

MENSCHLICHE EXISTENZ UND MODERNE WELT

Ein internationales Symposion
zum Selbstverständnis des heutigen Menschen

TEIL II



Mit Beiträgen von

Sutan Takdir Alisjahbana - Irina Feodorovna Balakina - B. H. Bon
Maharaj - Ernst Dammann - Heinrich Dumoulin - Kennosuke Ezawa -
Iring Fetscher - Vladimir Filipović - Jean Gebser - Thaddäus T'ui-chieh
Hang - Friedrich Heiler - Søren Holm - Tomonobu Agostino Imamichi -
Gottfried-Karl Kindermann - Michael Landmann - Dallas Laskey -
Tellyavaram M. P. Mahadevan - René Marcic - Gustav Mensching -
George Morgan - Wilhelm E. Mühlmann - Kazuo Muto - Swami
Nikhilananda - Jean Pucelle - C. A. Qadir - Sarvepalli Radhakrishnan -
Poolla Tirupati Raju - Miguel Reale - Marcel Reding - Fritz-Joachim
von Rintelen - Shri Krishna Saksena - Richard Schwarz - Léopold Sédar
Senghor - Pitirim A. Sorokin - Bogdan Suchodolski - Arnold J. Toynbee -
George Uscatescu - Juan Adolfo Vázquez - William H. Werkmeister

Herausgegeben von Richard Schwarz

WALTER DE GRUYTER & CO. — BERLIN

Was ist das für eine Welt, in der wir leben? Wohin führt der Weg? Es gibt offenbar nur zwei Richtungen an dem Wegkreuz: den Weg in die Selbstzerstörung, in die „gemachte“ Apokalypse des Endes der Menschheit — oder den Weg in ein *Zusammen*, der allerdings das Bewußtsein um eine mehr als nur zivilisatorische Zusammengehörigkeit der Menschen in aller Welt voraussetzt. Aber gibt es überhaupt ein solches „globales“ Menschheitsbewußtsein? Die Vielheit der religiösen und anderen Glaubens- und Lebensüberzeugungen, der Ideologien und Traditionen, ist in einer sich enger fügenden Welt zum Problem geworden. Noch sind es offenbar verschiedene Welten, in denen die Menschen der verschiedenen Kulturen wohnen. Wir können aber nur einander verstehen, wenn wir versuchen, uns selbst durch den anderen zu verstehen. Und wir können uns selbst nur in Begegnung mit dem anderen verstehen. Damit ist die Thematik des Selbstverständnisses für alle Kulturen in der Welt gefordert. Haben die alten Weltreligionen noch einen maßgebenden und bestimmenden Stellenwert? Ist das Gemeinsame, das die Menschen dieser Erde verbindet, über alle Unterschiede hinweg tiefer greifend als das Trennende, das die Menschen wesenhaft Unterscheidende? Ist unser heutiges Selbstverständnis grundsätzlich verschieden von dem, wie es die Vergangenheit erfuhr? Was bedeuten heute Tradition und der „Entwurf“ auf die Zukunft? 73 namhafte Au-

BILDUNG / KULTUR / EXISTENZ

Herausgegeben
von

DR. PHIL. RICHARD SCHWARZ

o. ö. Universitätsprofessor
Vorstand des Pädagogischen Seminars der Universität München

BAND 3



WALTER DE GRUYTER & CO.
vorm. G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung
Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.
BERLIN 1967

MENSCHLICHE EXISTENZ UND MODERNE WELT

Ein internationales Symposion
zum Selbstverständnis des heutigen Menschen

Herausgegeben und mitverfaßt
von

RICHARD SCHWARZ

TEIL II



WALTER DE GRUYTER & CO.
vorm. G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung
Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp.
BERLIN 1967



256/1988
(6 292 + 1)

Archiv-Nr. 476467/2

©

Copyright 1967 by Walter de Gruyter & Co., vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung · J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung · Georg Reimer · Karl J. Trübner · Veit & Comp. — Printed in Germany — Alle Rechte des Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe, der Herstellung von Photokopien und Mikrofilmen, auch auszugsweise, vorbehalten. Satz und Druck: Thormann & Goetsch, Berlin

Vorwort

Der II. Teil dieses Symposions ist nicht als eine in sich abgeschlossene Veröffentlichung gedacht. Beide Bände dieses Gesamtwerkes gelten als eine Einheit, die nur wegen des großen Umfangs in zwei Teilen veröffentlicht werden. Es darf daher an dieser Stelle auf Vorwort und Einführung im I. Teil dieses Symposions, Band 2 der Buchreihe BILDUNG / KULTUR / EXISTENZ, verwiesen werden.

München, im Juli 1967

Richard Schwarz

Inhalt

II. EUROPA DER AUSSERDEUTSCHE SPRACHRAUM

NORDISCHER UND ROMANISCHER RAUM

- *Søren Holm*
Die Stellung des Menschen von heute 3
- *George Uscatescu*
Konturen eines neuen Humanismus 14

DER MARXISTISCHE GEISTESRAUM

- *Irina Feodorovna Balakina*
Theoretische Probleme des Menschen in der UdSSR 40
- *Vladimir Filipović*
Der sozialistische Humanismus als Synthese der Ideen Sozialismus und Personalismus 54
- *Bogdan Suchodolski*
Traditionen und Perspektiven des Bündnisses der Technik mit der Geisteswissenschaft (Humanistik) 66
- *Iring Fetscher*
Das Selbst- und Weltverständnis im heutigen Marxismus 87
- *Marcel Reding*
Politischer Atheismus 101

III. AMERIKA

NORDAMERIKA

- *George Morgan*
Die Krise in Amerika und die Menschlichkeit des Menschen .. 109
- *Pitirim A. Sorokin*
Grundzüge unserer Zeit 132

· <i>William Henry Werkmeister</i> Grundzüge der menschlichen Existenz	150
· <i>Dallas Laskey</i> Kollektive sittliche Verantwortlichkeit	157
LATEINAMERIKA	
· <i>Juan Adolfo Vázquez</i> Zur Situation des liberalen Denkens in Lateinamerika	169,
· <i>Miguel Reale</i> Das Selbstverständnis des heutigen Menschen aus der Sicht eines unterentwickelten Landes	180
IV. DIE AFROASIATISCHE WELT	
AFRIKA	
· <i>Léopold Sédar Senghor</i> Die Négritude ist ein Humanismus des 20. Jahrhunderts	191
· <i>Ernst Dammann</i> Das Selbstverständnis des heutigen Menschen im afrikanischen Kulturraum	203
INDIEN UND PAKISTAN	
· <i>Sarvepalli Radhakrishnan</i> Menschsein als Idee und Verwirklichung in Indien	221
· <i>Telliyavaram M. P. Mahadevan</i> Das Selbstverständnis des modernen Menschen	239
· <i>B. H. Bön Maharaj</i> Das gegenwärtige Selbstverständnis des Inders aus der Sicht des Hinduismus	250
· <i>C. A. Qadir</i> Das Problem des Lebensverständnisses aus der Sicht des Islam	261
CHINA	
· <i>Gottfried-Karl Kindermann</i> Zum Verhältnis von Geschichte und Selbstverständnis im modernen China	275

· <i>Thaddäus T'ui-chieh Hang</i> Wohin führt der Weg des Chinesen?	301
JAPAN	
· <i>Kenosuke Ezawa</i> Japan und die Weltzivilisation	311
· <i>Heinrich Dumoulin</i> Die religiöse Geistigkeit des fernöstlichen Menschen im Gegen- über mit der westlichen Zivilisation	340
· <i>Kazuo Muto</i> Probleme des Christentums in Japan Zum Selbstverständnis eines heutigen japanischen Christen	358
SÜDOSTASIEN	
· <i>Sutan Takdir Alisjabbana</i> Der moderne Mensch und seine Religion	374
V. DIE EINE WELT	
ORIENT UND OKZIDENT GEMEINSAMKEIT UND UNTERSCHIEDUNG	
· <i>Fritz-Joachim von Rintelen</i> Der europäische Mensch und die Begegnung unter den Völkern	393
· <i>Tomonobu Agostino Imamichi</i> Die Idee des Humanismus im Westen und im Osten	411
· <i>Shri Krishna Saksena</i> Ein Vergleich zwischen dem östlichen und dem westlichen Menschenbild in unserer Zeit	424
· <i>Poolla Tirupati Raju</i> Das Selbstverständnis des Menschen in der neuzeitlichen abendländischen und in der indischen Philosophie	436
· <i>Jean Gebser</i> Wandel der Beziehungen des Menschen zur Technik Eine Skizze über die verschiedene Ausgestaltung des Bewußt- seins im Westen und in Asien	467

WELTZIVILISATION UND WELTRELIGION

• <i>Arnold J. Toynbee</i> Perspektiven der Welt von morgen	473
• <i>René Marcic</i> Seinsrecht als Einheitsgrund des Menschengeschlechts	486
• <i>Michael Landmann</i> Die Vielheit der Kulturen vor dem Ultimatum	541
• <i>Wilhelm E. Mühlmann</i> Formen der Wechselwirkung zwischen Kulturen	554
• <i>Jean Pucelle</i> Das Erwachen einer Universalkultur	562
• <i>Friedrich Heiler</i> Die religiöse Einheit der Menschheit	578
• <i>Gustav Mensching</i> Weltreligion, Weltkultur und Weltzivilisation	594
• <i>Swami Nikhilananda</i> Das Ideal einer Universalreligion Der hinduistische Standpunkt	616
KRISE ODER ERFÜLLUNG?	
• <i>Richard Schwarz</i> Probleme der menschlichen und geschichtlichen Existenz in der modernen Welt	639
Personaldaten der Autoren	849
Namensverzeichnis (Teil I und II)	859

EUROPA
DER AUSSERDEUTSCHE SPRACHRAUM

SØREN HOLM

UNIVERSITET KØBNHAVN

Die Stellung des Menschen von heute

Die Stellung des Menschen in der Gesellschaft ist niemals so gesichert gewesen wie heute. Staat und Gesellschaft sind da, um für ihn zu sorgen und darüber zu wachen, daß ihm nichts Schlimmes geschehen kann. Der Wohlfahrtsstaat sichert ihn nicht nur gegen Gewalttäter, die rauben und plündern wollen, sondern auch gegen Hunger und Krankheit, gegen Armut und Not. Er bekommt Güter des Lebensbedarfs, wie ein Obdach und Essen und Trinken, wenn er sich diese Güter nicht selber zu verschaffen vermag, und er erhält Hilfe zum Erwerb oder zur Benutzung gewisser kultureller Güter, Unterstützung für Studienzwecke und Freiplätze für Reisen und Exkursionen. Der Wohlfahrtsstaat hat allen seinen Bürgern die materielle Existenz gesichert, und er sorgt auch dafür, gewisse kulturelle Bedürfnisse zu befriedigen, deren Art er dafür allerdings oft selber mitbestimmen will.

Niemals in der Geschichte haben die Menschen so gesichert gelebt wie heute — jedenfalls gilt dies für die Länder der westlichen Welt. In den sogenannten Entwicklungsländern gibt es schwerlich in ausreichendem Maße materielle Lebensgüter für alle, und in den sogenannten Ostblockländern kann der einzelne vielleicht immer noch in der Furcht leben, eines Tages deportiert zu werden, wenn er allzu deutlich seine persönliche Auffassung dartun sollte. In den Ländern des Abendlandes dürfte die materielle Wohlfahrt dagegen vollständig gesichert sein.

Der Wohlfahrtsstaat hat also seinen Bürgern reichlich das tägliche Brot beschert. Die vierte Bitte des Vaterunsers: „Unser täglich Brot gib uns heute!“ ist in vielen Kreisen, die noch nicht ganz von der Religion haben loskommen können, durch die Bitte ersetzt worden: Gott, befreie uns von Kalorien! Aber trotz alledem wird bei allzuvielen eine gähnende *Leere* empfunden, und diese scheint ihren gültigen Grund darin zu haben, daß der Wohlfahrtsstaat, der so reichlich seinen Bürgern das tägliche Brot zu schenken vermocht hat, vergessen hat, daß es auch etwas gibt, was Brot des Lebens heißt, ja man kann ihn nicht einmal dazu bringen, zu verstehen, was dieses Wort eigentlich bedeutet. Dies wußte die Kirche, als sie ihre große Zeit hatte; aber der moderne säkularisierte Staat kennt es nicht, und er hat auch selber nichts besessen, was er an die Stelle dessen

setzte, was die Kirche gab. Das dürfte der Grund sein für die gähnende Leere und das fehlende Glück bei den Menschen von heute. Natürlich würde es das Ideale sein, wenn der einzelne Bürger selbst — ohne das Mitwirken des Staates und der Gesellschaft — seinen geistigen und kulturellen Bedürfnissen Befriedigung verschaffen könnte; aber es ist nun einmal eine Tatsache, daß das nur die wenigsten aus eigener Kraft zu tun vermögen. Die Mehrheit ist in einer solchen Situation, daß sie, materiell betrachtet, im großen und ganzen wohl versorgt ist, während sie geistig Hunger leidet.

Der Staat des Abendlandes ist heute der *demokratische Staat*, dessen Einwohner *Bürger* und nicht Untertanen sind. Sie sind niemandes Knechte wie während der Zeit des Absolutismus; aber während sie wirklich frei sind, empfinden sie sich dennoch nicht als frei, weil die ökonomische und soziologische Entwicklung in Richtung auf immer größere Restriktionen und immer geringere individuelle Selbständigkeit verläuft. Freiheit gehört indessen mit Verantwortung zusammen, und wenn der Staat oder die Gesellschaft die Verantwortung für das materielle Wohlergehen des einzelnen Bürgers übernommen hat, muß er auch etwas dafür fordern, und das heißt die Einschränkung der persönlichen Freiheit des einzelnen. Die einzelne Individualität befindet sich in der Schwebe zwischen persönlicher Souveränität und totaler Abhängigkeit von den sozialen und technischen Umgebungen, und dies ist u. a. auf die durchgängige Arbeitsteilung zurückzuführen, die bewirkt, daß keine Einzelperson aus eigener Kraft bestehen kann, sondern immer auf andere, und das heißt wiederum: in letzter Instanz auf die regulierende Tätigkeit der Macht des Gemeinwesens, angewiesen sein muß.

So sollte es von einer liberalistischen Voraussetzung aus ein Menschenrecht sein zu streiken oder die Aussperrung zu verhängen; aber das ist es faktisch nicht mehr, weil allzu große Folgeerscheinungen für das Zusammenleben im Gemeinwesen auf dem Spiel stehen. Eine einzelne Gruppe darf nicht das ganze Gemeinwesen lahmlegen und alle übrigen daran hindern, ihr tägliches Brot zu bekommen; dies aber bringt dann mit sich, daß die Demokratie der Freiheit des einzelnen und seiner Verfügung über seine eigene Person und Arbeitskraft recht enge Grenzen setzen muß. Es ist *das* Problem geworden, wie die Demokratie wirklich bewahrt werden kann, wenn die Staatsmacht immer mehr Befugnisse erhält, um gegen den einzelnen einzuschreiten mit dem Ergebnis, daß seine Freiheit immer geringer wird. Dies ist ein Verhältnis, das sich mit der Zeit dahin entwickelt hat, daß es viele der Besten immer mehr bedrückt.

Wenn das tägliche Brot in weit größerem Maße hat beschert werden können, als es je zuvor möglich gewesen ist, so ist das auf das Anwachsen

der *Technik* zurückzuführen, die wiederum zu einer wachsenden *Produktion* führt, so daß immer mehr Güter des Lebensbedarfs für den einzelnen bereitstehen. Diese zunehmende Produktion ist indessen weder auf Grund eines größeren Energieeinsatzes noch einer längeren Arbeitszeit zustande gekommen — man kann eher sagen, im Gegenteil —, sondern auf Grund einer verbesserten *Technik*, die trotz der wachsenden Erzeugung von Gütern des Lebensbedarfs und von Genußmitteln, wie man es in der Nationalökonomie nennt, eine beträchtliche Verkürzung der Arbeitszeit hat mit sich bringen können. Diese verkürzte Arbeitszeit ist jedoch das Korrelat zu einer weit größeren *Freizeit*; aber diese in der besten Weise zu verwenden, hat sich als ein ziemlich großes Problem herausgestellt.

Nicht alle nämlich sind fähig, sich selbst zu beschäftigen, und das Angebot von öffentlicher Seite in bezug auf Unterricht und Sport wird nicht immer von denjenigen angenommen, die dies angeboten bekommen. Die Folge ist, daß die Freizeit oft im Dienst des Schlechten und nicht des Guten verwandt wird. Es ist nicht bloß eine sogenannte „entgleiste Jugend“, sondern auch eine entgleiste Klasse von Erwachsenen, die sich als Ergebnis einer sonst so glücklichen Entwicklung herausstellt, und dies bildet ein wirklich ernstes Problem für Gesellschaft und Staat. Die Langeweile meldet sich, und also muß man sich ja die Zeit mit etwas vertreiben, was nicht immer vom Besten ist. Die Jugendkriminalität steigt, und die Autorität der Älteren geht zurück, falls sie überhaupt noch geringer werden kann, als sie schon ist.

Es stimmt nachdenklich, daß die materielle Sicherheit im Wohlfahrtsstaat für so viele Menschen, ja wohl eigentlich für die allermeisten, eine innere *seelische Unruhe* im Gefolge gehabt hat, obgleich es doch ihr Sinn gewesen ist, die Menschen von ihren Sorgen für den heutigen Tag und den weiteren Lebensweg zu befreien. Wenn wir versuchen wollen, einen tieferen Einblick in dieses Verhältnis zu gewinnen, so kann es unserer Aufmerksamkeit nicht entgehen, daß diese Unruhe gleichzeitig damit aufgekommen ist, daß der Glaube an das Übersinnliche verloren ging. Etwas philosophischer ausgedrückt bedeutet das, daß das *Transzendenzbewußtsein* geschwunden ist; man ist in einem Netz von Relationen hängengeblieben, die sich gegenseitig stützen und eine Ganzheit bilden sollen, obgleich jede einzelne dieser Relationen am besten mit einer insolventen Person zu vergleichen ist, die für die Sicherheit der anderen Sicherheit bietet.

Wenn die Psychologie immer mehr von der Klaustrophobie und ihren schädlichen Wirkungen auf so viele Menschen spricht, scheint dies nur in geringerem Grade zu gelten. In größerem Umfang ist es gerade im Gegen-

teil die *Klaustrophilie*, eine Liebe zum Eingeschlossenen, zu den Relationen und zum Begrenzten, was die meisten Menschen von heute prägt. Sie haben Angst bekommen vor dem Transzendierenden und wagen nicht, über die Grenzen des Empirischen hinauszuschauen. Die Transzendenz ist hier natürlich nicht als etwas gemeint, was mit der „Supra-natura“ der Vergangenheit identisch ist; sie soll nicht als ein statisches Etwas verstanden werden, das jenseits der Grenzen der Erfahrung und der Immanenz liegt; sie soll *dynamisch* verstanden werden als der Prozeß des Transzendierens selbst oder als der Drang, über den Rahmen hinauszukommen, in den die sinnliche Wahrnehmung und die fachwissenschaftliche Erkenntnis unseren Horizont einspannen. Die Transzendenz muß als eine Tendenz und als eine Möglichkeit aufgefaßt werden, die uns über das empirisch Gegebene hinausführt; und es sind auch wohl, näher betrachtet, dieses Transzendenzbewußtsein und dieser Drang zum Transzendieren, die den wesentlichen Unterschied zwischen den Menschen und den übrigen lebenden Wesen ausmacht.

Es ist möglich, daß wir einmal früher in der Geschichte eine ebensolche Situation von menschlicher Angst und Unsicherheit wie die gegenwärtige gehabt haben, nämlich im Zeitalter des *Hellenismus*, als der alte griechische Kosmos ins Grab sank. Dieser war geprägt von Gesetz und Ordnung, von Grenzen und Formen. Der einzelne Mensch war ein *anthropos*, einer, der es vermochte, sich selbst zu erkennen. Er wohnte in einer *polis*, einem Stadtstaat, der seine Grenzen und seine Verordnungen hatte, und diese Polis lag in einem *kosmos*, der mit seinen Grenzen ebenfalls die nötige Sicherheit geben konnte. Alles dies wurde ganz anders, als um 300 v. Chr. das Zeitalter des *Hellenismus* heraufkam und alle Grenzen gesprengt wurden. Da entstand eine *Lebensangst*, die etwas ganz anderes war als die konkrete Furcht, die wir in Israel und Hellas spüren können, als die Entstehung von Städten im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. die alten Familien- und Sippeganzenheiten entzweizuschlagen begann; denn da wußte man konkret, was man zu fürchten hatte; jetzt aber kam eine Angst auf, die ohne konkrete Ursachen gewesen zu sein scheint, die aber doch die Seelen von innen her ergriff.

Man könnte versucht sein zu fragen, ob die Angst, die in den Seelen der Menschen der Gegenwart herrscht, daher stammt, daß das Blatt sich noch einmal wendet. Die Welt des Hellenismus war ohne Grenzen, und dies ergab die Möglichkeit eines Transzendenzbewußtseins, das das Griechentum nicht gekannt hatte, denn seine ganze Welt war ja ebenso immanent wie seine Götter. Das Transzendenzbewußtsein des Hellenismus war es, das dann die Gedankenwelt des Mittelalters — und die der neueren Zeit dazu — prägte, und dieses konnte sowohl in Theologie als auch in

Religion umgesetzt werden, seien diese nun konfessionell oder nicht. Indessen soll jetzt der Weltraum trotz aller seiner Ausweitungen endlich gemacht werden, und die ganze positivistische Philosophie, die in ihren verschiedenen Haupt- und Nebenformen die letzten hundert Jahre oder noch mehr geprägt hat, hat die Transzendenz eliminiert, so daß diese sich weder in der Philosophie noch in der Religion richtig halten kann. Wir sind wieder zur Endlichkeit zurückgekommen, wenn auch in einer anderen und ausgeweiteteren Gestalt, als es die des Griechentums war, und es ist nicht verwunderlich, daß dies eine ähnliche Angst hervorrufen kann wie diejenige, die die Menschen des Hellenismus prägte, als sie plötzlich in die Unendlichkeit versetzt wurden. Die *Klaustrophilie* von heute ist darauf zurückzuführen, daß man nicht mehr wagt, sich für die Unendlichkeit zu engagieren oder daß man den Sinn für sie verloren hat.

Dieser Sachverhalt zeigt sich nicht bloß dem Kosmos gegenüber, sondern auch in der Stellung des Menschen in der *polis*. Der einzelne fühlt sich im Wohlfahrtsstaat isoliert. Während die Aufklärungszeit und das Neunzehnte Jahrhundert von einem *Individualismus* gesprochen hatten, der den einzelnen als eine selbständige Persönlichkeit gegenüber den anderen kennzeichnete, begegnet uns jetzt der einzelne als ein unselbständiger Mensch, und Persönlichkeit ist ein Ausdruck, der zu allerletzt auf ihn angewandt werden kann. Im Hellenismus gingen Kosmopolitismus und Individualismus gut gepaart miteinander, heute aber haben wir es mit einem Kosmopolitismus ganz anderer Art zu tun. Die Eröffnung des Weges zu den Entwicklungsländern sollte die Menschheit zu einem großen Ganzen machen, von dem sowohl die Aufklärungszeit als auch Schiller geträumt hatten; aber statt des Schillerschen „Seid umschlungen, Millionen!“ haben wir Angst bekommen vor den unüberschaubaren Folgen einer solchen Begegnung. Es gibt nicht viele im „Osten“ oder im „Westen“, die einen wirklichen Drang fühlen, „diesen Kuß der ganzen Welt“ zu schenken, wie es so pathetisch von Schiller erklärt wurde. Wir sind noch zu verschieden, und wir wissen nicht, was diese beiderseitige Begegnung für den anderen Teil des Verhältnisses bedeuten und ausmachen wird.

Diese Unsicherheit ist eine Mischung von konkreter Furcht und allgemeiner Angst, und dies tritt uns auch in einer anderen Weise entgegen dank der Verhältnisse unter den Völkern und der Zukunft der Menschheit überhaupt. Der *Westen* fürchtet den *Osten*, und die Furcht ist doppelter Art. Zuerst ist es die Furcht, die Osten und Westen seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges voreinander gehegt haben. Der Eiserner Vorhang zwischen Lübeck und Triest wird in all seiner Schmerzlichkeit als das notwendige Übel angesehen. Es ist wie im Alten Testament, als Jakob und Laban einen Grenzstein zur Markierung ihrer Territorien aufstellten:

Du darfst nicht an diesem Stein in feindlicher Absicht mir gegenüber vorbeiziehen, und ich will nicht an ihm in feindlicher Absicht dir gegenüber vorüberziehen! Dies ist, kurz ausgedrückt, die Bedeutung des fatalen Eisernen Vorhangs, der bis auf weiteres ein notwendiges Übel zu sein scheint.

Aber es gibt auch noch eine zweite Front, die weiter gegen Osten liegt und keine geringere Gefahr bedeutet als die erstere. Es herrscht nämlich auch die Spannung zwischen China und der Sowjetunion, und je mehr diese Spannung an Bedeutung wächst, desto mehr verschwindet die Bedeutung der ersteren Spannung zwischen Osten und Westen; aber das bedeutet natürlich nicht, daß dann die Furcht verschwunden wäre. Es ist nur ihr Gegenstand, der sich geändert hat, und „die Gelbe Gefahr“, von der man vor 1914 soviel sprach, scheint nun eine Realität zu werden, von deren Umfang und Ernst sich niemand hatte träumen lassen.

Hinzu kommt sodann die Furcht vor der beständig wachsenden Zahl der Weltbevölkerung. Man fragt wirklich im Ernst, ob es Nahrung genug für alle geben kann, wenn wir das Jahr 2000 passiert haben. Der alte englische Pfarrer und Nationalökonom *Thomas Malthus* scheint mit seinen Theorien recht bekommen zu sollen, daß die Bevölkerungszahl stärker wächst als die Menge der Nahrungsmittel. Der Neomalthusianismus hat als Theorie ziemlich gute Karten in die Hand bekommen, und das macht die Sicherheit in den Herzen nicht größer. Man weiß ja, daß Hunger den Aufbruch von gewaltigen Volksmassen bedeutet, die weder durch politische Verhandlungen, moralische Predigten und logische Argumente noch durch Kanonen zurückgehalten werden können. Wenn *Nietzsche* prophezeite, daß das 20. Jahrhundert voller Kriege sein würde, so hat er hinsichtlich der ersten Jahrhunderthälfte in unheimlichem Grade recht bekommen. Wird er auch recht haben bezüglich der zweiten Hälfte? Wir müssen auf ein Nein hoffen, aber die Wahrscheinlichkeit spricht nicht unbedingt gegen seine Worte.

Der Mensch von heute scheint durch seine Fähigkeiten eine Situation für sich geschaffen zu haben, die er nicht selber beherrschen kann. Er erinnert uns zu sehr an den Zauberlehrling bei Goethe, der das Geschehen nicht zum Stillstand bringen konnte, das er selbst in Gang zu setzen vermocht hatte. Die Folgeerscheinungen der Atom- und Wasserstoffbombe kennen wir nicht, aber wir wissen, daß sie eventuell zur totalen Vernichtung ihrer Erfinder führen können, wenn es nicht der Vernunft gestattet wird, das letzte Wort in dieser Angelegenheit zu sprechen.

Außerdem reiht sich hier dann das Verhältnis des Menschen zur Natur an. Ursprünglich stand der Mensch den gewaltigen Kräften der Natur fast ganz hilflos gegenüber. *Sophokles* schildert in einem Chorlied seiner

„Antigone“ die Fortschritte, die der Mensch in seiner Beherrschung der Natur gemacht hat, aber in den fast zweieinhalb Jahrtausenden, die seitdem vergangen sind, hat diese Herrschaft in einem stark beschleunigten Tempo zugenommen, und heute ist die Natur der wehrlose Teil. Es ist gelungen, die Schwerkraft zu überwinden und Körper in den Weltraum hinauszusenden, die nicht durch die eigenen Kräfte der Natur wieder zurückkehren werden, und entsprechend dieser physikalischen Leistung sind chemische Leistungen vollbracht worden, die zu stoffbildenden Prozessen geführt haben — gedacht ist hier an die Herstellung der sogenannten synthetischen Stoffe —, die nicht durch die eigene Kraft der Natur reversibel sind. Falls dies so weitergeht, könnte mit der Zeit die Gefahr entstehen, daß das Gleichgewicht der Natur gestört würde, und was würde dann eintreten können? Eine *Ragnarök*, ein Weltuntergang, oder wird sich die Natur trotz allem erhalten können? Wir können ja das Beste hoffen, aber wir können viele nicht daran hindern, das Schlimmste zu befürchten.

Der Mensch von heute hegt oft eine starke Furcht vor der Natur, obgleich er sie in vieler Hinsicht tyrannisiert; doch könnte sie ja Kräfte in Reserve haben, die eines schönen Tages die Rache entfesseln. Die moderne Furcht ist daher von derjenigen, die die Alten gegenüber der Natur hegten, sehr verschieden. Deren Furcht war nämlich religiös, weil die Natur selber etwas Heiliges war; aber der moderne Mensch hat alles säkularisiert, auch die Natur, und der Weltkörper, auf dem wir stehen, ist von „unserer Mutter Erde“ zu einem bloßen Stoff und Werkzeug abgewertet worden. Man hat sie zu einem reinen Mittel und Gegenstand des Konsums herabgewürdigt; und einem Gebrauchsgegenstand gegenüber verhält man sich nicht in religiöser Anbetung, sondern in brutaler Machtausübung. Die lebendige Natur der Primitiven und die beseelte, heilige Natur der Romantiker stehen dem modernen Menschen gleichermaßen fern.

Der Mensch von heute ist nicht mehr religiös, denn religiös sind ja nur diejenigen, die etwas als heilig ansehen. *Die Religion* ist eine Sache der wenigen geworden, die besonders interessiert sind, oder derjenigen, die eine besondere Anlage oder ein besonderes Bedürfnis haben, was nur die wenigsten in einem technisierten Zeitalter besitzen. Daß die Religion nur Sache der wenigen ist, könnte vielleicht den Gedanken auf die Lehre des Katholizismus vom *Homo religiosus* hinlenken, dem Menschen also, der die Frömmigkeit sozusagen als sein Fach oder seine Lebensarbeit hat. Der Mönch ist ein *Homo religiosus*, und als solcher ist er ein Gegenstück zum *Homo saecularis* oder den gewöhnlichen Menschen, die in der Welt leben und dort ihrer Arbeit nachgehen. Dies könnte ja eine Parallele

zu der Situation von heute zu sein scheinen, wo die Mehrheit weltlich ist und nur die wenigsten religiös sind; aber diese Parallele würde nicht nur äußerst oberflächlich sein, sie ist auch direkt verkehrt.

Das Verhältnis ist nämlich so, daß der *Homo religiosus* des Katholizismus und des Mittelalters sozusagen namens der anderen und für sie religiös war. Um es etwas drastisch zu sagen — es handelte sich um eine Art Arbeitsteilung, und der Mönch spezialisierte sich auf alles dem Himmel Zugewandte, während sich dann die anderen umso eingehender ihren irdischen Berufsarbeiten widmen konnten; aber sie standen wirklich alle direkt oder indirekt im Dienste Gottes, und das war etwas, was sie alle wußten. So ist das Verhältnis jedoch heute nicht. Der Mensch ist im allgemeinen ohne ein besonderes religiöses Verhältnis. Er ist wirklich weltlich geworden, nicht nur mit Rücksicht auf die äußere, praktische Arbeitsteilung, sondern auch in bezug auf seine Lebenshaltung und seine Interessen. Der Religiöse von heute ist ein Mensch mit Sonderinteressen geworden, die er natürlich frei in einer freien demokratischen Gesellschaft pflegen können soll, aber es sind nun einmal Interessen, die seine privaten sind, die die anderen nichts angehen, und daher liegen sie denn auch auf einer Linie mit anderen Freizeitinteressen wie Philatelie oder Skisport.

Im Alten Testament sagt der Prediger Salomo, daß derjenige, der sein Wissen vermehre, seinen Schmerz vermehre. Der *Homo sapiens* der Gegenwart ist zu einem *Homo sciens* geworden, er ist herabgesunken vom Weise- und Vernünftig-Sein zum Wissend-Sein, und die heutigen Menschen zwingen uns oft an das alte Wort zu denken: *Eritis sicut Deus, bonum et malum scientes* —, aber der Mensch hat es nicht ertragen können, wie Gott zu sein oder selbst ein Gott zu werden. Er hat nämlich Gott abgeschafft oder wie *Nietzsche* es in der „Fröhlichen Wissenschaft“ ausdrückte, Gott getötet; aber diese Menschen wissen noch nicht, was sie getan haben, denn sie ziehen nicht die konsequenten Schlüsse, die aus der Größe der Tat, die sie begangen haben, folgen müssen. Es scheint so, als wäre sie noch zu groß für sie gewesen. Heute scheint es indes, als hätten sich die meisten klargemacht, was da wirklich geschah, als Gott verschwand. Jetzt gibt es wirklich kein Oben oder Unten, kein Hier oder Dort mehr, sondern alles fließt, und alles ist relativ, und folglich wird es des Menschen eigene Sache, sich die neuen Werte und die neuen Wahrheiten zu schaffen. Die alten Gesetzestafeln sind zertrümmert, und nun müssen die Menschen selber versuchen, die neuen zu schreiben.

Aber dies scheint es ja gerade zu sein, was der Mensch von heute doch nicht zu vollbringen vermag. Dieses Werk ist ihm gewiß doch zu gewaltig. Der Mensch ist sich selbst ein Gott geworden, wie *Mutianus Rufus* bereits im Jahre 1509 in einem Brief an einen seiner Freunde schreiben konnte;

aber er ist nicht imstande, in der Rolle aufzutreten und sie zu spielen. Er hat Angst und ist unsicher; aber ein Gott, der Angst fühlt, ist kein Gott, und ein Gott, der nicht weiß, was das Oben oder Unten ist, ist nicht ein Gott, der alles weiß. Der Mensch von heute weiß natürlich mehr, als je eine frühere Generation gewußt hat. Er kennt fast alles über die wechselseitigen Gesetze der Relationen, er weiß viel von dem, was ist, und von dem, was geschieht, aber er hat dafür den Sinn für Gut und Böse, für Schön und Häßlich, ja oft auch für Wahr und Falsch verloren. Die modernen Menschen sind trotz allem nicht *omnia scientes*, weil sie nicht mehr *bonum et malum scientes* sind, wie Gott es selber war. Aber ohne dieses Wissen kann der Mensch nicht in Sicherheit leben, und gerade deshalb wird er von Angst und Unsicherheit der ungewissen Zukunft gegenüber gequält.

Es scheint, als sei das umfassendere Wissen des Menschen von der Welt auf Kosten seines Wissens um das Leben erworben worden. Er hat keine Sicherheit in seinem Leben. Er hat sich eine nahezu vollkommene Technik erworben, aber es ist eine Frage, ob diese nicht in vieler Hinsicht mit einem entsprechenden Niedergang der Kultur bezahlt worden ist. Während die Technik etwas Materielles ist, ist die Kultur etwas Geistiges, das in der Seele des Menschen wohnt, und diese Kultur gehört nun einmal zusammen mit dem Verhältnis zu etwas, das über das alltägliche Auskommen und die Berufsarbeit hinausgeht. Es gibt keine gültigen Kulturformen, ohne daß diese über sich selbst hinausweisen in die Transzendenz hinein — ohne daß diese Transzendenz jedoch, wie erwähnt, als *Supranatura* aufgefaßt werden darf. Aber in dem Bewußtsein selbst von der Gültigkeit der kulturellen Formen liegt eine transzendierende Tendenz auf etwas hin, was jenseits dieser Formen ihrer empirischen Erscheinungen liegt.

Dies konnte man zu seiner Zeit im Pantheismus erleben, der Gott aus seinem Himmel herabgezogen hatte — oder vielmehr richtiger gesagt, die Erde zu Gott hinaufgezogen hatte —, aber heute gibt es keinen Pantheismus. Die Welt ist nicht mehr die sichtbare Form des Hervortretens des göttlichen Geistes, sondern sie ist eine *monde-machine* geworden, ebenso wie die Aufklärungszeit vom *l'homme-machine* sprechen wollte, und das heilige Sich-Wundern, das aller Weisheit Anfang ist, ist von physikalischer und technischer Einsicht abgelöst worden, wo es nicht einmal mehr hier und da verstreute weiße Flecken von Unwissenheit auf der Landkarte der Erkenntnis geben darf.

Die Alten begannen mit *Gott*, und von ihm aus schritten sie zur Welt weiter. Philosophisch gesprochen heißt das, man ging vom Absoluten zu den Relationen, um diese vom Absoluten aus zu erklären. Daß dieser Weg

heute nicht gangbar ist— ob er das wieder einmal werden sollte, das kann niemand wissen oder leugnen —, ist eine Tatsache. Wir kennen nur Relationen und deren wechselseitige Gesetze; aber der Drang zum Absoluten ist erhalten geblieben, und daher verabsolutiert man das Relative. In alten Tagen nannte man das eine Anbetung des Geschöpfes statt des Schöpfers, und etwas Derartiges hieß ohne Verschönerung irgendwelcher Art Götzendienst oder Abgötterei. Wenn es keinen Gott gibt, könnte man vielleicht behaupten, daß dann auch keine Rede von Abgöttern sein könne; aber das betrifft nicht das, was hier die Hauptsache ist, nämlich ob man das Recht hat, das Relative in gewissen Formen seines Auftretens so zu betrachten, als ob es das Absolute selber wäre. Man betet den Menschen an, man betet den Staat an, man betet den Sport an, wie man früher Gott anbetete — das aber deutet darauf hin, daß der Mensch nicht ohne Gott sein kann und daß man dadurch, daß man ihn abschaffte, eine Tat ausgeführt hat, die weit über der eigenen Ebene des Menschen liegt. Das aber ist Hybris, und auf sie pflegt ja eine Nemesis zu folgen. Es scheint eine Tat zu sein, die nicht hätte verübt werden sollen.

Der von Angst erfüllte Mensch der Gegenwart lebt in der Welt der Relationen, und er lebt in der geschlossenen Immanenz, die gleich geschlossen verbleibt, wieviele neue und noch so entfernte Galaxien man auch entdecken sollte. Der Mensch lebt im geschlossenen Raum, wie unendlich groß dieser praktisch auch sein sollte. Der Mensch der Gegenwart lebt in der Immanenz, und er ist nicht mehr imstande, an eine Transzendenz in Form einer *Supranatura* oberhalb der geschaffenen Natur zu glauben. Aber obgleich man, ontologisch betrachtet, von keiner Transzendenz sprechen kann, kann doch gar wohl von einem *Transzendieren* über die geschlossene Immanenz hinaus gesprochen werden, und das heißt ja wiederum, daß diese Immanenz doch nicht geschlossen ist. Bei diesem Transzendieren intendiert man Gott als den, der der Urquell aller Wahrheit, aller Gültigkeit und aller Güte ist. Gott ist sowohl das erste *Apriori* als auch das *Zuletzt-Gemeinte*, und hier hat es keinen Sinn zu diskutieren, ob er ist oder nicht ist, weil jede empirische Grenze transzendiert ist, und das Absolute selbst kann als das *Zuletzt-Gemeinte* nicht begründet werden.

Voll und ganz Mensch zu sein, heißt in Wirklichkeit, dieses Transzendieren vorzunehmen auf Gott hin als das *Zuletzt-Gemeinte* und als den oder das, was allen Dingen Sein und Gültigkeit gibt. Der Mensch in seiner vollen Bestimmung, *l'homme intégral*, der unverkürzte oder der *integer homo* muß somit als der Mensch definiert werden, der im Verhältnis des Transzendierens zu Gott steht. Äußerst unkalvinistisch kann dies auch so ausgedrückt werden, daß Gott und Mensch korrelative Begriffe

in dem Sinne werden, daß man, wenn man Mensch gesagt hat, auch Gott sagen muß. Wenn dies wirklich begriffen wird, wird die Lebensorientierung des modernen Menschen auch weniger unsicher werden, als sie es heute ist. Die Angst kann nur durch den Glauben abgelöst werden, und das Ganze scheint einen Sinn bekommen zu können, den zu schaffen der souveräne Mensch sich nicht als tauglich und tüchtig genug erwiesen hat. Und keiner kann sich ja mit Sicherheit auf das verlassen, was er selbst geschaffen hat, weil das Geschaffene ja stets geringer ist als sein Schöpfer. In der Immanenz gibt es nur das Geschaffene und das Bedingte; im Transzendieren aber wird auch nach dem Unbedingten oder einem Schöpfer gesucht.¹

(Aus dem Dänischen übersetzt von Dr. Hans-Martin Junghans.)

¹ Vgl. auch Søren Holm, *Religionsfilosofien i det tyvende Aarhundrede*, I u. II, København 1952; ders., *Das Ende der Vergangenheit. Denken und Glauben im 20. Jahrhundert*, Tübingen 1963.

GEORGE USCATESCU

UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Konturen eines neuen Humanismus

I.

Die Anstrengung der letzten Jahre ist durch eine Bewegung im Geistigen gekennzeichnet, die sich in eindrucksvoller Weise beschleunigt. Themen, Fragestellungen und Lagebeurteilungen bleiben zurück hinter dem Ablauf der Monate und Wochen. Doktrinaire und ideologische Idole kommen und gehen wie Schlagerlieder. Der Geschmack wechselt jedes Jahr wie die weibliche Mode. Selbst der Mythos von der „Beschleunigung der Geschichte“, der vor Jahren von Daniel Halévy in Umlauf gebracht wurde, ist bereits ein weitgehend „überholter“ Mythos. Die philosophischen und intellektuellen Moden und Richtungen — und dieses seltsame Phänomen hat sich unter uns seinen Weg gebahnt, ohne daß wir dessen gewahr geworden wären — bleiben hinter der Realität der Dinge zurück, einer Realität, die offensichtlich eine fieberhafte Schwingung angenommen hat und beinahe von ihren eigenen Impulsen vorangetrieben wird, die dem Willen und dem Verständnis der Menschen entschwunden sind.

In diesem Umkreis stellt sich die Frage nach dem Menschen und der Gültigkeit des Humanismus in einer völlig verschiedenen Weise als bisher. Diese Fragestellung scheint uns in verschiedenen und besonderen Aspekten gesehen zu sein, von denen wir jetzt und hier einige behandeln möchten. Zuerst, in welchem Maße bedeutet der gegenwärtige Konflikt zwischen den Humanismen „auf dem Weg durch eine Synthese einen Einschnitt bedeutet in der Formung eines neuen humanistischen Bewußtseins. Zweitens, welchen Anteil an der Bestimmung des Menschen haben die ideologische Krise und das Geschick der Technik? Drittens, in welchem Maße betrachtet die derzeit am weitesten fortgeschrittene Philosophie die Anwesenheit des „Menschen“ als ein Übel in der Geistigkeit unserer Zeit? Viertens, welches ist in einem neuen Humanismus der Standort, den das beängstigende Bild des Menschen im Weltraum einnimmt?

Das erste Thema ist kürzlich auf dem „Achten Kongreß für Philosophie“ in Bozen in der folgenden genauen Formulierung behandelt worden: „Die Konflikte zwischen den Humanismen — das aktuelle Drama des Westens“. Die Gespräche über dieses Thema waren fruchtbar und

interessant — an ihnen nahmen Philosophen und Intellektuelle aus verschiedenen Ländern teil —, und sie zeitigten Ergebnisse, die große Hoffnungen machen für das gleichfalls sehr aktuelle Thema des nächsten Kongresses, nämlich „Soziologie und Wahrheit“, von dem wir hoffen, daß er weniger ideologisch belastet und weniger rhetorisch und propagandistisch sein wird als der neulich in Evian abgehaltene Kongreß, an dem Soziologen aus der ganzen Welt teilgenommen haben, und bei dem der Name der sich bekämpfenden Ideologien tausendmal häufiger genannt wurde als der von Auguste Comte.

Ohne Zweifel sind die Humanismen heute in Mode gekommen, sie sind vielfältig, und, was noch wichtiger ist, sie sind alle miteinander in Widerstreit. Das philosophische Denken spürt deshalb in einer ungekannt dramatischen Weise die Notwendigkeit, die Konturen einer Form des Humanismus herauszuarbeiten, der nicht nur die Konflikte zwischen den verschiedenen Humanismen zu versöhnen vermag, sondern auch einen Weg der Erleuchtung und des Verstehens innerhalb der verwirrten und sich überlagernden Herrschaftsgebiete der gegenwärtigen Humanismen bahnt. Das alles unter der Voraussetzung, daß es eine wirkliche Vereinbarkeit der philosophischen Spekulation mit der humanistischen Bewegung, der metaphysischen und der humanistischen Erfahrung gibt. Einer der hervorstechendsten Charakterzüge der gegenwärtigen Krise des Humanismus besteht in eben dieser — passiven oder konfliktgeladenen — Koexistenz von verschiedenartigen und verwirrenden Formen des Humanismus. Da haben wir einen existenzialistischen, marxistischen und christlichen Humanismus. Einen vitalistischen Humanismus, einen Humanismus der Arbeit, einen wissenschaftlichen, technischen oder intellektuellen. Alle schließen in der Tat eine Lebenshaltung, eine bestimmte Mentalität, eine Philosophie der „Praxis“ ein. Jene Philosophie, die die Gegenwart des Menschen in der Geschichte der letzten zwei Jahrhunderte begleitete, und die, vor Marx, Goethe in genauen Formulierungen aussprach, die dann Nietzsche und seine vitalistische Metaphysik so begeisterten: „Übrigens ist mir alles verhaßt, was mich bloß belehrt, ohne meine Tätigkeit zu vermehren oder unmittelbar zu beleben.“ Im Namen dieser Lehre von der Tat kämpft Nietzsche gegen diejenigen, die mit verfeinertem Genießen in den „Gärten des Wissens“ spazieren gehen. Es nimmt nicht wunder, daß in diesem Klima eine Vielfalt von Humanismen auftritt, ein ziemlich neues Phänomen, das ganz offensichtlich gleichzeitig mit der Entdeckung des Menschen durch die Philosophie erscheint. Jede neue Form des Humanismus nimmt für sich in Anspruch, eine Versöhnungsformel aufgrund einer ihr innewohnenden eigenen Dialektik zu sein. Tatsache ist aber, daß die Konflikte unter den Humanismen zunehmen und daß die realen

In der Tat, wenn das Schicksal des Menschen in Wissenschaft und Technik darauf hinauslaufen soll, in die Hände der Technokraten zu kommen, so ist nichts treffender, als in ihnen ein „Grundübel“ zu sehen. Als ein solches betrachten sie nicht nur die spiritualistischen Philosophen, sondern beinahe die gesamte neuere amerikanische Soziologie (Vance Packard, Marshall McLuhan, John K. Galbraith), eingeschlossen die europäischen Soziologen und Techniker.⁵ „Die Technokratie schreckt vor der Verantwortung zurück“, versichert Georges Elgozy, der gerade ein Technokrat ist.

Ständig über die ideologischen Notwendigkeiten reflektierend, erscheinen uns der marxistische und der existentialistische Humanismus mit größerer Intensität. Sie alle verkünden vor allem das Eine: die Krise innerhalb des Humanismus selbst. Sie alle werden von einem dialektischen Geist angetrieben, der zur gleichen Zeit Konflikt und Drama, Kampf, Ungewißheit und Abenteuer bedeutet. Das alles wird in dramatischer und pathetischer Weise in das einzigartige Abenteuer unseres Jahrhunderts projiziert: das Abenteuer der Dialektik. Das ist ein seltsames Abenteuer in einer Zeit, in der vor allem anderen mit überraschender Häufigkeit die Frage nach der Realität gestellt wird. In diesem Abenteuer stellt die Wahrheit einen Kompromiß zwischen verschiedenen Wahrheiten dar, die Metaphysik wird hinter das begrenzte Feld der Phänomenologie geführt, die Freiheit ist ein Mythos, Tatsachen und Bedeutungen stehen beide in einer zwiespältigen Situation. In gewissem Sinne wäre es vielleicht angemessener, eher von einer weitreichenden Verwirrung unter den Humanismen zu reden, als von einem Konflikt zwischen den gegenwärtig geltenden Humanismen. So verhielte es sich, wenn dieser Konflikt oder diese Verwirrung auf den Bereich der Dialektik beschränkt wäre. Aber der Humanismus von heute ist noch nicht in der Lage, zwischen seinen Grenzen und den Grenzen des Schreckens zu unterscheiden. Es hat Formen des Humanismus gegeben, und es gibt sie noch, die von Ideologien inspiriert sind, die sich ohne Gnade bekämpfen, und in denen der Humanismus nichts anderes bedeutete und bedeutet als Terror. So treiben die Abenteuer der Dialektik die Absichten, die in sich vielleicht edel sind, obgleich sie von Ideologien des Humanismus beseelt sind, bis zu den düsteren Reichen des Schreckens.

Aus allen diesen Gründen ist es nötig, mit einer gewissen Ruhe und Gelassenheit durch das Problem hindurchzugehen, ein wenig außerhalb des Abenteuers des gegenwärtigen Humanismus selbst. Oder wenigstens

⁵ Vgl. Raymond Ruyer, „Paradoxes de la conscience et limites de l'automatisme“, Paris, Albin Michel, 1966; Georges Elgozy, „La Paradoxe des technocrates“, Paris, Denoël, 1966.

in gewisser Weise außerhalb. In einem Sinne, der ein Paradox bedeutet, und es ist das Paradox, das uns in einen Bereich führen kann, der uns wirklich interessiert, zum wahren Kern des gegenwärtigen Humanismus. Man spricht heute, wie wir gesehen haben, mit viel Nachdruck von einem realen Humanismus, ein Begriff, von dem es uns noch nicht gelungen ist zu erkennen, ob er sich mit einer Philosophie der Realität trifft oder nicht. Uns erscheint dieser reale Humanismus wie ein mehr oder weniger entferntes Echo der Phänomenologie, insofern die Phänomenologie auf jene philosophische Haltung beschränkt bleibt, die darin besteht, von der Realität Kenntnis zu nehmen, oder sich einfach beschränkt auf die Bewußtwerdung, die der marxistischen Phänomenologie so teuer ist. Das Neue an diesen Formen des realen Humanismus sind seine ideologischen Voraussetzungen. Diese Voraussetzungen schließen immer die Gegenwart des Menschen in seinen verschiedensten Erscheinungsformen ein, aber einen Menschen als Bestandteil der Rhetorik. Nicht den wirklichen Menschen mit seinen wirklichen Problemen, seinem wirklichen Profil, seiner wirklichen Existenz, mit seiner Menschlichkeit. Die Krise dieser Humanismen, ihre Konflikte und ihre Unvereinbarkeit beruhen gerade auf dieser Abwesenheit. Diese Krise zu überwinden, bedeutet, in das Zentrum der humanistischen Bewegung den wirklichen Menschen zu stellen und durch den wirklichen Menschen den einzig gangbaren Humanismus zu verfolgen, der mit allen seinen möglichen Konsequenzen vereinbar ist: den Humanismus der Freiheit und den Humanismus der Wahrheit.

II.

Aber ein Humanismus der Freiheit und der Humanismus der Wahrheit stoßen heutzutage mit zwei fundamentalen Fragen zusammen, die sich in jedem neuen Abenteuer des Humanismus als vorrangig erweisen. Die Frage der Ideologien und ihrer Beziehungen zur Freiheit des Menschen und die Frage der Technik sind Faktoren, die die Freiheit des Menschen zutiefst determinieren. Das Problem der Ideologien formuliert noch einmal die Frage nach der Rolle der Intellektuellen innerhalb der Dynamik der Welt von heute.

Es ist unbestreitbar, daß die Intellektuellen von heute beginnen, sich darüber Rechenschaft zu geben, in welchem Maße sie der Entwicklung der Politik und der Macht wehrlos gegenüberstehen. Es breitet sich deshalb unter ihnen Pessimismus aus. Die Männer der Wissenschaft werden gewahr, daß sie nichts als unbewußte Werkzeuge einer möglichen Vernichtung der Menschheit in den Händen der berufsmäßigen Politiker und

der Technokraten sind. Die Philosophen und Intellektuellen verkünden mit überstürzter Angst das Ende der Ideologien, die sich zu einer Art *modus operandi* der Ideen in der Politik umbilden. Einige von ihnen verkünden in den Spuren von Machiavelli selbst, wie sie sagen, einen „realen“ Humanismus (so definieren sie den Humanismus von Marx und von Machiavelli) und die Notwendigkeit, daß die Prinzipien vom Himmel auf den festen Boden der Tatsachen und der in Bewegung befindlichen Ereignisse heruntergeholt werden. Die Künstler und reinen Schaffenden erkennen ihre untergeordnete Stellung im Rahmen der Gesellschaft. Tatsache ist, daß die Intellektuellen während mehr als zwei Jahrhunderten ihre Rolle in der Politik gespielt haben. Ihre Stimme wurde gehört. In den Studierstuben und in den Bibliotheken wurden die neuen Ideologien geschmiedet. Einige Politiker, große Politiker, waren geniale Intellektuelle und zwar gerade nicht deshalb, weil sie fest an die ewige Brauchbarkeit der Prinzipien der Vernunft und des Staates glaubten.

