 Seiten eine umfassende geschichtliche Betrachtung des Themas vor, wobei die Anmerkungen die Seiten 655 – 844 ausfüllen. Damit sind bereits Umfang und Art der Arbeit angedeutet. Nach einer kurzen Einleitung und einem Hinweis auf die mündlichen Kulturen geht Zander auf die hinduistischen Kulturen ein, die als Wiege der Reinkarnationsidee gelten. Dabei ist festzuhalten, dass die von der brahmanischen Priesterschaft aufgeschriebenen Sakraltexte, die Veden, mit ihren Ritualanweisungen von der Reinkarnationslehre nichts berichten. Der Reinkarnationsgedanke ist vielmehr erst in den Upanishaden nachweisbar. Dabei handelt es sich um einen nicht genau abgrenzbaren Literaturbestand von 108 bis 235 Texten (die Zählungen schwanken). Die ältesten Upanishaden werden zwischen 800 und 600 oder sogar erst in die Zeit von 500 v. Chr. da-

tiert. Waren die Menschen in den alten Veden Geschöpfe der Götter, so werden sie in den Upanishaden den Göttern gleichgestellt. Das Atman, die Individualseele, wurde mit dem Brahman, der Weltseele, identifiziert. Daraus folgt, dass der Mensch auch mit den Tieren in seinem Wesen identisch ist: „Tat tvam asi" – das bist du. Die Funktion der Wiedergeburt mit dem fundamentalen Karmagesetz wird in der Brihad-Aranyaka-Upanishad folgendermaßen beschrieben:

„Je nachdem einer nun besteht aus diesem oder jenem, je nachdem er handelt, je nachdem er wandelt, danach wird er geboren; wer Gutes tat, wird als Guter geboren, wer Böses tat, wird als Böser geboren, heilig wird er durch heiliges Werk (karma), böse durch böses" (S. 28). Während der grobe Körper nach dem Tode zerfällt, bleibt der feinstoffliche Organismus dauernd mit der Seele verbunden und begleitet sie durch die verschiedenen Geburten; dabei speichert der feinstoffliche Körper das Karma. Lassen die Upanishaden die Zahl der Wiedergeburten offen, spricht das Gesetzbuch des Manu von 10.000 Millionen Existenzen. Dabei wird der Kreislauf in der weit überwiegenden Zahl der hinduistischen Vorstellungen als leidvoll erachtet und daher der Ausstieg als Ziel der Erlösung anvisiert. Da können neben Gebet auch Astrologie, Gelübde, die Wirkung von Geistern, das Hören heiliger Texte und der Besuch heiliger Plätze und Menschen, das Bad in heiligen Wassern, die Meditation von Asketen im Wald das Karma verändern. Wenn allerdings, nach anderen Vorstellungen, das individuelle Karma von einem kollektiven Karma mitbestimmt wird oder überhaupt nur in der Sippschaft gilt, also endogam ist, wird alles noch schwieriger.

Nach diesen Darlegungen hinduistischer Reinkarnationsvorstellungen geht Zander auf die Widergeburtsvorstellungen im Buddhismus und in Tibet ein, um dann die Einstellungen zur Reinkarnation bei den Griechen und Römern zu beleuchten. Tritt bei diesen der Gedanke der Wiedergeburt bereits in den Hintergrund, so rückt im Juden- und Christentum das Ewige Leben an dessen Stelle. Die Kirchenväter, und darunter besonders auch Origenes, der nur zu gerne mit Reinkarnation in Verbindung gebracht wird, lehnen die Reinkarnation ab. Hier erweist sich Zander einmal mehr als sachbezogener Autor, der sich in Zweifelsfällen an Originaltexten orientiert. Dies ist bei so einem vielschichtigen Thema eine große Anforderung. Im Islam gibt es eine Reihe von Gruppierungen, die Seelenwanderungsvorstellungen besitzen, während andere, darunter auch der für das Abendland so bedeutende Philosoph Avicenna, sie ablehnen.

