GRENZGEBIETE DER WISSENSCHAFT

Udo ZELINKA: **Im Antlitz des Todes. Zum Zusammenhang von Ethos und Thanatos**

Walter BRAUN: **Gemeinsamkeit und Differenz zwischen der „sinnlichen Existenz" Rousseaus und der „Bewusstseins-Existenz" Sartres**

Kurt Zelinksy: **Calendarium Novum. Eine sozio-ökonomische Studie mit therapeutischen Aspekten**

Diskussionsforum:
Andreas Kruckenhauser: Ein Beitrag zum besseren Verständnis psychotischen Erlebens

Aus Wissenschaft und Forschung:
Pyramiden und Planeten. Ein Pyramidenbuch der neuen Art

Dokumentation:
50 Jahre Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene e. V.

Nachrichten
Bücher und Schriften
Inhaltsverzeichnis (Gesamtverzeichnis)
Jahresregister 2000

GW

49 – 2000 – 4

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 4 – 2000 Innsbruck: Resch

Leitartikel

Udo ZELINKA: Im Antlitz des Todes. Zum Zusammenhang von Ethos und Thanatos 291

Walter BRAUN: Gemeinsamkeit und Differenz zwischen der „sinnlichen Existenz" Rousseaus und der „Bewusstseins-Existenz" Sartres 313

Kurt ZELINSKY: Calendarium Novum. Eine sozio-ökonomische Studie mit therapeutischen Aspekten 331

Diskussionsforum

Andreas KRUCKENHAUSER: Ein Beitrag zum besseren Verständnis psychotischen Erlebens 359

Aus Wissenschaft und Forschung

Pyramiden und Planeten. Ein Pyramidenbuch der neuen Art 362

Dokumentation

50 Jahre Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene 366

Nachrichten

Adressänderung und Buchankündigung (ÖGPP) 370
Psycho-Onkologie-Kongress 2001 370
Der Glaube hilft heilen 370
Zur Weihnacht 2000 370

Bücher und Schriften

John Barrow: Die Entdeckung des Unmöglichen. Forschung an den Grenzen des Wissens (I. Koncsik) 371
Andrea und David E. Pritchard / John E. Mack / Pam Kasey/Claudia Yapp (Hg.): Alien Discussions. Von Außerirdischen entführt (A. Resch) 374
Mieke Mosmuller: Der deutsche Geist (A. Resch) 376

Grenzgebiete der Wissenschaft 2000

Inhaltsverzeichnis (Gesamtverzeichnis) 377
Namen- und Sachregister 379

Grenzgebiete der Wissenschaft; 49 (2000) 4, 291 – 311

UDO ZELINKA

IM ANTLITZ DES TODES

Zum Zusammenhang von Ethos und Thanatos

Udo Zelinka, Dr. theol., geb. 1959 in Olsberg/Hochsauerland, nach Studien der Theologie und Philosophie in Paderborn und Wien 1986 Priesterweihe in Paderborn, anschl. Vikarstätigkeit in Attendorn; 1990 – 1993 Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Moraltheologie der Universität Würzburg. 1993 Promotion zum Dr. theol. an der Universität Würzburg; 1993 – 1995 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Sozialwissenschaftlichen Institut der Bundeswehr in München (seit 1995 in Strausberg b. Berlin) zuletzt Wissenschaftlicher Oberrat; 1995 Freistellung zur Habilitation; 1995 – 1996 Geschäftsführer der Diözesankommission zur Vorbereitung des Besuches von Papst Johannes Paul II. in Paderborn; seit 01.07.1996 Direktor der Katholischen Akademie Schwerte.
Veröffentlichungen in Auswahl: *Normativität der Natur – Natur der Normativität* (Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br., 1994.); *Um des Menschen willen. Moral und Spiritualität* (Würzburg; 1994, zus. m. M. Schramm (Hg.)); *Gemeindeleitung heute – und morgen?* (Paderborn, 1998, zus. m. E. Garhammer (Hg.)); *Orientierung in pluraler Gesellschaft* (Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br., 1999, zus. m. P. Fonk (Hg.); *Zur Mission herausgefordert* (Paderborn, 1999, zus. m. Th. Schäfers u. P. Schallenberg (Hg.)); *Über-Gänge – Die Kirche vor dem 3. Jahrtausend – Forum Zukunft* (Paderborn, 2000); außerdem Beiträge in verschiedenen Büchern und Zeitschriften.

1. Probierstube mit Unterhaltungswert? Der Problemhorizont

„Erbärmlich. Da hatte sie nun über sich den einzigen festen Punkt im Kosmos, den einzigen rettenden Anker in der Verdammnis des panta rhei, und meinte, es wäre Seine Sache, nicht ihre! Tatsächlich ging das Pärchen gleich darauf weiter – er belehrt von einem Schulwissen, das ihm die Fähigkeit zum Staunen vernebelt hatte, sie träge, unerreichbar für den Schauder des Unendlichen, beide unberührt von der Schreckenserfahrung dieser ihrer Begegnung – der ersten und letzten – mit dem Einen, dem En-Sof, dem Unsagbaren."[1]

1 U. ECO: Das Foucaultsche Pendel (1989), S. 12.

Mit dieser Szene leitet Umberto ECO seinen Roman „Das Foucaultsche Pende“ ein. Die Hauptfigur, Jacomo Belbo kommentiert die Reaktionen eines jungen Paares, das im Pariser Panthéon das Pendel des Leon Foucault betrachtet, jenes weltberühmte Pendel also, mit dem der französische Physiker 1850 die Erdrotation demonstriert und nachgewiesen hatte.

Das Paar bleibt unbeeindruckt und hinterlässt einen ratlosen Belbo: „Wie war es möglich, nicht auf die Knie zu fallen vor dem Altar der Gewissheit?“[2], so fragt er sich und auch den Leser.

Das Urteil des Belbo markiert mehr als einen Prolog in die komplexe und verschachtelte Story eines Romans. Der Gedanke drängt sich auf, dass der italienische Mediävist und Romancier damit auf eigene Art ein Spiegelbild zeitgenössischen Denkens und Empfindens nachzeichnet. Offenbar, so die Kernaussage dieser Szene, erreicht die Nachdenklichkeit einiger existentiell sensiblen Geister den Durchschnitt unserer Gesellschaft nicht (mehr). Die immer aufwendigeren Events und Faszinationen der Spass- und Erlebnisgesellschaft scheinen den Blick zu verstellen und lassen weder Zeit noch Raum für jenes, was wir oftmals vorschnell und lapidar Mysterium nennen. Beste Beispiele dafür sind die jüngst erfolgte Entschlüsselung des menschlichen Genoms oder aber auch die inszenierten digitalen Spektakel, wie sie uns auf der EXPO 2000 begegnen.

Zu den sicherlich unverdächtigen Zeugen, die diese Behauptung untermauern, zählt das Hamburger Nachrichtenmagazin DER SPIEGEL. Innerhalb eines relativ überschaubaren Zeitraumes nämlich kritisiert die Zeitschrift eine weitverbreitete Haltung, die Leben und Lebensführung lediglich noch mit Begriffen wie Vergnügen, Spass und Erfolg verbindet. So erschien DER SPIEGEL am 22. Mai 2000 mit der aufschlussreichen Headline: „Generation Ich“ Der Artikel zum Titelthema ist so überschrieben: „Die neuen Deutschen“. Dort heißt es:

> „Mit seinem Wahlkampf in Nordrhein-Westfalen traf Jürgen Möllemann offenbar auch das Lebensgefühl der jungen Internet-Fans. Die Ich-Generation will hart arbeiten, aber auch viel Spass haben. Die ergrauten 68er und deren grüne Nachfahren halten sie für spießig und griesgrämig.“[3]

Zwar sind wir in der Weihnachtsausgabe von SPIEGEL und FOCUS durchaus an Themen gewöhnt, die man im Großen und Ganzen dem ethisch-religiösen Fragenkreis zurechnet. Aber mitten im Mai? Bemerkenswert!!!

2 Ebd.
3 Der Spiegel Nr. 21/22.05.00, S. 22.

Bemerkenswert ist dies vor allem deshalb, weil sich hier ein Trend zeigt, der schon seit längerem festzustellen ist. Bereits vor 6 Jahren griff DER SPIEGEL das Thema auf. Am 6. Mai 1994 erschien das Wochenblatt mit einem Titelbild, welches eine zeitgenössische Version des alten griechischen Mythos von Narziss bildet.[4] Dargestellt ist ein junger Mann, der selbstverliebt sein eigenes Spiegelbild küsst. Nur er selbst ist Ausgangs- und Mittelpunkt der Welt. Die Kopfzeile kommentiert dementsprechend: „Jeder für sich und gegen alle. Die Ego-Gesellschaft". „Narzissten, Selbstdarsteller, Egoisten – die Deutschen auf dem Weg in die Ich-Gesellschaft"[5] – so heißt es präzisierend im Untertitel des Inhaltsverzeichnisses.

Konkrete Lebensbeispiele illustrieren, was das Bild typologisierend zu veranschaulichen sucht:

– Der 32-jährige erfolgreiche Anwalt Christian W., der seine Freundin, eine Modedesignerin, nur am Wochenende sieht. Darüber ist er ganz froh, weil die lockere Beziehung ihm das Gefühl verleiht, nicht festgelegt zu sein. Mit dem Rest der Welt möchte „der Mann, der sich selbst als ‚eher konservativ' bezeichnet"[6], nichts zu tun haben. „Beim Wort ‚Gesellschaft', sagt er, ‚fällt mir nur Stehempfang ein'"[7];

– oder die 35-jährige Cutterin Sylvia S., der gelegentliche Übernachtungen bei ihrem Freund, vielleicht hier und da ein so genannter one-night-stand vollauf genügen. Eine Familie will sie nicht gründen. Sie bezeichnet sich als Egoistin, weil – nach ihren eigenen Worten – „mich weder die anderen noch die Dritte Welt interessieren, sondern nur das, was ich als Nächstes tue"[8];

– oder aber Stefan L., 41, Inhaber einer Hamburger Internet-Firma. Er ist fast ein Jahr um die Welt gereist, hat ein paar Semester Wirtschaftswissenschaften studiert, Gastronomiekonzepte entwickelt und in der Schweiz Aktienrecht studiert. Seinen Vorstandsjob bei der Firma betrachtet er als Intermezzo. Von der Politik erwartet Stefan nichts; trotzdem hat er Schröder gewählt, und er findet ihn toll, weil der nach dem Wahlsieg „erst mal ein paar Monate Party gemacht hat. Das hat er sich doch auch verdient."[9]

4 Vgl. (auch zum Folgenden) P. FONK: Die Annahme seiner selbst als Thema der Moraltheologie (1995), 183 f.

5 Der Spiegel, Nr. 22/30.05.94, S. 4.

6 Ebd., S. 58.

7 Ebd.

8 Ebd.

9 Der Spiegel, Nr. 21/22.05.00, S. 25 und 27.

Es mag sein, dass diese Charakterisierungen die Wirklichkeit perspektivisch überzeichnen. Völlig aus der Luft gegriffen sind sie jedoch nicht.

Kann es sein, dass diese Tendenzen heute verstärkt feststellbar sind, weil in der Welt von Menschen wie Christian W., Sylvia S. und Stefan L., „die das Leben als Labor und Probierstube mit hohem Unterhaltungswert betrachten"[10], kein Platz mehr ist für das Antlitz des Todes?

2. „Alles Sterbliche ist wie das Gras". Bilder einer Ausstellung

Im Jahre 1998 wurde in der Katholischen Akademie Schwerte eine Ausstellung gezeigt, die den Titel trug „Alles Sterbliche ist wie das Gras"[11]. Der Künstler, Rüdiger KRAMER, zeigte ca. 30 Portraits Verstorbener, die in der Pathologie eines Düsseldorfer Krankenhauses unmittelbar nach Eintritt des Todes gezeichnet wurden. Keine der Zeichnungen trug einen Namen; lediglich Alter und Sterbeursache sind auf ihr vermerkt. Das Individuum bleibt anonym; das Individuelle tritt hinter das Allgemeine zurück: Das könnte auch *ich* sein!

Die Ausstellung hat ein äußerst zwiespältiges Echo erfahren. Reaktionen reichten von Betroffenheit bis aggressiver Entrüstung bei nicht wenigen. So meinte etwa ein ca. 70-jähriger, bis zum Zeitpunkt der Ausstellung regelmäßiger Gast der Akademie: „Ich habe im Krieg so viele Tote gesehen; das muss ich mir nicht auch noch als Portrait in der Akademie anschauen!" Seitdem ist er weggeblieben.

Die Reaktion dieses Mannes scheint symptomatisch für die Einstellung unserer Gesellschaft zum Tod. Auf der einen Seite gilt er als ein *mysterium fascinosum*, dem man aber unbefangen in der Regel nur in der sicheren Distanz des Fernseh- oder Kinosessels begegnet. Nur selten in der Geschichte der Menschheit hat es einen solchen Unterhaltungsrausch in Sachen Tod gegeben. Sobald aber der Tod existentiell herantritt – in den Altenheimen, Intensivstationen oder den Sterbehospizen – , wandelt er sich zum *mysterium tremendum*, dem sich sobald wie irgend möglich zu entziehen versucht wird. Eine echte Auseinandersetzung, die sich dem eigenen Tod stellt und mit der Frage nach den Grundlagen, Hoffnungen und auch der Zukunft des eigenen Selbst konfrontiert, findet jedoch meistens nicht oder aber doch nur höchst fragmentarisch statt.

10 Ebd., S. 27.

11 Die Ausstellung, die 1998 in der Katholischen Akademie Schwerte gezeigt wurde, ist dokumentiert in: R. KRAMER: Alles Sterbliche ist wie das Gras (1995).

Das erstaunt um so mehr, als die Frage nach dem bleibenden Sinn und der Zukunft individueller – jemeiniger – Existenz keineswegs aus dem öffentlichen Diskurs unserer Gesellschaft verabschiedet wurde. Das Gegenteil ist der Fall. Von einem Millionenpublikum beklatschte Kino-Hits wie etwa „Dead man walking", „Titanic" oder jüngst noch „Gladiator" – ein Film, der neben seinen Actionszenen geradezu refrainartig immer wieder auch die Frage nach dem Leben über den Tod hinaus thematisiert – dokumentieren dieses Interesse. Mit anderen Worten: Obwohl den meisten Menschen der eigene Tod unvorstellbar bleibt, hat diese Unvorstellbarkeit bis heute einen gewaltigen Sturm von Bildern und Visionen ausgelöst, von Träumen und Hoffnungen, von Resignationen und Depressionen, die jedoch meist nur unthematisch-allgemein im kulturellen Kontext des öffentlichen Bewusstseins auftauchen.

Diese Entwicklung macht selbst vor den Kirchen und ihrer Pastoral nicht Halt. Es stimmt mehr als nachdenklich, wenn in dem Bestseller von Jacques NEIRYNCK „Die letzten Tage des Vatikan" zu lesen ist:

> „Hunderte von Ärzten auf der ganzen Welt leisten das, was eigentlich Priester und Pastoren leisten müssten. Früher war es deren Aufgabe, Sterbende von einem Ufer zum anderen zu begleiten ... Und dann kamen die wirksamen Schmerzmittel und die Intensivstationen. Und ihr habt euch in eure Pfarrhäuser zurückgezogen, überzeugt von eurer wachsenden Nutzlosigkeit. Ihr habt vergessen, dass eure wichtigste Aufgabe ... darin besteht, ... jeden Menschen mit dem Gedanken an seinen eigenen Tod auszusöhnen. Ihr seid auf weltliche Stadtverwaltungen hereingefallen, die Friedhöfe in erbärmliche Randgebiete verbannten, zwischen ein Gaswerk und eine Kläranlage. Ihr habt Christenmenschen wie Hunde sterben lassen, in aseptischen Krankenhäusern, an Schläuche angeschlossen, nur noch ein Packen Zellen, den medizinisches Personal technisch versorgt hat. Ihr habt gedacht, eure Aufgabe zu erfüllen, wenn ihr ihnen eine auf die einfachste Form gebrachte Beichte abnehmt und schnell noch eine Letzte Ölung spendet. *Aber was meint ihr denn wirklich damit, wenn ihr vom ewigen Leben redet oder von der Auferstehung des Fleisches?* Manchmal, auf dem Umweg über einen theologischen Text, kommt man dazu, sich zu fragen, ob ihr darin nicht nur *blanke Metaphorik* seht. Die Wissenschaft hat eure kategorischen Behauptungen so oft als parasitäre Fehlurteile entlarvt, dass ihr selbst schon an allem zweifelt, sogar am Wesentlichen, am Unvergänglichen, und ihr legt euch Schlupflöcher an, die ihr mit Phrasen tarnt".[12]

12 J. NEIRYNCK: Die letzten Tage des Vatikan (1999), S. 179 f. (Hervorhebungen von U. Z.).

Gewiss – diese Kritik des Lausanner Naturwissenschaftlers ist überzeichnet. Viele im pastoralen Dienst der Kirchen Tätige zählen die Sterbe- und Trauerbegleitung zu ihren wichtigsten Aufgabenfeldern. Dennoch lässt sich fragen, ob die Konfrontation und Auseinandersetzung mit dem Tod unbedingt auf dem „Center Court" kirchlicher Verkündigung stattfindet. Man mag das mit der Scheu erklären, eine Konzentration auf die Todesfrage erinnere zu stark an den Duktus früherer Missionspredigten, in denen auch – nicht nur – mit erhobenem moralischem Zeigefinger mit Hölle, Tod und Teufel gedroht wurde; oder aber vielleicht mit der Gefahr einer vorschnellen und unreflektierten „Himmelseuphorie", wie sie dem Christentum insbesondere von der Religionskritik des 19. Jahrhunderts vorgehalten wurde. Gleichwohl aber müssen sich die christliche Kirchen in der Tat die ernste Nachfrage gefallen lassen, ob nicht die Interessenkonzentration auf die zahlreichen Probleme der konkreten Lebensbewältigung – so wichtig diese auch sind und bleiben – doch zu einer weitgehenden Verdrängung der Todesfrage geführt hat. Paul M. ZULEHNER spricht von der Jenseitsverschwiegenheit der Kirche(n).[13] Diese Frage wird um so drängender als erst die gestaltete Begegnung mit dem Tod zur Sinngebung und Formung neuer Lebensmöglichkeiten herausfordert. Denn

> „so oft das Lebensganze in den Blick kommt, so oft kommt auch die Lebensfrage in den Blick, die ‚nicht eine beunruhigende Frage unter anderen beunruhigenden Fragen' ist, sondern sozusagen *Lebensfrage aller Lebensfragen: die Todesfrage.* Sie zählt zu den großen Lebensfragen, und das sind bekanntlich nicht die Fragen, die wir dem Leben stellen, sondern die Fragen, die das Leben uns stellt."[14]

Das heißt doch: weil der Mensch von seinem Ursprung her stets nur im Antlitz des Todes lebt und dies auch *weiß*, bleibt das Wissen darum nicht ohne Konsequenzen auf die fundamentalen Grundlagen dessen, was er selber ist und zugleich noch werden will – Mensch nämlich.

> „So gehört zum Gelingen des Lebens essentialiter auch die Lebensantwort auf die Lebensfrage, die die Todesfrage ist."[15]

Die Begegnung mit dem Tod ist also unabdingbare Bedingung der Möglichkeit für die Menschwerdung des Menschen. Das wirkt in einem maßgeblichen Sinne prägend und gestaltend auf die Humanisierung des Ethos. Anders gesagt, wirklich menschliche Moral darf das Schicksal des Todes

13 Vgl. P. M. ZULEHNER: Kirchen-Ent-Täuschungen (1997), S. 73.
14 B. SILL: Ethos und Thanatos (1999), S. 14 (Hervorhebungen von U. Z.).
15 Ebd.

nicht ausblenden. Das Nicht-wahrhaben-Wollen des Todes zeigt nicht nur die Angst vor dem Sterben, sondern vor allem eine elementare Unfähigkeit, richtig zu leben.

> „Das Wissen, ‚es gibt den Tod', noch simpler ‚alle Menschen müssen sterben' bedeutet für den produktiven Geist die eigentliche Kraftnahrung, gewissermaßen das Schwarzbrot oder den Pumpernickel seines Lebens."[16]

3. Leben im Antlitz des Todes. Anthropologische Erwägungen

Wohl kaum ein anderer Zusammenhang ist für den Menschen, der stets auf der Suche nach sich selber ist und bleibt, prägender als das Mit- und Ineinander von Tod und Leben. Hinter jedem Gesicht wartet der Totenschädel, in jedem einzelnen Gen ist Vergänglichkeit codiert, in jedem Lebensanfang das Lebensende grundgelegt. Der Mensch existiert von seinem Ursprung her stets nur im Antlitz des Todes. Keine Verdrängung oder Verharmlosung hebt dieses daseinsprägende Faktum auf. Denn der Tod

> „drückt dem Leben auch dann seinen Stempel auf, wenn er abschlägig beschieden, wenn der Dialog mit ihm verweigert"[17]

wird. Er ist, wie Ernst BLOCH meinte, die „härteste Nicht-Utopie"[18], die dem Individuum Fragen aufwirft, die keine noch so raffinierte Überlegung wegdiskutieren oder aufheben könnte. Doch anders als das Tier gewinnt der Mensch mittels seiner Freiheit die Möglichkeit, sich zu seinem Ende zu verhalten[19]; das heißt, er gestaltet auch diese Phase seines Lebens.

a) Phylogenetische Erwägungen

Dass dieser Gedanke nicht abwegig ist, belegen die Hypothesen jener Wissenschaften, die sich mit der Vorgeschichte des Menschen befassen. Denn der Zeitpunkt der stammesgeschichtlichen Menschwerdung des Menschen wird von nicht wenigen ihrer Vertreter eben dort vermutet, wo dieser be-

16 E. MEISTER: Prosa 1931 – 1979 (1989), S. 177.

17 M. GRONEMEYER: Das Leben als letzte Gelegenheit (1993), S. 16.

18 E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung (1985), S. 1290.

19 Der Mensch ist „jener, der sich zu allem verhalten kann und von dort her ‚Zentrum' von Welt wird. Der Mensch kann sich nicht nur verhalten, er muss sich verhalten, zu sich selbst verhalten in seinen Vorgegebenheiten und zu den anderen Weltwesen um ihn herum. Auch der Verzicht auf ein Sich-Verhalten ist ein Sich-Verhalten." (P. HÜNERMANN: Theologie als Kulturwissenschaft (1998), S. 47; vgl. auch U. ZELINKA: Normativität der Natur – Natur der Normativität (1994), S. 38 ff.

ginnt, seine Artgenossen zu bestatten bzw. Gebeine(-teile) pietätvoll zu behandeln.[20] Offensichtlich bildet die Art und Weise des Umgangs mit dem toten Artgenossen ein specificum humanum. Denn kein Tier betrifft der Tod eines Artgenossen in der besonderen Weise wie den Menschen. Zwar beschreibt die englische Naturforscherin Jane GOODALL in ihrem Buch „Ein Herz für Schimpansen" eine Reihe von Fällen, in denen Primaten beim Verlust eines nahen Verwandten depressionsähnliche Verhaltensweisen zeigen, die menschlichen Gefühlsäußerungen von Trauer und Schmerz nahe kommen[21]; gleichwohl aber weist nichts in den Beschreibungen GOODALLs darauf hin, dass dieses Todesereignis in seiner Tragweite und Konsequenz für die Zurückbleibenden auch realisiert wird. Darauf verweist auch die Feststellung – und das scheint m. E. ein weiteres Indiz dafür, dass der Mensch ein anderes Verhältnis zum Tod hat als das Tier –, dass in keinem der Fälle berichtet wird, dass ein anderes Tier dem zurückbleibenden trauernden Artgenossen Trost bzw. Hilfe bietet. Obwohl also Schimpansen anscheinend so etwas wie Trauer empfinden können, scheint eine *kollektive* Trauer, die aus indirekter Betroffenheit rührt, nicht üblich zu sein.[22] Offensichtlich gibt es einen qualitativen Sprung zwischen Mensch und Tier, der auch dort markiert werden darf, wo der Mensch im Schicksal des auch nicht bekannten oder verwandten toten Mitmenschen sein eigenes Schicksal in radikaler Art und Weise vorgebildet sieht.[23] Denn, was uns bewusst vor Augen tritt ist jener Tod, der bedrängt und erschüttert, obwohl er uns am Leben lässt – der Tod anderer. In ihm erleben wir, dass nicht nur unsere nächsten, liebsten und wichtigsten Menschen sterben müssen, sondern auch wir selbst. Im

20 Vgl. H. MÜLLER-KARPE: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte. Bd. 1: Von den Anfängen bis zum 3. Jahrtausend v. Chr. (1998), S. 28 – 33; M. ELIADE: Geschichte der religiösen Ideen I (1985), S. 20 – 24; E. DREWERMANN: Der sechste Tag ([2]1998), S. 137ff. 170 – 176.

21 Vgl. J. GOODALL: Ein Herz für Schimpansen (1991), S. 225ff.

22 Vgl. D. L. CHENEY/R. M. SEYFARTH: Wie Affen die Welt sehen (1994), S. 315.

23 Neuere psychologische und ethologische Untersuchungen machen dafür eine Instanz verantwortlich, die der im australischen Queensland forschende deutsche Psychologe Thomas SUDDENDORF „metamind" nennt. Damit wird eine dem Menschen eigentümliche Fähigkeit bezeichnet, die es erlaubt „Repräsentationen als solche wahrzunehmen und so über die eigene Geistestätigkeit und die anderer Menschen nachzudenken ... Erst ab dieser Stufe, sagt SUDDENDORF, sei es möglich, die Vergangenheit zu rekonstruieren und die Zukunft zu planen ... Nicht zuletzt verleiht der Metageist den Menschen und nur ihnen ihre erschütterndste Fähigkeit: ihr Wissen um den eigenen Tod, das sich als tief verwurzeltes Bewusstsein vermutlich erst in der späteren Kindheit einstellt." (J. NEFFE: Geschwister im Geiste, in: Der Spiegel Nr. 35/28.08.2000, hier: 222 f.).

Schicksal des auch nicht bekannten oder verwandten toten Mitmenschen entdeckt der Mensch sein eigenes Schicksal.

E. BLOCH meinte:

> „Die Angst zu sterben drückte früh nieder und bleibt also ursprünglich. Die Leiche zeigt dem Fühlen wie Denken, was jeden erwartet, das Grauen vor ihr ist das älteste“[24].

Es entsteht in dem Augenblick, in dem der Mensch erkennt, dass er den bergenden, aber unwissenden Raum der Natur überschreitet und sich selbst erkennend seiner Schutz- und Hilflosigkeit bewusst wird – ein Moment höchsten Entsetzens. Denn es ist der Augenblick der Erkenntnis eigener Sterblichkeit.[25]

Es ist also kein Wunder, dass der existentiell Sensible angesichts dieses Entsetzens immer wieder bestrebt ist, sich mit seiner Sterblichkeit auseinander zu setzen. Das fordert allein schon die Banalität des Phänomens Tod. In der ihr eigenen Spitzzüngigkeit kommentiert die Glosse der „Süddeutschen Zeitung“ vom 7. Juni dieses Jahres folgendermaßen:

> „Wobei prinzipiell gegen das Ableben der meisten Menschen nicht viel einzuwenden ist; wahrscheinlich würde es viel zu eng auf der Welt, wenn alle Geschmacksverirrten ewig auf ihr herumstehen wollten. Aber soll wirklich jeder vergänglich sein ...?“[26]

Der Sarkasmus ist angebracht, denn rein biologisch gesehen, tritt der Tod aufgrund des Platzmangels auf diesem Planeten auf. Natürliche Sterblichkeit existiert, weil sich mehrere Einzelzellen zusammenschließen und Arbeitsteilung praktizieren, also mit dem Auftauchen von Mehrzellern. Das war vor ca. 1 Milliarde Jahren, als der erste echte Mehrzeller mit dem Namen Volvox auftrat. Er lieferte auch die erste Leiche der Geschichte.[27]

Der Tod ist eine zwar buchstäblich Not-wendende Einrichtung der Natur, in dieser Zweckmäßigkeit zugleich aber doch ein höchst triviales Phänomen. Seine Trivialität – in der Philosophie eines Jean Paul SARTRE oder Albert CAMUS zum Inbegriff der Absurdität gesteigert – setzt sich durch die Geschichte hindurch bis zum heutigen Tag auf die eine oder andere Weise fort: in der banalen Zufälligkeit einer Ansteckung durch einen tödlichen Virus, im Widersinn eines einzigen Fehlers in der genetischen Codierung, in den geradezu beiläufigen Umständen, die zum Concordeabsturz im Juli 2000 bei Paris führten.

24 E. BLOCH: Das Prinzip Hoffnung (1985), S. 1304.
25 Vgl. G. KUNERT: Erstes Buch Mose (1991), S. 40 f.
26 SZ vom 07.06.2000, S. 1.
27 Vgl. H. v. DITFURTH: Im Anfang war der Wasserstoff (21981), S. 262 f.

Diese Trivialität hat den Menschen nie zur Ruhe kommen lassen. Kein Geringerer als der Wuppertaler Aktionskünstler und Kunsttheoretiker Bazon BROCK hat festgehalten, „was die künstlerische Stellung zum Tod – auch zum eigenen Tod! – von jeder philosophischen Spekulation abgrenzt“[28]. In einer Würdigung des 1966 verstorbenen New Yorker Kulturkritikers und Literaten Siegfried KRACAUER schreibt er:

> „Wer ein Wort des Trostes spricht, ist ein Verräter an der Solidarität aller Menschen gegen den Tod. Wer sich hinreißen lässt, aus noch so verständlichen Gründen ... ein rührendes Wort zu sprechen, eine Erklärung anzubieten, die Taten aufzuwiegen, die Existenz als erfüllte zu beschreiben, der entehrt ihn, lässt ihn nicht besser als die Mörder in die Kadaververwertungsanstalt abschleppen. Wer den Firlefanz, die Verschleierung, die Riten der Feierlichkeit an Grabstätten mitmacht, ohne die Schamanen zu ohrfeigen, dürfte ohne Erinnerung leben und sich gleich mit einpacken lassen ... Der Tod ist ein Skandal, eine viehische Schweinerei! ... Lasst Euch nicht darauf ein, versteht: der Tod ... ist ... ein ungeheuerlicher Skandal, gegen den ich protestiere.“[29]

Ein Nachruf als wütender Protest, Dokument eines ohnmächtigen Widerstandes gegen das Widerfahrnis des Todes. Und so kann Karl RAHNER in seiner „Theologie des Todes“ schreiben: „Der Tod gehört zum Erschütterndsten im Menschenleben.“[30]

Kurt TUCHOLSKY hält auf seine Art fest, was der Sprache philosophischen Nachsinnens, was auch der wissenschaftlich-distanzierten Ebene stammesgeschichtlicher Rekonstruktionen verwehrt bleibt: die Beiläufigkeit der Umstände und die Trivialität des Todes als ein jemeiniges Schicksal erkennen zu können. In seinem Gedicht „Der Mann am Spiegel“[31] schreibt er:

> „Aber auf einmal
> ist die glatte Sicherheit deines gebügelten Rockes dahin;
> die Angst ist da.
> Angst sitzt in den dunklen Vertiefungen deiner Nase,
> mit der du die Luft einschaufelst;
> das Blech am Kamin erzittert leise,
> du hörst mit den Augen –
>
> Sag etwas!
> Sprich!

28 Th. H. MACHO: Woran der Tod nicht heranreicht (1995), S. 10.
29 B. BROCK: Ästhetik als Vermittlung (1977), S. 797.
30 K. RAHNER: Zur Theologie des Todes (QD 2) ([2]1958), S. 11.
31 K. TUCHOLSKY: Der Mann am Spiegel (1928), in: Gedichte, hg. v. M. Gerold-Tucholsky (1983), Seite 579 – 582.

Prophezeie, wie es weiter werden wird!
Ob ich gepflegt sterbe, im Bett: umgeben von einem ernsten Professor, einer weißen Krankenschwester und süßlich riechenden Flaschen;
oder ob ich auf kalter Chaussee verrecke, ganz allein
zu den anderen Landstreichern habe ich manchmal französisch gesprochen, weil ich doch etwas Besseres gewesen bin;
ob ich mich zerhuste oder sacht im Sessel zurücksinke..."[32]

b) Ontogenetische Erwägungen

Diese spezifisch menschliche Möglichkeit, im Schicksal des Mitmenschen sein eigenes Schicksal zu erkennen, lässt sich für die Phylogenese bisher nur theoretisch nachweisen[33]; für den ontogenetischen Entwicklungsprozess ist sie dagegen recht ausführlich beschrieben worden.[34]

Um Missverständnisse von vornherein auszuschließen – die nachfolgenden Überlegungen verstehen sich nicht als Reformulierung des biogenetischen Grundgesetzes von Ernst HAECKEL. Der Evolutionstheoretiker hatte bekanntlich die Auffassung vertreten, die morphologische Individualentwicklung wiederhole die jeweiligen stammesgeschichtlichen Evolutionsstufen. Das hat sich seit langem als falsch erwiesen; der Fehler soll auch nicht auf andere Weise wiederholt werden. Gleichwohl ist es berechtigt, jene ontogenetischen Entwicklungen, die für die Ausbildung von Selbstbewusstsein und Identität verantwortlich sind, heuristisch-modellhaft auf ihre anthropologische Bedeutung zu untersuchen, um anschließend nach theologisch-ethischen Konsequenzen zu fragen.

Dies vorausgesetzt, finden wir in der Identitätstheorie des Amerikaners George Herbert MEAD[35] wichtige Hinweise. Dieser hatte als Voraussetzung für die Entwicklung von Selbstbewusstsein und Identität beim Menschen eine Fähigkeit beschrieben, die er treffend „role-taking" nennt. Dabei handelt es sich um einen fiktiven „Positionswechsel", durch den Interaktionspartner symbolisch die Haltung eines jeweiligen Gegenübers sich selbst gegenüber einnehmen.