Propheten ohne Waffen, immer mehr von der Einsicht beherrscht, daß ihre Mission in der Politik schon beendet ist: das sind heute offensichtlich die Intellektuellen. Sie selbst haben den Schluß gezogen, daß die Ideologien ihr Werk waren und daß die „Vollendung“ der Ideologien die Tyrannei, den Totalitarismus, das Ende der Freiheit und den Untergang des Humanismus bedeutete. Und vorausgesetzt, daß sie eine andere Weise, auf die Politik Einfluß zu nehmen, die nicht in dem Schmieden von Ideologien, Mythen und Utopien besteht, nicht besitzen, so halten sich die Intellektuellen von heute mit Recht für Propheten ohne Waffen. Der florentinische Mönch Savonarola, der „waffenlose Prophet“ von Machiavelli, der glaubt, daß er den „Principe“ hervorgebracht habe, erfüllt sich mit Entsetzen und zieht es vor, zu sterben.

Aber die Propheten unserer Zeit finden sich auch auf einem anderen Gebiet ihrer Aktivität ohne Waffen vor, das nicht das ihres möglichen politischen oder sozialen Einflusses ist. Sie finden sich immer häufiger ohne Waffen auf dem Gebiet ihrer eigenen ethischen Überzeugungen vor, das Gebiet ihrer intellektuellen Überzeugungen eingeschlossen. Seit ziemlich langer Zeit ist es schwierig genau anzugeben, was unter einer Ideologie zu verstehen ist, also etwas, was zu seiner Zeit zu einem guten Teil die Anwesenheit der Intellektuellen im Raum der politischen und sozialen Aktivitäten ausmachte, auch auf dem Gebiet der großen revolutionären sozialen und politischen Umwälzungen. Wer von sich aus die schwierige Aufgabe auf sich nehmen würde zu erkennen, was heute in der Welt unter Ideologie verstanden wird, oder, besser gesagt, was darunter verstanden wurde seit der Soziologie der Erkenntnis, seit Max Weber, Max Scheler, Karl Mannheim bis zu Michael Oakeshott, James

Burnham, Raymond Aron, Georg Lukács, der würde nur die Verwirrung in einer Materie vermehren, die von sich aus schon so kompliziert und heterogen ist. Karl Mannheim hat vielleicht das Hauptverdienst schon seit 1936, als er sein berühmtes Buch „Ideology and Utopia“⁶ veröffentlichte, die außerordentlichen Schwierigkeiten bemerkt zu haben, die sich auf diesem Gebiet vor dem aufmerksamen Blick des Prüfenden aufbauen. Und vielleicht bleibt für uns, da ein großer Teil seiner Analysen und Diagnosen vergessen und „überholt“ sind, seine Überzeugung aktuell, daß auf dem Grund der menschlichen Aktivität und der sozialen Existenz, wie auf dem Grund der intellektuellen Aktivität, Faktoren von identischer oder ähnlicher Natur bestehen. Eine Beobachtung, die auch den Propheten ohne Waffen in unseren Tagen zu denken geben könnte, da der Begriff der Ideologie seine erste Bedeutung anzunehmen beginnt, die des Anfangs der Neuzeit, auf welche sich Bacon und seine Theorie der *idola* bezieht. Es ist nicht weniger sicher, daß der Begriff der Ideologie selbst niemals aufgehört hat, seine Verächter zu haben, die von Napoleon angeführt werden, von dem man weiß, in welcher Weise er die „Ideologen“ einschätzte. Aber während der beiden letzten Jahrhunderte stellten die Ideologien eine historische Größe dar, die in keiner Weise als wirkende Kraft zu verachten war, und die Geringschätzung für die Ideologien war im Grunde, wie Mannheim selbst erklärt, etwas von „erkenntnistheoretischer und ontologischer Natur. Was geringgeschätzt wird, ist die Gültigkeit der Gedanken des Gegners, weil man sie für wenig realistisch hält.“ Diese letztere Haltung wurde vor allem von der marxistischen Ideologie vertreten seit Marx, als er den utopischen Sozialismus bekämpfte und die liberale Ideologie, bis zu Georg Lukács, der die Zerstörung der Vernunft in allem entdeckt, das nicht orthodox marxistische Denken ist.

Heute jedoch ist selbst die Polemik zwischen Ideologien, die sich offensichtlich bekämpfen, im Ton gedämpft. Und vielleicht breitet sich in dem intellektuellen Bereich, der dieses Problem und seine Verbindungen mit den Problemen der Freiheit berührt, ein Urteil über die Ideologien aus, ähnlich dem, das Michael Oakeshott in seinem Buch „Rationalism and Politics“ ausdrückt: „Eine politische Ideologie stellt, nach meiner Meinung, ein abstraktes Prinzip oder ein Gefüge von abstrakten Prinzipien dar, das unabhängig von irgendwelchen Überlegungen praktischer Art ausgearbeitet ist. Sie feiert von vornherein das Objektive, das diejenigen im Auge haben sollen, die die Gesellschaft regieren, und indem sie so vorgeht, feiert sie ein Mittel, um die Wahl zwischen den Bestrebungen, die

⁶ Karl Mannheim, „Ideology and Utopia“, London, Routledge and Kogan Paul Ltd., 1954.

angeregt und unterstützt werden sollen, und denjenigen, die unterdrückt oder beschnitten werden sollen, zu verwirklichen.

Der einfachste Typ einer Ideologie wird durch eine abstrakte Idee wie Freiheit, Gleichheit, höchste Produktivität, rassische Integrität oder Glück dargestellt. In diesem Fall muß die politische Aktivität in einer Weise in Gang gesetzt werden, daß sich die Gesellschaft dem postulierten Ideal angleicht oder es widerspiegelt.⁷

Der Begriff der Ideologie selbst hat in der Tat seine schwer erworbene intellektuelle Autonomie verloren, eine bemerkenswerte Anstrengung der Soziologie der Erkenntnis. Sein Gebrauch geht einher mit neuen Wirklichkeiten und neuen Begriffen, die in unseren geistigen Horizont eingedrungen sind, und er wird vor allem durch ein Phänomen geistiger Verwirrung bestimmt, die sich in dem Maße ausbreitet, wie die Notwendigkeit der Klarheit und formalen Logik der Begriffe.

Wenn es einen letzten Beweis dafür gibt, daß die Epoche, in der wir leben, eine Zeit der Übergänge, des Werdens und der geistigen Unsicherheit ist, so besteht dieser Beweis ohne Zweifel in dem vieldeutigen Gebrauch der Namen und Begriffe bei dem größten Teil der Forschungsarbeit an der Realität. Wir wohnen einem wirklichen Kampf der Namen, Wörter und Definitionen bei. Ein Kampf, der so weit in die Geister eingedrungen ist, der derart in die Tiefe geht, daß sich manchmal Intellektuelle im strengen Sinn über jene erste Notwendigkeit in jeder klaren und deutlichen Analyse der Begriffe mißverstehen, die ihre Präzisierung bedeutet, indem sie sagen, daß dies, nämlich die Begriffe und Wörter an sich, das Allerwichtigste sei und daß das Wichtigste das sei, was jeder einzelne unter jeder Sache verstehe. Die „Epoche der Unsicherheit“, auf die sich Jesús Fueyo in seiner schönen Untersuchung bezieht, ist „eine Zeit ohne Sehvermögen“ in erster Linie wegen ihrer Haltung der intellektuellen Unsicherheit.

Diese Haltung würden wir eine gefährliche und in höchstem Maße beunruhigende Anarchie nennen. Das Schwerwiegendste ist in der Tat, daß ihr nicht eine von sich aus anarchische, träge oder verwirrte geistige Verfassung entspricht, sondern eine Art vorgegebener Unfähigkeit, eine in Fluß befindliche Realität zu erfassen: in rasendem, unerreichbarem, wechselhaftem Fluß, wie es die soziale und politische Realität ist. Dieser beunruhigenden, gefährlichen und oberflächlichen Geistesverfassung entspricht die Weise der meisten Polemiken auf diesem Gebiet. Eine davon, die leidenschaftlichste, ist vielleicht die Auseinandersetzung über das Schicksal der Ideologien. Es ist eine Polemik, die schon einige Zeit hinter sich hat, wenn auch einige Kämpfer der letzten Stunde sie für ebendies

⁷ Michael Oakeshott, „Rationalism and Politics“, New York, Basic Books, 1962, S. 116.

halten, nämlich der letzten Stunde angehörig, und uns wissen lassen, daß sie sie eben erst entdeckt haben. Vor genau zwei Jahren hat der französische Soziologe Raymond Aron, der ein genauer Beobachter der heutigen Gesellschaft aber kein Vorläufer irgendeiner großen Voraussage ist, sein Buch „Opium für Intellektuelle oder Die Sucht nach Weltanschauung“⁸ mit einem Kapitel abgeschlossen, das eben dieser Frage gewidmet ist: „Das Ende des ideologischen Zeitalters?“. Dieses Thema wurde ohne irgendeine nähere Bestimmung als einfache Frage aufgeworfen, die in einer allgemeinen Problematik die Frage nach dem „Ende der Ideologien“ und die Frage nach der „industriellen Gesellschaft“ einschloß. Diese Themen, Fragen und Probleme haben sich, wie heute Raymond Aron selbst in seinem neuesten Buch „Drei Essays über das industrielle Zeitalter“⁹ bekennt, in einer Weise popularisiert, daß sie gebieterisch neue Untersuchungen, neue Klärungen und neue Fragen fordern.

Im ungeheuren Meer der neuen Spekulationen in dieser Sache schwimmen vor allem drei Begriffe: der der Gesellschaft, der der Technik mit ihren Ableitungen (Technokratie, Technologie, technokratische Gesellschaft) und der der Ideologie. Sie alle sind in ihrer phänomenologischen Anwendung und ihrer ontologischen Ableitung mit dem politischen Begriff der Freiheit und ihrer Bestimmung innerlich verknüpft. Diese drei Begriffe, die auf dem Meer der soziologischen Spekulation schwimmen, leiden in erster Linie an dem zeitgenössischen Übel der Reduktionen und schematischen und geistigen Vereinfachungen. Man betrachte beispielsweise das Schicksal, das bei uns der Begriff der Gesellschaft selbst hat. Raymond Aron definiert als eines der Hauptmerkmale der industriellen Gesellschaft, daß sie das ersetzt, was der französische Autor in einem weiten Sinne eine archaische Gesellschaft nennt, und daß sie ihrem Wesen nach die neue kapitalistische Gesellschaft ist, die aber viel gemein hat mit der sozialistischen Gesellschaft, die in Wahrheit, und in verschiedener Form, wesentlich eine totalitäre Gesellschaft ist. In einer „technologischen Interpretation“ der Geschichte — die sich nahelegt, wie Aron selbst bemerkt, als aktuelle Auslegung der Phänomene, die uns betreffen, und zwar ebenso die westliche, industrielle, neokapitalistische Gesellschaft, oder wie immer man sie nennen will, wie auch die sozialistische, marxistisch-leninistische oder totalitäre östliche Gesellschaft, wie auch immer man in gleicher Weise diese definieren möge —, sind sie nämlich ein und dieselbe Sache aus dem einfachen Grund, daß beide „die Atomenergie und elektronische Steuerungsanlagen“ benutzen.¹⁰

⁸ Raymond Aron, „L'opium des intellectuels“, Paris, Calmann Levy, 1955.

⁹ Raymond Aron, „Trois essais sur l'âge industriel“, Paris, Plon, 1966.

¹⁰ Raymond Aron, „Essai sur les libertés“, Paris, Calmann Levy, 1965.

Uns scheint diese technologische Interpretation der Geschichte sehr verwandt mit der der vielen Autoren, die das Ende, die Dämmerung oder einfach den Tod der Ideologien verkünden. Neigen nicht vielleicht zu dieser Form der Interpretation Geister von solchem Einfluß wie Maurice Duverger, der so bewundert, zitiert und wiederholt wird von den Intellektuellen der neuen Generation in den verschiedensten Strömungen des europäischen politischen Denkens, wenn sie voraussehen, daß es mehr oder weniger eine allgemeine Tendenz zu einem sozialistischen und demokratischen System gibt, „in welchem die westlichen Gesellschaften durch Sozialisierung und die sowjetischen Gesellschaften durch Liberalisierung konvergieren werden“?¹¹ Raymond Aron selbst, der scharfsinnige Erforscher der industriellen Gesellschaft, drückt sein Erstaunen angesichts des Erscheinens einer neuen, einer noch neueren Gesellschaft aus, die so plötzlich entstanden ist, daß er sie nicht anders denn als nach-industrielle Gesellschaft definieren kann, fürchtend, damit ein neues Adjektiv auf den polemischen Markt geworfen zu haben. Es ist in der Tat der Mühe wert, das im Wortlaut zu zitieren, was als Schlußfolgerung des Buches von Maurice Duverger, „Einführung in die Politik“, einer weitgespannten Analyse des *Janus bifrons* der gegenwärtigen Gesellschaft, erscheint: „Trotz ihrer Differenzen stehen sich Westliche und Marxisten in ihrer politischen Konzeption näher, als sie glauben. Die ersteren haben praktisch auf einen Idealismus verzichtet, der sehr schlecht konkrete Praktiken verschleierte, die davon sehr verschieden waren. Sie geben heute zu, daß die sozial-ökonomischen Faktoren eine wesentliche Rolle im Ablauf der politischen Auseinandersetzungen spielen. Auf einer primitiven Stufe, wo die Techniken erst rudimentär sind, sind diese sozial-ökonomischen Faktoren vor allem geographisch: sie hängen ab vom Klima und den natürlichen Gegebenheiten. In der Folgezeit werden sie zu technischen Faktoren: Der Grad der technischen Ausstattung bestimmt das Niveau der Lebenshaltung, das seinerseits die politischen Kämpfe bestimmt. Diese Analyse bleibt dem marxistischen Schema fern. Aber die Unterschiede erweisen sich schließlich als zweitrangige Momente. Im wesentlichen denken Westliche und Sowjets, daß die technische Entwicklung die Grundlage der sozialen Struktur ist, von der die Entwicklung der Kämpfe und die politische Integration abhängen.“¹²

Hier erscheinen Ideologie, Technik und Gesellschaft als Teile desselben wesentlichen Geschickes der Einigung. Es ist die Theorie der „Konvergenz“. Zusammen mit ihr entsteht der Mythos von den umfassenden

¹¹ Maurice Duverger, „Introduction à la Politique“, Paris, Gallimard, 1964, S. 367—371.

¹² Maurice Duverger, a.a.O., S. 365.

Zusammenschlüssen. „Die Integration schreitet in der Geschichte fort im Maße des technischen Fortschritts“, verkündet Duverger. Es nimmt nicht wunder, daß auch ein Geist von einer, von der des Autors so verschiedenen Prägung, in nach Art einer Schlußfolgerung in großen Buchstaben geschriebener Diagnose, ein Geist von so hervorragender Herkunft und Sensibilität wie Ernst Jünger, zu uns in prophetischer Weise vom Weltstaat spricht. Das Merkwürdige ist, daß Jünger uns gerade jetzt einen Weltstaat prophezeit, da der Westen die marxistische Utopie vom Ende des Staates übernimmt und den Mythos von der „Entpolitisierung“ in Umlauf bringt.

Aber bis dahin gibt es Blut, Krieg, Elend und Konflikte, die überall auf dem Grunde der hoffnungsvollen Wasser der Koexistenz und Integration drohen. Sie sind Verkörperungen eines alten Mythos, den alle für immer zu begraben bereit sind. Es ist ein so alter und menschlicher Mythos, ein so dauerhafter im Lauf der Jahrhunderte, daß der alte Platon sich sogar den Luxus erlaubte, die Vorzeit zu verherrlichen: der Mythos vom Politiker und von der Politik. An seiner Stelle entstehen die begrifflichen Verkürzungen einer Wirklichkeit, die mehr denn je eine dynamische Wirklichkeit ist, eine sich entwickelnde Realität auf dem Wege.

Das Hauptproblem, das vor uns liegt, ist letzten Endes das folgende: Welches sind die Auswirkungen der „Krise“ der Ideologien, des möglichen Prozesses der Entpolitisierung, auf die Freiheit des Menschen? Findet der Mensch am Ende, befreit von der ideologischen Tyrannei, einen günstigen Boden, seine Freiheit wiederzugewinnen? Die neuen Tyranneien der ihn umgebenden Realität, bespitzeln sie nicht am Ende seine wesensmäßige Freiheit in beständiger Weise, die noch gefährlicher, noch hinterhältiger ist als der jahrhundertlang herrschende Mythos der Ideologie und der Politik? Die Technik, der Staat, die Planwirtschaft, das standardisierte Leben, die Verkürzung der Realität auf die Welt des Bildes und des Spiels, die ungeheuren Drohungen der Zerstörung weiter menschlicher Bereiche, der Hunger, die Übervölkerung, das Untergehen im Ozean des Kollektivs: das ist in Wahrheit die uns umgebende Welt. Ihre Tyrannei, ihr ständiger Angriff auf unsere Freiheit sind leicht zu erkennen. Gegen ihre Gefahren entwirft die Geistigkeit unserer Tage die neue Figur des Rebellen. Es wird uns, als äußerstes Mittel, die Rückkehr in den Wald vorgeschlagen, ein neues Durchdenken des freien Willens, der Abstieg durch uns selbst hindurch zu Quellen, die lange vergessen waren und die sich vielleicht rein bewahrt haben und fähig sind, unseren Durst nach Freiheit zu stillen. Unser sichtbarer Horizont, ein weiter und unermesslicher Horizont, ist ein dürrer und einsamer Horizont, von unserem Freiheitsdurst her betrachtet. Die Tyranneien haben sich vervielfältigt.

Nachdem die kalte, fast abstrakte Gegenwart der einen gestürzt ist, erheben sich tausend neue Tyrannen, an die man vordem nicht gedacht hatte. Unser Geist findet sich wacher vor, sie zu erfassen; ihre Zahl ist größer, ihr Gewicht wiegt stärker, und unsere Freiheit ist mehr bedroht. Es gibt möglicherweise Geister, Millionen menschlicher Wesen, die in ihrer Welt nicht ein Anzeichen von Tyrannei, nicht eine Bedrohung ihrer Freiheit entdecken. Das ist die Konsequenz, die äußerste vielleicht, des Fortschritts, der großen Ideologie vom Wohlstand, in die weder die Perspektive der Rebellion, noch die Flucht in den Nihilismus hineinpassen, beides Formeln, die so leidenschaftlich von der Philosophie und der Literatur der Gegenwart aufgegriffen wurden.

So sehr man auch die Aufmerksamkeit in andere Richtungen lenken möchte, die Technik bleibt in unserer Existenz gegenwärtig. Versuchung und Bedrohung zugleich, wird sie mit jedem Tag mehr zu unserem Problem, unserem Schicksal, unserem Verhängnis. Wir können frei und menschlich sein oder nicht, fern oder nah unserer Einsamkeit in ihrem Dienst. In der Tat tragen viele der uns umgebenden Wirklichkeiten ihren Namen. Es könnte eines Tages selbst der Stern der Technokratie untergehen, ein Ende der Technik an sich können wir nicht vermuten. In solchem Maße ist die Menschheit im tiefsten Sinn mit dem Schicksal und dem Vormarsch der Technik verbunden.

Als Bürger einer großen oder kleinen Stadt, als aktives Mitglied der Gesellschaft, als Untertan eines immer mächtigeren Staates, unabhängig von der politischen Form, die ihn zusammenhält oder umschreibt, als ständiges Opfer der äußeren Druckmittel, sei es der Publizistik, der Planung, der Standardisierung, und der vielfältigen Formen des materiellen Wohlstandes, die als Lohn und Gegenleistung des Fortschritts erscheinen, ist jeder Mensch von heute durch die Anwesenheit der Technik im Leben auf unserem ganzen Planeten bestimmt. Sie verkörpert einen neuen Machtwillen, und das Problem der Freiheit des Menschen, die politische Ordnung und die Einheit der Welt müssen in enger Verbindung mit dem Wesen und der Natur der Technik gesehen werden. Die Technik ist ein neues Ereignis in der Geschichte der Menschheit. Sie ist in gleicher Weise verbunden mit einer neuen Konzeption der technischen Fakten.

Nie zuvor hat die Außenwelt einen so beständigen Druck auf den Menschen ausgeübt. Nie zuvor hat sich die primitivste Notwendigkeit des Ausweichens und der Flucht in so dramatischen und unvermittelten Formen manifestiert. Nie zuvor war das elementare Gefühl der Verlassenheit so offenbar.

Der Mensch als das zu absoluter Einsamkeit bestimmte Wesen. Der Mensch, vor die offenen Pforten der Utopie gestellt, tritt ganz in die

Betrachtung von Aldous Huxley in seiner glänzenden Studie „Die Pforten der Wahrnehmung“ ein: „Wir leben miteinander, wir wirken eins auf das andre ein und reagieren aufeinander; aber immer und unter allen Umständen sind wir einsam. Die Märtyrer schreiten Hand in Hand in die Arena; gekreuzigt werden sie allein. In ihren Umarmungen versuchen Liebende verzweifelt, ihre isolierten Ekstasen zu einer einzigen Selbsttranszendenz zu verschmelzen: vergebens. Schon von Natur ist jeder verkörperte Geist dazu verurteilt, Leid und Freud in Einsamkeit zu erdulden und zu genießen. Empfindungen, Gefühle, Einsichten, Einbildungen — sie alle sind etwas Privates und nur durch Symbole und aus zweiter Hand mitteilbar. Wir können Berichte über Erfahrungen austauschen und sammeln, niemals aber die Erfahrungen selbst. Von der Familie bis zur Nation ist jede Gruppe von Menschen eine Inselwelt, deren jede Insel ein Weltall für sich ist.“¹³

Gegen diese inselhaften Welten und ihre unerschütterliche Einsamkeit übt die technische Gesellschaft von heute einen mächtigen Druck aus. Es besteht ein wirklicher Ansturm auf das Privatleben, auf die letzten bestehenden Rückzugsgebiete der Freiheit des Menschen. Die „inselhaften Universen“ werden schnell durch die „einsamen Massen“ ersetzt, von denen uns der nordamerikanische Soziologe David Riesman berichtet, eine typische Erscheinung der industriellen Gesellschaft, kompakte Einheiten von „außengesteuerten“ Individuen, durch Konformismus gekennzeichnet und, weil auf den Erwerb von Sachen ausgerichtet, selbst „zur Sache geworden“. Vance Packard, der in seinem Buch „Die wehrlose Gesellschaft“ die Gefahren namhaft macht, die die Freiheit des Menschen belauern, gibt ein Zeugnis wieder, das eine in der Universität von Michigan versammelte Gruppe von Spezialisten veröffentlicht hat, und das so lautet: „Wir müssen eine wahre Revolution als möglich ansehen in der Beeinflussung von Haltungen und Überzeugungen, die auf die außerordentlichen Techniken der Erziehung, der Benutzung von Drogen, der unterschweligen (unbewußten) Anregung, der Manipulation von Handlungsmotivationen oder die Mitwirkung von Medien zurückgeht, die noch unentdeckt sind.“¹⁴

Die Möglichkeiten einer solchen Wissenschaft überträfen, nach der Meinung der Spezialisten, die Gewalt der Atom- oder Wasserstoffbomben. Es ist eine fieberhafte Suche nach Mitteln im Gange, die eine Wissenschaft vom menschlichen Verhalten vollenden sollen. Der Osten wie der Westen

¹³ Aldous Huxley, „Die Pforten der Wahrnehmung“, deutsch von Herberth E. Herlitschka, München, 1954, S. 9 f.

¹⁴ Vance Packard, „Die wehrlose Gesellschaft“, Düsseldorf — Wien, 1964.

verfolgen dieses Ziel mit gleicher Hartnäckigkeit. Inzwischen ist das Wort Freiheit in aller Munde, und sein Gebrauch nimmt ständig zu, gleichsam nach dem Maßstab dieser leidenschaftlichen Erforschung der das menschliche Verhalten beeinflussenden Mittel. Die Aussicht der „Schönen neuen Welt“ Huxleys, vor fast vierzig Jahren noch reines literarisches Spiel, Sarkasmus angesichts einer möglichen Daseinsform und utopischer Entwurf, ist bereits eine Realität, die auf dem Wege ist, die in den Laboratorien vorbereitet und auf Kongressen und in den Universitäten diskutiert wird.

Unterdessen bleiben an der Oberfläche des öffentlichen Lebens die Geister hellhörig und wachen über die „politischen Freiheiten“, ohne daß diese Wachsamkeit die inquisitorischen Methoden, die gegen die Freiheit und Würde der Person, gegen das Privatleben gerichtet sind, abwenden könnte, noch den massiven Druck der Gesellschaft auf den einzelnen mit der Absicht, ihn in ein mißtrauisches, ängstliches und unschädliches Wesen zu verwandeln, das in einer ständig bewachten Freiheit lebt. Sicher leben wir nicht innerhalb eines staatlich geübten Terrors in einer totalitären Gesellschaft kommunistischer Prägung, die dazu verurteilt ist, sich in fundamentalen Widersprüchen in der ständigen Hoffnung auf den utopischen Augenblick aufrechterhalten zu müssen, in dem sie das Verschwinden des Staates zugunsten einer neuen Gesellschaft betreiben wollen. Die Aussicht ist im Ganzen eine der allertraurigsten: während man auf die Abschaffung des Staates hofft, bemächtigt sich die Gesellschaft der Waffen, um die sie eines Tages den totalitären Terror in nichts wird zu beneiden haben. Die Statistik in den Büchern von Packard über die Mittel der Kontrolle und des Drucks, den die Gesellschaft auf den einzelnen ausübt, kann uns das Vorspiel einer haarsträubenden Wirklichkeit zeigen. Das „Privatleben“ liegt in Agonie. Die Regierung, die publizistischen Medien, die Versicherungsgesellschaften, die Erforscher der „Öffentlichen Meinung“, die Zentren, die „Tests“ durchführen, die Arbeitgeber, inklusive Millionen von Leuten, die begierig sind, es zum Vergnügen zu tun, aus einer Gesinnung der Schnüffelei, können ungestraft die geheiligten Bereiche der Familie, des Privatlebens, die Gewissensentscheidung und das Verhalten der Individuen verletzen. In der Schule, im Büro, in den Stunden der Freizeit kann alles durch alle überwacht werden. Die Welt verwandelt sich in ein großes Echo, in das „Big Ear“ (das große Ohr), das alles hört und alles weiß, über alle und über jeden einzelnen. In seinem Testament empfahl Aldous Huxley der Menschheit, dem Zugriff der „blinden Kräfte, die unser Leben dirigieren, zu widerstehen“. Eine ungeheuer schwierige Aufgabe, aber wesentlich, wenn der Mensch seine Freiheit wiedererlangen und sich selbst in der Freiheit wiederfinden soll.

Die tiefgreifenden Veränderungen auf dem Gebiet des menschlichen Bewußtseins, das die Technik vorantreibt, führen uns zu dem Erfolg, dem wirklich eindrucksvollen Erfolg, den die Bücher von Marshall McLuhan in den letzten Jahren in Amerika hatten. Er ist Professor für Soziologie an der Universität Toronto, und seine Bücher, die zu echten Bestsellern wurden, behandeln gerade dieses Thema. Mit Büchern wie „Understanding Media“¹⁵, „The Gutenberg Galaxy“¹⁶ ist ein authentischer philosophischer „Malthusianismus der Technik“ entstanden, der in gewisser Weise die soziologische Theorie von Hyppolite Taine von der Zugehörigkeit des Milieus zur Bildung und schöpferischen Kraft des Menschen wiedererweckt. Die technischen Gegebenheiten unserer Zeit haben eine völlig neue Umgebung geschaffen, die den Menschen umgibt und sein Bewußtsein von der Welt bestimmt, sein Bild von der Welt und seinen Begriff von den menschlichen Beziehungen. Unser Verhalten, unsere Gesinnungen, unsere Vision von der Welt verwandeln sich. Es erscheint eine neue Art des „Wilden“, dessen mentale Strukturen mit Bildern arbeiten. Einen großen Einfluß auf die Formung dieses neuen Typs des Primitiven übt das Fernsehen aus. Der Fernsehzuschauer ist ein neuer Typus des Menschen, in dem echte Bewußtseinsumwandlungen stattfinden. Mittels dieser Faktoren öffnet sich der Mensch einen Weg in eine neue Form der Zivilisation: die Zivilisation der Freizeit, der freien Zeit, eine anstrengende Zeit, die der Mensch eifrigst zu „organisieren“ bestrebt ist.¹⁷

Mehr als durch seine Analysen, ist McLuhan durch seine Vorhersagen berühmt geworden. Einige davon sind verführerisch und nur auf dem Weg über die Automation und die Technik möglich. Er sagt das Verschwinden der Städte und der Autos voraus. Das Fernsehen wird die Arbeitenden mit ihren Arbeitszentren verbinden. Die Elektronik wird eine Dezentralisierung und neue magische Formen des archaischen Lebens heraufführen. Man wird zu Hause arbeiten. Das Leben wird ein Spiel sein, ein ungeheures Spiel. Der *homo ludens* wird endlich eine große Wirklichkeit werden. „Medium“ und „Botschaft“, (*The medium is the message*), werden die wichtigsten Elemente des Lebens sein, die Arbeit, die Schöpfung, die Kunst. Den Technokraten und Managern von heute schleudert dieser originelle Prophet unbedenklich seine paradoxen Sprüche entgegen, so etwa denen der *General Electric*: „Ihr glaubt, ihr verkauft elektrisches Licht mit euren Lampen. Idioten! Habt ihr immer noch nicht begriffen, daß ihr nichts anderes seid als Verkäufer von Information?“

¹⁵ Marshall McLuhan, „Understanding Media“, MacGraw-Hill Book Comp., New York, 1966.

¹⁶ Marshall McLuhan, „The Gutenberg Galaxy“, University of Toronto Press, 1964.

¹⁷ Vgl. Joffre-Dumazedier, „Vers une civilisation du Loisir?“, Paris, Seuil, 1962.

Was anderes ist das elektrische Licht, wenn nicht reine Information?“ Alles ist ein „geschlossenes System“, das „Medium“, „Botschaft“ und Manipulation umgreift. Alles ist eine ungeheure, wenn auch seltsam anmutende und bis zu ihren äußersten Konsequenzen vorangetriebene „Phänomenologie der Erkenntnis“.

Aber was ist dieser Eifer, alles in Spiel zu verwandeln, anderes als ein tiefer Drang nach Freiheit? Vor einer ungeheuren, zum großen Teil in Vergessenheit geratenen Wirklichkeit entdeckt der Mensch das Drama der Endlichkeit wieder, sein tragisches Bewußtsein der Begrenzung. „Das Denken ist etwas Grobes“, verkündet der glühende Geist eines Aldous Huxley im letzten Augenblick, „die Materie etwas unvorstellbar Feines. Wörter gibt es wenige, und sie können nur auf gewisse konventionell festgelegte Weisen angeordnet werden; die kontrapunktische Verflechtung einzigartiger Erlebnisse ist unendlich breit und ihre Aufeinanderfolge unbestimmt lang. Daß die gereinigte Sprache der Naturwissenschaft oder sogar die reichere geläuterte der Literatur je der Gegebenheit der Welt und unseres Erlebens gerecht werden könnte, ist schon dem Wesen der Dinge nach unmöglich. Das mit heiterer Gelassenheit hinnehmend, wollen wir, die literarisch und die naturwissenschaftlich Tätigen, gemeinsam weiter und weiter in die sich immer mehr ausdehnenden Regionen des Unbekannten vordringen.“¹⁸ Dies ist die gelassene, *menschliche* Haltung gegenüber den ungewissen Aussichten eines neuen Humanismus.

III.

Eine Anstrengung, eine authentische Form des Humanismus zu erreichen, bahnt sich den Weg in vielen Geistern. Die Geister eingeschlossen, die an den vielfältigen kritischen Erfahrungen mit den gegenwärtigen Humanismen teilgenommen haben. Es ist eine Anstrengung, die an sich lobenswert ist als solche Anstrengung, wenn sie auch nicht immer in ihren expliziten Formen erkennbar ist. Vor allen anderen gibt es eine Ausprägung: die Tendenz, sich von den historischen Belastungen der Humanismen unserer Zeit zu befreien. Eine sehr bezeichnende Tendenz, obgleich nicht immer gültig in ihren Ausdrücken und ihren Folgerungen. Ihre Symptome sind in dem fieberhaften Rhythmus zu sehen, mit dem sich heutzutage die Ideen bewegen.

Die Kongresse von Bozen und Brixen haben sehr verschiedene Themen behandelt. Der eine ist, wie wir erklärt haben, in den dichten Urwald eingedrungen, den die gegenwärtigen Konflikte unter den Humanismen

¹⁸ Aldous Huxley, „Literatur und Wissenschaft“, deutsch von Herberth E. Herlitschka, München, 1964, S. 128.

bilden. Der andere hat sich, in einem kleineren Kreis, mit der Krise des Theaters beschäftigt. Bei beiden Treffen anwesend, hat der Philosoph Jean Wahl, vielleicht der bedeutendste im heutigen Frankreich, nur zwei kurze Reden gehalten, gleichsam nur auf Drängen seiner Freunde und Bewunderer. Beide Male bezog er sich auf das kürzlich erschienene Buch von Michel Foucault, „Les mots et les choses“, und die darin enthaltenen Gedanken. Die Zitate haben, wie es natürlich ist, Anregungen gebracht, Neugier, Anregung zur Lektüre, Gedanken über die Originalität eines neuen Buches, das großzügig von einem Professor der Sorbonne erwähnt wurde, einem scharfen Denker von bemerkenswertem kritischem Urteil.

Wir müssen vom ersten Augenblick an bekennen, daß wir die Gedanken von Foucault über den Humanismus nicht teilen. Etwas ähnliches scheint, obwohl es nicht deutlich wird, François Mauriac zu widerfahren. Das Buch von Foucault, das „eine Archäologie der menschlichen Wissenschaften“ genannt wird, ist in Wahrheit eine neue Theorie der Vorstellung. Suggestiv, originell, folgt es der Linie der Phänomenologie der Wahrnehmung, aber streng genommen beeindruckt es uns weniger als das frühere, „Die absolute Struktur“¹⁹, von Raymond Abellio — bedeutender, wenn auch weniger mit enthusiastischer Zustimmung bedacht als jenes von Foucault. Wenn Abellio uns wieder einmal zu Husserl führt, so nimmt uns Foucault mit zu Nietzsche und Mallarmé, also zur Sprache in ihren mannigfachen Bedeutungen in der Philosophie und im künstlerischen Werk. Er sagt es uns deutlich an einer Stelle des Buches: „Zu Anfang des 19. Jahrhunderts, als die Regel der Aussage sich von der Vorstellung freigemacht hatte, blieb das Wesen der Sprache wie ein Fragment zurück; sie (die aufgeworfenen Fragen) wurden aber wieder notwendig, als mit Nietzsche und mit Mallarmé das Denken wieder gewaltsam zur Sprache als zu seinem einzigen und schwierigen Sein zurückgeführt wurde.“²⁰

Das ist eine vordringliche Frage: die nach der Fülle der Sprache, nach der Möglichkeit, ihre verlorene Einheit wiederzugewinnen. Es ist eine verführerische Frage, mit der uns Foucault wieder einmal gefangen nimmt, indem er uns zu den Höhepunkten der künstlerischen Schöpfung führt. Die beiden Höhepunkte des künstlerischen Schaffens sind in Spanien „Die Infantinnen“ und „Don Quijote“. Sprache, Dinge, Ähnlichkeit, Gleichheit, Identität, Differenz, Dissoziation des Wissens, neue Konfigurationen der Erkenntnis — mit diesem komplizierten Gepäck von Begriffen bemüht sich der Autor, uns eine neue Theorie der Wahrnehmung zu entwerfen. Der Mittelpunkt in dem Prozeß der Dissoziationen, die die westliche

¹⁹ Raymond Abellio, „La Structure absolue“, Paris, Gallimard, 1965.

²⁰ Michel Foucault, „Les mots et les choses“, Paris, Gallimard, 1966, S. 317.

Kultur hervorgebracht hat, ist der Mensch. Foucault versichert, daß vor dem 18. Jahrhundert der Mensch nicht existierte. Nicht mehr und nicht weniger als die Macht des Lebens, die Fruchtbarkeit der Arbeit und die historische Konsistenz der Sprache. Der Mensch ist eine junge demiurgische Hervorbringung, hervorgebracht durch das Wissen, in dem Maße wie die Naturgeschichte sich in Biologie wandelt, die Analyse des Reichtums in Volkswirtschaft, die Reflexion über die Sprache in Philosophie. Sein Einbruch unterbricht eine alte Ordnung, bringt eine Mutation hervor, anstelle dessen, was im klassischen Denken „die Macht der Rede“ war, nämlich die Sprache insofern sie Wahrnehmung ist. Das Bild „Die Infantinnen“ von Velasquez stellt eine ideale Markierung dar, um diesen Einbruch zu illustrieren. In der symbolischen Vorstellung des Bildes von Velasquez nimmt der Mensch die Stelle des Königs ein: es ist dies ein Ort, von dem seine „reale“ Gegenwart vorher ausgeschlossen war. Auf diese Stelle, die jetzt nicht mehr leer, sondern offen ist, sind alle Figuren des Bildes gerichtet in ihrem komplexen, beinahe verborgenen Spiel von unerreichbaren Haltungen, reinen Vorstellungen, von Reflexen, Spiegeln, Bildern, Spiegelbildern aus Sichtbarem und Unsichtbarem, das in einer mysteriösen Folge von sukzessiven Zugriffen den Maler und den Zuschauer, Personen und reflektierte Bilder in vielfältigen Formen mischt. Auf dieselbe Stelle wendet sich der Blick des Zuschauers und des Malers. Dieses ganze Universum hat eine Gesichtshaltung auf diesen freien Platz hin, dessen Darstellung unmöglich wäre ohne die Anwesenheit des Spiegels. Der Ort und die Stelle, die leer aber in gewissem Sinne die wesentlichen sind, gehören in diesem Bild, dessen Analyse Foucault ein paar Seiten von bewunderungswürdigem Verständnis widmet, dem König. Für Foucault ist die Wahrnehmung, die uns Velasquez in seinem Bild darbietet, eine perfekte, klassische und reine Wahrnehmung. Der König, der Mensch, den das frühere Wissen in seiner demiurgischen Tat konstituieren wird, ist von einer Gegenwart, die gerade noch geahnt wird, aber sie ist keine reale Gegenwart. In der Vorstellung des Bildes von Velasquez stellt der Platz des Königs eine essentielle Leere dar, die bewußt ausgespart und ständig im Auge behalten wird: durch die Elemente, die die Bilder konstituieren, durch die Gebärden der Figuren, durch die „tiefe Unsichtbarkeit dessen, was man sieht“, die in Gemeinschaft mit „der Unsichtbarkeit dessen, der sieht“ lebt. Was Philipp IV. mit den Infantinnen widerfährt, das geschieht mit den Menschen in den Jahrhunderten nach Velasquez, bis seine reale Anwesenheit die übrigen integrierenden Elemente der Vorstellung endgültig verdrängt.

Der spanische Maler preist nach der neuen Erklärung des Philosophen das Bild einer perfekten Welt, in der die Vorstellung in ihrer Glorie und

in ihrer Reinheit herrscht. In diesem Bild ist der Mensch keine reale Gegenwart, sondern eine geheimnisvolle Implikation: wie die des Souveräns, dessen Anwesenheit uns vom Wesen der Personen, der Art der Umgebung, der inneren Landschaft, dem beinahe immateriellen Rahmen, der Atmosphäre und der Vorstellung selbst suggeriert wird. Auf diesem Gleichgewicht beruht der klassische Zusammenhalt von Wörtern und Dingen, zwischen der Theorie und der Vorstellung und den übrigen Ordnungen des Wissens. Aber wenn Foucault die klassische Vorstellung dergestalt in einem klassischen Augenblick in Spanien personifiziert sieht, so dient ein anderer Augenblick in Spanien ihm dazu, als Vorläufer des Aufbruchs der westlichen Zivilisation zur modernen Welt zu gelten. Bei Velasquez entwirft sich die Erscheinung des Menschen auf einem großen Feld des Geahnten. Bei Cervantes gewinnt seine Gesellschaft ein konkreteres Profil in einer „neuen Erfahrung der Sprache und der Dinge“. Das Abenteuer des Don Quijote ist ein einzigartiges Abenteuer der Wörter, der Vorstellung, des Spiels der Ähnlichkeiten, des ewigen Spiels, gleichermaßen zwischen der Realität der Sprache und der Realität der Dinge. Das Abenteuer des Don Quijote symbolisiert einen Moment des Bruchs. Die alte Welt der Gleichnisse und Zeichen liegt im Sterben. Don Quijote hält sich bei jeder Etappe dieser Welt auf, der Welt der Ritterromane, die seine Existenz, seine Wirklichkeit sind. Sein Abenteuer, sein Epos besteht darin, durch Taten die Wahrheit der Bücher zu beweisen. Er verteidigt die Welt der Analogien und Gleichnisse mit dem Anschein des Wahnsinns und der Verrücktheit, denn die Zersetzung dieser Welt ist schon im Gange, weil er es in einem Augenblick tut, in dem die Wörter und Dinge schon in Auflösung begriffen sind, indem jedes seinen eigenen Weg geht. Für Don Quijote behält das, was in den Büchern geschrieben steht, seine Ähnlichkeit mit den Dingen in der Welt bei. „Die Herden, die Mägde, die Herbergen verwandeln sich nach der Sprache der Bücher in einer nicht vorstellbaren Weise, in der sie Schlössern, Ritterfräulein und Heeren gleichen.“ Für ihn sind Differenzen und Identitäten Illusionen: Hervorbringungen der Zauberei, als was sie schon in den Büchern angesehen wurden. Aber diese Identitäten und Differenzen sind bereits die Wirklichkeit der Welt. Gegen diese Realität kämpft Don Quijote nicht an, außer vielleicht im letzten Augenblick, mit der Hilfe der alten Bücher vom Rittertum. Inzwischen hat der Caballero sein eigenes Buch geschrieben, dessen Text schon von anderen gelesen worden ist und das Don Quijote zu einer neuen Treue verpflichtet: zur Treue zu seinem eigenen Buch, das er selbst in Wirklichkeit nicht gelesen hat. Mit seinem eigenen Buch hat er seine eigene Sprache geschaffen, die fähig ist, mit den neuen Dingen den Kampf aufzunehmen, wenn sie auch immer unfähig ist, aus der Welt der

Sprache und der Welt der Dinge eine einzige Welt zu machen. Seit damals wird die Sprache in „absoluter Herrschaft“ leben und wird, für lange Zeit, Literatur sein.

Das Schicksal der Sprache ist Einsamkeit und Ferne von den Dingen. Die Erscheinung des Menschen ist eine erst kürzlich aufgetretene Mutation des Wissens. Eine ziemlich neue Tatsache, die aber bereits der Archäologie angehört. Das könnte eine letzte Reduktion dessen sein, was das Buch „Les mots et les choses“²¹ vielleicht aussagen möchte. Eine Schlußfolgerung, die in vieler Hinsicht pessimistisch und deren Perspektive wesentlich anti-humanistisch ist: „In der Archäologie unseres Denkens wird leicht nachgewiesen, daß der Mensch eine Erfindung neueren Datums ist. Und vielleicht von nahe bevorstehendem Ende.“ Eine Schlußfolgerung, die auf der anderen Seite schwer mit den beiden spanischen Augenblicken vereinbar ist, die von unvergleichlichem symbolischen Gehalt sind, den Foucault meisterlich analysiert, und die nichts anderes als Zeichen des Ruhmes und des Glanzes der ewigen Menschlichkeit des Menschen sind.

Eine pessimistische Perspektive, die nicht weit von der oben erwähnten Koexistenz von humanistischem Bewußtsein, metaphysischer Erfahrung und ideologischer Erfahrung entfernt ist. Es ist in dieser Hinsicht seltsam, wie auf verschiedenen Wegen Foucault und Spirito zu ähnlichen Schlußfolgerungen gelangen, obwohl sie von sehr verschiedenen Standorten aufbrechen. Die entsprechenden Texte bilden einen ausgezeichneten Abschluß: „Das metaphysische Problem“, schreibt Spirito, „ist, wie man weiß, im modernen und gegenwärtigen Sinn, mit Immanuel Kant entstanden. Es ist gerade als Suchen nach einer Metaphysik entstanden, die nicht mehr die traditionelle Metaphysik ist, die wesentlich *unbegründet* war, sondern als *wissenschaftliche* Metaphysik. Die Wissenschaft, sagt Kant, schließt die Zustimmung ein, aber die Metaphysik im traditionellen Sinn erreicht die Zustimmung nicht und ist deshalb nicht Wissenschaft. Wir dagegen fördern eine Metaphysik, die Wissenschaft sein soll, die die Zustimmung fordert, die sich gegenüber der alten Metaphysik wie die Chemie zur Alchemie und die Astronomie zur Astrologie verhält.“²² Auch Foucault nimmt den Ausgangspunkt bei Kant. Diesmal tritt die Ideologie direkt mit ein. Aber während Spirito zu einer optimistischen ideologischen Perspektive gezwungen ist mit einem bestimmten Glauben an die Bestimmung des Menschen und bestimmten Konturen eines von ideologischen Inspirationen durchsetzten Humanismus, — verkündet Foucault eine neue Form von Nihilismus und sieht das „Grundübel“ in der Anwesenheit des Menschen

²¹ Michel Foucault, a.a.O.

²² Ugo Spirito, a.a.O.

selbst im metaphysischen Bewußtsein unserer Zeit. „In der Koexistenz am Ende des 18. Jahrhunderts“, schreibt Foucault, „zwischen der Ideologie und der kritischen Philosophie — von Destutt de Tracy und Kant — trennen zwei Denkweisen in der Form — die eine wie die andere äußerlich, aber zu gleicher Zeit — was die wissenschaftlichen Überlegungen ihrerseits in einer Einheit zusammenhalten, die bestimmt ist, bald zu zerfallen. Bei Destutt und bei Gerardo gibt sich die Ideologie auf einmal als die einzige rationale und wissenschaftliche Form aus, die der Philosophie wieder Bedeutung verleihen kann und als das einzige philosophische Fundament, das sich den Wissenschaften im Ganzen gegenüberstellen kann und jeder speziellen Herrschaft des Erkennens... Wie verschieden auch die Form, der Stil und der Entwurf seien, die kantische Frage und die Frage der Ideologen werden an derselben Stelle angesetzt: bei der Abhängigkeit der Vorstellungen voneinander.“²³ An diesem Punkt kommen seit Kant Philosophie und Ideologie zusammen. Nach Foucault befördert diese Form der Koexistenz die Herrschaft des Menschen, zum Schaden der reinen Vorstellung und der Sprache, des freien Denkens und des ewig erneuerten. Eine Herrschaft, deren Untergang keimhaft in unseren Tagen vor sich zu gehen scheint. Könnte vielleicht dieses Verschwinden des „Menschen“ als Gegenstand der metaphysischen Spekulation, diese Befreiung eines neuen Wissens und eines neuen kritischen Bewußtseins, die authentische Wiedereinsetzung des Menschen in sein Recht einschließen und die Linien eines neuen Humanismus abstecken?

IV.

Die Frage ist andererseits mit einem neuen Bild vom Menschen verknüpft. Der Mensch, auf den Foucault anspielt, der seine Erfahrung unter dem Schutz seiner zweifachen Umhüllung durch die Welt der Metaphysik und die Welt der Ideologie gemacht hat, unternimmt ein neues Abenteuer. Ein gewagtes und verwirrendes Abenteuer. Sein Abenteuer des Raumes, sein Abenteuer im Weltraum. Die Utopie bleibt mächtiger als die Uchronie. Und zur gleichen Zeit dem Schicksal des Menschen gegenwärtiger. Ohne dieses Abenteuer wäre die neue Perspektive des Humanismus nicht vorzustellen. Es ist deshalb der Mühe wert, darauf in einer Schlußbemerkung einzugehen.

Der Mensch hat sich endgültig auf die Eroberung des Weltraums geworfen. Die nächsten Planeten scheinen in seiner Reichweite, und uns erscheint

²³ Michel Foucault, a.a.O.

der Augenblick nicht fern, in dem er sich in der Lage sieht, die Erde für unbegrenzte Zeit zu verlassen. Die Stunde ist von einer einzigartigen Freude erfüllt, aber es fehlt ihr auch nicht das beständige Gefühl der Angst.

Beim Gedanken an diesen Zustand der Angst erscheint es uns angebracht, uns die „Visionen“ des Italieners Giovanni Battista Piranesi zu vergegenwärtigen. Die Vision des Menschen im Weltraum ist zu einem guten Teil eine schmerzhaft Vision. Wie der Traum des Ikarus, des waghalsigen, des ersten großen Verrückten. Wie der andere Traum des Leonardo, der für immer den Mythos des Menschen aufgerichtet hat, der große Vorläufer alles dessen, was wir ersehnen, erträumen und verwirklichen in unserer kosmischen Sehnsucht, — auf absurde Weise Dimensionen zu zerbrechen und dem Unendlichen seine Geheimnisse zu entreißen. Unsere eigene Größe nährt sich, wie oft gesagt wurde, vom Absurden; und in den Bereichen des Absurden rechtfertigt sich alle unsere Schöpfung, unser Wille der Eroberung, unser ständiger Kampf mit den geheiligten Grenzen unserer eigenen Endlichkeit.

Die Visionen des Piranesi wurden als vorlaufende Träume angeführt. In seinen berühmten Stichen verleiht der geniale venezianische Künstler, der sein Werk um die Mitte des 18. Jahrhunderts geschaffen hat, einer Reihe von mythischen Verwandlungen Ausdruck vom Schicksal des Menschen, die schon immer Dichter und Künstler in Schrecken versetzt haben: die Wendeltreppe, das Labyrinth, die ewige Bemühung des fleischlichen Menschen, in unerreichbare Höhen aufzusteigen oder in Höllenwelten hinabzusteigen. — Wohl keine Epoche war vielleicht so begünstigt, das Werk des Piranesi zu verstehen, wie die unsere. Mit piranesischen Begriffen könnten wir uns dem Verständnis solcher Werke wie dem von Joyce oder Kafka nähern, mit seinen unendlichen Labyrinth der gesamten gegenwärtigen Psychologie und ihrem Labyrinth-Erlebnis, sowie einer großen Zahl von dichterischen und künstlerischen Motiven unserer Zeit. Die „Carceri“ des Piranesi leben wieder in großer Intensität auf im — eminent metaphysischen — Drama der Personen des bedeutsamsten Bühnenauteurs der Gegenwart: Samuel Beckett. Aus dem „Kerker“ unternehmen die, fast immer verstümmelten, Helden von Beckett alle ihre Reisen: Murphy, Watt, Sam, Malone, Belacqua, Hamm, Winnie, Molloy. Aus ihrem Gefängnis von Lehm verkünden sie, wie Molloy, daß „die Hoffnung eine höllische Veranlagung ist“. Reisende der Phantasie auf unmöglichen Pfaden, mit unmöglichen und absurden Instrumenten, wie die Fahrräder von Mercier und Camier, Moran und Molloy, Hamm, oder das „Tandem“ von Nagg und Nell. Aber das Interesse an den künstlerischen Experimenten und der aktuellen Symbolik bei Piranesi ist in gleichem Maße ein direktes Interesse, das seit einiger Zeit die Kritik und die Forschung beschäftigt.

In der Kunstgeschichte haben ihnen eindrucksvolle Seiten gewidmet: Elie Faure und Henry Focillon, Giesecke, Starobinski und Jean Revol, die nacheinander die Einflüsse von Dante, Michelangelo, der unmittelbar vorausgehenden venezianischen Maler wie Tiepolo und Canaletto auf die „Carceri d'invenzione“ (1760) und die „Capricci di Carceri“ (1745) von Piranesi und die hervorragendsten Merkmale seiner höllischen Visionen studiert haben. Heute sind es Marguerite Yourcenar, der Schweizer Vogt-Göknil, der Kritiker Georges Poulet, und schließlich Luzius Keller, der gerade eine bemerkenswerte Studie über „Piranèse et les Romantiques français, le mythe des escaliers en spirale“²⁴ publiziert hat, die die Gegenwart von Piranesi in der europäischen Literatur, in den psychologischen Voraussetzungen der heutigen Kunst und in den wirkenden Mythen der Dichtung unserer Zeit studiert. In seinem Buch „Die Erfindung der Freiheit“ sagt Jean Starobinski: „In Giambattista Piranesi erreicht die Kunst der ‚Vedute‘ ihren Höhepunkt.“ Dieser auf seine Befähigung als „Architekt“ so stolze Venezianer wird von einem düsteren Traum erschreckt, dessen Helden Wesen von Stein sind. Er hat Rom leidenschaftlich geliebt, und er hat es erhöht und transfiguriert zu der strahlenden Majestät einer Willenskraft, die dem Tod widersteht. Die strahlenden Visionen des Piranesi, seine „Carceri“ und „Capricci“, erheben sich über berühmten Ruinen: das Kolosseum von Rom, die herrlichen Tempel von Paestum, die Arena von Verona. In allen oder fast allen ist das Drama des Menschen gegenwärtig, der Künstler, selbst im Kampf mit dem Raum, verirrt sich im Raum, gepeinigt von seiner Vision des Labyrinths, — aber immer über einen Abgrund gebeugt, über den Rand des Raumes selbst, die unerbittliche Grenze des Unendlichen.