Im Abendland fristet die Seelenwanderungslehre lediglich ein Untergrunddasein. Sander befasst sich mit den Germanen und Kelten, dem lateinischen Mittelalter, der Renaissance, der Reformation und einzelnen Persönlichkeiten wie Giordano Bruno, um dann bei Franciscus Mercurius van Helmont innezuhalten, der mit seinen Zweihundert Fragen, anfangs, 1684, noch anonym, aber schon bald darauf offen zu einem Vertreter der körperlichen Wiedergeburt des Menschen wurde und dabei in unbekanntem Ausmaß die Öffentlichkeit beeinflusste. Als Vermittler der Kabbala wird über ihn die im Judentum seit Jahrhunderten geführte Reinkarnationsdebatte bejahend in den Reflexionsraum des Christentums eingeführt. Damit wird der Weg der Etablierung einer alternativen Eschatologie geöffnet, der über Leibniz, Lessing, Herder und Richard Wagner bis zum totalen Wiederkehrsgedanken Nietzsches reicht. Zudem hat sich in der Schweiz um 1800 eine von der deutschen Szene weitgehend unabhängige Seelenwande-

rungsdebatte um Johannes Kaspar Lavater gebildet. Die 1848 in Amerika ausgebrochene Spiritismuswelle, die in der Frage der Reinkarnation zwar geteilter Meinung war, förderte das Reinkarnationsdenken in breiter Form. 1857 veröffentlichte Allan Kardec das Buch der Geister mit seinen Beschreibungen der verschiedenen Inkarnationen. Und durch die 1875 von Helena Blavatsky in New York gegründete Theosophische Gesellschaft, welche den Fortschrittsglauben mit der Reinkarnationslehre verband, erfuhr Letztere eine bis heute andauernde Popularisierung. Diese Form der fortschrittsorientierten Reinkarnation zu immer besseren Lebenssituationen wurde von der Anthroposophie aufgegriffen und fand Eingang in die Lehren verschiedener Gruppierungen, so dass sich sogar theologische, künstlerische und soziologische Betrachtungen damit auseinandersetzten.
Nach diesen vielschichtigen, sehr gut belegten Betrachtungen der Ausbreitung des Reinkarnationsgedankens in Europa bis in die Gegenwart geht Zander auch noch auf die Frage der anthropologischen Bedeutung der Reinkarnation und ihrer Beweisbarkeit ein.
Der Hinweis auf die Literatur, Bibliografien, Anthologien, wissenschaftliche Darstellungen und Zeitschriften und ein Anhang mit den 189 Seiten umfassenden Anmerkungen sowie ein Personen- und Sachregister beschließen dieses Standardwerk der Geschichte der Seelenwanderung in Europa, wobei vor allem der deutsche Sprachraum im Vordergrund steht. Wer immer sich mit der Frage der Wiedergeburt befasst, wird dieses Buch gerne zur Hand nehmen, wenngleich die systemischen Darstellungen der einzelnen Reinkarnationsmodelle wohl aus Platzgründen den historischen Zusammenhängen Tribut zahlen mussten. Die angeführten Literaturverweise kompensieren jedoch diesen Mangel. Das schmälert aber in keiner Weise die Bedeutung und Gediegenheit der Arbeit, für die man Autor und Verlag nur danken kann. A. Resch

ZANKL, Heinrich: **Phänomen Sexualität: vom „kleinen" Unterschied der Geschlechter.** – Darmstadt: Wiss. Buchges., 1999. – 216 S., zahlr. Ill., ISBN 3-534-13313-7 Geb.: DM 68.-, SFr 62.-, öS 496.-. – Literaturverz. S. 199 – 207, Sachregister.
Wie bekannt, taucht der Begriff „Sexualität" in wissenschaftlichen Publikationen vermutlich erstmals 1820 im Buch von August Henschel „Von der Sexualität der Pflanzen" auf. Die sich gegen Ende des 19. Jh. entwickelnde Sexualwissenschaft war zunächst noch weitgehend psychologisch-philosophisch orientiert, wenngleich S. Freud mit seiner psychoanalytischen Theorie zur Sexualität zu Beginn des 20. Jh. auch die biologische Komponente anvisierte. Zu einer eigentlich naturwissenschaftlichen Betrachtung kam es jedoch erst um 1930. In den folgenden Jahren konnte nicht nur ihre Bedeutung für die Entwicklung der Geschlechtsorgane, sondern auch für die geschlechtliche Gehirndifferenzierung und das Sexualverhalten nachgewiesen werden. Hier zeigte sich nun, dass die weibliche Entwicklung weitgehend genetisch vorprogrammiert ist. Die Differenzierung in die männliche Richtung stellt nach Zankl dagegen nur eine hormonell induzierte Variante dar.
So will der Autor in diesem Buch neben der Geschlechterdifferenz vor allem aufzeigen, dass die Sexualität in ihrer Vielschichtigkeit praktisch alle Lebensbereiche beeinflusst. Dabei ist die verschiedene Sozialisation von Mädchen und Jungen wohl zu beachten, doch dürfe dies nicht dazu führen, die zum Teil eindeutig nachgewiesenen biologischen Grundlagen zu leugnen. Nach Zankl kann eine tragfähige Basis für die Gleichberechtigung der Geschlechter