Dabei sei an dieser Stelle eine Verdeutlichung eingefügt, weil eine im Deutschen mögliche Übersetzung der Meadschen Begriffswahl zu Miss-

32 Ebd.

33 Vgl. aber den Bericht von J. NEFFE: Geschwister im Geiste, in: Der Spiegel Nr. 35/28.08.2000, S. 212 – 225, der die in diesem Beitrag aufgestellten Überlegungen stützt.

34 Vgl. U. ZELINKA: Normativität der Natur – Natur der Normativität (1994), S. 134 – 164 (Lit.).

35 G. H. MEAD: Geist, Identität und Gesellschaft ([7]1988).

verständnissen führen könnte: mit „role-taking" meint MEAD nicht eine wie auch immer geartete Rollenübernahme innerhalb eines bestimmten Sozialzusammenhangs. Mit dem Begriff „role-taking", wie er von MEAD beschrieben wird, ist vielmehr die Fähigkeit gemeint, sich selbst aus den Augen eines anderen zu sehen. Dies geschieht, indem sich die Person fiktiv in die Position eines anderen begibt und dessen Blick auf die eigene Person wahrnimmt. Das Individuum distanziert sich auf diese Weise von der je und je eigenen Wahrnehmung seiner Person und erhält die Möglichkeit, sich zu sich selbst zu verhalten. Dieser Vorgang ermöglicht zum einen die Antizipation von Reaktionen und Erwartungen eines Gegenübers, zum anderen eröffnet sich die Bedeutung des Handlungssinnes der jeweiligen Interaktion sowie der Handelnden in ihren wechselseitigen Beziehungen. Dadurch wird das Bewusstwerden eigener Identität erreicht. Selbstreflexivität entsteht aufgrund dieser Fähigkeit, sich selbst aus der Perspektive des anderen zu sehen und sich und seine Handlungen zum Objekt zu machen, sie dadurch zu steuern und zu kontrollieren.

Dieser höchst komplexe Vorgang lässt sich an einem einfachen Beispiel veranschaulichen.

Wir alle kennen die Rollenspiele der Kinder, in denen diese sich fiktiv in die Position von Räuber und Gendarm, Cowboy und Indianer usf. versetzen. Sie lernen durch diesen Positionswechsel, was es heißt, so treu, so mutig, so tapfer zu sein, und erfahren, sich selbst daran zu messen: Bin ich auch so? Im Gegenüber der fiktiv eingenommenen Position lernt das Kind, sich selbst zu erkennen. Dabei kommt es durchaus vor, dass eines der spielenden Kinder „erschossen" wird: Es fällt um und stirbt. In seinem Rollenspiel also setzt sich das Kind mit der Tatsache des Todes auseinander und greift spielend auf eine Realität vor, die es als Sterblicher selber einmal durchleben und durchleiden müssen wird. Das heißt mit anderen Worten, es entwickelt spielend, im „role-taking" seine Identität und erlebt damit, was ein Mensch ist und was sein Schicksal noch sein wird.

Der Prozess des „role-taking" findet nur wenige Grenzen. Er gilt für das interindividuelle Interaktionsgeschehen ebenso wie für die Beziehung des Subjekts zum gesellschaftlichen Ganzen. Er geht auch darüber hinaus. MEAD schreibt:

> „Eine Person kann den Punkt erreichen, wo sie sich der ganzen Umwelt in den Weg stellt; sie kann sich ihr allein entgegenstellen. Dazu aber muss sie zu sich selbst mit der Stimme der Vernunft sprechen. Sie muss die Stimmen der Vergangenheit und der Zukunft verstehen. Nur so kann sich die

Identität eine Stimme sichern, die durchschlagkräftiger ist als die der Gemeinschaft."[36]

Und an anderer Stelle: Als Mitglied der „Gemeinschaft aller vernunftbegabten Wesen, die sich in dem ausdrückt, was wir das logische Universum nennen"[37], kann sich das Individuum an diese „übergeordnete" Gemeinschaft wenden, um durch solcherart Rekurs die Haltung des – wie MEAD sagt – „verallgemeinerten Anderen" dieser „übergeordneten" Gemeinschaft einzunehmen.

Zwar beschränkt sich dieser Ausflug in die Identitätstheorie G. H. MEADs auf die wesentlichsten Grundsätze. Doch das Grundprinzip konnte hinreichend deutlich werden. Denn im Prozess des „role-taking" finden wir einen Erklärungsansatz, der für unseren Zusammenhang ein wichtiges Deutungsmodell bietet. Dies vor allem deshalb, weil MEADs Thesen zwar nicht als umfassende Rekonstruktionen des Hominisationsprozesses missverstanden werden dürfen; gleichwohl aber bemüht sich der Amerikaner um eine logische Rekonstruktion dieses Geschehens.[38]

c) Zwischenbilanz

Was heißt das nun im Hinblick auf unser Thema?

Wir wissen einerseits aus den Forschungsergebnissen vor allem der Paläoanthropologie, dass im Umgang mit dem toten Artgenossen ein wichtiger Indikator für den Tier-Mensch-Übergang, d. h. für die Entstehung von Selbstbewusstsein bzw. Selbstreflexivität angenommen wird.

Wir wissen andererseits aus den Ergebnissen der Identitätstheorie G. H. MEADs, dass die Fähigkeit zum „role taking" Bedingung der Möglichkeit zur Entstehung von Identität und Selbstbewusstsein ist.

Es liegt also die Überlegung nahe, hier eine ähnliche Dialektik anzunehmen, wie sie bereits von Karl RAHNER in seinem schon erwähnten Buch „Zur Theologie des Todes"[39] skizziert wurde. Dieser hatte ja bekanntlich das Ereignis des Todes selbst dialektisch verstanden – einerseits als passiv hinzunehmendes Widerfahrnis, dem der Mensch als Person machtlos und äußerlich gegenübersteht, anderseits aber auch als personale Selbstvollendung, die wesentlich innere Tat des Menschen bleibt, und in der der

36 Ders., ebd., S. 210f.
37 Ders., ebd., S. 246.
38 Vgl. H. JOAS: Praktische Intersubjektivität (1989), S. 113.
39 K. RAHNER: Zur Theologie des Todes (QD 2) (^{2}1958).

Mensch sich selbst zur Endgültigkeit seines Selbstverständnisses frei vollzieht. Diese Dialektik von Tat und Erleiden, von Widerfahrnis und Selbstvollzug findet sich analog auch im bisher diskutierten Zusammenhang wieder: Indem nämlich der Mensch im Anblick des Grabes qua „role-taking" mit dem eigenen Schicksal konfrontiert wird, gewinnt er Einblick in seine wahre Identität als eines endlich verfassten Wesens und wird – im Vollzug seiner selbst – auf die Möglichkeit einer fast buchstäblich zu verstehenden umfassenden Menschwerdung verwiesen. Zwar ist der Blick in das Antlitz des Todes beileibe nicht die einzige Situation, die dem Menschen Gelegenheit zum „role-taking" bietet. MEAD selber identifiziert in der Wettkampfsituation eine Phase, in denen sich vor allem das Kind in der Fähigkeit zum „role-taking" einübt. Gleichwohl aber besitzt die Konfrontation mit dem eigenen Tod besondere Relevanz für eine umfassend verstandene Identitätsentwicklung, weil der hier gewonnene Einblick Endgültigkeit vermittelt. Der Tod führt dem Menschen sein Leben in seiner Ganzheit und Endgültigkeit vor Augen, was nicht ohne Bedeutung für eine verantwortliche und zu verantwortende Lebensgestaltung des Menschen bleibt.

4. Der Mensch im Horizont von Endlichkeit und Unendlichkeit

Aus der Begegnung mit dem Tod erwächst die Chance, menschliche Existenz als eine wahrhaft humane zu entwickeln, zu vertiefen und zu intensivieren. Die existentielle Möglichkeit, die eigene Vergänglichkeit wahrnehmen zu können, lässt menschliches Selbsterleben nicht unverändert. Vielmehr desillusioniert und relativiert, befreit und verdichtet das Wissen um die eigene Endlichkeit das Leben des Menschen.

a) Die Annahme seiner selbst[40]

Er ist zunächst auf die ihm eigenen Handlungsdimensionen in Zeit und Raum verwiesen. Der Mensch kann sein Leben nur in einer ihm zugemessenen Zahl von Jahren und in bestimmten räumlich definierten Grenzen gestalten. Das setzt naturhaft jeder individuellen oder kollektiven Hybris ihre Grenzen. Auch die Zeit eines Erich MIELKE war begrenzt. Wesentlich grundlegender jedoch ist die genuine Leistung der Person, diese Er-

40 Vgl. dazu ausführlich P. FONK: Die Annahme seiner selbst als Thema der Moraltheologie (1995), S. 186 – 188.

kenntnis in das Leben zu integrieren, ja als Grundlage der eigenen Lebensführung zu akzeptieren.

Denn die Grenzerfahrung eigener Zeitlichkeit thematisiert die ethische Grundfrage: Was kann ich tun? Sie wird unterfangen von der anthropologischen Grundfrage: Wer will ich sein? Da der Mensch sich aber in diesem Punkt weder ändern noch handelnd umerschaffen kann, besteht seine ethische und anthropologische Grundleistung darin, sich selbst als ein jeweils geschichtlich-biographisch so und nicht anders Gewordener anzunehmen. Diese Leistung bedeutet im Urteil Romano GUARDINIs die Bejahung der Grundtatsache jemeiniger Existenz. Als alles entscheidendes Faktum bildet diese Bejahung die Grundlage allen personalen Existierens. Ich „kann nicht verstehen", so GUARDINI,

> „warum ich so oder so sein muss; ich kann meine Existenz nicht in irgendeine naturhafte oder geschichtliche Gesetzmäßigkeit auflösen, denn sie ist keine Notwendigkeit, sondern eine Tatsache ... Sie ist, und könnte doch nicht sein. Und doch bestimmt sie vom Innersten her mein ganzes Dasein. Das alles heißt: Ich kann mich selbst nicht erklären, noch mich beweisen, sondern ich muss mich annehmen. Und die Klarheit und Tapferkeit dieser Annahme bildet die Grundlage allen Existierens."[41]

So eingängig diese Erkenntnis des Münchener Religionsphilosophen auch für unsere Ohren heute klingen mag – sie in den täglichen Lebensvollzug umzusetzen und darin aufscheinen zu lassen, zählt wohl zu den größten Herausforderungen menschlicher Lebensbewältigung. Denn sie bedeutet in den Worten des unlängst verstorbenen amerikanischen Psychologen Erik ERIKSON „die Annahme seines einen und einzigen Lebenszyklus und der Menschen, die in ihm notwendig da sein mussten und durch keine anderen ersetzt werden können". Das bedeutet auch „eine neue, andere Liebe zu den Eltern (und Geschwistern, Verwandten, Lehrern, Freunden etc., U. Z.), frei von dem Wunsch, sie möchten anders gewesen sein als sie waren, und die Bejahung der Tatsache, dass man für das eigene Leben allein verantwortlich ist"[42]. Man mag an den Grenzen seiner eigenen Biografie rütteln, man mag sie ausdehnen, ja, an dem einen oder anderen Punkt verändern; in ihrer Gänze lassen sich die durch unser Gewordensein existierenden Grenzen nicht umkehren. Zur Aufgabe humaner Selbstführung, die aus der Begegnung mit dem Antlitz des Todes rührt, zählt also jene (Lebens-)Leistung, die sich mit ERIKSON unter dem Topos Versöhnung mit der eigenen Lebensgeschichte begrifflich fassen lässt.

41 R. GUARDINI: Die Annahme seiner selbst ([3]1962), S. 16.
42 E. H. ERIKSON: Identität und Lebenszyklus ([13]1993), S. 118f.

Sofern Moraltheologie sich als Wissenschaft versteht, die Lebenshilfe geben will und soll, liegt hier eine ihrer vordringlichsten Aufgaben. Im Dialog mit den Humanwissenschaften sucht der Moraltheologe nach empirisch zugänglichen Erkenntnissen, welche die entsprechenden Rahmenbedingungen für die Beantwortung dieser Lebensfrage abstecken. Gewiss leisten weder Natur- noch Humanwissenschaften einen unmittelbaren normativen Beitrag zur Beantwortung von Sinnfragen. Aber sie sind doch mittelbar für sittliches Einsehen, Werten und Urteilen bedeutsam.[43] Aus dem Bedenken der Grundlagen des Glaubens und dem innertheologischen Diskurs weiß der Moraltheologe darüber hinaus um die im Glauben ausgesprochene Überzeugung, dass jedem Imperativ, jedem Sollen, zunächst ein ungeschuldeter Indikativ, ein Sein vorausgeht. Anders und in den Worten Klaus DEMMERs gesagt: „Vor der Frage: Was muss ich tun? steht jene grundlegendere: Was kann ich sein?"[44] Zwar liegt die Annahme seiner selbst als anthropologischer wie als theologischer Ermöglichungsgrund der Wahrhaftigkeit gelebter Moral immer schon voraus. Aber – aufgrund der Tatsache, dass Moraltheologie stets der Frage nach der Wahrheit des Menschen nachgeht, wird sie den Verweischarakter dieser Frage auf die Schöpfungstheologie und Soteriologie hervorheben.[45] Das zeigt das Fach Moraltheologie also nicht nur in seiner interdisziplinären Bedeutung, das heißt in seinem Bezug zu den Humanwissenschaften, etwa der Psychologie eines Erik ERIKSON; es zeigt die Moraltheologie auch in ihrem intradisziplinären Bezug, besonders aber zu den dogmatischen Disziplinen der Theologie.

b) Axiologische Gegenwart des Todes

Des weiteren eröffnet das Antlitz des Todes das manchmal verzweifelte Wissen darum, dass die wirklich wichtigen und lebensprägenden Entscheidungen in der Regel weder wiederholbar noch revidierbar sind. Es gibt Handlungsentscheidungen des Menschen, die in ihren Auswirkungen auf sich selbst oder andere nicht mehr zu ändern sind. Wir können nicht damit rechnen, irgendwann einmal wiederzukommen und die Verhältnisse nachträglich noch zu ordnen. Das verweist auf den Ernst freiheitlicher Entscheidungsverantwortung, auf die Frage, was wann jeweils wie warum zu tun bzw. zu lassen ist. Hier ist der Ort, an dem uns die praktische Ver-

43 Vgl. K. DEMMER: Moraltheologische Methodenlehre (1989), S. 197 f.
44 K. DEMMER: Die Wahrheit leben (1991), S. 10.
45 Vgl. P. FONK: Die Annahme seiner selbst als Thema der Moraltheologie (1995), S. 191 f., 195.

nunft nachdrücklich darauf aufmerksam macht, dass Handeln eben nicht beliebig oder jederzeit austauschbar ist, sondern vielmehr aufgrund der Unwiederholbarkeit der jeweiligen Situation bejaht oder aber verneint werden muss. In Anlehnung wiederum an Karl RAHNER lässt sich hier wohl von der axiologischen Gegenwart des Todes sprechen, vor der jede Handlung und Entscheidung auf ihre Gültigkeit überprüft wird. Denn das Wissen, so RAHNER, um die Unausweichlichkeit des Todes durchdringt das Leben innerlich, und in diesem „Da" erhält die Lebensgestaltung des Menschen das volle Gewicht der Notwendigkeit seiner Betätigungen, der Unwiederbringlichkeit seiner Gelegenheiten und der Unwiderrufbarkeit seiner Entscheidungen. Denn es ist

> „nicht das biologische Widerfahrnis des Sterbens, welches den Menschen in seine tiefste Krise stürzt, sondern die unterschwellige beklemmende Angst, ein bedeutungsloses und mithin sinnloses Leben gelebt zu haben, dem leisen aber dennoch unüberhörbaren Anruf des Todes sich verschlossen zu haben als es noch Zeit war."[46]

Zugleich aber vermittelt die denkerisch bewältigte Erfahrung mit der Grenze des Todes Kriterien, mit denen sich der gewählte Lebensentwurf auf Stimmigkeit überprüfen lässt. Vor dem Antlitz des Todes eilt der Gedanke voraus auf die eigene Grenze, auf den eigenen Tod, um von hier aus alles zeitlich Gesetzte auf seine den Tod überdauernde Beständigkeit zu prüfen.

Große Kenner des geistlichen Lebens, wie etwa BENEDIKT v. Nursia oder auch IGNATIUS v. Loyola, der im Hintergrund der Reflexionen Karl RAHNERS steht, empfehlen nachdrücklich diese Prüfung im Antlitz des Todes. Das heißt, jede konkrete Entscheidung soll daraufhin befragt werden, ob sie auch noch in der Stunde des eigenen Todes bejaht werden kann.

Das hat ganz praktische Auswirkungen, etwa im Bereich ehrenamtlichen Handelns in einer Hospizbewegung. Wenn auch die Betroffenheit über das Schicksal des anderen bei vielen Mitarbeitern ein wichtiges Motiv für solches Engagement ist, macht erst das Wissen um die Unvertretbarkeit und Nicht-Delegierbarkeit eigener Verantwortung das Handeln jedes einzelnen wichtig und unersetzbar. Umgekehrt aber macht die Grenze des Todes auch auf den Aspekt nicht wahrgenommener bzw. verweigerter Verantwortung, sprich also des Versagens aufmerksam.

46 K. DEMMER: Gottes Anspruch denken (1993), S. 41.

c) Die Frage nach der Zukunft des eigenen Selbst

Mit dem Wissen um die eigenen Grenzen lichtet sich zugleich auch die Erkenntnis um die Einmaligkeit und Unvertretbarkeit der eigenen Person und entlässt diese in die nicht selten quälende Möglichkeit offener Daseinsentwürfe. Damit aber ist die Frage nach dem „Woraufhin"[47] eigener Existenz thematisiert. Durch die buchstäbliche Ein-Sicht in die Begrenztheit seines Lebens, das heute – dem Gras auf den Wiesen gleich – im vollen Saft steht und morgen, kraftlos geworden, verwelkt (vgl. Ps 103), kann der Mensch zu jenen Grundhaltungen und Selbstinterpretationen gelangen, die sein Leben mit Sinn erfüllen und seine Handlungen als sinnvolle erst ermöglichen.[48] „Was", so fragt sich der selbstkritische Geist, „macht noch Sinn über die Grenze des Todes hinaus?" Weil der Tod als sinnbedrohend erlebt wird, als radikale Infragestellung allen menschlichen Einsatzes, drängt gleichursprünglich der Wunsch nach dauerhafter Sinnerfüllung auch über den Tod hinaus in das Bewusstsein der Person und motiviert zur intensivierten Suche nach der Wahrheit eigener Existenz. So paradox es klingen mag – erst durch die fiktiv vorweggenommene Begegnung mit dem eigenen Tod im Antlitz des verstorbenen Mitmenschen gewinnt der Mensch Aufschluss über die Wahrheit seines Menschseins und das Leben jene Tiefe und Bedeutung, die für eine recht verstandene Selbstverwirklichung unabdingbar ist.

Zwar darf die Frage, die uns im Antlitz des Todes begegnet, nicht unüberlegt oder gar vorschnell mit religiösen Deutungen überzeichnet werden. An dieser Stelle aber meldet sie sich unüberhörbar zu Wort. Denn Lebensfragen weisen von sich aus immer wieder über sich hinaus auf den umfassenden Horizont der Gottesfrage. In der Begegnung mit dem Tod wird diese Frage drängend, weil sie nach der Zukunft des eigenen Selbst fragt. Sie stellt sich um so drängender, wenn Leid und Schmerz ein Leben in dieser Welt nur wenig reizvoll erscheinen lassen. Man mag die Antwortversuche der christlichen Glaubenshoffnung als Vertröstungen empfinden. Doch was ist die Alternative? Das Absurde? Das Nichts? Das Sichverlieren in einem end– und formlosen Abgrund?

Der Moraltheologe steht hier vor der anspruchsvollsten Anforderung seines Faches. Er betreibt dieses aus der „Mitte der Theologie"[49]. Die Sinn- und Gottesfrage bildet das Zentrum seiner denkerischen Bemühun-

47 Vgl. M. HEIDEGGER: Sein und Zeit (71953), S. 151.

48 Vgl. dazu ausführlich (auch zum Folgenden) K. DEMMER: Gottes Anspruch denken (1993), S. 25 – 29.

49 Ders., ebd., S. 9.

gen. Das verweist ihn wiederum – es wurde bereits angedeutet – an das Gespräch mit den anderen theologischen Disziplinen, insbesondere mit der Dogmatik. Zugleich zeichnet sich hier der Unterschied des Faches zur philosophischen Ethik ab. Zwar reflektiert auch der philosophische Ethiker über die Bedeutung, die die Grenze des Lebens für den Menschen und sein Handeln hat. Aber er tut es anders als der Moraltheologe. Der denkerischer Horizont der Moraltheologie ist jene Verheißung, die uns die Teilhabe an der Auferstehung Jesu verspricht. Sie begleitet – implizit oder explizit – alle Bemühungen um Leitvorstellungen eines sinnerfüllten und umfassend gelungenen Lebens. Die Moraltheologie hat im Verlauf ihrer bewegten Geschichte keine Mühe gescheut, sich von unterschiedlichen Wissenschaftsidealen inspirieren zu lassen. Das wird sie auch weiterhin tun und ihren interdisziplinären Ansatz pflegen und entwickeln. Ihre beherrschende Denkform jedoch ist und bleibt aber theologisch.

Theologisch denken und deuten heißt aber auch, jenen Lebensentwürfen, die heute als Leitbilder des Menschseins vorgestellt werden, mit einer plausiblen und intellektuell verantwortbaren Alternative zu begegnen. Aber sie muss auch realistisch sein. Sie darf deshalb nicht wie die Figur des Jacomo Belbo aus Umberto ECOs Roman die Glaubwürdigkeitsgrenze des Lebensgefühls einer Zeit in das Schmerzhafte übersteigern. Denn Moraltheologie weiß sich stets dem Lebbaren verpflichtet. Andererseits aber lässt die Ernsthaftigkeit, welche die Sinnfrage im Antlitz des Todes thematisiert, auch keinen Minimalismus zu. Die dritte Frage der Philosophie, folgt man der „Logik" Immanuel KANTs, lautet: „Was darf ich hoffen?" Sie formuliert ein theologisches Kriterium, dessen Anspruch nicht nur den Moraltheologen, sondern die Zeugniskraft des christlichen Glaubens in seiner Gesamtheit auf den Prüfstand stellt. Eugen BISER hat diesen Anspruch einfach und doch umfassend prägnant ins Wort gefasst:

> „Wenn das Christentum etwas taugt, dann muss es mir in der Sterbestunde behilflich sein, dann muss es mir in jener entscheidenden Stunde die Angst aus der Seele nehmen."[50]

Zusammenfassung

ZELINKA, Udo: **Im Antlitz des Todes: zum Zusammenhang von Ethos und Thanatos,** *Grenzgebiete der Wissenschaft;* 49 (2000) 4, 291 – 311

Die Spaß- und Erlebnisgesellschaft begegnet dem *mysterium fascinosum et tre-*

Summary

ZELINKA, Udo: **In the face of death: about the connection between ethos and thanatos,** *Grenzgebiete der Wissenschaft;* 49 (2000) 4, 291 – 311

The fun- and thrill-oriented society faces the *mysterium fascinosum et tremendum*

50 E. BISER: Der Mensch – das uneingelöste Versprechen (1999), S. 159.

mendum des Todes nur unthematisch-allgemein. Zwar hat es nur selten einen solchen Unterhaltungsrausch in Sachen Tod gegeben; eine echte Auseinandersetzung findet aber nur höchst fragmentarisch statt. Das gilt cum grano salis auch für die Kirche(n). Dabei übernimmt die Auseinandersetzung mit dem Tod für die phylogenetische Menschwerdung und ontogenetische Identitätsentwicklung unersetzbare Funktionen. Qua „role-taking", der spezifisch menschlichen Fähigkeit, sich selbst aus der Position einer anderen Person zu sehen, gewinnt der Mensch im Anblick des Grabes die Möglichkeit, sein Leben umfassend zu verdichten. Dazu zählt u. a. die Annahme seiner selbst, die Frage nach Wahrheit und Zukunft des eigenen Selbst, um somit sein Leben vor dem Horizont der Sinn- und Gottesfrage zu ordnen. Das bleibt nicht ohne Folgen für menschliches Ethos. Die Moraltheologie mit ihrer genuin theologischen Denkform erarbeitet hier inter- wie intradisziplinär lebbare Hilfestellungen.

Ontogenese
Phylogenese
Tod
Moraltheologie
Interdisziplinarität
role-taking
Selbstwerdung
Sinn

of death in a rather vague and nonspecific way. Although death has seldom played such a dominant role in the entertainment industry, the discussion about it is highly fragmentary. This is, cum grano salis, also true of the church(es). Nevertheless the examination of death is indispensable for the phylogenetic development as well as the ontogenetic formation of identity. Qua „role-taking", i. e. the specific human ability to see oneself from the position of another person, man in view of death becomes able to deepen his life, which also involves self-acceptance, the question of the truth and future of one's self, to put in order one's life in view of the question of sense and of God. This has consequences for human ethos, too. In this context moral theology with its genuinely theological form of thought tries to work out supports that can both be inter- and intradisciplinarily lived.

Ontogenesis
Phylogenesis
Death
Moral theology
Interdisciplinarity
role-taking
Process of self-becoming, individuation
Sense

Literatur

BISER, E.: Der Mensch – das uneingelöste Versprechen. In: H. Hoffmann (Hg.): Werde Mensch. Wert und Würde des Menschen in den Weltreligionen. – Trier: Paulinus, 1999, S. 143 – 164.

BLOCH, E.: Das Prinzip Hoffnung. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1985.

BROCK, B.: Ästhetik als Vermittlung. – Köln: DuMont, 1977.

CHENEY, D. L./SEYFARTH, R. M.: Wie Affen die Welt sehen. Das Denken einer anderen Art. – München; Wien: Hanser, 1994.

DEMMER, K.: Moraltheologische Methodenlehre. – Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br.: Univ.-Verlag, 1989 (SthE; 27).

DEMMER, K.: Gottes Anspruch denken. Die Gottesfrage in der Moraltheologie. – Freiburg i. Ue./Freiburg i. Br.: Univ.-Verlag, 1993 (SthE; 50).

DITFURTH, H. v.: Im Anfang war der Wasserstoff. – München: Dt. Taschenbuch-Verlag, ^{2}1981.

DREWERMANN, E.: Der sechste Tag. Die Herkunft des Menschen und die Frage nach Gott. – Zürich; Düsseldorf: Walter, [2]1998.

ECO, Umberto: Das Foucaultsche Pendel. – München; Wien: Hanser, 1989.

ELIADE, M.: Geschichte der religiösen Ideen I. – Freiburg; Basel; Wien: Herder, 1985.

ERIKSON, E. H.: Identität und Lebenszyklus. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, [13]1993.

FONK, P.: Die Annahme seiner selbst als Thema der Moraltheologie. In: Geist und Leben 68 (1995), 179 – 195.

GOODALL, J.: Ein Herz für Schimpansen. Meine 30 Jahre am Gombe-Strom. – Reinbek: Rowohlt, 1991.

GRONEMEYER, M.: Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 1993.

GUARDINI, R.: Die Annahme seiner selbst. – Würzburg: Werkbund-Verlag, [3]1962.

HEIDEGGER, M.: Sein und Zeit. – Tübingen: Niemeyer, [7]1953.

HÜNERMANN, P.: Theologie als Kulturwissenschaft. Inkulturation im Horizont der Christentumsgeschichte zwischen Anerkennung und Transformation. In: K. Gabriel / J. Horstmann / N. Mette (Hg.): Zukunftsfähigkeit der Theologie. Anstöße aus der Soziologie Franz-Xaver Kaufmanns. – Paderborn: Bonifatius, 1998 (Einblicke. Ergebnisse – Berichte – Reflexionen aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte; 2), S. 45 – 52.

JOAS, H.: Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1989.

KRAMER, R.: Alles Sterbliche ist wie das Gras. Bildnisse Verstorbener. – Würzburg: Echter, 1995.

KUNERT, G.: Erstes Buch Mose. Die Schlange und die Vertreibung. In: G. Kunert: Die letzten Indianer Europas. Kommentar zum Traum, der Leben heißt. – München: Hanser, 1991.

MACHO, Th. H.: Woran der Tod nicht heranreicht. Zu Rüdiger Kramers Bildnissen Verstorbener. In: R. Kramer: Allers Sterbliche ist wie das Gras. Bildnisse Verstorbener. – Würzburg: Echter, 1995, S. 7 – 16.

MEAD, G. H.: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp, [7]1988.

MEISTER, E.: Prosa 1931 – 1979. Hg. u. mit Erläuterungen versehen v. Andreas Lohr-Jasperneite. – Heidelberg: Schneider, 1989.

MÜLLER-KARPE, H.: Grundzüge früher Menschheitsgeschichte. Bd. 1: Von den Anfängen bis zum 3. Jahrtausend v. Chr. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 1998.

NEFFE, J.: Geschwister im Geiste. In: Der Spiegel Nr. 35 / 28.08.2000, S. 212 – 225.

NEIRYNCK, J.: Die letzten Tage des Vatikan. – Reinbek: Wunderlich, 1999.

RAHNER, K.: Zur Theologie des Todes (QD 2). – Freiburg i. Br.: Herder, [2]1958.

SILL, B.: Ethos und Thanatos. Zur Kunst des guten Sterbens bei Matthias Claudius, Leo Nikolajewitsch Tolstoi, Rainer Maria Rilke, Max Frisch und Simone de Beauvoir. – Regensburg: Pustet, 1999 (Eichstätter Studien Neue Folge Bd. XLI).

TUCHOLSKY, K.: Der Mann am Spiegel (1928). In: Gedichte, hg. v. M. Gerold-Tucholsky. – Hamburg: Rowohlt, 1983, S. 579 – 582.

ZELINKA, U.: Normativität der Natur – Natur der Normativität. Eine interdisziplinäre Studie zur Frage der Genese und Funktion von Normen. – Freiburg i. Ue.; Freiburg i. Br.: Univ.-Verlag, 1994 (SthE; 57).

ZULEHNER, P. M.: Kirchen-Ent-Täuschungen. Ein Plädoyer für Freiheit, Solidarität und einen offenen Himmel. – Wien: K und S, 1997.

Dr. Udo Zelinka, Katholische Akademie Schwerte, Bergerhofweg 24, D-58239 Schwerte

Grenzgebiete der Wissenschaft; 49 (2000) 4, 313 – 329

WALTER BRAUN

GEMEINSAMKEIT UND DIFFERENZ ZWISCHEN DER „SINNLICHEN EXISTENZ“ ROUSSEAUS UND DER „BEWUSSTSEINS-EXISTENZ“ SARTRES

Prof. Dr. Walter Braun, geb. am 2. 1. 1926 in Groß-Steinheim (jetzt Hanau-Steinheim). Besuch der Rektoratschule Großauheim und des Staatlichen Kaiser-Friedrich-Gymnasiums in Frankfurt a. M. Nach Abitur und Kriegseinsatz Studium der Philosophie, Theologie, Pädagogik und Psychologie in Mainz und am Pädagogischen Institut Darmstadt; 1. und 2. Lehrerprüfung 1950 und 1953. Seit 1950 Lehrer an Volks- und Berufsschulen in Hanau/Main. 1960 pädagogischer Referent i. K. am Bischöflichen Büro Wiesbaden bwz. am Bischöflichen Ordinariat Mainz. Nachstudium und Promotion zum Dr. phil. in Pädagogik, Philosophie, Kirchengeschichte 1968 in Mainz. 1971 Lehrauftrag an der Erziehungswissenschaftlichen Hochschule Rheinland-Pfalz, Abtlg. Worms. 1973 Prof. an der Pädagogischen Hochschule in Karlsruhe. 1976 o. Prof. an der Erziehungswissenschaftlichen Hochschule Rhld.-Pfalz, Abtlg. Koblenz (jetzt Univ. Koblenz-Landau).
Arbeitsgebiete: Historische und Systematische Pädagogik, Anthropologie und Grenzgebiete zur Philosophie sowie Sozialpädagogik; kritische Auseinandersetzung mit den Nachbarwissenschaften, vor allem Psychologie, Soziologie und Politologie.
Veröffentlichungen: 17 Bücher, ca. 200 wissenschaftliche Beiträge in Büchern und Fachzeitschriften im In- und Ausland.

1. Die „sinnliche Existenz“ Rousseaus

Jean-Jacques ROUSSEAU weist im 4. Buch seines „Emile“ diesen als eine sinnliche Existenz aus. Wer daran zweifelt, ob der Begriff „Existenz“ hier angebracht ist, dem sei gesagt, dass er einerseits insofern angebracht ist, als er dem Sinne des Wortes entspricht, das da meint, dass da jemand heraussteht in etwas anderes, das freilich nicht die Welt ist, aber doch in die Sinnlichkeit. Andererseits kann man auch Zweifel hegen, ob das wirklich dem Begriff „Existenz“ entspricht. ROUSSEAU ist zweifellos von J. LOCKE sehr beeinflusst und beeindruckt, der verkündet hat, dass der Mensch als tabula rasa zur Welt kommt und dass er nur durch die Erfahrung, die er mit den Sinnen macht, ein beschriebenes Blatt wird. Dadurch wird er

überhaupt erst zum Menschen. Es ist die zweite Geburt, wie ROUSSEAU sie nennt. Bemerkenswerterweise spricht er aber nicht von den Sinnen, sondern von den Leidenschaften, von denen er sagt, dass sie „die vornehmsten Werkzeuge unserer Erfahrung" seien, deren wichtigste die Selbstliebe ist.[1] Aber hier fängt schon die Problematik ROUSSEAUs an, wie auch auf eine andere, aber ähnliche Weise später jene von Jean-Paul SARTRE. Mit dem Begriff „Leidenschaften" geht ROUSSEAU über die Nomenklatur von LOCKE weit hinaus. Er bringt damit eine gewisse Wertung und Abstufung in die ganze Sinnlichkeit, denn die grundlegende gute Eigenschaft ist nach ihm die *Selbstliebe*. Damit wird sie auch zur stärksten und natürlichsten Eigenschaft. Eine Frage ist freilich nicht zu übersehen: Kann man hier noch von einer „sinnlichen Existenz" sprechen? Legt man den Begriff „Existenz" im HEIDEGGERschen Sinn aus, richtet sich Existenz immer auf ein Anderes, Äußeres. Eine nach innen gehende Existenz scheint damit nicht möglich.