Der Einfluß von Piranesi war unmittelbar, besonders in der englischen und französischen Literatur. Luzius Keller verfolgt seine Spuren im Werk von Musset, Nodier und Balzac in der erwähnten Studie. Theophile Gautier (dieser große Kenner Spaniens stellt erstmals eine Annäherung zwischen den „Caprichos“ von Piranesi und denen Goyas fest), Victor Hugo, Baudelaire, Poe, Mallarmé. Es gibt aber eine englische Vermittlung von großer Bedeutung. Es ist sicher, daß Piranesi unmittelbar nach seinem Tode in England bekannt war. Schon zu seinen Lebzeiten, im Jahre 1757, wurde der italienische Künstler zum Mitglied der Londoner Altertums-gesellschaft ernannt. Walpole wird in ihm den idealen Illustrator des Werkes von Shakespeare sehen. Seine Träume inspirieren die dichterischen Werke desselben Walpole, von Robert Adam, Burke, William Beckford

²⁴ Luzius Keller, „Piranèse et les Romantiques français, le mythe des escaliers en spirale“, Librairie José Corti, Paris, 1966.

und später die außerordentlichen „Experimente“ von Thomas de Quincey, des Autors der berühmten „Bekenntnisse eines englischen Opiumessers“ (1821), ein Werk, das durch die Bearbeitung von Alfred de Musset hindurch den Weg für das piranesische Abenteuer in Frankreich eröffnet hat. Noch niemand hat uns etwas von der möglichen Verwandtschaft, wenigstens im Sinne dessen, was heute Themenkritik genannt wird, zwischen Piranesi und den Visionen Swedenborgs in seinen „Arcana coelestia“ und seines großen Schülers, des Poeten und Kupferstechers William Blake, des Autors der „Gesänge der Unschuld“ berichtet.

Es gibt vor allem eine Seite bei Thomas de Quincey, die denjenigen, die sich Piranesi genähert haben, immer vor Augen stand und die es wert ist, daß an sie erinnert wird. Das Drama des Menschen im Weltraum, das Drama seines Kampfes mit dem Raum sind dem Geist der Menschheit unserer Tage gegenwärtig. Weltraum, Traum, Durst nach dem Unendlichen sind dort gegenwärtig und zwar getreu dem Werk des Piranesi, in dessen „Träumen“, „Kerkern“ und „Erfindungen“ wir viel von unseren Träumen, unseren Kerkern und Erfindungen der Seele finden, in der Perspektive unserer eigenen Zukunft. „Als ich vor langen Jahren einmal“, schreibt de Quincey in seinem Werk „Bekenntnisse eines englischen Opiumessers“, „in Piranesi ‚Römischen Altertümern‘ blätterte, beschrieb mir Coleridge, der bei mir stand, eine Reihe von Kupferstichen dieses Künstlers, die er seine ‚Träume‘ genannt hatte und welche die Landschaft selbstgeschauter Visionen eines Fieberdeliriums darstellen. Einige von ihnen — ich beschreibe hier aus dem Gedächtnis alles, wie Coleridge es mir erklärte — stellten weite gotische Hallen dar, auf deren Boden alle Arten von Werkzeugen und Mechaniken, Rädern, Kabeln, Rollen, Hebeln und Wurfmaschinen herumlagen, alles Dinge, welche ungeheure vorwärtstreibende Kraft und überwundenen Widerstand ausdrücken. Seitlich an den Wänden siehst du eine Treppe emporkriechen, und auf ihr Piranesi selbst, der sich mühsam nach oben tastet. Folgst du den Stufen eine kurze Strecke, so siehst du sie plötzlich steil und ohne Geländer abbrechen, und wer an diese Stelle kam, konnte keinen Schritt vorwärts tun, ohne in die Tiefe zu stürzen. Doch was geschah mit dem armen Piranesi? Du glaubst, daß seine Mühe hier ein Ende gefunden habe. Doch blicke empor, dann siehst du eine zweite, höhere Treppensucht, wieder erblickst du Piranesi, der jetzt ganz dicht am Rande des Abgrunds steht. Und wenn du abermals dein Auge erhebst, so siehst du im Äther eine weitere Treppensucht und darauf wiederum den armen Piranesi in mühseliger Qual, und so geht es fort, bis die unvollendeten Treppen und Piranesi mit ihnen sich endlich in der hohen Finsternis der Halle verlieren. Derselben endlosen Wachs-

tumskraft und dem gleichen eigenmächtigen Schöpfungstriebe gehorchte auch die Architektur meiner Träume.“²⁵

In jeder Hinsicht zeigt keiner der Stiche von Piranesi tatsächlich dieses plastische Bild, das von de Quincey oder Coleridge überliefert wird. Aber es ist nicht weniger sicher, daß es mit größter Exaktheit wie kein anderes die Welt und den Geist des Werkes von Piranesi widerspiegelt. Die Romantiker verwirklichten diese piranesische Idee des Menschen im Raum als eine Wirkung der Droge. Es gab in ihnen, wie Georges Poulet schreibt, die Entdeckung der Epiphanie des Weltraums. „Der Weltraum“, sagt de Quincey an anderer Stelle, „dehnte sich aus und gelangte zu einem Grad der Selbstvervielfältigung, der unmöglich auszudrücken und in Wahrheit unendlich war.“ Der eroberte Raum vervielfältigt sich, und dem Menschen bietet sich eine unendliche Skala neuer Räume dar. Sein Eifer gleicht in gewissem Sinn der Arbeit des Sisyphos. Eifer und Anstrengung des Sisyphos, das liegt heute im Bereich des Menschen in seiner Eroberung des Weltraums. Dennoch ist diese Eroberung im Gange, und in der absurden Metaphysik der Anstrengung selbst wohnen die Größe und der Adel des Menschen. Ohne das einzigartige Bild des Menschen im Weltraum ist das Profil eines neuen Humanismus nicht vorstellbar.

(Aus dem Spanischen übersetzt von Klaus Bernath.)

²⁵ Thomas de Quincey, „Bekenntnisse eines englischen Opiumessers“, deutsch von Walter Schmiele, Stuttgart, 1962, S. 117 f.

DER MARXISTISCHE GEISTESRAUM

IRINA FEODOROVNA BALAKINA
AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN DER UDSSR, MOSKAU

Theoretische Probleme des Menschen in der UdSSR

„Die Entwicklung des gesellschaftlichen Individuums, das ist es, was als Grundpfeiler von Produktion und Reichtum hervortritt.“ ... das Grundkapital ist der Mensch selbst.“

(K. Marx)

In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in der historischen Stunde einer besonderen Verantwortung der humanistischen Intelligenz für die Gesetze der Menschheit, haben die verschiedenen theoretischen Schulen oder ideologischen Strömungen eine Art Prüfung hinsichtlich der theoretischen und ideologischen Reife ihrer Ausgangspositionen zum Problem Mensch zu bestehen. Überall wird gleichsam von neuem die Frage aufgeworfen, was der Mensch sei, welches sein Platz und seine Bestimmung in der Welt seien und welche Entwicklungsperspektiven sich abzeichneten. Die Vertreter verschiedener theoretischer Richtungen werden sich heute in zunehmendem Maße bewußt, daß in einer Welt zweier sozialökonomischer Systeme, in einer Welt voll sozialer, ökonomischer, ideologischer, nationaler u. a. Widersprüche und mit unterschiedlicher Einstellung zu den brennenden Fragen von Krieg und Frieden, diese Prüfung jene theoretischen — philosophischen und soziologischen — Schulen bestehen werden und bestehen, für die das Problem Mensch nicht irgendein modisches Anhängsel oder Beiwerk ist, sondern eine der zentralen, wesentlichen Ausgangspositionen, „das A und O aller theoretischen Überlegungen und Konzeptionen, die in die reale Wirklichkeit selbst umzusetzen sind.“

Die *marxistische Philosophie* hat seit ihrem ersten Auftreten die Verbindung zwischen theoretischen Untersuchungen zum Problem Mensch und der Behandlung der Frage nach der sozialen Umwandlung der Gesellschaft zu einer ihrer wichtigsten Grundlagen erhoben. Die Fragestellung wurde von den Klassikern des Marxismus klar und deutlich formuliert: der Zweck der Produktion, der wahre Sinn der von den Menschen gestalteten Geschichte ist der Mensch selbst in aller Totalität seiner Äußerungen, sein Wohl. Letzteres aber kann nur durch soziale Umwandlungen erreicht werden. Darum bedeutet die theoretische Erhel-

lung allgemeiner sozialer Gesetzmäßigkeiten, der Struktur und Dynamik gesellschaftlicher Entwicklung, die Erforschung solcher sozialen Gemeinschaften wie Klassen, Nationen, Staat, Parteien keineswegs ein grundsätzliches Ignorieren des Problems Mensch. Mehr noch: eine allseitige Erforschung der ganzen Persönlichkeit, der Stellung des Menschen in der Gesellschaft kann ohne Erfassung und Sinndeutung der sozialen Gesetze, der funktionalen wechselseitigen Abhängigkeit sozialer Strukturen, Institutionen, der Entwicklung der Gesellschaft als Ganzem nicht erreicht werden. Die Akzentuierung sozialer Realien in der marxistischen Philosophie führte zu der irrigen Auffassung, daß der Marxismus angeblich das Problem Mensch ignoriere. Es trifft freilich zu, daß infolge einer ganzen Reihe historischer Umstände — die heute bereits einer hinlänglich selbstkritischen Analyse in der marxistischen Fachpresse unterzogen worden sind — in unserer Philosophie lange Zeit Spezialuntersuchungen, Monographien fehlten, in denen einzelne Elemente des Problems Mensch zu einer synthetischen Gesamtdarstellung gelangt wären. Diese Einseitigkeit konnte seit der Mitte der 50er Jahre überwunden werden und wird noch nachhaltiger durch neue schöpferische Forschungsbemühungen überwunden. Zum gegenwärtigen Zeitpunkt kann man nicht nur von vorliegenden Versuchen einer Gesamtdarstellung des Problems Mensch in der marxistischen Theorie sprechen, sondern auch von einem weiteren Schritt nach vorn — nämlich der Entwicklung einer Anzahl theoretischer Richtungen, die in ihrer marxistischen dialektischen Grundlage, ihrer klassenbewußten marxistischen Betrachtungsweise einheitlich und den Prinzipien des historischen Materialismus treu sind. Eine Differenzierung dieser Richtungen ist durch die Vielfalt der Aspekte in der sowjetischen Sozialwissenschaft bei der Erforschung des Menschen bedingt. Sie sind durch die Gemeinsamkeit ihrer theoretischen Bemühungen untereinander so eng verquickt und befruchten einander durch ihre Fragestellungen, ja oft deren Lösungen, daß es häufig schwerfällt, sie auseinanderzuhalten, abzugrenzen und die Forscher zu klassifizieren. Wir wollen versuchen, ein solches klassifizierendes Schema in möglichst einfachen Umrissen zu entwerfen und dabei die spezifischen Probleme einer jeden Richtung zu beschreiben.

Unserer Ansicht nach setzt sich die Arbeitsteilung bei der Erforschung des Problems Mensch in der marxistischen Theorie, die Arbeitsteilung zwischen ihren verschiedenen Vertretern, wie folgt zusammen:

- I. Die philosophische Richtung, die eine positive Behandlung des Problems Mensch und eine kritische Analyse nichtmarxistischer Theorien, wie der „philosophischen Anthropologie“ u. a., einschließt;
- II. Die Theorie der marxistischen Moral und Erarbeitung der Ethik als

einer Wissenschaft mit besonderem Begriffs- und Kategorien-Apparat sowie kritische Auseinandersetzung mit nichtmarxistischen Moraltheorien, die sich im Rahmen verschiedener theoretischer Richtungen entwickeln;

III. Die psychologische Schule, die sich mit Fragen der Struktur der Persönlichkeit, der Psychologie des Verhaltens und Denkens der ganzen Persönlichkeit befaßt;

IV. Die soziologische Theorie des Individuums und der Persönlichkeit, die das Werden eines Menschen mit dem sozialpsychologischen Kontinuum einer sozialen Gruppe verbindet und den Prozeß der Sozialisierung eines Individuums im Zusammenhang mit den sozialen Strukturen und Institutionen untersucht.

Für alle diese Spezialgebiete der einheitlichen marxistischen Theorie vom Menschen gilt als gemeinsames und charakteristisches Moment das Bemühen um einen einheitlichen Begriffsapparat für die Analyse des Menschen, um die Ausarbeitung einer einheitlichen Theorie der ganzen Persönlichkeit des neuen sozialistischen Menschen, um die Auffindung und Erfassung der Nahtstellen zwischen den verschiedenen theoretischen Disziplinen, die sich in dem einen oder anderen Zusammenhang mit der Erforschung der Persönlichkeit befassen: der Pädagogik, Geschichte, historischen Psychologie, Archäologie, Ethnographie, politischen Ökonomie, Volkskunde, Literatur- und Sprachwissenschaft. Bemerkenswert ist auch das Bestreben, die Errungenschaften des biologischen Komplexes bei der Erforschung des Menschen mit den sozialen Problemen seiner Erforschung zu verbinden, mit anderen Worten, das uralte und mühevoll Problem des Biologischen und Sozialen im Menschen zu lösen. Bei seiner Klärung dürfen die Ergebnisse solcher biologischen Wissenschaften, wie z. B. der Anthropologie, Genetik, Entwicklungsmorphologie, des Darwinismus, der Physiologie der höchsten Nerventätigkeit, der Primatologie, Ökologie und Tierpsychologie, nicht außer acht gelassen werden.

Somit nimmt das Problem Mensch die Gestalt einer außerordentlich komplizierten, „komplexen“ Theorie an, die die Ergebnisse zahlreicher Wissenschaften verarbeitet und verallgemeinert. Aus dieser Sicht kann man der leidenschaftlichen Behauptung des hervorragenden Humanisten und Paläoanthropologen P. Teilhard de Chardin in seinem Buch „Das Phänomen Mensch“ beipflichten: „... daß eine künftige Ära menschlicher Wissenschaft im höchsten Maß eine Ära der Wissenschaft vom Menschen sein wird: der wissende Mensch, der endlich wahrnimmt, daß der Mensch als ‚Gegenstand des Wissens‘ der Schlüssel der ganzen Naturwissenschaft ist.“¹

¹ P. Teilhard de Chardin, Das Phänomen Mensch (russ.), Moskau 1965; Der Mensch im Kosmos (deutsch), München 1959, S. 290 f.

Wie entfaltet sich nun die Analyse des Problems Mensch innerhalb der oben umrissenen Gliederung der einheitlichen marxistischen Theorie? Welches sind die spezifischen Themenstellungen der genannten einzelnen Sparten, die gegenständlichen Bereiche ihrer Analyse, ihre Schwierigkeiten?

I. Die philosophische Richtung betrachtet als Angelpunkt ihrer Forschung — und darin ist sie etwas traditionell eingestellt — die Frage nach dem Wesen des Menschen. Die Erörterung dieses Problems kommt keineswegs einem retrospektiven und eng akademischen Philosophieren gleich, sondern sie geht im Geiste einer außerordentlichen Aktualität und dringenden Notwendigkeit seiner richtigen, wahren theoretischen und methodologischen Lösung vor sich. Bekanntlich gilt als wichtigste Grundlage des Marxismus in der Frage nach dem Menschen die berühmte These von Marx: „Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“²

Im Gegensatz zu einigen Schulen, beispielsweise denen der philosophischen Anthropologie, des Existentialismus oder des Thomismus, betrachtet der Marxismus den Gattungscharakter des Menschen als sozial, denn alles Menschliche, das dem einzelnen Individuum eigen ist, ist ihm nicht als einem Robinson eigen, sondern als einem sozialen, gesellschaftlichen, zivilisierten Wesen, das sich die Erfahrungen und Akkumulationen der vorausgegangenen Generationen zu eigen gemacht hat und sich auf einer bestimmten Stufe der historischen Entwicklung entwickelt, einem Wesen, das einer bestimmten sozialen Gruppe oder Klasse im Rahmen einer bestimmten sozialökonomischen Formation angehört. Im Menschen spiegeln sich wie in einem Mikrokosmos die große soziale Welt, die Typen der geistigen und praktischen Tätigkeit der Menschheit, Sprache, Sitten und Bräuche wider. Diesen Gedanken verfochten Marxisten und sowjetische Philosophen auf dem XIII. Internationalen Philosophenkongreß in Mexiko (1963) in einer Polemik mit Bestrebungen, die grundsätzliche und uralte Animosität zwischen Persönlichkeit und Gesellschaft zu beweisen.³ In der Behauptung dieser seiner Grundthese hat der Marxismus einen gewaltigen Einfluß auf das nichtmarxistische Denken in der Welt ausgeübt. Die Wirklichkeits- und Lebensnähe der marxistischen Auffassung vom Wesen des Menschen ist so groß, daß E. Fromm in der Einleitung zu seinem Buch „Marx's Concept of Man“ erklärt, die Lehre vom Menschen bei Marx

² K. Marx, Fr. Engels, Werke Bd. 3, Berlin 1959, S. 6.

³ Vgl. Mensch und Epoche (russ.), Moskau 1963.

müsse „zur Quelle einer neuen Einsicht und Hoffnung“ werden. Der Kernpunkt der marxistischen Philosophie besteht nach *Fromm* in der Anerkennung „der Existenz eines realen, individuellen Menschen, der das ist, was er tut und dessen ‚Natur‘ sich in der Geschichte entfaltet und offenbart“.⁴

Es ist auch allgemein bekannt, daß die zeitgenössische bürgerliche Philosophie in der einen oder anderen Form *Marx'* Auffassung vom Menschen übernimmt, so z. B. in der Theorie von der Sozialisierung des Individuums oder in der Theorie der Persönlichkeit als eines Rollenensembles, wobei dieser These allerdings oft ein vulgärsoziologischer und idealistischer Sinn verliehen wird.

Weshalb aber kehren die marxistischen Philosophen immer wieder zur positiven Analyse des menschlichen Wesens zurück, weshalb geht die Problemforschung immer wieder auf ihre Ausgangspositionen zurück?

Gerade eine positive Analyse des menschlichen Wesens trägt zur Lösung aktueller wissenschaftlicher theoretischer Fragen bei, die mit der Überwindung von allerlei kontemplativen Konzeptionen oder Stimmungen verbunden sind, in denen die Menschen zu Marionetten von ihnen unabhängiger Umstände werden. Im praktischen Bereich trägt diese Analyse zur Klärung der rationellsten sozialen Bedingungen für die Entfaltung der Persönlichkeit bei, *jeder Persönlichkeit* in der Gesellschaft, einer schöpferischen Entwicklung der Individualität im Prozeß der Entwicklung kommunistischer gesellschaftlicher Beziehungen, im Zusammenhang mit dem modernen wissenschaftlichen und technischen Fortschritt. Hier ist das Verständnis dessen wichtig, daß die „soziale Welt“, „Kultur“, „zweite Natur“ nicht außerhalb des praktischen Wirkens der Menschen existieren, daß das soziale Sein sich nicht hinter dem Rücken der Individuen formiert, sondern im Prozeß ihres Zusammenwirkens in der Produktion, in der Gesamtheit der sozialen Gemeinsamkeiten und der Lebenstätigkeit der einzelnen Individuen. Eine gehaltvolle philosophische Analyse über das Wesen des Menschen gestattet es, die Möglichkeit und Notwendigkeit der Schaffung solcher sozialer Formen der menschlichen Kommunikation und solcher Typen von sozialen Beziehungen zu begreifen, wo jeder Mensch nicht ein passives Objekt sozialer Einwirkungen von außen, sondern aktives Subjekt und Schöpfer vielfältiger sozialer Beziehungen, ein Demiurg der praktischen Wirksamkeit ist. Im geistigen und emotionalen Bereich erzeugt dies beim Menschen das Empfinden (und ein schönes dazu), individuell-schöpferisch an der Geschichte teilzuhaben. Im Grunde geht es darum, daß der Gattungscharakter des Menschen sich unter den kommu-

⁴ E. Fromm, *Marx's Concept of Men*, New York 1961. S. VI.

nistischen gesellschaftlichen Beziehungen am vollständigsten und vielseitigsten entwickeln wird und entwickelt.

Die freie Entfaltung eines jeden ist die Voraussetzung für die freie Entfaltung aller — dies ist das „Glaubenssymbol“, der wahre, große, humanistische Sinn der positiven marxistischen Analyse vom Wesen des Menschen, der von einer gewaltigen sozialen Umwälzung im Leben der Gesellschaft — der Epoche der sozialistischen Revolutionen und des Aufbaus der sozialistischen Gesellschaft — determiniert wird.

Die grundsätzliche theoretische Bedeutung des erörterten Problems vom Wesen des Menschen besteht auch darin, daß im Marxismus eine brennende Frage der Gegenwart, nämlich die nach der Wechselbeziehung zwischen „sozialer Objektivität“ und „persönlicher Subjektivität“, ihre Lösung findet. Wenn der Mensch durch Umsetzung wesenhaft entwickelter Kräfte der Menschheit in seine eigene Persönlichkeit sich selber prägt und durch sein praktisches Wirken in dessen verschiedenen Formen zusammen mit anderen Menschen die Geschichte gestaltet, so bedingen Spannweite und Reichtum der sozialen Beziehungen, der konkreten Beziehungen zur Wirklichkeit (soziale Stellung, Beschäftigung, Beruf, Bildungsgrad), den Reichtum der „persönlichen Subjektivität“ des einzelnen Individuums. Darum erscheint das philosophische Problem vom Wesen des Menschen unter den gegenwärtigen Verhältnissen mit dem Problem der Massenbewegungen und der Massenformen individuellen Handelns verquickt. In einem Chor muß man unisono mit den anderen singen, gleichzeitig geht aber der individuelle Stimmklang nicht verloren, sondern bleibt erhalten und mündet in den Chor ein.

Freilich nicht in jeden. *Karl Marx* schrieb noch über die kapitalistische Gesellschaft des 19. Jahrhunderts: „Einerseits sind solche industriellen und wissenschaftlichen Kräfte zum Leben erwacht, von denen nicht eine der vorangegangenen Epochen der Geschichte auch nur ahnen konnte. Andererseits aber werden Anzeichen eines Verfalls sichtbar, der alle in den Chroniken aufgeführten Schrecken des spätrömischen Reiches in den Schatten stellt.“⁵

Im 20. Jahrhundert ist in der kapitalistischen Welt für die Persönlichkeit „der Zusammenhang der Zeiten auseinandergefallen“. Der wahrhaft menschliche Inhalt der Persönlichkeit, ihre individuellen Äußerungen sind durch den maximal vergesellschafteten Charakter der gesellschaftlichen Produktion, durch die komplizierte Struktur der sozialen Institutionen, die Standardisierung und Bürokratisierung aller Lebensbereiche — darunter auch des geistigen — infolge des entfremdeten Charakters der Arbeit, einer *Entfremdung* des Individuums vom gemeinschaftlichen Reichtum und

⁵ K. Marx, Fr. Engels, *Über die Kunst* (russ.), Moskau 1957, Bd. I, S. 227.

den sozialen Kommunikationsformen, erstickt und verwischt worden. Es zerfiel der Zusammenhang zwischen individuellem Wirken und der Vorwärtsbewegung des materiellen und geistigen Fortschritts im ganzen. Daher in der nichtmarxistischen Fachliteratur das intensive und nervöse Suchen nach dem wahren Wesen des Menschen außerhalb des Gemeinschaftslebens, der Arbeit, das erhöhte Interesse an der emotionalen und voluntativen Struktur der Persönlichkeit. Mehrere Richtungen erblicken das Wesen des Menschen im einmalig Individuellen, innerlich Subjektiven (Philosophische Anthropologie, Existentialismus, z. T. Religionsphilosophie).

Um die Situation des Menschen und die „neuesten“ Konzeptionen des Menschen in der kapitalistischen Gesellschaft zu analysieren, haben sich die marxistischen Philosophen mit einer Anzahl von Begriffen kritisch auseinandergesetzt, so zum Beispiel Entfremdung, Tod und Unsterblichkeit, Anomie, Wertorientierungen der Wechselbeziehung von Individuum und Persönlichkeit, autonome Persönlichkeit, Hermeneutik u. a., die den philosophischen Kategorien-Apparat in der zeitgenössischen nichtmarxistischen Philosophie und Soziologie bilden. Freilich ist die von Philosophen der Gegenwart, z. B. von *M. Heidegger* und *J.-P. Sartre*, angewandte Terminologie so kompliziert und verworren, daß man zu den Werken eines jeden von ihnen ein kleines Spezialwörterbuch zusammenstellen kann. Der Forscher muß sich um einer objektiven kritischen Analyse willen durch ein Dickicht philosophischer Wortschöpfungen hindurcharbeiten.

Die sowjetischen Philosophen unterzogen die Behandlung des Problems Mensch seitens des modernen Existenzialismus, des Neothomismus, des Positivismus, der protestantischen Neorthodoxie, des Nietzscheanertums u. a. einer begründeten allseitigen kritischen Analyse. (In Parenthese sei vermerkt, daß die Zahl von Arbeiten und Artikeln über diese Fragen so groß ist, daß deren Erwähnung den Rahmen des Aufsatzes sprengen würde. Solche Verzeichnisse werden regelmäßig in der Zeitschrift „Voprosy filosofii“ [„Fragen der Philosophie“] veröffentlicht. An dieser Stelle kann noch erwähnt werden, daß in der UdSSR alljährlich rund 600 philosophische Titel in den verschiedenen Teilen des Landes und in vielen Sprachen der Völker der Sowjetunion erscheinen.)

Im Bereich der philosophischen Analyse des Problems Mensch wurde in den letzten Jahren der Behandlung der Frage Persönlichkeit und Freiheit beträchtliche Aufmerksamkeit zugewandt. So wurde der Standpunkt, der die Freiheit als eingesehene Notwendigkeit betrachtet, einer Kritik unterzogen. Da die drei Hauptdefinitionen der Freiheit in soziologischer Sicht nach *Engels* die Herrschaft des Menschen über die äußere Natur, die Herrschaft über sich selbst und die Herrschaft über die gesellschaftlichen

Beziehungen sind, müssen in die Definition der menschlichen Freiheit die Praxis und die Zielsetzung aufgenommen werden. Die Freiheit setzt eine bewußte Tätigkeit des Individuums und folglich die Möglichkeit der Wahl voraus. Der marxistisch-leninistische Begriff der Freiheit ist frei von Beschaulichkeit, er ist wirksam und setzt ein konkretes Wirken voraus, eine gemeinsame revolutionäre Tätigkeit von Individuen zur Umgestaltung der Welt und Beherrschung der Kräfte der Natur.

Somit kann man als kurze Schlußfolgerung feststellen, daß alle theoretischen Fragen einer philosophischen Behandlung des Problems Mensch unmittelbar oder mittelbar mit der gegenwärtigen Etappe in der Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft, mit den sozialen Prozessen unserer Zeit zusammenhängen. Die Philosophie ist eine in Gedanken gefaßte Epoche, wie sich *Hegel* bildhaft ausdrückte.

Nicht weniger intensiv werden auch methodologische Fragen in Verbindung mit der philosophischen Erforschung des Problems Mensch erörtert. Es seien hier nur zwei besonders aktuelle genannt: die Diskussion über den Ort der philosophischen Erforschung der Persönlichkeit im Gesamtbereich der Gesellschaftswissenschaften sowie zum Problem des Werdegangs der menschlichen Gesellschaft, der Wechselbeziehung von Biogenese und Soziogenese.

Über den Ort der philosophischen Erforschung der Persönlichkeit im Gesamtbereich der Gesellschaftswissenschaften. Die Persönlichkeit wird von verschiedenen Wissenschaften unter bestimmten speziellen Aspekten erforscht, was durch den spezifischen Charakter des Gegenstandes und des theoretischen Interesses eben dieser Wissenschaften bedingt ist. In diesem Zusammenhang erhebt sich die Frage: Welches sind die Rolle und die Stellung der philosophischen Auffassung von der Persönlichkeit, vom Menschen unter den anderen Wissenschaften, die sich mit dem Menschen im Bereich verschiedener sozialer Charakteristika befassen? Hinzu kommt, daß sich in unserer Zeit den Gesellschaftswissenschaften, die die Persönlichkeit erforschen, noch die Naturwissenschaften und technischen Disziplinen anschließen, die mit dem Komplex „Mensch — Maschine“ zu tun haben.

Zur Zeit tritt ein für die Lösung dieser Frage äußerst wichtiges Moment deutlich zutage: die philosophische und soziologische Persönlichkeitstheorie kann nicht als eine gigantische Zusammenstellung oder einfache Summierung der von den Spezialdisziplinen vorgelegten Ergebnisse aufgebaut werden. Dies mag für die populäre Literatur gut sein, es ist aber schlecht, wenn man eine Katalogisierung von Informationen für die Persönlichkeitstheorie hält, an ihre Stelle „eine Sammlung toter Fakta“ setzt, „wie bei

den selbst noch abstrakten Empirikern“.⁶ In der Sozialphilosophie und Soziologie müssen ein solcher Aufriß und eine solche Methode der Erforschung des Menschen sowie ein solcher Theoriegehalt gefunden werden, die der philosophischen Persönlichkeitstheorie Qualitäten einer philosophischen Ausgangsmethode für die anderen Wissenschaften verleihen. Wenn man gegen eine zu weit gefaßte Interpretation des Problems Mensch in der Philosophie zu Felde zieht, darf man zugleich dessen integralen, synthetischen Charakter nicht übersehen.

Die Auffassung vom Wesen des Menschen selbst ist ihrer logischen Struktur nach analog der Logik der Definition solcher Begriffe wie Gesellschaft, Fortschritt u. dgl. Im ganzen ist sie von der materialistischen Geschichtsauffassung, der Idee der objektiven historischen Gesetzmäßigkeit abgeleitet und stellt zugleich einen Bestandteil dieser letzteren dar. Die Frage, die sich aus den Voraussetzungen des Materialismus in der Auffassung des gesellschaftlichen Lebens — des Handelns von Menschen, die nicht auf phantastische Weise isoliert sind, sondern in ihrer wirklichen Entwicklung unter bestimmten Bedingungen — ergibt, die Frage lautet nämlich, wie sich das Wirken von Individuen, der Widerstreit einer Vielzahl von individuellen Willen und der objektive Prozeß der Entwicklung der Gesellschaft vereinigen lassen. Dies ist eben jener Knoten, in dem das Problem Mensch und die objektive gesellschaftliche Gesetzmäßigkeit zu einem Ganzen zusammengezogen sind.

Das Problem Mensch darf in der Philosophie nicht von der Lösung der wichtigsten Fragen der gesellschaftlichen Entwicklung losgelöst werden. Eine Loslösung des Problems Mensch oder Persönlichkeit von dem Fragenkomplex der gesellschaftlichen Entwicklung führt logisch dazu, daß das Problem Mensch selbst grundsätzlich als unlösbar erklärt wird.

II. Die Theorie der marxistischen Moral und die Erarbeitung der Ethik als einer Wissenschaft mit besonderem Begriffs- oder Kategorien-Apparat sowie die Kritik ethischer Konzeptionen stellte in den Mittelpunkt ihres Interesses eines der akutesten Probleme der Gegenwart: das Problem des Humanismus, des erblühenden Menschen, seines Glücks, des heutigen und künftigen Menschen und der zeitgenössischen Zivilisation. Besondere Bedeutung erlangt die Entwicklung humanistischer Vorstellungen in der Epoche revolutionärer Umwandlungen, des zusammenbrechenden Kolonialsystems, des Kampfes der Völker um Gleichberechtigung und Freiheit, der Abwendung eines nuklearen Weltkrieges und der Erziehung des Menschen der kommunistischen Gesellschaft in den sozialistischen Ländern.

In der russischen Literatur und der Literatur der Völker der UdSSR

⁶ K. Marx, Fr. Engels, Werke Bd. 3, Berlin 1959, S. 25.

bestehen seit langem tiefwurzelnde humanistische Traditionen. Aber im alten Rußland vor der Revolution war diese Tradition von einem etwas tragischen Pathos umgeben. „Wie Diogenes mit der Laterne suche ich einen Menschen!“, rief *F. Dostoevskij* verzweifelt aus.

Das Problem des Humanismus konnte erst im Rahmen der marxistischen Sozialtheorie gelöst werden, indem es mit der Aufgabe einer Umwandlung der Gesellschaft und, konkreter, mit dem sozialen, dem Klassenkampf der breiten Volksmassen für die Befreiung von Unterdrückung und Ausbeutung des Menschen durch den Menschen in Zusammenhang gebracht wurde.

Ausgehend von dem wahren Gehalt der höchsten Form des Humanismus haben eine Reihe sowjetischer Autoren die Frage nach der Entstehung des Humanismus neu aufgerollt und die Entwicklung verschiedener Formen des Humanismus verfolgt, und zwar nicht nur in der Ideologie der westeuropäischen Renaissance, sondern auch die volkstümlichen Ursprünge der humanistischen Theorien und der Ideale der Volksmassen, die Sehnsüchte des Volkes in der Sozialpsychologie und der Kunst — in der Folklore, dem Volksepos, den Chroniken, Legenden, religiösen Häresien, in verschiedenen Formen der Ideologie der sozialen Bewegungen bis zum Auftreten des Proletariats.

Gegenwärtig wird die Herausbildung neuer moralischer Züge in der sozialistischen Gesellschaft erforscht, die bereits im Moralkodex des Erbauers des Kommunismus im Programm der KPdSU ihren Niederschlag gefunden haben. In diesem Zusammenhang erfuhr die marxistische Ethik als Wissenschaft eine bedeutende Bereicherung. Auf Grund von Verallgemeinerungen der Eigenschaften und Züge in den moralischen Beziehungen des sozialistischen Menschen werden die traditionellen ethischen Kategorien, wie z. B. Pflicht, Gewissen, Ehre, Moralisieren, selbst der Begriff des Sittlichen, des sittlichen Urteils, der sittlichen Normen u. a., umgedeutet und mit neuem Inhalt gefüllt. Es wurden Lehrbücher der Ethik geschaffen, vor wenigen Jahren erschien ein Wörterbuch der Ethik („Kratkij etičeskij slovar“, Moskau 1964). Neu interpretiert wird auch das Problem des Sinnes des Lebens.

Ohne Übertreibung kann man sagen, daß die Ethik eines der aussichtsreichsten und rasch wachsenden Forschungsgebiete innerhalb der philosophischen und soziologischen Wissenschaft in der UdSSR ist. Dies erklärt sich auch aus dem wachen Interesse der gesamten Bevölkerung der Sowjetunion an Fragen der Sittlichkeit, aus der Forderung nach sittlicher Reinheit, nach Erfüllung der gesellschaftlichen Pflichten seitens eines jeden Bürgers der Sowjetunion. In den letzten Jahren sind konkrete soziologische Untersuchungen über Fragen der Wertorientierungen der Persönlichkeit

⁴ Menschliche Existenz 2

in verschiedenen Bevölkerungsschichten angelaufen. Sie bieten weitgehend gerade ethische Verallgemeinerungen und Charakteristiken. In dieser Beziehung sind die Arbeiten des Instituts für öffentliche Meinung der Zeitung „Komsomol'skaja pravda“, der soziologischen Institute und Laboratorien der Leningrader Universität, der Novosibirsker Filiale der Akademie der Wissenschaften der UdSSR sowie der Universität Tartu (Dorpat) von Interesse.

III. Die psychologische Schule, die sich mit Fragen der Struktur der Persönlichkeit, der Psychologie des Verhaltens und Denkens der Persönlichkeit befaßt. Problem Nr. 1 ist hier die umfassende Erforschung und Darstellung der Persönlichkeitsstruktur, denn die Persönlichkeit tritt in allen ihren Äußerungen als ein Ganzes hervor. „Bei der Erklärung beliebiger psychischer Erscheinungen“, schrieb der bekannte sowjetische Psychologe und Philosoph *S. L. Rubinstein*, „tritt die Persönlichkeit als eine zu einem Ganzen verknüpfte Gesamtheit innerer Bedingungen auf, durch die sich alle inneren Einwirkungen brechen. (Zu den inneren Einwirkungen gehören Eigenschaften der höchsten Nerventätigkeit, der Einstellung der Persönlichkeit usw.)“⁷ Ein anderer bedeutender sowjetischer Psychologe, *L. S. Vysotskij*, vertrat die Meinung, daß überhaupt „das zentrale und höchste Problem der ganzen Psychologie das Problem der Persönlichkeit und ihrer Entwicklung“ sei.⁸ Der philosophische und soziologische Grundsatz einer allseitigen und harmonischen Entwicklung der Persönlichkeit steht dabei völlig im Einklang mit dem psychologischen Prinzip der Integrität der Persönlichkeit.

Die sowjetischen Psychologen betrachten die Persönlichkeit nicht als einfache Summe einzelner psychischer Prozesse oder Fähigkeiten (Wahrnehmung, Aufmerksamkeit, Denken, Wille usw.). Aber die ganzheitliche Auffassung der Persönlichkeit führt nicht zu einer Amorphie der Auffassung als solcher wie auch der Untersuchung der Persönlichkeit. Anstelle des Prinzips des Funktionalismus wird das Prinzip der Strukturierung der Persönlichkeit sowie die Aufgabe, konkrete Strukturen zu erforschen, eingeführt. Zur Zeit werden Thesen über die dynamische funktionale Struktur der Persönlichkeit präzisiert, die sich aus dem zusammensetzt, was man gemeinhin „Züge der Persönlichkeit“ nennt. Die russische Sprache besitzt nach Angaben des Psychologen *K. K. Platonov* 1500 Wörter, die verschiedene Züge der Persönlichkeit bezeichnen. Die Herausstellung be-

⁷ S. L. Rubinstein, *Sein und Bewußtsein* (russ.), Moskau 1956, S. 308.

⁸ L. S. Vysotskij, *Die Entwicklung der höchsten psychischen Funktionen* (russ.), Moskau 1960, S. 60.

sonders spezifischer Persönlichkeitsstrukturen führt aber zum Problem der Persönlichkeitstypen.

Neben einer solchen Behandlung der Persönlichkeitsstruktur, wie sie von der psychologischen Sektion des Instituts für Philosophie bei der Akademie der Wissenschaften der UdSSR entwickelt wird, ist eine etwas abweichende Problemstellung zu verzeichnen, wie sie von der Georgischen Psychologischen Schule vorangetrieben wird. Ihre Grundlagen und fundamentalen Thesen wurden von *D. N. Uznadze* entwickelt, der die Konzeption der „Einstellung“ vorbrachte. Der Begriff „Einstellung“ steht für „einen gewissen Allgemeinzustand, der sich nicht auf einzelne Organe des Subjekts, sondern auf seine Aktivität als Ganzes erstreckt“.⁹ Die „Einstellung“ bedeutet oder, genauer, repräsentiert einen Modus der ganzen Persönlichkeit in allen ihren Äußerungen und entsteht, wenn ein bestimmtes Bedürfnis und eine Situation zu seiner Befriedigung vorliegen. Eine Typologie der Persönlichkeiten wird hier weitgehend auf experimenteller Grundlage herausgearbeitet, wo die Züge einer fixierten Einstellung geklärt werden. Diese Konzeption besitzt eine praktische Anwendungsmöglichkeit in der Psychiatrie, bei der Behandlung psychischer Krankheiten und Neurosen.

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt sind die Hauptrichtungen der Forschung auf dem Gebiet der Denkpsychologie in den kapitalistischen Ländern einer kritischen Analyse unterzogen worden. Untersucht wurden in diesem Zusammenhang Fragen des Denkens in der assoziativen Psychologie, das Problem des Denkens in der Gestaltpsychologie, Denken und Gewohnheit im Behaviorismus und Neobehaviorismus, Genesis und Aufbau der intellektuellen Tätigkeit in den Konzeptionen von *J. Piaget* u. a. Die Betrachtung umfaßte die wichtigsten Theorien, die die drei Hauptrichtungen in der Denkforschung der kapitalistischen Länder charakterisieren: die introspektiv-phänomenologische, die erkenntnistheoretisch-operationale und die Verhaltensforschung. Der philosophisch-methodologische Aspekt der allgemeinen Denkpsychologie und eine kritische Untersuchung dieser letzteren in verschiedenen Richtungen tragen dazu bei, nicht nur die Persönlichkeitsstruktur und -typologie aufzuhellen, sondern auch grundlegendere Schlüsse zum Problem Mensch als Ganzes zu ziehen.

IV. Die soziologische Theorie des Individuums und der Persönlichkeit, die das Werden eines Menschen mit dem sozialpsychologischen Kontinuum einer sozialen Gruppe verbindet und den Prozeß der Sozialisierung eines

⁹ D. N. Uznadze, *Psychologische Untersuchungen* (russ.), Moskau 1966.

Individuums im Zusammenhang mit den sozialen Strukturen und Institutionen untersucht.

In der Sowjetunion wird zur Zeit an einem großen Komplex soziologischer Untersuchungen über den sozialistischen Menschen gearbeitet. Die Aufgabe besteht darin, auf Grund von konkreten soziologischen Untersuchungen festzustellen, wie sich die Persönlichkeit eines Menschen unter bestimmten sozialen Verhältnissen formt, welchen Einfluß bestimmte Bedingungen der Produktionstätigkeit von Menschen auf die Herausbildung neuer Beziehungen unter ihnen und auf die Entwicklung ihrer Persönlichkeit selbst ausüben. Deshalb sollen vor allem Probleme von Arbeit und Freizeit sowie Wertorientierungen der Persönlichkeit geklärt werden. Sie werden nicht nur im Rahmen ihres realen Inhalts und ihrer Entwicklung untersucht, sondern es werden dabei auch solche Bedingungen und Möglichkeiten erforscht, die eine allseitige Entfaltung der Persönlichkeit garantieren.

Die allseitige Entfaltung der Persönlichkeit, die allein schon durch die Entwicklung des Sozialismus und durch die objektiven Erfordernisse der Vorwärtsbewegung der sozialistischen Gesellschaft bedingt ist, bedarf einer ständigen sozialen Regulierung. In der Sowjetunion wird auf der Grundlage sozialer Untersuchungen und der Verankerung ihrer Empfehlungen in der Wirklichkeit das System der Humanisierung der Arbeit angewandt (Maßnahmen zur Aufhebung der Eintönigkeit der Arbeit, Berücksichtigung physiologischer und psychischer Besonderheiten der Menschen bei ihrer Verteilung auf die verschiedenen Produktionsabschnitte usw.). Fragen der Organisation und Regulierung des sozial-psychischen Lebens im Kollektiv werden bewußt aufgeworfen und nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten behandelt, was seinerseits auf die Sozialisierung des Individuums einwirkt.

Hieran schließt sich ein Untersuchungskomplex, der sich auf die Beseitigung der beruflichen Beschränkung der Arbeiter bezieht. In dieser Hinsicht haben zwei Prozesse, die bereits der sozialen Wirklichkeit eigen sind, Gestalt gewonnen: Änderung der Berufstätigkeit des Menschen, Annäherung der geistigen und physischen Arbeit in den Produktionsprozessen, Aufkommen von Berufen mit umfassender Spezialisierung, Vereinigung benachbarter Berufe in einer Person. Sodann verändert sich die Struktur der beruflichen Arbeitsteilung selbst, immer mehr rücken die organisatorischen und die ausführenden Funktionen der Arbeiter in Verbindung mit und dank der Automatisierung der Produktionsprozesse zusammen.

Auf den Sozialisierungsprozeß des Individuums im Sozialismus hat der Umstand bedeutenden Einfluß, daß die sozialistische Revolution die sozialpolitischen Beschränkungen der freien Berufswahl (nationale, rassische,

religiöse, proprietäre Schranken) beseitigte. Es verbleiben jedoch noch bestimmte sozialökonomische Einschränkungen dieser Wahl, die allmählich mit fortschreitendem Übergang zur höheren Phase des Kommunismus überwunden werden.

Gegenwärtig bestehen sie hauptsächlich darin, daß eine Diskrepanz zwischen der Qualifikation der Arbeiter und den Anforderungen der Produktion besteht. Es werden immer mehr qualifizierte Arbeitskräfte benötigt, während die Arbeiter, die keine ausreichende Qualifikation besitzen, in der Wahl des Arbeitsplatzes beschränkt sind. Diese Einschränkungen werden dank eines im Landesmaßstab funktionierenden Systems der technischen Berufsbildung der Arbeiter beseitigt.

Soziologisch werden auch die Wertorientierungen der Persönlichkeit untersucht, d. h. die Einstellung der Menschen zu diesen oder jenen Werten der materiellen und geistigen Kultur der Gesellschaft. Diese Untersuchungen zeigen, wie der Grad der sittlichen und sozialen Verantwortung der Persönlichkeit in der Sowjetunion in Verbindung mit der Vorwärtsbewegung der ganzen Gesellschaft steigt.

Eine allgemeine Vorstellung von den theoretischen Problemen des Menschen in der UdSSR kann man erhalten, wenn man zwei Kernsätze beachtet:

1. Die Verbindung, sei es unmittelbare oder mittelbare, der kompliziertesten und scheinbar abstrakten Probleme der Theorie vom Menschen mit den sozialen Veränderungen, die im Lande mit der fortschreitenden, fortschrittlichen Entwicklung und der Herausbildung kommunistischer gesellschaftlicher Beziehungen vor sich gehen;
2. Die Durchführung von Problemuntersuchungen, die Klärung akuter Problemsituationen der Theorie vom Menschen, schließt stets eine Verarbeitung und Verallgemeinerung der theoretischen und sozialen internationalen Erfahrungen, die Praxis der Entwicklung und die Widersprüche des anderen, kapitalistischen sozialökonomischen Systems mit ein. Darum haben die theoretischen Probleme des Menschen in der UdSSR immer, oder meist, polemischen Charakter gegenüber den nichtmarxistischen ideologischen Strömungen.

Die reale Entwicklung der menschlichen Geschichte legt beständig die Tiefe und Schärfe dieser Auseinandersetzung an den Tag und führt zum Sieg des neuen sozialökonomischen Systems.

(Aus dem Russischen übersetzt von Dr. Erwin Wedel, Seminar für Slawische Philologie der Universität München.)

VLADIMIR FILIPOVIĆ
UNIVERSITET ZAGREB (JUGOSLAVIEN)

Der sozialistische Humanismus als Synthese der Ideen Sozialismus und Personalismus

I.

Seit dem ersten Augenblick, als die Idee des Humanismus, die Idee der Menschlichkeit gebildet wurde, war sie nicht nur Idee, nicht nur Theorie, nicht nur Reflexion über etwas, was nicht da ist, sondern war klar gesetzt als Leitidee und Determinante des menschlichen Daseins, und so blieb sie mehr oder weniger Regulativ der praktischen Tätigkeit des Menschenlebens. Immer kam sie zum Vorschein in der Praxis des menschlichen Lebens, und das Leben glich sich ihr an. Sie umfaßte und umfaßt den Gesamtsinn der menschlichen Selbstbestimmung. Im Hinblick auf sie wandelte sich der Zweifüßler zum Menschen. Und nur im Hinblick auf sie kann er sich in seiner Menschlichkeit zum immer wertvolleren Menschen emporheben. Daß diese Idee nicht immer von der Praxis verwirklicht wurde — und kaum je völlig! —, war kein Fehler der Idee, sondern der Praxis, die nur selten die aus dem menschlichen Gewissen durch das Bewußtsein an sie gestellten Forderungen optimal erfüllt. Und gerade durch das Bewußtsein, also im Geiste, wird der Mensch erst zum Menschen. Seit dem Ursprung seiner Geschichte bis zum heutigen Tage unterscheidet sich der europäische Mensch in allen Phasen seiner geschichtlichen Entwicklung gerade nach dem Gehalt der Idee, kraft welcher sich das menschliche Wesen zur humanen Persönlichkeit (lat: *persona*) wandelte, kraft welcher die Lebensbedingungen einer solchen Persönlichkeit ihre freie Entwicklung erlaubten. Die verschiedenen in der Vergangenheit auftretenden Formen der menschlichen Existenz sind gerade durch sie spezifische geschichtliche Formen, und als Ideale waren sie immer Ziele, die der geschichtlichen Bewegung ihre Richtung angaben. Alles aber, was sich als Reform und Revolution in dieser Geschichte begab, begab sich deshalb, weil die Urheber geschichtlicher Umwälzungen überzeugt waren, daß die Wirklichkeit nicht im Einklang stehe mit der Idee der Menschlichkeit, so daß sie im Hinblick auf sie von der Wirklichkeit Wandlungen verlangten. Die Idee der Wandlung war aber nie gehaltleer, immer war sie sinnvoll und erfüllt mit Werten, die in der Vision der Humanitätsidee

enthalten waren, sei es, daß es sich um neue Gehalte handelte, sei es, daß die Wirklichkeit sich so weit von ihnen entfernt hatte, daß sie durch sie berichtigt werden mußte.

Von den Progressisten unterschieden sich die Konservativen hauptsächlich darin, daß diese, in ihrem Streben und ihrem Kampf für die Verwirklichung einer besseren Form menschlicher Existenz, allen Sinn und alle Werte als Möglichkeiten der Bereicherung und der Veredelung des Lebens bereits in den traditionellen Idealen vorfanden, während die Progressisten glaubten, daß auf die alten Banner der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Sinns, kurz, der Menschlichkeit des Menschenlebens, neue ideale Gehalte geschrieben werden mußten. Während die Konservativen meinen, daß die Wirklichkeit mit den traditionellen Idealen nicht in Einklang gebracht ist und diese erst jetzt völlig verwirklicht werden müssen, glauben die Progressisten, daß die Wirklichkeit den Bedürfnissen des Lebens nicht entspricht und durch neue Ideale, neue Werte und demnach neue Postulate des Lebens ersetzt werden muß. Die einen wie die anderen lassen sich also durch die nominal gleiche Idee der Menschlichkeit leiten, nur ihr Gehalt ist bei den beiden verschieden. Und gerade diese Verschiedenheiten der idealen Gehalte der Leitidee des Lebens lassen uns die Unterschiede in der Auffassung der Idee der Menschlichkeit, der Humanitätsidee, erkennen, demzufolge auch in der geschichtlichen Wirklichkeit selbst.

Während die Konservativen nur teilweise recht haben, weil keine Wirklichkeit die klar gesetzten Postulate der traditionellen Humanitätsidee je völlig erschöpft und ganz verwirklicht hat, haben die Progressisten immer recht, weil sie uns — wenn es wirklich Schöpfer und keine bloßen Wortschöpfer sind! — aus den unendlichen Möglichkeiten des menschlichen Wesens überhaupt neue Horizonte und Möglichkeiten humanen Menschenlebens eröffnen.

Und gerade an diesen Antithesen öffentlicher Meinungen sehen wir, daß das Humanitätsproblem heute bereits aufgehört hat, ein Problem bloß der Kulturschaffenden und der Theoretiker zu sein und zum Problem der Gegenwart geworden ist, das allüberall besprochen und umsorgt wird. Es ist keine theoretischen Kabinetten entstammende Entdeckung, sondern ein aus den Sorgen einer dehumanisierten Zeit quellender Appell, der eine urgente und klare Lösung verlangt, eine Lösung, die die Menschheit von den gerade mit dem Dasein dieser Menschheit selbst verbundenen Sorgen befreien mußte, weil die Antithesen der Wirklichkeit das Wesen des Menschen in seinem Urgrund bedrohen. Mit anderen Worten: **Unsere Zeit** — dieses seit jeher gesetzte praktische Lebensproblem — hat auch dem theoretischen Bewußtsein die Aufgabe gestellt,

sie so hell wie möglich zu beleuchten, auf daß in unserer in dunkle Wolken gehüllten Gegenwart die Wege ihrer Befreiung sichtbar werden. Gerade heute müssen wir sie beleuchten, weil die Wirklichkeit, vor allem die politische, aber dann auch die allgemein kulturelle Wirklichkeit unserer Tage, in ihrem Verbalismus der Kommunikation die geschichtliche Bewegung auf einen Irrweg geleitet hat.

Dieser Verbalismus ist aber durch unklare Begriffe bedingt, die sich anheischig machen, die Handlungen der allgemeinen menschlichen Lebenspraxis zu leiten, vor allem aber die der kulturellen Praxis. Diese Begriffe sind nun gerade die Begriffe des Personalismus und Sozialismus, die häufig als antithetische Begriffe aufgefaßt werden, während es in Wahrheit Begriffe sind, wo der Sinn des einen den Sinn des anderen vervollständigt.

II.