nur dadurch geschaffen werden, dass man ihre Verschiedenheit auf allen Ebenen möglichst gut erforscht, sie aber nicht mit positiven oder negativen Wertungen belegt. Nach dieser allgemeinen Einführung führt der Autor Schritt für Schritt in Entwicklung und Funktion der Sexualität ein. Nach Darlegung der ungeschlechtlichen, einzelligen Fortpflanzung stellt er sich der nicht so einfach zu beantwortenden Frage, warum Sexualität entstanden ist, um dann auf die genetische Geschlechterfestlegung durch zwei verschiedene Gonosomen einzugehen. Besondere Aufmerksamkeit widmet der Autor in der Folge der schon einleitend angesprochenen geschlechtlichen Differenzierung, die sich nicht nur in der verschiedenen Gestaltung von Geschlechtsorganen und Geschlechtsmerkmalen, dem Schädel-, Becken- und Hüftunterschied, sondern nicht zuletzt in der Gehirndifferenzierung zeigt, was auch psychologische Auswirkungen hat. So sind Frauen sprachlich begabter, während Männer eine bessere Raumorientierung haben. Zudem ist bei Männern, die ihrer Phantasie freien Lauf lassen, ein anderer Hirnbereich aktiv als bei Frauen. Darüber hinaus ist bei Frauen das limbische System achtmal so stark aktiviert wie bei Männern. Andererseits ist bei Männern bei mathematischen Aufgaben der aktive Gehirnbereich deutlich größer als bei Frauen. Letztere verfügen dagegen über eine höhere Wahrnehmungsgeschwindigkeit und Sprachgewandtheit, eine bessere Merkfähigkeit und eine ausgeprägtere feinmotorische Geschicklichkeit. Die erwähnten Unterschiede sind freilich immer nur Durchschnittswerte, und es gibt einen mehr oder weniger großen Überlappungsbereich. Eine besondere Rolle bei der Sexualität und Geschlechterdifferenzierung spielen die Hormone, jene chemisch recht unterschiedlich aufgebauten Substanzen, die in kleinen Mengen im Körper als Botenstoffe fungieren und nicht nur Pubertät und Ovulation, sondern auch psychische Zustände beeinflussen, wie Depression und das weibliche wie männliche Klimakterium. Wie nicht anders zu erwarten, sind auch Sexualverhalten, Begattung und Befruchtung durch eine Reihe geschlechtsspezifischer Eigenheiten ausgezeichnet. Mit Hinweisen auf Störungen der Geschlechtsentwicklung, die Beeinflussung von Lebenserwartung und Gesundheit sowie die immer aktuellere Frage der sexuellen Manipulation im Rahmen der künstlichen Fortpflanzung und Klonung schließt die Arbeit. Die Ausführungen sind nicht nur gediegen und verständlich, sondern durch die zahlreichen graphischen Darstellungen auch noch sehr einprägsam. Die jeweiligen Hinweise auf weiterführende Literatur, das Literaturverzeichnis sowie ein Autoren- und Sachregister gestatten eine Vertiefung der Thematik und ein rasches Suchen der gewünschten Stellen im Buch. Eine Arbeit, die nicht nur das Sexualverständnis von Mann und Frau bereichert, sondern dem Wunsch des Autors voll Rechung trägt, bei der Beurteilung der Geschlechter die individuellen Veranlagungen zu berücksichtigen und zu fördern und jede Gleichmacherei als unsachlich hinzustellen.