Betrachten wir das Wort „Selbstliebe" im biblischen Sinne, so ist sie als Folge der Gottes- und Nächstenliebe anzusehen, also als Konsequenz einer zurückstrahlenden Existenz. Danach geht sowohl von Gott als auch vom Nächsten die ursprüngliche Liebe aus und die Selbstliebe ergibt sich daraus. Sie wird also nicht von einem Ich entwickelt, sondern kommt sozusagen wie ein Feuer in die Seele. In diesem Sinne kann man sie auch Leidenschaft nennen, zumal ROUSSEAU darauf hinweist, dass die Selbstliebe die Grundleidenschaft ist. Alle anderen sind nur Abweichungen und kommen meistens von außen. Aber gerade deswegen sind sie auch dem Menschen gefährlich, denn sie verfälschen seine Natur.[2] ROUSSEAU setzt die Selbstliebe deswegen so zentral, weil er meint, der Selbsterhaltungstrieb müsse so stark sein, damit wir uns selbst erhalten. Bei der Konstruktion der Selbstliebe muss freilich noch hinzugefügt werden, dass „Emile" von Natur aus ein schwaches Wesen und deshalb auf Wohlwollen angewiesen ist.

Ob der Begriff „sinnliche Existenz" wirklich zu rechtfertigen ist, wird noch zu zeigen sein. Wir haben gehört, dass die Selbstliebe der Grund aller guten Eigenschaften ist. Aber nun kommt noch die Eigenliebe dazu, wenn die Entwicklung nicht in der rechten Weise verläuft. Die Eigenliebe geht über die Selbstliebe insofern hinaus, als der junge Mensch, das Kind mehr Bedürfnisse als Kräfte hat.

1 Jean-Jacques ROUSSEAU: Emile *oder* über die Erziehung (o. J.), S. 257 f.
2 Vgl. ders., ebd., IV. Buch, S. 258.

„Da sieht man, wie die sanften und zärtlichen Leidenschaften der Selbstliebe entspringen und wie die gehässigen und jähzornigen Leidenschaften aus der Eigenliebe entstehen".[3]

Anders ausgedrückt: Das Kind darf nur so viel Bedürfnisse haben, wie es Kräfte hat.

„Was ihn (Emile; d. Verf.) wahrhaft böse macht, ist, dass er mehr Bedürfnisse hat und stark von der Meinung anderer abhängt. Nach diesem Grundsatz ist leicht zu sehen, wie man alle Leidenschaften der Kinder und Erwachsenen zum Guten oder Bösen lenken kann. Es ist wahr, da sie nicht immer allein leben können, werden sie schwerlich immer gut leben."[4]

a) Einbildungskraft und Ich

Was aber ist nun eigentlich der Punkt, in dem sich die „Selbstliebe" und die „Eigenliebe" unterscheiden? Gibt es dafür ein Kriterium, das nicht nur an den Bedürfnissen zu messen ist? Es ist das Bewusstsein, das allerdings kaum einmal so genannt wird. ROUSSEAU spricht meistens von der Einbildungskraft und benutzt damit genau den ursprünglichen Begriff, den auch R. DESCARTES gebraucht hatte. Dieser hatte geschrieben:

„Ich erkenne ... dass nichts von dem allen, was ich mit Hilfe der Einbildungskraft erfassen kann, Bezug hat auf die Kenntnis, die ich von meinem Ich habe, dass ich vielmehr meinen Geist auf das sorgfältigste hiervon abwenden muss, wenn ich mir seine Natur recht deutlich zum Bewusstsein bringen will".[5]

Sicher ist, dass ROUSSEAU auch deswegen die Trennung von Einbildungskraft und Ich beibehält, weil er ja die Selbstliebe von der Eigenliebe trennt. Wir können also sagen, dass die Selbstliebe von der Eigenliebe deswegen substantiell unterschieden wird, weil sie vom Bewusstsein (Einbildungskraft), jene aber vom Ich kommt, das immer mehr will, als es kann. Die Konstruktion ROUSSEAUs wird also gerade durch DESCARTES deutlicher. Das kann man wieder aus dem „Emile" erschließen, wo es heißt:

„So hat es die Natur, welche alles am besten macht, gleich anfangs eingerichtet. Sie gibt dem Menschen unmittelbar nur die zu seiner Erhaltung notwendigen Begierden und hinlängliche Kräfte, sie zu befriedigen. Sie hat alle anderen im Grunde seiner Seele gleichsam in Verwahrung gelegt, damit sie sich dort im Notfall entwickeln. Nur in diesem ursprünglichen Zu-

3 Ders., ebd., S. 260.
4 Ebd.
5 René DESCARTES: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie II,13, S. 21.

stand trifft man das Gleichgewicht der Macht und der Begierde an und der Mensch ist nicht unglücklich."

Das Bewusstsein steuert also auch die verborgenen Kräfte, die uns möglicherweise durch die Begierden zum Verhängnis werden. Deswegen besteht auch das Verhängnis für „Emile" nicht in der Entbehrung, sondern in den übersteigerten Begierden. Und dann kommt ein bedeutsamer Satz:

„Die wirkliche Welt hat Grenzen, die eingebildete Welt ist unendlich. Da wir die erste nicht erweitern können, müssen wir die zweite einschränken; denn aus dem bloßen Unterschied zwischen beiden entstehen alle Beschwerden, die uns wahrhaft unglücklich machen."[6]

Auf die Sittlichkeit bezogen heißt das, dass die Natur langsam zu Werke geht, die Menschen aber überhastet und schnell.

„Im ersten Falle erwecken die Sinne die Einbildungskraft, im zweiten erweckt die Einbildungskraft die Sinne; sie gibt ihnen eine frühzeitige Wirksamkeit, welche notwendig anfangs bei einzelnen Personen, hernach auf die Dauer die Art selbst entkräften und schwächen muss."[7]

Die Lehre daraus ist also rasch gezogen: Nur die Sinne können das Bewusstsein (Einbildungskraft) etwas erkennen lassen, was als gut beurteilt werden kann. Aber wenn die Einbildungskraft (Bewusstsein) zuerst fähig wird und die Sinne erregt, dann kann das nur verderblich sein, weil dann die kindliche Seele „Emiles" überfordert wird mit Dingen, die für das Kind nicht taugen, die es von der Selbstliebe zur Eigenliebe bringen. Denn die Irrtümer des Bewusstseins wirken sich negativ auf die Leidenschaften aus, die sonst, wenn sie aus den Sinnen kommen, gut sind, aber sie müssen schlecht werden, wenn sie aus der Grenzenlosigkeit des Bewusstseins kommen.[8]

Das ist keine Empfehlung für das Bewusstsein. Aber hier sieht man noch, wie das Bewusstsein eigentlich eine Ersatzfunktion für das Gewissen einnimmt. ROUSSEAU gibt denn auch für die Behandlung der Leidenschaften im Rahmen der Einbildungskraft Richtlinien, die freilich recht allgemein gehalten sind:

„1. Man muss die wahren Verhältnisse des Menschen, sowohl die der ganzen Art als auch die des Individuums, erkennen. 2. Man muss alle Regungen der Seele nach diesen Verhältnissen ordnen."[9]

6 J.-J. ROUSSEAU: Emile, II. Buch, S. 69.
7 Ders.: Emile, IV. Buch, S. 262.
8 Vgl. ders.: Emile, II. Buch, S. 268.
9 Ebd.

Die Sittlichkeit der Handlungen wird daher nicht von einem Kodex von Normen abhängig gemacht – und darin ist schon I. KANT spürbar –, sondern von unserem eigenen Urteil, welches wir uns über das bilden, was wir tun. Das Herz – und dieser Gedanke ist fast augustinisch – muss spüren, was gut ist.

> „Wenn die moralische Güte unserer Natur gemäß ist, so kann der Mensch nur geistig und körperlich wohlgeraten sein, insoweit er gut ist."[10]

Hier zeigt sich wieder die Nähe zu DESCARTES, der bemerkt hatte, dass nicht alles, was die Einbildungskraft (Bewusstsein) erfasst, uns auch tatsächlich weiterbringt in Bezug auf unsere Erkenntnis wie auch auf unser Ich, sondern dass es auch Dinge gibt, von denen der Geist sich deutlich abwenden muss.[11] Und was die in ihm liegenden Triebe angeht, so urteilt er, dass sie ihn schon häufig verführt haben, wenn er das Gute suchte. Daher hat er zu den Trieben ein skeptisches Verhältnis.[12]

b) Die Monade

Der „Emile" ROUSSEAUs ist schließlich auch nicht ohne G. W. v. LEIBNIZ und seine „Monadologie" zu verstehen. „Emile" ist die Verkörperung dieser Monade. Diese hat ja keine Fenster, hat auch keine Verbindung zu anderen Monaden. Ja, die Monaden können sich noch nicht einmal aus äußeren Anlässen ändern, sondern es müssen innere Prinzipien sein[13]. Betrachtet man unter diesem Aspekt die Einbildungskraft, so kann man ermessen, welche Bedeutung die seelischen Vorgänge in „Emile" haben und welche Prozesse dadurch überhaupt ausgelöst worden sind. Auch die Tatsache, dass „Emile" ein Einsamer ist, dass er für sich ist und alles nur auf sich selbst bezieht, ist der einsamen Monade nachempfunden,[14] die sich ja auch im DESCARTESschen cogito ergo sum zeigt. Das Cogitare ist eine Leistung der Monade, des Ichs, des Bewusstseins. Die Monade ist ja eigentlich auch nicht ausgedehnt, sondern sie ist dynamisch, denn tatsächlich ist sie nur Kraft, und eine Monade, die erst im Entstehen begriffen ist, wie das Kind, hat nicht gleich diese volle Kraft, sondern der Kraft geht die Phase der Schwäche voraus. Das ist wenigstens die Auffassung ROUSSEAUs. In ihr geht er über LEIBNIZ hinaus.

10 Ders.: Emile, IV. Buch, S. 366.
11 R. DESCARTES: Meditationen, II,13.
12 Vgl. ders., ebd., III,15.
13 Vgl. Gottfried Wilhelm v. LEIBNIZ: Monadologie, § 12.
14 J.-J. ROUSSEAU: Emile, S. 13.

c) Sinnliche Existenz

Ist es also erlaubt, von einer „sinnlichen Existenz" bei ROUSSEAU zu sprechen? Wir haben gesehen, dass die Sinne, vor allem die Selbstliebe als der Basissinn, einschränkend wirken und den jungen Menschen auf die Welt richten lassen, die Eigenliebe aber dem Ich(-Bewusstsein) entspringt und die Einbildungskraft dadurch grenzenlos ist, was auch zu grenzenlosen Leidenschaften führt, die dem jungen Menschen, aber auch dem Erwachsenen schaden müssen. Das bestätigt also mit Einschränkungen die Berechtigung des Begriffs „sinnliche Existenz" im Unterschied zur „Existenz des Bewusstseins", wie wir sie bei SARTRE noch unterscheiden werden. Martin RANG stellt zu ROUSSEAU fest, dass der Erzieher

> „nach seiner Ansicht in der Kindheit sich weitgehend hinter der Welt der Dinge verstecken (soll). So verlangt es das Ideal der Unabhängigkeit des Knaben. Der Knabe sei mit den Dingen allein und setze sich mit ihnen und jedenfalls ohne Anweisung des Erziehers selbsttätig auseinander. Freilich begegnen ihm diese Dinge nur nach dem wohlüberlegten Plane des Erziehers. Dessen Tätigkeit besteht also überwiegend darin, die Umwelt des Knaben zu gestalten, pädagogisch fruchtbare Situationen zu suchen, kurzum, Art und Reihenfolge der Reise zu bestimmen, die auf den Zögling wirken sollen."[15]

Das mag zeigen, dass es sich in der Tat um eine Für-sich-Existenz des jungen Menschen handelt. Das widerspricht nicht der Auffassung B. BACZKOs, dass das Bewusstsein die Transformation des individuellen Seins ist und auch die Grundlage des sozialen Lebens bildet. Es bestätigt vielmehr, dass der Ausgangspunkt allen sozialen Lebens das Für-sich-Sein der sinnlichen Existenz ist, die dann in einem Denaturalisierungsprozess zur „gesellschaftlichen Existenz" wird, die aber trotz allem ein Individualisierungsprozess ist und kein Prozess der Vergesellschaftung.[16] Dass ROUSSEAU von einer „relativen, kollektiven Existenz" spricht, führt BACZKO an und bemerkt kritisch, dass das nicht aus der Bejahung der Gesellschaft, sondern aus ihrer Verneinung kommt. Sie sei kein Ausdruck des Konformismus, sondern eines Protests gegen alles Kulturelle in der Erziehung.[17]

15 Martin RANG: Rousseaus Lehre vom Menschen (1959), S. 379.
16 Vgl. Bronislaw BACZKO: Rousseau (1970), S. 134 und 135.
17 Vgl. ders., ebd., S. 126.

2. Die „Existenz aus dem Bewusstsein" bei Sartre

Die Für-sich-Existenz spielt auch bei SARTRE eine große Rolle, wenn sie bei ihm auch ganz anders gedacht und strukturiert ist als bei ROUSSEAU. Der entscheidende Unterschied besteht darin, dass das Bewusstsein zwar weiterhin eine negative Rolle spielt wie bei diesem, dass es aber nichtsdestoweniger entscheidend wird für die menschliche Existenz. Dafür spricht der Satz: „Das Sein des Bewusstseins ist ein Sein, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht." Er fügt bedeutsamerweise noch hinzu, „dass das Sein des Bewusstseins nicht in einer inneren Gleichung konzidiert"[18]. Das heißt doch, dass beide nicht miteinander identisch sind, was für SARTRE offensichtlich ein Nachteil ist, denn dadurch entsteht nach seiner Version eine Lücke zwischen dem Sein und dem Bewusstsein. Es nistet sich das Nichts ein. Was ist das Nichts? Man findet es nicht so, wie man das Sein findet, was man auch Enthüllung nennen kann. „Das Nichts ist stets ein *Anderswo.*" Als solches unterstreicht es das Für-sich in seiner Existenz, die dauernd um sich besorgt ist. Nun verfällt SARTRE auf eine merkwürdige Konstruktion. Er setzt das Bewusstsein mit dem Sich identisch.[19] Das ist freilich seine Interpretation des *cogito ergo sum* von DESCARTES. Das *cogito* ist für ihn „praereflexiv". Es kann als solches kein Objekt setzen, sondern bleibt bewusstseinsimmanent, aber es ist sozusagen das Grundbedürfnis, aus dem alle Bedürfnisse entstehen. Es ist also immer reflexiv. Insofern ist das Für-sich immer nur die Anwesenheit bei sich selbst. So verweist das Sich zwar immer auf ein Subjekt, aber dieses Subjekt bin ich selbst, das doch nicht Objekt werden kann. Daher ist das Sich weder Subjekt noch Objekt.[20]

a) Das An-sich

Ganz anders ist es mit dem An-sich, das nicht als Modus eines Reflexes bezeichnet werden kann, sondern es hat gar kein Bewusstsein, ist nicht Für-sich und daher Nicht-Ich. Man denkt unwillkürlich an F. W. J. SCHELLING, der die Grenze zwischen Natur und Belebtem dort gezogen hat, wo es kein Bewusstsein mehr gibt. Das An-sich ist also immer bei sich, weil es kein Bewusstsein hat und damit nicht in der Lage ist, von sich selbst abzuweichen und immer mit sich selbst identisch ist.

18 J.-Paul SARTRE: Das Sein und das Nichts (1962), S. 126.
19 Ders., ebd.
20 Vgl. ders., ebd., S. 127 und 129.

In einem weiteren Gedankengang stellt sich nun heraus, dass das *An-sich* das eigentliche Nichts ist. Wenn das so ist, dann muss man also feststellen, dass sich in die Lücke zwischen dem Sein und dem Bewusstsein das An-sich als das Nichts hineindrängt.

> „Das Für-sich ist außerhalb seiner im An-sich, da es sich durch das, was es nicht ist, bestimmen lässt; die erste Verbindung des An-sich mit dem Für-sich ist somit eine Seinsverbindung. Jedoch ist diese Verbindung weder ein *Mangel* noch eine *Abwesenheit*. Im Fall der Abwesenheit lasse ich mich in der Tat durch ein Sein bestimmen, das ich nicht bin und das nicht ist und nicht da ist: das heißt, was mich bestimmt, ist wie ein Hohles inmitten dessen, was ich meine empirische Fülle nenne."[21]

b) Sein und Bewusstsein

Dadurch, dass das Bewusstsein mit dem Sich identisch ist, verliert das Sein, das ja bis jetzt die ganze Breite der Erfahrung aufgenommen hat, immer mehr und ist nur noch auf den Empfang der Bedürfnisse gerichtet, das ist das, was die Sinne anbieten. Anderes bleibt von dem Angebot ausgeschlossen bzw. es kommen nur solche Sinne in Frage, die eben Bedürfnisse registrieren. Das Bewusstsein ist dem Sein gegenüber ja ohnehin stärker. Das geht aus der Nicht-Identität von Sein und Bewusstsein hervor, auch aus der Lücke, die zwischen Sein und Bewusstsein besteht, schließlich auch dadurch, dass sich das Bewusstsein als Für-sich immer auf das An-sich zubewegt, das ja das eigentliche Nichts darstellt, weil es kein Bewusstsein hat. SARTRE schreibt:

> „Das Sich verweist, und zwar auf das Subjekt ... Das Seinsgesetz des *Für-sich,* als ontologisches Fundament des Bewusstseins, ist, selbst zu sein in der Form der Anwesenheit bei sich. Diese Anwesenheit bei sich ist öfters als eine Fülle des Seins verstanden worden und ein unter Philosophen weitverbreitetes Vorurteil lässt dem Bewusstsein die höchste Würde des Seins beimessen. Dieses Postulat kann jedoch nur nach einer genaueren Beschreibung des Begriffs der Anwesenheit aufrechterhalten werden. Jede „Anwesenheit" impliziert in der Tat Dualität, also zumindest virtuelle Trennung. Die *Anwesenheit* des Seins bei sich impliziert eine Ablösung des Seins in Beziehung auf sich."

SARTRE stellt dann schließlich fest, dass die „Koinzidenz des Identischen" die wahre Seinsfülle birgt, zumal es bei dieser Koinzidenz keine Negativität mehr gibt.

21 Ders., ebd., S. 245.

„Das Sein, das ist, was es ist, muss das Seiende sein können, das nicht ist, was es nicht ist."[22]

Da zeigt sich nach SARTRE die ganze Tragik des Seins, wenn das Bewusstsein der stärkere Teil des Seins ist.

c) Der Andere

Das wirkt sogar anthropologisch auf meinen Leib und den Leib des Mitmenschen, den SARTRE den *„Anderen"* nennt. Der Leib ist immer *für mich* und kann somit nicht Teil der Welt werden und auch nicht des In-der-Welt-Seins. Das gilt selbst für meine Hände, die alles, was sie berühren, nicht im Zusammenhang dieser Welt sehen, sondern der Einfluss des Für-sich-Bewusstseins ist so stark, dass eben die Glieder, also wie die Hand, mich dieses Berühren „verfremden" lassen. Ich sehe mich selbst als der *Andere*, so sehr prägt mich das Für-sich meines Bewusstseins. In diese Wahrnehmung kommt nun wieder die Bewegung des Für-sich auf das An-sich, was ja die eigentliche Negativität darstellt. Anders als bei HEIDEGGER wird bei SARTRE die Welt durch das Für-sich und sein Drängen zur Negativität des An-sich erst gestiftet. Also wird es durch die Negativität des Bewusstseins gestiftet. Das gilt jetzt auch für meinen Leib. Hier gibt sich SARTRE als aus dem Idealismus kommend zu erkennen, wenn das Bewusstsein dort auch eine positive Funktion hatte.[23]

Der Leib des Anderen ist zunächst nur ein Beziehungspunkt der Situation des Für-sich-Bewusstseins. SARTRE lehnt ausdrücklich ab, dass der Leib des Anderen auch Leib für mich sein kann. Er spricht davon, dass der Leib als „Leib-in-Situation" gegeben ist.[24] Das heißt aber auch, dass die Zweck-Mittel-Relation im Vordergrund steht. Treffend charakterisiert SARTRE die Situation des Leibes des Anderen in seiner Konzeption: „...der Leib des Anderen erscheint ‚meinem Leib'. Das besagt: von meinem Standpunkt aus dem Anderen gegenüber gibt es eine Faktizität." Daher kann ich den Leib des Anderen nur von einer Gesamtsituation her erfassen, und das heißt natürlich von meiner Situation her, in dem er sich zeigt. So kann ich kein Organ des Anderen für sich erfassen. Das kann ich nur von mir und meinem Für-sich-Sein sagen, so dass es keine Brücke von mir zum Anderen gibt, und zwar sind die Grenzen räumlich und zeitlich zu verstehen.[25]

22 Ders., ebd., S. 129.
23 Vgl. ders., ebd., S. 398 ff.
24 Ders., ebd., S. 445 f.

Die soziale Seite des Leib-Habens kommt also gar nicht in den Blick, sondern bleibt verschlossen. Das wirkt sich auch auf die Ethik aus. Es kann deshalb in der Verfolgung dieser Konsequenz keine ethischen Vorschriften geben. Das Für-sich des Bewusstseins verhindert eine Ethik. Freilich weicht SARTRE dem Problem der Ethik insofern nicht ganz aus, als er feststellt, dass man mutmaßen könnte, wie eine Ethik der „Verantwortlichkeit angesichts einer *menschlichen Realität in Situationen* bewusst ist". Er wäre unglaubwürdig geworden, hätte er auch das verneint. Auch er weicht auf den ominösen Wert aus, und das ist wiederum ganz typisch. Das Für-sich produziert – wie könnte es auch anders sein! – Werte. Und das ist eine ganz „natürliche" Folge des dem Nichts zustrebenden Für-sich, dass es ein An-sich findet. Wer im Nichts ist oder diesem zustrebt, sucht seinen letzten Halt im Werten, denn das Für-sich braucht eine Stütze, die quasi-ethisch ist. Bezeichnend ist hier der Satz SARTREs:

> „Der Mensch macht sich zum Menschen, um Gott zu sein, könnte man sagen: und die Selbstheit könnte von diesem Standpunkt aus betrachtet als eine Art Egoismus erscheinen; aber gerade weil es hier kein gemeinsames Maß gibt zwischen der menschlichen Realität und der Ursache ihrer selbst, die sie sein will, kann man ebenso sagen, dass der Mensch untergeht, damit die Ursache ihrer selbst existiere."[26]

Das ist genau der Punkt, an dem durch den Wert das Nichts eine scheinbare Ausfüllung ist. Er überdeckt aber nur das Nichts, weil er selbst aus der Leere des Für-sich kommt, man könnte auch sagen, weil er gegen die „Selbstliebe", so wie sie SARTRE definiert, nicht hinauskommt.[27] Er sieht ganz richtig, dass die Werte nur durch das Sein existieren, denn diese sind das eigentliche Bonum des Seins. Da es aber das Sein nicht mehr gibt bzw. mit dem Bewusstsein identisch ist und dieses zum Nichts des An-sich tendiert, können Werte nur noch das Für-sich mit allen seinen Bedingtheiten zum Ausdruck bringen. So kommt SARTRE zu dem Schlusspunkt, dass

> „eine Freiheit, die sich als Freiheit will..., nämlich ein Sein-das-nicht-ist-was-es-ist, (ist), welches als Seinsideal das Sein-was-es-nicht-ist und das-ist-was-es-nicht-ist wählt"[28].

So scheint der Kurzschluss, in dem die Katze sich immer wieder in den Schwanz beißt, komplett, so dass die Freiheit tatsächlich ein Verdammtsein zur Freiheit ist.

25 Vgl. ders., ebd., S. 447.
26 Ders., ebd., S. 783.
27 Vgl. Walter BRAUN: Das Nichts, der Nihilismus und seine Werte (1998), passim.
28 J.-P. SARTRE: Das Sein und das Nichts, S. 785.

d) Das Nichts

Auch das Nichts ist eine ethische Größe bei SARTRE, so wie es das auch bei M. HEIDEGGER ist. Aber im Existenzialismus SARTREs spielt es natürlich eine ganz andere Rolle als in der Existenzphilosophie HEIDEGGERs. Man kann die Differenz vielleicht am besten so ausdrücken, dass man sagt, das Bewusstsein ist selbst schon eine Funktion des Nichts, da es zwischen dem Für-sich und An-sich steht, das das Nichts ist. Die Orientierung geht nach SARTRE immer zum An-sich und hieraus resultiert auch die absolute Freiheit, die der Mensch hat, mit der er aber auch von SARTRE überfordert wird, was wir so treffend an der Bedeutung der Werte kennen gelernt haben. Daher heißt es bei ihm u. a.:

> „Das Für-sich ist als Gründung seiner selbst das Auftauchen der Verneinung. Es gründet sich, indem es *von sich aus* ein bestimmtes Sein oder eine Seinsweise verneint. Wie wir wissen, ist das, was es verneint oder nichtet, das An-sich-Sein. Aber nicht irgendein An-sich-Sein: die menschliche Wirklichkeit ist vielmehr zunächst ihr eigenes Nichts".[29]

Bei SARTRE steht also der Mensch mitten im Nichts, das er selbst erstrebt hat. Bei HEIDEGGER steht er nur in Angst davor. Das Nichts ist sozusagen nur eine Drohung, das nichtsdestoweniger wie ein Damoklesschwert über ihm hängt. Das Positive daran ist die Tatsache, dass es eine „Flucht vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können gibt...". Aber HEIDEGGER warnt davor, dass die ontisch-existentielle Problematik mit der ontologisch-existentialen zusammengeworfen wird. Existentiell meint immer ein individuelles Problem, während das existentiale Problem dagegen ein Problem der Menschheit überhaupt ist. Beide zusammen aber begründen die Erschlossenheit, in der der Mensch steht. Doch unterscheiden sie sich auch darin, dass es im ontischen Bereich um eine Abkehr geht, während es sich im ontologischen Bereich um eine Flucht handelt. Das Nichts bei HEIDEGGER

> „ist kein totales Nichts. Das Nichts von Zuhandenheit gründet im ursprünglichen ‚Etwas' auf der *Welt*. Diese jedoch gehört ontologisch wesenhaft zum Sein des Daseins als In-der-Welt-sein"[30].

So ist es die Angst vor dem Nichts des In-der-Welt-Seins. Das Nichts hat also bei ihm geradezu eine positive Wirkung. Es hilft nicht nur zur Angst, sondern es hilft zum In-der-Angst-Sein, was sich vor allem auf die Er-

29 Ders., ebd., S. 142f.
30 Martin HEIDEGGER: Sein und Zeit ([11]1967), § 40.

schlossenheit, aber auch auf die Sorge auswirkt. Bei SARTRE dagegen befindet sich der einzelne im Nichts, und er verstrickt sich immer mehr in dieses, so sehr, dass er ihm nur entrinnen kann durch das Postulat, dass er absolut frei ist. Aber das ist zugleich ein Zwang, der ein Verdammtsein zur Freiheit bedeutet, d. h. die Freiheit ist nicht mehr in der Existenz hauptsächlich gelegen, sondern eine Nötigung und damit ein Zwang. Existenz kann aber niemals mit Zwang gleichgesetzt werden, denn sonst wäre sie nicht mehr das Sein des Daseins, sondern müsste vielleicht aus einem biologischen Zusammenhang erklärt werden, was dann in eine Art Darwinismus einmünden würde.

3. Konkordanzen und Differenzen zwischen Rousseau und Sartre

ROUSSEAU ging vom ursprünglichen Menschen aus, der sich seiner Meinung nach in den Sinnen konstituiert. Ihr Ursprung ist die *Selbstliebe*, die nicht nur in der Selbstliebe besteht, sondern in der Aktivierung der Sinne, die dem „Emile" angemessen sind, was freilich nie genau definiert worden ist aber doch heißen soll, was der Entwicklung angemessen ist. Die Eigenliebe ist die entartete Selbstliebe, die mehr will als sie kann. Die entscheidende Rolle spielt dabei die Einbildungskraft, die dem Bewusstsein zugeordnet ist. Hier ist ganz deutlich der Satz G. BERKELEYs *esse est percipi* (Sein ist Vorstellung) zu spüren, der im Hintergrund steht.[31] Man kann also wohl sagen, dass die Eigenliebe jene Entartung der Entwicklung ist, die zuviel perzipiert, d. h. vorstellt und dadurch die Einbildungskraft (Bewusstsein) in der Form überlastet, dass zu viele Begierden geweckt werden. Auch für SARTRE spielt der Satz BERKELEYs eine besondere Rolle. Er bestreitet freilich, dass das Sein der Erkenntnis aus der Erkenntnis erschlossen werden kann. Er sagt, das Sein entziehe sich dem *percipi*. Er gibt aber zu, dass das *percipi* auf das Sein hinweist und stellt fest, dass das transphänomenale Sein ein subjektives Sein sei. Zweifellos meint SARTRE das Sein des Bewusstseins.[32] Hier trifft sich SARTRE mit ROUSSEAUs „Leidenschaften", die wir ja auch als transphänomenal-subjektiv bezeichnen können. Anders ausgedrückt: Die Eigenliebe ROUSSEAUs ist der Punkt, an dem sich das Für-sich-sein SARTREs trifft, das, wie wir vor

31 Vgl. George BERKELEY: Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis (1979), §§ 3-6.

32 Vgl. J.-P. SARTRE: Das Sein und das Nichts, S. 25 ff.

SARTRE schon gehört haben, die Gründung seiner selbst und das Auftauchen des Nichts ist, das sich im An-sich verwirklicht. Ebenso zeigen die Leidenschaften bei ROUSSEAU, die nur aus der Einbildungskraft des Bewusstseins kommen, dass sie im Zustand der Eigenliebe nur zum Bösen entarten können, und das ist wohl gleichbedeutend mit dem Nichts, denn es deckt sich mit dem Perzipieren. SARTRE schreibt:

> „Soweit als das Erkannte in der Erkenntnis nicht wieder aufgesogen werden kann, muss ihm ein Sein zuerkannt werden. Dieses Sein, so sagt man uns, ist das percipi. Wir wollen zugleich anerkennen, dass das Sein des percipi nicht auf das percipiens zurückgeführt werden kann – das heißt auf das Bewusstsein –, ebensowenig wie der Tisch auf eine Verbindung von Vorstellungen zurückgeführt wird. Höchstens könnte man sagen, dass es (d. h. das percipi) relativ zu diesem Sein ist. Aber die Relativität entbindet nicht von einer Prüfung des Seins des percipi."[33]

Interessant ist freilich, dass SARTRE in Fortführung seiner Gedanken das *percipi* ein Passivum nennt. Wenn das Sein im *percipi* säße, so wäre auch dieses Sein eine Passivität. Dagegen hat man bei ROUSSEAU den Eindruck, dass die Bedürfnisse der Einbildungskraft höchst aktive Elemente sind, die vom Ich herkommen und das Ich in Szene setzen. Ob das ein Sein hat, darüber äußert sich ROUSSEAU nicht. Aber er setzt mit der Beschreibung der Einbildungskraft nicht den Beginn des *percipi*. Die reale Welt hat Grenzen, während die eingebildete Welt grenzenlos ist. Schwingt in dieser eingebildeten grenzenlosen Welt nicht das Nichts mit dergestalt, dass es sich auf Nichtigkeiten einlässt, die den Menschen unglücklich machen müssen. Auch ROUSSEAUs Feststellung im ersten Buch des „Emile", dass der natürliche Mensch ganz für sich ist – „er ist eine Zahleneinheit, das Durchausganze, welches sich selbst oder auf seinesgleichen bezieht" – lässt uns auf ein Sein schließen, eine Substanz, die durch den Zustand des bürgerlichen Menschen zumindest in eine gefährliche Nichtung gerät, denn er ist dann „nur noch eine Brucheinheit, die vom Nenner abhängt und deren Wert im Verhältnis zu dem Ganzen liegt, welches der gesellschaftliche Körper ist"[34].

a) Das Sein

Hier können wir wieder zu SARTREs Argumentation übergehen:

> „Das Seiende selbst ist es doch, das mir die Antwort gibt, das Seiende ist

33 Ders., ebd., S. 24.
34 J.-J. ROUSSEAU: Emile, I. Buch, S. 13.

> es, dass mir die Verneinung entgegenhält. Also besteht doch für den Fragenden die ständige und objektive Möglichkeit einer negativen Antwort ... er *weiß nicht,* ob die Antwort positiv oder negativ ausfallen wird. Demnach ist die Frage eine Brücke zwischen zwei Nicht-Seienden: zwischen dem Nicht-Sein des Wissens im Menschen und der Möglichkeit des Nicht-Seins im transzendenten Seienden ... Kurz, die Wahrheit führt, als Untersuchungsmerkmal des Seienden, ein drittes Nicht-Sein als Bestimmungsstück der Frage ein: das in der Einschränkung auf die Wahrheit liegende Nicht-Sein."[35]

Und SARTRE stellt weiterhin die Frage, ob die Verneinung eines beurteilenden Satzes das Nichts im Ursprung darstellt, oder ob das Nichts den Ursprung der Verneinung darstellt. Seine Antwort darauf lautet, dass das Nicht-Sein immer dann erscheint, wenn die menschlichen Erwartungen nicht erfüllt werden. Das Scheitern ins Nichts ist also als Möglichkeit bei ROUSSEAU wie bei SARTRE in gleicher Weise gegeben.