Wann immer Personalismus und Sozialismus getrennt voneinander erörtert werden, weist jeder dieser beiden Begriffe in seiner Erläuterung notwendig auf den anderen hin als sein Korrelat; wenn das aber nicht der Fall ist, bleibt jeder von ihnen im Lichte einer beschränkten und getrennten, eigentlich abstrakten und unwirklichen Isolierung. Derartige Isolierungen können aber nie das Wesen eines Begriffs aufzeigen, der gerade in der Korrelation mit einem anderen seine Sinnfülle erhält. Am augenfälligsten wird die Verbundenheit dieser Begriffe dann sichtbar, wenn der eine sich in attributiver Funktion zum anderen gesellt, so daß vom sozialistischen Personalismus oder personalistischen Sozialismus gehandelt wird. Außerdem hat ein jeder dieser beiden Begriffe seine kulturgeschichtliche Entwicklung durchlaufen, die von der Lebenspraxis korrigiert und vervollständigt wurde. Wenn sie aber in dialektischer Beziehung in Theorie und Praxis konfrontiert wurden, konnten beide Begriffe ihre Bedeutung und ihre Wertgehalte präziser und vervollständigt aufzeigen.

Nehmen wir als Ausgangspunkt den Begriff des Personalismus, der in der Anthropologie der Gegenwart eine besondere Richtung bezeichnet, dessen Vertreter von verschiedenen Voraussetzungen und philosophischen Strömungen herkommen.

Doch möge zugleich betont werden, daß dieser Begriff der Gegenwart, abgeleitet vom alten lateinischen Terminus *persona*, seine traditionelle Grundbedeutung in sich selbst trägt. Der lateinische Terminus *persona* entspricht dem griechischen πρόσωπον, das Gesicht oder Gesichtsausdruck bedeutet, ursprünglich aber die Maske des Schauspielers, durch die seine

Rolle bestimmt wird. Die Maske des Schauspielers bestimmte seine spezifische Aufgabe in dem Spiel, das ihn mit anderen verband. Das lateinische *personare* (klingen) steht als Stammverbum neben dem abgeleiteten Substantiv *persona*, das ursprünglich auch die Maske des Schauspielers im aufgeführten Schauspiel bedeutete („*viri boni personam in scena tractare*“), und erst in übertragener, bzw. abgeleiteter Bedeutung bedeutete es auch eine Rolle im Leben, den Charakter, eine geachtete Stellung u. ä., also alles, was das betreffende Individuum im Leben bedeutet, bzw. „vorstellt“.

Neueste Forschungen auf dem Gebiet der Kultur und Sprache der Etrusker konnten auf einem Denkmal, das zwei maskierte Gestalten darstellt, die Aufschrift *fersu* entdecken, eine Entsprechung des lateinischen *persona*.

Kurz, *fersu*, πρόσωπον und *persona* bezeichnen nicht Angeborenes, Gegebenes, sondern eine Rolle, eine Aufgabe, etwas, was sich über das Gegebene als ein Aufgegebenes aufdrängt. Dieser etymologische Ursprung birgt auch die heutige Grundbedeutung des Wortes, das einen langen geschichtlichen Entwicklungsweg zurückgelegt hat. Ihn können wir nicht verfolgen, aber etwas sei erwähnt.¹

Der letzte Römer und der erste Scholastiker, Boethius — der 524 wegen Hochverrats hingerichtet wurde —, hat in seinem Werk „*De duabis naturis*“ die erste bestimmte, vom ursprünglichen Sinn abweichende Definition des Begriffs *persona* gegeben, mit dem Worte: „*Persona est naturae rationalis individua substantia*.“

Im Geiste einer neuen Auffassung vom Wesen und von der Rolle des Menschen wird bei Boethius bereits ein weiteres Merkmal des Begriffs der Personalität betont und zwar die *unteilbarkeit* des Wesens der Menschheit, so daß es sich nach dieser Auffassung in der Rationalität erschöpft. Mehr als tausend Jahre lang wird die europäische Philosophie das Wesen der Menschheit als eine unteilbare Substanz oder Subsistenz der Persönlichkeit auffassen. Dieses „Individuum“, als „unteilbare“ Einheit der Verständigkeit, sowohl das eigenartige Besondere wie auch das in allen Menschen gegebene Allgemeinmenschliche, wird im Grunde gleichartig bezeichnet bei Locke, bei Leibniz, bei Kant und bei Hegel. Allen diesen Auffassungen eignet ein Gemeinsames — zugleich auch Wesentliches! —, daß die *persona* (Persönlichkeit) doch auch dann, wenn sie mit dem Begriff der Universalität, der Allgemeinheit und der Ganzheit verbunden ist, eine einzelne und eigenartige Gegebenheit darstellt, die sich nach ihrer eigenartigen Insistenz im Sinne des heutigen Begriffs der Existenz vor-

¹ Max Müller, „Person“, Staatslexikon Bd. 6, Freiburg 1961, Sp. 197 ff.

stellt, indem sie so aus der allgemeinen Möglichkeit des Seins ihr individuelles und eigenartiges Dasein verwirklicht.

Nun gründen aber alle diese Auffassungen des Menschen, der sich aus einem Individuum in eine Persönlichkeit wandelt, doch auf jener Aristotelischen, wonach der Mensch ein ζῷον λόγον ἔχον ist, was bedeutet, daß im menschlichen Wesen zur individuellen Animalität die Rationalität hinzugefügt wird. Das wäre dann auch das einzige Wesentliche für den Menschen. So wurde dann die Eigenart des Menschen bestimmt, indem die individuellen Determinanten abstrakt als Gattungsdeterminanten bestimmt wurden. Das menschliche Individuum wurde aufgefaßt als Robinson, seine Freiheit wurde in keine Beziehung gesetzt zur gleichzeitigen Möglichkeit der Verwirklichung der Freiheit der Gemeinschaft.

Diese Auffassung führte dann zur Entwicklung der kämpferischen und — am Anbeginn der neuzeitlichen Philosophie und Kultur wie auch des Lebens überhaupt — sehr fortschrittlichen Idee des Individualismus. Die Idee eines solchen abstrakten spekulativen Individualismus ließ einen scharfen Kampf für Gedanken- und Glaubensfreiheit aufflammen, der unter großen Opfern die traditionelle Gleichförmigkeit und Dogmengläubigkeit zerstörte. Diese Idee hat im Kampf für die Freiheit des wissenschaftlichen Denkens, aber auch für die Befreiung von der Gleichförmigkeit der religiösen Lebensauffassung und ihrer feudalen Gesellschaftsordnung, eine bedeutende fortschrittliche Rolle gespielt. Aber in der Praxis des Lebens (in Kultur und Politik) kam allmählich das gerade aus ihr entsprungene mögliche Paradox auf, daß neben der „Freiheit von jedermanns Überzeugung und Tätigkeit“ auch eine solche erlaubt wird, die keine Werte, sondern Gegenwerte verwirklicht. Es erübrigt sich hier, das Gebiet von Macht und Politik zu erwähnen, wo gerade diese liberalistische und individualistische Idee die auf ökonomische Ungleichheit sich gründende Freiheit der Bedrückung und Freiheit der Ungerechtigkeit ermöglichte. Mit seinem erbarmungslosen Vorgehen gründete der Kapitalismus gerade auf dieser schrankenlosen Freiheit, die sich legal in die Freiheit der Ausbeutung wandelte und dadurch nachträglich in die Freiheit wehrloser Ungerechtigkeit und rücksichtsloser Bedrückung. Abstrakt gesetzte und legalisierte Ideale wandelten sich in Formen einer wertfeindlichen Wirklichkeit. Die unbeschränkte Freiheit auf dem Gebiete des ökonomischen Lebens wurde zum Schutz der Reichen, das will sagen Stärkeren, so daß der naturalistische Grundsatz — sofern wir ihn nicht animalisch nennen wollen —, das Recht der Stärkeren, zum Hauptgrundsatz des öffentlichen menschlichen Lebens wurde. Die Ideen des abstrakten Individualismus ließen die humanistische Freiheitsidee ausarten in die naturalistische Wirklichkeit des Rechtes der Stärkeren. Der von der

Freiheitsidee getragene isolierte und abstrakte Individualismus ging in seine Antithese über.

In den psychologischen, anthropologischen und ontologischen Forschungen und Theorien der Gegenwart wurden aber die klassischen Definitionen der Persönlichkeit einer völligen Veränderung unterworfen. Diese neuen Auffassungen ließen dann in der Philosophie eine Richtung aufkommen, die sich selbst Personalismus nennt und sich von den bisherigen Theorien der Persönlichkeit wesentlich dadurch unterscheidet, daß die Persönlichkeit nicht mehr im Sinne einer stabilen Substantialität interpretiert wird, sondern im Hinblick auf ihre aktuelle, das will sagen existenzielle und geschichtliche Determiniertheit und Existenz. Die Substantialität selbst wird nicht mehr bestimmt im exklusiven Sinne des *homo sapiens*, weil gezeigt wurde, daß der Mensch im Grunde ein wertschaffendes, das will sagen fühlendes und wollendes bzw. tätiges und schöpferisches Wesen ist. Gerade durch seine Tätigkeit wandelt sich dieser wertende und schöpferische einzelne vom Individuum zur Persönlichkeit. Aber auch in einer derartigen Interpretation wird und bleibt die Persönlichkeit Selbstwert und Selbstzweck, aufgefaßt als Exemplar einer Totalität.

III.

Wenn wir die bedeutenden Vertreter der philosophischen Richtung der Gegenwart, die sich Personalismus nennt, vor uns vorüberziehen lassen, beginnend mit dem Franzosen Charles Renouvier² über den Engländer F. C. S. Schiller³ bis zu den Amerikanern J. Royce⁴, W. James⁵ und B. P. Bowne⁶, so finden wir in ihren Ausführungen die Auffassung vertreten, daß sich die Persönlichkeiten, obwohl durch Gemeinschaften und geschichtliche Bedingtheiten gebunden, doch mehr oder weniger nach kategorischen Imperativen, absoluten Werten und rationalen Formen konstituieren. Sie verwirklichen eine übergeordnete absolute Ordnung auch dann, wenn nach der Kategorie der Freiheit und im Sinne des Pluralismus die Wege dieser Ordnung verschiedenartig und vielfältig sind.

Ziemlich stark weicht von diesen Philosophen der unlängst verstorbene Personalist E. Mounier⁷ ab, der, der sozialistisch materialistischen Be-

² La personnalité — la chose, l'idée, la personne, 1899.

³ Humanism, 1903.

⁴ The World and the Individual, 1900.

⁵ The Varieties of Religious Experience, 1902.

⁶ Personalism, 1908.

⁷ Qu'est-ce que le Personalisme?, 1946.

trachtungsweise nahestehend, eine Lösung der personalistischen Problematik zu finden versucht in der Wirklichkeit der Kommunikation freier und verantwortungsbewußter Persönlichkeiten, wobei er aber doch im Ganzen der Menschengeschichte ein determinatorisches Absolutes annimmt, das eigentlich unbegreiflich bleibt.

Allen personalistischen Auffassungen ist aber eine These gemeinsam, daß eine Persönlichkeit nicht geboren, sondern durch Selbstzucht geschaffen und durch eigene Arbeit verwirklicht wird. Die Persönlichkeit ist weder eine natürliche Gegebenheit, noch eine notwendige Folge geschichtlicher Kausalität. So wird durch diese Theorie die Auffassung notwendiger menschlicher Determiniertheit „von unten“ oder „von oben“ aufgehoben, sowohl die Auffassung naturalistischer Banalität wie auch die geschichtlicher Fatalität, weil sich beide Standpunkte als gleichermaßen unerklärbar in der Theorie wie auch in der Lebenspraxis erwiesen haben.

Nicht mehr wird in Erklärung und Erläuterung der Begriff des Menschen als Antithese zum Tier gesetzt (Tier — Mensch) auch nicht als Antithese zum erdachten Ideal (Mensch — Gott), sondern die Antithese Mensch — Mensch wird aufgestellt, in welcher der Mensch als unausgebildeter menschlicher Zweifüßler der ausgebildeten menschlichen Persönlichkeit gegenüber gestellt wird, einer Persönlichkeit, die durch eigene wertvolle Arbeit und durch eigene Anteilnahme an wertvollen Lebenszielen geschaffen wird; demzufolge ist er nicht unverantwortlich für das, was er tut und wie er es tut — wie es Naturalismus und geschichtlicher Fatalismus wollen —, denn gerade in dieser Verantwortlichkeit liegt seine Lebensaufgabe, sein Lebensberuf, seine *Rolle* im Leben. Durch diese Bestimmung kehrt der Begriff der Persönlichkeit zu seiner Grundbedeutung zurück, zur ursprünglichen Bedeutung des Wortes *persona*, das „Rolle“ und „Aufgabe“ bedeutet.

Der Mensch ist also nicht bloß ein verstandesbegabter Zweifüßler, sondern eine *mehrfachdimensionierte Einheit* von Materie, Vitalität und Geistigkeit, wobei in der Dimension der Geistigkeit neben dem Selbstbewußtsein — als Mittelpunkt der Verständigkeit und des Lebens von Werten — zwei Faktoren bestimmend sind — der Faktor der Geschichtlichkeit und der Faktor der menschlichen Gemeinschaft. Dieser zweite Faktor, der eigentlich grundlegend ist — ohne Gemeinschaft ist es nämlich sinnlos von „Rolle“ oder „Aufgabe“ zu sprechen —, wurde bisher in den Ausführungen des Personalismus entweder übersehen oder als zweitrangig angesehen. Er muß deshalb näher beleuchtet werden.

Die „Gesellschaft“ als eigenartige Erscheinung, als besonderer theoretischer Gegenstand, als wissenschaftliches Problem und als Aufgabe

wurde eigentlich erst im 18. Jahrhundert entdeckt, und zwischen dieser Entdeckung und ihrer ersten systematischen Behandlung bei A. Comte („*physique sociale*“) liegt ein Jahrhundert. Erst in diesem Zeitraum kam es dem Denker zu Bewußtsein, daß der Mensch als Einzelwesen in feste und unabwendbare Strukturen und Formen gesellschaftlicher Bräuche und Abhängigkeiten eingeschlossen ist. Erst dann wurde die Tatsache entdeckt, daß es geschichtlich determinierte und feste soziale Positionen gibt und daß der Mensch aus diesen durch geschichtliche Entwicklung geschaffenen Strukturen nie völlig heraustreten kann.

Als die Kategorien: Kaste, privilegierte Klasse u. ä. auf der einen Seite und die Kategorien: Sklaven, Hörige, Proletariat u. ä. auf der anderen Seite die wirklichen Bindungen dieser gesellschaftlichen Bindungen und dieser Antithesen entdeckten ließen und als man gleich darauf zur Einsicht kam, daß die stärkeren und herrschenden Bindungen sich der freien Entwicklung entgegensetzten, begann neben der Theorie auch die Entwicklung einer Bewegung, die sich Sozialismus nannte. — Zuerst als Ahnung und unbestimmtes Ideal, später als ein auf wissenschaftlicher Einsicht gegründetes rationales Postulat, als Überzeugung, die das System eines menschlichen Programms trägt, das sich bald als allgemeine politische Bewegung konstituierte.

Der Sozialismus begann seine Laufbahn auch als Antithese der abstrakten Individualismusidee, die sich entwickelte als humanistisch-idealisiertes, eigentlich aber als isoliertes abstraktes Postulat einer freien aristokratischen Persönlichkeit. Abstrakt und aristokratisch war die Persönlichkeit dadurch, daß nach dieser Auffassung ihr Zweck und ihr Wert in ihr selber lagen. Dieser individualistische Aristokratismus hat sich auch heute — wenngleich nicht unter diesem Namen! — in vielen Auffassungen des Personalismus erhalten.

Der Sozialismus als politische, dann aber auch als allgemeine kulturelle Bewegung — auch heute universales Postulat einer fortschrittlichen Gestaltung des Menschenlebens — kämpfte in der ersten Phase seiner Entwicklung für die Aufhebung gesellschaftlicher Ungleichheit und zwar vor allem ihrer Grundlage, die durch die ökonomischen Lebensbedingungen gebildet wird. Seine ursprüngliche Aufgabe war die Aufhebung der Konflikte zwischen dem einzelnen und der Gesellschaft auf dem Gebiete der materiellen Interessen. Trotzdem liegt der Sinn des Sozialismus nicht darin: Bereits in seinen ersten theoretischen Grundlagen bei Marx weist er seine unabwendbare kulturell-werthaltige Komponente auf, die in der Idee des Humanismus ihren Ausdruck fand, in der Idee der Menschlichkeit, aber mit einer anderen Nuance als wir sie im Personalismus vorfinden. Auf diesen Unterschied kommen wir gleich zurück!

Wie jede menschliche Tätigkeit, jede Erscheinung menschlicher Praxis, zwei Seiten enthält, und zwar ein *Ziel* und ein *Mittel* zu seiner Verwirklichung, so müssen wir auch in dieser Idee des Sozialismus diese zwei unzertrennlichen Seiten, die die Idee des Sozialismus erst verwirklichen, klar unterscheiden können.

Es wurde bereits hervorgehoben, daß in der ersten Phase seiner Verwirklichung der Sozialismus allen Nachdruck auf die Mittel legte, weil die Ziele selbstverständlich waren. Die Aufhebung der Konflikte zwischen den einzelnen und der Gesellschaft auf dem Gebiete der materiellen Interessen, die Verhinderung der Freiheit, die die Ausbeutung des Menschen ermöglicht, die Zerstörung jeder Möglichkeit von Beraubung und Verarmung des arbeitenden Menschen, der zur machtlosen „Ware“ wurde und „Ware“ blieb, das war überall, wo es zur Verwirklichung des Sozialismus kam, seine wichtige Anfangsphase, die immer auch eine grundlegende Phase blieb. So wird es auch in Zukunft bleiben. Aber sie kann sich zur Gefahr entwickeln, wenn die für das beschränkte Gebiet der Ökonomie gültigen Grundsätze im selben Sinne auf das Gebiet der Kultur beispielsweise angewandt werden, wo Beschränkungen der Freiheit nicht nur nicht notwendig, sondern geradezu schädlich sind. So darf beispielsweise der vom Sozialismus auf ökonomischem Gebiet notwendig aufgehobene Eigenwille auf kulturellem Gebiet nicht die Aufhebung der Freiheit zur Folge haben. Als nun so die Ziele in Vergessenheit gerieten und von den eigenen Mitteln bedroht wurden, mußten sie wieder hervorgehoben werden, weil sie es sind, die sinnvoll sind, und nicht die Mittel, die nur ihrer Verwirklichung dienen. Gewiß muß betont werden, daß ohne die Mittel die Ziele nicht verwirklicht werden können. So wäre in einer höheren, d. h. humanen Dimension des menschlichen Daseins keine Verwirklichung der Möglichkeit völliger Freiheit möglich, solange in der Schicht des ökonomisch-gesellschaftlichen Daseins die Freiheit nicht aufgehoben wird, die sich auf diesem Gebiet als gesellschaftlicher Eigenwille und als Bedrückung kundgibt. Jedes Reich der Freiheit in jener Form und jener Schicht, wo sie sich immer und notwendig der allgemeinen humanen Freiheit entgegengesetzt. In der Humanitätsidee liegen aber Sinn und Wert des Sozialismus.

IV.

Kehren wir wieder zurück zum Begriff, zur Idee des Personalismus, die eigentlich den Sinn des Sozialismus enthält, aber nicht zur Idee eines abstrakten, aristokratischen individualistischen Personalismus, der ja letzten Endes in sich selbst seinen Widerspruch trägt, folglich die Unmöglichkeit seiner Verwirklichung.

Was bedeutet überhaupt eine humane menschliche Sphäre? Kann denn der Mensch human sein zu Sachen? Kann ein Robinson human oder nicht human sein? Nur dem Menschen gegenüber kann der Mensch human sein. Humanität als Sphäre der Existenz der Persönlichkeit ist eine gesellschaftliche Kategorie und gerade diesen Umstand vergaß der exklusive Individualismus. Das vergaß auch der abstrakte Personalismus, und zuweilen vergißt es auch der konkrete Sozialismus.

Die Gegensätze und die Kämpfe in der humanen Sphäre, in denen das Gute vom Besseren überwunden wird, ein Wert durch einen gehaltvolleren und höheren anderen, haben keine Analogie in den Gegensätzen der animalischen Sphäre der Existenz, wo ein Gegensatz den anderen vernichtet. In der humanen Sphäre bedeutet Negation nicht Vernichtung, sondern Überwindung, d. h. Erhaltung und zugleich Verwirklichung eines „Besseren“ bzw. „Wertvolleren“. Die Werte selbst als materielle Güter (besonders die Gebrauchsgüter!) können exklusivem Besitz unterworfen werden; an geistigen Werten können gleichzeitig viele teilnehmen, potentiell alle. Die Persönlichkeit, die sich als Entdecker und Verwirklicher eingesehener geistiger Werte betätigt, sei es auf dem Gebiet der Wissenschaft, sei es auf dem Gebiet der Kunst oder in der Sphäre moralischen Wirkens oder der Philosophie, ist nicht tätig für sich selbst, sondern für alle Menschen. In ihrem Schöpfertum transzendiert die Persönlichkeit sich selbst und zwar in der Sphäre der überindividuellen Werte, die als neue Aussichten und neue Möglichkeiten des Lebens das gesamte wirkliche Menschenleben, das Leben der menschlichen Gemeinschaft durchdringen, bereichern und erheben. In dieser selbstverständlich an ihr animales Dasein gebundenen Wertwelt verwirklicht die Persönlichkeit ihr spezifisches humanes Wesen.

Die Persönlichkeiten sind Personen, die sich kraft ihrer Tätigkeit immer über die Sphäre der „Gesellschaft“ von Individuen erheben und eine „Gemeinschaft“ von Persönlichkeiten verwirklichen. So wandelt sich der exklusive Individualismus in einen universalistischen Personalismus. Der Sozialismus hat sich ja gerade zum Ziel gesetzt die Verwirklichung der Idee des sozialistischen Personalismus in ihrer realen wirklichen Bedeutung. Was bedeutet das nun eigentlich?

Mit dem Ziel der Aufhebung aller Formen von Ausbeutung befreit der Sozialismus den Menschen von der Notwendigkeit in der Sphäre der materiellen Güter und schafft die Bedingungen für die Freiheit eines jeden und aller, aber eine Freiheit in der Sphäre der Humanität, das will sagen, in der Sphäre des Geistes, die übersubjektiv und universal ist.

Marxens anthropologische These, „die Wurzel des Menschen ist der Mensch selbst“, bleibt unzulänglich, aber im Sinn von Feuerbachs Anthro-

pologie ist sie als Antithese gesetzt, die die Heteronomie und die Transmundalität der menschlichen Bestimmung aufhebt. An vielen anderen Stellen aber (— so in „Nationalökonomie und Philosophie“! —), wenn Marx über den Gehalt der gesellschaftlichen Tätigkeit spricht, spricht er vom Geist bzw. vom „gesellschaftlichen Geist“, und gerade in der Richtung dieser Tätigkeit verwirklicht sich der Beruf des Menschen.

Dieser „Geist“ stellt jene humane Sphäre dar, die geschichtlich ewig im Werden begriffen ist in der Richtung auf die Zukunft; deshalb, weil die Werte immer Aufgaben sind, die verwirklicht werden müssen. Überhaupt ist die humane Sphäre nie gegeben, sondern aufgegeben, und das ist der wesentliche Unterschied zwischen der bloßen biologischen und der menschlichen Wirklichkeit. Die humane Sphäre ist nichts Ursprüngliches, in ihr ist der Mensch nicht geboren, sie ist geschichtlich geworden, eine neue Schicht der menschlichen Wirklichkeit. In dieser menschlichen Wirklichkeit lebt nun und erlebt sich der Mensch nicht als biologisches Individuum, sondern als schöpferische Persönlichkeit, die nach den Zielen und Aufgaben, die sie als ihren Lebensberuf in der Gesellschaft empfindet, die Wirklichkeit verwandelt. Der Sozialismus muß aber gerade maximale Möglichkeiten des Daseins und der Entwicklung dieser schöpferischen freien Persönlichkeit zu verwirklichen suchen. Als humane Eigenheit, Besonderheit und als unteilbar schöpferischer Ursprung von Werten bereichert die Persönlichkeit durch sich selbst ihre Gemeinschaft. Eine Vielheit von wertvollen Persönlichkeiten verwirklicht den Wertschatz der sozialen Gemeinschaft, die ihrerseits verpflichtet ist, Bedingungen und Möglichkeiten für die Entwicklung selbständiger Persönlichkeiten zu schaffen. Je mehr die Gemeinschaft für solche freien Persönlichkeiten Sorge trägt, sie schätzt und achtet, um so zahlreicher und stärker werden sie sich entwickeln und dadurch den Gesamtwert der Gemeinschaft heben.

Zum Unterschied vom traditionellen Personalismus fügt der sozialistische Personalismus der anthropologischen Auffassung des Personalismus das wichtigste Merkmal hinzu: daß die Persönlichkeit nämlich nur in der Gemeinschaft entstehen, sich entwickeln und bestehen kann. So bleibt der Mensch als Persönlichkeit noch Selbstwert, er wird zur wertvollen und freien Einheit, die sich entwickelt in der Gemeinschaft, aus ihr und für sie. Die Gemeinschaft ist ihrerseits eine geschichtlich organisierte Einheit, die keine „übergeordnete Ordnung“ verwirklicht, sondern konkrete Lebensformen, je nach ihren Gegebenheiten und Entwicklungsmöglichkeiten. So ist die Persönlichkeit immer eine Schöpfung der Gesellschaft und ein durch ihre schöpferische Tätigkeit auf die soziale Gemeinschaft ausgerichtetes Subjekt. Die sozial bedingte Gestalt der Persönlichkeit ist eine Tatsache, und der „sozialistische“ Personalismus ist Aufgabe und

Programm des Sozialismus. So sehr demnach der Personalismus ohne das Attribut „sozialistisch“ ein abstraktes lebloses Gebilde bleibt, so sehr bleibt auch der Sozialismus ohne personalistische Leitidee eine Tätigkeit um bestimmte Mittel, ohne klares Ziel. Auch hier sei betont, daß sich alle menschlichen Begriffe um so mehr wandeln und bereichern, je mehr sie mit der lebendigen Lebensdynamik verknüpft werden. Bestimmt ist der Sozialismus einer von diesen Grundbegriffen, vor allem heute, wenn seine Verwirklichung im Leben durch ihre noch unvollständigen Verwirklichungen und mehr noch durch ihre Irrungen uns vor die Aufgabe stellen, ihn in der Vielfalt seiner Merkmale zu vervollständigen, ja zuweilen zu berichtigen; wir werden ihn ja ewig vervollständigen und durch ihre Berichtigungen vervollkommen. So stellt das Problem des Ziels und der Aufgabe des Sozialismus heute ein überaus aktuelles Problem dar.

Wenn wir auf diese Weise den Begriff des sozialistischen Personalismus bewußt zu machen versuchen, so heben wir dadurch eigentlich den Sinn und die Aufgabe des Sozialismus selbst ins Bewußtsein. Aus diesem Begriff, aus dieser Idee ergeben sich dann auch die Aufgaben des Lebens, die ständig gegenwärtig sind in der sozialistischen Lebenspraxis, in der die Leitidee immer als Wertmesser aller praktischen Tätigkeit gilt. Es sei auch hervorgehoben, daß diese Idee eine zweifache Verpflichtung enthält. Die Gemeinschaft ist verpflichtet, der Persönlichkeit alle Bedingungen für ihre freie schöpferische Entwicklung bereitzustellen, wogegen die Persönlichkeit ihre Aufgabe und ihre Rolle in der für die freie Persönlichkeit verpflichtenden optimalen Möglichkeit zu erfüllen hat.

In seinen anfangs nur erahnten Entwicklungsmöglichkeiten ist das Leben ewig im Werden und in der Entwicklung begriffen, wobei die Leitideen — wenn sie klar auftreten — diesen Weg beschleunigen. Es ist die Aufgabe der Philosophie, diese Leitideen als Lebensaufgaben aufzuzeigen und darzustellen, denn einmal aufgewiesen, werden und bleiben diese Aufgaben universale Lebensaufgaben und Wegweiser humanen menschlichen Fortschritts.

BOGDAN SUCHODOLSKI
UNIVERSYTET WARSZAWSKI, INSTYTUT NAUK PEDAGOGICZNYCH
(POLSKA)

Traditionen und Perspektiven des Bündnisses der Technik mit der Geisteswissenschaft (Humanistik)

I.

Wie ist der Mensch in Wirklichkeit? Äußert sich die wahre Natur des Menschen nur in dem, was wir traditionell gewohnt sind als Geisteswerte zu bezeichnen oder ebenfalls in dem, was die Vernunftskraft gegenüber den materiellen elementaren Gewalten ist? Ist in der historischen Entwicklung die Bedrohung des Menschen durch die Technik tatsächlich gewachsen, oder hat vielmehr dank der Technik ein Fortschritt im Bereich der materiellen Bedingungen des menschlichen Lebens stattgefunden? Nimmt die Technik den Menschen tatsächlich die Freude an der schöpferischen Arbeit oder aber macht sie die Arbeit der Menschen gerade dadurch menschlicher, daß sie den Maschinen das überweist, was körperlich erschöpfend und seelisch monoton ist? Ist es wahr, daß die Größe des Menschen nur in der Sprache der inneren Kontemplation und Meditation meßbar ist, die ausserwählten und nahen Kreisen in geistigem Dialog übermittelt wird, oder aber ist sie ebenfalls meßbar in der Herrschaft über die Kräfte der Natur und der Schaffung des „Reichs der Menschen“, das immer besser vor der blinden Zufälligkeit geschützt ist, das sich immer wirksamer nach dem Maße der Bedürfnisse und der Aufgaben des Menschen in seinem gemeinsamen, gesellschaftlichen Leben gestaltet? Hat die technische Tätigkeit der Menschen — anders als jede andere Tätigkeit dieser — wahrhaftig aufgehört ihrem Schöpfer gehorsam zu sein, und wird der Mensch — wie ein armer Schüler des Hexenmeisters — umkommen, indem er Mächte entfesselt, die er nicht zu beherrschen versteht, oder aber erfordert diese Tätigkeit — ähnlich wie jede andere menschliche Tätigkeit — zwar eine bewußte Kontrolle, die dieser Kontrolle gegenüber jedoch gefügig ist?

Dies sind wichtige und quälende Fragen, Fragen, die zu kontroversen Antworten anregen, deren verschiedenartige Orientierung sehr verschiedene Bedingungen für das Selbstbewußtsein des heutigen Menschen und für seine Tätigkeit im gesellschaftlichen und erzieherischen, auf die üblichen Lösungen gestützten Bereich schafft.

Indem wir Antworten auf diese Fragen suchen, sollten wir die Horizonte unserer Erwägungen erweitern, dabei schädliche Täuschungen bekämpfend, gemäß denen das Problem der Geisteswissenschaft (Humanistik) und der Technik ein durch und durch modernes Problem sein sollte, deutlich gestellt erst in der heutigen Epoche durch die angeblich den Menschen bedrohende Entwicklung der Technik. Wir können und sollten einen Blick auf die historische Entwicklung der menschlichen Zivilisation werfen, um die Bindungen und Gegensätze der Geisteswissenschaft und der Technik im Laufe der Jahrhunderte zu erkennen und zu verstehen und um aus diesen großen historischen Perspektiven die grundsätzlichen Erfahrungen der Menschheit, die ihre Zivilisation aufbaut, abzulesen und um nicht mit dem Groll oder den Trugbildern der Ideologen des 19. und 20. Jahrhunderts zu operieren.

II.

Die Vision der geistigen Macht des Menschen hat sich bereits in den griechischen Mythen oft mit dem Traum von seiner Macht im Verhältnis zur Natur verflochten. Den Sinn vieler dieser Mythen hat *Plato* in seinem Zwiegespräch „Kritias“ dargelegt. Indem er beschrieb, wie die Götter die Erde unter sich verteilten, um sie unter ihren Schutz zu nehmen, zeigte *Plato* die besondere Rolle des Zusammenwirkens der Athene und des Hephaistos, der Göttin der Weisheit und des Gottes der Technik. „Es haben also verschiedene Götter“ — schreibt *Plato* — „verschiedene Gegenden als Anteil erhalten und diese in Ordnung gebracht; Hephaistos und Athene jedoch strebten nach ein und demselben — weil sie eine gemeinsame Wesensart hatten, da sie doch auch Geschwister waren — sie hatten denselben Vater —, der eine aus Vorliebe für die Vernunft, der andere aus Vorliebe für die Künste, und so haben sie beide ein und denselben Anteil gewählt — diese Erde hier — als Haus und Boden, auf dem Tüchtigkeit und Weisheit geboren werden.“ Auf diese Weise — so meinte *Plato* — entstand die menschliche Zivilisation aus zwei eng miteinander verbundenen Quellen: aus der Vorliebe für die Weisheit und aus der Vorliebe für die Technik. In einem anderen Zwiegespräch von *Plato*, in dem „Protagoras“, wird dieser Gedanke etwas anders ausgedrückt und zwar in Verbindung mit der Interpretation des Mythos über Prometheus. Die Dualität der Wege der Entstehung der menschlichen Zivilisation, symbolisiert in den Gestalten der Athene und des Hephaistos, wird aufrechterhalten, aber der Wohltäter der Menschen ist Prometheus und nicht die Götter. Als nun schon alle Lebewesen ausgestattet waren und nur der Mensch „nackt und barfuß, ohne irgendeine Bedeckung und

wehrlos“ verblieb, da hat Prometheus „dem Hephaistos und der Athene die Weisheit, die Mutter der Künste, nebst dem Feuer gestohlen — denn es war unmöglich, daß irgend jemand sie ohne Feuer in Besitz nehmen oder irgendeinen Nutzen von ihr haben konnte — und so hat er den Menschen beschenkt“. Und seither begann der Fortschritt der menschlichen Zivilisation. Ihre Entwicklung jedoch war — wie dies vielleicht schon *Demokritōs* dargestellt und zu römischen Zeiten *Lucretius* und nach ihm *Vitruvius* entwickelt haben — nach *Platos* Meinung nicht vollständig. Dank Prometheus erlangten die Menschen „die zum Leben notwendige Weisheit“, sie hatten aber noch keine politische Weisheit, und gerade aus diesem Grunde entstand im Leben der Menschen Unruhe und Chaos. „Als dann entsandte Zeus“ — schreibt *Plato* im „*Protagoras*“ — „Hermes — in der Furcht, daß das Menschengeschlecht völlig aussterben könnte —, um die Scham und das Rechtsgefühl herbeizuführen, die die staatliche Ordnung bilden und die Menschen mit Banden der Freundschaft verbinden sollten.“ Und als Hermes den Zeus fragte, ob er jene Scham und jenes Rechtsgefühl an alle Menschen verteilen solle oder nur an einige, so wie er nur an einige Geschicklichkeiten und Talente verteile, antwortete Zeus, daß es in diesem Falle wichtig wäre, daß alle mit der Scham und dem Rechtsgefühl ausgestattet würden, denn andernfalls könnten keine Staaten entstehen. Auf diese Weise wurden die wohlthätigen Gaben des Prometheus: der Verstand und das Feuer, die die Philosophie und die Technik bilden, ergänzt durch die Geschicklichkeit des Zusammenlebens und die Organisationsfähigkeit der Menschen, ohne die die Gaben des Prometheus nicht zur Sicherstellung der weiteren Entwicklung der Zivilisation ausreichten.

So also wurde in der Philosophie *Platos*, die die griechische Tradition und die griechischen Mythen interpretiert, der Zusammenhang der Philosophie und der Technik gezeigt, der gleichzeitig die gesellschaftliche Reife der Menschen erfordert.

III.

Das Mittelalter — so wohlwollend für die handwerklich-künstlerische Arbeit des Menschen — erkannte dessen wissenschaftlichen und technischen Ehrgeiz im Prinzip nicht an. Der Gott der Christen verlangte diese Qualifikationen nicht von den Menschen, die — obwohl sie nach göttlichem Bilde und göttlicher Ähnlichkeit erschaffen waren — die Welt nicht erschaffen, sondern nur gehorsam und fromm durch diese wandern sollten. In den Institutionen und Gebräuchen der christlichen Religion war das nicht möglich, wovon *Vitruvius* mit solchem Stolz erzählt, daran

erinnernd, daß „also Apollo durch das Orakel bekanntgegeben hat, daß das Kubikmetervolumen seines Altars verdoppelt werden soll, damit die Einwohner der Insel gereinigt werden können“ und daß die Lösung dieser schwierigen und für die Menschen so wichtigen Aufgabe zwei Gelehrte vollbracht haben: Archytas von Tarent und Eratosthenes von Kyrene.

Die bis zu unseren Zeiten bestehende Überzeugung, daß der Mensch in seinem innersten Wesen ein Geist sei, der über sich selbst herrschen solle und nicht über die elementaren Gewalten der Natur und daß er zu dem Reiche Gottes gehöre und kein eigenes Reich erschaffen solle, — diese Überzeugung stammt aus der mittelalterlichen Schule des Denkens.

Denn der grundsätzliche Inhalt der mittelalterlichen Konzeption war die Auffassung vom Menschen als eines zu einem bestimmten Lebensstyp berufenen Wesens, der sich aus den Vorhaben ergeben sollte, die der Schöpfer in dieser Hinsicht gehabt hatte. Der Mensch sollte kein aktives Wesen sein, das durch seine Tätigkeit sein eigenes Milieu schafft, indem es die Bedingungen seines Daseins und seinen eigenen Inhalt ändert. Von diesem Gesichtspunkte aus mußte die Technik eine besondere Art des Mißbrauchs der Macht des Menschen über die Natur sein, die ihm als sein Lebensgebiet gegeben wurde. Die mit der Sünde des Prometheus belastete Technik wurde zum Hauptobjekt der von den neuzeitlichen Enthusiasten des Mittelalters geführten Angriffe. Gewöhnlich nahm man in ihr etwas Teuflisches wahr, entgegengestellt der thomistischen Idee der hierarchischen und unantastbaren Ordnung und der franziskanischen Idee der Herrschaft über die Natur durch die Liebe.

Bei diesen metaphysischen Voraussetzungen mußte die Lösung des Problems der Geisteswissenschaft (Humanistik) und der Technik in Kategorien erfolgen, die den grundsätzlichen Gegensatz dieser beiden Tätigkeitsrichtungen und die Notwendigkeit der Überwindung der Technik durch die Kräfte der durchgeistigten Humanistik unterstreicht.

IV.

Die alte griechische Konzeption dagegen, gemäß der die Zusammenarbeit der Geisteswissenschaft (Humanistik) mit der Technik in der gesellschaftlichen Weisheit der Menschen verwurzelt ist, fand ihren besonders beredten Ausdruck in der Epoche der Renaissance und das sowohl in den Hoffnungen, die damals verkündet wurden, als auch in dem beunruhigenden Zweifel, der die hervorragendsten Menschen dieses Zeitabschnittes ergriff.

Die Denker und Künstler der Renaissance suchten die Größe des Men-

schen in dessen Tätigkeit und nicht — wie es die scholastische Tradition empfahl — in der hierarchischen Position, die der Schöpfer dem Menschen auf der Leiter des Daseins angewiesen hat. Indem sie die Größe des Menschen in Kategorien seiner selbständigen Tätigkeit bestimmten, hoben die Denker und Künstler der Renaissance seine Dualität hervor, wobei sie zeigten, wie die Menschen ihr eigenes Reich bauten — sowohl mittels der über die Natur errungenen Macht als auch mittels des philosophischen und künstlerischen Schaffens. Das Kennenlernen der Natur und die Macht über diese waren ebenso wertvoll wie das Kennenlernen der großen Werke der Vergangenheit — insbesondere der griechischen und römischen. Die Mathematik und die Astronomie erwiesen sich als ebenso menschlich wie die Philologie und die Geschichte, die Entdeckung der Welt als ebenso wertvoll wie die Entdeckungen des eigenen Geistes, die Errungenschaften in der Mechanik als ebenso passionierend wie in der Malerei. Viele Künstler waren gleichzeitig Techniker, viele Gelehrte befaßten sich in gleichem Umfange mit theoretischen Wissenschaften und mit der Praxis, für viele Philosophen wurden „die mechanischen Künste“ zu einem zentralen Problem der Philosophie der Zivilisation.

In dieser Atmosphäre wurde die Gewißheit lebendig, daß die Menschen ihr eigenes Reich im Schoße der Natur zu bauen verstehen. Diese Hoffnungen steigen, beginnend mit den ersten Schriftstellern der italienischen Renaissance, bis zu *Francis Bacon* an. Als *Gianzzo Manetti* im Jahre 1452 seine Abhandlung „Über die Würde und die Herrlichkeit des Menschen“ (*De dignitate et excellentia hominis*) schrieb — an die später in dem allgemein bekannten Traktat *Pico della Mirandola* anknüpft —, war er bemüht zu zeigen, daß die wahre Größe der Menschen gerade darauf beruhe, daß sie das Werk der Schöpfung weiter verfolgen und daß sie in ihrer Tätigkeit Städte und technische Einrichtungen bauen, die Wissenschaft und die Kunst entwickeln, dieses Jammertal in die glückliche Heimat des Menschen umwandeln. Das Tridentinische Konzil hat zwar das Buch *Manetti's* auf den Index gesetzt, aber die ganze Epoche teilte seine Hoffnung, daß Wissenschaft, Kunst und Technik neue Lebensbedingungen schaffen werden.

Sogar die in der Schule der neuplatonischen Mystik erzogenen Schriftsteller nahmen diesen Aspekt der Angelegenheit wahr und schätzten dessen Bedeutung richtig ein. So hat z. B. *Marsilio Ficino*, der nicht zögerte, den Künstler mit Gott zusammenzustellen, gleichzeitig unterstrichen, daß die Menschen und nur die Menschen keine Sklaven der Natur sind, denn mit ihrer Technik schaffen sie Werke, die denen ähnlich sehen, die die Natur selbst schafft, die jedoch den Bedürfnissen des Menschen besser angepaßt sind.

In dieser Atmosphäre knüpften die Denker und Künstler der Renaissance an die antike Tradition der Erwägungen über den Menschen und dessen Zivilisation an. Das Werk des *Lucretius*, in dem — entgegen den pessimistischen Mythen über das goldene Zeitalter, das sich am Beginn der Geschichte befand — der Fortschritt der menschlichen Zivilisation, mühsam erkämpft durch den Verstand und die Arbeit der Menschen, gezeigt wird, wurde aus der Vergangenheit hervorgeholt und lebhaft kommentiert. In seinen zahlreichen Bildern die Entwicklung der Zivilisation darstellend, zeigte *Piero di Cosimo* die Rolle der Technik und der Werkzeuge, deren sich der Mensch bediente, um die Natur zu bewältigen. Während auf diesen Bildern die Gestalt des Bacchus die unbekümmerte Freude der Menschen über die Gaben der Natur symbolisierte, stellte die Gestalt des Hephaistos sinnbildlich die Mühe — die vernünftige und die technische — dar, die unternommen werden mußte, um der Natur das alles zu entreißen, was die Menschen zum Leben und Glück gebrauchten.

Im Zeitalter der Renaissance unterlag gleichzeitig einer besonderen Metamorphose der Mythos über Prometheus, der auf spezifische Weise mit dem Bilde Adams, des ersten Menschen, verknüpft war, der dem menschlichen Leben den Anfang außerhalb der Pforten des Paradieses gegeben haben soll. In zwei literarischen Werken, die aus völkischen Erfahrungen und Erlebnissen hervorgingen, wurden Anschauungen über die Rolle und die Möglichkeiten des Menschen zum Ausdruck gebracht, die mit dieser Renaissancephilosophie des Menschen-Schöpfers konvergent sind. In dem englischen Werk von *William Langland* „The Vision of William concerning Piers the Plowman“ aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts wurden die irdischen Aufgaben der Menschen gezeigt, die darauf beruhen, sich auf drei Sprossen emporzuheben, nämlich — gut zu handeln, besser zu handeln und am besten zu handeln, denn die Wahrheit und das Gute sollten lediglich durch beharrliche menschliche Arbeit auf dieser Erde erreicht werden, auf der die sieben Todsünden herrschen und der die Eröberung durch den Antichrist droht. In dem deutschen Gedicht ungewisser Autorschaft aus der Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert, das den Titel „Der Ackermann aus Böhmen“ trägt, zeigt der Dichter den Streit des Menschen mit dem Tode — einen Streit, der, entgegen den mittelalterlichen Traditionen dieses Motivs, dank der dauerhaften Früchte der menschlichen Tätigkeit günstig entschieden wird. Gegenüber dem Tode, der versucht, den Menschen davon zu überzeugen, daß es sich nicht lohnt, sich um das Leben zu sorgen und auch nicht, sich um dessen Verschönerung zu bemühen, verteidigt der Mensch das Programm seiner irdischen Tätigkeit, und Gott, der diesen Streit entscheidet, übergibt zwar das

Leben des Menschen dem Tode, sichert jedoch dessen Werken die Unsterblichkeit zu.

Es war kein Zufall, daß gerade in diesen aus Volkstraditionen hervorgegangenen Werken die neuen den Menschen betreffenden Ideen zum Vorschein kamen. Die Historiker der Technik weisen darauf hin, daß die moderne Technik in italienischen Städten im Zusammenhang mit dem praktischen Leben einfacher Menschen und mit den kommunalen Bedürfnissen entstanden ist. Es wird auf diesem Hintergrund verständlich, daß in einem der Zwiegespräche des *Nikolaus Cusanus* der Philosoph von einem schlichten Töpfer belehrt wird, der mit Stolz von seiner Arbeit erzählt, da er meint, daß der Hauptinhalt dieser Arbeit das Herstellen von neuen, nicht auf Vorbildern basierenden, in ihrer Ganzheit nicht nachgebildeten Gegenständen ist. Und auch auf diesem Hintergrunde werden die Äußerungen *Leonardo da Vincis* über sich selbst verständlich, daß er kein gebildeter Mensch sei und daß er das, was er tue, seinen Kontakten mit der Natur und der Arbeit selbst zu verdanken habe.

Dagegen ist es verwunderlich und charakteristisch, daß der große Humanist und zugleich Verehrer der Volksweisheit, *Erasmus von Rotterdam*, an diese völkisch-praktische Tradition anknüpfte, die die in technischer Arbeit zum Ausdruck kommende Selbständigkeit des Menschen im Verhältnis zu metaphysischen Instanzen postulierte. Er berichtet in einem seiner Briefe über den Disput, den er mit seinem Freunde, dem englischen Humanisten *Jan Colet*, über Kain führte. In diesem Disput waren sich die Freunde darüber einig, daß der Konflikt zwischen Kain und Abel als Konflikt zwischen der Einstellung des passiven Vertrauens in die göttliche Gnade und der Einstellung der selbständigen Schaffung der eigenen Lebensbedingungen durch den Menschen verstanden werden müßte. Der aus dem Paradies vertriebene Abel weidet Schäfchen und vertraut auf das göttliche Erbarmen, der aus dem Paradies vertriebene Kain sucht Mittel und Wege, um die Erde in ein Paradies umzuwandeln. In einer ironischen Erzählung erwähnt *Erasmus*, wie Kain die Engel verspottete, die die Tore des Paradieses hüteten, wie er diese überzeugte, daß das Leben auf der Erde immer besser wird und daß die Menschen zum Wachdienst Hunde gebrauchen. Auf diese Weise wurde der Totschlag Abels zum Symbol der Überwindung menschlicher Unselbständigkeit, zum kühnen Betreten der Wege zur Schaffung des menschlichen Reiches mit menschlichen Kräften. Anderthalb Jahrhunderte später wird also nicht ganz ohne Grund *Bossuet*, indem er die ganze weltliche Zivilisation der Menschen vom traditionell-religiösen Standpunkt aus angreift, diese als das sündhafte und anmaßende Werk Kains, des Urvaters der Wissenschaft und Technik, behandeln.

In diesem Zeitalter der Renaissance gaben *Leonardo da Vinci* und *Bacon* den kühnen Gedanken über die menschliche Größe voll und ganz Ausdruck. Sie drückten ihren Glauben an die mit seinen eigenen Kräften des Geistes und der Hand erzielten Siege des Menschen auf sehr verschiedene Art und Weise aus.

Leonardo zeigte mit besonderer Leidenschaft, daß es zwei gewaltige Flügel des menschlichen Geistes gibt: die Malerei nebst der Philosophie und der Dichtung, sowie die Mechanik mit der Mathematik. In der Auffassung *Leonardos* wurde der Mensch durch die Kunst und die Technik vollendet und wahr, dank ihrer knüpfte er die Verbindung mit der Natur an, indem er sich diese gleichzeitig durch die geschaffenen Werke gefügig machte. Der Kunst Erkenntnisaufgaben zeigend, sah *Leonardo* vor allem deren schöpferische Aufgaben: die Kunst schuf — indem sie die Wirklichkeit zeigte — deren Gestalt, frei von Zufälligkeit und Vergänglichkeit. Anders, aber ebenso wichtig sollte die durch die Technik erzielte Macht des Menschen sein. Von diesem Gesichtspunkt aus wird *Leonardo* sagen, daß „die Mechanik das Paradies der mathematischen Wissenschaften ist, da man durch diese zu den Früchten der Mathematik gelangt“; von diesem Gesichtspunkt ausgehend, wird er in seinen zahlreichen Werken und Projekten Visionen der großen Möglichkeiten der Herrschaft der Menschen über die Kräfte der Natur entfalten.

Ähnlich — wenn auch auf anderen Wegen — wies *Bacon* auf die tiefe Harmonie zwischen dem Menschen und der Technik hin. Sie stammt daher, daß die Künste und die Kunstgriffe die materielle Macht und die geistige Unabhängigkeit des Menschen bilden. Das Reich der Menschen, das diese in der Welt der Natur bauen und in dem sie einzig und allein die Möglichkeit des menschlichen Lebens finden, wird — nach *Bacon* — aufgebaut und erhalten durch die Herrschaft über die Naturkräfte, durch die mechanischen Künste und Erfindungen. Aber sie sind gleichzeitig ein Faktor der Unabhängigkeit des Menschen von seinen eigenen falschen Gedanken, von seinen eigenen Trugbildern und Vorstellungen. Die Menschen — meinte *Bacon* — leben wie auf der Bühne des Theaters, in dem die Ideen, ihr theatralisches Spiel ausführend, die Wirklichkeit verschleiern; zur Wahrheit der Welt führt die Menschen nur ihre Praxis, die es erlaubt, sich selbst zu kontrollieren und sich von den reizenden und täuschenden Gaukelbildern des gedanklichen Schaffens zu befreien.

Diese Gedanken wurden eigentlich im Laufe der Entwicklung der Kultur der Renaissance zum gemeinsamen Eigentum der Schriftsteller der Renaissance. An der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert erscheinen sie im Schaffen des *Giordano Bruno* und *Campanella* in kristallisierter Form. Im dritten Zwiegespräch des Werkes „*Lo spaccio della Bestia Trionfante*“

zeigt *Bruno* die Größe der Menschenarbeit, die prachtvollere Gegenstände herstellt als diejenigen, die die Natur selbst schafft. Indem *Bruno* auf diese Triumphe des Menschen hinwies, hob er den gegenseitigen Zusammenhang der zwei Arten der Menschenarbeit hervor: der geistigen Arbeit und der körperlichen Arbeit, verbunden in dem Schaffen der Kunst und der Industrie, in dem Schaffen der Zivilisation.

Ähnlich akzentuierte *Campanella* in dem Sonett „Von der Macht des Menschen“ und in der Abhandlung „De homine“ die Vielfältigkeit der Formen der Menschenarbeit, die eine spezifische Synthese des Geistes und der Materie ist. *Campanella* stellte in der Abhandlung „De sensu rerum“ — anknüpfend an die Schriftsteller des 15. Jahrhunderts, die die Macht des Mensch priesen — *Manetti* und *Pico della Mirandola* gegenüber fest, daß der Mensch nackt, wehrlos und unbeholfen geboren werde (...), jedoch in kurzer Zeit die Herrschaft über die Welt der elementaren Gewalten erringe.

Aber die Renaissance war nicht nur eine Epoche, in der der Mensch den Mut aufbrachte, das eigene Leben auf der Erde gemäß seinen eigenen Traditionen und seinen eigenen Kräften des Verstandes und der Arbeit zu organisieren. Indem die Renaissance das Problem der irdischen und der weltlichen Zivilisation stellte, war sie gleichzeitig die Epoche, in der zum ersten Male das dramatische Problem des menschlichen Wertes der von den Menschen geschaffenen Welt wahrgenommen wurde. Die Denker und Künstler der Renaissance nahmen den Kampf mit der religiösen Weltanschauung und den Banden der kirchlichen Administration auf, um das „Reich des Menschen“ zu schaffen. Gleichzeitig jedoch nahmen sie die Unmenschlichkeit dieser Welt, für die sie kämpften, wahr. Ihr Humanismus sollte nicht nur der Schutz des Menschen vor den religiösen Autoritäten sein, sondern er sollte auch — bis zu den Grenzen der verzweifelten Einsamkeit — den Menschen in dieser menschlichen Welt zu schützen versuchen, in dieser Welt, die gleichzeitig dem „wahren“ Menschen so feindlich gegenüberstand.