A. Resch

HAASE, Michael: **Im Zeichen des Re: die geheimnisvollen Sonnenkönige Ägyptens; ungelöste Rätsel der Pyramidenforschung.** – München: Herbig, 1999. – 256 S. Ill. 47 sw, 79 farb., 7 Tab., ISBN 3-7766-2082-X Geb.

Herbert Haase, der Mathematik, Physik und Astronomie studierte und sich nun vornehmlich mit Archäologie befasst, legt in diesem Buch seine Kenntnisse und Erfahrungen einer zehnjährigen Beschäftigung mit der Ägyptologie, insbesondere der Pyramidenforschung, vor. Dabei bezieht sich die Arbeit vor-

nehmlich auf das alte Ägypten, also die Zeit von etwa 2550 bis 2290. Dieser Zeitraum begann in der 4. Dynastie mit dem Herrscherantritt von Djedefre, Cheops' Sohn und Thronfolger, und endete mit der Ermordung von Teti, dem ersten König der 6. Dynastie. Die Epoche war geprägt von Gigantismus in Grab- und Totenkult, vom unaufhaltsamen Aufstieg des Sonnen- und Osiris-Glaubens sowie vom Ränkespiel einflussreicher Götterkulte und Beamtenschaften, die letztlich zum Untergang des Staates führten. Insgesamt dauerte die monarchistische Krise am Ende des Alten Reiches fast 140 Jahre und wird heute in der Ägyptologie als „Zwischenzeit" bezeichnet.

Haase versucht nun auf der Grundlage der gesicherten ägyptologischen Erkenntnisse auf folgende Fragen eine allgemein verständliche Antwort zu geben: Welche Erkenntnisse förderten die aktuellen Ausgrabungen am kaum erforschten Pyramidenkomplex des Djedefre zutage? Welche Geheimnisse bergen die Chephren-Pyramide und der „Große Sphinx von Giza"? Steckt hinter den ersten Jenseitstexten womöglich ein verborgenes astronomisches Wissen der Ägypter? usw.

Ohne hier näher auf die einzelnen Darlegungen eingehen zu können, sollen nur einige von ihnen kurz gestreift werden. Zunächst sahen die Ägypter ihren König als Inhaber eines göttlichen Amtes. „Für sie war er die irdische Erscheinung des falkengestaltigen Himmelsgottes Horus, der die Rolle eines Stellvertreters des obersten Gottes der Ägypter auf Erden übernahm" (S. 25). So sah man im König den „Nachkommen des Gottes Horus" und verstand das irdische Königtum als „legales Erbe der Götter", die in vorgeschichtlicher Zeit das Land regiert haben sollen. Die Göttertempel waren außer dem König und seiner Familie ausschließlich den mit dem jeweiligen Kult des Gottes betrauten Priestern vorbehalten, gegebenenfalls noch speziellen Bediensteten. Der normal Sterbliche durfte nur den heiligen Bezirk betreten.

In der 5. Dynastie wurde dann Heliopolis, die „Sonnenstadt", zu einem wichtigen geistigen Zentrum. Die von ihr ausgehenden Kulte hatten während der ganzen ägyptischen Geschichte große religiöse und schöpferische Wirkung auf die Gedankenwelt der Ägypter, die ein besonderes kosmisches Verständnis besaßen. Zentrale Idee war „das Werden" aus einer Art Urflut, in welcher der Schöpfergott Atun dahintrieb. In Heliopolis, der „uranfänglichen Stadt", befand sich der mythologische Urhügel, „auf dem Atun erstmals Fuß fassen konnte", um die Welt zu erschaffen.