Wir dürfen natürlich nicht übersehen, dass ROUSSEAU und SARTRE in völlig verschiedener Absicht schreiben. Für ROUSSEAU ist die pädagogische, aber auch die gesellschaftliche Absicht tragend, für SARTRE dagegen ist es die ontologische. ROUSSEAU kann also nicht nur von der Feststellung von Tatsachen ausgehen, sondern muss auch Wege zeigen, wie man beide Ziele erreichen kann. SARTRE dagegen kann sich mit der ontologischen Feststellung eines Tatbestandes begnügen. Freilich, wenn er dann die philosophischen Konsequenzen daraus zieht, reicht das allein nicht mehr aus. Wir haben eine gewisse Übereinstimmung in der „Eigenliebe" und im „Für-sich" gefunden. ROUSSEAU will seinen „Emile" vor den Wirrungen und der Dekadenz der „Eigenliebe„ bewahren und postuliert deshalb die „Selbstliebe", die ja auch schon ein Stück „Eigenliebe" ist. Beide Male steht nämlich das Ich im Mittelpunkt, besser noch: die Reflexivität, die – und das darf man auch für ROUSSEAU sagen – im präreflexiven *cogito* gründet. Hier liegt vielleicht der schwächste pädagogische Punkt seines ganzen Erziehungssystems. Denn wie die „Selbst-" und die „Eigenliebe" auch pädagogisch voneinander zu trennen sind, kann eigentlich nicht überzeugen.

b) Das Für-sich

Bei SARTRE steckt das Problem im „Für-sich", wobei er das Sich ganz besonders betont und dadurch herausstellt.

35 J.-P. SARTRE: Das Sein und das Nichts, S. 41f.

„Das Sich stellt ... in der Immanenz des Subjektes in Beziehung zu sich selbst einen idealen Abstand dar, eine Weise, *seine eigene Koinzidenz nicht zu sein*, der Identität zu entgehen, obwohl sie als Einheit gesetzt wird, kurz, sich in einem dauernd labilen Gleichgewicht zu befinden zwischen der Identität als absoluter Kohäsion ohne jede Verschiedenheit und der Einheit als Synthese einer Mannigfaltigkeit. Das bedeutet für uns die Anwesenheit bei sich."[36]

Diese Problematik ist dieselbe wie bei ROUSSEAU, wenn er auch davon ausgeht, dass diese Einheit durch den Zustand der „Selbstliebe" erreicht werden kann, wenigstens als eine Bewusstseinseinheit. Aber bei der Überführung des „Emile" in den gesellschaftlichen Zustand wird diese Einheit doch sehr brüchig. Das „Durchausganze" ist jetzt nur noch soviel wert, als die gesellschaftlichen Verhältnisse ihn seiner Für-sichEinheit entziehen können, um ihn ohne Schaden in das größere Ganze überführen zu können. Liest man ROUSSEAU genau, muss man fast am Erfolg dieser Überführung zweifeln.

Hier sind wir nun an dem Punkt, an dem sich die beiden Konzeptionen von ROUSSEAU und SARTRE treffen. SARTRE bemerkt:

„Die Anwesenheit des Seins bei sich impliziert eine Ablösung des Seins auf sich."[37]

Hieraus entwickelt sich aber nun die Nicht-Identität, die ja der Sündenfall bei SARTRE schlechthin ist, denn hier beginnt die Negativität, die bei ihm ursprünglich ist und nicht erst durch das negative Urteil begründet wird. Lässt also ROUSSEAU dem Menschen noch eine Chance, dem Nichts zu entgehen, so ist bei SARTRE das Nicht-Entgehen der Negativität schon vorherbestimmt und kein Mensch kann ihr entgehen. Aber dadurch wird die absolute Freiheit begründet, die freilich in der Freiheit des Bewusstseins gründet. „Die menschliche Freiheit geht dem Wesen des Menschen voraus und ermöglicht es, das Wesen des Menschen ist hineingehalten in dessen Freiheit". Wir haben dagegen die Aufgabe, „die Freiheit mit dem Problem des Nichts und genau in dem Maße zu behandeln, in dem sie dessen Erscheinung bedingt"[38]. Daraus ergibt sich dann weiter eine schwerwiegende Konsequenz: Es gibt keinen Sinn vor den Sinnen, sondern die Sinne selbst sind der Sinn, die für SARTRE die Wahrheit und damit auch objektiv sind.[39] Hier scheinen sich SARTRE und ROUSSEAU ganz nahe zu sein.

36 Ders., ebd., S. 129.
37 Ders., ebd.
38 Ders., ebd., S. 66.
39 Vgl. ders., ebd., S. 416.

Die Sinne sind, sofern sie unter das Grundmandat der „Selbstliebe" gebracht werden, bei ihm auch der Sinn für „Emile". Sie werden freilich abgelöst durch die „Sinne„ der Gesellschaft, denen sich „Emile" allerdings nicht unterwirft, die von ihm selbst überhöht wird als eine verwandelte „Selbstliebe", die sich in ein höheres Ganzes einbringt. Für SARTRE dagegen ist der „Andere" ein Begriff für die Gesellschaft. Dieser erfüllt eine Zweck-Mittel-Aufgabe, er ist Objekt, die ständige Möglichkeit, von einem wahrscheinlichen Menschen ständig gesehen zu werden.[40] Hier aber tut sich zwischen ROUSSEAU und SARTRE eine große Differenz auf.

Zusammenfassung

BRAUN, Walter: **Gemeinsamkeit und Differenz zwischen der „sinnlichen Existenz" Rousseaus und der „Bewusstseins-Existenz" Sartres,** *Grenzgebiete der Wissenschaft;* 49 (2000) 4, 313 – 329

Die Existenz bei Rousseau und Sartre deckt sich nicht mit der bei Heidegger, sie trifft sich in dem Begriff „Für-sich-Existenz" bei den Erstgenannten. Diese ist bei Rousseau monadisch konzipiert und die Voraussetzung für die Menschwerdung, des im Ganzen gesellschaftlichen Wesens. Bei Sartre dagegen handelt es sich um eine Bewusstseins-Existenz, die man auch als Existenz der Gesellschaft bezeichnen kann. Descartes steht bei beiden Pate. Das Für-sich ist immer um sich selbst besorgt. Das An-sich als das Nichts schiebt sich zwischen Sein und Bewusstsein, so dass der Mensch sich letztlich im Nichts befindet und zur Freiheit verdammt ist. Der Widerspruch bei Rousseau und Sartre zeigt sich darin, dass Rousseau individuell und Sartre soziologisch-kollektivistisch denkt.

Der Andere
An-sich / Für-sich
Bewusstsein
Einbildungskraft
Existenz
Existenzphilosophie
Existenzialismus
Gesellschaft
Ich-(Bewusstsein)
Leidenschaft

Summary

BRAUN, Walter: **Commonness and difference between Rousseau's „sensual existence" and Sartre's „existence of consciousness,** *Grenzgebiete der Wissenschaft;* 49 (2000) 4, 313 – 329

The concept of „existence" as represented by Rousseau and Sartre does not coincide with the one put forward by Heidegger, but is expressed by the term „being-for-itself" of both the first-mentioned. Whereas, in the case of Rousseau, this is to be conceived according to monadology and is the precondition of personal development, of social being on the whole, in the case of Sartre it is to be understood as existence of consciousness which may also be denoted as existence of the society. Both show the influence of Descartes. The for-itself is always concerned about itself. The in-itself as the nothingness inserts between being and consciousness so that, ultimately, man finds himself in the naught and damned to freedom. The contradiction between Rousseau and Sartre is that the former thinks individually and the latter in a sociological-collectivist way.

The Other
In-itself / for-itself
Consciousness
Faculty of imagination
Existence
Existential philosophy
Existentialism
Society
Ego-(consciousness)
Passion

40 Vgl. ders., ebd., S. 343.

Nichts	Nothingness, the naught
Sein	Being
Selbstliebe	Love of self, amour de soi
Sinne	Senses
Sinnlichkeit	Sensibility
Sittlichkeit	Moral practice
Verantwortung	Responsibility

Literatur

BACZKO, Bronislaw: Einsamkeit und Gemeinsamkeit. – Wien, 1970.

BERKELEY, George: Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis. – Hamburg, 1979.

BRAUN, Walter: Das Nichts, der Nihilismus und seine Werte. – Cuxhaven u. Dartford: Traude Junghans Verlag, 1998.

DESCARTES, René: Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. – Hamburg, 1998.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm v.: Monadologie. – Hamburg, 1956 (zus. mit: Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade).

RANG, Martin: Rousseaus Lehre vom Menschen. – Göttingen, 1959.

ROUSSEAU, Jean-Jacques: Emile oder über die Erziehung. In: Emile oder über die Erziehung. Emile Sophie oder die Einsamen. Hrsg. v. S. Schmitz. – München, o. J.

SARTRE, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. – Reinbek b. Hamburg: Rowohlt, 1989.

Prof. Dr. Walter Braun, Westring 25, D-55120 Mainz

Schriftenreihe SELIGE UND HEILIGE JOHANNES PAULS. II.

Andreas Resch

Die Seligen Johannes Pauls II. 1979 – 1985

In einer Zeit funktioneller Umstrukturierung und der Auflösung von Ideologien, sogar des familiären Lebens, verliert sich der Einzelne sehr leicht in einer Einsamkeit ohne Werte. In solchen Augenblicken sucht man nach hoffnungsvollen Vorbildern. Das Leben der Seligen und Heiligen erweist sich hier als das hilfreichste Beispiel, um in der konkreten Situation Ansätze zu finden, die eine Vision des Lebens zur Verwirklichung jener persönlichen Authentizität gestatten, welche das eigene Bewusstsein jenseits jeder zeitlichen Bedingtheit mit dem Empfinden eines ewigen Wertes erfüllt.
Dies war der Anlass zur Veröffentlichung der biografischen Profile jener, die von Papst Johannes Paul II. kanonisiert wurden, wobei der nunmehr vorliegende erste Band der Schriftenreihe die Biografien der zwischen 1979 und 1985 selig Gesprochenen beinhaltet und durch Portraits der betreffenden Personen entsprechend abgerundet wird.

Aus dem Inhalt:

Biografien:

Margarete Ebner
Franziskus Coll
Jakob Desiderius Laval
Kateri Tekakwitha
Franz de Laval
Josef von Anchieta
Maria von der Inkarnation Guyart
Petrus vom hl. Joseph Betancur
Alois Orione
Bartolo Longo
Maria Anna Sala
Alanus von Solminihac
Alois Scrosoppi
Maria Repetto
Andreas Bessette
Angela Maria Astorch
Maria Anna Rivier
Maria Rosa Durocher
Petrus Donders
Johanna Jugan
Salvator Lilli
Johannes von Fiesole
Angela vom Kreuz Guerrero González
Maria Gabriela Sagheddu
Ursula Ledóchowska
Dominikus Iturrate Zubero
Jakob Cusmano
usw.

Tabellen und Verzeichnisse
Namen- und Sachregister

RESCH, Andreas: **Die Seligen Johannes Pauls II. 1979 – 1985.** – Innsbruck: Resch, 2000 (Selige und Heilige Johannes Pauls II.). – XII, 248 S., farb. Abb., ISBN 3-85382-070-0, Ln.: öS 350.–, DM 48.–

Grenzgebiete der Wissenschaft; 49 (2000) 4, 331 – 358

KURT ZELINSKY

CALENDARIUM NOVUM

Eine sozio-ökonomische Studie mit therapeutischen Aspekten

Kurt Zelinsky, geb. 1927 in Wien; 1933 – 1942 Volksschule, Oberschule; kriegsbedingte Unterbrechung; 1942 – 50 Galanteriewarenlehrling, Facharbeiter, Werkmeister; 1946 – 1950 Externistenreifeprüfung, staatswiss. Teilstudium an der Universität Wien; 1950 nach dem Tod des Vaters als Taschnermeister werktätig; 1956 Eintritt in den öffentlichen Dienst beim Landesarbeitsamt Wien; Personalsachbearbeiter im Sozialministerium; 1960 – 1966 Sekretär des Sozialministers; 1966 – 1970 Versicherungsmathematiker und Statistiker im Sozialministerium, stellv. Aufsichtskommissär; 1970 – 1991 Leitender Sekretär, Persönlicher Referent bzw. Leiter des Ministerbüros der für das Gesundheitswesen zuständigen Ressortchefs; 1991 – 1993 Leiter der allg. Präsidialabteilung im Gesundheitsministerium; Laufbahn zum Amtsdirektor, Regierungsrat, Oberrrat, Ministerialrat; seit 1993 im Ruhestand; mehrere Ehrenzeichen; langjähriger Präsident, jetzt Ehrenpräsident des Wiener Schachverbandes, langjähriges Präsidiumsmitglied und Koordinator der ehemaligen Österreichischen Arbeitsgemeinschaft für Volksgesundheit.

I. DAS ERLEBEN DER ZEIT

Die vorliegende Arbeit erhebt keinen Anspruch auf eine exakte wissenschaftliche Aufbereitung des Themas, da die meisten Daten und Fakten in der einschlägigen Literatur nachzulesen sind. Es wird lediglich der Versuch unternommen, den interessierten Leser mit einem Thema zu konfrontieren, das unsere Aufmerksamkeit verdient, nämlich über die Zukunft der Menschheit nachzudenken und Vorkehrungen wie Anpassungen zu tätigen, um sie so lange als möglich zu sichern und lebenswert zu gestalten. Bei diesen Überlegungen nimmt die *Systematik des Kalenders* und damit unserer Lebensrhythmen im anlaufenden globalen und virtuellen Gesellschaftssystem des 3. Jahrtausends unserer Zeitrechnung einen besonderen Stellenwert ein.

Das *Erleben der Zeit* setzt beim Menschen schon im Mutterleib ein. Der Wechsel von Tag und Nacht reguliert den Schlaf und das Wachsein, die Ruhe und die Aktivität. Es sind also primär die kosmischen Einflüsse,

die den Rhythmus des Lebens bestimmen. Diese regelmäßig wiederkehrenden Phasen waren es, die es dem Menschen ermöglichten, die Zeit einzuteilen, Künftiges festzulegen, Vergangenes einzuordnen und kalendarisch zu regeln. Markierungen im Gestein und an verschiedenen Relikten lassen vermuten, dass die Menschen vor 7000 Jahren begannen, die Tage zu zählen.

Unter dem Begriff *Kalender* versteht man die Einteilung der Zeit in gewisse Perioden, insbesondere in Jahre, Monate, Wochen und Tage. Welches Volk als erstes festlegte, dass die Woche aus 7 Tagen besteht, scheint nicht gesichert. Zweifellos waren der Tageslauf der Sonne, der Zyklus des Mondes und die Fruchtbarkeitsphasen der Frau mythische Kriterien, die unsere Altvorderen zu deuten suchten. Die Verehrung der Mutter als Gottheit, die das Sinnbild des Lebens, der geschlechtlichen Liebe und der Fruchtbarkeit ist, finden wir im Mythos der babylonisch-assyrischen Urmutter Ischtar ebenso wie bei Astarte, Demeter, Isis, Kuanjin, Mam und anderen Göttinnen der Mythologie.

Schon nach uralter Erkenntnis umfasst der Menstruationszyklus durchschnittlich 29,5 Tage. Er läuft in vier zyklischen Phasen ab, die charakteristische Veränderungen im Gesamtorganismus der Frau, am ganzen Genitaltrakt und speziell am Endometrium hervorrufen. Grob eingeteilt entsprechen diese vier Phasen zu je 7 Tagen nach heutiger medizinischer Lehre dem Menstruum, Postmenstruum, Intervall und dem Prämenstruum. Auch der im nächsten Abschnitt erläuterte 13-er Zyklus der Maya steht damit im Zusammenhang.

1. Zahlenmystik und Offenbarungen

Vermutlich waren es die ersten theokratisch geführten Kultzentren der Babylonier (in griechischen Schriftstellen als Chaldäer bezeichnet) im 3. Jahrtausend vor Christi, welche die heilige Zahl 7 als Woche installiert haben, die unabhängig von Jahr und Monat durchgezählt wird. Die Zahl 7 wurde von Juden, Griechen und Römern übernommen und kalendarisch integriert. Die *Siebenzahl* fand in viele religiöse und profane Bräuche, in die Bibel wie auch in die Mythologie und Märchenwelt Eingang. Nach seriösen Erkenntnissen wird die Zahl 7 mit der Sintflut in Zusammenhang gebracht, wonach vor rund 10 Jahrtausenden ein in 7 große Teile zerborstener Komet auf die Erde stürzte und eine Katastrophe von apokalyptischem Ausmaß auslöste. Edith und A. TOLLMANN, interdisziplinär for-

schende österreichische Geologen, publizierten 1992 glaubhaft diese Bestätigung der Erinnerung der Menschheit über Jahrtausende hinweg an das gewaltigste Ereignis in der Geschichte des homo sapiens.

Freilich waren es aber die *Maya*, die sich auf geradezu mystische Weise mit einer komplexen Zeitrechnung beschäftigten, welche kalendarische, astronomische und astrologische Kriterien aufwies. Sie konstruierten einen ineinander verzahnten komplizierten Kalender, der auf Zyklen von 4, 7, 9, 13 und 20 beruhte. Das „Rundjahr", ein verkürztes Sonnenjahr, bestand aus 18 Monaten zu je 20 Tagen und diente für langfristige Berechnungen. Der „Haab" genannte Sonnenkalender bestand aus 18 Monaten zu je 20 Tagen und einem 19. Rumpfmonat von 5 Tagen, die als unheilbringend galten, ähnlich den verworfenen Tagen oder Zusatztagen anderer Kalendersysteme. Das „Tzolkin" genannte Kalenderrad umfasste 13 x 20, also 260 Tage, diente der Deutung der Zukunft und entsprach dem Neunmonde-Zyklus bzw. dem Zeitraum der Schwangerschaft von der Empfängnis bis zur Geburt. Ernst FÖRSTEMANN, Königlicher Bibliothekar in Dresden, entschlüsselte um 1880/90 wesentliche Teile des multifunktionellen Mayakalenders, der auf dem *Vigesimalsystem* (Summe der Finger und Zehen) beruhte und ein Stellenwertsystem besaß, das den Wert Null kannte. Schließlich war ja am Beginn einer neuen Zeiteinheit tatsächlich noch keine Zeit verstrichen. Allerdings konnte bis jetzt niemand eindeutig klären, wie die seltsame Struktur dieses Räderwerkes der Zeit entstand. Unabhängig von allen Überlegungen gibt jedoch die Tatsache zu denken, dass das Nulldatum des Kalenders der Maya in der so genannten „Langen Zählung" – 13.0.0.0.0. – die aus den drei erwähnten, ineinander verzahnten Zyklen gebildet ist, nach weitgehend übereinstimmender Ansicht von Mayaforschern dem 31. 8. 3114 v. Chr. entspricht und die Zählung nach Vollendung des 5.200sten Zyklus endet. In dieser genialen Konstruktion ist jeder einzelne der 1,872.000 Tage einer einmaligen Kombination von Gottheiten zugeordnet und damit eindeutig festgelegt. Nach unserer derzeitigen Zeitrechnung endet der Kalender am 22. Dezember 2012, eine Tatsache, aus der Visionäre (wie *José Arguelles*, USA) spektakuläre Schlussfolgerungen abgeleitet und präsentiert haben.

Die Offenbarungsreligion der *Lichtkinder*, die 1865 von *Baha'ullah* in Bagdad gestiftet wurde, schreibt ihren weltweit ca. 6 Mio. Anhängern einen mystischen *Baha'i Kalender* mit 19 Monaten zu je 19 Tagen und 4 zusätzlichen Festtagen vor. Die Religion ist aus dem *Babismus* hervorgegangen, einer schiitischen Bewegung, die um 1850 von den Persern nahezu ausgerottet wurde. Erwähnenswert sind die Zielsetzungen der Lichtkin-

der: Versöhnung aller Religionen, Rassen und Nationen, Förderung einer Weltfriedensordnung unter Wahrung der Vielfalt der Kulturen.

2. Am Anfang schien der Mond

Neben uralter Zahlenmystik war es zuerst der *Mond*, dessen Phasen die Basis verschiedener Kalendersysteme bildeten, und dann später auf Grund des astronomischen Fortschrittes die Sonne. So beruht der *Jüdische Kalender* auf einem *Lunissolarjahr* bei dem 12 Mondphasen zu je 29 bzw. 30 Tagen mit dem Sonnenjahr durch komplizierte Schaltregeln miteinander verbunden wurden, um den Jahresanfang in Bezug auf die Jahreszeiten festzulegen. Der Jüdische Kalender unterscheidet abgekürzte, ordentliche und überzählige Gemeinjahre mit 353 bis 355 Tagen und Schaltjahre mit 383, 384 und 385 Tagen. Dadurch schwankt der Jahresanfang jeweils um etwa einen Monat. Umgerechnet auf die christliche Ära beginnt die Jahreszählung 3761 v. Chr. mit der Weltschöpfung nach israelischer Lehre.

Der dem Jüdischen Kalender ähnlich aufgebaute *Altgriechische Kalender* kennt den *Methonschen Zyklus*, benannt nach dem griechischen Mathematiker *Methon*, der um 435 v. Chr. eine geniale Schaltregel entwickelte. In einem 19-jährigen Zyklus sind 7 Schaltjahre mit je 13 Mondmonaten zu 29 bzw. 30 Tagen und 12 Normaljahre mit je 12 Mondmonaten enthalten. Damit wurden der synodische Umlauf des Mondes und der Lauf der Sonne durch den Tierkreis der Griechen zu einem eingebundenen Mondjahr (Lunissolarjahr) vereinigt. Dieser Zyklus wurde von der christlichen Liturgie unter Einführung der Goldenen Zahlen I – XIX zur Berechnung des Osterfestes übernommen. Erwähnung verdient auch die *Epakte*, ein Mondzeiger der für den 22. März jeden Jahres (im Julianischen Kalender) bzw. für den 1. Jänner (im Gregorianischen Kalender) angibt, wie viele Tage seit dem letzten Neumond vergangen sind.

Allerdings besaß jeder Stadtstaat im klassischen Griechenland seine eigene Datierungsweise, so dass eine Konvertierung in unsere Zeitrechnung vielfach erschwert ist. Erst durch die Einführung der Olympischen Spiele, die erstmals 776 v. Chr. abgehalten wurden und bekanntlich alle 4 Jahre stattfinden, wurde ein gemeinsames Bezugssystem geschaffen. Die Monatstage der Städte variierten jedoch weiterhin in einem Ausmaß, dass der Kalender nicht einmal von der Bevölkerung, geschweige von der heutigen Forschung restlos durchschaut werden konnte. Die gleiche Proble-

matik bestand bei den Monatsnamen, von denen etwa 400 noch bekannt sind.

Es steht fest, dass die früheren Hochkulturen ihre mathematischen Verfahren unabhängig voneinander entwickelt haben. Damals bezogen sich die Jahresangaben meist auf die Regierungszeit oder den Tod bestimmter Machthaber. Bei den Babyloniern z. B. fing das Jahr im Frühling an und dauerte 12 oder 13 Monate. Ein neuer Monat begann, wenn am 30. Tag des laufenden Monats Neumond war. Andernfalls begann der neue Monat erst am darauffolgenden Tag. Fallweise wurde ein Schaltmonat eingeführt, um den Kalender wieder an das Äquinoktium anzugleichen.

Frühzeitig entwickelten auch die *Ägypter* ihr Interesse an den Himmelskörpern. Der *Altägyptische Kalender* umfasste bereits seit 4240 v. Chr. ein Sonnenjahr von 365 Tagen mit 3 Jahreszeiten von je 4 Monaten zu 30 Tagen, die also zum Umlauf des Mondes keine enge Beziehung hatten, sowie 5 Zusatztagen, die am Ende des 12. Monats hinzugefügt wurden. Die Einteilung in Wochen kannten sie nicht. Vermutlich aber ist den Ägyptern die Einteilung des Tages in 24 Stunden gleicher Länge zu verdanken. Diese hießen „Stunden gleicher Tage" und dienten vor allem für astronomische Berechnungen. Da aber die Dauer des Tageslichtes je nach Jahreszeit variiert, entwarf man für den Alltag das System der „jahreszeitlichen Stunden", das laut *Herodot* von den Babyloniern ausgegangen war. In diesem System wurde die Dauer des Tageslichtes in 12 gleiche Abschnitte geteilt, so dass die Stunden zur Sommersonnenwende hin immer länger und zum Winter hin entsprechend kürzer wurden.

Der Jesuit und Gelehrte Athanasius KIRCHER beschreibt laut Alexander ROOB[1] im *Obeliscus aegypticus* (Rom, 1666) ein altägyptisches Zeitrad, in dem versucht wird, die 360 Grade des Tierkreises mit den 365 Tagen des Kalenders zu harmonisieren. Die überzähligen Tage seien der Geburt der Götter und des neuen Jahres gewidmet gewesen. In einem mittleren Ring folgen die zwölf Monate und in einem inneren Ring verbindet die Schlange der Ewigkeit die vier Götter Siris, Isis, Osiris und Horus miteinander. Jeder von ihnen ist Herrscher über ein „Großes Jahr", das aus 365 Erdjahren besteht. Addiert ergeben sich 1461 Jahre, das ist der Zeitraum, in dem der erste sichtbare Aufgang des Sirius im Jahr mit dem Sonnenaufgang zusammenfällt.

1 A. ROOB: Alchemie & Mystik: das hermetische Museum (1996), S. 425.

3. Der Puls des Lebens

Was die Einteilung der Zeit in Minuten und Sekunden betrifft, so ist festzuhalten, dass in Mesopotamien die *Sumerer* schon um 3000 v. Chr. nach dem *Sexagesimalsystem* mit der Basis 60 rechneten, wie es O. A. W. DILKE 1987 in einer Publikation des Britischen Museums über Maße und Gewichte in der Antike beschreibt. Die Sumerer und dann auch die Babylonier besaßen sogar das spezielle Symbol O für 60 mal 60. Da alle Längen-, aber auch die Hohlmaße dieser Völker nach dem Sexagesimalsystem ausgerichtet waren, ist nicht auszuschließen, dass der regelmäßige Pulsschlag eines mesopotamischen Priesters das Urmaß für Zeit und Raum war. Schließlich machen 24 mal O Pulsschläge einen Tag aus. Es gibt freilich viele andere Hypothesen, doch keine erscheint plausibler. Verifiziert ist jedenfalls schon die damalige Einteilung des Tages in 12 Doppelstunden zu je 30 Minuten. Die generelle Einteilung der Stunden in Minuten und Sekunden verdanken wir wahrscheinlich erst dem arabischen Astronom *Al Birundi* um 1000 n. Chr.

Der *Altrömische Kalender* bezeichnete den 1. Tag des Monats als *Kalendae*, die Monatsmitte als *Idus* und die *Nonen* als 5. Monatstag. Im März, Mai, Juli und Oktober fielen sie auf den 7. Monatstag und die Iden auf den 15. des Monates. In den übrigen Monaten fielen die Iden auf den 13. des Monates. Die anderen Tage werden von diesen drei namentlichen Tagen aus zurückgezählt, wobei der namentliche Tag mitgezählt wurde. Bis *Numa Pompilius* hatte das altrömische Jahr nur 10 Monate; er führte ein Mondjahr von 355 Tagen und 12 ungleichen Monaten ein, denen von Zeit zu Zeit ein Schaltmonat hinzugefügt wurde. Das Jahr begann mit den dem Kriegs- und Wettergott Mars gewidmeten Frühlingsmonat März. Eifrig wurde mit dem Monat Dezember jongliert. Erst hatte er 29, dann 30 und seit Kaiser Augustus 31 Tage. Erwähnenswert sind die *dies atri*, die auf den 2., 3., 4. und 18. Januar fielen und als verworfene Tage galten, an denen die Arbeit ruhen und man nichts Neues beginnen sollte, ein Brauch, der noch heutzutage in Bauernkalendern mehrmals im Jahr datiert ist.

4. Cäsar ordnet die Tage

Auf den Altrömischen Kalender aufbauend schuf der alexandrinische Mathematiker *Sosigenes* im Auftrag von *Gaius Julius Cäsar* 46 v. Chr. einen

verbesserten Kalender. Zur Rektifikation wurde ein einmaliges Jahr von 445 Tagen proklamiert, und die Differenz zum Sonnenjahr alle 4 Jahre durch einen Schalttag ausgeglichen. Die Einführung eines solchen Schalttages stand bereits 238 v. Chr. bei den Ägyptern zur Diskussion; das diesbezügliche Dekret von *Ptolemäus III.* wurde aber nicht realisiert. Beim *Julianischen Kalender* bleibt jedoch ein Rest von 11 Minuten und 12 Sekunden, der im 16. Jahrhundert auf 10 Tage angewachsen war und erst durch den *Gregorianischen Kalender* beseitigt wurde. Die julianische Zeitrechnung verlagerte den Jahresbeginn auf den 1. Jänner und legte die Monatslänge mit 30 bzw. 31 Tagen fest; eine Ausnahme bildete der Februar mit 28 bzw. 29 Tagen im Schaltjahr. Schalttag ist jedoch nicht der 29., sondern der 25. Februar. Dieser Kalender führte zur weltweiten Verbreitung der römischen Monatsnamen. Er galt u. a. in Russland bis 1918, in Griechenland bis 1923 und in Rumänien bis 1924.

Auch der *Koptische Kalender* geht auf den alten ägyptischen Kalender zurück. Das *koptische Jahr* umfasst 12 Monate mit je 30 Tagen. Hinzu kommen 5 Tage (*Epagomen*), die am Ende des Jahres beigefügt werden, aber zu keinem Monat zählen. Alle vier Jahre wird im Schaltjahr ein sechstes Epagomen angefügt. Die koptische Ärä beginnt am 29. August 284 n. Chr., dem ersten Monat des Jahres, in dem *Diokletian* römischer Kaiser wurde. Die Jahreszählung blieb auch nach dem Ende seiner Regierungszeit im Gebrauch, allerdings wegen der Greueltaten gegen die Christen als „Ära der Märtyrer".

Seit der römischen Kaiserzeit findet man in alten Schriften neben der Jahreszahl oft aber auch eigenständig die Zahlen 1 bis 15. Diese als *Römerzinszahl* bezeichnete Indiktion diente ursprünglich in einer 5-jährigen Periode der Steuereinschätzung. Später wurden drei solcher Perioden zu einem 15-jährigen Zyklus zusammengefasst und ab 312 n. Chr. als Kalenderzahl eingeführt. Man findet die Römerzinszahl sogar heute noch in Heimatkalendern. Die Berechnung erfolgt, indem man zu der aktuellen Jahreszahl 3 hinzuzählt und durch 15 dividiert. Der Rest ergibt die Römerzinszahl. Verbleibt kein Rest, lautet die Römerzinszahl 15.

5. Mysteriöse Analogien

Das *keltische Altertum* kannte zwei Kalendersysteme: den *keltischen Jahreskreis* – das viergeteilte, mit den Jahreszeiten und „guten und schlechten Monaten" versehene Sonnenjahr – und den präzise ausgearbeiteten *drui-*

dischen Mond-Sonnenkalender, greifbar durch gallische Kalenderfragmente. Beiden Systemen ist gemeinsam, dass man nach Nächten zählte, also der Tag auf die Nacht folgt. Der 1897 gefundene gallische Kalender von *Coligny* wird auf das erste Jahrhundert v. Chr. datiert. Basis des Kalenders bilden 12 Monate mit 29 bzw. 30 Nächten, die mit zwei Schaltmonaten in einem fünfjährigen Zyklus mit dem Sonnenjahr in Übereinstimmung gebracht wurden. Der Kalender enthielt zwar keine Götternamen, der dem Gott *Lugus* gewidmete Feiertag (1. August) lässt aber auf die Zuordnung zu den *Druiden* schließen. Auffallend ist die Ähnlichkeit des *gallischen Kalendersystems* mit dem der Hindus in der Aufteilung der Monate in helle und dunkle Hälften zu je 15 Tagen. In der Mythologie beider Völker spielen die Zahl 9 (als Anfang oder Ende eines Zeitabschnittes) sowie die Zahl 27 eine besondere Rolle: die keltische verweist auf 27 Konstellationen des Mondzodiakus, die hinduistische auf die 27 Sterngattinnen des Mondgottes Soma, wie P. B. ELLIS erläutert.[2] Den Tag teilten die Inder in 30 *Muhurtas*, deren Dauer von 48 Minuten nach der durchschnittlich täglichen Verzögerung des Mondaufganges berechnet war.

6. Chronologie der Weltreligionen

Die *christliche Zeitrechnung* wurde durch den Abt *Dionysius Exiguus* um 532 n. Chr. festgelegt, der das „Jahr des Herrn" als Ausgangspunkt annahm. Nach dem Stand heutiger Forschungen wurde *Jesus* jedoch 3 bis 7 Jahre vor diesem Datum geboren. Da Dionysius vom Jahr 1 und nicht vom Jahr 0 ausging – der Wert Null wurde in Europa erst um ca. 700 n. Chr. durch die Kultur der Mauren verbreitet – zählt dieses Jahr als 1 v. Chr, was bei der Datierung von Jahrestagen über die Zeitenwende zu Irrtümern führen kann, da korrekterweise die 12 Monate des fiktiven Jahres 0 dazuzuzählen sind. Der 1. Jänner markiert erst seit Anerkennung durch Papst *Innozenz XII.* (1691) den offiziellen Jahresbeginn. Ursprünglich begann das Kirchenjahr mit dem 6. Jänner, ab dem 4. Jahrhundert mit dem Weihnachtsfest am 25. Dezember. Allerdings wurden die Kalendertage bis in das späte Mittelalter nur von einer elitären Minderheit, den Priestern, Gelehrten und Chronisten, benützt. Das gemeine Volk orientierte sich an den Gedenktagen der Heiligen oder an bestimmten Erscheinungen im Jahreslauf der Natur. Erst die Erfindung des Buchdruckes öffnete der Allgemeinheit den Zugang und den Gebrauch des Kalenders.