Soll hier an die pessimistischen Bekenntnisse *Petrarcas* über die Welt und die Menschen erinnert werden? Sollen wir die Konflikte *Leonardo da Vincis* mit seiner Umgebung und seine Ratschläge in Erinnerung bringen, gemäß denen ein wahrhaft großer Maler ein ganz einsamer Maler sein muß, um „voll und ganz sich selbst zu gehören“? Erinnern wir uns denn nicht an die tragische Kunst von *Bosch* und *Breughel*, die den Konflikt der wahren Menschenwerte mit dem Fanatismus der „im Schatten stehenden“ Menschen, die jedoch Macht und Geld besitzen, darstellt? Ist denn nicht das unerhörte gesellschaftliche Aufsehen des „Narrenschiffes“ von *Sebastian Brant* — dieser „ungöttlichen Komödie“ jener Zeiten — eine

symptomatische Erscheinung? Es ist doch *Erasmus von Rotterdam*, der — nicht ohne Verbindung mit *Brant* — zeigen wird, wie die Torheit allgemein regiert — in der Kirche, in den Staaten, in der Wissenschaft — und der mit Bitterkeit feststellen wird, daß nur deren Reize den Menschen Glück sichern; es ist *Montaigne*, der diese Welt als eine „ewige Schaukel“ zeigen wird, auf der der wahre Mensch keinen Halt finden kann. Sind es doch *Cervantes* und *Shakespeare*, die in ihren schöpferischen Werken die tragische Einsamkeit der Edlen im Kampfe mit der von Leidenschaften der Macht und des Besitzes entzweiten, vom Fanatismus der Illusion verblendeten Menschenwelt darstellen werden.

Aber die Renaissance war — trotz allem — die Epoche der großen Hoffnungen, daß alles das, was in der Welt des Menschen unmenschlich ist, beherrscht werden können wird. Wenn an der Wende dieser Epoche *Dürer* in seinem berühmten und geheimnisvollen Kupferstich eine Frau zeigte, die die kühne Größe der Wissenschaft und der Technik symbolisiert, melancholisch über die weiteren Schicksale der menschlichen Zivilisation nachsinnend — im Gegensatz zur glücklichen Harmonie der religiösen Kultur, symbolisiert durch die Gestalt des Heiligen Hieronymus, so zeigte gleichzeitig *Morus* die Perspektiven des menschlichen Lebens in einem utopischen, sich scharf von den düsteren Verhältnissen des damaligen Englands unterscheidenden Staate. Wenn an der Neige dieser Epoche *Montaigne* und *Charron* die Flucht in die Einsamkeit nur als einziges menschenwürdiges Leben sahen, so schwärmte *Campanella* von dem „Sonnenstaate“, *Bacon* dagegen projektierte gesellschaftliche Einrichtungen, gestützt auf die Wissenschaft und die Technik in der „Neuen Atlantis“.

Und das ist das wahre und volle Erbe der Renaissance: klar und mutig die Unmenschlichkeit des Reiches des Menschen zu erblicken, aber nicht deshalb, um dieses Reich durch einsame Flucht zu verraten, sondern um es umzugestalten. Und für diesen Umbau sollten sämtliche Kräfte der Menschen mobilisiert werden: sowohl diejenigen, die geistige Güter erzeugen, als auch diejenigen, die materielle Güter erzeugen. Man hat verstanden, daß sowohl die Kultur — im Sinne der Herstellung und Benutzung von geistigen Gütern — als auch die Technik — im Sinne der Herstellung und Benutzung von materiellen Gütern — der Desorganisation unter solchen Verhältnissen unterliegen, unter denen sie nicht in den Dienst an den Menschen, gemäß deren Programm der Schaffung eines eigenen, voll und ganz mit den Werten des Menschen übereinstimmenden Reiches eingeschaltet werden. Die Denker und Künstler der Renaissance zeigten, wie sich die geistige Kultur sowohl in den unergiebigem scholastischen Erwägungen als auch in den geistlosen philosophischen Analysen degeneriert,

wie sich die moralische Kultur in den Ordensgemeinschaften und im Rittertum degeneriert; die Denker und Künstler der Renaissance zeigten gleichzeitig, wie gefährlich die schlecht ausgenutzte, gegen die Menschen und deren Glück gewandte Wissenschaft und Technik werden könnte; *Leonardo*, der von den größten Triumphen der Menschen auf diesem Gebiet schwärmte, zeigte mehrfach die apokalyptischen Visionen der Vernichtung, die durch böse und dumme Menschen erfolgen wird.

Wahrzunehmen, daß sich sowohl die geistige Kultur als auch die Technik degenerieren, wenn sie losgerissen werden von dem Dienst an den Menschen — das war also die große, von den hervorragendsten Menschen der Renaissance errungene Wahrheit, — errungen mitunter um den Preis bitterer persönlicher Erfahrungen, mitunter um den Preis einsamer Kontemplationen — die der wirklichen Welt diejenigen gegenüber stellten, die um eine bessere Welt kämpfen wollten.

V.

Seitdem die Renaissance zeigte, daß die Größe des Menschen sich nicht nur in Werken des Geistes kundtut und bildet, mit denen sich die Philosophie und die Philologie beschäftigen, sondern gleichzeitig auch in der Herrschaft über die Natur, die sich auf die exakten Wissenschaften und Künste stützt, begannen die mechanischen Künste eine immer größere Bedeutung in der öffentlichen Meinung zu erlangen. Deren wachsende Leistungsfähigkeit wurde zum Beispiel für andere Gebiete der menschlichen Tätigkeit zur grundsätzlichen Gewähr des Fortschrittes der menschlichen Zivilisation.

So dachte *Descartes*, als er in seiner „Abhandlung über die Methode“ das Postulat formulierte, die unfruchtbare „spekulative Philosophie“, die in den Schulen gelehrt wurde, durch die neue „praktische Philosophie“ zu ersetzen, dank der „wir, indem wir die Macht und den Wirkungskreis des Feuers, des Wassers, der Luft, der Sterne, des Himmels und aller uns umgebenden Körper ebenso deutlich kennen, wie wir die verschiedenen Techniken des Handwerks unserer Gewerbetreibenden kennen, diese auf dieselbe Art und Weise dazu anwenden könnten, wozu sie sich eignen, und so könnten wir gleichsam Herren und Besitzer der Natur werden“.

So dachte der große Pädagoge *Jan Amos Komenský*, der mehrmals zu diesem Gedanken zurückkehrte, daß die Zweckmäßigkeit und die Ergiebigkeit der durch die Mechanik entstandenen Gegenstände ein Muster für die „Schulmaschine“ sein sollte. Das Ziel seiner Bestrebungen war es — wie er es selbst bezeichnete —, daß „die Kunst des Unterrichtens und des Lernens (und daher auch der Stand der Schulen) hinsichtlich der

unfehlbaren Leistungsfähigkeit zu einer Ähnlichkeit mit der Bewegung des Himmels, der Uhr, der Natur, der Landwirtschaft und dem Gartenbau, mit der Mal- und der Bildhauerkunst, der Architektur, schließlich mit der Buchdruckerkunst geführt werden könnte“. Indem er die Schule als „lebendige Buchdruckerkunst“ bezeichnete, ging der Wunsch *Komenskýs* danach, daß diese gewisse Wahrheiten so geschickt in lebendigen Geistern wiederzugeben vermöge, wie es die Buchdruckerkunst auf dem Papier mache. Diese „lebendige Buchdruckerkunst sollte die Kunst der sparsamen, jedoch massenhaften und vortrefflichen Wiedergabe der Weisheit nicht auf dem Papier, sondern im Geiste sein“.

Ähnlich dachte man in der Epoche der Aufklärung. Erinnern wir uns daran, daß die „Große Enzyklopädie“ ein „verstandesmäßiges Wörterbuch der Wissenschaften sowie der Künste und des Handwerks“ war und daß gerade dieses Merkmal sie von allen vorhergehenden ähnlichen Ausgaben unterschied. Erinnern wir uns auch daran, daß *d'Alembert* mit Stolz von dieser Neuheit sprach und daß er, indem er für diese eine Begründung suchte, die schöpferische Phantasie des Dichters zusammenstellte sowie darauf hinwies, daß „es am richtigsten wäre, von allen großen Männern Archimedes neben Homer zu stellen“.

In einem Artikel über die Kunst hob *Diderot* besonders die Bedeutung der mechanischen Künste und deren Verbindung mit anderen Gebieten der menschlichen Tätigkeit hervor.

Indem *Diderot* dagegen zahlreiche Beispiele der gesellschaftlichen Nützlichkeit der mechanischen Künste zitierte und daran erinnerte, daß *Bacon* deren Geschichte als „den wichtigsten Zweig der wahren Philosophie“ betrachtete, stellte er fest: „Legt auf eine der Waagschalen die wirklichen Vorteile, die die edelste Wissenschaft und die meistgeschätzten Künste geben, auf die andere dagegen die den mechanischen Künsten entströmenden Vorteile und ihr werdet Euch überzeugen, daß die Hochachtung, die man beiden Kunstarten schenkte, nicht proportionell zu jenen Vorteilen verteilt wurde, und daß mehr die Menschen gelobt werden, die sich damit beschäftigen, uns einzureden, daß wir glücklich waren, als die Menschen, die sich tatsächlich um unser Glück kümmern.“

VI.

Das 19. Jahrhundert hat die Hoffnungen der Renaissance und der Aufklärung nicht erfüllt. Ganz im Gegenteil — der Fortschritt der Technik, verwickelt in die Entwicklung der kapitalistischen Wirtschaft, hat seine antihumanistische Schärfe enthüllt. Die Einführung der Maschinen gab den reichen Besitzern der Produktionsmittel gewaltige Mittel der Über-

macht im Verhältnis zu anderen Menschen: die Arbeitszeit der breiten Arbeitermassen wurde verlängert, Kinder wurden zur Arbeit in Fabriken herangezogen, kleine Handwerks- und Kunstgewerbeunternehmen wurden vernichtet; der Menschenarbeit wurden Wert und Freude genommen, diese zu dem Niveau sklavischer Bedienung der Maschinen degradierend. Es entstanden große Fabrikstädte, in denen das tägliche Leben von Millionen von Menschen den gerechten Forderungen der Hygiene und der humanistischen Werte spottete. Die Landschaft wurde umgestaltet, wobei man das, was eine Quelle des Gewinnes sein konnte, erbarmungslos und auf eine Art, die am allerschnellsten das größte Einkommen garantierte, exploitierte; die systematisch vernichtete Schönheit der Natur fand mitunter den einzigen Schutz in Naturschutzgebieten von marginaler Bedeutung für das gesellschaftliche Leben. Im Laufe von Jahrzehnten der beschleunigten Entwicklung dieser kapitalistischen technischen Zivilisation lockerten sich einige Härten, andere jedoch dagegen verschärften sich; trotz des Anstiegs des allgemeinen Wohlstandes fanden die Menschen mit immer größerer Mühe den Weg zum wahrhaft menschlichen Leben.

Gegen diese unmenschlichen Konsequenzen der neuzeitlichen industriellen Zivilisation protestierten die Philosophen und Dichter verschiedener Richtungen. Da sie jedoch nicht zu den wesentlichen Ursachen des Übels durchdrangen, richteten sie diesen Protest meistens an die falsche Adresse. Sie beschuldigten gewöhnlich die Technik selbst, anstatt die gesellschaftlichen Mechanismen ihrer Ausnutzung zu enthüllen. Diese falsche Diagnose wurde zum Ausgangspunkt einer falschen Therapie: man glaubte nämlich an die Notwendigkeit und die Möglichkeit der Wiedergeburt durch Rückkehr zur Vergangenheit, durch Wiederherstellung der natürlichen Lebensbedingungen. In von dem Entsetzen und von der Sehnsucht diktierten Visionen idealisierte man das Mittelalter als eine Epoche des geistigen Lebens der Menschen, die frei waren vom neuzeitlichen Lärm der Fabriken und Börsen, als Epoche der Ehre und des höfischen Benehmens, als Epoche der von künstlerischer Vollendung gezeichneten Handwerksarbeit, die aus der grundlosen Tiefe der Individualität geboren wurde.

Die von *Ruskin*, einem der Schöpfer dieser Ideologie, formulierte These, daß die heutigen Menschen es verstehen, immer mehr und immer vielfältiger zu produzieren, es jedoch nicht verstehen, den Menschen selbst zu „produzieren“, wurde zum Hauptschlagwort des Kampfes, der im 19. und 20. Jahrhundert zwischen denjenigen entbrannte, die die Technik verteidigten, und denjenigen, die die Humanistik verteidigten.

Als die einen auf die keinen historischen Präzedenzfall habenden Triumphe der Technik hinwiesen und verlangten, die ganze traditionelle

Kultur den Anforderungen der Ingenieure absolut unterzuordnen, so wie dies einst *Saint Simon* vorausgesehen hatte und wie dies in unserem Jahrhundert die Technokraten erzielen wollten, war es der Wunsch der anderen, die „geistige Kultur“, aufgefaßt als Gegensatz zu all dem, was verbunden ist mit der Herrschaft über die Natur, als innerer Inhalt des Menschen, der weder von den materiellen Verhältnissen noch von den gesellschaftlichen Aufgaben seines Lebens etwas wissen will, zu verteidigen.

Der Gegensatz dieser beiden Standpunkte wurde immer schärfer und umfaßte alle Gebiete der Zivilisation: beginnend mit der Sozial- und Bildungspolitik bis zu den Gebieten der Kunst und der Philosophie wurden überall die Direktiven der Technik und die Direktiven der Humanistik einander gegenübergestellt.

Wir sind in dieser Atmosphäre aufgewachsen, und es scheint uns nicht selten, daß dieser Gegensatz natürlich und grundsätzlich ist; daß wir vor der Notwendigkeit einer großen Wahl stehen und daß wir Humanisten die Fahnen der so verstandenen Verteidigung der Geisteswissenschaft nicht verraten dürfen.

Aber in Wirklichkeit sind die Situation unserer Zeiten und die Aufgaben, die aus dieser hervorgehen, ganz andere. Auf der Seite des Bewußtseins sind sie gekennzeichnet durch das wachsende Verständnis, daß die Humanistik und die Technik — losgelöst von den gesellschaftlichen Aufgaben des Kampfes um den Fortschritt — einer für die Menschen gefährlichen Degeneration unterliegen müssen; auf der Seite der materiell-gesellschaftlichen Wirklichkeit sind sie dadurch gekennzeichnet, daß die weitere Entwicklung der Technik unter den Verhältnissen der sozialistischen Gesellschaft sich immer mehr in den Dienst des Menschen stellt und sich immer enger mit den Perspektiven der Humanistik verbindet.

Und gerade von diesen Positionen aus können wir die Unwahrheiten und die Gefahren dieser neuzeitlichen Ideologie, die den ewigen und unerbittlichen Kampf der Geisteswissenschaft und der Technik verkündete und weiterhin verkündet, zum Vorschein bringen. Indem einige Ideologen diese Voraussetzungen des Kampfes annahmen, verurteilten sie die ganze moderne Zivilisation, dieser den Untergang und den Verfall prophezeiend und nicht selten diese Katastrophe als mystische Ankündigung der Wiedergeburt der Menschheit aus den Ruinen und der Asche behandelnd; andere verurteilten in dieser neuzeitlichen Epoche alles das, was ihren Hauptinhalt, das Herz ihres Lebens, bildete: die Wissenschaft, die Technik, die demokratischen Ideale — heuchlerisch das Ende der Zivilisation für die Verteidigung der „Kultur“ verkündend, die geboren werden sollte aus der biologisch und zugleich mystisch verstandenen Gemein-

schaft des Lebens. Und trotz der Gegensätze, die die religiöse und die nationalistische Weltanschauung trennen, war es immer schwieriger zu unterscheiden, ob die düstere Vision der vier Reiter der Apokalypse, die unter der Feder der Künstler dieser Zeiten ebenso real wurde wie einst auf den — am Vortage der Bauernkriege entstandenen — Kupferstichen *Dürers*, eine Vision der verheißenen Wiedergeburt der Welt, oder ob sie die satanische Freude der Vernichtung all dessen, was menschlich ist, ausdrückt.

Was sollte unter diesen Verhältnissen die Verteidigung der sogenannten geistigen Werte sein? Wenn sie sich in den Dienst der mystischen Vorstellungen vom Jüngsten Gericht stellen sollte, dessen Urteil den sündigen Stolz des Menschen verdammen wird, ihn daran erinnernd, daß sein Leben ein Leben der Demut und nicht des Schaffens sein soll, wenn sie sich nicht in den Dienst des Programmes des angeblich an die tausendjährigen römischen oder germanischen Traditionen anknüpfenden Neuen Europas stellen sollte — dann mußte sie nur noch ein einsamer Protest gegen die Leidenschaften und gegen den Wahnsinn der Menschen und deren Führer sein, ein Protest der Verzweiflung und der Mutlosigkeit. Beginnend mit der bekannten Anklage der „Priester der Kultur“, die *Julian Benda* formuliert hat, indem er den Verrat der „clerks“ demaskierte, bis zu den Werken von *Albert Camus*, versuchten zahlreiche Philosophen und Künstler diese Art der Verteidigung der geistigen Kultur in der Welt zu suchen, die ihr mit der Vernichtung drohte. Indem sie versuchten, gleichzeitig den Faschismus und den Nihilismus abzulehnen, bemühten sie sich, den Sinn des menschlichen Daseins zu finden und zu zeigen, ohne jedoch irgendein gesellschaftliches Engagement aufzunehmen.

Aber von dieser Stellungnahme des Nichtengagierens ist es nur noch ein Schritt zum zynischen Programm des Verzichtes der Intellektualisten auf den Kampf um den sozialen Fortschritt. Wenn *Benda* den Verrat der „clerks“, darin sah, daß sie in den Dienst des Faschismus übergangen, dann verstehen die heutigen Ideologen der sogenannten Unabhängigkeit der Intellektualisten diesen vor allem als Ablehnung der gesellschaftlichen Verpflichtungen des Humanismus.

Die Annahme dieser Voraussetzungen bedeutet den Verzicht der Menschen auf die bewußte Leitung ihres eigenen gesellschaftlichen Lebens, auf die Schaffung der den menschlichen Idealen immer besser entsprechenden Wirklichkeit. Sie bedeutet die passive Ergebenheit in alle Gefahren, die sich aus der unkontrollierten Ausnutzung der Technik im gesellschaftlichen Leben ergeben können; sie bedeutet die Depravation und die Degeneration der von ihren gesellschaftlichen Aufgaben losgerissenen Humanistik, von Aufgaben, die mit der Entwicklung des Menschen und der

Verallgemeinerung der Kultur verbunden sind. Sie bedeutet einen immer schärferen Gegensatz zwischen der immer unmenschlicheren Technik und der immer mehr von der Wirklichkeit, in der die Menschen leben, losgerissenen Humanistik.

Aber Gegensätze dieser Art erweisen sich letzten Endes konvergent. Die Technik, die menschenmordend wird — sowohl in den Konzentrationslagern als auch in den Programmen des Atomwaffenkrieges —, verbündet sich mit der antihumanistischen Ideologie, die sich durch Schlagworte wie „lebendige Kultur“ oder „geistige Gemeinschaft“ oder „Geistesfreiheit“ maskiert.

VII.

Doch es besteht keine historische Notwendigkeit, die uns dazu zwingen könnte, gerade diesen Weg zu beschreiten. Ganz im Gegenteil: die Gegenwart ist eine Epoche, in der — wie die Utopisten der Renaissance davon träumten — die Gesellschaften versuchen, ihre eigene Zukunft bewußt und zweckmäßig zu organisieren, diese dem menschlichen gesellschaftlichen Willen immer gefügiger zu gestalten. Diese „politische Weisheit“, von der *Plato* als von der grundsätzlichen Bedingung der glücklichen Nutzung der Gaben der Athene und des Hephaistos sprach, wird — wenn auch selbstverständlich in einer ganz anderen Gestalt als dies der griechische Philosoph annahm — zum Eigentum immer zahlreicherer Völker, die um ihre Unabhängigkeit und Entwicklung kämpfen.

Auf diesen Grundlagen gestalten sich die Perspektiven einer solchen Versöhnung der Geisteswissenschaften (Humanistik) und der Technik, wie sie sich in der Epoche der Renaissance abzeichnete und die das 19. und 20. Jahrhundert — scheinbar für immer — bestritten haben. Es sind dies Perspektiven der Versöhnung dieser beiden großen Gebiete der menschlichen Tätigkeit — im Dienste des Menschen.

Wir nehmen deutlich wahr, daß die heutige Technik immer mehr mit dem Menschen und dessen Werten harmonisiert. Nur eine unvollkommene Technik widersetzt sich der Schönheit, nur eine unterentwickelte Technik verletzt die Grundsätze des hygienischen Lebens und der Wohnhygiene, nur eine nicht voll ausgebildete Technik zwingt die Menschen zu einer monotonen und ermüdenden sklavischen Arbeit. Der Fortschritt der Technik beseitigt diese Sünden: die Maschinen und deren Produkte knüpfen an die abgebrochene Verbundenheit mit der Kunst an, die Arbeit der Menschen hört auf, eine mechanische Funktion am laufenden Band zu sein, sie erfordert dagegen Bildung und spezifisch menschliche Leistungsfähigkeiten; die Städte und Arbeitsstätten haben mehr Luft und Sonne,

die Natur wird vor der Verwüstung gerettet. Die Epoche der allernächsten Zukunft, die Epoche der Automatisierung und der Roboter, eröffnet weitere Perspektiven dieser Versöhnung der Technik und des Menschen, die wir heute bereits wahrnehmen.

Unter diesen Verhältnissen stehen vor der Humanistik neue Aufgaben, die deren Charakter und gesellschaftliche Reichweite betreffen. Die Fortschritte der heutigen Technik bewirken, daß immer mehr Menschen eine immer bessere wissenschaftliche Vorbereitung für die Facharbeit erlangen müssen und daß diese Vorbereitung in immer größerem Maße die schöpferischen Fähigkeiten ausbilden muß: Wenn dagegen die Qualifikationen der Routine immer mehr ihre gesellschaftlich-fachliche Bedeutung verlieren, dann wird die Rolle der vielseitigen Bildung, die die Intelligenz und die Einbildungskraft der Menschen, also auch die Rolle der humanistischen Bildung, entfalten würde, desto größer. Gleichzeitig führt die heutige Entwicklung der Technik dazu, daß die Arbeit der Menschen immer kollektiver wird und in einem immer größeren Grade die Geschicklichkeit der Zusammenarbeit und auch der Bestimmung der gesellschaftlichen Formen ihrer Organisierung und ihrer sozialen Folgen erfordert.

Schließlich sichert die heutige Entwicklung der Technik einer immer größeren Anzahl von Menschen immer mehr Freizeit, deren entsprechende Ausnutzung zu einem grundsätzlichen erzieherischen Problem unserer Epoche wird; die Freizeit dient vor allem der Kultur des Individuums, dient der Entwicklung seines menschlichen Inhalts.

In dieser Situation reichen sich die Technik und die Humanistik im Dienste des Menschen die Hände. Ihre Versöhnung ist die Folge und zugleich auch die Gewähr dieser großen Perspektive der Erlangung — seitens der Menschen — der Herrschaft über die natürlichen und sozialen Bedingungen ihres Lebens, die in unserer Epoche in den Ländern unseres Lagers realisiert wird.

VIII.

Selbstverständlich ist dieser Kampf mit den elementaren Gewalten der Natur und mit der Zufälligkeit der Lebensbedingungen nicht leicht; der Sieg wird weder leicht noch nahe sein. Aber diese Perspektiven gestalten die Bestimmung wichtiger und schöpferischer Direktiven für das Vorgehen. An die Stelle des Programms, bestehend aus teilweise unfruchtbaren und teilweise gefährlichen Streitigkeiten zwischen der Technik und der Humanistik, erlaubt die historische Wirklichkeit unserer Zeiten, ein Programm ihres sinnvollen Zusammenwirkens im Dienste des Menschen aufzustellen.

Dieses Programm umfaßt in breiter Reichweite sämtliche Gebiete der menschlichen bewußten und zweckmäßigen Tätigkeit, das Ziel verfolgend, diese zu organisieren, um die sich mit elementarer Gewalt abzeichnenden heutigen Möglichkeiten der Zusammenarbeit der Humanistik und der Technik zum Wohle aller Menschen auszunutzen.

Es umfaßt die komplizierten Aufgaben der Raumplanung und der Urbanistik — zweier großer Disziplinen, deren Bestehen allein aus der heutigen Zusammenarbeit der Techniker und der Humanisten hervorgeht. Die Probleme der Verteilung von Menschengesiedlungen im Terrain sowie auch die Probleme der Bebauung wurden im 19. und 20. Jahrhundert auf elementare Art und Weise unter dem Druck ökonomischer Kalkulation, geleitet von den Forderungen des privaten Gewinnes, gelöst. Die Folge dieses Sachbestandes waren Fabrikstädte, die den Anforderungen der Hygiene und der Ästhetik spotteten, kulturelle und soziale Ungleichheiten der Menschen, bedingt durch deren Wohnort usw. Die heutige Raumplanung und die heutige Urbanistik suchen — indem sie den Kampf mit diesem düsteren Erbe aufnehmen — solche Lösungen, dank denen die Harmonie zwischen dem Menschen und dessen Wohnort sowie dessen Arbeitsplatz möglich wäre, solche Lösungen, dank denen die Zufälligkeit des territorialen Faktors im gesellschaftlichen Leben überwunden werden könnte. Zur Aufhebung der Ungleichheiten beizutragen, die aus den Wohnorten und insbesondere aus dem Unterschiede der Lebensbedingungen auf dem Lande und in der Stadt resultieren, beizutragen zur Herstellung von besseren Bedingungen der kulturellen und gesellschaftlichen Entwicklung der Menschen durch entsprechenden Bau von Siedlungen und deren entsprechende Verteilung — das also sind in gleichem Maße humanistische wie auch technische Aufgaben. Dadurch erklärt sich auch, daß bei der Ausbildung der Kader von Spezialisten auf diesem Gebiet immer stärker das Zusammenwirken von technischen Disziplinen mit solchen Wissenschaften wie Demographie, Soziologie und Ästhetik erforderlich ist. Das Programm der Zusammenarbeit der Humanistik und der Technik umfaßt ebenfalls grundsätzliche Probleme aus dem Bereich des Bildungswesens und der Schulreform. Es bestehen immer noch starke Tendenzen, diese Fragen im Geiste der Gegensätze zwischen der Humanistik und der Naturkunde sowie der Technik zu lösen, aber die neuen Tendenzen erweisen sich als immer stärker: Die Devisen der Verallgemeinerung der technischen Kultur kommen in den verschiedenartigen Versuchen von Programmreformen des Grund- und Mittelschulwesens zum Ausdruck, die Devisen betreffend die Einführung von Elementen der humanistischen Kultur bei der Ausbildung von Technikern werden dagegen im Hochschulwesen entwickelt. Der bisherige Abgrund zwischen der Ausbildung

der Techniker soll auf diese Weise in bedeutendem Maße ausgeglichen werden, die Ausbildung der Ersteren soll an die Tatsache angepaßt werden, daß der heutige Mensch — sogar wenn er in Berufen arbeitet, die nicht mit der Technik verbunden sind — in einer Welt lebt und tätig ist, in der die Rolle der Technik immer größer wird; die Ausbildung der Anderen soll die Vorbereitung zu jenen Aufgaben des heutigen Ingenieurs sein, die nicht nur auf der Organisierung der technologischen Prozesse beruhen, sondern auch auf der Organisierung der Kollektivarbeit, auf der Gestaltung der Beziehungen unter den Menschen in diesem Kollektiv, auf der Leitung der Fortbildung und der Entwicklung der Menschen.

Schließlich umfaßt das Programm des Zusammenwirkens der Humanistik und der Technik gleichfalls auch philosophische Probleme. Dies ist — vielleicht — die neueste Problematik. Es muß nämlich festgestellt werden, daß die wachsende Rolle des Technikers in der Gesellschaft nicht dem Ansteigen ihrer Bedeutung für philosophische Erwägungen entsprach. Eigentlich ist Bacon bis heute der einzige Philosoph der Technik geblieben. Im 19. Jahrhundert wurden zwar Versuche unternommen, philosophische Konsequenzen aus der Entwicklung der Technik zu ziehen, aber dies geschah von Positionen aus, die man schwerlich als recht anerkennen kann. Die Darwinsche Auffassung der Technik ist gewiß veraltet, ähnlich wie die pragmatische und die positivistische, auf die Philosophie von Mach und Poincaré gestützte Auffassung. Der Höhepunkt dieser vielseitigen Versuche war die Philosophie der Technik von Bergson, der die bahnbrechende Rolle der Tatsache zeigte, daß der Mensch ein „homo faber“ ist und der gleichzeitig, aus tieferen Gründen, gerade dieser Tätigkeit der Menschen jegliche wahrhaftig menschliche Bedeutung absprach.

Der von Bergson festgesetzte Dualismus kehrte in der zeitgenössischen Philosophie der Technik in den verschiedensten Varianten wieder, die die organische Welt der technischen Wirklichkeit, den von der Technik gestalteten Geist der Materie, die natürliche und gemeinschaftliche Kultur der industriell-technischen Zivilisation usw. gegenüberstellten. Das bekannte Buch Spenglers (1938) war der Ausdruck dieser verschiedenartigen und falschen Tendenzen.

Entgegen diesen Strömungen ist die wahrhaft moderne philosophische Problematik der Technik eine ganz andere. Es ist dies die Problematik der Schaffung einer spezifischen Wirklichkeit durch die Menschen, deren Organisierung gemäß den menschlichen Bedürfnissen und Aufgaben, die Umgestaltung des Menschen entsprechend den Anforderungen dieser neuen Wirklichkeit. Die philosophische Problematik der Technik ist von diesem Gesichtspunkt aus die Kontinuation und die Exemplifikation der von Hegel geschaffenen und von Marx umgestalteten Philosophie der

Objektivierung und der Alienation. Sie umfaßt Probleme von der Art der technischen Welt als eines Menschenwerkes, das im Zusammenwirken mit der Natur vollbracht wurde, Probleme von der Art der menschlichen Tätigkeit im Zusammenwirken mit eigenen Schöpfungen, die den Menschen in bestimmter Hinsicht übertreffen.

Vom Gesichtspunkt dieser Erfahrungen wird die traditionelle Einteilung der Welt in Natur und Kultur unzutreffend, da die Technik jene dritte Welt darstellt, die an der Kreuzung dieser zwei traditionell ausgesonderten Welten entsteht; demzufolge verliert die Einteilung in naturwissenschaftliche und humanistische Wissenschaften ihre Berechtigung, eine Einteilung, die die Technik den angewandten Wissenschaften zuweist, denn in der Tat werden jetzt die technischen Wissenschaften zu Wissenschaften, die die Wirklichkeit, die sie schaffen, erforschen und die — wie jede Wirklichkeit — zu erkennende Probleme hervorbringen. Ein neues Licht fällt auch auf den Begriff der schöpferischen Tätigkeit, wenn wir das Zusammenwirken von Menschen und Robotern erwägen, wenn wir versuchen, die Unterschiede zwischen den von den Menschen und den von deren Werken ausgeführten Operationen festzustellen. Ähnlich ändert sich der Begriff der Arbeit des Menschen in all diesen Situationen, in denen das von den Menschen geplante Arbeitsprodukt ganz und gar ohne die Arbeit ihrer Hände bei der direkten Gestaltung dieses Erzeugnisses hergestellt wird.

Wir haben die philosophische Problematik der Technik etwas breiter erwähnt, weil sie gegenwärtig eine besonders interessante Problematik im Aspekt der Überwindung der traditionellen Gegensätze und der Wahrnehmung ist, daß die Technik — die ein Menschenwerk ist — eine ganz neue Welt für die Menschen schafft und auf diese Weise eine spezifische humanistische Bedeutung gewinnt, eine Bedeutung, die man in der Sprache der einstigen Philosophie als ontologisch bezeichnen könnte.

Diese summarische Übersicht über verschiedene Gebiete der gesellschaftlichen Tätigkeit der Menschen — von der Raumplanung bis zur Philosophie — zeigt sowohl den wirklichen Prozeß der Zusammenarbeit der Humanistik und der Technik als auch die Perspektiven der zweckmäßigen und bewußten Bemühungen, die das Ziel haben, diese Prozesse zu beschleunigen und vor dem Einfluß falscher, auf angebliche Gegensätze der Technik und der Humanistik gestützter Direktiven der Vergangenheit zu schützen.

IX.

Dieses skizzenhafte Bild der Traditionen und Perspektiven des Bündnisses der Technik mit der Geisteswissenschaft (Humanistik) zeigt, wie die

Problematik der gegenseitigen Beziehungen zwischen diesen großen Gebieten der menschlichen Tätigkeit historisch kompliziert war. Wir haben gesehen, wie sich die Hoffnungen und Enttäuschungen im Laufe von Jahrhunderten der geschichtlichen Entwicklung der Zivilisation verflochten und gekreuzt haben, wie die Illusionen und der Groll angewachsen sind, wie sich die gerechten und die Zukunftsströmungen herauskristallisiert haben.

In den heutigen Diskussionen machen wir uns diese historische Lektion nicht immer zunutze. Wir sehen nicht immer genügend klar, daß der Humanismus und die Humanistik nicht in allen Epochen dasselbe bedeuten und daß sie in keiner Epoche einheitliche Richtungen waren; wir nehmen nicht immer wahr, daß die Technik — sowohl im Verhältnis zum Menschen als auch zur Natur — in verschiedenen Epochen etwas ganz Verschiedenes war. Nicht immer geben wir uns — als Folge dieser Versehen — darüber Rechenschaft, daß das Problem des Verhältnisses zwischen der Humanistik und der Technik immer durch eine genaue Definition präzisiert werden muß, um was für einen Humanismus und um was für eine Technik es sich handelt.

Indem wir die Problematik der Humanistik und der Technik in den heutigen Kategorien bezeichnen und die Perspektiven ihres Bündnisses wahrnehmen, sollten wir die wesentliche gesellschaftliche Grundlage mit voller Klarheit verstehen. Die Wurzeln dieser Zusammenarbeit stecken tief in dem Boden der sozialistischen Revolution, die die Möglichkeit der Überwindung der Alienation gibt. Der Mensch befindet sich — wie dies bereits Bacon wahrgenommen hat — im Gefängnis, das er sich selbst durch seine eigenen Hirngespinnste erbaut hat; der Mensch befindet sich — wie dies Marx gezeigt hat — in der Gefangenschaft der durch seine eigene Produktionstätigkeit geschaffenen Welt gesellschaftlich-ökonomischer Verhältnisse. Der Bruch dieser Bande, die der Mensch sich selbst auferlegt hat — die Überwindung der Alienation — ist die grundsätzliche Möglichkeit und die grundsätzliche Aufgabe unserer Epoche, die die Bedingungen zur bewußten Herrschaft der Menschen über die materiellen und sozialen Grundlagen ihres Lebens schafft. Auf dem Wege dieser Befreiung hört die Humanistik auf, ein Theater der Schatten zu sein, in dem die Menschen ihre eingebildeten Rollen spielen, die Technik dagegen hört auf, eine fremde Macht zu sein, der sich der Mensch unterordnet.

IRING FETSCHER

UNIVERSITÄT FRANKFURT/MAIN

Das Selbst- und Weltverständnis im heutigen Marxismus

Vor noch zehn Jahren hätte ich das mir gestellte Thema mit der Bemerkung einleiten müssen, daß zwischen dem im gesamten Ostblock gelehrten „offiziellen Marxismus“ und dem intellektuellen Marxismus westlicher Denker ein Abgrund liegt und beide nur getrennt voneinander behandelt werden können. Heute hat sich dieser Abgrund in einen überschreitbaren Graben verwandelt, ohne daß die beiden „Marxismen“ damit schon identisch geworden wären. Ehe ich zur Darstellung des lebendigeren und philosophisch ernster zu nehmenden wiedererstandenen Marxismus übergehe, muß ich aber wenigstens in groben Umrissen die degenerierte und dogmatisierte Gestalt der Lehre in Erinnerung bringen, die unter Stalin als marxistische Weltanschauung angesehen wurde.

I. Selbst- und Weltverständnis im stalinistischen Marxismus

J. W. Stalin hatte die von Lenin und Engels übernommenen Thesen des Marxismus zu einem pädagogisch eindringlichen System von Lehrsätzen zusammengefaßt, das als Kapitel 4 in die „Geschichte der KPdSU (b) — kurzer Lehrgang“ einging. Historisch als Vorstufe zur erfolgreichen Revolution von 1917 eingeordnet, sollte dem Leser der Eindruck vermittelt werden, daß diese „Ideologie“ die ermöglichende Grundlage jenes politischen Ereignisses dargestellt habe. Die von Marx und allen Marxisten hochgehaltene These von der Einheit von Theorie und Praxis sollte durch die allgemeiner Lehrsätze und konkretem historischem Ereignis anschaulich symbolisiert werden. Ihrem Wesen nach war aber die Lehre Stalins nicht die ermöglichende Grundlage für die Durchführung einer Revolution, sondern die Rechtfertigung für die Aufrechterhaltung der durch sie geschaffenen Machtverhältnisse. Was Stalin als dialektischen Materialismus kodifizierte, kann man am besten eine materialistische Evolutionstheorie nennen. Die Welt ist Materie, Materie ist in ständiger Bewegung, die verschiedenen Seinsbereiche unterscheiden sich durch ihre „Bewegungsformen“ — tote Materie (mechanische Bewegung), lebende Materie (spezifische Formen des biologischen Chemismus), bewußtseinsfähige Materie

(spezifische Formen der höheren Hirnfunktionen), soziale Materie (spezifische Formen der Bewegung von sozialer Basis und ideologischem Überbau). Diese materiellen Bewegungsformen stellen füreinander Voraussetzung und Grundlage dar, treiben aber einander nicht nach dem Modell der mechanischen Kausalität hervor. Der Zusammenhang zwischen den so zunächst gesonderten Seinsbereichen wird durch die Figur des qualitativen Sprungs vermittelt, den die allmähliche Entwicklung der früheren Seinsweise wohl vorbereitet aber nicht determiniert. Durch den Sprung wird etwas Neues gesetzt, für dessen Entstehen keine absolute Notwendigkeit bestand, das aber mit großer Wahrscheinlichkeit entstehen konnte und — einmal ins Dasein getreten — infolge seiner höheren Qualität sich behauptet. In dieser Entwicklung steckt vom Menschen zu bejahende Vernunft. Die an dieser Evolution vom Urstäubchen zum Menschen eingeübte Verklärung der „Realität“ findet aber ihre nützliche Anwendung vor allem in der Deutung des historischen Prozesses. Auch hier geht qualitativ Höherwertiges aus Minderwertigerem hervor, auch hier vermittelt der qualitative Sprung zwischen den Stadien. Die Deutung der Evolutionsstufen als qualitativer Sprünge legt die Rechtfertigung gewaltsamer Revolutionen als adäquater Formen des Sprunges nah. Der Reformismus wird unter Hinweis auf eine aus der allgemeinen Evolutionstheorie gewonnene Einsicht disqualifiziert. Charakteristisch für Stalins Weltanschauung ist diese direkte Bezugnahme von politischer Nutzanwendung auf allgemeinste dogmatische Sätze.

Aber die Geschichte hat mit dem letzten qualitativen Sprung der Oktoberrevolution ihre Aufgabe im wesentlichen erfüllt. Die noch ausstehende Erfüllung des Sinns jener Revolution im Ausbau des „Vollkommunismus“ darf nicht mehr durch einen Sprung, jedenfalls nicht durch „gewaltsame“ explosive Ereignisse vermittelt werden. Die etablierten Mächte sollen erhalten bleiben, die Massen nur allmählich „mehr und mehr herangezogen“ werden. Stalin sah sich daher 1950 in seinen Linguistikbriefen zur Einführung der paradoxen Kategorie des „allmählichen Sprungs“ veranlaßt, die den Schritt vom sowjetischen Sozialismus zum künftigen Vollkommunismus charakterisieren soll: allmählich, das heißt ohne Gewalt und Explosionen, „auf Initiative der bestehenden Macht“, wie Stalin offen einbekennt.

Wie sieht das Selbstverständnis des Menschen aus, das jener dogmatischen Ideologie zugrunde liegt?

Der Mensch wird zugleich als Demiurg der Geschichte und aller zivilisatorischen Leistungen gefeiert, seine „Schöpferkraft“ gepriesen und doch auch als „wertvollste Produktivkraft“ auf das Niveau der kalkulierbaren Produktionsfaktoren reduziert. Der Mensch ist ein Rädchen im

Prozeß der materiellen Produktion, nicht ihn gilt es durch die sozialistische Revolution zu befreien, sondern die „Entwicklungstendenzen der Produktivkräfte“, die sich an der Schranke überkommener Produktionsverhältnisse (Eigentumsverhältnisse) stießen. Das ist mehr als eine Akzentverschiebung, es ist ein Abfall von der humanistischen Orientierung des Marx'schen Sozialismus. Was jenem als wichtigstes Mittel erschien — die Eigentumsveränderung — das wird nun zum Zweck. Die von Marx an der kapitalistischen Gesellschaft bewunderte Revolutionierung der Technik und der ökonomischen Beziehungen auf der ganzen Erde soll jetzt erst der Sozialismus vollbringen, während dem Spätkapitalismus (nicht ohne aktuellen Anlaß übrigens) Stagnation und Krisenanfälligkeit nachgesagt werden. Das „Einholen und Überholen“ kapitalistischer Länder in der Produktionsmenge und schließlich auch in der Produktionskapazität pro Kopf der Bevölkerung war und ist nicht ohne theoretische Konsequenzen Programm und Aufgabe „sozialistischer Länder“ geworden. Wo es Marx um die Emanzipation des Proletariats zum Menschen ging, ging es den sowjetischen Managern und ihren Ideologen um die Befreiung der Produktivkräfte, was — wenigstens kurzfristig — keineswegs die Emanzipation, sondern vielmehr erst einmal die Schaffung eines Proletariats bedingte.

Erschien uns bisher der Mensch als *animal laborans* und wertvollste Produktivkraft, so finden wir ihn in ähnlicher Gestalt wieder als Gegenstand pädagogischer und propagandistischer Bemühungen. Die Schriftsteller, so deklarierte Stalin, haben als „Ingenieure der Seele“ den Aufbau des Sozialismus zu erleichtern. Ihr „sozialistischer Realismus“ soll zugleich die Wirklichkeit nur widerspiegeln und doch so verklären, daß Aktivität und Mut der Werktätigen gefördert werden. Revolutionäre Romantik reicht naturalistischer Kopie der Wirklichkeit die Hand, unverstellte und kritische Analyse und dichterische Bewältigung veränderter Wirklichkeit mit neuen Methoden bleiben tabuiert. Noch deutlicher als im Bild des Menschen, das die Theorie Stalins zeichnete, zeigt sich am Schicksal der Dichtung und der darstellenden Kunst, wie verhängnisvoll das menschliche Selbstverständnis hier verkürzt wurde. Mit der Verwandlung von Kunst und Literatur in Mittel politischer Pädagogik verlor diese ihre Würde und ihr Gewicht. Gerade die ständigen Bemühungen, Dichter als „Ingenieure der Seele“ einzusetzen, ihr traditionell hohes Ansehen für die pädagogischen Aufgaben der Staats- und Parteiführung zu nutzen, zerstörte schließlich deren Glaubhaftigkeit und brachte die Propagandisten auch um ihre Wirkung. Kunst kann nicht befohlen werden. Im politischen „Einsatz“ verliert sie notwendig ihren Kunstcharakter. Der Aufstand gegen das verknöcherte stalinistische Dogma, das sich gleichwohl als legi-

times Erbe von Marx hinstellte, erfolgte denn auch stellvertretend für andere Dichter und Künstler, die in den meisten „sozialistischen Staaten“ immer wieder und seit 1956 mit vielfach beachtlichem Erfolg die herrschende Lehre zurückgewiesen haben. Auch wenn sie sich dabei nicht immer auf den jungen Marx beriefen, kam doch die Wiederentdeckung der Frühschriften diesem „Aufstand“ zugute. Schon in der von Ernst Bloch und Georg Lukács inspirierten kritischen Erneuerung des Marxismus traten die humanistischen Elemente der ursprünglichen Marxschen Lehre stärker hervor, nach 1956 tauchten dann in fast allen Staaten des Ostblocks junge Philosophen und Parteitheoretiker auf, die das „humanistische Erbe“ von Marx erneuern und eine nicht allein von den Marxschen Frühschriften, sondern oft auch von anderen Denkern inspirierte philosophische Anthropologie entwickeln wollten. In vielen Fällen haben westliche Marxismusarbeiten direkt und indirekt auf diese Entwicklung eingewirkt, die in Jugoslawien — schon 1949 in Gang gesetzt — bei weitem die eindrucksvollsten Ergebnisse gezeitigt hat.

II. Selbst- und Weltverständnis im erneuerten Marxismus seit 1956

Die offizielle Abkehr von Stalins Herrschaftsmethoden und die Verurteilung seiner Fehler und Verbrechen durch Chruschtschow auf dem XX. Parteitag der KPdSU im März 1956 beschleunigte einen Prozeß der theoretischen Erneuerung, der, schon früher einsetzend, erst jetzt sich frei entfalten konnte. Das bewußte oder wenigstens unbewußt den philosophischen Bemühungen um eine Erneuerung des genuinen Marxschen Denkens zugrunde liegende Motiv war, die Lehre so zu verwandeln, daß sie jedenfalls nicht mehr zum Zwecke der *Manipulation* und der *Rechtfertigung von Herrschaft* mißbraucht werden kann.

Die herrschenden Eliten ließen freilich eine solche Transformation der marxistischen Philosophie nur insoweit zu, als sie gleichzeitig ihre öffentliche Funktion einbüßte oder doch wenigstens teilweise verlor. So erleben wir das paradoxe Phänomen, daß genau in dem Augenblick, da mehr und mehr Denker im Ostblock zur genuinen humanistischen Lehre von Marx zurückfinden, die Verbindung zur politischen Praxis unterbrochen und Philosophie in eine akademische Fachdisziplin zurückverwandelt wird. Soweit dennoch von dieser erneuerten Marxschen Philosophie eine Wirkung auf die Gesellschaft ausgeht, wird sie durch literarische Erzeugnisse vermittelt. Erst wenn die von jenen Philosophen ausgebildeten „Kader“ einmal in Führungspositionen eingerückt sind, wird sich zeigen, ob die philosophische Entwicklung auch nachhaltige politische Konsequenzen hat. Einstweilen ist allerdings die größere Toleranz und der durch die

Konflikte innerhalb des marxistischen Lagers geförderte Spielraum für freie Entfaltung des geistigen Lebens bereits ein Gewinn.

Im Mittelpunkt dieser erneuerten Philosophie steht der Begriff der *Praxis*. Unter Praxis wird nicht mehr wie zur Zeit Stalins (und zum Teil schon bei Engels) die industrielle Produktion (oder die materielle Produktion im allgemeinen), sondern die Vielfalt schöpferischen menschlichen Tuns überhaupt verstanden, ganz gleich ob dieses Tun sich in materiellen Gebilden vergegenständlicht oder nicht. So verstanden sind auch Lächeln und Freundschaft, eine humane Geste und ein sublimes Gefühl „Praxis“. Der Mensch aber wird als das Wesen der Praxis verstanden, als ein Wesen, das sich erst durch sein humanes *Tun* als Mensch erweist und bewährt. Menschlich existieren aber können Menschen nur dann, wenn sie in einer durch humane Praxis vermenschlichten Welt leben. Humane Praxis ist nicht allein die Erzeugung der zum Leben notwendigen materiellen Güter und ihre Verteilung (sei es nach dem Prinzip des Sozialismus; jedem nach seiner Leistung; sei es auch nach dem des Kommunismus; jedem nach seinen Bedürfnissen); dies alles wird nicht geradezu als irrelevant deklariert, aber doch deutlich gegenüber älteren Auffassungen abgewertet. Humane Praxis ist vor allem humanes Verhalten im zwischenmenschlichen Verkehr: Aufrichtigkeit, Treue, Freundschaft, Liebe, Mut. Alle klassischen Tugenden tauchen hier wieder auf und werden mit einem durch leidvolle Erfahrung gesteigerten Pathos als Voraussetzungen einer humanen Welt postuliert.

Auch wenn die Akzente — aus begreiflichen Gründen — bei ihnen ein wenig anders liegen, können sich diese jungen Autoren dennoch mit einigem Recht auf die Arbeiten von Karl Marx berufen. Nicht nur in der fragmentarisch überlieferten und erst 1932 aus dem Nachlaß veröffentlichten Schrift „Nationalökonomie und Philosophie“ (1844), sondern auch noch in den „Grundrissen zur Kritik der politischen Ökonomie“ (1857/58) und selbst im „Kapital“ (1867) sind zumindest Ansätze einer kritischen humanistischen Anthropologie enthalten, die systematisch ausgebaut werden können und durch die philosophische wie die naturwissenschaftliche Entwicklung der letzten hundert Jahre nicht überholt sind. Diese Ansätze sind es denn auch, die außerhalb des kommunistischen Machtbereichs am meisten Beachtung fanden und zum Gegenstand zahlreicher Untersuchungen gemacht worden sind. Das Selbst- und Weltverständnis, das in diesen Marxschen Schriften (namentlich den frühen) zum Ausdruck kommt, kann adäquat nicht ohne einen Rückgriff auf Hegel dargestellt und verstanden werden. Die bis in die Gegenwart hinein fortgesetzte Auseinandersetzung um das Verhältnis von Marx und Hegel ist hierfür aufschlußreich genug. Fast sämtliche Marxisten, die sich darum

bemühen, humanistische Elemente in die marxistische Theorie einzu- beziehen, bejahen die große Bedeutung Hegels und namentlich seiner „Phänomenologie des Geistes“. Ausnahmslos alle, die jene humanistische Interpretation glauben zurückweisen zu müssen, stellen Hegels Bedeutung in Abrede. Meist fällt die Gruppe der letztgenannten Autoren mit den technokratisch orientierten Parteifunktionären und mit positivistisch beeinflussten Naturwissenschaftlern zusammen.

III. Das Selbst- und Weltverständnis in den Arbeiten von Karl Marx

Die Faszination, die für den zeitgenössischen Leser im allgemeinen und erst recht für den zeitgenössischen Sozialisten und Kommunisten von den Schriften des frühen Marx ausgeht, läßt sich am besten dadurch erklären, daß Marx Symptome der modernen Industriegesellschaft antizipiert und kritisch analysiert hat. Seine frühen Arbeiten dienen nicht allein der allmählichen Loslösung vom Hegelschen Denken und der Selbstverständigung, sie geben auch Aufschluß über die tieferen Motive der erst später entfalteten „Kritik der politischen Ökonomie“.