Zu dieser Vorstellung von Göttern und Welt gehörte insbesondere auch der Glaube an ein Leben nach dem Tode. Die Ägypter waren nämlich davon überzeugt, dass der körperliche Tod nur ein Übergangsstadium in einem ewig währenden Lebensabschnitt im Jenseits darstellte. Allerdings entwickelte sich die Vorstellung von einem Ewigen Leben, wie Hase weiter ausführt, erst mit der Zeit und galt nicht für die Anfänge der ägyptischen Geschichte, wohl aber seit dem Tode des Cheops um 2550 bis zur Ermordung von Teti, einem Abschnitt, den Haase anhand der archäologischen Funde, insbesondere der Pyramiden, lebendig und anschaulich beschreibt. Dabei ist noch besonders zu vermerken, dass die Ausführungen mit reichem Quellen- und Forschungsmaterial durchwirkt sind, das jeweils genau ausgezeichnet wird. Schließlich sind noch die aufschlussreichen Grafiken, die herrlichen Farbbilder, das Anmerkungsverzeichnis und das Register zu nennen. Eine Arbeit die sprachlichen Schwung und inhaltliche Gediegenheit zu verbinden vermag. A. Resch

HINWEISE FÜR AUTOREN

Zur Abfassung der Beiträge für GRENZGEBIETE DER WISSENSCHAFT gelten folgende Richtlinien:

Als Aufsätze können nur Manuskripte entgegengenommen werden, die sich mit Grundfragen der Grenzgebiete befassen und unveröffentlicht sind. Mit der Annahme der Veröffentlichung überträgt der Autor dem Verlag das ausschließliche Verlagsrecht.

Leitartikel: 10 – 20 Manuskriptseiten

Vorspann: Curriculum vitae des Autors mit Kurzhinweis auf Inhalt und Aktualität des Beitrages (10 – 20 Zeilen).

Gliederung nach dem Schema: I. ..., 1. ...., a) ..., 1) ...

Der Beitrag soll durch prägnante Zwischenüberschriften gegliedert werden. Die Redaktion behält sich vor, Zwischentitel notfalls selbst einzufügen und geringfügige Änderungen sowie Kürzungen aus umbruchtechnischen Gründen u. U. auch ohne Rücksprache vorzunehmen.

Graphische Darstellungen: Wenn sinnvoll, sollten dem Beitrag reproduzierbare Abbildungen (Fotoabzüge, Schemata, Tabellen) mit Verweis im Text und genauer Beschreibung beigegeben werden.

Anmerkungen: Mit Erklärungen in den Anmerkungen ist so sparsam wie möglich umzugehen. Literaturverweise in den Fußnoten nach folgendem Schema: Autor – Kurztitel – Jahrzahl in Klammer – Seitenzahl (bei Zitaten).

Literatur: Am Ende des Beitrages vollständige bibliographische Angaben der verwendeten und weiterführenden Literatur in alphabetischer Reihenfolge bzw. bei mehreren Werken desselben Autors in der Abfolge des Erscheinungsjahres. Schema: Autor – Titel und evtl. Untertitel – Ort – Verlag – Jahr – Reihe.

Zusammenfassung: Dem Beitrag ist eine Zusammenfassung von ca. 10 Zeilen mit Stichwörtern beizufügen, womöglich auch in englischer Übersetzung.

Leitartikel sind als *Manuskript mit Diskette* (3,5 Zoll) unter Angabe des verwendeten Textprogrammes bzw. via E-mail: **IGW@uibk.ac.at** einzusenden.

Im Regelfall erhält der Autor vor Abdruck die Korrekturfahnen, die umgehend zu bearbeiten und an den Verlag zu retournieren sind. Bei nicht zeitgerechter Ablieferung behält sich die Redaktion vor, die für die Drucklegung nötigen Korrekturen nach eigenem Ermessen vorzunehmen.

Willkommen sind auch Beiträge zu den übrigen Rubriken der Zeitschrift, wie: ***Diskussionsforum – Dokumentation – Aus Wissenschaft und Forschung – Nachrichten – Bücher und Schriften.*** Rezensionen gehaltvoller Bücher aus dem Bereich der Grenzgebiete werden gerne entgegengenommen. Das gewünschte Buch ist der Redaktion bekanntzugeben, die sich um eine Zusendung an den Rezensenten bemühen wird.

Für die ***Bibliographie zur Paranormologie*** benötigen wir laufend Hinweise auf qualitativ gute Neuerscheinungen mit allen bibliographischen Angaben.