2 P. B. ELLIS: Die Druiden (1999), Seite 322 ff.

Der *Islamische Kalender* basiert auf einem reinen Mondjahr zu 354 Tagen mit 12 synodischen Monaten von abwechselnd 29 und 30 Tagen; innerhalb von 30 Jahren gibt es 11 Schaltjahre mit 355 Tagen. Jeder Monat beginnt 2 bis 3 Tage nach Neumond. Der Islamische Kalender ist daher von der Sonne und damit auch von den Jahreszeiten unabhängig, die durch das Jahr wandern und alle 32,5 Jahre wieder mit dem gleichen Tag beginnen. Die mohammedanische Jahreszählung beginnt mit der Flucht des Religionsstifters *Mohammed* von Mekka nach Medina 622 n. Chr.

Die Jahreszählung der *Buddhisten* ist der Julianischen fast um ein halbes Jahrtausend voraus; sie begann 483 v. Chr. mit dem Todesjahr des Buddha bzw. des Siddharta, wie ihn die Inder nennen. Die Anhänger des *Konfuzius* orientieren sich hingegen nach seinem Geburtstag: Konfuzius soll 551 v. Chr. das Licht der Welt erblickt haben; er war daher Zeitgenosse von Buddha.

II. ZEITMASS SONNE

Der *Gregorianische Kalender* ist das derzeit weltweit gültige Kalendersystem, dessen Grundlage das Sonnenjahr ist. Da das Kalenderjahr mit 365 Tagen jedoch um 0,2425 Tage kürzer ist, wird in *Schaltjahren* (d. s. Jahre, deren Ziffern ohne Rest durch 4 teilbar sind) der 29. Februar als weiterer Tag eingeführt. Aus mathematischen Gründen fallen alle 400 Jahre 3 Schaltjahre aus, so dass 1700, 1800 und 1900 keine Schaltjahre waren. Die verbleibende minimale Zeitdifferenz zum Sonnenjahr addiert sich erst nach 3333 Jahren zu einem zusätzlichen Schalttag. Der Gregorianische Kalender wurde 1582 n. Chr. von Papst *Gregor XIII.* eingeführt, um den Unterschied zwischen dem Julianischen Kalender und dem Sonnenjahr auszugleichen, da 325 n. Chr. im *Konzil zu Nicäa* das Frühlingsäquinoktium mit dem 21. März festgesetzt wurde, wobei der tatsächliche Frühlingsbeginn bereits auf 10 Tage angewachsen war. Auf den Tag der Umstellung, den 4. 10. 1582, folgte daher unmittelbar der 15. 10. 1582. Die führenden Astronomen des Gregorianischen Kalenders waren *Christopher Clavius* und *Aloysius Lilius*. Ersterem wird auch die Einführung des Kommas zugeschrieben. Letzterer lieferte eine verbesserte Rechenregel zur Bestimmung des Osterdatums, die so genannten *Lilianischen Epakten*.

Der Kalender wurde in Italien, Spanien, Portugal sofort, in den übrigen katholischen Ländern wegen religiöser Streitigkeiten zum Teil verzögert bis 1585 eingeführt. Es folgten Ungarn 1587, Preußen 1610, das übrige

(evangelische) Deutschland, Dänemark und die Niederlande 1700, Großbritannien 1752 mit Ausnahme der schottischen Inseln Foule und Gwaun Valley, die heute noch julianisch datieren. Schweden folgte 1753, Japan 1782, Russland und die Bekenner der nichtunierten griechischen Kirchen erst 1918.

China kannte damals noch keine Sonntage und kaum Feiertage. Dafür wurde der Jahresbeginn (Ende Januar/Anfang Februar) vier Wochen lang ab dem 12. des letzten Jahresmonats ausgiebig gefeiert. Der in der Shang-Dynastie etwa Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. entwickelte Kalender basierte auf dem Lunissolarjahr mit 12 durchnummerierten Monaten zu 29 bzw. 30 Tagen und ausgleichenden Schaltmonaten.

Unabhängig von den Monaten wurden die Tage Sexagesimal gezählt, wobei jeweils 10 Tage die Dekade bildeten. Die Jahreszählung orientierte sich auch in China an den Regierungszeiten der Herrscher oder an außergewöhnlichen Ereignissen; etwa ab dem 1. Jahrhundert n. Chr. wurde zusätzlich eine Jahreszählung im Sechzigerzyklus eingeführt. Der in Fernost gebräuchliche *Chinesische Kalender* wurde 604 n. Chr. von Japan übernommen und 1873 vom Gregorianischen Kalender abgelöst. Erst 1949 wurde auch in China der Gregorianische Kalender eingeführt; daneben blieben jedoch alte Kalendertraditionen erhalten.

1. Heilige und Konkordanzen

Im Gregorianischen Kalender wiederholen sich die Mondphasen alle 19 Jahre, die Wochentage alle 28 Jahre. So fiel der 1. Januar 2000 ebenso wie der 1. Januar 1972 auf einen Samstag. Das vom Benediktinerpater Robert SANDROCK von der Abtei Königsmünster in Meschede langjährig erarbeitete multikonfessionelle Kalenderprogramm GEDENKE (http://koenigsmuenster.de/rsk/index.htm) beinhaltet eine Einführung in die Chronologie, ermittelt, sortiert und verbindet Daten von der Antike bis in die ferne Zukunft und erklärt alle Begriffe.

So präsentiert sich der 1. Januar 2000 u. a. wie folgt:

Gregorianisches Datum: 1. 1. 2000

Goldene Zahl: 6
Die Differenz zum Julianischen Kalender beträgt am 1.3.: 13 Tage
Das Jahr ist ein Schaltjahr. Der Sonntagsbuchstabe ist B.
Die Indiktion beträgt 8.
Die Epaktentafel beginnt mit 29. Die Jahresepakte ist 24.
Die Epakten 25 und 26 fallen zusammen.

Am Mittag beginnt der julianische Tag 2,451.545
Liturgisch: Samstag, Hochfest der Gottesmutter / Neujahr
Katholisch: Samstag, Hochfest der Gottesmutter
Katholisch bis 1969: Samstag, Beschneidung Christi
Evangelisch: Samstag, Neujahr
Römisch: Kalendis Ianuarii
Zweiwochenzyklus: 1. Woche, nach DIN ist die 52 Woche.

Julianisches Datum: 19. 12. 1999

Goldene Zahl: 5
Das Jahr ist kein Schaltjahr. Der Sonntagsbuchstabe ist D.
Die Indiktion beträgt 7. Die Jahresepakte ist 14.
Der Tag ist der 353. Tag im Jahr.
Liturgisch, katholisch, evangelisch: Samstag der 3. Woche im Advent.
Römisch: Ante diem XIV Kalendis Ianuarii.

Jüdisches Datum: Sabbat 23. Tebet 5760

Am 1. 1. war das jüdische Jahr 5760.
Ihm gingen 303 Zyklen voraus. Es ist das 3. Jahr im Zyklus.
Ihm gingen 71.229 Monate voraus.
Moled Tischri fällt auf den julianischen Tag 2,451.432 (Freitag).
Der Charakter ist 6 Tage, 21 Stunden und 801 Chal.
Rosch Haschanah fällt auf 2,451.433 (Dechije Adu).
Die Länge des Jahres beträgt 385 Tage: es ist also ein überzähliges Schaltjahr.
Der Tag ist der 113. Tag im Jahr.

Islamisches Datum: 24. Ramadan 1420

Das Jahr ist ein Schaltjahr (Nr. 10 im Zyklus).
Der Tag ist der 260. Tag im islamischen Jahr.

Koptisches Datum: 22. Kiyahk 1716

Das Jahr ist kein Schaltjahr.
Der Tag ist der 112. Tag im koptischen Jahr.

2. Novitäten und Kuriositäten

Der oben erwähnte *Julianische Tag* 2,451.545 basiert auf einer durchgehenden Tageszählung, die 1581 von dem französischen Philologen *J. J. Scaliger*, beginnend am 1. 1. 4713 (12.00 Uhr) v. Chr., zu astronomischen Zwecken eingeführt wurde. Die Geophysikalische Konferenz 1957/58 führte mit dem 17. 11. 1858 (0 Uhr) eine neue Zählung ein, die exakt um 2,400.000,5 Tage geringer ist als das von Scaliger geschaffene „Julianische Datum". Ein Zusammenhang mit dem Julianischen Kalender besteht

nicht; Scaliger hat das System seinem Vater Julius gewidmet. 1972 wurde die *Atomzeit* als weiteres Zeitmaß eingeführt. Sie orientiert sich an den Eigenschwingungen des Cäsiumisotops 133 mit 9 192 631 770 Hertz pro Sekunde. Die jährliche Ungenauigkeit des Basiswertes der modernen Weltzeit beträgt etwa eine Milliardstelsekunde. Es können nunmehr die jährlichen Diskrepanzen der Erdbahn gemessen und Ungenauigkeiten zwischen der Atom- und der Erdzeit ausgeglichen werden.

Erwähnenswert ist auch der während der Französischen Revolution in Geltung gestandene *Französisch-republikanische Kalender*, eine schrittweise vom Gregorianischen Kalender abweichende Zeitrechnung. Zunächst wurde am 14. 7. 1790 in Gloria der Erstürmung der Bastille der Beginn der neuen Jahreszählung auf 1789 festgelegt, die Jahreszählung jedoch schon zwei Jahre später auf den 22. 9. 1792, dem Tag der Ausrufung der Republik, modifiziert. Am 5. 10. 1793 wurde der Kalender wieder geändert und für die Zeitrechnung das Dezimalsystem eingeführt. Der 22. 9. galt als Beginn des Jahres, das Jahr wurde in 12 Monate mit 30 Tagen eingeteilt. Weiters wurden 5, in Schaltjahren 6 Festtage zwecks Anpassung an das Sonnenjahr bestimmt. Die 7-tägige Woche wurde durch eine Dekade (10 Tage) ersetzt. Der Tag bestand aus insgesamt 10 (franz.) Stunden, die in 100 Dezimalminuten und diese in 100 Dezimalsekunden geteilt wurden. Als sich die politische Lage in Frankreich beruhigt hatte, schaffte Napoleon I. den Revolutionskalender ab und führte mit 1. 1. 1806 wieder den Gregorianischen Kalender ein.

Das heute weltweit gültige Gregorianische Kalendersystem leidet jedoch unter der Tatsache, dass zwar das Datum, nicht aber der Durchlauf der Wochentage mit den Jahreszeiten übereinstimmt. Mehrere in den letzten Jahren unternommene Versuche, diesen Unterschied zu akkordieren, führten zu keiner Akzeptanz.

III. ES WIRD IMMER WIEDER TAG

Weltuntergangsprophezeiungen gibt es schon so lange als es den *homo sapiens* gibt. Es besteht daher kein Grund zur Annahme, dass sich die immer wieder kolportierten Prophezeiungen auch bewahrheiten werden. Dass die Erde durch die Kollision mit einem Kometen oder Asteroiden global verwüstet und das Leben der Menschheit zur Gänze ausgelöscht werden könnte, ist zwar denkbar möglich, aber selbst in Millionen von Jahren nicht wahrscheinlich. Katastrophen mit Himmelskörpern, die dem vermu-

teten Sintflutkometen entsprechen, traten nach dem Stand der Kenntnisse über erdbahnkreuzende Planetoiden alle mehrere 10 Jahrtausende auf, so dass die heutigen Prophezeiungen aus mathematischer Sicht lediglich einer minimalen Wahrscheinlichkeit entsprechen, obwohl um 2022 der 800 m große Asteroid 2000 BF19 und bereits 4 Jahre danach der 1,6 km große Asteroid XF11 der Erde vermutlich sehr nahe kommen bzw. die Erdbahn kreuzen werden.

Der amerikanische Wissenschaftsphilosoph Terence McKENNA und der amerikanische Physiker und Visionär Peter RUSSELL beschäftigten sich mit dem Phänomen einer *Evolutionsspirale*. Wir kennen den Vergleich: Komprimiert man die 16 Milliarden Jahre währende Entwicklung des Universums auf die Dauer eines Menschenlebens, nähme die Entwicklung der Menschheit bis dato kaum eine Sekunde ein. Es könnte daher sein, dass uns die Evolution nur mehr einen minimalen Bruchteil einer solchen Sekunde, also gerade noch einen „Wimpernschlag von Brahma" einräumt. McKENNA bemerkte, dass es bestimmte Übereinstimmungen zwischen den alten chinesischen Kalendern und dem Buch der Wandlungen gibt, das düstere Prophezeiungen beinhaltet.

Die von Visionären konstruierte „Zeitwelle" zeigt, dass sich jeder Evolutionsschub und damit verbunden die Entwicklung und das Wissen der Menschheit in einer geometrischen Form darstellen, sich aber das Muster in immer kürzeren Abständen wiederholt, immer proportional schneller als zuvor. Im 20. Jahrhundert lag diese Welle zwischen 1967 und Anfang 1990. Die Kurve wiederholt sich zwar unendlich oft, aber ihre Länge ist endlich. Das heißt, dass die Wandlungsphasen von Millionen Jahren zu Tausenden, Hunderten, Jahrzehnten und zu immer kleiner werdenden Zeiteinheiten komprimiert werden. Wenn einem das Schicksal zuteil wurde, auf ein langes Leben zurückblicken zu können, wird man erkennen, wie rapid sich das Wissen der Menschheit in unserer Ära bereits vermehrt hat, so dass in immer kürzeren Phasen Erfindungen gemacht und Ideen geboren werden, welche die Welt verändern. Zweifellos ist schwer zu berechnen, welche mathematische Funktion das Phänomen der Zeitwelle am besten beschreibt. Früher oder später werden aber alle Kurven asymptotisch und berühren die Vertikale, sei es in 50, 100 oder 200 Jahren. Nach McKENNA liegt die Zeitwelle Null im Dezember 2012, so dass wir wieder bei dem Ausgangspunkt unserer Betrachtungen, dem Ende des Kalenderzyklus der Maya und somit bei der „Stunde Null" angelangt sind.

1. Turbulenzen der Zeit

Der Soziologe Manfred GARHAMMER (Universität Bamberg) untersuchte das in der heutigen Zeit der Globalisierung sichtbar gewordene Phänomen, dass uns die Zeit zu enteilen droht, da sich das tägliche Leben immer mehr beschleunigt. Der Begriff „Freizeitgesellschaft" trifft in den Industriestaaten immer weniger zu. Die Menschen schlafen weniger, essen schneller und fühlen sich immer gehetzter. Regionale und nationale Besonderheiten im Tages- und Wochenablauf werden daher verschwinden. So ist die Siesta in Südeuropa heute schon eine Ausnahme.

Der US-Autor James GLEICK beschreibt in seinem Bestseller „Faster" (Schneller), dass 24 Stunden einfach nicht genug für alle Aktivitäten sind, die moderne Menschen in einem Tag erledigen wollen. Weil Stress bereits als Statussymbol gilt, bleibt kaum mehr Zeit zur Rekreation. Alles wird immer schneller, doch es muss ein Tempolimit geben, weil der Mensch nicht noch mehr Information in noch weniger Zeit verarbeiten kann.[3]

Die ständig zunehmende Belastung durch Stress und Umwelt führt zu Funktions- und Regulationsstörungen, zu Blockaden und Krankheiten. Fast die Hälfte aller Verkehrs- und Arbeitsunfälle wird bereits auf Übermüdung zurückgeführt. Dazu kommt, dass das Hochleistungsorgan Gehirn immer mehr belastet wird. Hier kann zwar die Medizin durch neue Therapien helfend eingreifen, aber nur die Änderung des Wochenrhythmus signifikant Abhilfe schaffen, um die innere Uhr des Körpers den Gegebenheiten anzupassen. Es ist zu erwarten, dass neue Forschungsinitiativen wie z. B. die *Chronobiologie* die Zusammenhänge zwischen der Zeit und den biologischen Vorgängen aufzeigen werden.

Kalksteinfunde aus Utah (USA) von versteinerten Mustern der Gezeiten weisen darauf hin, dass die Erde zur Zeit der Dinosaurier wesentlich schneller als heute rotiert hat. Damals umfasste ein Erdentag etwa 18 Stunden. In der Urzeit der Entwicklung des Menschen, die vermutlich viel weiter als derzeit angenommen zurückliegt (laut Universität Edinburgh 1999), bremsten die Reibungsflächen von Ebbe und Flut die Dauer eines Tages bereits auf rund 20 Stunden, so dass damals eine Woche etwa 144 Stunden umfasste. Heute hat ein Tag 24 Stunden und alle hundert Jahre werden es im Durchschnitt einige Millisekunden mehr.

Der immer länger werdende Tag, verbunden mit den zunehmenden physischen und psychischen Belastungen des Menschen im „Jahrtausend der

3 J. GLEICK: Faster (1999).

Zeitwelle Null", erfordert die Änderung des Wochenrhythmus zuerst in Richtung einer 6-Tagewoche mit 144 Stunden, ein Zeitraum wie ihn unsere Altvordersten erlebten. Im Zuge der immer kürzer werdenden Wandlungsphasen wird die Verkürzung der Dauer der Woche auf 5 Tage und (?) noch kürzere Zeiträume erfolgen müssen, so unwahrscheinlich es uns erscheint. Bedenken wir bitte, dass wir nur Entwicklungen vorhersehen können, die auf der Basis unseres heutigen Wissens beruhen, so dass die allernächste Zukunft viele Überraschungen bringen wird. Dinge, die heute jenseits des Vorstellungsvermögens liegen, werden selbstverständliche Realität.

2. Die kupierte Woche - ein neuer Kalender

Das 6-tägige Calendarium novum basiert auf der Systematik des Gregorianischen Kalenders, ermöglicht es aber der globalen Politik, gewisse Vorgaben schrittweise zu realisieren, die in verschiedenen Ländern und bei bestimmten Religionsgemeinschaften bereits in Diskussion stehen.

Das *Calendarium novum* gliedert sich in 12 Monate mit abwechselnd 30 bzw. 31 Tagen. Die Normalwoche umfasst 6 Tage, der auf den 31. Monatstag jedes zweiten Monats verlegte *Frei*-Tag führt jede zehnte Woche zu einem verlängerten Wochenende, ähnlich dem verpönten „blauen Montag". Der 31. Monatstag des Februar zählt als Schalttag. Der Jahresanfang ist – wie auch jeder Monatsbeginn – ein Sonntag, die Zuordnung des Datums auf die Bezeichnung der jeweiligen Wochentage ist fixiert und daher selbst mit kindlichem IQ berechenbar.

Klarerweise stieße die Einführung einer Sechstagewoche vor allem auf den massiven Widerstand bestimmter Religionsgemeinschaften, weil traditionelle Glaubensvorschriften modifiziert werden müssten. Die Umstellung böte aber den großen Religionsgemeinschaften, die an die Kraft Gottes glauben, die einmalige Gelegenheit, Fest- und Feiertage einander anzugleichen, um für die gesamte Menschheit gleichartige Voraussetzungen in einer humanen Arbeitswelt zu schaffen. Positive Argumente für die Erneuerung des Glaubens aller Menschen guten Willens gibt es genug.

Die Bibel beschreibt in der Genesis die Erschaffung der Welt in 7 Tagen. Folgt man A. EINSTEIN, so hat der Allmächtige Baumeister aller Welten das Universum in 6 Tagen geschaffen, da es am ersten Tag der Genesis noch keinen Raum und daher auch keine Zeit gab. Die mathematische Formel, mit der Raum und Zeit kombiniert werden, besagt, dass die Ent-

Das Calendarium novum präsentiert sich wie folgt:

Januar	Feb.	März	Apr.	Mai	Juni	Juli	Aug.	Sept.	Okt.	Nov.	Dez.
1. Sonntag (Neujahr)	1. So	1. So	1. So	1. So							1. So (1. Advent)
2. Montag											
3. Dienstag											
4. Mittwoch											
5. Donnerstag											
6. Samstag (3 Königstag)											6. Sa (Nikolaus)
7. So											7. So (2. Advent)
8. Mo											8. Mo (M. Empf.)
9. Die											
10. Mi											
11. Do											
12. Sa											
13. So											13. So (3. Advent)
14. Mo											
15. Die											
16. Mi											
17. Do											
18. Sa											
19. So											19. So (4. Advent)
20. Mo											
21. Die											
22. Mi											
23. Do											
24. Sa											24. Sa (Hl. Abend)
25. So											25. So (Christtag)

26. Mo											26. Mo (Stefanitag)
27. Die											
28. Mi											
29. Do											
30. Sa											30. Sa
	31.Fr*		31.Fr		31.Fr		31.Fr		31.Fr		31. Fr (Silvester)

* Im Schaltjahr

fernung, die das Licht überwindet, exakt der Zeit entspricht, die es dafür benötigt. In dieser Szenerie liegt der Mittwoch tatsächlich in der Mitte der fünf Wochentage zwischen den Sonntagen.
In verkürzter, schlagwortartiger Darstellung führt der beschriebene Kalender:

1. zu einer verbesserten Regenerationsphase und einem ausgeglichenen Lebensrhythmus
2. zu einer einfachen Überschaubarkeit des Datums in Bezug auf den Wochentag
3. zu einer 32-stündigen Arbeitswoche und zu mehr Freizeit,
4. zu neuen Impulsen für die Wirtschaft,
5. zu neuen Impulsen für den Fremden- und Urlaubsverkehr
6. zu positiven Veränderungen am Arbeitsmarkt durch Umschichtung bestimmter Arbeitstage
7. zu einer aus dem Anlass möglichen Umdatierung bestimmter Feiertage der Weltreligionen im Interesse der Gleichheit am Arbeitsplatz,
8. zu einfacherer Programmierbarkeit bestimmter EDV-unterstützter Daten sowie in unisono
9. zu einer höheren Lebenserwartung.

In diesem Szenario besteht die Normalwoche aus 144 Stunden, wovon
48 Stunden für Beruf und Haushalt
48 Stunden für Freizeit und Hobbies und
48 Stunden für Schlaf und Regeneration reserviert sein sollten.

Auch wenn im virtuellen Zeitalter Arbeit und Freizeit immer mehr verschmelzen, wird sich per saldo an dieser Einteilung kaum Wesentliches ändern.

3. Ein neuer Lebensstil tut not

„Ora et labora" ist ein alter Leitspruch des christlich-klösterlichen Lebens, der von der profanen Gesellschaft zu Unrecht belächelt wird. Die Experten der University of Texas untersuchten alte Berichte, denen zufolge ein frommes Einhalten der Glaubensvorschriften mit einem längeren Leben in Verbindung stehen sollte. Die in neun Jahren erarbeitete Studie erbrachte ein sensationelles Ergebnis. Wer seine konfessionellen Pflichten – welcher Religion auch immer– ernst nimmt und einhält, lebt signifikant – etwa 10% über dem Durchschnitt – länger. Wer von den Testpersonen nie in die Nähe einer Glaubensverrichtung kam, hatte die höchste Sterblichkeit. Die Schlussfolgerung der Studie (1999) ergab eindeutig, dass sich Religion analog wie der sozio-ökonomische Status des Menschen als fundamentale Ursache einer veränderten Sterblichkeit konzeptionalisieren lässt. Eines steht jedoch außer Frage: je weniger man am Sonntag arbeitet, desto besser ist es.

Papst *Johannes Paul II.* hat kürzlich in einem apostolischen Schreiben „Dies Domini" die Heiligkeit des Sonntags in Erinnerung gebracht. Er sei der Urfeiertag der Christen, der der Kirche in ihrer 2000-jährigen Geschichte ihren Rhythmus gegeben hat. Der Arzt Gottfried ROTH weist im Buch „Der Tag des Herrn" (Hg. Rudolf Weiler)[4] nach, dass der geregelte Rhythmus von Arbeit und Ruhe für Leib und Seele außerordentlich wichtig ist. VERGIL mahnte schon vor 2000 Jahren vor dem verfluchten Gold (*Auri sacra fames*) und ergänzte: Gott hat uns die Muße geschenkt (*Deus nobis haec otia fecit*).

IV. SPEZIELLE CHRONOLOGIE

Im Anhang des *Calendarium novum* werden spezielle Themen der Chronologie beschrieben, die einer detaillierten Erläuterung bedürfen. Als Quelle dienten hauptsächlich die Ausführungen des Computerprogramms GEDENKE der Abtei Königsmünster.

4 R. WEILER (Hg.): Der Tag des Herrn (1998).

1. Die Berechnung des abendländischen Osterfestes

Durch das Konzil von Nicäa (325 n. Chr.) war Ostern auf den ersten Sonntag nach dem ersten Vollmond im Frühling festgesetzt worden. Der in Rom lebende skythische Abt *Dionysius Exiguus* (um 500 – 560), der sich in der Vermittlung griechischer Geistesbildung an das Abendland hohes Ansehen erworben hat und dem, wie schon erwähnt, die christliche Zeitrechung zu verdanken ist, schuf zur Berechnung des Osterdatums ein komplexes System, das auch im späteren Gregorianischen Kalender (seit 1582) im Wesentlichen beibehalten wurde.

1.) Die Berechnung der Goldenen Zahl

Die *Goldene Zahl* wird aus der Jahreszahl berechnet, indem man diese durch 19 teilt und zum Rest der Division 1 addiert.

Aus der Goldenen Zahl berechnet man anschließend die *Epakte*, die das Alter des Mondes an einem bestimmten Tag angibt. Dabei bedient man sich einer Tabelle, die jeder Goldenen Zahl eine Epakte zuordnet. Aus der Epakte wird sodann das Datum des Ostervollmondes, das ist der erste Vollmond im Frühling, berechnet. Ostern fällt somit – wie eingangs erwähnt – auf den ersten Sonntag danach.

2.) Die Berechnung der (dionysischen) Epakte aus der Goldenen Zahl

Da 12 Mondmonate (zu je ca. 29,5 Tagen) 11 Tage kürzer als ein Jahr sind (29,5 x 12 = 354), spielt die Zahl 11 bei der Berechnung der Epakte eine wichtige Rolle.

Kennt man die Epakte, die zur Goldenen Zahl 1 gehört, findet man die weiteren Epakten, indem man jeweils 11 hinzuzählt. Ergibt die Addition mehr als 29, wird 30 abgezogen.

Die Dionysische Epakte zur Goldenen Zahl 1 war immer 0. Daher galt bis 1582 folgende Einteilung:

Goldene Zahl	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	usw.
Epakte	0	11	22	3	14	25	6	17	28	9	20	usw.

3.) Die Berechnung des Osterdatums im Mittelalter

In der mittelalterlichen Osterrechnung gibt die Dionysische Epakte das Mondalter am 22. März an. Die Epakte 0 (Neumond) bedeutet, dass der Vollmond 14 Tage nach dem 22. März, also am 5. April eintritt.

Der erste Vollmond im Frühling , das ist der erste Vollmond nach dem 20. März, stellt die Ostergrenze dar. Ostern findet am ersten Sonntag nach der Ostergrenze statt. Die Ostergrenze kann daher frühestens auf den 21. März

fallen (Epakte 15, daher Mondalter am 21. März 14 Tage, Ostersonntag also frühestens am 22. März).

Da sich die Goldenen Zahlen und daher auch die Dionysischen Epakten alle 19 Jahre wiederholen, die Bewegung des Mondes aber nicht genau einen 19-jährigen Zyklus ausmacht, kam es im Laufe der Zeit zu Abweichungen zwischen dem berechneten und dem tatsächlichen Mondalter. Diese Abweichungen waren zusammen mit den ähnlichen Abweichungen des Sonnenstandes der Grund für die Gregorianische Kalenderreform. Der italienische Astronom und Physiker *Aloysius Lilius* (1510 – 1576), hauptverantwortlich für den Entwurf der Kalenderreform, und die zuständige Kommission ersetzten die Dionysischen Epakten durch die Lilianischen.

4.) Die Berechnung der (lilianischen) Epakte zur Goldenen Zahl 1

Die Lilianische Epakte zur Goldenen Zahl 1 hat keinen festen Wert; sie muss für jedes Jahrhundert neu berechnet werden. Damit ändern sich gemäß der unter b) beschriebenen Rechenvorschrift alle anderen Epakten.

Für das 16. Jahrhundert, das Jahrhundert der Kalenderreform, entsprach die Goldene Zahl 1 der Lilianischen Epakte 1. Wenn zu Beginn des Jahrhunderts ein Schaltjahr ausfällt, was in allen durch 100, nicht aber durch 400 teilbaren Jahren der Fall ist, wird die Jahresepakte um 1 vermindert. Für das 18. Jahrhundert entspricht daher die Goldene Zahl 1 der Epakte 0. Dieses Verfahren wird als *Sonnengleichung* bezeichnet, um die durch die Reform des Schaltzyklus entstandene Verschiebung auszugleichen.

Die gravierende Verbesserung ist jedoch die von *Lilius* konzipierte *Mondgleichung*. Diese tritt achtmal in 2500 Jahren ein, zuerst im Jahr 1800, dann bis zum Jahr 3900 alle 300 Jahre, dann wieder im Jahr 4300. Sie bedeutet die Erhöhung der Jahresepakte um 1 und gleicht die Differenz zwischen der Mondbewegung und dem 19-jährigen Zyklus aus. Im Jahr 1800 heben sich Mond- und Sonnengleichung auf, 1900 tritt die Sonnengleichung ein, 2100 heben sich die beiden Gleichungen auf usw.

5.) Die Berechnung des Osterdatums seit der Kalenderreform

Die *Lilianischen Jahresepakten* geben das Mondalter am 1. Januar an. Zur Bestimmung der Neumonde und daraus zur Bestimmung der Vollmonde wurden die Tagesepakten eingeführt. Jedem Tag des Jahres ist eine Tagesepakte zugeordnet, beginnend mit 0 am 1. Januar, dann absteigend: 29 am 2. Januar, 28 am 3. Januar usw.

Da ein Mondmonat ungefähr 29,5 Tage umfasst, wiederholen sich die Tagesepakten abwechselnd alle 30 und 29 Tage.

Die Kommission hat damals festgelegt, dass nicht auf die Tagesepakte 0 abwechselnd 29 oder 28 folgen sollen, sondern die Tagesepakten 25 und 24 in jedem zweiten Monat auf den selben Tag fallen, erstmals am 5. Februar, dann wieder am 5. April, 3. Juni, 1. August, 29. September und 27. November.

Zur leichteren Bestimmung des Osterdatums wurden für jedes Jahrhundert *Epaktentafeln* erstellt. Wenn in der für das jeweilige Jahrhundert gültigen Epaktentafel die Jahresepakten 24 und 25 vorkommen, was z. B. von 1900 bis 2199 der Fall ist, fallen stattdessen die Tagesepakten 25 und 26 auf denselben Tag, also einen Tag früher: statt auf den 5. Februar auf den 4. Februar und entsprechend auf den 4. April, 2. Juni, 31. Juli, 28. September und 26. November.

Mit dieser Rechenvorschrift wird verhindert, dass der Osterneumond und damit die Ostergrenze innerhalb eines 19-jährigen Zyklus auf denselben Tag fallen. Alle Tage, deren Tagesepakte mit der Jahresepakte übereinstimmen, gelten als Neumond, und 14 Tage danach ist Vollmond. Der Ostervollmond – das ist die Ostergrenze – ist wieder der erste Vollmond nach dem 20. März.

Rechenbeispiele

a) Berechnung des Osterfestes 2000 im Julianischen Kalender

Goldene Zahl gemäß 1.) = 6
(2000 : 19 = 105/Rest 5 + 1 = 6)

Epakte gemäß 2.) = 25
Mondalter am 22. 3. = 25 Tage

Epakte:	0	29	28	27	26	25	24	usw.
Vollmond:	14	15	16	17	18	19	20	usw.

Vollmond ist 19 Tage nach dem 22. 3. = 10. 4. 2000
Ostern daher am 1. Sonntag danach = 17. 4. 2000

b) Berechnung des Osterfestes 2000 im Gregorianischen Kalender

Goldene Zahl gemäß 1.) = 6
Die Epaktentafel (siehe Pkt. 5.) beginnt mit 29 am 1. Januar;
die Epakten 25 und 26 fallen (jeden zweiten Monat) zusammen,
Jahresepakte gemäß 2.) = 24

Wie oben beschrieben gelten alle Tage als Neumond, an denen die Tagesepakte und die Jahresepakte zusammenfallen.

Tagesepakte:	29	28	27	26	25	24	23	usw.
Datum:	1.1	2.1.	3.1	4.1.	5.1.	6.1.	7.1.	usw.

Neumond fällt auf den 6. 1., 5. 2., 6. 3., 4. 4. usw.
Erster Neumond im Frühling: 4. 4.
Erster Vollmond nach dem 20. März: 18. 4.
Ostern datiert am folgenden Sonntag: 23. 4.

c) Berechnung des Osterfestes 2000 im Calendarium novum

Im Calendarium novum umfassen die Monate abwechselnd 30 und 31 Tage. Der 31. Februar gilt als Schalttag. Jeder Monat beginnt mit einem Sonntag.

Die Normalwoche umfasst 6 Tage, jede 10. Woche endet mit einem zusätzlichen Frei-Tag.

Vom 1. Januar bis zum 20. März vergehen:

im Gregorianischen Kalender 79 Tage, im Schaltjahr 80 Tage
im Calendarium novum 80 Tage, im Schaltjahr 81 Tage.
Das Frühlingsäquinoktium findet daher um einen Tag früher statt.

Da das Calendarium novum ein starres, leicht überschaubares Kalendersystem vorsieht, sollte auch Ostern kein bewegliches Fest sein, sondern auf den ersten Sonntag nach dem Frühlingsäquinoktium fallen, wie es schon bei den Urchristen der Fall war.

Der Ostertermin richtete sich ursprünglich nach dem jüdischen Pessachfest. Die kleinasiatischen Gemeinden feierten den 14. Nissan als Todestag Christi und am 16. Nissan die Auferstehung, gleich auf welchen Wochentag er fiel. Die abendländischen Gemeinden feierten das Osterfest am 1. Sonntag nach dem 14. Nissan, um die Kollision mit dem jüdischen Pessach zu vermeiden. Erst das Konzil von Nicäa 325 n. Chr. legte das Osterfest auf den ersten Sonntag nach dem ersten Vollmond im Frühling fest. Tatsächlich aber haben die Christen bis zur Gregorianischen Kalenderreform rund eineinhalb Jahrtausende Ostern zum falschen Termin gefeiert.