Der Mensch ist das Lebewesen, das sich selbst erst zu dem machen muß, was es ist (oder „sein soll“ — Marx gebraucht allerdings diese normative Formulierung bewußt nie). Während das Tier je schon seiner Umwelt angepaßt mit ihr eine Einheit bildet, kann der Mensch nur in einer von Menschen menschlich transformierten Welt leben. Erst auf dem Wege über die Vergegenständlichung menschlicher Bedürfnisse wird menschliches Dasein möglich. „Die Arbeit ist das Wesen, das sich verwirklichende Wesen des Menschen“ — das hat nach Marx bereits Hegel in der „Phänomenologie des Geistes“ erkannt. Arbeiten, das heißt der vorfindlichen Natur ihre eigene Gestalt nehmen, um ihr eine andere, menschlichen Zwecken und Zielsetzungen entstammende zu geben. Die Unmittelbarkeit der Umwelt wird gebrochen, um aus ihr Mittel für menschliches Leben zu gewinnen. Das Menschentier beginnt sich in dem Augenblick über das Tierreich zu erheben, in dem es *Werkzeuge* schafft, die ihm eine Überwindung des naturhaften Milieus erlauben. Im weiteren Sinne war für Hegel jedes menschliche Tun umgestaltende Arbeit — namentlich auch das geistige, durch das den „Dingen“ ihr falscher Schein der Unmittelbarkeit genommen und ihr wahres Wesen — die Vermitteltheit — offenbart wird. An diesem Hegelschen „Spiritualismus“ hat sich Marx gestoßen, ohne dessen engen Zusammenhang mit der von ihm selbst übernommenen Bedeutung der „praktischen Umgestaltung“ durch die menschliche Arbeit deutlich genug zu sehen. Für Hegel hatte der Vorzug der umgestaltenden Arbeit gegenüber anderen Versuchen einer Ver-

wirklichung des Menschen darin gelegen, daß hier *Gegenständlichkeit* und *Dauer* entstehen, während die „Anerkennung“ des Muts und der Lebensverachtung des Kriegers in immer wiederholten Akten bewiesen und bewährt werden mußte. Ihre vermenschlichende Bedeutung erhielt allerdings die Arbeit bei Hegel erst durch die Einbeziehung in den dialektischen Prozeß von Herrschaft und Knechtschaft. In dem Bedürfnis, sich selbst als „selbständiges Bewußtsein“, d. h. als freies, unabhängiges Wesen zu bewähren, treten zwei Menschen mit der Forderung, der andere möge sie anerkennen, einander gegenüber. Indem sie für die Erfüllung dieser Forderung das eigene Leben einsetzen, beweisen sie „durch die Tat“, daß ihnen die Selbständigkeit (die Freiheit, die Existenz als Anerkannte) wichtiger ist als das biologische Dasein. Sie bewähren ihre Menschlichkeit durch ihren Mut. Über diese Bewährung aber kann die Entwicklung solange nicht hinausgehen, als keiner von beiden nachgibt und dadurch das Verhältnis von Herr und Knecht konstituiert. Nur dadurch, daß einer der beiden Opponenten das Leben dem Anerkanntwerden vorzieht, kann das Stadium der bloß punktuellen Realisierung von naturüberlegener menschlicher „Geistigkeit“ überschritten und etwas Bleibendes konstituiert werden. Der Akt der Unterwerfung macht das menschliche *Leben* allererst möglich, während die Entschlossenheit zum Kampf lediglich menschliches *Sterben* demonstriert hatte. Durch die Unterwerfung anerkennt der Knecht den anderen als Herrn, damit wird dessen Selbständigkeit „anerkannt“, die bloße innere Gewißheit der Naturüberlegenheit des kämpfenden Herrn verwandelt sich in objektive Wahrheit: In der demütigen Unterwerfung des Knechtes hat der Herr die Wahrheit seiner herrischen Existenz anschaulich vor sich. Bei näherer Analyse aber kehrt sich alsbald das Verhältnis um. Der Herr hat in der Anerkennung des Knechtes seine „Wahrheit“ gefunden, das heißt: Die Wahrheit der Existenz des Herrn ist der Knecht. Die Anerkennung, die ihm von seiten des Knechtes zuteil wird, kann ihn nicht wirklich befriedigen, denn er selbst vermag den Knecht nicht als „wahren“ und wirklichen Menschen zu akzeptieren, und nur die Anerkennung durch einen wahren und wirklichen Menschen wäre beweiskräftig und befriedigend. Auf der anderen Seite überläßt der die Natur bearbeitende Knecht dem Herrn das „reine Genießen“ der für ihn zubereiteten Gegenstände. Während durch knechtische Arbeit der Widerstand der natürlichen Objekte abgeschliffen wird, kann sich der Herr als souveräner Genießer mit deren konsumierbarem Aspekt direkt zusammenschließen. Auch auf diese Weise wird ihm anschaulich und handgreiflich die eigene Naturüberlegenheit bewußt. Eine Naturüber-

legenheit, die abermals durch den Knecht vermittelt ist, ihn daher in immer vollständigerer Abhängigkeit von seinem Knechte versetzt. Diese wachsende Abhängigkeit des der Arbeit unfähigen Herrn vom geschickten Knecht sah Hegel an Diderots kleiner Erzählung „Jacques et son Maître“ am prägnantesten gestaltet. Während der Knecht sich im Akt der Unterwerfung als bloßes „Tier“ verhalten und das schiere Überleben der Anerkennung vorgezogen hatte, gelangt er im Vollzug der die Natur umgestaltenden Arbeit zum Selbstbewußtsein seiner eigenen Menschlichkeit. Er erfährt sich am Produkt seines Tuns als Naturüberlegenheit, als negative Macht über die bloß vorfindliche Natur; zugleich aber schaut er im Herrn die Selbständigkeit und Naturüberlegenheit des Menschen auch als objektive Gestalt an. Die Wahrheit des knechtischen Bewußtseins erweist sich damit als der Herr, wie sich umgekehrt die Wahrheit des herrischen als der Knecht erwiesen hatte. Der Knecht vermag in dem bleibenden Erzeugnis seiner Hände die eigene „negative Macht“ ständig anzuschauen. Im Produkt hat er die „Wahrheit“ seiner Selbstgewißheit vor sich. Der Herr konnte nur aus dem notwendig stets unbefriedigend bleibenden Unterwerfungsakt des Knechtes die Wahrheit der Selbstgewißheit seiner Menschlichkeit ableiten. Während der Knecht arbeitend die Welt umgestaltet, bleibt der Herr in den alten Kategorien des Kampfes befangen. Die Mittel seines Kampfes aber stellt der Knecht bereit, von dem er damit sogar auf diesem, seinem eigensten Felde abhängig wird. —

Aus diesem modellhaften Ansatz leitet Hegel die Entstehung von Freiheitsphilosophien wie Stoizismus und Skeptizismus und des christlichen Freiheitsbewußtseins ab. Am Ende der Entwicklung steht bei ihm die Emanzipation des Knechtes, der als „Dritter Stand“ bereits wirtschaftlich aufgestiegen war, in der Französischen Revolution. Die Identifikation des sich emanzipierenden Knechtes mit der Bourgeoisie macht auch die weitgehende Identifikation von materieller und intellektueller Arbeit verständlich und läßt die Höherschätzung der geistigen Tätigkeit als eine (unbewußte) Rechtfertigung der führenden Rolle des Bildungsbürgertums in der Gesellschaft der rechtlich Gleichen erscheinen.

Karl Marx übernimmt von dieser Hegelschen Konzeption nur einen Teilausschnitt. Erstaunlicherweise ignoriert er in seinen frühen Schriften den ursprünglich-knechtischen Charakter von Arbeit und geht von einer nicht näher historisch lokalisierten freien Form von schöpferischer Umgestaltung der Natur aus. Der Mensch vermenschlicht sich durch seine die Natur umgestaltende Arbeit. Diese Vermenschlichung erscheint bei Marx nicht durch den Befehl des Herrn und dessen Todesdrohung vermittelt, sondern allein durch die natürliche Notwendigkeit. Was als positive

Folie von der „entfremdeten Arbeit“ späterer Sozialformationen abgehoben wird, ist seltsam ahistorisch und allgemein gehalten. Am ehesten läßt sich diese Welt als eine Gesellschaft von selbständigen Handwerkern und Bauern interpretieren, die isoliert oder in solidarischen Gruppen vereint die Natur ihren Bedürfnissen anpassen und ihre eigene (freilich nur begrenzte) Schöpferkraft beim Genuß der von ihnen geschaffenen Produkte erfahren.

Wie unklar aber auch immer das positive Gegenbild der entfremdeten Arbeit in der Vergangenheit bleiben mochte, die Welt der von der Arbeit ausstrahlenden Selbstentfremdung des Menschen hat Marx 1844 in eindrucksvollen Bildern beschworen. Der Vorzug des Menschen, daß er im Gegensatz zum Tier nicht an eine fixe Umwelt gebunden ist, sondern die ganze Welt „zu seinem organischen Leibe machen kann“, verwandelt sich sogleich in einen Nachteil und eine Gefahr, wenn ihm dieser organische Leib *entzogen*, das Produkt seiner Arbeit ihm fremd wird. Nur durch Vergegenständlichung seiner Potenzen kann der Mensch erfahren, *was* in ihm steckt. Werden ihm aber die vergegenständlichten Produkte seiner Tätigkeit genommen, dann wird er nicht nur einem Stück Welt, sondern zugleich auch sich selbst entfremdet. In der modernen arbeitsteiligen Produktion, bei der zumeist die Arbeiter nicht Besitzer ihrer Produktionsinstrumente sind, erreicht diese Entfremdung ein immer größeres und — zumindest für den Arbeitenden — immer unerträglicheres Ausmaß. Statt eine freudige Betätigung menschlicher Schöpferkraft zu sein, wird die Arbeit nur noch zu einem — unvermeidlichen — *Mittel* zur Beschaffung der Subsistenzmittel. Während bei Hegel der arbeitende Knecht durch seine Arbeit allmählich zum Bewußtsein seiner Freiheit emporsteigt und sich schließlich auch politisch emanzipiert, führt bei Marx der — entfremdete — Arbeitsprozeß immer tiefer in Abhängigkeit und Unmenschlichkeit hinein. Die Arbeit wird immer knechtischer, weil sie immer weniger den Intentionen des Arbeitenden selbst entstammt, immer unverständlicher, immer „vermittelter“ in bezug auf seine Bedürfnisse schließlich auf das Niveau stumpfer rein-körperlicher und in sich sinnloser Kraftanstrengung absinkt. Wird aber erst einmal der Arbeitsgegenstand dem Arbeiter fremd, dann bald auch die Tätigkeit selbst und schließlich — weil Arbeit die „menschliche Gattungseigenschaft“ ist — die Menschheit und der Mitmensch. „In der Bestimmung, daß der Arbeiter zum Produkt seiner Arbeit als einem fremden Gegenstand sich verhält, liegen alle diese Konsequenzen. Denn es ist nach dieser Voraussetzung klar: Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft, um

so ärmer wird er selbst, seine innere Welt, um so weniger gehört ihm zu eigen . . .¹

In der Arbeit „vergegenständlichen die Menschen ihr Gattungsleben“², wenn daher die Arbeit, statt freie schöpferische Tätigkeit zu sein, dem einzelnen fremd wird, verliert er damit seine Beziehung zur Gattung, zur Menschheit. Entfremdete Arbeit führt zur Entmenschlichung des Menschen. Zugleich hat aber dieser ganze Prozeß der zunehmenden Arbeitsteilung und Trennung von Eigentum und Arbeit die Folge, daß im Interesse der Profitmaximierung Unternehmer dafür sorgen (und in der Konkurrenzgesellschaft dafür sorgen müssen), daß die menschliche Arbeit immer produktiver und die Natur immer vollständiger der menschlichen Tätigkeit unterworfen wird. Die Produktionen der modernen Industriegesellschaft sind unendlich viel reicher, vielfältiger und mächtiger als die vergangener Epochen, und im „Kommunistischen Manifest“ von 1848 singt Marx mit tiefster Überzeugung das Preislied der bürgerlichen und industriellen Revolution und ihrer Leistungen: Die engen Schranken bornierter Bedürfnisse und bornierter Produktionsweisen wurden niedergerissen, auf einem universellen Terrain begann sich eine universelle Technik zu entfalten, die den Menschen wahrhaft zum „Herrn und Meister der Natur“ machte. Zugleich aber entfremdete sich der einzelne Arbeiter der produzierenden Gemeinschaft, seine Beziehungen zum Ganzen sind auf entfremdete Weise durch das Geld vermittelt, in dem die schöpferische Kraft der Gesellschaft „inkarniert“ ist. Die entfremdete Arbeit zwingt den einzelnen zur Verausgabung von Kräften im Dienste des Ganzen, von dem er gleichwohl nichts weiß, sie schafft immer neue Wunderwerke und Kräfte und entzieht sie zugleich der Verfügung des einzelnen, der sich mehr und mehr auf seine isolierte, private Existenz zurückgeworfen sieht.

Die Wurzel dieser vielfältigen Formen der Entfremdung erblickt Marx im Privateigentum an den Produktionsmitteln, in der privaten Verfügung über soziale Kräfte, die auf diese Weise weder den Eigentümern noch den Arbeitenden als „eigene“ zum Bewußtsein kommen können. Die Aufhebung des „Privateigentums“ an den modernen Produktionsmitteln soll die Voraussetzung für die *wahre Aneignung* der vergegenständlichten humanen Schöpfungen durch alle Individuen bilden.

Die humane Gesellschaft, in der allseitige Aneignung des vergegenständlichten Wesens des Menschen durch alle möglich sein wird, nennt Marx „Kommunismus“. Von ihm heißt es in „Nationalökonomie und

¹ MEGA I, 3 S. 83.

² a.a.O. S. 89.

Philosophie“: „Der Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums, als menschlicher Selbstentfremdung, und darum als *wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen*; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen . . . dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus-Humanismus, als vollendeter Humanismus-Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre *Auflösung des Streits* zwischen *Existenz und Wesen*, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen *Individuum und Gattung*. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“³ Um diesen Anspruch einer künftigen humanen und kommunistischen Gesellschaft in der Marxschen Philosophie verstehen zu können, muß man vor allem zwei Punkte klären: Einmal das für den zeitgenössischen Menschen geltende Verhältnis von Individuum und Gattung und zum anderen den gesellschaftlichen Charakter nicht nur der gemeinsam mit anderen ausgeübten Tätigkeiten, sondern auch der einzeln vorgenommenen, die der gemeinsamen Anstrengung der lebenden und vergangenen Mitmenschen ihren Charakter, ihre Qualität verdanken (z. B. wissenschaftliche und künstlerische Tätigkeiten, die ohne die überlieferten Erkenntnisse, Einsichten und Techniken undenkbar wären). Die Arbeitsteilung führt nach Marx in Verbindung mit der Trennung von Eigentum (Verfügung) und Produktionstätigkeit zur entfremdeten Arbeit, deren tiefster Mangel in der Loslösung des Individuums von der charakteristischen Gattungstätigkeit des Menschen besteht. Die Gattungstätigkeit ist die schöpferische Erzeugung der Voraussetzungen humaner Existenz durch die Arbeit. Arbeit wird für den Menschen der entfremdeten Gesellschaft zu einem bloßen *Mittel* für die Befriedigung außerhalb ihrer liegender zumeist rein animalischer Bedürfnisse. Die Menschen begegnen in dieser entfremdeten Welt einander nicht als humane Wesen, die ihren Zweck in sich selbst tragen, sondern als „Mittel“ für die Erreichung je egoistischer Zwecke.

In der Existenz einer den Egoismus verurteilenden Moral sieht Marx nur einen die wahren Verhältnisse auf den Kopf stellenden ideologischen Reflex: Weil die sozialen Bedingungen jeden zur Suche des eigenen Vorteils auf Kosten aller anderen zwingen, zugleich aber wenigstens ein Minimum von geselligem Verhalten für das Überleben der Gesellschaft notwendig ist, wird als moralisch verbindlich gefordert, was generell von den Individuen gerade nicht geleistet werden kann. Moralität ist die

³ a.a.O. S. 114.

⁷ Menschliche Existenz 2

Forderung eines Verhaltens als verbindlich, das spontan von den Menschen einer bestimmten Sozialformation nicht geleistet wird und generell von ihnen auch nicht geleistet werden kann. Die moralischen Vorschriften sind die abstrakten und entfremdet verkleideten Forderungen der Gesellschaft (oder der Gruppe) an den einzelnen, solange dessen Interessen nicht mit denen der Gesellschaft zusammenfallen. In der kommunistischen Gesellschaft soll dieser Gegensatz von Individuum und Gattung aufgehoben werden, indem jeder einzelne sich als ein Gattungswesen begreift und als Gattungswesen tätig wird. Die Arbeit des Individuums hört damit auf, bloße unbewußte Teilfunktion der sozialen Gesamtarbeit zu sein und ändert grundlegend ihren Charakter. Das setzt aber voraus, daß sie auf dem jeweils optimalen Grad wissenschaftlicher Einsicht beruht und mit den Neigungen des einzelnen vollständig harmonisiert. Diese extreme Vorstellung, wie sie der Fourierschen Sozialphilosophie entstammt, hat Marx später etwas korrigiert. Mit der immer weiter gehenden Reduzierung der Arbeitszeit, der Entlastung von physischer Arbeit durch Maschinen und sogar von nervenaufreibenden Kontrollfunktionen durch elektronische Steuerungsgeräte rückt aber ein Zeitpunkt heran, zu dem wirklich das Maß der von jedem Gesellschaftsmitglied zu fordernden Kraftanstrengung unter die Schwelle herabsinkt, an der Tätigkeit mit Unlustgefühlen verbunden ist. Von der künftigen kommunistischen Gesellschaft gelten auch die Worte, die Marx im gleichen Zusammenhang schreibt: „Die Gesellschaft ist die vollendete *Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.*“⁴

In der unentfremdeten Gesellschaft sind Mensch und vom Menschen veränderte Natur eins geworden, denn die Menschheit selbst ist ja ein Stück Natur. Auf diese Weise ist die Natur vermenschlicht und der Mensch „natürlich“ geworden. Es bedarf keiner moralischen Anstrengung mehr, wenn der einzelne ein „gutes Leben“ führen will. Der Mensch erscheint dem Mitmenschen als Helfer, Freund und Ergänzung seines Wesens. In dieser Gesellschaft entsteht durch allseitige Ausbildung seiner Fähigkeiten zur Gestaltung und „Aneignung“ der vermenschlichten Natur der „totale Mensch“.⁵ Potentiell wenigstens wird jedes Glied der künftigen kommunistischen Gesellschaft ein derartiger „totaler Mensch“ sein. Einstweilen — aber dieser Gedanke wird bei Marx nicht ausgeführt — mögen universelle Künstler und Wissenschaftler als Antizipationen derartiger

⁴ a.a.O. S. 116.

⁵ a.a.O. S. 118.

vollendeter Menschlichkeit erscheinen. In ihnen wird auf ein konkretes Individuum konzentriert, was in der entfremdeten Gesellschaft an tausende isolierter Personen verteilt und in bewußtlosem Zusammenhang allein „hinterrücks“ durch den Markt miteinander verbunden ist. Während in entfremdeter Gestalt die Macht des modernen Menschen über die Natur als die Macht des *Geldes* erscheint, das als spiritueller Repräsentant der gesellschaftlichen Schöpferkraft wahren Fetischcharakter besitzt, wird in der künftigen Gesellschaft diese Schöpferkraft dem Menschen, der menschlichen Gesellschaft zurückgegeben sein. Wie in der religiösen Entfremdung — nach Feuerbach — die Individuen ihre potentiellen Kräfte einem jenseitigen imaginären Wesen beilegen und sich dadurch um sie berauben, so in der kapitalistischen Gesellschaft die produzierenden einzelnen. Weil sie entfremdet arbeiten, erscheint ihre produktive Kraft als die Allmacht des Geldfetischs und nicht als die ihre. Es genügt daher nicht, sich diese falschen Vorstellungen aus dem Kopfe zu schlagen, es müssen auch die sozialen Beziehungen geändert werden, aus denen mit Notwendigkeit immer wieder diese falschen Vorstellungen (als verzerrte Widerspiegelungen) hervorgehen müssen. Erst wenn daher die realen Beziehungen der Individuen so beschaffen sind, daß die Tätigkeit des einen direkt auf Glück und Entfaltung der anderen bezogen ist (und nicht auf die Maximierung von Profit), kann daher auch von allen die schöpferische Kraft der Gemeinschaft als „menschlich“ und die umgestaltende Natur als vermenschlicht erfahren werden. „Indem daher überall . . . dem Menschen in der Gesellschaft die gegenständliche Wirklichkeit als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte . . . darum als Wirklichkeit seiner *eigenen* Wesenskräfte wird, werden ihm alle *Gegenstände als die Vergegenständlichung seiner selbst*, als die seine Individualität bestätigenden und verwirklichenden Gegenstände . . . d. h. Gegenstand wird er selbst . . .“⁶

Fassen wir abschließend das Selbst- und Weltverständnis der Marxschen Frühschriften zusammen: Der Mensch ist das Wesen, das sich durch seine vergegenständlichende Arbeit verwirklichen muß. Die allseitige Aneignung seiner vergegenständlichten Wesenskräfte ist aber nur in einer sozialen Welt möglich, in der die Individuen einander als Ergänzungen und als Helfer, nicht als feindselig konkurrierende Atome erfahren. In der arbeitsteiligen, kapitalistischen Konkurrenzgesellschaft verwandelt sich die schöpferische Tätigkeit in mit Unlustgefühlen verbundene Arbeit. Gegenstand dieser Arbeit und Arbeitstätigkeit selbst werden dem Individuum „fremd“, damit entfremdet es sich der „Gattung“ und erfährt

⁶ a.a.O. S. 119.

deren schöpferische Kraft nur in der entfremdeten Form des Geldes. Statt auf Grund seiner Zugehörigkeit zur die Natur umgestaltenden Gattung seine Macht beglückt zu erfahren, erfährt der einzelne seine Ohnmacht und Abhängigkeit von dem Fetisch Ware, der im Geld seine konzentrierte Gestalt gefunden hat. In der Macht des Geldes zeigt sich auf entfremdete Weise die Macht der Gattung. In der Abhängigkeit vom Gelde wird die Abhängigkeit von der Gattung, von der sich der einzelne entfremdet hat, erfahren. So ist für Karl Marx das menschliche Selbst zugleich potentiell welterschöpfend und aktuell ohnmächtig und elend. Die Welt aber, die für den Menschen allein zählt, ist die von ihm — einstweilen auf entfremdete Weise — geschaffene. Die Natur losgelöst, abgesehen vom Menschen, ist „nichts für den Menschen“. Erst und allein durch die vermenschlichende Aktivität entsteht menschliche Welt. Welt und Mensch gehören zusammen. Erst seit es den Menschen gibt, gibt es „Welt“. Eine Welt abgesehen vom Menschen ist eine irrealer Abstraktion. Marx erklärt daher auch ganz konsequent, daß es nur eine einzige Wissenschaft gibt — die Geschichte. Die Natur kann lediglich als eine Art „Vorgeschichte“ des Menschen begriffen werden, genauso wie die bisherige Geschichte des Menschen als Vorgeschichte der noch ausstehenden Vernatürlichung des Menschen und Vermenschlichung der Natur bezeichnet wurde.

Aus diesem Selbst- und Weltverständnis folgt aber weiter die Abkehr von der rein-kontemplativen Philosophie und die Wendung zur „umwälzenden Praxis“, in der und durch die erst realisiert werden soll, was die Theorie als Sinn der historischen Situation erkannt hat. „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern.“⁷ Daß es Marx nicht darauf ankam, irgendeine Veränderung zu bewirken oder etwa nur die Produktion zu steigern, sondern daß diese Veränderung zugleich „die Verwirklichung der Philosophie“ und die „Aufhebung des Proletariats“ bringen sollte, haben die vorausgehenden Erörterungen hoffentlich klar gemacht. Die verhängnisvolle Verkürzung der Marxschen Theorie, die unter anderem der Stalinschen Herrschaft die Berufung auf den „Marxismus“ erlaubte, bestand in der Aufgabe der humanistischen Ziele zugunsten einer revolutionären Strategie und Taktik der Machtergreifung durch eine sich als marxistisch deklarerende „Elite“.

⁷ 11. Feuerbachthese, 1845, zit. Marx-Engels, Werke, Berlin 1957 ff., Bd. III, S. 7.

MARCEL REDING
FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

Politischer Atheismus

Der Überzeugung, die sich auf den bisher allgemein verbreiteten Gottesglauben der Völker berufen könnte, zum Wesen des Menschen gehören sein Gottesbezug, steht das Faktum des Atheismus in seinen mannigfaltigen Formen und in seiner wachsenden Ausbreitung entgegen. Werden morgen oder übermorgen alle Völker noch von Gott wissen und an ihn glauben, oder steigen wir in eine Zeit ohne Gott, so daß es zwar noch Gottesglauben geben wird, aber nur vereinzelt, in isolierten Gruppen, wie andere Glaubensformen auch?

Die Beantwortung der Frage hängt nicht zuletzt davon ab, wie der gegenwärtige Massenatheismus zu interpretieren ist: ob als radikaler Schwund, selbständige Negation, in deren Gefolge neue Ideale zu wachsen vermögen, nach dem von Comte adoptierten Leitspruch: *on ne détruit que ce que l'on remplace*, — oder als Instrument zur Verfolgung eines anderen Zieles: des Abbaues alter Sozialordnungen, die in bestimmten Formen des Gottesglaubens eine Stütze finden zu können glauben, der Zerstörung überlebter politischer Ordnungen. Ist letzteres der Fall, hat der Atheismus bloß instrumentalen Charakter — der, wenn er politische Ziele verfolgt, politischer Atheismus heißen mag —, dann kann erwartet werden, daß er nur so lange lebensfähig ist, als er als Instrument einen sinnvollen Dienst erfüllt. Sinn hat er, wenn er mögliches Instrument ist, er hat diesen Sinn nicht mehr, wenn das Ziel erreicht ist, oder wenn er auf Grund veränderter Zeitverhältnisse nicht mehr in der Lage ist, Instrument zu sein. Dann mag er, wie alle Kulturgehalte, noch eine Zeitlang nach dem Aufhören seiner Zweckdienlichkeit weiterbestehen, er hat aber keine Zukunft mehr, muß allmählich absterben.

Als atheistische Massenbewegung kann sich keine andere in bezug auf historische Wirksamkeit mit dem Marxismus vergleichen. Deshalb ist nun zu fragen, ob dieser Atheismus in seinem Kern politischer oder radikaler Atheismus ist. Sollte sich ergeben, daß der Atheismus des Marxismus politischer Atheismus ist, so ist damit keineswegs ausgeschlossen, daß Marxistinnen radikale Atheisten zu sein vermögen. Politischer und radikaler Atheismus lassen sich verbinden, sind aber nicht notwendig verbunden.

Der Marxismus versteht sich als Instrument der Befreiung des Proletariats, der Erfüllung des Sinnes der Geschichte. Seine Begriffe beanspruchen wissenschaftliche Dignität, sind aber oft Kampfbegriffe, die sich weniger einer begrifflichen und kritischen Analyse erfreuen als einer psychologisch geschickten Ausarbeitung zum Zweck der Gewinnung der Massen. Das kann man an so wichtigen Begriffen wie Materialismus, Basis und Überbau nachweisen.

Materialismus ist im 18. und 19. Jahrhundert nicht nur eine philosophische Lehre, sondern auch ein politisches Bekenntnis gegen die mit der Kirche verbundenen politischen Systeme. Es lag also für die Väter des Marxismus nahe, ihre philosophische Lehre als Materialismus zu bezeichnen, ein Titel, der den Kampf gegen die bestehenden Mächte ansagte, unabhängig davon, ob diese Bezeichnung — wissenschaftlich gesehen — zu Mißverständnissen Anlaß gab oder nicht. Man kann und muß in diesem Zusammenhang den wahren Satz von Engels aus seiner Schrift „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie“ zitieren und unablässig wiederholen: „Die Politik war aber damals ein sehr dorniges Gebiet, und so wandte sich der Hauptkampf gegen die Religion; dies war ja, namentlich seit 1840, indirekt auch ein politischer Kampf.“¹ Dieser Kampf drängte „auf den englisch-französischen Materialismus“² zurück.

Die Marxsche Philosophie benennt sich zwar materialistisch, betont jedoch zugleich, dieser Materialismus sei von dem alten metaphysischen Materialismus streng zu unterscheiden. Befragt man ihn auf sein genaues Wesen, so bekommt man entweder die antichristliche Bedeutung bei Engels zu hören, Materialismus sei Negation des Schöpfungsglaubens, eine Stellungnahme, die tieferer Begründung bedürfte, oder bei Marx und Engels, Materialismus sei Studium der Wirklichkeit, oder bei Lenin, Materialismus sei jene philosophische Lehre, die eine begriffsunabhängige Wirklichkeit anerkenne.³

Die zwei letzteren Bedeutungen von Materialismus könnte man vielleicht am besten mit dem Wort „Realismus“ wiedergeben. In diesem Falle könnte man diesen Materialismus-Realismus dann kaum noch in irgendeinem Zusammenhang mit dem Atheismus bringen. Auf jeden Fall müßte der Atheismus eigens begründet werden, was bis heute nicht der Fall ist.

Eine zweite große Überlegungskette im Marxismus, die den Atheismus

¹ Karl Marx und Friedrich Engels, Ausgewählte Schriften, Bd. II, Berlin 1953, S. 341.

² a.a.O., S. 341/2.

³ Zu diesen und den folgenden Ausführungen vgl. mein Buch: Der Politische Atheismus, Graz — Wien — Köln 1958, 2. Aufl., und meine demnächst im Europa-Verlag Wien erscheinende Schrift: Für die Glaubensfreiheit im Marxismus.

stützen will, ist in der Basis-Überbau-Lehre angelegt. Die Basis-Überbau-Lehre ist mit dem Gedanken der Praxis verknüpft. Der Begriff der Praxis hat den für Marx zu allgemeinen metaphysischen Entfremdungsbegriff allmählich verdrängt. Der Gedanke der Praxis, der materiellen industriellen Tätigkeit, die bestimmte gesellschaftliche Verhältnisse bedingt, die ihrerseits wieder reale Überbauten wie Polizei, Gefängnisse, Staat und einen ideologischen Überbau wie Recht, Moral, Kunst, Philosophie hervorbringen, konnte geeignet erscheinen, den Atheismus zu begründen. War man, wie Marx in seiner frühen Periode, der Überzeugung, daß es Überbau nur dann gibt, wenn die Praxis entfremdet ist, mußte man annehmen, daß der Überbau verschwinden würde, wenn die Praxis nicht mehr entfremdet wäre. Es konnte also geschlossen werden, daß im Urkommunismus und in einem später zu erwartenden Kommunismus der Überbau ganz verschwinden würde, daß es also dann, wie am Anfang, so auch später, keinen Staat mehr geben würde, keine Polizei, keine Gefängnisse, aber auch kein Recht, keine Moral und keine Philosophie. Marx und Engels haben diese Auffassung mit der Zeit abgewandelt, denn, wenn auch Moral in bestimmtem Sinne verschwinden sollte, so doch nicht Moral überhaupt. In einer kommunistischen Gesellschaftsordnung sollte Moral so selbstverständlich werden, daß es keiner Moralegebote mehr bedürfe. In diesem Sinne sollte Moral absterben, wie auch der Staat, der als Ausbeutungsinstrument verschwinden, aber als gesellschaftliche Organisation, von der Gesellschaft selber getragen, ohne sich ihr als Zwangsmittel aufzudrängen, erhalten bleiben müsse. Ist der Überbau in diesem Sinne zu verstehen, so kann man sich fragen, ob Religion, wenn sie ausstirbt, nun auch einfach verschwinden müsse. Teilt Religion das Schicksal mit Moral, Kunst, Philosophie, Recht, so ist zu erwarten, daß sie in ihrer bisherigen Form zwar absterben, jedoch in einem vollkommenen, dem Wesen des Menschen entsprechenden Zustand der Gesellschaft eine ideale Verwirklichung finden muß. Ist man freilich der Überzeugung, daß der Materialismus als Atheismus bereits eine gesicherte Größe ist, dann konnte und mußte man zusätzlich erwarten, daß Religion verschwindet. Wir haben aber gesehen, daß der Materialismus von Marx keineswegs geeignet ist, diese Konsequenz von vornherein zu zeitigen.

Der Atheismus von Marx gründet sich weiterhin auf seine Anthropologie, die heute besonders gerne hierfür in Anspruch genommen wird: der Mensch sei für den Menschen Gott, *homo homini deus*, eine Feuerbachsche Idee, die Marx im übrigen wegen ihres theologischen Gehaltes kritisierte. Marx hat das Theologische an der Anthropologie Feuerbachs bekämpft. Er hat die Feuerbachsche Religionskritik durch eine eigene ersetzt, die allerdings Feuerbachsche Grundzüge aufweist; sie weicht von

Feuerbach durch ihre geschichtlich-gesellschaftliche Sicht ab, im übrigen geht sie davon aus, daß der Atheismus bereits begründet ist und daß man infolgedessen für den Gottesglauben einen entsprechenden Ersatz suchen müsse. Diese Annahme, daß der Atheismus bereits begründet sei, konnte für Marx stichhaltig erscheinen in einem Jahrhundert, in dem weite Kreise der Gebildeten kirchenfeindlich, religionsfeindlich und atheistisch gewesen sind.

Wenn der Marxismus bereit gewesen ist, den Überbaugedanken der Moral beispielsweise tiefer zu durchdenken, und den Schluß zog, daß Moral nicht einfachhin verschwindet, sondern sich läutert, und dabei zur gleichen Konsequenz für Religion nicht kam, so hat das nicht zuletzt auch einen Grund darin, daß Religion in kirchlichen Gemeinschaften gesellschaftlich verankert und wirksam ist, in Gemeinschaften, die sich in wichtigen gesellschaftlichen Fragen, beispielsweise der politischen Ordnung, der Verteilung des Privateigentums, der Stellung des Arbeiters an seinem Arbeitsplatz, konservativ, wenn nicht gar reaktionär zeigten. Es mußte infolgedessen dem marxistischen Kommunismus wichtig erscheinen, dieses Hindernis aus dem Wege zu räumen, und so hat man nicht daran gedacht, wie für Kunst, Moral und andere Überbauformen, die Lehre von der Religion neu zu durchdenken. Hier ist man ganz beim alten geblieben. Marx und Engels hatten bereits das deutliche Bewußtsein, daß sie die Lehre von dem ideologischen Überbau verbessern und ausbauen mußten; sie fanden nur dafür keine Zeit. Stalin hat für die Sprache eine Weiterbildung der Überbaulehre ausgearbeitet. Eine Weiterentwicklung der Marxschen Religionstheorie wäre heute aus theoretischen und praktischen Gründen dringend erforderlich.

Es ist des öfteren behauptet worden, die hier angestellten Überlegungen seien rein abstrakt. Sie hätten für die Praxis keine Bedeutung, weil die Marxisten doch nichts davon hielten. Angesichts der gegenwärtigen Entwicklungen scheint eine solche Auffassung problematisch, wenn nicht gar irrig. Der italienische Kommunismus, der stärkste in Westeuropa und zugleich der fortschrittlichste, hat in einzelnen Vertretern den Weg zu dieser neuen Sicht gefunden. Es war für mich kürzlich in Salzburg ein überraschendes und zugleich beglückendes Erlebnis, als ein führender italienischer Marxist, der Professor Luporini aus Florenz, in einer Aussprache sich im wesentlichen zu den von mir ausgeführten Ideen bekannte. Er war der Auffassung, daß man Marxist sein könne und dabei entweder Atheist sein oder an Gott glauben könne; beide Standpunkte seien seiner Auffassung nach mit dem Marxismus vereinbar.

Damit ist das tiefere Problem eines radikalen Atheismus keineswegs aus der Welt geschafft. Der radikale Atheismus ist uralte und wird voraus-

sichtlich bis zum Ende der Geschichte weiterleben. Aber der politische Atheismus wäre dann in seinem Gewichte gemindert, und man könnte erwarten, daß er nach einer Epoche der sozialen und politischen Gärung mit der Zeit wieder verschwindet, wenn die Ziele, die er erstrebt, allmählich verwirklicht wären oder wenn es sich erweisen sollte, daß er als Mittel nicht mehr zweckdienlich wäre. Letzteres wäre dann der Fall, wenn die Kirchen bereit wären oder sind, ihre Hefte zu verbessern und Reformen in sozialer und religiöser Hinsicht durchzuführen. Der politische Atheismus kann die positive Bedeutung haben, wenn auch unter Opfern, zu einem Fortschritt in der Geschichte der Religionen beizutragen. Er ist geeignet, eine tiefere Besinnung auf das Wesen des Gottesglaubens anzubahnen und die Kirche von wertlosem, wenn nicht gar schädlichem Ballast der Vergangenheit zu befreien und sie zu verjüngen.

So scheint es uns auf Grund der heutigen Entwicklungen und der Überlegungen, die wir angestellt haben, nicht notwendig, den Gottesbezug aus dem Wesensgefüge des Menschenbildes herauszunehmen. Notwendig erscheint es allerdings, diesen Wesensbezug tiefer zu ergründen und ihm auch eine bessere soziale gesellschaftliche Strahlkraft zu verleihen.

AMERIKA

GEORGE MORGAN

BROWN UNIVERSITY, PROVIDENCE, R. I. (USA)

Die Krise in Amerika und die Menschlichkeit des Menschen

I. *Eine Vielfalt von Auffassungen*

Es soll hier die Frage nach dem Verständnis des Menschen in Amerika gestellt werden. Durch eine derartige Fragestellung werden wir sogleich mit einer Grundtatsache der gegenwärtigen amerikanischen Situation konfrontiert: ein einziges, ein für alle gültiges und einheitliches Verständnis gibt es nicht, auch nichts, was einem solchen nahekommen würde; vielmehr gibt es eine große und verwirrende Vielfalt von Anschauungen. Diese Vielfalt ist wohl am augenscheinlichsten als soziales Phänomen: sie entspricht hier verschiedenen Gruppen von Menschen, die sich auf Grund religiöser, nationaler, beruflicher oder anderer Momente voneinander unterscheiden. Aber sie stellt auch einen auffallenden Faktor im Leben des einzelnen dar: in einem einzigen Menschen existieren oft verschiedene Ansichten nebeneinander, wobei einmal diese, einmal jene vorherrscht, oder aber auch mehrere zugleich in den mannigfaltigsten Kombinationen gegenwärtig sind.

Es gibt Auffassungen von der Natur des Menschen, die eine religiöse Grundlage haben, andere, die betont atheistisch sind, wieder andere, für die die religiöse Sphäre ohne Bedeutung ist. Selbst die religiösen Auffassungen, sogar innerhalb des Christentums, unterscheiden sich voneinander wieder auf vielerlei Art und Weise, und zwar in Wesentlichem wie auch in Unwesentlichem. Es gibt Auffassungen, die man als humanistisch kennzeichnen könnte, insofern als sie Würde und Fähigkeiten des Menschen hervorheben, wobei einige von ihnen mit religiösen Glaubensvorstellungen verschmolzen, andere ganz entschieden von solchen frei sind. Man begegnet naturalistischen Anschauungen, die behaupten, daß die spezifisch menschlichen Eigenschaften des Menschen zur Gänze mit seiner Totalzugehörigkeit zur Natur vereinbar seien, und man findet andere, in denen der Unterscheidung zwischen dem Menschlichen und dem Außermenschlichen keine wesentliche Bedeutung zukommt. Unzählige Ansichten haben ihren Ausgangspunkt in der umfangreichen modernen Forschung über den Menschen, in der jede Richtung ihr spezielles Interesse und ihre eigenen Begriffe hat: die vielen Arten der Psychologie

einschließlich der verschiedenen psychoanalytischen Schulen, die Soziologie und „wissenschaftliche“ Anthropologie, die Humanbiologie, Neurophysiologie, Kybernetik und viele andere.

In den Kreisen der Gebildeten wird diese Vielfalt der Meinungen und Auffassungen im allgemeinen gepriesen. Vorstellungen vom Menschen, die man früher für endgültig und allgemeingültig gehalten hatte, haben sich später als trügerisch erwiesen, oder es hat sich herausgestellt, daß sie von der Auffassung einer bestimmten Nation, eines bestimmten Glaubensbekenntnisses, eines bestimmten Wirtschaftssystems oder einer bestimmten politischen Ordnung durchdrungen waren. Die Vielfalt in unserer Zeit und die durch sie genährte Kontroverse und Kritik wird als Emanzipation vom Absolutismus solch alter Doktrinen betrachtet; darüber hinaus sieht man darin eine Absicherung gegen die Verabsolutierung neuer Lehrmeinungen.

Im so gespendeten Lob wird außer acht gelassen, daß diese Vielfalt eine tiefgreifende Krise darstellt; die Motivation dieses Lobes ist allerdings gerechtfertigt. Es ist wesentlich, daß letzteres nicht übersehen wird, denn die Verabsolutierung beschränkt gültiger Wahrheiten kommt immer wieder vor. Wer immer einen solchen Dogmatismus verteidigt, ist noch nicht jener Unwahrheit begegnet, die die Verfechter eines Pluralismus in ihrer Motivation bestimmt.

Die Krise besteht darin, daß wir kein adäquates und einheitliches Verständnis dessen haben, was Menschsein ausmacht. Die Ansprüche so vieler verschiedener und miteinander kollidierender Meinungen führen zu Verwirrung und machen es unmöglich, zu echten Überzeugungen zu gelangen. Man ist geneigt, jeder neuen Meinung, die eben kursiert, zu erliegen, weil man nicht in der Lage ist, ihr mit einer eigenen, begründeten Meinung entgegenzutreten. Oder man entflieht dieser Verwirrung, indem man sich eine bestimmte Auffassung zu eigen macht und allen anderen gegenüber die Augen verschließt.

In Ermangelung eines einheitlichen Verständnisses ist es für den modernen Menschen unmöglich, die in ihm selber bestehende und ihn umgebende Vielfalt von Interessen, Spannungen und Möglichkeiten in Einklang zu bringen und zu integrieren. In der Tiefe der Person prallen unzählige unzusammenhängende Bezirke der Kultur- und Geisteswelt aufeinander. Divergierende und einander widersprechende Meinungen bedrängen den Menschen und beherrschen für einen Augenblick ein in sich zerrissenes Selbst. Einen einheitlichen Sinn, der das Leben des Menschen tragen und erfüllen könnte, gibt es nicht.

Die Vielfalt der Anschauungen bedeutet auch menschliche Trennung und Entfremdung. Sie bedeutet das Fehlen einer gemeinsamen Basis und

Blickrichtung. In der Fabrik, im Büro und bei Unterhaltungen „kommen“ die Menschen wohl miteinander „aus“, doch sind sie unfähig, sich auf eine tiefere und intimere Art und Weise zu begegnen. Man findet sehr viel „Freundlichkeit“, aber die Möglichkeit wahrer Freundschaft ist ernsthaft beeinträchtigt.

Dies alles trägt dazu bei, daß der Mensch generell am eigenen Selbst und am Menschen überhaupt zweifelt: er zweifelt an seinem Wissen von dem, was der Mensch ist und was er sein sollte, er zweifelt an seinem Wissen von sich selbst als Individuum, er ist sich dessen ungewiß, was er sein könnte und sein sollte. Dieser Zweifel untergräbt die Existenz des Menschen.

II. Die individualistische und kollektivistische Auffassung vom Menschen

Wenn es auch keine einheitliche Auffassung vom Menschen gibt, so gibt es doch eine Anzahl vorherrschender Faktoren, die die gegenwärtige Situation charakterisieren.

Das Denken kreist in Amerika in hohem Maße um das *Individuum*. Die Bedeutung der Frage „Was ist der Mensch?“ wird als „Was ist das Individuum?“ verstanden. Alles was dem Menschen wesensgemäß ist, alle seine Eigenschaften, Werte, Bedeutungen und Erfahrungen beziehen sich auf diesen Einzelmenschen oder haben ihn zum Ausgangspunkt. Die Menschheit wird als Summe von Einzelwesen betrachtet. Die menschliche Gesellschaft stellt eine Summe aufeinander einwirkender Individuen dar, wobei jedes im wesentlichen alleine und auf sich gestellt ist.

Den Kern dieser Auffassung bildet die Konzeption von der Freiheit des einzelnen. Die Freiheit wird als wesenskonstitutiv für den Menschen erachtet — die Freiheit zu denken, zu glauben, zu sprechen, zu wählen und zu handeln. Damit verbunden ist der Gedanke der Selbstentfaltung des Menschen, der Selbstverwirklichung und der des Ausdrucks seiner Persönlichkeit, ein Gedanke, der hauptsächlich in diesem Jahrhundert in den Vordergrund getreten ist, vor allem in der Erziehung, der Kunst und einigen psychologischen Schulen. Das Individuum trägt latente Möglichkeiten und Kräfte in sich, deren Entfaltung und Übung das Hauptziel und den Sinn seines Daseins ausmachen. Die Bedeutung, die dieser Frage der Freiheit und der individuellen Entwicklung in Amerika beigemessen wird, kann schwerlich überschätzt werden.

Der individualistischen Betrachtungsweise diametral entgegengesetzt ist eine andere Auffassung, für die das Problem Mensch gleichbedeutend ist mit dem Problem der menschlichen *Gesellschaft* oder *Gruppe*. Menschsein meint hier die Formen und Einrichtungen menschlichen Lebens sowie

deren Funktionen und Gesetze. Gemeint sind Familie, Betrieb, Geschäft und Schule, juristische, medizinische und andere Berufe, Klubs und Vereinigungen für Politik, Forschung, Unterhaltung, Wohlfahrtsorganisationen und so weiter. Das Individuum sieht man hier als die Summe der Funktionen, die es in den jeweiligen sozialen Bereichen, denen es zugehört, ausfüllt. Es ist Ehegatte und Bankdirektor, Mitglied der Republikanischen Partei und des Rotary Clubs. Das Individuum ist Träger sozialer „Rollen“, wobei eine jede von ihnen einen bestimmten Bereich von Tätigkeiten, Pflichten, Gewohnheiten und Rechten umschreibt.

Diese beiden Betrachtungsweisen stehen in fundamentalem Gegensatz. Während die erstere Menschsein in bezug auf den Einzelmenschen sieht, meint die letztere damit die Gesellschaft. Die Freiheit läuft der Vereinheitlichung und Standardisierung, die der institutionellen Auffassung anhaftet, zuwider. Die Entfaltung des Individuums steht im Widerspruch zur „Anpassung“ an die Gruppe und an bestehende Ordnungen.

Keine dieser Auffassungen jedoch ermöglicht ein wahres Verständnis des Menschen. Insofern eine jede von ihnen die Realität darstellt, stellt sie ein entstelltes und nicht verwirklichtes Menschsein dar.

Die kollektivistische Auffassung erkennt richtig, daß das Zusammenleben des Menschen mit anderen ein wesentliches Moment seines Seins ausmacht. Sie sieht den Menschen jedoch nur als einen Teil. Das konkrete Individuum ist niemals es selbst, sondern nur ein Glied. Es geht unter in der Gruppe, dem Verein oder der Bewegung. Eine Summe von Rollen tritt an die Stelle des dynamischen Zentrums einer Person. Sogar die Eigenart des Menschen als soziales Wesen wird nicht richtig erfaßt, existiert doch echte menschliche Beziehung nur zwischen zwei Menschen und nicht zwischen zwei Rollenträgern.

Der individualistischen Auffassung kommt das Verdienst zu, daß sie die Individuation als eine Grundtatsache der menschlichen Existenz hervorhebt, doch sieht sie nur einen Teil des Menschen. Sie nimmt zu Unrecht an, daß das atomistische Individuum der einzige und hauptsächliche Ort des Menschseins ist, und sie betrachtet das Verhältnis zwischen ihm und der Welt so, als ob diese kein eigenes Sein habe, sondern nur in bezug auf ihn existiere. Sie anerkennt keine „Welt“ an sich, sondern nur das jeweilige Interessengebiet des Individuums. Alles ist nur insofern von Bedeutung, als es Befriedigung schafft oder Herausforderung darstellt.

Aus diesem Grunde entstellt diese Auffassung auch das Wesen der Freiheit. Freiheit, die keine Zuwendung zur Welt impliziert, ist sinnlos. Die Bewegungsfreiheit des Menschen im geographischen und soziologischen Bereich, z. B. jene in Amerika so hoch geschätzte „Mobilität“, bedeutet nur dann wahre Freiheit, wenn sie eine Bewegung in Richtung

auf eine vollkommeneren Existenz hin einschließt. Sonst handelt es sich um einen Mangel an Freiheit, um mangelnde Freiheit zu sein, um Hasten von Ort zu Ort, weil keinem Bedeutung zukommt und keine Gegenwart wahrhaft gelebt wird.

Ähnlich verhält es sich mit der Frage der Selbstentfaltung des Individuums. Die individualistische Auffassung vermag nicht zu einem wirklichen Verständnis des Selbst zu gelangen. Entwicklung bedarf einer Richtung. Niemand kann je all seine in ihm angelegten Möglichkeiten realisieren, und ebensowenig darf man übersehen, daß alle Möglichkeiten nicht gleich wünschenswert, viele von ihnen sogar verderblich sind. Das Problem liegt immer darin, welche Möglichkeiten realisiert werden sollten. Die große und schwerwiegende Frage ist für jeden Menschen die, welchen Weg er gehen soll. Darauf kann es innerhalb des Selbst keine Antwort geben.

Angesichts des immer größer werdenden Übergewichts der Institutionen wird das „individualistische“ Selbst immer mehr eingengt, und die Notwendigkeit, diesem Selbst Geltung zu verschaffen, wird immer größer. Von daher erklärt sich z. B. die in allen Bereichen anzutreffende Betonung der Erstellung von „Neuem“ und „Originellem“. Gleichzeitig besteht der Drang, die individualistische und kollektivistische Auffassung für nicht unvereinbar zu halten. Modifikationen auf beiden Seiten täuschen sogar das Erfreuliche vor, daß beide miteinander in Einklang stehen. Einerseits werden die gesellschaftlichen Rollen als „Gelegenheit“ zur Selbstverwirklichung gesehen, wobei ihre in zunehmendem Maße einschränkende Wirkung und Standardisierung der Bequemlichkeit halber ignoriert wird. Andererseits wird Selbstentfaltung als „Karriere machen“ oder „Aufsteigen“ innerhalb der bestehenden Ordnung interpretiert.

Aggressivität ist ein hervorstechender Faktor sowohl im Leben der Gruppe wie in dem des einzelnen. Der Individualist ist auf Eroberung und Selbstbehauptung ausgerichtet; in der Gesellschaft bedeutet „Karriere machen“ andere überrunden. Die Konkurrenz kennzeichnet fast jede Phase des modernen Lebens und wird von Kindheit an ständig genährt, indem Studium, Arbeit und Spiel als Wettkampf, Wettlauf und Wettbewerb verstanden werden, aber auch durch Tests und die Bewertung von Begabungen und Leistungen, durch die Veranstaltung öffentlicher Diskussionen zwischen politischen und intellektuellen Gegnern etc. Konkurrenzgesinnung und Aggressivität infizieren daher alle Beziehungen zwischen den Menschen.

Je straffer die gesellschaftlichen Einrichtungen organisiert werden, desto weniger Spielraum verbleibt dem Individuum und desto verfälschter wird die Auffassung von dem, was Individualität ausmacht. Man sucht

sich dadurch abzusichern, daß man „anders“ ist; man ersinnt Neuerungen; man setzt Selbstverwirklichung mit „Spaß haben“ gleich. Eine weitere Wandlung zeigt sich jedoch auch in den Institutionen; durch sie soll der Eindruck gewahrt bleiben, daß man dem Individuum freundlich gesinnt ist. In der zunehmenden Gebräuchlichkeit der Ausdrücke „Team“, „Familie“ und „Heim“ im Geschäftsleben, in Verwaltung und Schule etc. spiegelt sich ganz deutlich der Wunsch wider, den Konflikt zwischen dem Individuum und der Gruppe zu negieren und gleichzeitig die wachsende Bedeutungs- und Machtlosigkeit des Individuums durch ein neues Zugehörigkeitsgefühl wettzumachen. Im „Team“ wird die Freiheit nicht ausdrücklich geleugnet, hier gibt es keine offensichtliche Einschränkung der Individualität; hier geht es um eine reibungslose Anpassung an die Gruppe. Konkurrenzgesinnung und Aggression bleiben bestehen, aber ihre Konturen verschwimmen in einer Atmosphäre freundschaftlichen „Miteinanders“.

Dieses Miteinander im Team läßt natürlich ebenso wie beim isolierten Individuum eine echte mitmenschliche Beziehung fehlen. Die Lage dieser Menschen ist in der Tat noch viel schlimmer. Der Individualist weiß zumindest, daß er allein ist; das Glied der Gruppe glaubt oder fühlt sich veranlaßt zu glauben, daß es nicht allein ist; und wann immer nun seine wirkliche Isolierung diese Selbsttäuschung durchbricht, kann es nur annehmen, daß es selber daran schuld sei. Es wird hin- und hergerissen zwischen seinem Groll gegen die Gruppe und dem Wunsch, sich anzupassen. Es lebt nicht aus seiner personalen Mitte heraus, sondern aus dem Wunsch, so zu erscheinen, wie andere es gerne haben möchten. Die gesamte Auffassung verlangt jedoch, daß diese Unvereinbarkeit, das heißt der Gegensatz zwischen dem Individuum und der Gruppe, geleugnet wird; je mehr dies aber geschieht, desto mehr geht die Innerlichkeit des Menschen in der gesellschaftlichen Erscheinungswelt verloren.

III. Die Folgen der Spezialisierung

Die Tatsache, daß sich unsere Gesellschaft aus Spezialisten zusammensetzt, stellt eines der Hauptmomente in unserem Verständnis des Menschen dar. Man muß sich natürlich darüber im klaren sein, daß das menschliche Leben immer unterschiedliche Fähigkeiten und eine Verteilung der Aufgaben mit sich bringt und daß daher die Spezialisierung ein notwendiges Merkmal jeder Gesellschaft ist. Das Besondere und Charakteristische unserer modernen Zivilisation liegt jedoch darin, daß diese Spezialisierung in einem noch nie dagewesenen Ausmaße zugenommen hat. Immer und zu jeder Zeit waren die spezielle Begabung und der Haupt-

wirkungskreis eines Menschen wichtige Faktoren in seinem Leben; heute geht man jedoch beinahe so weit, daß man Menschsein und Spezialistsein miteinander identifiziert. Das Individuum betrachtet sich selbst als Spezialisten, und auch die anderen sehen diesen in ihm. Das Spezialistentum nimmt den Platz seiner Menschlichkeit ein.

In einer Welt, die unter dem Zeichen der Spezialisierung steht, kann es weder zu einer Integration menschlichen Handelns noch zu einer Integration des Selbst kommen. Jedes Interesse wird ganz ohne Berücksichtigung aller übrigen verfolgt. Die Verantwortlichkeit des Individuums wird nicht als „Verantwortlichkeit“ gegenüber dem Menschen verstanden, sondern als „Verantwortlichkeit“ gegenüber dem Beruf oder gegenüber einem anderen begrenzten Aufgabenkreis. Die Aufgliederung in Teilbereiche negiert die eigentliche Komplexität des konkreten Menschseins. Die Spannungen und Gegensätze, die innerhalb der vielfältigen menschlichen Bedürfnisse und Forderungen unvermeidlich sind, werden durch die Vorstellung, daß jedes Tun in sich gut sei, in Abrede gestellt. Bei der Konzeption der Seinsweise des Individuums handelt es sich um eine je verschiedene Mischung zweier Alternativvorstellungen: einmal hat man ein Leben vor Augen, das fast völlig im Spezialistsein des Menschen aufgeht; dazu neigt man vor allem in den freien Berufen und in den führenden Schichten der Wirtschaft. Zum anderen denkt man an ein in Arbeit und Freizeit gespaltenes Dasein, wobei die Arbeit auf Grund ihrer extremen Spezialisierung weitgehend sinnlos und die Freiheit, die keine Bereicherung durch bedeutsame Erlebnisse erfährt, in erster Linie zur Flucht geworden ist.