VERÖFFENTLICHUNGEN - RESCH VERLAG

ISSN / ISBN		öS	DM
1021-8130	Grenzgebiete der Wissenschaft (vj.), Abo	475.–	65.–
1021-8122	ETHICA (vj.), Abo	511.–	70.–
	IMAGO MUNDI Sammelbände		
3-85382-033-6	Frei: Probleme der Parapsychologie	263.–	36.–
3-85382-034-4	Resch: Welt, Mensch und Wissenschaft morgen	219.–	30.–
3-85382-000-X	Resch: Mystik	365.–	50.–
3-85382-004-2	Resch: Paranormale Heilung	394.–	54.–
3-85382-016-6	Kosmopathie, Ln	460.–	63.–
	Kt	387.–	53.–
3-85382-029-8	Resch: Geheime Mächte	496.–	68.–
3-85382-040-9	Resch: Psyche und Geist	496.–	68.–
3-85382-042-5	Resch: Gesundh., Schulmed., And. Heilmeth.	460.–	63.–
3-85382-044-1	Resch: Veränderte Bewusstseinszustände	496.–	68.–
3-85382-055-7	Resch: Aspekte der Paranormologie	540.–	74.–
3-85382-058-1	Resch: Welt der Weltbilder	496.–	68.–
3-85382-062-X	Resch: Paranormologie und Religion	569.–	78.–
	GRENZFRAGEN		
3-85382-012-3	Mauritius: Der gesteuerte Mensch	124.–	17.–
3-85382-022-0	Heim: Der Kosmische Erlebnisraum	80.–	11.–
3-85382-023-9	Heim: Der Elementarprozess des Lebens	124.–	17.–
3-85382-013-1	Heim: Postmortale Zustände?	204.–	28.–
3-85382-018-2	Emde: Transzendenzoffene Theorie	117.–	16.–
3-85382-024-7	Resch: Gerda Walther	95.–	13.–
3-85382-020-4	Zahlner: Paraphänomene und christl. Glaube	124.–	17.–
3-85382-028-X	Beck: Wer ist Michael?	58.–	8.–
3-85382-031-X	Held-Zurlinden: Erlebnisse einer Seele	95.–	13.–
3-85382-041-7	Beck: Reinkarnation oder Auferstehung	80.–	11.–
3-85382-048-4	Heim: Einheitl. Beschreib. d. Materiellen Welt	161.–	22.–
3-85382-063-8	Ludwig: Erw. einh. Quantenfeldtheorie v. B. Heim	73.–	10.–
	WISSENSCHAFT UND VERANTWORTUNG		
3-85382-049-2	Römelt: Theologie der Verantwortung	219.–	30.–
3-85382-057-3	Römelt (Hg.): Verantwortung für das Leben	131.–	18.–
3-85382-067-0	Römelt (Hg.): Ethik und Pluralismus	248.–	34.–
	PERSONATION AND PSYCHOTHERAPY		
3-85382-002-6	Srampickal: Conscience	197.–	27.–
3-85382-003-4	Kottayarikil: Freud on Religion/Morality	190.–	26.–
3-85382-005-0	Lenti: Sessualità	161.–	22.–
	BURKHARD HEIM: EINHEITLICHE BESCHREIBUNG DER WELT		
3-85382-008-5	Heim: Elementarstrukturen d. Materie 1	1.226.–	168.–
3-85382-036-0	Heim: Elementarstrukturen d. Materie 2	1.278.–	175.–
3-85382-059-X	Dröscher/Heim: Strukturen d. physikal. Welt	694.–	95.–
3-85382-064-6	Heim/Dröscher/Resch: Einführung in B. Heim	715.–	98.–
	WUNDER VON SELIGEN UND HEILIGEN		
3-85382-066-2	Wunder der Seligen 1983 – 1990	999.–	137.–
	MONOGRAPHIEN		
3-85382-061-1	Niesel/Niesel: Umgang m. heilenden Energien	190.–	26.–
3-85382-065-4	Veraja: Heiligsprechung	350.–	48.–
3-85382-068-9	Schlömer: Der Schleier von Manoppello	183.–	25.–
3-85382-069-7	Resch/Gagliardi: I Veggenti di Medjugorje	256.–	35.–

RESCH VERLAG, MAXIMILIANSTR. 8, POSTFACH 8, A-6010 INNSBRUCK
Tel. (0512) 574772, Fax (0512) 586463, E-mail: IGW@uibk.ac.at
http://info.uibk.ac.at/c/cb/cb26/

ISSN 1021-8130