2. Die abendländischen Jahresanfänge und Stile

Im Mittelalter und in der frühen Neuzeit waren innerhalb des Julianischen Kalenders und in der ersten Zeit des Gregorianischen Kalenders 7 verschiedene Jahresanfänge (*Stile*) bekannt, was für den Historiker vielfach schwierige Recherchen mit sich bringt.

Während es heute selbstverständlich erscheint, dass das Jahr am 1. Januar beginnt, war es im abendländischen Mittelalter nicht zwingend, das Jahr mit dem eher unbedeutenden Fest der Beschneidung Christi eine Woche nach Christi Geburt beginnen zu lassen. Der Gebrauch des Kalenders war damals hauptsächlich den Astronomen und Astrologen, dem Klerus, den Chronisten und Stadtschreibern bekannt. Das gemeine Volk datiert meist nach bestimmten Festtagen: Dienstag nach dem Martinitag 1491, in der Woche nach Ostern 1506, im Advent 1523 u. Ä.

a) Der Annunziationsstil Calculus Pisanus

Jahresbeginn am 25. März vor dem Jahresanfang unserer Zeitrechnung.
Das Jahr 1500 begann nach diesem Stil am 25. 3. 1499.
Übereinstimmung mit der heutigen Zeitrechnung: 1. 1. bis 24. 3.
Verbreitung: Pisa (bis 1749).

b) Der byzantinische Jahresanfang
Jahresbeginn am 1. September vor dem Jahresanfang unserer Zeitrechnung.
Das Jahr 1500 begann nach diesem Stil am 1. 9. 1499.
Übereinstimmung mit der heutigen Zeitrechnung: 1. 1. bis 31. 8.
Verbreitung: Byzanz, Russland (bis 1700), einzelne Regionen Italiens.

c) Der Weihnachtsstil
Jahresbeginn am 25. Dezember vor dem Jahresanfang unserer Zeitrechnung.
Das Jahr 1500 begann nach diesem Stil am 25. 12. 1499.
Übereinstimmung mit der heutigen Zeitrechnung: 1. 1. bis 24. 12.
Verbreitung: Kirchenprovinz Mainz und weite Teile Deutschlands.

d) Der Circumcisionsstil
Jahresbeginn am 1. Januar, mit der heutigen Zeitrechnung identisch.

Der Stil ist nach dem Fest *Circumcisio Christi* (Beschneidung Jesu Christi) benannt, das am 1. Januar gefeiert wurde. Dieser Tag galt im Mittelalter als Neujahrstag, allerdings wurden für die Datierung in offiziellen Urkunden meist die anderen erwähnten Jahresanfänge genannt.

e) Der vorcäsarische Jahresanfang
Jahresbeginn am 1. März nach dem Jahresanfang unserer Zeitrechnung.
Das Jahr 1500 begann nach diesem Stil am 1. 3. 1500.
Übereinstimmung mit der heutigen Zeitrechnung: 1. 3. bis 31. 12.
Verbreitung: Russland (bis zum 13. Jh.), Venedig (bis 1797), Frankreich (bis in das 8. Jh.).

Dieser Jahresanfang entspricht dem Altrömischen Kalender vor der Julianischen Kalenderreform.

f) Der Annunziationsstil Calculus Florentinus
Jahresbeginn am 25. März nach dem Jahresanfang unserer Zeitrechnung.
Das Jahr 1500 begann nach diesem Stil am 25. 3. 1500.
Übereinstimmung mit der heutigen Zeitrechnung: 25. 3. bis 31. 12.
Verbreitung: Florenz (bis 1749), England (bis 1753), Spanien (bis in das 14. Jh.), Kirchenprovinz Trier (bis 1648).

In manchen Schriften wir dieser Stil auch als *Inkarnationsstil* bezeichnet, weil die am 25. 3. gefeierte Annuntiatio (Verkündigung) an Maria die Empfängnis Christi und damit seine Menschwerdung bedeutet. Dies kann auch zu Verwechslungen mit dem Weihnachtsstil führen, der ebenfalls vereinzelt Inkarnationsstil genannt wird.

g) Der Osteranfang
Jahresbeginn am jeweiligen Ostersonntag unserer Zeitrechnung.

Das Jahr 1500 begann nach diesem Stil am 19. 4. 1500.
Übereinstimmung mit der heutigen Zeitrechnung: Ostern bis 31. 12.
Verbreitung: Frankreich (bis 1563), Kirchenprovinz Köln.

Da Ostern ein bewegliches Fest ist, kamen manche Daten im März/April fallweise doppelt vor, in anderen Jahren überhaupt nicht. In einigen Schriften findet man den Jahresanfang dieses Stils auf den Karfreitag oder den Karsamstag verlegt.

3. Jahresanfang und Länge im Jüdischen Kalender

Wie bereits erwähnt, ist der *Jüdische Kalender* ein kombinierter Sonnen- und Mondkalender. Er ist so konstruiert, dass alle Monate mit dem Neumond beginnen und überdies mit den Jahreszeiten übereinstimmen. Hierfür bedurfte es sehr komplizierter Regeln, die viel schwieriger als die abendländische Osterrechnung zu handhaben sind.

Da die Dauer eines Sonnenjahres nicht dem Zwölffachen der Länge eines Mondmonats entspricht, wird in jedem 3., 6., 8., 14., 17. und 19. Jahr eines 19-jährigen Zyklus ein 13. Monat, der *WeAdar*, eingefügt. Er folgt auf den *Adar*, den 6. Monat des Jahres. In der alten Zeit begann das Jahr mit dem *Nisan* (vgl. 2. Mose 12,2) so dass sich der Schaltmonat am Jahresende befand.

Die einzelnen Monate haben folgende Namen und Längen:

1. Tischri	30	2. Marcheschwan	29 (30)
3. Kislev	30 (29)	4. Tebet	29
5. Schebat	30	6. Adar	29 (30)
7. Nisan	30	8. Ijar	29
9. Siwan	30	10. Tammuz	29
11. Ab	30	12. Elul	29

Dazu kommt der oben erwähnte Monat WeAdar, der in Schaltjahren zwischen Adar und Nisan eingefügt wird. Der Adar hat in Schaltjahren 30 Tage, in Gemeinjahren 29. Der Marcheschwan hat in regulären und mangelhaften Jahren 29 Tage, in überzähligen Jahren 30. Der Kislev hat in regulären und überzähligen Jahren 30 Tage, in mangelhaften 29.

Der Jüdische Kalender wird kompliziert durch die mangelhaften Jahre, die durch die Verkürzung des Kislev auf 29 Tage entstehen und durch die überzähligen Jahre, die durch die Verlängerung des Marcheschwan auf 30 Tage entstehen. Damit gibt es sechs verschiedene Jahreslängen:

Gemeinjahre
mit 353 (mangelhaft), 354 (regulär) oder 355 (überzählig) Tagen

Schaltjahre
mit 383 (mangelhaft), 384 (regulär) oder 385 (überzählig) Tagen

Ob ein Jahr zu einem mangelhaften, regulären oder überzähligen Jahr wird, hängt von der Lage seines Jahresanfangs (1. Tischri) und des Jahresanfangs des Folgejahres ab.

Bei der Bestimmung des 1. Tischri sind 2 Kriterien maßgebend: *Moled Tischri* und *Dechija*.

Moled Tischri (wörtlich Geburt des Monats Tischri) ist der Zeitpunkt, zu dem der Neumond des Monats Tischri eintritt. Er wird berechnet, indem man die Länge eines Monats mit 29 Tagen, 12 Stunden und 793 *Chalukot* (Plural von Chaluka) ansetzt.

(1080 Chalukot ergeben eine Stunde, 793 Chalukot etwa 44 Minuten). Die Zählung der Stunden beginnt am Abend um 18.00 Uhr unserer Zeit. Je nachdem, ob das vorherige Jahr ein Gemeinjahr oder ein Schaltjahr war, was sich aus dem 19-jährigen Zyklus ergibt, berechnet sich der Moled Tischri eines Jahres, indem man zum Moled Tischri des vorherigen Jahres 12- oder 13-mal die oben genannte Monatslänge addiert.

Der 1. Tischri ist nun entweder der Tag, auf den Moled Tischri fällt, oder aber der nächste oder übernächste Tag. Dies ist von dem bereits erwähnten zweiten Kriterium der Bestimmung des Jahresanfangs, der *Dechija*, abhängig.

Die *Dechijot* (Plural von Dechija) bezeichnen die Fälle, in denen der Anfang eines Jüdischen Jahres um einen oder 2 Tage verschoben wird. Wenn keine Dechija vorliegt, beginnt das Jahr mit dem Tag, auf den Moled Tischri fällt.

Die Bezeichnungen der Dechijot werden durch Aneinanderreihung der für ihre Berechnung maßgeblichen Wochentage und Zahlen gebildet, was im Hebräischen möglich ist, da bestimmte Buchstaben gleichzeitig als Zahlen und als Bezeichnung der Wochentage dienen. Zum besseren Verständnis der Dechijot wird das hebräische Alphabet (richtig) *Alephbet* und die Zuordnung der Zahlen aufgelistet:

Aleph = 1	Beth = 2	Gimel = 3	Dalet = 4	He = 5
Waw = 6	Zajin = 7	Chet = 8	Tet = 9	Jod = 10
Kaf = 20	Lamed = 30	Mem = 40	Nun = 50	Samech = 60
Ajin = 70	Pe = 80	Zade = 90	Kof = 100	Resch = 200
Schin = 300	Taw = 400			

Alle anderen Zahlen werden durch Addition zusammengesetzt. Eine Ausnahme ist die Zahl 15, die wegen der Ähnlichkeit mit dem Namen Gottes nicht aus 10 + 5, sondern aus 9 + 6 gebildet wird. Die Wochentage werden, beginnend mit *Aleph* (Sonntag), durch die ersten 7 Zahlen bezeichnet. Es ist darauf hinzuweisen, dass das hebräische Alphabet keine Zeichen für Vokale kennt. Das Aleph dient jedoch als Stimmansatz vor dem gesprochenem Vokal, vergleichbar im Deutschen zwischen „Ameise“ und „am Eise“.

1.) *Dechija Adu:* Fällt Moled Tischri auf einen Sonntag (Aleph), Mittwoch (Dalet) oder Freitag (Waw), so beginnt das neue Jahr erst einen Tag später, um das unmittelbare Aufeinanderfolgen bestimmter Feste und des Sabbat zu vermeiden. Das Wort *Adu* ist phonetisch ähnlich mit Aleph(a), Dalet(d) und Waw(u).

2.) *Dechija Jach:* Fällt Moled Tischri auf einen Zeitpunkt nach 18 Stunden (nach 12.00 Uhr Mittag unserer Zeit), beginnt das Jahr erst am folgenden Tag, da in der Regel erst dann Neumond zu sehen ist. Ist der Tag, auf dessen Nachmittag Moled

Tischri fällt, jedoch ein Sonntag, Mittwoch oder Freitag, so ist entweder Jach oder Adu (siehe Pkt. 3) anzuwenden. Der Effekt ist in beiden Fällen derselbe, nämlich die Verschiebung des Jahresanfangs auf den folgenden Tag. Das Wort Jach ist phonetisch aus der Zahl 18 gebildet: Jod (j) = 10, Chet (ch) = 8, dazwischen a, um die Aussprache zu erleichtern.

3.) *Dechija Jach und Adu:* Wenn wegen der Dechija Jach der Jahresbeginn auf einen Sonntag, Mittwoch oder Freitag verlegt werden sollte, so wird er wegen des unter Adu angeführten Grundes *noch* um einen weiteren Tag verlegt.

4.) *Dechija Gatarat:* Wenn zu Beginn eines Gemeinjahres Moled Tischri auf einen Dienstag zwischen 9 Stunden, 204 Chalukot (etwa 11 Min.) und 18 Stunden fällt, so würden für den Beginn des folgenden Jahres Jach und Adu eintreten, wodurch die Länge des Jahres 356 Tage betragen würde. Da ein Gemeinjahr aber höchstens 355 Tage haben darf, wird in diesem Fall der Jahresbeginn von Dienstag auf Donnerstag verlegt.
Das Wort *Gatarad* ist phonetisch aus den Buchstaben Gimel (g) = Dienstag, Tet (t) = 9, Resch (r) = 200 und Dalet (d) = 4 gebildet; dazwischen jeweils a zur Erleichterung der Aussprache.

5.) *Dechija Batutaquafat:* Wenn zum Ende eines Schaltjahres Moled Tischri auf einen Montag zwischen 15 Stunden, 589 Chalukot (etwa 32 Min.) und 18 Stunden fällt, so bedeutet dies, dass am Beginn dieses Schaltjahres Jach und Adu eingetreten waren. Damit das Schaltjahr nicht die unmögliche Länge von 382 Tagen erhält, wird es um einen Tag verlängert, indem der Beginn des folgenden Gemeinjahres auf Dienstag verlegt wird.
Das Wort *Batutaquafat* ist phonetisch aus den Buchstaben Bet (b) = Montag, Tet (t) = 9, Waw (u) = 6 (6 + 9 = 15), Taw (t) = 400, Kof (qu) = 100, Pe (ph) = 80 und Tet (t) = 9 zusammengesetzt. Die eingeschobenen a erleichtern die Aussprache.

4. Der Islamische Kalender

Der *Islamische Kalender* ist, wie bereits im 1. Abschnitt erwähnt, ein reiner Mondkalender mit durchschnittlich 29,5 Tagen mal12 – das sind 354 Tage, im Schaltjahr 355 Tage, so dass sich das Islamische Jahr gegenüber dem Gregorianischen Kalender jedes Jahr um 9 bis 11 Tage verschiebt. Die Islamischen Feste werden daher gegenüber unserem Kalender jedes Jahr um etwa eineinhalb Wochen früher gefeiert als im Jahr zuvor.

Die 12 Monate des Jahres lauten:

1. Muharram	2. Safar
3. Rabi‘ I	4. Rabi ‘II
5. Dschumada I	6. Dschumada II
7. Radschab	8. Scha‘ ban
9. Ramadan	10. Schawwal
11. Du’ l-qa‘da	12. Du‘l-hiddscha.

Die ungeraden Monate (linke Spalte) haben 30 Tage, die geraden Monate (rechte Spalte) haben 29 Tage. Eine Ausnahme bildet der Wallfahrtsmonat Du'l-hiddscha, der im Schaltjahr 30 Tage hat. Ein Schaltjahr ist jedes 2., 5., 7., 10., 13., 16., 18., 21., 24., 26. und 29. Jahr des 30-jährigen Zyklus.

Die Schaltjahre dienen nicht zur Anpassung an das Sonnenjahr, sondern zur Anpassung an den Mondmonat. Teilweise wurde auch das 15. statt des 16. Jahres eines Zyklus als Schaltjahr benützt. Gelegentlich wurden auch astronomische Kriterien zum Anlass einer Korrektur genommen, um den Monatsanfang an Neumond anzupassen. Auf die unterschiedliche Interpretation des Begriffes Neumond wäre hinzuweisen: Im abendländischen Kalender ist Neumond die matte Mondscheibe in Konjunkturstellung zur Sonne, im islamischen ist es der Zeitpunkt des Erscheinens der schmalen Mondsichel.

5. Der Koptische Kalender

Der *Koptische Kalender* ist leicht überschaubar. Das Jahr hat 12 Monate mit je 30 Tagen. Dazu kommen 5 Tage (*Epagomen*), die am Ende des Jahres angehängt werden. Im Schaltjahr, das alle 4 Jahre eintritt, wird ein 6. Epagomen angefügt.

Die 12 Monate des Jahres lauten:

1. Tut	2. Babih	3. Hator	4. Kiyahk	5. Tuba	6. Amschir
7. Baramhat	8. Barmuda	9. Baschans	10. Ba'una	11. Abib	12. Misra

Zusammenfassung

ZELINSKY, Kurt: **Calendarium novum: eine sozio-ökonomische Studie mit therapeutischen Aspekten,** *Grenzgebiete der Wissenschaft;* 49 (2000) 4, 331 – 358

Die vorliegende Arbeit beschreibt verschiedene Kalendersysteme von der Antike bis in die Gegenwart und versucht die Wurzeln der Chronologie aufzuzeigen und zu deuten. Zudem wird auf das mit der Abtei Königsmünster (D) akkordierte Computer-Programm GEDENKE verwiesen, welches die Konkordanz christlicher, gregorianischer, islamischer, julianischer, jüdischer und weiterer Kalenderdaten ermöglicht. Auf Grund evolutionärer und chronobiologischer Einflüsse, wie der Dilation der inneren Uhr des Menschen durch die Verlangsamung der

Summary

ZELINSKY, Kurt: **Calendarium novum: a socioeconomic study with therapeutical aspects,** *Grenzgebiete der Wissenschaft;* 49 (2000) 4, 331 – 358

The author discusses different calendar systems from the antiquity up to modern times and in this tries to demonstrate and interpret the roots of chronology. Additionally, it is referred to the computer programme GEDENKE arranged with the abbey of Königsmünster in Germany which allows the concordance of Christian, Gregorian, Islamic, Julian, Jewish and other calendar dates. On the grounds of evolutionary as well as chronobiological influences, like e. g. the dilation of the internal clock of man caused by the slowing down of the rotation of the

Erdrotation, der steigenden Anforderungen in der Arbeitswelt, der explosionsartigen Ausweitung des menschlichen Wissensgutes sowie unter Berücksichtigung diffuser Prophezeiungen von Futurologen bedarf es globaler Maßnahmen, um diesen Gefahren zu begegnen. Als Lösungsvorschlag wird ein unikates, auf eine 6-Tagewoche ausgerichtetes Kalendersystem präsentiert, welches positive gesellschaftspolitische, volkswirtschaftliche und gesundheitsrelevante Aspekte auslösen könnte.

Kalender
Zahlenmystik
Chronologie
Osterdatum
Jahresanfang
Julianischer Kalender
Gregorianischer Kalender
Jüdischer Kalender
Islamischer Kalender
Koptischer Kalender
Calendarium novum

earth, the growing challenges in the world of work, the astronomical extension of human knowledge, and taking account of the vague prophecies of some futurologists it will become necessary to take measures in order to be able to stand up to the impending dangers. For solving these problems a unique calendar system is proposed which is oriented towards a six-day-week and might include positive suggestions for social policy, economy as well as health.

Calendar
Numerology
Chronology
Easter date
Beginning of the year
Julian calendar
Gregorian calendar
Jewish calendar
Islamic calendar
Coptic calendar
Calendarium novum

Literatur

BANDINI, Pietro: Der hl. Kalender der Maya: Zeitmythos und Zukunftsprophezeiung einer geheimnisvollen Kultur. – München: Heyne, 1998 (Heyne-Sachbuch; 19/617)

Bertelsmann Lexikon in 20 Bänden. – Buchgemeinschaft Donauland, 1971 ff.

DILKE, O. A. W.: Mathematik, Masse und Gewichte in der Antike. – Stuttgart: Reclam, 1991.

EIGEN, Manfred: Jenseits von Ideologien und Wunschdenken. – München: Piper, 1991 (Serie Piper; 921).

ELLIS, Peter Berresford: Die Druiden. – München: Heyne, 1999 (Heyne-Sachbuch; 19/648).

GLEICK, James: Faster. – Hamburg: Petersen, N.Y.: Vintage, 1999.

Lexikon Alter Orient. – Wiesbaden: VMA-Verlag, 1997.

ROOB, Alexander: Alchemie & Mystik: das hermetische Museum. – Köln: Taschen-Verlag, 1996.

RUSSELL, Peter: Im Zeitstrudel. – München: Integral, 1992.

SANDROCK, Robert OSB, Abtei Königsmünster (D)
http://www.koenigsmünster.de

WEILER, Rudolf (Hg.): Der Tag des Herrn: Kulturgeschichte des Sonntags. – Wien; Köln; Weimar: Böhlau, 1998.

Kurt Zelinsky, Zieglergasse 72, A-1070 Wien, E-Mail: zelinsky.sen@i-one.at

Grenzgebiete der Wissenschaft; 49 (2000) 4, 359 – 361

DISKUSSIONSFORUM

ANDREAS KRUCKENHAUSER

EIN BEITRAG ZUM BESSEREN VERSTÄNDNIS PSYCHOTISCHEN ERLEBENS

Ich möchte hier auf ein Phänomen eingehen, das ich selbst mehrmals erlebt habe und das wohl des Betrachtens wert ist.

Vorweg möchte ich kurz sagen, dass ich seit 1983 immer wieder unter psychotischen Schüben zu leiden hatte. Diagnose: manisch-depressive Psychose mit schizophrenen Anteilen.

Die meisten machen sich allerdings falsche Vorstellungen darüber, was in einem psychotischen Menschen vorgeht. Und dies zeigt sich z. B. dann sehr deutlich, wenn ein Regisseur ein solches Erleben in einem Film zeigen will. Der Zuschauer sieht chaotische Bilder, ein wirres Durcheinander, Aggressionen und Gewalttaten.

Solche Darstellungen fördern allerdings nur das nach wie vor verbreitete Vorurteil in der Bevölkerung, psychisch kranke Menschen seien unberechenbar und (ergo) gefährlich. Dem ist jedoch nicht so. Zwar befindet sich der Kranke nicht mehr in der gesellschaftlichen Wirklichkeit, wie wir sie empfinden, aber sein Erleben kann nicht als irrational bezeichnet werden. Treffender ist es zu sagen, er ist „ver-rückt", d. h. er hat eine andere Perspektive von der Wirklichkeit, die aber durchaus nicht immer chaotisch ist, sondern eine eigene „Logik", Struktur und Eigengesetzlichkeit aufweist. Auch ist es so, dass selbst in der Psychose der Patient noch wahrnehmungsfähig und selbst das logische Denken nur teilweise beeinträchtigt ist.

1. Paranoisches Erleben

Das lässt sich am besten anhand von *paranoischem Erleben* darstellen.

Ein Beispiel: Als ich wieder einmal einen stationären Aufenthalt an der Klinik hatte, war mein Zimmerkollege ein Paranoiker, der sich, von seinen Verwandten dazu gedrängt, behandeln ließ. Er war nicht mehr zur Arbeit erschienen und hatte sich in der Wohnung eingeschlossen, weil er befürchtete, ein Anschlag sei auf ihn geplant, ausgehend von seinen Arbeitskollegen. Er ging auch nicht mehr an das Telefon, denn das werde abgehört. Auch sei es nicht möglich, die Polizei zu verständigen, denn diese sei an der allgemeinen Verschwörung gegen ihn beteiligt.

Als er all dies seiner behandelnden Ärztin mitteilte (was ich zufällig mit anhörte), zeigte sich diese ziemlich uneinfühlsam und erklärte ihm nur schroff, dies sei alles Unsinn und auf

jeden Fall müsse er das Medikament, das sie ihm verschrieben habe, nehmen und sich nicht länger dagegen sträuben, sonst werde es nicht besser mit ihm.

Nach diesem Gespräch erklärte mir dieser Mann, ihm sei nun alles klar. Diese Ärztin sei an der Verschwörung gegen ihn beteiligt, mit dem Medikament wolle man ihn nur gefügig machen und dann sei es ein Leichtes, gegen ihn vorzugehen und ihm den Garaus zu machen. Sprach's, packte noch am gleichen Tag seine Tasche und fuhr unabgemeldet nach Hause (was ihm möglich war, da er sich im offenen Bereich befand).

Man sieht hier, was ich meine. Natürlich befand sich der Mann im Irrtum, aber nach seiner Logik war für ihn nach dieser Unterhaltung völlig klar, dass er die Behandlung abbrechen und schleunigst verschwinden musste.

2. Eigene Betrachtungen

Nun will ich zum eigentlichen Gegenstand meiner Betrachtung kommen. Ich habe beobachten können, dass auch ganz „normale" Menschen mit mir, während ich in Psychose war, in einer Art in Kontakt waren und kommunizierten, als ob sie ebenfalls verrückt wären. Sie sind sozusagen in meinem „Zug" mitgefahren und haben sich auf meine Ebene begeben.

Als ich 1983 am Ende meines Studiums den ersten psychotischen Schub hatte, erlebte ich dieses Phänomen das erste Mal: Ich saß mit einem Studienkollegen am Büfett und sprach mit ihm in meinem Wahn, der sehr religiöse Inhalte hatte. Plötzlich antwortete er mir, ja, er wisse genau, wovon ich spreche. Er sei (was er tatsächlich niemals war) bei mir zuhause gewesen und habe mit mir darüber gesprochen. Auch er sei ein Jünger usw. Ich war damals dermaßen verblüfft, dass ich aufgehört habe zu reden. Ich dachte bei mir: Geht es dem auch so? Offenbar bin ich nicht allein in meiner Wirklichkeit.

Am drastischsten erlebte ich dieses Phänomen, als ich einmal auf einer Pflegestation in einem Altersheim als Pfleger arbeitete: Es war kurz vor Weihnachten und ich fiel in Psychose, arbeitete aber noch. Der Wahn hatte eine stark religiöse Komponente. Ich glaubte, ich sei der Satan. Als ich am Abend einer alten, verwirrten Frau in das Bett half (diese sprach im Übrigen nie viel und wenn, dann nur unverständlich), fragte sie mich plötzlich mit lauter Stimme und ganz deutlich: „Wie heißt der Erlöser?" Ich war total schockiert und sagte „Jesus Christus". Dann flüchtete ich aus dem Zimmer. Als ich auf dem Gang am Zimmer des alten Herrn X vorbeikam, hörte ich ihn rufen: „Um der Barmherzigkeit Jesu Christi willen!" Das wiederholte sich mehrmals. Eine Arbeitskollegin, die gerade vorbeiging, sagte zu mir: „Was hat er denn? Ist doch sonst nicht so fromm!"

Diese Dinge haben sich tatsächlich ereignet und sind keine Hallizunationen von mir! Auch noch andere seltsame Interaktionen haben zwischen mir und anderen stattgefunden, die ich allerdings nur schwer beschreiben könnte.

3. Deutung

Wie soll man das nun alles deuten? Vielleicht kann man das Ganze als ei-

ne Art *Übertragung* ansehen. Der Begriff „Übertragung" stammt aus der Psychoanalyse und beschreibt das Phänomen, dass der Analysand zeitweilig geneigt ist, unbewusst im Analytiker nicht dessen reale Person, sondern z. B. seinen Vater zu sehen und ihm dieselben Gefühle entgegenzubringen. Diese sind anfänglich sehr positiv, der Patient bewundert den Analytiker, ist sehr kooperativ usw. Allerdings schlägt diese positive Übertragung[1] meist irgendwann in eine negative Übertragung um, wo der Patient dem Analytiker feindselige Gefühle entgegenbringt.[2]

Ich nenne diesen Vergleich, weil hier möglicherweise ein Ansatzpunkt wäre, um das von mir erlebte Phänomen dieser ungewöhnlichen Interaktionen, die ich in der Psychose erlebte, zu untersuchen. Man könnte das Ganze vielleicht auch als *Ansteckung* bezeichnen.

Abschließend möchte ich noch anführen, was mir die Psychoanalytikerin Dr. Ilse NIEMANN-DELIUS, bei der ich eine Zeit lang in Behandlung war, berichtet hat: Sie habe einmal einen hochintelligenten Mann behandelt, der allerdings zeitweilig in schwere Psychose fiel. Als sie mit ihrem damaligen Supervisor, dem bekannten Analytiker Igor CARUSO darüber sprach, habe dieser ihr einmal gesagt, sie müsse nun gleich etwas unternehmen, sonst würde dieser Mann seine ganze Familie anstecken, das sei sehr gefährlich, das sei „ansteckend wie ein Virus"!

1 Vgl. W. SCHMIDBAUER: Liebeserklärung an die Psychoanalyse. – Hamburg: Rowohlt, 1988, S. 58 – 73.

2 Dazu erklärte der deutsche Analytiker Oskar RANDAK einmal auf einem Seminar, an dem ich teilnehmen durfte, zigmal hätten ihn Patienten angegriffen, seien z. T. bewaffnet auf ihn losgegangen. Einmal sei plötzlich eine Patientin in seiner Wohnung gestanden mit einem Benzinkanister und einem Feuerzeug und habe ihm gedroht, seine Wohnung anzuzünden.

Mag. theol. Andreas Kruckenhauser, A-6314 Niederau 139

Grenzgebiete der Wissenschaft; 49 (2000) 4, 362 – 365

AUS WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG

PYRAMIDEN UND PLANETEN

Ein Pyramidenbuch der neuen Art*

Im Rahmen der modernen Forschung wurde vom Wissenschaft & Technik-Verlag aus Berlin ein umfassendes und außergewöhnliches Buch vorgestellt. Es greift ein Thema auf, das die Menschen schon seit knapp 5000 Jahren in Staunen versetzt. Gleichzeitig bietet es eine Vorausahnung auf das, was uns im dritten Jahrtausend in technischer und anderer Hinsicht möglicherweise erwartet.

Die Pyramiden von Giza, das letzte noch stehende der sieben Weltwunder aus der Antike, sind schon seit ca. 200 Jahren Ziel wissenschaftlicher Forschung. Immer wieder wurden mathematische und astronomische Zusammenhänge aufgezeigt, wobei die Aussagen jedoch häufig nur als Thesen, gewissermaßen mit einem Fragezeichen, bestehen blieben. Im Zeitalter der Computer wurden die drei großen Pyramiden jetzt auf eine nahezu völlig neue Weise in Angriff genommen. Das, was ursprünglich als Artikel in einer wissenschaftlichen Zeitschrift geplant war, führte schrittweise und praktisch unvermutet zu einem ganz neuen Gesamtbild. Im Buch des Physikers Dr. Hans JELITTO: *Pyramiden und Planeten – Ein vermeintlicher Meßfehler und ein neues Gesamtbild der Pyramiden von Giza* werden unter Einbeziehung der Fachgebiete Physik, Geophysik, Mathematik, Astronomie und natürlich Ägyptologie die Ergebnisse erstmals vollständig vorgestellt.

Nach bisheriger Deutung sollen die großen Pyramiden von Giza mit einem riesigen Menschenaufgebot (ca. 30.000 bis 100.000) errichtet worden sein und zwar mit einer Technik, die für uns in Bezug auf die damalige Zeit vorstellbar ist (Transport der Steinblöcke über eine schräge Rampe usw.). Mit den vorliegenden Ergebnissen wird diese Erklärung jedoch ernsthaft in Frage gestellt.

Was ist der Grund für die gewaltige Größe der Pyramiden? Gibt es bei ihnen einen astronomischen Zusammenhang? Geringfügige Abweichungen bei den Grundkantenlängen der Cheops-Pyramide sind bekannt. Ist die Erklärung dafür möglicherweise eine ganz andere, als die bisher angenommene Messungenauigkeit beim Bau der Pyramide? Was haben die Pyramiden mit dem Phänomen der Zeit zu tun? Wurden die Steinblöcke möglicherweise nicht mit Hammer und Meißel, Sägen oder ähnlichen Werkzeugen bearbeitet, sondern auf vollkommen andere Art und Weise?

Der Autor beantwortet diese und weitere Fragen völlig neu. Dabei geht er unter Anwendung von Wissen und Methoden der naturwissenschaftlichen Forschung logisch und verständ-

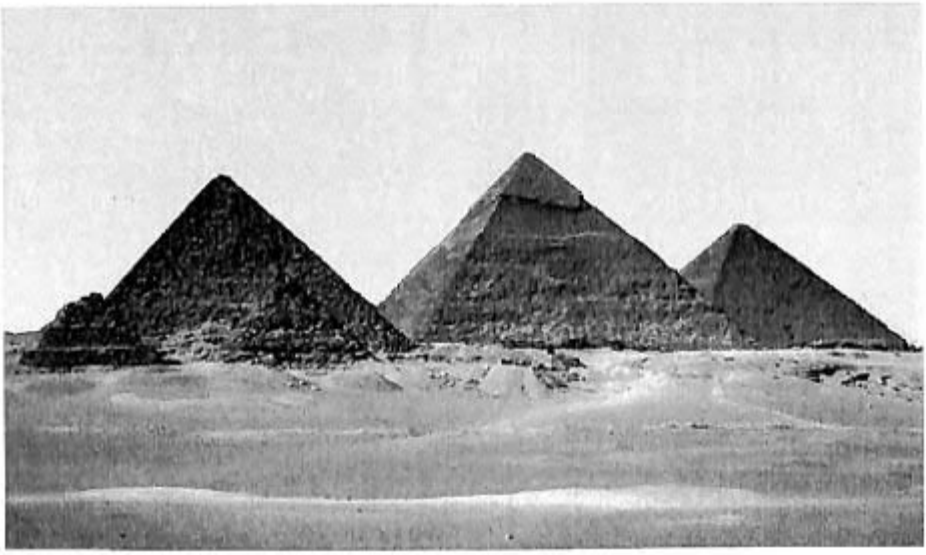

Abb. 1: Die drei großen Pyramiden von Giza. Von links nach rechts: Mykerinos, Chephren und Cheops.

lich vor. Berechnungen und Tabellen befinden sich meist im Anhang. Dadurch ist das Buch für den allgemein Interessierten leichter lesbar und dennoch sind alle wissenschaftlich interessanten Daten vollständig vorhanden. Auch die Lesefreude kommt nicht zu kurz, denn Jelitto schreibt spannend und unterhaltsam. Er nimmt den Leser durch anschauliche Beispiele mit auf die Entdeckungsreise zur Erforschung der Geheimnisse der Pyramiden.

1. Rückblick

Die Resultate, die 1995 erstmals in einem Aufsatz der Zeitschrift *Grenzgebiete der Wissenschaft*[1,2] vorgestellt wurden, seien kurz rekapituliert: Die Ergebnisse eines Längenmess-Experiments legen nahe, dass die minimalen Abweichungen in den Kanten und Eckwinkeln der Cheops-Pyramide beabsichtigt waren. Die vier Zahlen π, 9/10, 7/11 und ϕ reproduzieren vollständig die genaue Pyramidenform mit sämtlichen Abweichungen im Rahmen eines einfachen geometrischen Modells. Zusätzlich ließ sich die Größe der Pyramide mit Hilfe einer Gleichung von naturgegebenen Konstanten ableiten und die geographische Breitenlage auf eine signifikante geometrische Besonderheit zurückführen.