Die am Spezialistentum orientierte Betrachtungsweise schränkt den Akt der menschlichen Entscheidung in seiner Bedeutung erheblich ein. Eine Seite dieses Problems wurde bereits berührt, als wir sagten, daß die Spannungen im Leben des Menschen dadurch übergangen werden, daß man jedes menschliche Tun als etwas Isoliertes und vollkommen Autonomes behandelt; dies bedeutet doch, daß eine persönliche Entscheidung hinsichtlich seines Handelns vermieden wird. Aber diese Frage greift noch tiefer. Entscheidungen in bezug auf die Lebensführung werden dem Individuum abgenommen und Experten zugeteilt. Man hält den einzelnen außerhalb seines eng begrenzten Spezialbereiches für inkompetent, und er selber ist ebenfalls dieser Meinung. Da jedoch der Großteil der Entscheidungen, die sein Leben betreffen, außerhalb seines jeweiligen Spezialgebietes liegen, liefert er sich an andere aus. Er übersieht dabei, daß sich ein derartiges Sich-Ausliefern grundsätzlich davon unterscheidet, wenn man vor dem Fällen einer eigenen Entscheidung den Rat anderer einholt.

In einer vom Spezialistentum beherrschten Gesellschaft tragen die mitmenschlichen Beziehungen vorwiegend funktionalen Charakter. Die Menschen betrachten und begegnen einander lediglich im Rahmen ihrer speziellen Rollen. Sie begegnen einander nicht als Menschen, sondern als Verkäufer und Kunde, Arzt und Patient etc. — als verkörperte Abstraktionen also. Innerhalb einer am Spezialistentum orientierten Betrachtungsweise ist es allerdings unmöglich einzusehen, daß eine derartige rein äußerliche Wechselbeziehung den Menschen als Menschen ignoriert.

Auf Grund der Tatsache, daß unser heutiges Leben in hohem Maße spezialisiert ist, gehen die vorherrschenden Interpretationen des Menschen auf spezielle Fachrichtungen zurück, wobei eine jede von ihnen ihre eigene, spezielle Auffassung wiedergibt. Die Menschen sehen sich daher nicht nur in ihrem Alltagsleben in Fragmenten, sondern auch in ihrem theoretischeren Verständnis. Das angesammelte Wissen ist *pariesig*, aber es stellt keine Einheit dar und sucht nicht nach einem einheitlichen Wesen des Menschen. Eine umfassende Sicht wird durch die am Spezialistentum orientierte Betrachtungsweise nicht nur ausgeschlossen, sondern feindselig abgelehnt. Hierin ist eine der Hauptursachen des zu Beginn besprochenen Pluralismus zu suchen; es ist dies eine Einstellung, die allen Bemühungen um ein ganzheitliches Verständnis des Menschen entgegenwirkt.

IV. Der Einfluß der Wissenschaft

Die wissenschaftliche Betrachtungsweise beherrscht in zunehmendem Maße unser Denken. Dies beweist etwa die Tatsache, daß Menschen, die irgendeinem existentiellen menschlichen Problem gegenüberstehen, sich eher an den Arzt, Psychotherapeuten, Psychologen oder Soziologen wenden als an den Geistlichen, die Eltern, einen geschätzten älteren Menschen oder einen Freund. Die ungeheure Entwicklung der „Wissenschaften vom Menschen“ zeigt dies ebenso klar. Wenn ich hier von „Wissenschaft“ spreche, so meine ich nicht, wie dies im Deutschen und Französischen oft noch üblich ist, jenen Bereich, der sowohl die Naturwissenschaften wie die Geisteswissenschaften umfaßt. Vielmehr verstehe ich darunter, in Übereinstimmung mit der im englischen Sprachraum gängigen Auffassung, jene von einem bestimmten Gegenstande unabhängige Art des Forschens und Wissens, deren Prototyp die Physik darstellt.

Wir können das Ausmaß und die Bedeutung des Überganges zu einer wissenschaftlichen Betrachtungsweise kurz darstellen, indem wir einige ihrer Schlüsselbegriffe jenen älterer Auffassungen gegenüberstellen. In religiöser Sicht spricht man von Glaube, Liebe, Gerechtigkeit, Sünde,

Erlösung, den Geboten Gottes etc.; in humanistischer Sicht spricht man von Vernunft, Freiheit, Sittlichkeit, Zweck, schöpferischem Vermögen, Individualität und den Gesetzen kulturellen Lebens. Heute spricht man von Mechanismus, Kraft, Prozeß, Produkt, Resultat und den Gesetzen der Wissenschaft.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die umfangreiche moderne Forschung — ob ihr Anspruch auf Wissenschaftlichkeit nun tatsächlich oder nur teilweise begründet ist — unser Wissen vom Menschen ungeheuer bereichert hat. Sie macht es unmöglich, weiterhin an einem religiösen oder humanistischen Verständnis des Menschen in seinen früher üblichen Formen festzuhalten oder zu einem solchen zurückzukehren. Es ist unbestreitbar, daß es Bereiche des menschlichen Lebens gibt, die früher entweder falsch verstanden wurden oder überhaupt unbekannt waren.

Zur gleichen Zeit hat die Expansion der Wissenschaft eine unvorstellbar ernste Krisis im Hinblick auf das Selbstverständnis des Menschen heraufbeschworen. Diese Krisis ist zweifacher Natur. Einerseits liegt jene Sphäre, die wesentlich den Menschen als Menschen konstituiert, außerhalb des Bereiches der Wissenschaft, was im Charakter der Wissenschaft selbst begründet liegt. Andererseits wird diese entscheidende Tatsache außer acht gelassen oder nicht adäquat verstanden. Man sieht in der Wissenschaft oft den einzigen und allein ausreichenden Weg zu einem Verständnis des Menschen. Die Folge davon ist, daß wir den Menschen nicht *als Menschen* sehen. Seine Menschlichkeit wird entweder völlig unbeachtet gelassen oder so erklärt, daß sie *weg-erklärt* wird. Er wird reduziert auf rein physiko-chemische Prozesse des Körpers, auf neo-behavioristische „Reiz-Reaktions“-Mechanismen, auf irgendeinen anderen Mechanismus psychologischer, soziologischer oder politischer Art oder aber auf ein Produkt kultureller Mächte. Man ist der Auffassung, daß sich das Geistesleben des Menschen in den elektrochemischen Vorgängen des Gehirns erschöpft oder der Arbeitsweise eines Elektronengehirns gleichgesetzt werden kann; andernfalls reduziert man es auf die mathematischen Modellvorstellungen der Spieltheorie, der Kybernetik und einer Anzahl anderer Forschungsrichtungen.

Sogar wenn die Wissenschaft nicht als die einzig mögliche Erkenntnis-methode angesehen wird, kommt es oft vor, daß andere Weisen des Erkennens durch wissenschaftliche oder pseudo-wissenschaftliche Züge verzerrt werden; dabei werden letztere bewußt oder unbewußt übernommen, wobei man sich dessen nicht im klaren ist, daß sie das Bild vom Menschen, das man selbst zu besitzen glaubt, negieren. Pseudo-wissenschaftliche Erklärung, pseudo-wissenschaftliche Sprache sowie eine pseudo-wissenschaft-

liche Haltung der Unpersönlichkeit finden sich nur allzu häufig sogar im humanistischen und religiösen Bereich.

Wir können hier nicht auf eine Betrachtung der verschiedenen ineinandergreifenden Wesensmerkmale der Wissenschaft eingehen, die ihr ihre ungeheure Macht verleihen, die aber zugleich dem eigentlich Menschlichen seinen Ort außerhalb des Geltungsbereiches der Wissenschaft geben. Wir müssen jedoch auf ein Kernproblem hinweisen. Will man den Menschen als Menschen erfassen, so ist es unumgänglich, das Leben der Seele oder des Geistes als Geistesleben anzuerkennen, das bedeutet, so wie der Mensch es in seiner inneren Eigenerfahrung erlebt. Ohne diese Erfahrung kann ich mich selbst nicht erkennen und auch keinen anderen, es sei denn, daß ich ihn als ein Wesen mit einem eigenen Geistesleben anerkenne, einem Leben, das *er in seiner inneren Eigenerfahrung* erlebt.

Eine wissenschaftliche Betrachtungsweise schließt eine derartige Anerkennung aus. In derselben Weise wie ein Physiker Atome und Wellen betrachtet, sieht sie den Menschen, das heißt als etwas, das kein Geistesleben hat, oder sie versucht dieses Leben zu berücksichtigen, sieht es jedoch nicht als Geistesleben, weil die Betrachtungsweise im Grunde die gleiche bleibt. Das Geistesleben wird einer völlig andersartigen Dimension des Seins, im allgemeinen irgendeinem Mechanismus, gleichgesetzt. Bei seiner wissenschaftlichen Tätigkeit — beim Denken, Beobachten, Vorstellen und Planen — lebt der Wissenschaftler selbst ein Geistesleben, jedoch tritt er jenen Menschen, die er erforscht, entgegen, als ob *ihr* Geistesleben auf etwas anderes reduziert werden könnte. Das Geistesleben aber kann nur *als* Geistesleben verstanden werden. Man muß sich in die Welt der Vernunft begeben, um die Vernunft verstehen zu können, und in die Welt des Humors, um den Humor verstehen zu können. Nur indem man das Geistesleben als solches anerkennt, kann man eine menschliche Handlung als *Handlung* verstehen, im Gegensatz zum *Prozeß*, und nur dann kann man etwas zu einem bestimmten *Zweck* Unternommenes von etwas, das ein *Resultat* darstellt, unterscheiden. Allein auf diese Weise kann man ein Gespräch führen; denn das Wesen des Gesprächs liegt darin, daß man einen anderen in seiner Wesensmitte anspricht und umgekehrt von ihm angesprochen wird.

Es ist von äußerster Wichtigkeit für ein wirkliches Verständnis des Menschen, einen umfassenden Überblick über die verschiedenartigen Möglichkeiten ihn zu sehen, zu besitzen. Solch ein Überblick ist natürlich nicht nur eine wesentliche Voraussetzung für ein Verständnis des Menschen, sondern ist selber schon ein wesentlicher Bestandteil desselben; gemeint ist ein Verständnis des ganzen Menschen, nicht nur dieses oder jenes Teilbereiches, der seine Ganzheit verdecken oder ersetzen durfte.

V. Der Einfluß der Psychologie

Das Überhandnehmen der modernen Psychologie hat sich tiefgreifend auf das gegenwärtige Verständnis des Menschen ausgewirkt. Unser alltägliches Denken über uns und andere, unsere intellektuellen Unternehmungen in bezug auf Geschichte und Literaturkritik wie auch die Künste sind durchdrungen vom Gedankengut der Psychoanalyse und anderer psychologischer Theorien. Ihr Einfluß zeigt sich ebenso deutlich in der weitverbreiteten Anwendung der Analyse und vieler Arten der Therapie wie in der Verwendung psychologischer Begriffe und Vorstellungen in allen Testarten, im Geschäftsleben, in Theorie und Praxis der Erziehung, in religiösen Diskussionen, in Büchern über Ehe und Kindererziehung etc.

In dieser Vorrangstellung der Psychologie manifestiert sich die Bereitschaft des modernen Menschen, seelische Bereiche, die Komplexität menschlichen Innenlebens, Motivationen für menschliches Handeln etc. anzuerkennen, die man vor dem 20. Jahrhundert nur selten oder in höchst inadäquater Form beachtet hat. In der Tat erscheinen uns heute oftmals die in früheren Zeiten gängigen Ansichten über das menschliche Leben erstaunlich naiv. So wurde etwa dem menschlichen Verstand im allgemeinen viel zu viel zugeschrieben. Die Bedeutung von Faktoren, die uns nicht bewußt sind oder nur schwer bewußt gemacht werden können und doch unser Sein beeinflussen, wurde häufig übersehen. Viele Illusionen in bezug auf den Menschen sind zerstört worden. Wenn Freud heute vor einem gebildeten amerikanischen Auditorium sprechen könnte, würde er eine völlig andere Atmosphäre vorfinden als im Wien seiner Tage. Wir haben uns daran gewöhnt, *hinter* die Gedanken und Handlungen der Menschen zu schauen und sie in Begriffe zu fassen, die sich erheblich von ihrer Erscheinungsweise unterscheiden: wir sprechen von Trieben, Bedürfnissen, unbewußten Motivationen, Komplexen, Verdrängungen, Reflexen etc.

Aber auch hier wieder hat das neue Wissen schwerwiegende Probleme mit sich gebracht. Insofern die psychologische Forschung ihr Gewicht auf eine wissenschaftliche Betrachtungsweise legt und nicht in einen größeren Zusammenhang integriert wird, führt sie leicht zu jener Art von Verzerrungen, die im vorhergehenden Kapitel besprochen wurden: der Mensch wird in die Zwangsjacke einer Methodologie gepreßt, deren Gültigkeit weitaus begrenzter ist als angenommen wird. Ein anderes, damit in Zusammenhang stehendes Problem liegt in der Tendenz der psychologischen Richtungen, das menschliche Ich in Einzelteile aufzusplittern, die wohl aufeinander einwirken können, jedoch nicht innerhalb eines einheitlichen Ganzen zusammenhängen. Sehr weit verbreitet ist etwa die Annahme,

daß zwischen dem rationalen und emotionalen Bereich des Menschen, zwischen seinem Denken und Fühlen, eine Kluft besteht. In der psychoanalytischen Theorie Freuds begegnen wir einer Aufspaltung in Es, Ich und Über-Ich. In den ansonsten ziemlich andersartigen Theorien des Neo-Behaviorismus wird die Person, wenn sie überhaupt erwähnt wird, als eine bloße Ansammlung voneinander getrennter „Reaktionssysteme“ begriffen, als eine Summe mehrerer „Iche“, die den verschiedenen Umweltsituationen entsprechen, im dynamischen Zentrum eines Ich jedoch nicht zusammenhängen. Derartige Konzeptionen verfehlen die Einheit des Menschen, indem sie einen Krankheitszustand, der von ihnen mehr oder minder adäquat beschrieben sein kann, irrtümlich für einen Gesundheitszustand, einen Zustand menschlicher Desintegration für Menschlichkeit halten.

Ein fortwährender Irrtum, der mit dem irregeleiteten Beharren auf Wissenschaftlichkeit in Verbindung steht, ist in dem sogenannten *downward comparison* gegeben, wie der Dichter Robert Frost ihn bezeichnet. Der Mensch wird im wesentlichen so erforscht wie weiße Ratten, Tauben, Katzen, Schimpansen usw. Sogar wo die Aufmerksamkeit einzig auf Tiere beschränkt bleibt und man keinen ausgesprochenen Gültigkeitsanspruch hinsichtlich des Menschen erhebt, wird doch die Vorstellung seiner wesentlichen Ähnlichkeit mit ihnen dadurch begünstigt, daß man auf den Menschen zutreffende Begriffe (z. B. Sprache, Intelligenz, Lernvermögen, Denkfähigkeit, Gefühle) auf den tierischen Bereich überträgt und dabei versäumt, sich vor dem Trugschluß zu schützen, daß die Bedeutung dieser Begriffe die gleichen geblieben seien und daß das, was der Mensch über das Verhalten der Tiere erfahren kann, einen adäquaten Rahmen für sein Selbstverständnis abgebe.

Zu diesen Verzerrungen kommt überdies noch das Problem des völligen Aufgehens im psychologischen Denken hinzu. Die gewohnheitsmäßige Auslieferung eines jeden Menschen an das Sezierschwert psychologischer Erklärung zerstört das Vertrauen des Menschen in sich selbst und in andere. Das ständige Verlangen, alles zu *durchschauen*, wird begleitet von einem Mangel an Vertrauen in die Dinge *selbst*. Natürlich kann ein psychologisches Verständnis insofern sehr wertvoll sein, als es Täuschungen aufdeckt. Destruktiv jedoch wirkt ein „Psychologisieren“, vor allem in Verbindung mit allzu simplifizierenden psychologischen Vorstellungen. Wir untergraben unser Verhältnis zu anderen, indem wir sie in Kategorien abtun und ihnen nicht so begegnen wie sie wirklich sind; außerdem untergraben wir uns selbst dadurch, daß wir ständig nach tieferen Beweggründen suchen. Hierin liegt eine Hauptursache des schwerwiegenden Zweifels am menschlichen Sein, dem wir schon unter verschiedenen

Aspekten begegnet sind. Dieser Zweifel ist besonders verheerend, weil so viele psychologische Lehrmeinungen nichts von dem sehen, was dem menschlichen Sein seinen Sinn gibt, sondern nur in Kategorien wie Mechanismus, Bedürfnis und Trieb sprechen.

Die Gewohnheit, sich selbst zu psychologisieren, hat noch eine andere Konsequenz. Wenn man einen Teil von sich abtrennt, der das übrige beobachtet und kritisch untersucht, vermag man nicht ungeteilt an der Erfahrung teilzuhaben. Der an der Erfahrung teilhabende Teil kann sich nicht ungezwungen öffnen, da er sich ständig beobachtet und bewertet fühlt. Die Spontaneität und Echtheit des Erlebens werden durch Planung und Rollenhaftigkeit ersetzt. Man bleibt der Welt entfremdet und einer unmittelbaren Seinsweise unfähig.

Das In-der-Welt-Sein des Menschen wird noch auf eine andere Art und Weise unterhöhlt. Der Psychologismus neigt dazu, die menschliche Erfahrung zu subjektivieren. Die Weltbegegnung des Individuums, im besonderen sein Verhältnis zum Mitmenschen, wird nicht als eine Weise des Seins *sui generis* gesehen, deren Kern darin liegt, daß da zwei Menschen, d. h. zwei bestimmte Menschen, einander begegnen und daß sich in ihrer *Begegnung* etwas ereignet; man nimmt vielmehr an, daß dieser Bezug wesentlich dem Individuum, einem rein subjektiven Bereich also, zugehört, wogegen man den anderen nur als einen Anreiz oder eine Quelle der Freude oder des Schmerzes sieht. Echte Begegnung, die in einem beiderseitigen Aus-sich-Herausgehen und Auf-einander-Zugehen besteht, hat in dieser Auffassungsweise keinen Platz. Die Liebe zum Beispiel wird als ein rein subjektives Gefühl betrachtet (wenn sie nicht noch weiter reduziert wird auf einen ausschließlich physikalischen Prozeß), wobei der Partner nur die unmittelbare Ursache der Erregung darstellt, und alles, was der Liebende zu *sehen* und zu *wissen* glaubt, lediglich Projektionen seines eigenen Selbst sind.

Freilich entspricht eine im Sinne dieser psychologischen Betrachtungsweise verstandene „Beziehung“ oftmals der Wirklichkeit. Dies aber bedeutet nichts anderes als das Unvermögen, sich zu begegnen und eine echte Beziehung zu realisieren. Der Psychologismus ist diesem Unvermögen *noch* dadurch förderlich, daß er es nicht als solches erkennt; so wird das Wesen echter Begegnung verdunkelt und zugleich angedeutet, daß es sie nicht gibt oder nicht geben kann.

VI. Die Leugnung einer allgemeinen Menschlichkeit

Wenn wir oben von der Vielfalt der amerikanischen Auffassungen vom Menschen sprachen, so gingen wir davon aus, daß diese sich auf die unter-

schiedlichen Auffassungen vom Menschen bezogen, nahmen es jedoch als gegeben an, daß die Frage nach dem *Menschen* nicht ohne Sinn sei. Nun müssen wir allerdings zugestehen, daß darüber ein ernsthafter Zweifel besteht und zwar ein Zweifel in bezug auf die Einheit des Menschen. Vielleicht gibt es überhaupt keine menschliche Natur: die Menschen sind so ungeheuer verschieden und das menschliche Leben ist so enorm wandelbar, daß eine allgemeine Menschlichkeit vielleicht nur eine Fiktion ist.

Es gibt überzeugende Argumente für diese Auffassung. Die Geschichtsforschung hat ganz klar die Besonderheiten und charakteristischen Züge vergangener Epochen aufgezeigt. Die Ethnographie und die Sozial- und Kulturanthropologie haben unsere Aufmerksamkeit auf die unendlich vielfältigen Lebensweisen der Völker verschiedener Teile der Erde gelenkt; das gleiche hat das moderne Leben bewirkt, das die einzelnen Länder in einer noch nie dagewesenen Art und Weise miteinander verknüpft hat. Sogar innerhalb der Grenzen eines einzigen Landes hat uns die Vermischung der Nationalitäten und der religiösen und sozialen Gruppen, was besonders auffällig in Amerika ist, diese Unterscheidungsmerkmale in immer stärkerem Maße vor Augen geführt. Darüber hinaus gibt es noch andere Strömungen, die uns nicht nur zu einem historischen, soziologischen und kulturellen, sondern sogar zu einem persönlichen Relativismus drängen. Selbst die individualistische Auffassungsweise tendiert in diese Richtung; die gleiche Wirkung geht von einem auf verschiedene Quellen zurückzuführenden Subjektivismus aus, vor allem dadurch, daß er gegen die Gültigkeit von Normen und Sinngebungen, die für alle Menschen verbindlich sind, opponiert.

Der Zweifel an einer allgemeinen Menschlichkeit wird noch durch die modernen Techniken, den Menschen zu verändern, intensiviert. Theorie und Praxis der Experimentalpsychologie sowie der ungeheure Propaganda- und Reklameapparat sehen den Menschen in erster Linie als der Modifikation unterworfen. Ein anderer Aspekt dieser Betrachtungsweise, der sich aus den gegenwärtigen gesellschaftlichen Verhältnissen und verschiedenen Denkrichtungen herleitet, ist die Auffassung, daß der Mensch „anpassungsfähig“ sei. Im allgemeinen bezieht sich diese Bereitschaft zur Anpassung auf Veränderungen hinsichtlich der normalen Lebensbedingungen, in letzter Zeit aber auch auf so drastische Veränderungen in der äußeren Umwelt, wie sie etwa in einem Leben unter der Erde (um der Vernichtung durch die modernen Waffen zu entgehen) oder von ihr entfernt gegeben sind. Der Mensch scheint unbegrenzt „plastisch“ zu sein.

Diese Plastizität wird oft dahingehend verstanden, daß sie die menschliche Einheit auf das Biologische beschränkt. Aber selbst daran wird jetzt gezweifelt; denn die Forschungsergebnisse der modernen Biologie haben

eine radikale Veränderung in bezug auf die Körperfunktionen in den Bereich der Möglichkeit gerückt; man denke etwa an die Befruchtung und das Gebären und an die durch Veränderungen der Genstruktur sogar möglich gewordene Beeinflussung der körperlichen Konstitution.

Das umfangreiche Beweismaterial für die Vielgestaltigkeit und Veränderlichkeit des Menschen kann nicht übersehen werden. Es schließt eine geschlossene und statische Konzeption des Menschen aus. Es schließt zudem Auffassungen aus, die die unbegrenzten Möglichkeiten und die Einmaligkeit von Individuum und Gesellschaft unberücksichtigt lassen. Es macht starre und zeitlose Systeme, die die historische Dimension menschlichen Lebens nicht ernsthaft in Betracht ziehen, gegenstandslos. Es fordert die Anerkennung der Umwandelbarkeit des Menschen — zum Guten wie zum Schlechten hin.

Trotzdem berechtigt all dies nicht dazu, die Einheit des Menschen zu leugnen. Der Glaube, daß der Mensch willkürlich verändert werden kann, gehört einer Auffassung an, die alles unter dem Gesichtspunkt der Manipulierbarkeit betrachtet und daher nicht in der Lage ist, das außerhalb dieser Kategorie Liegende zu erkennen. Dieser entscheidenden Frage werden wir uns im folgenden Kapitel zuwenden müssen. Die Mannigfaltigkeit, die sich uns in Geschichte, Ethnographie und im Alltagsleben offenbart, steht nicht im Widerspruch zur Einheit des Menschen, sondern weist vielmehr auf ihren Ausgangspunkt hin; denn unsere Möglichkeit, andere zu verstehen, beruht auf der Tatsache, daß sie *und wir Menschen* sind, daß wir *unser* Denken, Fühlen und Hoffen auf *ibr* Denken, Fühlen und Hoffen ausweiten können, wie auch unsere Erfahrung auf ihre Erfahrung und unser Menschsein auf ihr Menschsein. Und bei diesem Verstehen anderer als Menschen handelt es sich seinem Wesen nach um ein Verstehen, das sie als die Menschen erfaßt, die *sie* sind. Ihre Besonderheit ist nicht zufällig: die Besonderheit von Nationen, Epochen und Individuen liegt im Menschsein des Menschen begründet.

VII. Die moderne Lebensordnung

Der wichtigste Einzelfaktor dessen, was das spezifisch Moderne an der gegenwärtigen Auffassung ausmacht, ist wahrscheinlich das Zusammentreffen der Wissenschaft mit anderen menschlichen Belangen. Dieses Zusammentreffen, das vor zwei Jahrhunderten seinen Anfang nahm und seitdem immer mehr zugenommen hat, verwandelte während der letzten 25 Jahre nahezu jede Erscheinungsform menschlichen Lebens, so daß eine neue Lebensordnung entstand. Wirtschaftliche und gesellschaftliche Angelegenheiten, Arbeit und Freizeit, Krieg und Frieden, Krankheit und Ge-

sundheit, Theorie und Praxis, öffentliche und private Bereiche werden darin einbezogen. „Automation“, „wissenschaftliche“ Pädagogik, „Unternehmensforschung“ sind nur einige ihrer jüngsten Manifestationen.

In dieser Ordnung hat der Mensch das noch nie dagewesene Gefühl, daß es völlig in seiner Macht liegt, das gesamte Leben zu ergründen und umzuformen. Die Anstrengungen mühevoller Arbeit, das Ausgeliefertsein des Menschen an Not und die Launen der Natur und das Ausmaß und die Wirkungen von Krankheiten werden radikal reduziert. Forschung und umfassende Planung in allen Bereichen versprechen, überall Fehlschläge und Unglück zu verhindern. Was ebenso wichtig wie die Macht des Menschen ist und was wesentlich zu ihr beiträgt, ist die Tatsache, daß die neue Ordnung die Menschen vereint. Sie hält sie zusammen, sie schafft eine Gesellschaft, trotz aller nationalen und persönlichen Unterschiede, trotz aller Vielfalt der Auffassungen.

Hier haben wir es mit einer Konzeption und einer Wirklichkeit menschlichen Lebens zu tun, deren zwingende Macht nicht hoch genug bewertet werden kann. Wer würde sich nicht angesprochen fühlen, wenn er das menschliche Leid und die Uneinigkeit unter den Nationen, Klassen und religiösen Gruppen in den der Moderne vorausgehenden Epochen betrachtet? Kein Wunder, daß die moderne Ordnung in allen Ländern an Boden gewinnt, und daß viele in ihr die Verheißung einer Welt und einer in einem schönen und immer schöner werdenden Leben geeinten Menschheit sehen.

Obwohl sie zwar ihre Vorzüge hat, die weder geleugnet noch übersehen werden können, kann sie als herrschende Ordnung dem Menschen doch nicht gerecht werden. Mehr noch, sie vernichtet ihn.

Es handelt sich einzig und allein um eine äußerliche, unpersönliche Ordnung, die die Menschen auf ihre spezialisierten, funktionalen Rollen reduziert und die Beziehungen der Menschen untereinander auf funktionale Wechselwirkungen herabmindert. Sie stellt die weiteste Entwicklung der Gruppe dar, die größtmögliche Verdrängung der Person durch das Glied. Die Leistungsfähigkeit und die Expansion der Institutionen verstellen den Blick für das Wohl des Menschen. Institutionalisierte Tätigkeiten werden in hohem Maße autonom, unabhängig von persönlicher Entscheidung. Funktionalität, Standardisierung und Unpersönlichkeit sind so durchgängig, daß sogar etwa die Handlungen des Arztes, Erziehers und Wohltäters, die sich doch aus echter Sorge um den Menschen herleiten, nur noch selten den Menschen selber im Auge behalten.

Man betrachtet alles als manipulierbar, nicht nur die anorganische Natur, sondern, wie wir im vorhergehenden Kapitel gesehen haben, auch

den Menschen und alle Bereiche seines Lebens. Das wahre Eigenwesen des Menschen wird nicht erkannt; er wird nur als Gegenstand irgendeines Projekts oder Interesses verstanden. Er wird „produziert“, „gehandhabt“ und „gebraucht“. Diese Degradierung des Menschen zu einem bloßen Produkt, Mittel oder Handelsartikel wird eher und vollständiger in bezug auf andere als auf sich selbst durchgeführt; aber auch dies kommt vor, wenn man etwa sich selbst „verkauft“, um sich eine Position zu sichern oder um Beifall zu ernten.

Die Wirklichkeit personaler Existenz verblaßt. Wenn alles dem Kalkül unterliegt, vorhergesehen und manipuliert wird, wird wahres Leben ausgeschlossen. Die Möglichkeit, daß irgend etwas Bedeutsames im Moment wirklichen Lebensvollzugs eintreten könnte, wird ausgeschaltet. Man handelt nicht spontan aus seiner Innerlichkeit heraus, sondern bewegt sich innerhalb bestehender Schablonen. Das Moment der Einzigartigkeit wird ausgeschlossen. Eine echte Begegnung zwischen dem Ich und der Welt findet nicht statt.

Diese radikale Negierung des Menschen wird noch durch falsche Bekräftigungen erhärtet. Die neue Ordnung enthält unzählige Mittel, um ihr wahres Wesen zu verdunkeln: eine Selbstbehauptung, die des Sinnes entbehrt, eine Vitalität, die fiktiv ist, eine „Personifizierung“ unpersönlicher Schablonen, die trägt, Erregungen, die Zeitungen, Zeitschriften und dem Fernsehen nur nachempfunden sind und eine Suche nach dem „Neuen“ und dem „Anderen“, die nie an ein Ende gelangt.

Es wäre völlig falsch anzunehmen, daß es sich bei dieser Verstümmelung des Menschen in erster Linie um ein in Amerika anzutreffendes Phänomen handle. Zweifellos weist sie viele Züge auf, die besonders für Amerika zutreffen; grundsätzlich jedoch ist sie überall dort anzutreffen, wo die so begierig aufgenommene neue Ordnung zu herrschen beginnt. Eine erschreckende „Einigkeit“ in diesem Punkt durchdringt alle wirtschaftlichen und politischen Unterschiede der modernen Welt. Wenn dieses Unheil in Amerika größer ist als anderswo, so liegt der Grund dafür hauptsächlich darin, daß hier das eigentlich Moderne im allgemeinen weiter entwickelt ist. Die Menschen anderer Länder übersehen oft die Gefahr, die der Fortschritt, den sie suchen, in sich birgt, oder aber sie nehmen leichtfertig an, daß er für sie keine Gefahr bedeute. Sogar die Europäer verfallen oft diesem Irrtum und überhören die warnenden Stimmen, die längst unter ihnen laut geworden sind.

Nur wenn man sich jenen Problemen, die die moderne Lebensordnung mit sich bringt, unerschrocken stellt, besteht eine Hoffnung für die Menschheit.

VIII. Der Weg zu einem Verständnis des Menschen

Wir haben gesehen, daß sich das amerikanische Verständnis des Menschen in einer schweren Krisis befindet. Sie zu überwinden, ist eine Aufgabe von äußerster Wichtigkeit und Dringlichkeit. Freilich enthält diese Krisis potentiell auch ein fruchtbares Moment. Sie hat uns gezwungen, einige grundlegende Irrtümer in den Auffassungen, die vor den Umwälzungen im Zuge der Moderne vorherrschten, zu erkennen. Auch mußten wir uns darüber klarer bewußt werden, was das wesentlich Menschliche am Menschen ausmacht. Da und dort hat auf verschiedene Weise ein echteres Verständnis seinen Ausdruck gefunden. In diesem abschließenden Kapitel möchte ich den Weg aufzeigen, den wir meiner Meinung nach gehen müssen.

Wir dürfen niemals den konkreten Menschen aus unserem Blickfeld verlieren. Es besteht die ständige Gefahr, daß man sich in Abstraktionen verliert und dabei vergißt, daß sie die Wirklichkeit nicht enthalten können. Die dominierende Stellung von Wissenschaft und Technologie macht diese Gefahr in der heutigen Zeit besonders akut. Die enorme Wirksamkeit des starren Festhaltens an einem Begriffsschema bei der Verfolgung klar umrissener Ziele macht uns der strengen Begrenzung gegenüber blind, die einer derartigen spezialisierten Betrachtungsweise anhaftet. Wir übersehen die wesensberaubende Tendenz der Analyse und übergehen das konkrete Bewußtsein. Die moderne Ordnung beschäftigt sich immer mit einem typischen Fall, einer Funktion, einer Rolle oder irgendeiner abstrakten Verallgemeinerung, aber nicht mit dem wirklichen Menschen, dessen Herz schlägt und der mitten ins tatsächliche Leben gestellt ist.

Der Mensch ist eine festgefügte Einheit. Er hat biologische und psychologische, politische und wirtschaftliche Dimensionen, er ist Einzel- und Gemeinschaftswesen. Er hat eine Fülle an Gedanken, Gefühlen und Wünschen. Er partizipiert an verschiedenen Erfahrungsbereichen — dem Bereich der Arbeit, der Familie, der Verwaltung und des kirchlichen Lebens. Diese und unzählige andere Fäden sind in komplizierter Weise miteinander verknüpft und ineinander verschlungen. In unserem Verständnis des Menschen müssen wir nicht nur die Reduzierung seines konkreten Seins vermeiden, sondern ebenso seine Aufspaltung. Einige Fäden sind wohl in einem gewissen Ausmaße selbständig, doch müssen wir immer darauf achten, über dieses Ausmaß nicht hinauszugehen; auch dürfen wir nicht vergessen, daß die Ganzheit niemals auf dem Weg der Teilung erreicht werden kann. Es ist schwierig, diese Forderungen zu erfüllen, denn die moderne Ordnung ist auf Teilung und Spezialisierung aufgebaut und

verleitet uns zu der Annahme, daß jedes komplexe Sein völlig in Form von einfacheren, isolierbaren Bestandteilen begriffen werden kann.

Außerdem dürfen wir es nicht zulassen, daß auf Grund der modernen Beschäftigung mit rein äußerlichen Zusammenhängen die Tatsache verdunkelt wird, daß die Einheit, die der Mensch darstellt, die Einheit seines *Innenlebens* impliziert. Letztere umfaßt Erinnerungsvermögen und Erwartungseinstellung, Denken und Fühlen, Bewußtsein und Entscheidungsfähigkeit. Sie bedeutet Integration von Vergangenenem und Zukünftigem mit Gegenwärtigem, das In-Einklang-Bringen von Ansichten, Interessen, Haltungen und Handlungen. Sie ist die Einheit, die *personales* Sein konstituiert.

Diese Einheit, die ich *Ganzheit* nennen möchte, ist jedoch nicht einfach als eine Tatsache jeglicher menschlichen Existenz gegeben: sie ist eine Potentialität, die von jedem Menschen in jeder Phase seines Lebens mehr oder weniger echt und vollkommen verwirklicht wird. Ganzheit ist die Übereinstimmung von Gedanken und Gefühlen, Ängsten und Hoffnungen, Möglichkeiten und Begrenzungen. Sie ist die Anerkennung und Zusammenfassung aller Teile des Ich ohne eine Unterdrückung, Illusion und Flucht. Das bedeutet, daß man die Spannungen und Komplexitäten menschlichen Seins nicht etwa ignoriert, indem man es zuläßt, daß irgendein Teil des Ich den Rest unterjocht, und daß man sie nicht dadurch „löst“, indem man sich in voneinander getrennte Bereiche aufspaltet, sondern daß sie in ein *personales* Zentrum aufgenommen und in ihm aufgehoben werden. Es bedeutet, daß alles Handeln des Menschen aus seinem wahren Sein hervorgeht.

Das Fehlen der Ganzheit macht den Kern der Krisis des modernen Menschen aus. Hier zeitigen die Reduzierungen, Zerlegungen, Spezialisierungen etc., von denen wir gesprochen haben, ihre höchst unheilvollen Wirkungen. Sie verhindern nämlich die Ganzheit. Sie hindern den Menschen sogar daran, daß er sich ihrer als einer Möglichkeit bewußt wird; denn er versteht sich fast immer als ein reduziertes und bruchstückhaftes Wesen.

Ich habe von der Person gesprochen. Aber Personsein gibt es nicht ohne den Bezug zur Welt. Menschsein heißt Bewußtsein haben, heißt Geben und Nehmen, Schaffen und Staunen, Fragen und Antworten. Menschliche Ganzheit meint die Ganzheit des menschlichen In-der-Welt-Seins, die Ganzheit seiner Haltungen und Bindungen, seiner Wahlmöglichkeiten und Handlungen und vor allem seiner mitmenschlichen Begegnungen. Die Begegnung ist sowohl Saat als auch reife Frucht menschlichen Seins. Fülle des Antwortgebens auf das Du bedeutet Fülle der Existenz. Je mehr ich selber eine Ganzheit darstelle, desto eher kann ich dem anderen ganz-

heitlich begegnen. Je ganzheitlicher eine Begegnung ist, um so mehr wird das eigene Selbst zur Ganzheit.

Die Existenz des Menschen ist nicht etwas Festgelegtes, einfach Gegebenes; sie bedeutet eine Möglichkeit, Verwirklichung oder Versagen, sie ist eine Realität, die anerkannt oder geleugnet wird. Die Anerkennung durch einen anderen — vorausgesetzt daß sie echt ist und als echt empfunden wird — verleiht einem die Bestätigung seiner selbst, die man sich selbst nicht zu geben vermag. Je tiefer ein anderer fähig ist, meine Hinwendung auf ihn anzuerkennen und zu beantworten, desto tiefer kann meine Hinwendung sein.

Es gibt viele Arten und Ebenen zwischenmenschlicher Beziehungen, von der Begegnung zweier Menschen auf der Straße, von flüchtigen Reisebekanntschaften, vom Verhältnis zwischen Arzt und Patient, Lehrer und Schüler, der Kollegen untereinander bis zu den Beziehungen zwischen Freunden, Eheleuten, Eltern und Kindern. Den Höhepunkt bildet ein ganz auf Gegenseitigkeit beruhendes Antwortgeben, wobei sich jeder des konkreten anderen in höchstem Maße bewußt ist und jeder für den anderen in seinem echten und ganzen Sein gegenwärtig ist. Hier haben wir es zugleich mit größtem gegenseitigem Beistand und größtem Reichtum zu tun. Dieser Höhepunkt, dessen Glanz alles übrige Leben überstrahlt, wird nur selten erreicht. Jedoch die Anerkennung des anderen als Person, als jene bestimmte Person, die er ist, stellt das Mindestmaß des Antwortgebens dar, das im Bereich der Möglichkeit jeder menschlichen Existenz liegt. Diese Potentialität muß aktualisiert werden, selbst wenn sie oft unbeantwortet bleibt.

Hier liegt der Kern der Menschlichkeit der Menschheit — die Möglichkeit und Verwirklichung der gegenseitigen Anerkennung eines Menschen durch den anderen, die immer von neuem sich ereignet. Jeder Versuch den Menschen zu verstehen, der dies außer acht läßt, gerät in zweifacher Hinsicht in Schwierigkeiten: einmal, weil er den entscheidenden Bereich des menschlichen Seins unberücksichtigt läßt, zum anderen, weil kein Verständnis des Menschen als des konkreten Menschen, der er ist, möglich ist, wenn er nicht als solcher anerkannt wird; er muß in seiner Einmaligkeit und Ganzheit, selbst wenn diese nur schwach entwickelt sein sollten, anerkannt werden.

Diese gemeinsame Menschlichkeit manifestiert sich nicht in einer Reihe bestimmter Eigenschaften und Merkmale, die von der Gesamtheit der Menschen abstrahiert werden können, sondern in der gelebten Begegnung. Indem sie alle Unterschiede und sogar Konflikte überbrückt, begründet diese gegenseitige Anerkennung unsere Menschlichkeit. Ein Wort, eine Berührung, ein Blick können für ihre Verwirklichung ausreichen. Um die

menschliche Natur zu konstituieren, genügt nicht eine Lebensform, es genügt keine umfassende und zeitlose Ordnung, kein System weltweiter funktionaler Wechselwirkungen, keine abstrakte Theorie, keine ausdrücklichen Doktrinen und Ideale. Sie berücksichtigen nicht die unendliche Komplexität und Mannigfaltigkeit der menschlichen Person und der menschlichen Existenz. Je mehr man sie als endgültig und ausreichend erachtet, desto mehr nehmen sie dem menschlichen Sein die Echtheit. Echte Begegnung mit jedem Bereich der Welt ist einmalig und kann nicht in ein starres Schema gefaßt werden. Ein System, das den Menschen *erklärt*, verleugnet die Spontaneität dessen, was sich in der Gegenwart ereignet. Und aus demselben Grunde versperrt es die Zukunft, denn Zukünftiges wird in hohem Maße aus gegenwärtiger Erfahrung und augenblicklicher Entscheidung geboren. Solche Systeme berauben die konkrete Existenz ihrer Wirklichkeit und lassen personales Leben und Geschichte in festen Formen der Unvermeidlichkeit erstarren. Man kann echte Begegnung wohl aufzeigen, aber nicht genau fixieren. Diese bedeutet nämlich ein Antworten auf den anderen, wie er wirklich ist; sie bedeutet, seinen Anruf zu vernehmen und diesen aus seinem realen Sein heraus in der konkreten Situation zu beantworten.

Alles, was wir spezifisch modern nennen, steht einem solchen Antwortgeben entgegen. Die gängigen Auffassungen vom Menschen können es nicht in den Griff bekommen, da sie nur äußerliche Wechselwirkungen sehen, entweder zwischen abgekapselten Individuen oder innerhalb der Gruppe in Form eines sogenannten „Miteinanders“. Die vorherrschende Haltung ist die der Eroberung und Manipulation, entweder durch Methoden, die sich der Erklärung bedienen, oder durch aktive Steuerung; sie verhindert ein Antworten. Diese Haltung ist auch dem Vertrauen abträglich. Im Erkenntnisbereich setzt das Verlangen zu bekritteln die Fähigkeit des Zuhörens herab; die Auferlegung von Kriterien verhindert ein Geöffnetsein für das, was uns begegnet. Im täglichen Leben, das von Aggressivität und Rivalität durchsetzt ist, gilt das Mißtrauen als die Haltung der Klugen, das Vertrauen als die der Toren. Ein Leben des Scheins ist die Regel. Es steht an Stelle einer aus dem personalen Sein hervorgehenden Daseinsgestaltung. Und noch destruktiver wirkt der Psychologismus auf das Vertrauen, der den anderen niemals in seiner Wirklichkeit anerkennt, sondern *ihn erklärt* und so jene Möglichkeit zerstört, das Leben aus der Wesensmitte heraus zu gestalten.

Das Vertrauen jedoch ist die Grundlage aller menschlichen Beziehungen. Man muß darauf vertrauen, daß eine Beziehung trotz ihrer häufigen Frustration wahrhaft möglich ist, daß der andere — zumindest in seinem Innersten — nicht bloß auf Eroberung und Manipulation be-

dacht ist, daß er sein wahres Ich mitteilt oder zumindest den ehrlichen Wunsch dazu hat, obwohl es unter Selbsttäuschung und Angst begraben sein mag; schließlich bedarf es eines Vertrauens in sich selbst, daß man der mitmenschlichen Beziehung fähig ist oder zumindest darauf, daß das Unvorhersehbare und Unerwartete eintreten könnte, daß diese Fähigkeit auf Grund der Anerkennung unserer selbst durch den anderen verliehen wird.

Ein gegenseitiges Antwortgeben als Kern einer *gemeinsamen* Humanität ist seinem Wesen nach auch der Kern einer *geeinten* Humanität. Die „eine Welt“, die bereits verwirklicht ist, ist hauptsächlich „eine“ im Sinne der modernen Ordnung. Sie ist eine, insofern alle Menschen aufeinander einwirken, einander beeinflussen, innerhalb immer größer werdender standardisierter Ordnungen funktionieren, miteinander rivalisieren, einander zu erobern und zu manipulieren trachten. Sie ist aber nicht „eine“, was die Einheit unter den Menschen anbelangt. Eine solche Einheit steht in enger Verbindung mit der Verwirklichung einer Menschlichkeit, die die Grundlage des Menschseins bildet. Die Einheit der Menschheit kann man nur fördern, indem man jene Menschen fördert, die ihren Mitmenschen antworten. Keine rein politischen, technischen und wirtschaftlichen Maßnahmen können dies bewirken. Allein durch die Anerkennung des Menschen durch den Menschen, auf allen Gebieten menschlichen Lebens, können wir unsere Hand nach einer Welt ausstrecken, deren Einheit aus der echten menschlichen Existenz entspringt.

Man mag einwenden, daß der von mir aufgezeigte Weg falsch ist, weil ich nicht von Gott gesprochen habe. Aber wie, mit welchen Worten sollen wir von Ihm sprechen und uns zugleich um eine Einheit und Einigkeit des Menschen bemühen? Was sollen wir sagen, wir, die wir um die Existenz einer ungeheuren Vielfalt von Glaubensbekenntnissen wissen, wie auch, daß es viele gibt, die mit einer Tiefe und Aufrichtigkeit, die der eines religiösen Menschen gleichkommen kann, glauben, daß es *keinen* Gott gibt, und daß es wiederum andere gibt, die nicht an Ihn glauben können, obwohl ihr Sinn für Ehrfurcht und Geheimnis, ihre Rechtschaffenheit und Nächstenliebe genauso groß sind wie die eines jeden anderen? Vielleicht kommt der „religiöse“ Mensch der Wahrheit näher als der „nicht-religiöse“, vielleicht enthält die eine Lehrmeinung mehr Wahres als die andere; aber nur dann, wenn der Mensch seine Begrenztheit und Fehlbarkeit übersieht und folglich echte Bescheidenheit verliert, wird er darauf bestehen, daß das wahre Wesen der Humanität einzig in *seiner* Glaubensauffassung grundgelegt sei.

Dies bedeutet nicht Atheismus, noch soll damit gesagt werden, daß religiöse Glaubensüberzeugungen nur relativ gültig und unwesentlich

sein. Aber es bedeutet, daß jeder, der sich Gott zuzuwenden versucht, sich auch dem Menschen zuwenden muß, ihn als den Menschen, der er ist, anerkennen muß, sei er nun Christ oder Jude, Buddhist oder Moslem oder Atheist. Denn „die wahre Gottesliebe fängt mit der Menschenliebe an“.

(Aus dem Amerikanischen übersetzt von Rita Klussmann und Doris Wulf, Pädagogisches Seminar der Universität München.)

PITIRIM A. SOROKIN

HARVARD UNIVERSITY, CAMBRIDGE, MASS. (USA)

Grundzüge unserer Zeit

Die integrale Theorie der menschlichen Persönlichkeit

Der Kampf zwischen dem alten Sensualismus und der neuen integralen Kultur oder den entsprechenden Wertsystemen wird auch in verschiedenen Theorien von der menschlichen Persönlichkeit und dem menschlichen Geist deutlich.

Theorien des Sensualismus betrachteten den Menschen hauptsächlich als einen tierischen Organismus der Spezies *homo sapiens*. Sie neigten dazu, seine Natur und sein Verhalten vorwiegend durch mechanistische, materialistische, reflexologische und andere „physikalistische“ Begriffe zu interpretieren. Einige dieser Theorien haben die Realität des menschlichen Geistes geleugnet; andere haben nur zwei Formen geistiger Kraft anerkannt: unbewußte und bewußte. Dekadente Theorien des Sensualismus, für die Freud als Beispiel stehen möge, reduzierten den Geist oder die menschliche Psyche weitgehend auf die pansexuelle unbewußte Libido oder das Es, das voller Ödipus-, sadistischer Tetanus- und anderer Komplexe steckt, mit einem epiphänomenalen Ich und Überich, die eine Modifikation eben dieses Unbewußten darstellen und unter dem Druck einer durch Familie und Gesellschaft ausgeübten Zensur entstanden. Diese Art von Persönlichkeitstheorie, in der die menschliche Natur auf ihre unterste Ebene herabgewürdigt wird, bedeutet den Tiefpunkt der Auffassungen des Sensualismus vom Menschen.

Glücklicherweise hat die zunehmende Kenntnis von der menschlichen Persönlichkeit dazu geführt, daß diese dekadenten Theorien des Sensualismus als wissenschaftlich unhaltbar, ästhetisch unfruchtbar und ethisch demoralisierend im wesentlichen zurückgewiesen wurden. Die Reaktion gegen sie hat eine neue Auffassung vom Menschen als einem integralen Wesen hervorgebracht. So betrachtet, kommt der Mensch nicht nur als ein tierischer Organismus, sondern auch als ein vernünftig Denkender und Handelnder in den Blick und darüber hinaus als ein Wesen, dessen Sein über das bloß Sinnliche und Rationale hinausreicht, als ein aktiver und wichtiger Teilhaber an den schöpferischen Prozessen des Kosmos. Über die unbewußten und bewußten Aspekte seiner Natur hinaus zeigt er sich

als ein „überbewußter“ Schaffender, fähig, in Momenten „göttlicher Inspiration“, in Perioden höchster und intensivster Kreativität seine unbewußten und bewußten Energien zu kontrollieren und zu transzendieren. Wie schon früher erwähnt, verdankt der Mensch seine größten Entdeckungen und Leistungen weitgehend seiner Fähigkeit, sich seiner unbewußten Kreativität in Verbindung mit den Möglichkeiten rationalen Denkens, empirischer Beobachtung und des Experiments zu bedienen. Wäre der Mensch ein nur durch das Libidinöse und andere Formen des Unbewußten motivierter und gesteuerter Organismus, dann wäre seine Chance, ein im Universum schöpferisch Handelnder zu werden, wenig größer gewesen als die anderer biologischer Arten, die ebenfalls mit einem reflexologisch-instinktiven Unbewußten und mit den Rudimenten einer bewußten Seele ausgerüstet sind. Der Umstand, daß der *homo sapiens* ein vom Überbewußten überschattetes vernünftiges Bewußtsein entwickelt hat, hat ihm erlaubt, eine erstaunliche, stetig zunehmende Kreativität auszuüben. Die neue integrale Theorie der menschlichen Persönlichkeit erkennt die Gültigkeit jedes dieser drei Aspekte des Menschen an. Sie ist in der Tat eine präzisere Formulierung der triadischen Auffassungen, die in den großen Religionen vorherrschen, welche drei Formen im menschlichen Sein unterscheiden: 1. das Unbewußte (reflex-instinktiver Mechanismus des Leibes); 2. das Bewußte (Ratio); 3. den überbewußten Schöpfer (Nous, Pneuma, Geist, Seele, Göttliches Selbst). Die Ebenen der Vernunft und des Überbewußten im Menschen sind es, wo die Antworten auf die alte Frage zu finden sind: „Was ist der Mensch, daß Du ihn erhöhst?“

Der Kampf ums Dasein gegenüber schöpferischer, selbstloser Liebe

Als ein weiteres Beispiel für den Kampf zwischen dem zerfallenden Sensualismus und der heraufziehenden integralen Ordnung können wir das Problem der Hauptfaktoren in der biologischen Entwicklung der Art, des menschlichen Verhaltens und des geistigen, moralischen und sozialen Fortschritts der Menschheit nehmen. Die biologischen, psychologischen und soziologischen Theorien des 19. und frühen 20. Jahrhunderts betrachteten den Kampf ums Dasein als den entscheidenden Faktor der Evolution und des menschlichen Fortschritts. Wirtschaftswissenschaften und andere Gesellschaftswissenschaften sind vom Postulat des *ichbezogenen* Menschen ausgegangen, der ausschließlich durch seine egoistischen Interessen motiviert wird und diese Ziele unermüdlich verfolgt.

Diese Überzeugungen des Sensualismus sind ungeniert in die Praxis umgesetzt worden. Sie führten zu den völkermordenden Kriegen dieses

Jahrhunderts mit ihrer Massenliquidierung von Zivilisten, einschließlich Kindern, der Totalzerstörung von Städten und dichtbevölkerten Gebieten, dem Rüstungswettlauf und der Vorbereitung des nächsten — nuklearen und bakteriologischen — Krieges. Auf solche und ähnliche Weise haben sich die Verfechter dieser Theorien des Sensualismus, besonders die Regierungen der mächtigen Staaten, jeder Verpflichtung gegenüber den Vorschriften internationalen Rechtes und den moralischen Geboten der großen Religionen und ethischen Systeme für frei und ledig erklärt. Kurz gesagt, während der letzten Dezennien haben degenerierte Theorien und Praktiken des Sensualismus die Menschheit bis zum Äußersten an ideologischer und praktischer Demoralisierung geführt — und das mit öffentlicher Billigung und Beihilfe eines großen Teiles sowohl des westlichen als auch des sowjetischen Blockes der Nationen.