Auch für die Chefren- und die Mykerinos-Pyramide sind die geometrische Form und die Größe jeweils durch ein eigenes Konzept exakt definiert. Die Merkmale der Gleichungen führen zu einer Zuordnung der drei Pyramiden zu den Planeten Merkur, Venus und Erde. Die Positionen der Pyramiden legen eine Konstellation der genannten Planeten fest mit Merkur im Aphel und eine ‚Sonnenposition' im Pyramidenareal ca. 726 m südlich des Zentrums der Mykerinos-Pyrami-

de. Außerdem definiert die Anordnung einen bzw. mehrere Zeitpunkte.

2. Neue Ergebnisse

In der Zeit von 1995 bis zum Erscheinen des Buches kamen neue Erkenntnisse hinzu. Einige der wesentlichen neuen Punkte seien hier kurz aufgeführt.

Beim Vergleich der Positionen der drei Pyramiden von Giza und der Planeten Merkur, Venus und Erde wurden die jeweiligen Höhenlagen anfangs nicht mit einbezogen. Das bedeutet, dass senkrecht von oben auf das Pyramidengelände geschaut und nur die horizontalen Koordinaten berücksichtigt wurden. Bei den Planeten wurden die jeweiligen Höhenpositionen über bzw. unter der Ekliptikebene vernachlässigt. Die Planetenpositionen wurden also senkrecht in die Ekliptikebene projiziert. Bei diesem Vergleich ergaben sich die in dem oben genannten Aufsatz angegebenen Zeitpunkte (19. April 228 n. Chr. und 24. Sept. 7588 n. Chr.). Zu diesen Zeiten spiegelt sich die Konstellation der drei Planeten in der Anordnung der drei Pyramiden wider. Die relative Abweichung beträgt jeweils ca 1,4%.

Inzwischen wurden die Höhenpositionen der drei Pyramiden mit einbezogen. Das bedeutet, die Positionen der Planeten wurden mit den Pyramidenpositionen unter Berücksichtigung aller drei Raumdimensionen zur Deckung gebracht. Ebenfalls durfte der Zeitpunkt jetzt auch kurz vor oder nach dem Apheldurchgang liegen. Es ergaben sich im Wesentlichen drei neue Zeitpunkte, wobei die relative Abweichung zwischen 0,06% und 0,008% liegt und damit sehr gering ist. Unter diesen Zeitpunkten fällt einer auf das Datum: 12. März 2876 v. Chr., was dem Bauzeitpunkt der Pyramiden sehr nahe kommt. Gemäß einer neuen Altersbestimmung der Cheops-Pyramide mittels der Beschleunigermassenspektroskopie[3] (einer Verfeinerung der Radiokarbon-Methode) sollte dieser ungefähr in den Zeitraum 3000 bis 2900 v. Chr. fallen.

Des Weiteren wird eine Parallele zwischen den in zahlreichen Publikationen beschriebenen, so genannten UFO-Phänomenen und einer möglichen Bautechnik der Pyramiden aufgezeigt. Wem alle bisherigen Ausführungen zu theoretisch waren und wer eventuell einwenden würde, dass die gefundenen Zusammenhänge doch Zufall sein könnten, der sei auf einen Abschnitt des Buches verwiesen, in dem die Wahrscheinlichkeiten für ‚Zufall' bzw. ‚kein Zufall' abgeschätzt werden. Darüber hinaus wurde ein technisches Phänomen an den Steinblöcken entdeckt, das durch Fotos belegt ist und das – sollte es sich bewahrheiten – nicht zu erklären wäre: Es ist bekannt, dass die Fugen zwischen den verwendeten Steinblöcken, z. B. bei den Pflastersteinen und auch bei der Verkleidung der Cheops-Pyramide, äußerst fein sind. Die Fugenbreite liegt im Bereich von Bruchteilen von Millimetern. Dies ist jedoch nicht der wesentliche Punkt, sondern es wurde bei einer größeren Zahl von Blöcken folgendes Phänomen beobachtet: Die natürlichen Strukturen, wie Adern, Schichtungen oder Verfärbungen im Gestein, scheinen sich ohne den geringsten seitlichen Versatz *über die Fugen hinweg fortzuset-*

zen. Das bedeutet, dass sich z. B. eine auffällige, charakteristische Stelle im Gestein ohne eine sichtbare Änderung seiner Ausdehnung oder seines Verlaufes über eine Fuge von einem Steinblock zum nächsten fortsetzt. Dieses Phänomen, das *fugenübergreifende Strukturen* genannt wurde, würde sich selbst mit heutigen modernsten Mitteln nicht realisieren lassen. Man könnte vielleicht einen Steinblock spalten, so dass beide Teile danach exakt zusammenpassen würden, doch der Bruchspalt wäre vermutlich niemals völlig eben. Dieses Phänomen wurde sowohl bei Kalksteinblöcken als auch bei Granitblöcken beobachtet. Während es sich bei Kalkstein theoretisch um einen Oberflächeneffekt handeln könnte, z. B. hervorgerufen durch Trittspuren oder Verwitterung, ist dies bei Granit nicht mehr möglich.

Diese und weitere Phänomene finden in dem Buch durch eine offene, unvoreingenommene Herangehensweise neue und ungewöhnliche Erklärungen. Auch wenn die Resultate zum Teil phantastisch anmuten, so bleibt der Autor stets auf dem Boden der Logik. Alle Daten wurden durch entsprechende Publikationen aus der Ägyptologie, aus anderen Fachgebieten oder durch Fotos belegt. Sollte sich auch nur ein Teil der Feststellungen bewahrheiten, so wäre dies für die aktuelle Forschung von erheblicher Bedeutung.

1 Hans JELITTO: Geometrie und Anordnung der großen Pyramiden von Giza – Teil I: Die Cheops-Pyramide. In: Grenzgebiete der Wissenschaft; 44 (1995) 1, 3 – 28 (Resch Verlag, Innsbruck).

2 Hans JELITTO: Geometrie und Anordnung der großen Pyramiden von Giza – Teil II: Chefren- und Mykerinos-Pyramide sowie Gesamtbild. In: Grenzgebiete der WissenschaftGW; 44 (1995) 2, 99 – 120 (Resch Verlag, Innsbruck).

3 Willy WÖLFLI: Archäologie mit einem Schwerionenbeschleuniger. In: Physik in unserer Zeit; 25 (1994) 2, 58ff.

*JELITTO, Hans: Pyramiden und Planeten: ein vermeintlicher Meßfehler und ein neues Gesamtbild der Pyramiden von Giza. – Berlin: W&T Verlag, 1999. – 448 S., 227 Abb., 8 Farbseiten, ISBN 3-89685-507-7

Grenzgebiete der Wissenschaft; 49 (2000) 4, 366 – 369

DOKUMENTATION

50 JAHRE INSTITUT FÜR GRENZGEBIETE DER PSYCHOLOGIE UND PSYCHOHYGIENE e. V.

Am 19. und 20. Juni 2000 fand im Historischen Kaufhaus in Freiburg die 50-Jahrfeier des *Instituts für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene* (IGPP) statt. Nach der Begrüßung der Gäste durch den Direktor des IGPP, Prof. Dr. Johannes MISCHO, gab Dipl.-Psych. Eberhard BAUER einen sehr aufschlussreichen Einblick in Leben und Werk von Prof. Dr. Dr. Hans BENDER, dem Gründer des Instituts. BENDER war in jeder Hinsicht eine vielschichtige Gestalt, dem es trotz aller Widerwärtigkeiten gelang, sein persönliches Interesse für die Grenzgebiete außer an seinem Institut in der Eichhalde auch an der Universität zu vertreten. Inzwischen ist das Institut von der Eichhalde in die Wilhelmstraße 3 A übersiedelt und hat dank einer finanziellen Absicherung, die noch Prof. BENDER eingefädelt hatte, in drei Stockwerken mit einer erheblichen Zahl von Mitarbeitern ein Ausmaß erreicht, das es zum größten Institut für Parapsychologie in der Welt macht, wie Prof. MISCHO in seinen Ausführungen zum Thema „Das Institut heute" darlegen konnte. In den weiteren Vorträgen wurden dann spezielle Themen der Grenzgebiete behandelt, wobei der Vortrag von Prof. Dieter VAITL über „Veränderte Bewusstseinszustände" als öffentlicher Vortrag an der Universität stattfand. Die folgende Darstellung des Instituts mit dem Stand vom März 2000 dokumentiert die umfangreiche Arbeit des IGPP, dem das *Institut für Grenzgebiete der Wissenschaft* (IGW) in Innsbruck weiterhin reichen Erfolg wünscht.

1. Zur Geschichte

Das IGPP wurde, wie schon erwähnt, 1950 von dem Psychologen und Arzt Prof. Hans BENDER (1907 – 1991) gegründet, dem Hauptvertreter der deutschen Parapsychologie in der Nachkriegszeit. Sitz des Instituts ist Freiburg im Breisgau. Bis zu seinem Umzug in neue Arbeitsräume in der Wilhelmstraße im Jahre 1996 war es in der Eichhalde untergebracht. Das Institut ist ein gemeinnütziger eingetragener Verein und wird aus privaten Stiftungsmitteln finanziert. Das IGPP beschäftigt insgesamt vierzig Mitarbeiter und gliedert sich in vier empirische und theoretische Forschungsabteilungen sowie die Servicebereiche Information/Beratung und Bibliothek/Archiv. Darüber hinhinaus werden zahlreiche wissenschaftliche Kooperationen mit in- und ausländischen Hochschulen unterhal-

ten. Die Arbeit des Instituts wird durch einen Fachbeirat begleitend beraten und evaluiert.
Die für Hans BENDER 1954 eingerichtete Professur am Psychologischen Institut der Universität Freiburg wurde von 1975 bis 1998 von Johannes MISCHO weitergeführt.

2. Forschung am IGPP

Die Institutsarbeit zielt traditionell auf die interdisziplinäre Erforschung paranormaler Phänomene (Telepathie, Psychokinese etc.) ab. Angestrebt wird ein besseres Verständnis der psychophysischen Wechselbeziehung aus den Perspektiven der Geistes-, Sozial- und Naturwissenschaften. Die laufende Forschungsarbeit des Instituts umfasst:

Experimentelle Forschung:

1. Experimente zur Frage einer anomalen Mensch-Maschine-Interaktion, wie z. B. der Problemkreis von Wechselbeziehungen zwischen physikalischen Zufallsprozessen und menschlichen Beobachtern.

2. Experimente zur Frage einer anomalen Kommunikation zwischen lebenden Systemen. Sie dienen der Erhebung physiologischer und psychologischer Eigenschaften der beteiligten Systeme.

Psychophysiologisches Labor:

Die Hauptaufgaben des *psychophysiologischen Labors* bestehen in der Erforschung der psychophysiologischen, vor allem der hirnelektrischen Korrelate von veränderten Bewusstseinszuständen, z. B. hypnagogische Zustände, Schlaf oder sensorische Deprivation (Ganzfeld) wie auch der Hirnaktivität bei Untersuchungen aus dem Bereich der experimentellen Parapsychologie (z. B. Psychokinese oder Präkognition). Das Labor verfügt über zwei Messräume, die mit je einem 40-Kanal-EEG-Gerät ausgerüstet sind, sowie über moderne Audio-, Video- und EDV-Anlagen und ein eigenes Rechnernetzwerk.

Theorie und Datenanalyse:

Zum Aufgabenbereich der Abteilung für *Theorie und Datenanalyse* gehört die Auswertung und Interpretation des empirischen Materials zum psychophysischen Problem:

1. Entwicklung von theoretischen Vorstellungen dazu, wie empirische Resultate in die Erkenntnisse und Überlegungen der beteiligten Wissenschaftsdisziplinen methodisch und inhaltlich eingebunden werden können.

2. Ausarbeitung von neuen Verfahren zur Datenauswertung

Die beteiligten Wissenschaftsbereiche sind: Statistik und Datenanalyse, theoretische Physik, Kognitionswissenschaften und Wissenschaftsphilosophie.

Kulturwissenschaftliche und wissenschaftshistorische Studien:

1. Rezeptionsforschung zu paranormalen und außergewöhnlichen Phänomenen im historischen wie aktuellen Kontext

2. Historische Analyse von Schlüsselkonzepten zum Verständnis des psychophysischen Problems

3. Sozial- und persönlichkeitspsychologische Untersuchungen zu okkulten und esoterischen Einstellungen und Glaubensüberzeugungen

4. Analyse von Berichten über außer-

gewöhnliche Erlebnisse und subjektive Grenzerfahrungen unter historischen, soziologischen und psychologischen Aspekten.

3. Wissenschaftliche Kooperation

Im Rahmen der wissenschaftlichen Projekte am IGPP gibt es eine Zusammenarbeit mit zahlreichen Forschungsinstituten und Hochschulen, z. B.: University of Edinburgh, Princeton University, Universität und ETH Zürich, Universität Giessen, Universität Potsdam, Universität Freiburg, Institute der Max-Planck-Gesellschaft und viele andere.

In Zusammenarbeit mit Universitäten werden vom IGPP Promotionsprojekte gefördert und durchgeführt. Mitarbeiter des IGPP sind an Lehrveranstaltungen der Universität Freiburg beteiligt. Das IGPP fördert umfangreiche in- und ausländische Forschungsprojekte im Rahmen seiner Satzung.

4. Information und Beratung

Seit der Institutsgründung wird der Öffentlichkeit ein kostenloser Informations- und Beratungsservice für Interessierte und Betroffene angeboten. Darunter fallen *Sachauskünfte* zur Phänomenologie des Paranormalen und zum Stand der internationalen Forschung. Ferner bietet ein eigenes Beratungsteam am Institut in Zusammenarbeit mit der Forschungsgruppe „Beratung und Hilfe für Menschen mit außergewöhnlichen Erfahrungen" *Beratung und* – bei entsprechender Indikation – auch die Möglichkeit einer *psychotherapeutischen Behandlung*. Die Weiterentwicklung und Evaluation des Beratungskonzeptes wird als Gemeinschaftsprojekt des IGPP zusammen mit dem Psychologischen Institut der Universität Freiburg durchgeführt. Die Forschungsgruppe arbeitet zudem mit der Freiburger „Parapsychologischen Beratungsstelle der Wissenschaftlichen Gesellschaft zur Förderung der Parapsychologie e. V." zusammen. Zielgruppe des Beratungs- und Therapieangebotes des Instituts sind Menschen, die angesichts beunruhigender oder belastender okkulter und paranormaler Erfahrungen Bewältigungs- und Verarbeitungshilfen suchen. Persönliche Beratungen am Institut sind nur nach vorheriger Absprache möglich.

5. Bibliothek und Archiv

Zum Institut gehört eine ca. 34.000 Bände umfassende *Spezialbibliothek* „Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie", die zu den größten Büchersammlungen dieser Art in Europa zählt und jedes Jahr um etwa 1.000 Bände wächst. Sie wird seit 1973 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert und ist Bestandteil der Universitätsbibliothek Freiburg. Im Mittelpunkt steht die systematische Erfassung des gesamten Spektrums der paranormologischen Literatur. Die Bibliothek bezieht etwa 300 Zeitschriften und Mitteilungsblätter aus der ganzen Welt. Vollständig vorhanden sind alle internationalen Fachzeitschriften für parapsychologische Forschung und Anomalistik. Alle Bestände der Institutsbibliothek sind im Online Katalog der Universitätsbibliothek Freiburg erfasst (*ub.uni-freiburg.de/olix*) und direkt über die UB Freiburg ausleihbar.

Ausnahmen: Die Signaturgruppen A und Z befinden sich in der *Präsenzbibliothek* des IGPP (Öffnungszeiten Mo.-Fr. von 9 bis 12 Uhr und 13 bis 16 Uhr, Telefon (0761) 20721-60).

Das Institut verfügt ferner über ein *Forschungsarchiv*, in dessen Mittelpunkt die Erfassung, Sicherung, Erschließung und Auswertung solcher Materialien steht, die für die historische Rezeptionsforschung der Parapsychologie und für die Institutsgeschichte von zentraler Bedeutung sind.

Seit 1957 existiert die von Prof. BENDER gegründete *Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie*, die das einzige Fachorgan für parapsychologische Forschung in Deutschland darstellt. Sie wendet sich sowohl an Wissenschaftler und Studenten wie auch an eine interessierte Öffentlichkeit.

6. Institutsleitung

Institutsdirektor:

Prof. Dr. Johannes Mischo

Institutsvorstand:

Prof. Dr. Johannes Mischo, Universität Freiburg

Prof. Dr. Inge Strauch, Universität Zürich

Prof. Dr. Dieter Vaitl, Universität Giessen

Abteilungsleiter:

Dr. Harald Atmanspacher: *Theorie und Datenanalyse*

Dipl.-Psychol. Eberhard Bauer: *Kulturwissenschaftliche und kulturhistorische Studien / Archiv und Öffentlichkeitsarbeit*

Dr. Werner Plihal: *Experimentelle* Forschung

Dipl.-Volksw. Klaus Staudinger: *Verwaltung*

Dr. Jiri Wackermann: *Psychophysiologisches Labor*

NACHRICHTEN

Adressänderung und Buchankündigung (ÖGPP)

Im August 2000 verlegte die **Österreichische Gesellschaft für Parapsychologie und Grenzbereiche der Wissenschaften** ihren Sitz an die Universität Wien. Die neue Adresse lautet:
Österreichische Gesellschaft für Parapsychologie und Grenzbereiche der Wissenschaften, c/o Institut für Ethnologie, Kultur- und Sozialanthropologie der Universität Wien, z. H. Asst.-Prof. Dr. Kremser, Neues Institutsgebäude, Universitätsstraße 7 (Hauptstiege, 4. Stock, Raum B 404), A-1010 Wien.
Neuer Vortragsort: obige Adresse, Parterre halb-rechts, Hörsaal II.
Neue Beginnzeiten der Vorträge: Punkt 20.00 Uhr.
Weitere Informationen: http://parapsychologie.ac.at

In diesem Zusammenhang sei auch auf das noch vor Weihnachten erscheinende Buch des langjährigen Präsidenten und jetzigen Ehrenpräsidenten der Gesellschaft, em. o. Univ.-Prof. Dr. *Hellmut Hofmann*, verwiesen, das unter dem Titel **Psi - die „andere Wirklichkeit"** in der Reihe „Forschung" der Edition VAbENE herauskommen soll.
Ca. 220 Seiten, Subskriptionspreis bis Jahresende 2000: öS 248.–

Psycho-Onkologie-Kongress 2001

Von 13. – 16. Juni 2001 findet in Heidelberg unter dem Titel **„Psycho-Onkologie in einem Vereinten Europa - Veränderungen und Herausforderungen"** der 11. Kongress der Europäischen Gesellschaft für Psychosoziale Onkologie statt.
Info: Psychosoziale Nachsorgeeinrichtung, Chirurg. Univ.-Klinik, Silke Ludwig, Im Neuenheimer Feld 155, D-69120 Heidelberg
Tel. +49 (0) 62 21/56 27 19, Fax +49 (0) 62 21 / 56 52 50
silke_ludwig@med.uni-heidelberg.de

Der Glaube hilft heilen

An der Harvard Medical School in den USA werden Kurse über Religiosität und Medizin angeboten. Amerikanische Mediziner verweisen auf insgesamt 212 Untersuchungen über den Einfluss religiöser Faktoren auf die Gesundheit, von denen 197 dem Glauben eine günstige Wirkung zuschreiben. Der Harvard-Mediziner *Herbert Benson* konnte zeigen, dass bestimmte Gebets- bzw. Meditationsformen Depressionen und Ängste reduzieren. Er weist allerdings auch darauf hin, dass verklemmte, einengende oder fanatische Frömmigkeit eher negativ wirken kann. Hilfreich seien nur der gelebte Glaube, das praktizierte Gebet und der Zusammenhalt in der Gemeinde.

Zur Weihnacht 2000

Redaktion und Verlag wünschen allen Mitgliedern von IGW-IMAGO MUNDI sowie den Mitarbeitern und Lesern ein gesegnetes Weihnachtsfest und ein gutes neues Jahr!

Grenzgebiete der Wissenschaft; 49 (2000) 4, 371 - 376

BÜCHER UND SCHRIFTEN

BARROW, John: **Die Entdeckung des Unmöglichen. Forschung an den Grenzen des Wissens.** – Heidelberg; Berlin: Spektrum, Akadem. Verl. GmbH, 1999. – 411 Seiten, Ill., graph. Darst., ISBN 3-8274-0473-8 Pp: DM 49.80, SFr 46.00, ATS 364.00

Derzeit gerät die moderne Naturwissenschaft zusammen mit anderen Wissenschaften immer häufiger an Grenzen. Sind sie prinzipieller Art oder können sie eines Tages durch zusätzliche Entdeckungen beseitigt werden? Gibt es eine große Landkarte des Wissens, die nur darauf wartet, Schritt für Schritt entdeckt zu werden? Oder verschärft sich gar das Nichtwissen mit zunehmender Anstrengung des Denkens? Wenn ja: bedeutet das eine Chance oder folgt daraus Anlass zur Resignation?

John D. Barrow, seit 1999 als Professor für angewandte Mathematik und Physik an der Universität Cambridge am DAMPT (Dept. of Applied Mathematics and Theoretical Physics) tätig sowie Leiter des Millennium-Mathematik-Projekts zwecks besserer Vermittlung der Mathematik an die breitere Öffentlichkeit, benennt verschiedene Grenzen, die er nach einzelnen Kategorien einteilt: Die ersten vier Kapitel sind grundsätzlicher und philosophischer Art: *Die Kunst des Unmöglichen* (13-48), *Die Hoffnung auf Fortschritt* (49-92), *Zurück in die Zukunft* (93-132), *Mensch sein* (133-179). Sie bilden sozusagen die Prolegomena, die zu den Kapiteln über die konkreten oder prinzipiellen Grenzen der Wissenschaften hinüberleiten: *Technische Grenzen* (179-230), *Kosmologische Grenzen* (231-280), *Immanente Grenzen* (281-320), *Das Unmögliche und wir* (321-362). *Das Unmögliche – eine Bilanz* (363-368) sowie der Anmerkungsapparat (369-402) und ein Autoren- und Sachregister (403-411) beschließen das Buch.

Formal fällt die Einleitung eines jeden Kapitels mit einem Zitat auf, das jedoch nicht immer zum Inhalt passt. Er ist mehr das Ergebnis eines assoziativen Zusammentragens verschiedener Gedankenblöcke denn einer systematischen Durchdringung eines Problems. Das erschwert manchmal seinen Nachvollzug. Besonders positiv sind die Zusammenfassungen am Ende eines jeden Kapitels, die zumindest ein allgemeines Ordnen der Gedanken ermöglichen.

Inhaltlich werden in den ersten Kapiteln u. a. visuelle Paradoxien etwa nach Art des Malers Escher oder sprachliche Paradoxien wie Achilles und die Schildkröte behandelt, um den Unterschied zwischen logisch Möglichem und faktisch Wirklichem zu illustrieren. Solchen und ähnlichen Paradoxa wird positiv und optimistisch eine konstitutive Funktion für das Denken zugestanden, das dadurch zu mehr Wissen angereizt wird. Es kann sich zudem sicher sein, niemals irgendwelchen Grenzen zu begegnen, die es unterdrücken könnten, weil jede prinzipielle Grenze das Denken vor Überforderung schützt. Freilich wird auch der pessimistischeren Sicht die Legitimität eingeräumt, die den aufklärerischen Traum vom grenzenlosen Wissen aufgeben muss. Besonders wird die Entwicklung des Selbstverständnisses der Natur- und Geisteswissenschaften im 19. Jahrhundert unterstrichen.

Mit einfachen mathematischen Modellen versucht Barrow etwa die Frage zu beantworten, wie viele Entdeckungen wohl noch möglich sind. Sein Ergebnis

lautet: „Unabhängig davon, ob man bereit ist, mit diesen Formeln zu arbeiten und Zahlenwerte einzusetzen, machen sie auf jeden Fall deutlich, dass man den Stand der Wissenschaft danach beurteilen sollte, inwieweit Entdeckungen durch mehr als einen Forschungsbereich bestätigt werden." (131) Für das Erreichen einer Grenze sei es charakteristisch, dass verschiedene Wissenschaften dieselben Entdeckungen machen. Dann kann ein bestimmtes Forschungsgebiet als „abgegrast" gelten. Dennoch führt das nicht zum Ende jeder Wissenschaft. Es werden vier verschiedene Szenarios für das Verhältnis des menschlich möglichen Wissens zum absoluten Wissen, das mit der Natur identifiziert wird, skizziert (115-130): Unbegrenzte Natur und unbegrenzte menschliche Fähigkeiten (Typ 1), unbegrenzte Natur und begrenzte menschliche Fähigkeiten (Typ 2), begrenzte Natur und unbegrenzte menschliche Fähigkeiten (Typ 3), begrenzte Natur und begrenzte menschliche Fähigkeiten (Typ 4). Barrow scheint für Typ 1 zu optieren, wobei er unbegrenztes menschliches Wissen nicht mit einem göttlichen Allwissen verwechselt, sondern die Unbegrenztheit seines Wachstums gerade in und trotz natürlicher Grenzen meint. Paradigmatisch für die Vorgehensweise Barrows ist seine Einteilung der Zivilisationen (194; 200) in beliebig viele Typen. Sie werden durch ihre Fähigkeiten definiert, bestimmte Größenordnungen ihrer Umwelt mit technischen Hilfsmitteln modifizieren zu können. So kann eine primitive Zivilisation vom Typ 1 sowohl im Großen wie im Kleinen lediglich Objekte beeinflussen, die seiner eigenen physischen Größenordnung entsprechen. Typ 2 vermag im mikroskopischen Bereich auf Gene Einfluss zu nehmen usf. Barrows Einteilung lehnt sich an die Einteilung von Nicolai Kardeshev an, der drei Zivilisationstypen unterschieden hat, je nachdem ob sie nur ihren eigenen Planeten, das Sonnensystem oder die Milchstraße nachhaltig zu strukturieren vermögen. Barrow sieht in dieser Hinsicht keine prinzipiellen Grenzen des Fortschritts, wie er immer wieder betont, weil – das ist scheinbar paradox – das Wissen des Menschen durch absolute Grenzen gegenüber möglichen anderen Wissensformen abgegrenzt und dadurch angeblich geschützt wird. Worin er jedoch grundsätzliche Grenzen sieht: das Ineinander der Faktoren Energie, Zeit und Information, das sich auch in einem Beziehungsdreieck darstellen lässt, erlaubt prinzipiell nur bestimmte Optimierungen, da die Steigerung des einen Faktors die Senkung des anderen bedingt und umgekehrt.

Wo können noch prinzipielle Grenzen festgemacht werden? – In der Kosmologie ist es beispielsweise unmöglich, verifizierbares Wissen über den Ursprung und Anfang des Universums zu erlangen. Eine weitere Grenze wird diskutiert: sind Zeitreisen erlaubt (293-305)? Trotz aller Gegenargumente, die Barrow gelten lässt, optiert er für die Möglichkeit von Zeitreisen. Sie beeinträchtigen nicht unbedingt die Konsistenz des Universums, sondern sind in einem Multiversum etwa durchaus denkbar. Die Tatsache, dass ein menschliches Wesen Inkonsistenzen erblickt, reicht nicht aus, sie in Wirklichkeit widerlegen zu können. Ebenso kann das Universum durchaus im Gödelschen Sinn unvollständig und nur scheinbar widersprüchlich sein und dennoch bestehen, womit es der Unvollständigkeit des menschlichen Wissens entspricht.

Daher erläutert Barrow im vorletzten Kapitel (321-362) das – für ihn als Mathematiker – wesentliche Argument für seine Thesen: die von Kurt Gödel 1931 bewiesene Nicht-beweisbarkeit eines widerspruchsfreien finiten Systems, das komplex genug ist, selbstbezüglich zu sein – also die eigenen Aussagen in Me-

ta-Aussagen abbilden zu können. Sie drückt die Nicht-berechenbarkeit und Unentscheidbarkeit einer in einem System selbst getroffenen Aussage mit Mitteln des Systems selbst aus. Stets muss eine Aussage über das System – eine Meta-Aussage – einem anderen System entlehnt werden, um wahr oder falsch sein zu können (Beispiel für eine systeminterne Aussage: „2 + 2 = 4"; für eine Meta-Aussage als Aussage über eine Aussage: „2 + 2 = 5 ist falsch"). Systemintern kann daher etwa die Vollständigkeit der Arithmetik oder gar Logik niemals bewiesen werden; es kann nur bewiesen werden, dass sie nicht bewiesen werden kann.

Sind damit allen Wissenschaften prinzipielle Grenzen gesetzt? – Die Physik beispielsweise operiert mit Mathematik. Wenn sie nicht vollständig ist, so erst recht nicht die Physik und die von ihr untersuchte Wirklichkeit. Ebenso vermag ein Informatiker niemals einen vollkommenen – vollständigen – Computer zu bauen. Daraus folgt nach Barrow nicht, dass eine künstliche Intelligenz (KI) unmöglich ist und der Computer keinen Geist besitzen kann, sondern nur, dass der Computer auf eine andere Weise unvollständig ist als das menschliche Gehirn, das ebenfalls unvollständig ist und dennoch einen Geist besitzt. Für eine hochentwickelte KI wäre der Mensch unvollständig und ohne Geist! Doch der Geist ist frei – könnte ein Einwand lauten –, der PC nicht. Nach Barrow jedoch ist auch der freie Wille (342-347) lediglich ein Ausdruck der Unvollständigkeit des Wissens und Wissbaren. So beeinflusst ein freies Wesen jede beliebige Prognose oder Retrogenose – sogar die eigene. Deshalb ist ein Allwissen über den geschichtlichen Verlauf des Universums, wie es ein Geschöpf haben kann – nicht Gott (!) –, unmöglich. Allwissenheit wäre nur für ein unfreies Wesen möglich, das seine eigenen Prognosen nicht beeinflussen will. Gödels Theorem spielt sogar in der Soziologie und Politologie eine entscheidende Rolle. So sind etwa niemals vollständig demokratische Wahlen möglich, weil der individuelle Wählerwille kollektiv prinzipiell nicht berücksichtigt werden kann – was Politologen durch eine falsche Anwendung der Mathematik nicht erkennen (348).

Wie soll nun die Haltung des Menschen angesichts seiner Begrenztheit und Unvollständigkeit sein? Resignation oder Forscherdrang? – Barrow favorisiert den Optimismus. Gäbe es etwa einen Computer, der im Turingschen Sinn durch einen Algorithmus den Wahrheitswert eines jeden Theorems entscheiden könnte, so wären die Mathematiker arbeitslos, weil grundsätzlich ersetzbar. In Wirklichkeit jedoch wird durch die Unentscheidbarkeit eines Wahrheitswertes die schöpferische Kraft des Mathematikers freigesetzt. Analog verhalte es sich zu anderen Forschungsgebieten. Das menschliche Wissen besitzt fraktale Grenzen, die ein immer tieferes Vordringen in das Wirklichkeitsverständnis geradezu provozieren.

Das Buch kann als Lektüre trotz der oben monierten assoziativen und teilweise stark reduktionistischen Darstellung jedem empfohlen werden, der sich über den aktuellen Diskussionsstand im englischsprachigem Raum informieren will, welcher mehrheitlich und populär wirksam praktiziert wird. Ein Paradebeispiel für seinen im Grunde neo-positivistischen Standpunkt: er optiert für eine Modifikation der Viele-Welten-These von Hughes und Everett, nach der es unendliche viele Universen geben soll. Es gebe eine ewige Inflation von immer neuen Universen (254-258), unter denen die am bestangepassten nach Darwinscher Manier ausselektiert werden (259). So braucht auch ein Kosmologe nur noch den Zufall als Erklärungsgrund unseres beobachtbaren Univer-

sums voller Leben anzunehmen. Das Leben kann noch so unwahrscheinlich sein: da prinzipiell nichts über mögliche andere Universen jemals in Erfahrung gebracht werden kann, kann es unendlich viele Universen geben, unter denen es zumindest eines geben muss, das „ruhig" genug ist (366 f.), um Leben hervorzubringen. Die Zahl der Universen kann beliebig nach oben korrigiert werden, da sie pure Spekulation ist – was Barrow auch zugibt. Doch wieso präferiert er gerade eine solche These und nicht eine „klassische" von der Einzahl des Universums? – Wohl nur, weil er einen neopositivistischen Standpunkt vertritt. „Die Entdeckung des Unmöglichen" ist als informativer Streifzug, der sicher nicht langweilig wird und immer wieder zu neuer Konfrontation anregt, mehr als lesenswert.

Imre Koncsik, Bamberg

PRITCHARD, Andrea und David E./MACK, John E./KASEY, Pam/YAPP, Claudia (Hg.): **Alien Discussions: von Außerirdischen entführt.** Forschungsberichte und Diskussionsbeiträge zur Konferenz am Massachusetts Institute of Technology (MIT), Cambridge, über das Abduktionsphänomen. – 1. Aufl. – Frankfurt/M.: Zweitausendeins, 1996. – 610 S., Ill. sw, ISBN 3-86150-174-0 Pp.: DM 55.00. – Literaturangaben; Adressenverzeichnis; Hinweise auf die Referenten; Namen- u. Sachregister

Eines der umstrittensten paranormologischen Phänomene ist ohne Zweifel das so genannte Abduktionsphänomen, die Entführung durch Außerirdische, das durch die Medien in aller Munde kam und so nach einer sachlichen Bearbeitung verlangte. Also entschlossen sich die Herausgeber dieses Sammelbandes, eine Konferenz zu organisieren, die sich ausschließlich diesem Phänomen und dem vorhandenen Datenmaterial widmete. Das Ergebnis war die Studienkonferenz zum Abduktionsphänomen am Massachusetts Institute of Technology im Juni 1992, deren Beiträge im vorliegenden Band wiedergegeben werden. Nach einer kurzen Einführung zum Thema und zur Konferenz selbst folgen die Standardbeschreibung eines Abduktionsszenariums und der Randbereiche des Phänomens und werden die Behauptung einiger Entführter, paranormale Fähigkeiten zu besitzen, oder die weniger häufig beschriebenen Typen von Außerirdischen geschildert. Im zweiten Kapitel geht es um das Belegmaterial, u. a. zu Entführungen, die mehrmals bezeugt wurden, und zu den physikalisch nachweisbaren Indizien. Das dritte Kapitel befasst sich mit den Persönlichkeitsprofilen einzelner Betroffener, wobei sich einzelne Gruppen ausmachen lassen. Dabei werden auch Parallelphänomene einbezogen wie Nahtoderlebnisse oder paranormale Erscheinungen. Das vierte Kapitel befasst sich schließlich mit den Erklärungsansätzen. Dabei geht es um einige bereits bekannte Phänomene, die Ähnlichkeiten zu Abduktionsfällen aufweisen, wie Massenhysterie, Volksglauben oder ritueller Missbrauch. Andere Hypothesen sehen extraterrestrische Kräfte als Ursache des Phänomens. Das fünfte Kapitel widmet sich der schwierigen Frage nach dem Umgang mit den Betroffenen: Wie erhält man unverfälschte Informationen? Wie kann geholfen werden, die gemachten Erlebnisse zu verarbeiten? Welche ethischen Grundsätze sollten die Arbeit leiten? Das sechste Kapitel geht schließlich der Frage nach, inwieweit die Erklärungsansätze gediegen sind. Diese kurze Übersicht macht bereits deutlich, dass die genannten Themen nur von Experten sachgerecht behandelt werden können, weshalb auch die Referenten aus den verschiedensten Fachgebieten kamen. Die größte Gruppe (29%) bildeten Forscher, die einzelne Entführungsfälle und deren Opfer

untersuchten (über 40% von ihnen hatten Berufserfahrung in Psychiatrie). Die zweite Gruppe (27%) bestand aus Fachleuten, die sich direkt mit Abduktionsphänomenen befassen, vor allem Psychologen, aber auch Ärzte, Theologen, Historiker, Soziologen und Volkskundler. 21% der Teilenehmer waren Betroffene. Mit 20% waren die Therapeuten vertreten, von denen nicht alle schon Erfahrungen mit Abduzierten hatten. Die kleinste Gruppe waren die Journalisten, die hauptsächlich für das Fernsehen arbeiteten. Bei all diesen Darlegungen galt das Hauptaugemerk dem psychologischen und soziologischen Datenmaterial. Dieses ist nämlich sehr facettenreich, so dass man auf die Erfahrungen und den speziellen Blickwinkel von Anthropologen, Philosophen, Militärexperten, Spiritisten, Gerichtsmedizinern, Lehrern, Dichtern, Jogis und vieler anderer Menschen angewiesen ist, um eine umfassende Darstellung zu gewinnen.

Das Thema ist zwar schon alt, doch geht nach den Autoren der erste Bericht von einem Erlebnis, das als „Abduktion durch ein UFO" zu bezeichnen sei, auf den 27. November 1896 in der kalifornischen Zeitung Stockton Evening Mail zurück. Inzwischen ist eine unüberschaubare UFO-Literatur entstanden die von seriösen Beobachtungsberichten bis zu fantastischen Romanen reicht.

Fasst man nun die hier vorgelegten Ausführungen zusammen, so versteht man unter Abduktion die Entführung von Menschen, die auf einer Landstraße, irgendwo im Freien oder zu Hause im Schlafzimmer beginnt und bei der eine medizinische Untersuchung durch fremde Wesen an Bord eines unbekannten Flugobjektes (UFO) folgt. Die gemachten Fallstudien erlauben jedoch keine überzeugenden Aussagen.

Wohl aber gibt es Erfahrungsberichte über traumatische „UFO-Erlebnisse", die therapeutische Behandlungen erforderten, wobei die Entführungssyndrome immer Ähnlichkeiten aufweisen: Beobachtung eines landenden unidentifizierten Flugobjektes, denen kleine graue Gestalten mit großen kahlen Köpfen und großen schwarzen Augen entsteigen. Die Betroffenen fühlen sich von diesen, wie unter Hypnose, willenlos unter Kontrolle und an Bord gebracht, wo dann im Allgemeinen eine Furcht einflößende „medizinische Untersuchung" stattfindet, woraufhin sie wieder entlassen werden. In rund zwei Drittel aller Fälle wird die Erinnerung an die Entführung und Behandlung dabei vergessen, arbeitet jedoch nicht selten unbewusst weiter.

In diesem Zusamenhang sind auch die so genannten psychischen Abduktionen voller surrealer und traumhafter Elemente zu nennen. Die Betroffenen berichten von Reisen außerhalb ihres Körpers oder von Erlebnissen in anderen Bewusstseinszuständen. Bei diesen Berichten ist jedoch große Vorsicht geboten, weil von einem Ereignis erzählt wird, das im physikalischen Sinne eindeutig nicht stattgefunden hat.

Ebenso problematisch ist auch die Gruppe der „freiwilligen" Abduktionen, wo also die Betroffenen freiwillig das Raumschiff besteigen. Handelt es sich hierbei vielleicht um eine Art Sinnestäuschung oder sogar um eine bewusste Konfabulation?

Wie immer auch die einzelne Erfahrung zu deuten sein mag – allen klassischen Abduktionsberichten, also Berichten, die normalerweise mit UFO-Abduktionen assoziiert werden, ist ein Schlüsselphänomen eigen. Vielleicht beruht es nur darauf, dass Menschen ihre Emotionen, ihre Ängste, Hoffnungen und Verhaltensweisen in gemeinsamen Formulierungen ausdrücken.

So ist das vorliegende Buch mit den genannten Beiträgen, die meist mit Quellenverweisen, ausführlichen Literaturangaben und Diskussionsbeiträgen ver-

sehen sind, ohne Zweifel die zur Zeit umfassendste Darlegung des Abduktionsphänomens, weshalb man Herausgebern und Verlag gleichermaßen zu Dank verpflichtet ist. Eine Liste der Adressen der einschlägigen Zeitschriften und Institute (allerdings stark USA-bezogen – so fehlt hier z. B. der Hinweis auf die deutsche Sektion von MUFON), ein Verzeichnis der Referenten und ein ausführliches Sach- und Autorenregister beschließen die überaus informative und umfangreiche Arbeit.

A. Resch

MOSMULLER, Mieke: **Der deutsche Geist.** Roman. – Den Haag: Occident Verlag, 2000. – 293 S. – ISBN 90-75240-09-0, Gewebe: DM 42.90, SFr 42.90, ATS 314.00

Die Ärztin Mieke Mosmuller, die schon durch mehrere Publikationen in holländischer Sprache und in deutscher Sprache mit der erkenntnistheoretischen Arbeit „Suche das Licht, das im Abendland aufgeht" (1994) hervorgetreten ist, legt hier unter dem Titel „Der deutsche Geist" in Form eines Romans eine Momentaufnahme der psychisch-geistigen Lebenssituation in Europa anhand einer individuellen Reifung im gegebenen sozialpsychologischen Kontext vor.

Die Hauptfiguren bilden vier Personen: der Mann, die Frau, die Geliebte und der Weise. Mann und Frau, beide auf sich selbst bezogen, verlieren die Verbindung zum Du und entfremden sich durch die fast ausschließliche Sorge um das Ich. In der Unbeherrschtheit seiner Leidenschaft verliebt sich der Mann in eine Angestellte, die in ihm trotz seiner Brutalität einen inneren Kern entdeckt, der sie alles ertragen lässt. Schließlich trennt sich der Mann von der Frau und heiratet die Angestellte, in der er seinerseits eine Entsprechung verspürt, die ihn nicht loslässt, die andererseits aber von seiner sexuellen Leidenschaft so verdeckt wird, dass sie jeweils in Hass umschlägt. In dieses Spannungsfeld greift nun die Begegnung mit einem Gelehrten ein, der durch seine Geschichts- und Lebensdeutung den Stellenwert eines Weisen erhält. „Es handelt sich also zuerst darum, das Licht, das alles in der Welt und in uns selber begreifend umleuchtet, zu beleuchten" (196). Dazu muss von der Standeserkenntnis zur Selbsterkenntnis geschritten werden, von einem ideellen Erleben zu einem Erleben der Realität des Geistes. Dabei geht es um den Geist der eigenen Kultur, um den „deutschen Geist" im Sinne des „sich selbst bewussten Geistes". Es geht nicht um nationale Überlegenheitsgefühle, sondern um das geistige Lebens- und Weltverständnis jenseits der reinen wirtschaftlichen Kalkulation. Diese reine wirtschaftliche Ausrichtung, die in Amerika zum Lebenssystem erhoben wurde, wird dem Mann, der im Beruf Verleger ist, zusehends zur persönlichen Einöde, weil nicht mehr Inhalte, sondern nur mehr modische Vermarktung von Albernheiten greifen, jenseits des „deutschen Geistes". Da schließlich das Leben zeitlich begrenzt ist, findet der Mann in seinem Reifungsprozess in Christus dem Auferstandenen die gesuchte Antwort auf seine Sehnsucht nach dem Ewigen. Durch diese innere Selbstfindung schwindet seine unerträgliche Aggression, er erkennt den Grund seiner neuen Frau als Entsprechung seines Selbst und leidet unter der Einsamkeit seiner früheren Frau, die jedoch in ihrem Ich verwurzelt seinen Persongrund nicht anzusprechen vermag, sondern nach wie vor Fremdheit auslöst.

Das Buch ist sehr lebendig geschrieben und bringt in Romanform das zeitgeschichtliche Grundproblem von Trostlosigkeit und Aggressivität der Ich-Fixierung in Ermangelung des „Geistes", eines tragenden Welt- und Menschenbildes, zum Ausdruck.

A. Resch

GRENZGEBIETE DER WISSENSCHAFT

49. Jahrgang 2000 Innsbruck: Resch

Leitartikel

Gerhard Adler: „Du bist ein Fremdling in dieser Welt". Tertullian: Lektüre für das Ende der christlichen Ära 119
Heinrich Beck: Astrologie und Philosophie (I). Die triadisch-harmonikale Grundstruktur des astrologischen Weltbildes 41
Heinrich Beck: Astrologie und Philosophie (II). Die triadisch-harmonikale Grundstruktur des astrologischen Weltbildes 99
Walter Braun: Gemeinsamkeit und Differenz zwischen der „sinnlichen Existenz" Rousseaus und der „Bewusstseins-Existenz" Sartres 313
Eckhard Etzold: Lunarperiodische und solarperiodische Einflüsse in Psychokineseversuchen 149
Gunda Hinrichs: Rätsel des Manierismus und Tiefenpsychologie. Über einen Versuch, die Traumdeutung als kunsthistorische Methode zu verwenden 65
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
Ferdinand Zahlner: Im Banne des Millenniums? 3
Udo Zelinka: Im Antlitz des Todes. Zum Zusammenhang von Ethos und Thanatos 291
Kurt Zelinsky: Calendarium Novum. Eine sozio-ökonomische Studie mit therapeutischen Aspekten 331

Diskussionsforum

Heinrich Beck: Naturgeschehen und Menschheitsgeschichte. Philosophische Gesichtspunkte zur Sonnenfinsternis am 11.08.99 85
Andreas Kruckenhauser: Ein Beitrag zum besseren Verständnis psychotischen Erlebens 359
E. Kurtz: Hubert Knoblauch: Berichte aus dem Jenseits. Mythos und Realität der Nahtod-Erfahrung 175
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

Aus Wissenschaft und Forschung

Michael Schröter-Kunhardt: „Todesnähe" 186
Pyramiden und Planeten. Ein Pyramidenbuch der neuen Art 362

Dokumentation

50 Jahre Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene 366

Nachrichten

Adressänderung und Buchankündigung (ÖGPP) 370
Biologische Krebsabwehr 88
Der Glaube hilft heilen 370
Österreichische Gesellschaft für Parapsychologie 88
Psycho-Onkologie-Kongress 2001 370
Swedenborg-Tagung 2000 88
VIA MUNDI-Tagung 2000 88
Zur Weihnacht 2000 370

Bücher und Schriften

Barrow, John: Die Entdeckung des Unmöglichen. Forschung an den Grenzen des Wissens (I. Koncsik) 371
Bloch, Marc: Die wundertätigen Könige (A. Resch) 282
Gantke, Wolfgang: Der umstrittene Begriff des Heiligen: eine problemorientierte religionswissenschaftliche Untersuchung (A. Resch) 93
Haase, Michael: Im Zeichen des Re: die geheimnisvollen Sonnenkönige Ägyptens; ungelöste Rätsel der Pyramidenforschung (A. Resch) 287
Hemminger, Hansjörg/Harder, Bernd: Was ist Aberglaube? Bedeutung, Erscheinungsformen, Beratungshilfen (A. Resch) 283
Hinrichs, Gunda: Der heilige Wald von Bomarzo: ein rätselhafter italienischer Renaissancegarten und Freuds Traumdeutung als Methode seiner Interpretation (Kurzrezension) 92
Kessler, Herbert: Philosophie als Lebenskunst (W. Gantke) 89
Knoblauch, Hubert/Söffner, Hans-Georg (Hg.): Todesnähe. Interdisziplinäre Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen (A. Resch) 191
Mosmuller, Mieke: Der deutsche Geist (A. Resch) 376
Pritchard, Andrea und D. E./Mack, John E./Kasey, Pam/Yapp, Claudia (Hg.): Alien Discussions. von Außerirdischen entführt (A. Resch) 374

Wiesendanger, Harald (Hg.): Geistiges Heilen für eine neue Zeit. Vom „Wunderheilen" zur ganzheitlichen Medizin (A. Resch) 94
Zander, Helmut: Geschichte der Seelenwanderung in Europa: alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute (A. Resch) 284
Zankl, Heinrich: Phänomen Sexualität: vom „kleinen" Unterschied der Geschlechter (A. Resch) 286

Bibliographie zur Paranormologie

Bibliographie zur Paranormologie 95

NAMEN- UND SACHREGISTER

Abduktionsphänomen 374
Aberglaube 283
Acheropsita 236
Adler, G. 119 – 147
Adventbewegung, amerikanische 23
Al Birundi 336
Albertus Magnus 68
Albrecht, M. v. 145
Aloysius Lilius 339
Altägyptische Kalender 335
Altaner, B. 145
Altersschwäche 241
Altgriechische Kalender 334
Altrömische Kalender 336
Anaximandros 50, 57
Anaximenes 50
Andere, der 321, 328
Annunziationsstil 352, 353
An-sich 319, 328
Antichrist 22
Antlitz von Manoppello 239
Apokalypse 31
Apokalyptik 10, 17
Apuleius 68
Ariost, L. 67
Aristoteles 50, 56, 113, 252, 253, 254, 261, 263, 264
Armstrong, H. W. 30
Arroyo, S. 58, 115
Astrologie 41, 99
Athen 126
Atmanspacher, H. 369
Atomzeit 342
Augustinus 13, 123
Ausleibigkeitserlebnisse 182
Außerirdische 374

Babismus 333
Bachmann, I. 18
Baczko, B. 328
Baha 'i Kalender 333
Baha'ullah 333
Bandini, P. 358
Bardenhewer, O. 145
Bardy, G. 145
Barrow, J. 371
Baruzzi, A. 248, 257, 273
Basilius 56, 115
Bauer, E. 366, 369
Beck, H. 41 – 64, 85 – 87, 99 – 117
Becker, A. 174
Bender, H. 366, 367
Benedikt v. Nursia 307
Benevolo, L. 83
Benson, H. 370
Berkeley, G. 324, 328
Bertone, T. 201
Bertschinger-Eicke, E. 27
Bewusstsein 320, 328
Bewusstseins-Existenz 313, 319
Beykirch, Th. 20
Bio-ontologie 241 ff.
Bischoff, J. G. 26
Biser, E. 309, 310
Bloch, E. 297, 299, 310
Bloch, M. 282
Bochinger, Chr. 11
Boltzmann, L. 277
Bonifaz VIII. 7, 8
Brahma 48
Branham, W. 23
Branham-Bewegung 23
Braun, W. 313 – 329
Bredekamp, H. 66, 67, 70, 81, 83

Brock, B. 300, 310
Brown, P. 146
Buchner, E. 244
Butterweck, Ch. 146

Calculus Florentinus 353
Calculus Pisanus 352
Calendarium novum 331, 345, 346, 347, 352, 358
Calov, A. 11
Campenhausen, H. v. 146
Camus, A. 299
Carlson, C. 31, 40
Caruso, I. 361
Cäsar, Gaius Julius 336
Cascales, J. G. 38
Castellote, S. 116
Cavallini, Pietro 231
Cavallo, M. 174
Chalkedon 123
Chaluka, Chalukot 355
Chandler, R. 31, 39
Cheney, D. 298, 310
Chiliasmus 9
Chinesische Kalender 340
Christentum 132
Christopher Clavius 339
Christusdarstellungen 228
Chronobiologie 344
Chronologie 348, 358
Circumcisionsstil 353
Cohn, N. 36, 39
Coligny 338
Colonna, F. 57
Conrad-Martius, H. 56
Cooper, S. 185
Creme, B. 16, 22
Culver, R. 169, 172, 174

Da Bomba, Pietro 233
Daniel 18
Dante, A. 67, 225
De Fabritijis, D. A. 233
Dechija, Dechijot 355
Decker-Hauff, H. 73, 83
Demmer, K. 306, 307, 308, 310
Descartes, R. 113, 242, 243, 252, 273, 315, 317, 319, 328
Diels, H. 57, 116
dies atri 336
Dilke, O. A. W. 336, 358
Diokletian 337
Dionysische Epakte 349
Dionysius Exiguus 5, 6, 338, 349
Ditfurth, H. v. 299, 310
Drewermann, E. 298, 311
Drobner, H. R. 146
Druiden 338
Dürer, A. 229

Eco, U. 291, 309, 311
Effekt, solarperiodische 162
Ehe 134, 136, 137
Eigen, M. 358
Einbildungskraft 315, 328
Eindruck / Ausdruck 258
Einflüsse, lunarperiodische / /Psychokineseversuche 149
Einflüsse, solarperiodische / /Psychokineseversuche 149
Einstein, A. 276, 277, 345
Elia 16
Eliade, M. 298, 311
Ellis, P. B. 338, 358
Empedokles 57
Endzeit 13
Endzeitängste 15
Endzeitkatastrophen 14
Endzeitoffenbarungen 22
Epagomen 337, 357
Epakte 334
Erbacher, J. 39
Erfahrung 254
Erikson, E. H. 305, 306, 311
Erleben, paranoische 359
Erleben, psychotische 359
Eschatologie 11
Etchegaray, Kard. R. 9
Ethos 291
Ettl, C. 18
Etzold, E. 149 – 174
Euripides 259, 273
Evolution 279
Evolutionsspirale 343
Existenz 328
Existenzialismus 328
Existenzphilosophie 328

Fankhauser, A. 58, 116
Fasolo, F. 83
Fasten 138
Fatima 195 ff.
Fehr, R. 26
Feld, geomagnetische 153
Felder 99, 101
Ferrari D'Occhieppo, K. 6, 39
Fiat Lux 27
Fischer-Barnicol, D. 273
Foerster, H. v. 36
Fonk, P. 293, 304, 306, 311
Förstemann, E. 333
Fourmilab /RetroPsychokinese-Projekt 151 ff.
Franklin, B. 5
Französisch-republikanische Kalender 342
Freud, S. 71, 83
Für-sich 326, 328

Galilei, G. 276
Gantke, W. 93
Garhammer, M. 344
Gasper, H. 12, 39
Gebsattel, Frh. v. 262, 273
GEDENKE 340, 348
Geheimnis von Fatima 195, 212, 219
Geissler, K. A. 4, 5
Gesellschaft 328
Glaube /Heilung 370
Gleditsch, A. 106, 116
Gleick, J. 344, 358
Goethe, J. W. v. 244, 273
Goldene Zahl 349, 350
Goodall, J. 298, 311
Görg, M. 48, 116
Greber, J. 29
Gregor d. Große 176

Gregor XIII. 5, 339
Gregor XV. 232
Gregorianische Kalender 337, 339, 358
Greyson, B. 175, 185
Grimaldi, G. 232
Gronemeyer, M. 297, 311
Guardini, R. 305, 311

Haab 333
Haack, F. W. 12
Haase, M. 287
Haeckel, E. 301
Hahn, F. 39
Haldane, J. S. 257, 268, 269, 273
Hamman, A. 146
Harder, B. 283
Haubl, R. 84
Häuser 99, 101
Hawking, S. 278
Hegel, G. W. F. 49
Heidegger, M. 250, 251, 252, 255, 260, 261, 262, 270, 271, 273, 274, 308, 311, 314, 321, 323
Heilen, geistige 94
Heilige /Begriff 93
Heilige Wald von Bomarzo 66, 92
Heiliges Jahr 7, 8
Heinrichs, G. 44, 116
Heinrichs, J. 116
Heisenberg, W. 258
Hemminger, H. 12, 40, 283
Heuss, H. L. 146
HHW 26, 27
Hierzenberger, G. 33, 34, 40
Hinrichs, G. 65 – 84, 92
Hocke, G. R. 66, 68, 84
Hofmann, H. 370
Höhn, H.-J. 17
Hölderlin, F. 251, 274
Hünermann, P. 297, 311
Hürlimann, G. I. 54, 57, 61, 116

IANDS 186
Ich 315
Ich-(Bewusstsein) 328
Idus 336
Ignatius v. Loyola 307
IGPP 366, 367, 368
IGW 366
Ikonographie 67
Ikonologie 69
Impakt 14
Inkarnationsstil 353
Innozenz III. 238, 239
Innozenz XII. 338
Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene 366
Institut für Grenzgebiete der Wissenschaft 366
Inter gravissimas 5
Interdisziplinarität 310
Islamische Kalender 339, 356, 358

Jahresanfang 358
Jahresanfang, byzantinische 353
Jahresanfang, vorcäsarische 353
Jahresanfang /Jüdische Kalender 354
Jahresanfänge, abendländische 352
Jahreskreis, keltische 337
Jahreskreislauf /Sonne 99
Jahreslänge /Jüdische Kalender 354
Jahreszählung /Buddhisten 339
Jahrhundert 4
Jahrtausendwende 6
Javorski, B. M. 35, 40
Jelitto, H. 362, 365
Jenseitsberichte 175
Jerusalem 126
Jesus 5, 338
Joas, H. 303, 311
Johannes Paul II. 9, 40, 208, 209, 211, 348
Johannes VII. 237
Jonas, H. 270, 274
Jüdische Kalender 334, 354, 358
Julianische Kalender 358
Jung, C. G. 106, 116, 180
Justinian II. 236

Kaemmerling, E. 69, 84
Kalendae 336
Kalender 331, 332, 358
Kalendersystem, gallische 338
Kant, I. 178, 260, 261, 274, 309
Karpp, H. 146
Kasey, P. 374
Katechismus d. Kath. Kirche 13
Kayser, H. 104
Kellehear, A. 179, 184
Kelly, I. W. 174
Kersting, H. 117
Kessler, H. 89
Kimura, B. 248, 257, 258, 259, 272, 274
Kircher, A. 335
Knappich, W. 104, 116
Knoblauch, H. 175 – 185, 186, 191
Kongregation für die Glaubenslehre 195 – 224
Konzil zu Nicäa 339, 349
Koptische Jahr 337
Koptische Kalender 337, 357, 358
Körtner, U. H. J. 36
Kosmo-Triadik 50
Kötting, B. 146
Kracauer, S. 300
Kramer, R. 294, 311
Kramser, A. 19
Krankheit 241, 247
Kranz, W. 57, 116
Krebs, F. 25
Krebsabwehr, biologische 88
Krippner, S. 149, 172, 174
Kruckenhauser, A. 359 – 361

Kübler-Ross, E. 175, 178, 185
Kuhn, P. 28
Kunert, G. 299, 311
Kurtz, E. 175 – 185

Lask, E. 253, 274
Laurentin, R. 185
Lawrie, R. P. 23
Leben / Tod 250
Leben, menschliche 270
Lebenselemente 50, 54, 58
Leibniz, G. W. v. 113, 317, 328
Leidenschaft 328
Lichtkinder 333
Liga für parapsychologische Forschung 29
Lilianische Epakte(n) 339, 350
Lindsey, H. 31, 40
Locke, J. 313, 314
Loerzer, S. 40
Lucia, Sr. 201, 207, 208
Lugus 338
Lunissolarjahr 334

Macho, Th. H. 300, 311
Mack, J. E. 374
Maier, H. 6
Maitreya 22, 23
Mandylion von St. Sylvester 231
Manierismus 65
Manoppello 233
Marienerscheinungen 31
Martinetti, G. 185
Märtyrer 120
Massys, Quentin 230
Maya 333
McCormick, D. 185
McKenna, T. 343
Mead, G. H. 301, 302, 303, 304, 311
Mechanismus 243
Medizin 246, 247
Meeus, J. 174
Meister, E. 297, 311
Mendelejew, D. I. 58
Mensch 280
Mertens, W. 84
Messianismus 10
Methonsche Zyklus 334
Michaelsvereinigung 28
Michelet, J. 4
Mielke, E. 304
Millenarismus 9, 12
Millennismus 9
Millennium 3, 275
Miller, N. 84
Miller, W. 23, 24
Mischo, J. 366, 367, 369
Mochi, Francesco 232
Moderne 5
Mohammed 339
Moled Tischri 355
Monade 317
Mond 334
Mondphase 153, 155
Mond-Sonnenkalender, druidische 338
Montanus 123, 136
Moody, R. 175, 178, 182, 184, 185
Moore, P. 151, 174
Moraltheologie 310
Morse, M. 180, 184, 185
Mosmuller, M. 376
Müller, G. L. 39
Müller, J. 34, 40
Müller-Karpe, H. 298, 311
Munier, Ch. 146

Naderer, E. 275 – 281
Nahtod-Erfahrung 175
Naturwissenschaft 277
NDE 186, 187, 188, 189
Nedomansky, O. 33, 34, 40
Neffe, J. 298, 301, 312
Neirynck, J. 295, 312
Neuapostolische Kirche 25
Newton, I. 276, 277
Nichts 260, 323, 329
Nicht-Sein 252
Niehenke, P. 104, 116
Niemann-Delius, I. 361
Nietzsche, F. 278
Nikolaus v. Kues 68
Nishida, K. 244, 245, 250, 254, 255, 256, 257, 260, 267, 268, 269, 270, 274
Nobis, H. M. 56, 57, 116
Nonen 336
Nostradamus 14
Numa Pompilius 336

Obeliscus aegypticus 335
Offenbarung 21
Offenbarungen 332
Okouchi, R. 273
Ontogenese 301, 310
Onto-Triadik 46
Orsini, V. 66, 73
Osis, K. 185
Osteranfang 353
Osterdatum 358
Osterfest /Berechnung 349, 351, 352
Österreichische Gesellschaft für Parapsychologie 88, 370
Ovid 67

Panikkar, R. 49, 116
Parmenides 280
Pascal, B. 264, 274
Paul V. 232
Paul, H. 257
Paulus 127, 134, 137
Perry, P. 180, 184, 185
Petrucci, Pancrazio 233
Pfeiffer, H. W. 225 – 240
Philosophie 41, 89, 117, 277
Phylogenese 297, 310
Pindar 251
Platon 176, 181
Plihal, W. 369
Plotin 47
Portner, P. 274
Postmoderne 5
Präzession 103
Prigogine, I. 276
Pritchard, A. u. D. E. 374
Privatoffenbarungen 31, 32, 33, 212, 217
Prophezeiungen 12, 20, 21
Przywara, E. 87

Psycho-Onkologie-Kongress 370
Ptolemäus III. 337
Puharich, A. 149, 150, 174
Pyramiden von Giza 362, 363
Pyramidenforschung 287

Quartermaine, L. 84

Radin, D. I. 149, 150, 151, 153, 159, 160, 162, 164, 167, 170, 172, 174
Rahner, K. 32, 40, 300, 303, 307, 312
Randak, O. 361
Rang, M. 318, 328
Ratzinger, Kard. J. 223
Ravaisson, F. 274
Ravaisson-Mollien, F. 264, 266, 270, 271
Rebman, J. M. 149, 150, 151, 153, 159, 160, 162, 164, 167, 170, 172, 174
Reimer, H.-D. 40
Reischmann, J. 115
Resch, A. 40
Rieber, A. 52, 115
Riemann, F. 58, 116
Rilke, R. M. 241, 247, 250, 274
Ring, K.178, 184, 185
Ring, Th. 55, 116
Ritchie, G. 181, 184
Römerzinszahl 337
role-taking 301,302, 310
Roob, A. 335, 358
Roth, G. 348
Rotton, J. 174
Rousseau, J.-J. 313, 314, 315, 316, 317, 318, 324, 325, 326, 327, 328
Rundjahr 333
Russel, Ch. T. 24
Russell, P. 343, 358
Rutherford, J. F. 25
Ruthyar, D. 104, 116

Sabom, M. 185
Saeculum 4
Sandrock, R. 340, 358
Sartre, J.-P. 299, 313, 314, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328
Scaliger, J. J. 341
Schadel, E. 45, 116
Schaeffler, R. 37
Schaltjahre 339
Scheffczyk, L. 40
Schelling, F. W. J. 319
Schlager, S. 16
Schlömer, Blandina P. 238
Schmidbauer, W. 361
Schmidt, S. 169, 174
Schmidt, W. 26
Schmidt-Degenhard, M. 190
Schmied, I. 177, 183, 184, 190
Schmirber, G. 49, 116
Schneider, C. 146
Schnettler, B. 177, 183, 184, 190
Schöllgen, G. 146
Schongauer, M. 229
Schröter-Kunhardt, M. 184, 186 – 190
Schulz-Flügel, E. 146
Schütz, A. 179, 184
Schwabe, J. 104, 117
Seelenwanderung /Europa 284
Seibel, W. 4, 15
Sein 252, 260, 320, 325, 329
Sekte(n) 21, 29
Selbst 271, 308
Selbstidentität 264
Selbstliebe 329
Selbstwerdung 310
Sexualität 286
Seyfarth, R. M. 298, 310
Sherill, E. 185
Shiva 48
Sill, B. 296, 312
Sinn 310
Sinne 329
Sinnliche Existenz 313, 314, 318
Sinnlichkeit 329
Sittlichkeit 329
Sodano, Kard. A. 210
Soeffner, H.-G. 175, 183, 184, 185, 191
Sonne, als Zeitmaß 339
Sonnenfinsternis 11.08.99 85
Sonnenkönige /Ägypten 287
Sonnenrotation 153
Sosigenes 336
Spottiswoode, J. 174
Stamm, H. 40
Staudinger, K. 369
Stefan II. 236
Stevenson, J. 183, 185
Stile 352
Straten, R. v. 67, 84
Strauch, I. 369
Strukturen, fugenübergreifende 365
Stuhlhofer, F. 31, 40
Stuiber, A. 145
Suddendorf, Th. 298
Suetsuna, J. 262, 274
Sünner, R. 15
Swedenborg-Tagung 2000 88

Tag / Nacht 249
Tageskreislauf /Sonne 99
Tart, C. T. 185
Tasso, T. 67
Tertullian 119 ff.
Thales v. Milet 50
Thanatos 291
Thomas v. Aquin 113
Tiefenpsychologie 65
Tierkreis, siderische 103
Tierkreis, tropische 103
Tierkreiszeichen 45, 58, 62, 99, 101
Timm, U. 169, 174
Tkach, J. W. 30
Tod 291, 297, 306, 310
Todesnähe 186, 191
Tollmann, A. 14, 40, 332
Transit-Ideologie 29
Transmissionsmeditation 16
Traumarbeit 72

Traumdeutung 65, 70, 92
Tucholsky, K. 300, 312
Tzolkin 333

UFO 175, 375
Umwelt 256
Universelles Leben 26
Unmögliche 371
Uriella 27
Uriello 27
Urqualitäten, kosmische 50, 51, 53, 62
Utts, J. 170, 174

Vaitl, D. 366, 369
Valentin, F. 25, 26, 39
Verantwortung 329
Vergil 348
Veronica, römische 225 ff.
VIA MUNDI-Tagung 2000 88
Vigesimalsystem 333
Vishnu 48
Vitalismus 243
Voigt, U. 117
Vormoderne 4
Voss, G. 117

Wachsmuth, G. 104, 113, 117
Wackermann, J. 369
Walach, H. 169, 174
Walker, J. 151, 174
Warburg, A. 69
Washburn, B. 174
Watkins, M. R. 151
Watsuji, T. 257, 274
Weidner, G. 29
Weihnachtsstil 353
Weiler, R. 348, 358
Weltbild, astrologische 41, 44, 99
Weltuntergangsprophezeiungen 342
Weltweite Kirche Gottes 30
Werbick, J. 11
Weyl, H. 277
Wiederkunft Christi 23, 26
Wiesendanger, H. 94
Williams Kelly, S. E. 185
Wilson, B. R. 12
Wilson, E. 66
Wirklichkeit 46, 275
Wittek, G. 26
Wöhler, F. 244
Wölfli, W. 365
Worldwide Church of God 30

Yamashita, Yoshiaki 241 – 274
Yang 49, 55
Yapp, C. 374
Yin 49, 55

Zahlenmystik 332, 358
Zahlner, F. 3 – 40
Zaleski, C. 178, 179
Zander, H. 284
Zankl, H. 286
Zeit 275
Zeiterleben 331
Zeitlichkeit 279
Zeitrechnung 3, 7
Zeitrechnung /China 340
Zeitrechnung, christliche 338
Zeitrechnung /Weltreligionen 338
Zeitturbulenzen 344
Zelinka, U. 291 – 312
Zelinsky, K. 331 – 358
Zeugen Jehovas 24
Zimmermann, L. 117
Zulehner, P. M. 296, 312

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	Resch: Wunder der Seligen 1983 – 1990	999.–	137.–
	SELIGE UND HEILIGE JOHANNES PAULS II.		
3-85382-070-0	Resch: Die Seligen Joh. Pauls II. 1979 – 1985	350.–	48.–
	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