Zum Glück für uns alle sind während derselben Periode, die den Zerfall der Kulturtheorie des Sensualismus erlebte, neue und ganz andersartige Theorien und Praktiken aufgekommen und kräftig gewachsen. Diese haben überzeugend aufgezeigt, daß gegenseitige Hilfe, Zusammenarbeit und Liebe in der biologischen Entwicklung mindestens ebenso wichtig gewesen sind wie der Kampf ums Dasein, für den Fortschritt der Menschheit aber von unvergleichlich viel größerer Bedeutung. Diese neuen Theorien haben gezeigt, daß der Mensch in seinem gesunden und schöpferischen Verhalten viel mehr durch Sympathie, Wohlwollen und selbstlose Liebe als durch Egoismus, Haß und Grausamkeit motiviert wird. Mehr noch: Die Energie dieser Liebe ist unerlässlich für die Erzeugung, die Kontinuität und das Wachstum lebender Formen, für das Überleben und Vermehren der Art, insbesondere aber für die Gesundheit der Kinder und ihr Heranwachsen zu geistig und moralisch gesunden Mitbürgern. Neuere Untersuchungen haben auch nachgewiesen, daß Liebe ein wirksames Gegengift gegen kriminelle, morbide und selbstmörderische Tendenzen und gegen Haß, Furcht und Psychoneurosen ist; daß sie wichtige kognitive und ästhetische Funktionen erfüllt und die effektivste erzieherische Kraft bei der Aufklärung der Menschheit ist; daß sie das Herz wahrer Freiheit ist; daß sie Konflikte zwischen Individuen und zwischen Gruppen lösen und feindliche Beziehungen in Freundschaft umwandeln kann. Es trifft sogar zu, daß altruistische Menschen länger leben als ichbezogene. Schließlich ist ein gewisses Minimum an selbstloser Liebe für die dauerhafte Existenz einer jeden Gesellschaft absolut notwendig. Im gegenwärtigen an Katastrophen reichen Zeitpunkt der Menschheitsgeschichte sind eine Zunahme des Altruismus bei Individuen und Gruppen und eine universelle Ausbreitung selbstloser Liebe unerlässlich, wenn neue Kriege ver-

mieden und die Menschheit von ihren schlimmsten Übeln befreit werden soll.

Stünde der Platz dafür zur Verfügung, könnte man auch zeigen, daß eine ähnlich drastische Revision in vielen anderen grundlegenden Theorien psychosozialer Wissenschaften vollzogen worden ist — so im Bereich der Methodenfragen gesellschaftswissenschaftlicher Forschung, der Kausalität, der soziokulturellen Struktur und Dynamik, des totalen Charakters der Erklärung und Interpretation von Politik und Wirtschaft, Ethik und Recht, der schönen Künste und anderer Kulturwerte.

Der Kampf in der Philosophie

Im Bereich der Philosophie manifestierte sich dieser Prozeß auf der einen Seite in einer beträchtlichen Verbreitung des Materialismus, des Mechanismus und verwandter Philosophien des Sensualismus, wie sie ausdrücklich von kommunistischen und marxistischen Regierungen gefördert werden, und auf der anderen Seite im völligen Versagen all dieser offiziell unterstützten Bemühungen, ein modernes und wissenschaftliches System solcher Philosophien zu schaffen. Keine bedeutungsvolle neue Variation des Mechanismus ist erarbeitet worden; kein neuer Demokrit, Leukipp oder Marx einer dialektischen oder sonstigen Form des Materialismus ist hervorgetreten. Stattdessen hat eine Legion von Popularisierern Variationen der großen materialistischen Philosophien der Vergangenheit in primitiver und naiver Form nachgebetet. Wenn einige wenige der materialistischen Denker von heute verfeinerte Interpretationen verschiedener Phänomene — kosmischer, biologischer oder soziokultureller Art — vorgelegt haben, so konnten sie das nur dank einer wesentlichen Abweichung von den orthodoxen Prinzipien des Materialismus zugunsten entweder der Hegelschen Dialektik oder irgendeiner monistischen Philosophie. Dieser Niedergang der Kreativität trotz weitverbreiteter Sanktionierung und Unterstützung, zeugt für die Unfruchtbarkeit und den Verfall materialistischen Denkens.

Eine ähnliche Sterilität hat andere Philosophien des Sensualismus ausgezeichnet, so etwa Empirizismus, Positivismus, Utilitarismus, Relativismus, Physikalismus und Pragmatismus. Die modernen Varianten dieser philosophischen Systeme sind nur arme Verwandte großer Systeme der Vergangenheit. Obwohl diese Systeme bei quantitativer Betrachtung vielleicht immer noch in der modernen Philosophie vorzuherrschen scheinen, ist ihr Einfluß in raschem Schwinden begriffen.

Im Gegensatz dazu zeigt sich eine viel größere Kreativität und Kraft in aufsteigenden philosophischen Systemen wie Phänomenologie, Existenz-

philosophie, Intuitionismus, Neo-Mystik, Neo-Thomismus, Neo-Vedantismus, Neo-Taoismus, Neo-Realismus, Neo-Hegelianismus und anderen. Obwohl sich diese Systeme in vielen Beziehungen unterscheiden, gleichen sie sich doch insofern, als sie alle den Materialismus ablehnen und integralen Auffassungen von totaler Realität, von Erkenntnis, von der menschlichen Person und dergleichen eher geistesverwandt sind. Wenn diese Bewegungen nicht als voll entwickelte Systeme integraler Philosophie betrachtet werden können, so sind sie doch ihre Vorläufer, tragen zu ihr bei und zeigen an, daß ein lebensvolles System integraler Philosophie in all ihren wichtigen Varianten im Lauf der Zeit hervorgebracht werden wird.

Der Kampf in der Religion

Im Bereich der Religion haben sich die hier behandelten sensualistischen und integralen Tendenzen gleichzeitig gezeigt:

1. In militantem Atheismus und religiösen Verfolgungen einerseits, in einer bescheidenen religiösen Wiederbelebung andererseits;
2. Im zunehmenden Mißbrauch des Christentums und anderer großer Religionen durch herrschende Gruppen, egoistische Interessen und unwissende Fanatiker, dem als Gegengewicht eine Reinigung und Veredelung traditioneller Religionen gegenübersteht, welche von denjenigen Gläubigen ausgeht, die ihre großen Botschaften nicht verfälschen, sondern leben, was sie lehren, besonders bezüglich der ethischen Gebote ihres Glaubens;
3. Im Aufkommen haßgeladener, unwissender, pseudo-religiöser Sekten auf der einen und neuer, intensiv spiritueller, tiefer und altruistischer religiöser Bewegungen auf der anderen Seite.

Der Kampf in der Ethik

In der Ethik hat sich der fortgesetzte Verfall der Ordnung des Sensualismus erstens in der fortschreitenden Ablehnung ethischer Werte als universaler Normen manifestiert. Eine utilitaristische und hedonistische Auffassung der Ethik erklärt alle solchen Werte und Gebote für bloße menschliche Konventionen, die modifiziert und sogar abgeschafft werden können, wenn sie sich als unbequem oder anstrengend erweisen.

Zweitens sind diese Werte und Normen auf die Ebene bloßer „Rationalisierungen“ und „Ableitungen“ herabgezogen worden. Sie werden als „schöne Vorwände“ beschrieben, welche die eigensüchtigen Interessen von Individuen und Gruppen verschleiern und von einer schlaun Mino-

rität zwecks Ausbeutung einer dummen Majorität erfunden wurden. Bei dieser Behandlung sind ethische Werte und Rechtsnormen zum bloßen Rouge und Puder geworden, mit denen ein wenig anziehender Körper von marxistischen „ökonomischen Interessen“, Paretos „Residuen“, Freudischer „Libido“ und anderen Komplexen, Trieben und „präpotenten Reflexen“ aufgezupft werden soll.

Drittens haben ethische Werte infolge dieser extremen Atomisierung ihr Ansehen und ihre Wirksamkeit bei der Steuerung menschlichen Verhaltens verloren. „Du sollst nicht“ und „Du sollst“ haben mehr und mehr ihre Macht verloren und sind gleich dem Salz im Evangelium „dumm“ geworden und „zu nichts nutze“, so daß sie „hinausgeworfen und mit Füßen getreten“ werden.

Viertens verbleibt, da die Ethik ihre Wirksamkeit verloren hat, nur die rohe Gewalt als die kontrollierende Macht für menschliche Beziehungen. Wenn weder religiöse, noch ethische, noch rechtliche Werte unser Verhalten kontrollieren, bleiben nichts als Gewalt und Betrug übrig. Das Ergebnis zeigt sich im zeitgenössischen moralischen Zynismus und Nihilismus.

Fünftens hat dieser Zustand moralischer Anarchie natürlicherweise zu dem weitverbreiteten Ausbruch von Kriegen, Revolutionen und gnadenlosen Konflikten geführt, der dieses Jahrhundert charakterisiert hat. Die Herabsetzung moralischer Werte hat auch die Bestialität und Unmenschlichkeit hervorgebracht, die sich nicht nur in diesen Kriegen, sondern auch in „Friedenszeiten“ in Kriminalität und Straffälligkeit zeigt.

Und schließlich hat diese Anarchie die Menschheit an den Rand apokalyptischer Selbstzerstörung gebracht, wo neue Kriege ihr Überleben bedrohen.

Dieses sind die wichtigsten Manifestationen eines Verfalls der sittlichen Ordnung des Sensualismus.

Zum Glück für den Menschen gibt es zu diesem tödlichen Trend parallel und in zunehmendem Maße auch Gegentendenzen und zwar in erster Linie als Bewegung für die Wiedereinsetzung und -befestigung jener moralischen Werte, die ewig, universal und bedingungslos bindend sind. Diese Werte und Normen sind in der *Bergpredigt* niedergelegt, ebenso aber auch in den fundamentalen sittlichen Geboten aller großen Religionen und ethischen Systeme.

Im Lichte moderner Erkenntnisse ist klar herausgearbeitet worden, daß es neben wechselnden örtlichen Gebräuchen fundamentale sittliche Werte und Verhaltensnormen gibt, die universal, zeitlos und für alle jene Gesellschaften und Individuen bindend sind, deren Ziel ein gutes Leben ist. Diese zeitlosen Werte haben in allen solchen Gesellschaften der Ver-

gangenheit gegolten, und sie gelten auch in der Gegenwart weiter. Andererseits ist ihre Abwesenheit in jenen Gruppen offensichtlich, die sich in einem Zustand der Desintegration und des Verfalls befinden.

So zeigt sich die heraufkommende integrale Ordnung der Ethik und des Rechts in einem Zug zur erneuerten Anerkennung universaler sittlicher Werte. Sie hat sich auch im Anwachsen des Heroismus, des Altruismus und des veredelten moralischen Verhaltens bei einer zunehmenden Anzahl von Individuen und bei der Organisation vieler Bewegungen zur Überwindung von Krieg, Elend und Ungerechtigkeit und zur Verbesserung des menschlichen Schicksals manifestiert. Obwohl die Hauptmedien der Öffentlichkeit diesen Bewegungen wenig Beachtung schenken und Zyniker, die dem Sensualismus anhängen, ihre Aktionen oft als sentimental oder unpraktisch oder unrealistisch lächerlich machen, sind diese Bewegungen in den letzten Jahrzehnten doch stetig angewachsen. Zusammen mit den Bemühungen, universalen moralischen Grundsätzen erneut Geltung zu verschaffen, sind solche Aktionen die ersten Zeichen des kommenden Frühlings integraler sittlicher Ordnung.

Der Kampf im politischen, wirtschaftlichen und sozialen Leben

Der doppelte Prozeß, der sich im Verfall der vom Sensualismus bestimmten Institutionen und kulturellen Werte und im Heraufkommen einer neuen integralen Ordnung zeigt, ist auch in unserem politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Leben sichtbar. Der Verfall der alten Ordnung geht auf zwei Weisen vor sich: einmal in der Degeneration ihrer freien, auf der Grundlage von Verträgen aufgebauten Institutionen und Unternehmungen, die Zwang ausübende und betrügerische Monstren hervorbringen; und zum anderen im zunehmenden Aussterben dieser ursprünglichen Institutionen, Werte und Ideologien.

Um die volle Bedeutung dieser Feststellungen zu erfassen, muß man sich vergegenwärtigen, daß all die verschiedenen Formen menschlicher Beziehungen sich leicht auf drei Hauptklassen verteilen lassen: 1. *der Familie ähnliche*, die von Liebe, Hingabe und Opferbereitschaft durchwirkt sind; 2. *freie Vertragsbeziehungen*, die zu beiderseitigem Vorteil eingegangen werden; diesen liegt weder Liebe noch Haß oder Zwang zugrunde, sie bringen jedoch allen Vertragspartnern Gewinn; und 3. *erzwungene Beziehungen*, die von einem Partner dem anderen gegen seine Wünsche und Interessen aufgezwungen werden. Von diesen drei Beziehungen ist die erstere die edelste, die erzwungene die schlimmste, während die vertragliche die mittlere Position einnimmt.

Der Anteil jedes dieser drei Typen in einer gegebenen Gesellschaft

variiert von Gruppe zu Gruppe und von Epoche zu Epoche. So war zum Beispiel der Charakter sozialer Beziehungen in der mittelalterlichen Gesellschaft Europas vom 8. bis zum 12. Jahrhundert in der Hauptsache dem der Familie ähnlich, in geringerem Grade auf Zwang und nur selten auf Verträgen gegründet. Vom 16. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts nahm der Anteil erzwungener Beziehungen merklich zu. Im 19. Jahrhundert wurden menschliche Beziehungen in westlichen Gesellschaften vorwiegend auf Verträge gegründet. Diese Periode war in der Tat das goldene Zeitalter der freien Vertragsbeziehungen, währenddessen die westliche Gesellschaft ein bequemes sensualistisches Haus baute, auf Bündnis, Vertrag und freie Übereinkunft zum gegenseitigen Nutzen ihrer Glieder gegründet. Ihr vorherrschendes System kapitalistischer Wirtschaft war ein Vertragssystem ökonomischer Beziehungen zwischen den beteiligten Parteien, den Arbeitgebern und den Arbeitnehmern. Diese Art von Wirtschaftsordnung unterschied sich von dem Zwangssystem der Sklaverei und Leibeigenschaft ebenso wie von dem Beziehungssystem, das in einer guten Familie herrscht, deren Mitglieder durch Liebe und gegenseitiges Vertrauen zu einem „Wir“ vereint werden. In der kapitalistischen Wirtschaftsordnung wurde jede Einzelperson beinahe ein freier Handelnder, der seine Beschäftigung wählte und vertragliche Vereinbarungen mit Arbeitgebern oder Arbeitnehmern nach Wunsch einging oder ablehnte.

Im politischen Bereich führte der Aufstieg vertraglicher Beziehungen im 19. Jahrhundert zur Eliminierung autokratischer Zwangsherrschaft. An ihre Stelle traten demokratische Herrschaftsformen, deren Regierungen auf Vertragsbasis gewählt, in ihrer Macht beschränkt und zur Respektierung der unveräußerlichen Rechte des Bürgers verpflichtet waren — seines Lebens, seines Eigentums und Strebens nach Glück, seiner Freiheit der Rede, der Presse, der Religion, des Zusammenschlusses, der Berufungswahl usw. Das Wahlprinzip wurde entscheidend für die Berufung von Regierenden und öffentlichen Würdenträgern. Auf Verträgen gründende Regierungen des Volkes für das Volk durch das Volk ersetzten in weitem Maße die autokratischen Regierungen, die entweder von „Gottes Gnaden“ oder durch Gewalt und den Willen der Herrschenden selber bestanden.

Aber nicht nur diese wirtschaftlichen und politischen Einrichtungen, sondern darüber hinaus praktisch auch alle anderen wichtigen Organisationen wurden auf Verträge gegründet. Die Religionsfreiheit wandelte Kirchenzugehörigkeit und -organisation, die vordem weitgehend erzwungen gewesen waren, in eine Angelegenheit freier Übereinkunft um; man durfte jeder beliebigen religiösen Gemeinschaft beitreten oder auch nicht. Eine ähnliche Umwandlung fand innerhalb der Familie statt. Die Ehe

wurde zu einem rein zivilen Vertrag zwischen freien Partnern erklärt, im Gegensatz zu einer erzwungenen Vereinigung, bei der die Partner oft gegen ihren Wunsch durch Eltern oder andere Autoritäten ausgesucht wurden. Nachdem die Eheschließung zu einer Sache von Verträgen geworden war, wurde sie auch im Hinblick auf ihren Verlauf und ihre Auflösung dazu gemacht, im Gegensatz zur Ehe des Mittelalters, die prinzipiell unauflöslich war. Der Grundsatz der Freiheit und der unveräußerlichen Rechte des Individuums durchdrang allmählich fast alle Organisationen, einschließlich des militärischen Apparates einiger westlicher Länder, der eine Armee von Freiwilligen wurde, die auf Vertragsbasis dienten.

Aus mehreren Gründen, die hier nicht behandelt werden können, begann sich unglücklicherweise zu Anfang des 20. Jahrhunderts die ganze soziokulturelle Ordnung des Sensualismus zu zersetzen, und mit ihrem Verfall begann auch das ganze Vertragsgewebe der westlichen Gesellschaft zu zerfallen. Politische, wirtschaftliche und soziale Institutionen des Westens wurden weniger und weniger frei und dienten in vielen Fällen nur noch dazu, den darunterliegenden Zwangscharakter zu vertuschen. In vielen euro-amerikanischen Staaten hörte die Existenz einer vertraglichen Regierungsform und kapitalistischen Wirtschaft nach 1914 auf; in vielen anderen wurde diese Form in zunehmendem Maße durch das Eindringen zwangsausübender oder betrügerischer Zerrbilder vertraglicher Systeme verfälscht. Verschiedene totalitäre Formen von Regierung und Wirtschaft nahmen ihren Platz ein: kommunistische, faschistische, nazistische, militäroligarchische und andere Spielarten des Cäsarismus und der Diktatur.

In der Gesellschaft des 19. Jahrhunderts, die Vertragscharakter trug, kontrollierten die gewählten Regierungen nur einen schmalen Sektor der sozialen Beziehungen und Verhaltensweisen ihrer Bürger. Die wirtschaftlichen Verhältnisse der Produktion, der Verteilung und des Verbrauchs, die Wahl der Beschäftigungen, der Zerstreuungen, des Wohnortes, der Ehe, der Religion, der Erziehung, der politischen Zugehörigkeit, der ideologischen Vorliebe usw. — all dies wurde vom Individuum frei entschieden.

Im Gegensatz zu dieser freien Gesellschaft sind die ganz oder teilweise totalitären Regierungen von heute selbsteingesetzt, nicht gewählt oder durch Vertrag konstituiert. Wenn manche von ihnen ihre Untertanen noch zwingen, an sogenannten Wahlen teilzunehmen, so sind das nur trügerische Imitationen wirklich freier Wahlen. Nicht Individuen und private Gruppen, sondern die Regierung ist es, die nun fast das ganze Verhalten, die Ideen und Beziehungen der Bürger bestimmt, kontrolliert und reguliert. Dies trifft für die autokratischen Nationen des kommu-

nistischen Blockes zu und auch für Länder wie die Türkei, Saudi-Arabien, Formosa, Iran, Pakistan, Süd-Korea, Thailand und andere. In vielen sogenannten demokratischen Ländern, einschließlich Spaniens, Portugals und mehrerer Länder des Mittleren Ostens und Lateinamerikas, ist die Gängelung durch die Regierung gemäßigter, aber sie ist doch weit über ihre Grenzen im 19. Jahrhundert hinausgewachsen und dehnt sich immer noch weiter aus. Das Zwangsregime selbsternannter Diktatoren und oligarchischer Cliquen hat weithin die Regierung des Volkes für das Volk und durch das Volk ersetzt, wie sie das 19. Jahrhundert kannte. Das freie Unternehmertum der kapitalistischen Wirtschaft wird weithin durch Wirtschaftsformen ersetzt, die durch Regierungsmaßnahmen gesteuert werden.

Ein ähnlicher Verfall hat sich bei vielen demokratischen Werten, Unternehmungen und Organisationen vollzogen. Das freie allgemeine Wahlrecht bei der Wahl der Regierung und der Entscheidung über lebenswichtige nationale Probleme ist entweder völlig abgeschafft, weitgehend eingeschränkt oder durch betrügerische Ersatzformen verdrängt worden. Sein Platz ist entweder von gewalttätiger Machtergreifung durch Revolutionäre und Militärs oder von wirtschaftlichem Druck und monopolistischer Propaganda durch kontrollierte Presse und kontrollierten Rundfunk eingenommen worden.

In anderen Gruppierungen, wie der Familie, hat dieser Zug zum Verfall eine Schwächung ihrer Einheit, Festigkeit und Heiligkeit hervorgebracht. Die Zunahme von Ehescheidungen, Verlassen des Ehepartners, vor- und außerehelichen Geschlechtsbeziehungen, kinderlosen Ehen, mangelnder Loyalität und die Abnahme von Liebe und Verantwortung zwischen Mann und Frau und zwischen Eltern und Kindern sind die unbestreitbaren Manifestationen dieses Niederganges.

Freie, auf Vertrag beruhende Arbeitervereinigungen sind allmählich von der Regierung erzwungene Zusammenschlüsse geworden oder politische Apparate und „Banden zur Arbeitserpressung“ halb zwanghaften Charakters; von korrupten Politikern und Erpressern autokratisch manipuliert, üben sie ihre Macht durch Betrug, Drohungen und Gewalt aus.

Im Bereich internationaler Beziehungen schließlich ist die Befolgung des Vertragsprinzips in erschreckender Weise abgesunken. Der Triumph dieses Prinzips im 19. Jahrhundert führte zu vertraglichen Übereinkünften zwischen Regierungen, zur Entwicklung internationalen Rechtes und zur Einrichtung von internationalen Gerichtshöfen wie etwa dem Haager Schiedsgericht. Diese Institutionen trugen wirksam dazu bei, dem Ausbruch von Kriegen zuvorzukommen und machten die Zeit von 1814 bis 1914 zu einer der friedlichsten der griechisch-römischen und westlichen

Geschichte. 1914 wurde diese friedliche Ordnung durch den Ersten Weltkrieg abrupt beendet. Die bindende Kraft internationaler Übereinkünfte und Verträge schwächte sich plötzlich ab, internationales Recht wurde mißachtet und alle Regierungen ohne Ausnahme wurden verantwortungslos und ihren Verpflichtungen untreu. Gewalt und Betrug sind höchste Richter in internationalen Konflikten geworden.

Darüber hinaus haben Werte und Institutionen des Sensualismus einen inneren Verfall durchgemacht, so daß sie in zunehmendem Maße nutzlos, leer und überholt wurden.

Unter den Bedingungen des ethischen Atomismus und des politischen Nihilismus tendiert die auf Verträge gegründete Ordnung zu einem Verfall, der zu gesetzlosem, amoralischem Zwang oder erpreßten Pseudo-Verträgen führt. Was nützen feierliche Erklärungen über Gleichheit oder über das Recht aller Bürger auf Leben, Freiheit und das Streben nach Glück, wenn es im wirklichen sozialen Leben eine enorme Ungleichheit zwischen der Macht einiger weniger Multimillionäre und der Abhängigkeit der großen Massen gibt, die wenig politische oder wirtschaftliche Unabhängigkeit haben, da sie von allen möglichen großen und kleinen Herren beherrscht werden, vom Vorarbeiter oder Blockwart angefangen bis zu den höchsten Spitzen hin? Was ist der Realwert der Freiheit der Presse oder anderer Kommunikationsmittel, wenn sie durch eine kleine Gruppe der Machtelite kontrolliert werden? Auch der Wert freier Wahl des Arbeitsplatzes oder des individuellen Strebens nach Glück ist nicht groß, wenn Millionen von Arbeitslosen überhaupt keine Anstellung finden können und wenn so viele in ihrem trüben Leben wenig Schönheit oder Befriedigung erfahren.

Der Verfall wahrer Vertragsgesinnung ist auch im Vorherrschen solcher Verträge offensichtlich, deren Verpflichtungen durch beide Partner beliebig gebrochen werden. Und Verträge zwischen den Mitgliedern verbrecherischer Banden, zwischen Industrie- und Finanzkapitänen oder zwischen den Mitgliedern einer Gewerkschaft, Verträge, die diesen Vertragspartnern nützen, aber der Gesellschaft insgesamt schaden, werden Pseudo-Verträge, und die Freiheiten, die sie angeblich verkörpern, werden nur die hohlen, toten Schalen dieser Werte.

Ein ähnlicher Verfall hat auch das Prinzip betroffen, auf der Grundlage des allgemeinen Wahlrechts Vertreter in die Regierung vertraglich konstituierter Gesellschaften zu wählen. In seiner wahren Funktion hat es eine Regierung des Volkes durch das Volk und für das Volk hervorgebracht; nun, in seiner Hohlform, bringt es nur noch eine Regierung von Politikern durch Politiker für Politiker hervor. Kein Wunder also, daß ein großer Teil der Wähler das Wahlrecht heute nicht mehr als ein

großes Privileg, sondern als eine Last und Zeitverschwendung betrachtet. Sie ziehen es vor, sich mit dieser lästigen Sache nicht zu befassen und wählen nicht einmal bei den Wahlen des Staatschefs. Die Geringschätzung des Wertes von Wahlen ist so weit gegangen, daß die Bürger in einer Reihe von Staaten von Gesetzes wegen zum Wählen gezwungen werden; Unterlassung der Wahl ist zum strafbaren Vergehen erklärt worden! Diese Tatsache allein schon genügt als Zeugnis dafür, daß das Wahlprinzip vom Rang eines großen Privilegs auf den einer unangenehmen Last herabgesunken ist, die durch Zwang auferlegt werden muß, wenn sie überhaupt übernommen werden soll.

Ähnliche Anzeichen des Absterbens lassen sich bei vielen jener politischen und sozialen Entwürfe beobachten, die von der sensualistischen soziokulturellen Ordnung in ihrer schöpferischen Periode entwickelt wurden. Ob es sich nun um die Ideologien Lockes, Rousseaus oder Marx' handelt, um Spielarten demokratischer, liberaler, fortschrittlicher, konservativer, sozialistischer, syndikalistischer oder kommunistischer Systeme, ob ihr Ziel nun Freiheit, Gleichheit, freies Unternehmertum, Planwirtschaft, der Wohlfahrtsstaat oder der „new deal“ ist — all diese Ideologien, die früher Millionen von Anhängern mit großer Begeisterung erfüllten, sind heute fast tot. Ihre Wahrheiten sind als Irrtümer entlarvt, ihr Feuer ist dahin, ihre Asche ist kalt. Infolgedessen haben gegenwärtig die meisten Nationen keine lebendige, schöpferische Ideologie, die den Herausforderungen unserer Zeit fortlaufend begegnet und weise den sicheren Weg in die Zukunft aufzeigt. Alles, was sie anzubieten haben, ist ein aufgewärmtes Gebräu von Bruchstücken, den Resten einer einst großen Ideologie von verantwortlicher Regierung und freiem, auf Verträgen gegründetem Unternehmertum. Wenn wir in einem Zeitalter der Verwirrung leben, so trifft dies auf den Bereich der Politik in besonderem Maße zu.

Nachdem wir einen Umriss vom Niedergang der sensualistischen politischen Institutionen, Werte und Ideologien gezeichnet haben, wollen wir uns nun einem helleren Bild zuwenden: den Zeichen der Heraufkunft einer neuen integralen sozio-politischen Ordnung.

Diese neue Ordnung gründet in zwei Realitäten: der modernen wissenschaftlichen Erkenntnis und der angesammelten Weisheit der Menschheit. Sie wird nicht vom Kampf ums Dasein und allgemeiner Konkurrenz und Rivalität beseelt, sondern vom Geist universaler Freundschaft, Sympathie und selbstloser Liebe, der gegenseitige Hilfe hervorbringt — aller für alle.

Bis auf weiteres gibt es nur einige wenige und verhältnismäßig bescheidene Anfänge dieser neuen Ordnung, die sich anführen lassen.

Erstens, während die Vertragsordnung des Westens zerfällt und durch

zwangsausübenden Totalitarismus ersetzt wird, sind viele asiatische und afrikanische Gesellschaften von einer herrschenden Zwangsordnung zu einem freieren Vertragssystem übergegangen, mit dessen Hilfe sie sich sozial und politisch organisieren.

Einen solchen Übergang haben ehemalige Kolonialvölker wie Indien, Indonesien, Pakistan, Tunesien, Marokko und andere erlebt, die ihre politische und soziale Unabhängigkeit wiedergewonnen haben. Auf diese Weise wird die rückschrittliche politische Wandlung im Westen in gewissem Maße durch die fortschrittliche politische Umwandlung vieler asiatischer, afrikanischer und anderer Gesellschaften aufgewogen.

Zweitens, während die Vertragsordnung internationaler Beziehungen weitgehend geschwunden ist, sind mehrere internationale Institutionen wie z. B. die UNO entstanden und versuchen, eine weltweite Vertragsordnung aufzubauen, die die Einzelabmachungen dieser oder jener Regierungen ersetzen soll. Trotz ihrer vielen ernststen Fehler bergen solche internationalen Institutionen doch große Möglichkeiten. Sie können sich zu wichtigen Instrumenten des Weltfriedens entwickeln und den Zusammenschluß separater Staaten wenigstens zu einer lose verbundenen Weltgemeinschaft herbeiführen.

Drittens, und dies ist das Wichtigste, gibt es einen Wandel, der dadurch angezeigt wird, daß nicht alles in den totalitären und oligarchischen Staaten, die auf die Ordnung durch Vertrag folgten, erzwungen und betrügerisch ist. Obwohl das Gesamtgewebe unter solchem Regime weitgehend durch Zwang charakterisiert ist, enthält es darüber hinaus einen erheblichen Anteil an familienähnlichen Beziehungen. Eine solche Situation läßt sich z. B. in der Sowjetunion beobachten. Dies bedeutet, daß der Niedergang der Vertragsordnung des 19. Jahrhunderts zum Totalitarismus hin nicht durchwegs regressiv gewesen ist; ein Teil der früher auf Verträgen gegründeten Beziehungen sind in edlere familienähnliche Beziehungen verwandelt worden. Diese Beziehungen sind in der Tat die „heimliche Kraft“, der totalitäre Systeme verdanken, was sie an Stärke, Prestige und partieller Rechtfertigung haben. Ohne deren einigende Wirkung wären die bloß durch Zwang funktionierenden Mechanismen der sowjetischen, chinesischen und anderer Gesellschaften längst auseinandergefallen.

Seite an Seite mit der unmenschlichen Reglementierung und Versklavung von Millionen Bürgern haben das sowjetische und ähnliche Systeme diese Millionen von vielen Formen der Unterdrückung und Ausbeutung befreit, unter denen sie vorher gelitten hatten. Durch ihre Politik der Kollektivierung, Nationalisierung und teilweise auch Egalisierung haben diese Systeme in ihren Bürgern nicht nur die Mentalität und das Ver-

halten bevormundeter und versklavter Gefangener hervorgerufen, sondern auch das Ethos und das Verhalten eines freien, kollektiven „Wir“, das spontan durch Sympathie und Verantwortung, durch gegenseitige Hilfe, freie Zusammenarbeit und selbstlose Liebe zu einer großen Familie vereint wird. Eine solche Gemeinschaft ist etwas ganz anderes als die einsamen Massen in den oligarchischen Vertragsgesellschaften von heute; in den familienähnlichen Gemeinschaften gibt es, wenn überhaupt, dann nur wenige isolierte Individuen, die restlos in ihren eigenen egoistischen Ambitionen und Rivalitäten aufgehen, ohne sich um andere zu kümmern und ohne daß andere sich um sie kümmern.

Es ist diese Kraft selbstloser Liebe, ob primitiv oder rein, die die familiären Formen menschlichen Verhaltens, menschlicher Beziehungen und Organisationen beseelt, motiviert und stark macht.

Dies erklärt, warum die Umwandlung einiger Vertragsbeziehungen zu familiären Beziehungen so wichtig ist. Zwischen dem groben Unkraut totalitärer Systeme und zwischen dem verwelkten und ausgetrockneten Gras demokratischer Gesellschaften zeigt das Hervorsprossen einiger grüner Triebe familienähnlicher Beziehungen den Beginn neuen Wachstums an, das die Erde von neuem fruchtbar machen kann.

Viertens vermehren sich familienhafte soziale Institutionen nicht nur in totalitären, sondern auch in demokratischen Ländern in der Form etwa von Bewegungen auf den Wohlfahrtsstaat, den fortschrittlichen Republikanismus und die liberale Demokratie zu. Verschiedene familienhafte Vereinigungen wie die Herrnhuter und die Quäker, aber auch viele verschiedene Formen von sozialem Dienst, Zusammenarbeit und gegenseitiger Hilfe sind gewachsen. In der Tat sind alle solche rasch anwachsenden Beziehungen, Gemeinschaften, Bruderschaften und soziokulturellen Institutionen die Vorläufer der neuen integralen soziokulturellen Ordnung. Wenn sie bis zu ihrer vollen Entwicklung gelangt, verspricht diese Ordnung edler und besser zu werden als die durch Zwang oder Verträge charakterisierten Ordnungen der Vergangenheit.

Diese heraufziehende integrale Ordnung impliziert auch mehrere radikale Veränderungen in den Regierungen der Staaten, in den großen Korporationen im Bereich der Wirtschaft, der Gewerkschaften und anderer mächtiger Organisationen.

Drei bedeutsame Züge in der Qualifikation, die innerhalb dieser Ordnung für die Ausübung von Regierungsgewalt erforderlich sein wird, lassen sich bereits beobachten.

Der erste davon manifestiert sich in dem rasch zunehmenden Anteil von Wissenschaftlern und Experten an der Planung, Entwicklung, Kontrolle und Ausführung von Handlungen der Regierung.

Neben diesem Verfall der Kunst des Sensualismus können wir das Heraufkommen einer modernen Kunst beobachten, die der erste Ausdruck einer neuen, integralen Form ist; sie ist bedeutsam als Manifestation gegen die leere Kunst des Sensualismus und als Suche nach neuer Lebendigkeit. Die moderne Kunst befindet sich offensichtlich auf dem Wege zu einem neuen Schönheitsbegriff, aber — abgesehen von einigen glücklichen Ausnahmen — treibt sie noch auf einem Ozean, von dem es keine Seekarte gibt, und ist noch nicht in ihrem gelobten Land angekommen. Trotzdem kündigt sich in der Revolte gegen die senile Kunst des Sensualismus und im Bemühen um die Schaffung neuer Kunstformen eine heraufkommende integrale Kunst an, zu der diese Bemühungen bereits beitragen. Ihnen gelingt es schon, Werke integraler Schönheit zu schaffen, die zwar noch unvollkommen sind, die aber doch eine Kunst ahnen lassen, die Wahrheit und Schönheit wieder vereinen, der Erfahrung Sinn verleihen, das Häßliche schön, das Sterbliche unsterblich machen, das Niedere veredeln und sich als erleuchtend, erhebend und geistig inspirierend erweisen wird.

Die Wiedervereinigung des Wahren, Guten und Schönen

In scharfem Umriss sind dies die großen Tendenzen unserer Zeit. Begreift man sie adäquat, so werden tausende von Einzelereignissen und Veränderungen, die täglich stattfinden, verständlich; einige kann man sogar voraussehen und voraussagen.

Unter anderem können wir sehen, daß die neue, aufsteigende soziokulturelle Ordnung verspricht, eine spontane Einung von Religion, Philosophie, Naturwissenschaften, Ethik und Kunst zu einem integrierten System von Werten in sich zu bergen, einem System, das auf dem Wahren, dem Guten und dem Schönen gründet. Eine solche Einung impliziert das Ende des Konfliktes zwischen Natur- und Geisteswissenschaften, der für die überreife Ordnung des Sensualismus charakteristisch war. In den Termini von Saint Simons Theorie der „kritischen“ und „organischen“ Perioden im Leben großer Kulturen ausgedrückt, würde diese Einung den Beginn einer neuen organischen Ära in der Geschichte der Menschheit bedeuten.

Der Kampf zwischen den Kräften der jetzt weitgehend ausgedienten Ordnung des Sensualismus und der heraufziehenden neuen integralen Ordnung vollzieht sich unerbittlich in allen sozialen und kulturellen Bereichen und im inneren Leben eines jeden. Das Endergebnis dieses epochalen Kampfes wird in großem Ausmaß davon abhängen, ob die Mensch-

heit einen neuen Weltkrieg vermeiden kann. Wenn diese apokalyptische Katastrophe vermieden werden kann, dann werden die aufkommenden schöpferischen Kräfte die Menschheit in eine große und herrliche Ära ihrer Geschichte hineinführen.

(Aus dem Amerikanischen übersetzt von Thelma von Freymann.)

WILLIAM H. WERKMEISTER

THE FLORIDA STATE UNIVERSITY, TALLAHASSEE (USA)

Grundzüge der menschlichen Existenz

Um den Menschen zu verstehen, müssen wir ihn zunächst innerhalb des ganzen Naturzusammenhangs sehen. Er ist unausweichlich und vollständig ein integraler Bestandteil der Welt, in der er lebt. Die gleichen Atome, die auch Bausteine für das andere Seiende sind, sind auch das Material, aus dem der Körper des Menschen aufgebaut ist, und chemische Reaktionen, die in der äußeren Welt geschehen, ereignen sich auch in seinem Körper.

Insoweit der Mensch ein lebender Organismus ist, hängt seine ganze Existenz, wie die aller anderen Organismen, von günstigen Umständen innerhalb und von einander assimilierenden Einwirkungen mit seiner Umgebung ab. Durch den Evolutionsprozeß ist er allen Lebensformen verwandt. Was auch immer seine besonderen Merkmale sein mögen, sie erscheinen nur als eingebettet in den Mutterboden seiner biologischen Existenz.

Der Mensch *ist* aber ein einmaliges Wesen. Seine Kultur allein beweist es. Die Frage ist nun, wie diese Einmaligkeit zu verstehen sei. Wir können diese Frage von zwei Seiten angehen. Wir können einmal einen radikalen Dualismus in der Natur voraussetzen und den Menschen als Geschöpf zweier Welten betrachten, oder aber wir können versuchen, eine Interpretation der menschlichen Existenz innerhalb des Systems der Natur selbst zu finden.

Obwohl die erste dieser Alternativen in der Vergangenheit oftmals vertreten wurde, führt sie doch zu unüberwindlichen Schwierigkeiten; denn wenn der Dualismus erst einmal eingeführt worden ist, gibt es keine Möglichkeit mehr, ihn zu überwinden. Das Problem einer Wechselwirkung zwischen zwei völlig verschiedenen Wesenheiten — Leib und Seele — bleibt unlösbar.

Obzwar auch die zweite Alternative ernstern Schwierigkeiten begegnet, enthält sie doch wenigstens den Ansatz für eine mögliche Lösung. Die eigentliche Schwierigkeit ergibt sich hier nicht aus der Konzeption einer lebendigen Ganzheit, sondern aus einem materialistisch-mechanistischen

Ableitungssystem, das die funktionale Wirksamkeit des Geistaspektes der Wirklichkeit in Abrede stellt.

Als lebender Organismus teilt der Mensch mit anderen Formen des Lebendigen eine dynamische Entwicklung, die vom befruchteten Ei ausgeht und im Erwachsensein gipfelt und somit einen Prozeß funktional gesteuerten integrativen Wachstums und epigenetischer Entwicklung darstellt. Selbst wenn der menschliche Organismus voll entwickelt ist, ist er dennoch niemals festgelegt. Er ist beständig in einer das Gleichgewicht haltenden Wechselwirkung mit seiner Umgebung begriffen. Und gerade diese zentralgesteuerte organische Aktivität schafft den Rahmen und die wirksamen Verhaltensmuster, innerhalb derer die eindeutig menschlichen Handlungen wurzeln.

Aber der komplexe Prozeß der Schaffung dieses Gleichgewichts, der Prozeß der Angleichung und immer neuen Berichtigung, geschieht innerlich sowohl wie äußerlich. Er ist ein dynamisches Ineinandergreifen empfundener Bedürfnisse, Antriebe, Sehnsüchte, Wünsche, Strebungen, Interessen, Wahrnehmungen, Emotionen, Haltungen u. ä. — eine Beziehung, die zu „etwas“ besteht, das jedes Individuum persönlich und existentiell beteiligt. Das will heißen, daß das Individuum sich selbst zu erhalten und zu aktualisieren sucht in dem Sinne, daß seine Bedürfnisse befriedigt und seine Möglichkeiten harmonisch realisiert werden. In dieser Situation erfährt das Individuum sich als „Ich“, als ein biographisch umgrenztes Zentrum der Erfahrung, und das erreicht es, indem es sich in ganz bestimmter Weise von seinem Körper unterscheidet. Wir können jetzt von einem *beseelten* Organismus sprechen. Physiologische und psychologische Prozesse durchdringen einander und verschmelzen miteinander in der Dynamik des psycho-physischen Ganzen, das den Kern menschlicher Existenz ausmacht.

Verwurzelt in diesem zentralen Kern und in fließenden Übergängen und mannigfaltigen Wechselbeziehungen sind unsere Erkenntnisse, Gefühle und Strebungen. In der Vergangenheit war es üblich, von ihnen als von besonderen „Vermögen“ zu sprechen. Aber eine solche Dreiteilung ist irreführend. Ihre Wechselbeziehungen und deren zahllose Variationen erlauben keine scharfe und endgültige Trennung. Eine Handlung z. B., die eine Manifestation des Willens darstellt, ist immer auf ein erkanntes Objekt oder eine erkannte Situation ausgerichtet; und sie ist niemals ganz ohne Gefühlsgestimmtheit, die das angestrebte Ziel in sich schließt. Sie als isoliert zu betrachten, bedeutet, sie aus ihrem lebendigen Zusammenhang in der Erfahrung abzusondern.

Es gibt jedoch noch einen anderen Aspekt menschlicher Existenz.

Auf der Ebene tierischer Existenz erscheinen die Verhaltensweisen

größtenteils als Instinktfunktionen der Organismen selbst. Es scheint, als ob die Organismen von einer Einsicht bestimmt würden, die aus den tief unbewußten Schichten der genetisch überkommenen Erfahrungen her stammt. Auf menschlicher Ebene erfahren wir hier die Möglichkeiten und angeborenen Grenzen unserer spezifisch menschlichen Entwicklung. In einem sehr realen Sinne hängen persönliches Wachstum und persönliche Entwicklung von dieser Ebene ab.

Die biozentrischen Impulse und Triebkräfte im Menschen sind jedoch nicht allmächtig. Sie selber werden dadurch modifiziert, daß sie für die höheren Tätigkeiten des Menschen wesentlich sind und in ihnen ihren Ausdruck finden. Den natürlichen Triebkräften und Neigungen des Menschen überlagert ist die Wertebene, die aus der kulturellen Existenz herührt. Und in Antwort auf und in Wechselbeziehung mit den Kulturformen entwickelt der Mensch seine eigene wahre Menschlichkeit. Es ist natürlich wahr, daß es ohne den Menschen keine Kultur geben würde, das Entscheidende jedoch ist, daß ohne Kultur der Mensch selber nicht Mensch sein würde.

Grundlegend für die kulturelle Existenz des Menschen ist die Tatsache, daß er der Selbstreflexion fähig ist, daß er auf sich und seine Antriebe und Interessen sehen kann, als seien sie etwas anderes als er selbst. Und in gewissem Sinne sind sie das auch. Er kann sich von ihnen in der Reflexion distanzieren und kann sie eindämmen und sie in Übereinstimmung mit seinen Wertungen und Zielvorstellungen bringen. Er kann in Übereinstimmung mit Prinzipien und Gesetzen leben. Und aus diesem Grunde können historisch begründete Sinn- und Wertvorstellungen dem Leben eines Menschen Gestalt und Bedeutung geben.

Überdies beinhalten auch die eben angesprochenen Tatsachen, daß der Mensch als kulturelles Wesen essentiell als ein Werdender existiert, daß er, trotz der determinierenden Möglichkeiten seines biologischen Erbes und trotz der Beeinflussung durch seine soziale Umgebung, ein Projekt ist und bleibt, eine Aufgabe, die durch eigene Bemühungen gelöst werden muß. Die Ziele, die er als einzelner oder in gemeinschaftlichen Handlungen anvisiert und verfolgt, und sein Wille zu einem „Leben der Fülle“ geben seiner Kulturgeschichte Richtung und Sinn.

Was bei diesem Prozeß auf dem Spiel steht, ist nicht nur das Individuum im vollen Sinne der in sich abgerundeten Persönlichkeit, sondern auch und vor allem die Entwicklung menschlicher Gemeinschaften zur höchsten Ebene sittlicher Verantwortlichkeit in Übereinstimmung mit der Sicherheit, der Freiheit, der Würde des Individuums, so daß in der und durch die Kultur, an der es teilhat, das Individuum selber seine eigenen

Möglichkeiten als menschliches Weser in vollstem Umfang realisieren kann.

Das Individuum, das so eingebettet in eine kulturelle Umgebung verstanden und gesehen wird, ist auch der Ursprung und die Triebkraft aller in unserer menschlichen Welt zu findenden Werte. Nur weil das Individuum selbst gewisse Erfahrungen macht — und zwar auf allen Ebenen seiner Existenz —, mißt es den es selbst umgebenden Objekten Wert bei und sieht die Welt, in der es lebt, unter der Perspektive mannigfacher Wertbestimmungen. Natürlich evozieren die Objekte und Ereignisse dieser Welt die Werterfahrungen in jeder gegebenen Situation. Aber die Werte sind nicht den Objekten und Ereignissen inhärierende Qualitäten. Was ihnen inhäriert, sind wertfreie Qualitäten, auf die das Individuum wertend antwortet. Es selbst mißt auf Grund seiner Werterfahrungen den ihm begegnenden Objekten Wert bei oder nicht. Es selbst ist die Quelle aller Wertzuschreibungen. Ein unabhängiges Reich der Werte im Sinne Platons gibt es einfach nicht.

Dies bedeutet nun nicht, daß der Mensch Werte nicht etwa „entdecken“ könnte. Es bedeutet nur, daß wir uns darüber klar sein müssen, was wir unter „Entdeckung“ verstehen wollen. Ein einfaches Beispiel soll erläutern, worum es hierbei geht. Wir wollen einmal annehmen, daß uns eine gewisse Frucht nicht besonders gut schmeckt. Wir schreiben ihr also einen geringen Geschmackswert zu. Dann aber stellen wir durch chemische Analyse fest, daß sie viele Mineralien und Vitamine enthält, die für die menschliche Gesundheit unentbehrlich sind. Da wir jedoch Gesundheit mehr Wert beimessen als dem Genuß bei gutem Geschmack, schreiben wir der Frucht nunmehr einen anderen Wert zu. In der Tat sagen wir dann, die Frucht mag zwar nicht gut schmecken, aber sie ist gut für uns. Wir haben eine Entdeckung gemacht. Aber es ist eine Entdeckung neuer Tatsachen, auf Grund derer wir der Frucht einen neuen Wert zuschreiben. Der neue Wert als solcher liegt nicht in der Frucht. Die in ihr enthaltenen Qualitäten sind chemischer Natur und schaffen nur eine neue Tatsachengrundlage für die Wertbeimessung.

Aber der Mensch, der somit der Angelpunkt aller Wertzuschreibungen ist, ist auch ein sehr komplexes Seiendes, das gleichzeitig auf vielen Ebenen existiert, und auf jeder Ebene macht er ihr spezifische Werterfahrungen. Wir unterscheiden leicht Sinnenfreuden, Triebbefriedigung, unser Wohlbefinden, die Befriedigungen aus dem Gemeinschaftsleben, Seelenfrieden, die Vergnügen aus Unternehmungen und schöpferischer Tätigkeit und ein Gefühl der Erfüllung oder des Glücks. Und natürlich erfahren wir die gegenteiligen Verhalte ausdrücklich als Unwerte.

Die Ebenen sind auf mannigfache Weise miteinander verbunden. In

jeder gegebenen Situation können die Erfahrungen unlöslich miteinander verflochten sein; die Ebenen können einander erst richtig zur Geltung bringen oder miteinander in Konflikt geraten. Sie bleiben jedoch unterscheidbar. Was aber besonders wichtig ist, ist die Tatsache, daß wir selber auf jeder dieser Ebenen als Person auf dem Spiele stehen und daß sich allein darin eine grundlegende Wertnorm anzeigt. Sinnenfreuden allein z. B. beteiligen uns nur oberflächlich und für einen flüchtigen Augenblick. Der Seelenfrieden jedoch — oder sein Nichtvorhandensein — berührt uns zutiefst. Und auf der Ebene der Selbsterfüllung stehen wir vollständig als Person auf dem Spiel.

Das Selbst, das so der Kern und die Grundlage aller Wertungen ist, ist keine blasse Abstraktion der Erkenntnistheorie, sondern das Selbst, dessen Realität und Natur offenbar werden in der Realität und Natur seiner Antwort auf vorgegebene Situationen. Es ist das empirische Ich in all den Schwierigkeiten seiner Existenz, einschließlich seiner Projektion eines idealen Selbstbildes — seines Lebensplanes. So verstanden ist Selbstverwirklichung kein psychologischer, sondern ein normativer Begriff, die Grundlage aller Wertungen.

Ein zusätzlicher Punkt muß noch erörtert werden.

Wertgesichtspunkte als solche bedingen in sich keine sittlichen Verpflichtungen. Letztere ergeben sich nur, wenn die Wertgesichtspunkte uns veranlassen, bestimmte Bindungen einzugehen. Es liegt im Wesen einer Bindung, daß sie eine Verpflichtung nach sich zieht und ein Recht garantiert. Wenn ich also verspreche, dich zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort zu treffen, habe ich mir selbst eine Verpflichtung auferlegt, und ich habe dir das Recht zu der Annahme gegeben, daß ich ihr nachkommen werde. Beides, Verpflichtung und Recht, sind in einer Bindung eingeschlossen, und beide sind sittlich. Das Eingehen einer Bindung jedoch ist wertbestimmt.

Es ist aber nun die entscheidende Tatsache, daß meine Bindungen in jedem Falle Manifestationen meines Ich als eines selbstgesetzlich Handelnden, als Person, sind. In der Tat bestimme ich mich als Person in und durch meine Bindungen. Und in diesem Sinne ist die menschliche Existenz wertbestimmt wie sie ist, auch eine sittliche Existenz. Ich glaube, die Tatsachen sind in diesem Fall klar; und sie enthalten eine Herausforderung, die wir nicht außer acht lassen können, oder nur unter Gefährdung unserer eigenen Existenz als verantwortlich und frei Handelnde — als menschliche Wesen im vollen Sinne des Wortes.

Wenn wir für das Individuum die hier entwickelte Konzeption annehmen, dann ist auch eine Interpretation einer Gemeinschaft auf der Wertbasis möglich.

Wir können sagen, daß eine Gemeinschaft existiert, wo immer zwei oder mehr Menschen übereinkommen, auf die Realisierung eines gemeinsamen Wertes hin zusammenzuarbeiten und wo ein solches Übereinkommen bindender Natur ist. In einer solchen Gemeinschaft bewahren alle Glieder, die Mitarbeiter an einer gemeinsamen Aufgabe sind, ihre Integrität als frei Handelnde und ihre Eigenständigkeit als Personen. Ihre Zusammenarbeit hängt von ihrer Zustimmung ab, nicht vom Zwang, und das Wohl aller geht alle an. Nächstenliebe, Demokratie, soziale Gerechtigkeit haben hier ihre Wurzeln. Es ist nicht erforderlich, dies näher zu erörtern.

In dem hier intendierten Sinne jedoch soll eine Gemeinschaft nicht mit einem Staat oder einer Nation verwechselt werden. Es ist ganz legitim, z. B. von einer internationalen „Gemeinschaft von Gelehrten“ zu sprechen oder die Mitgliedstaaten der Vereinten Nationen als eine Gemeinschaft zu bezeichnen. Aber wenn das so ist, dann können Gemeinschaften nebeneinander bestehen, sie können sich überschneiden und sich gegenseitig zur Geltung bringen oder miteinander in Konflikt geraten. In derart komplexen Situationen führt die Verfolgung so verschiedener Wertkomplexe, um die Gemeinschaften zentrieren, zur Gründung von Institutionen, deren Aufgabe die Verwirklichung der in Frage stehenden Werte ist. Die Familie, die Schule, die Kirche sind derartige Institutionen. Ein Komplex von Institutionen in ihren wechselseitigen Beziehungen ist eine Gesellschaft im streng soziologischen Sinne des Wortes. Er ist auch eine Durchstrukturierung der Wertgesichtspunkte der Gesellschaft.

Aber wegen der möglichen, in einer solchen Gesellschaft enthaltenen Konflikte und um im Interesse von Harmonie und Frieden über die Fragen der Aufgaben und Vorrechte jeder Institution zu entscheiden, besteht die Regierung als eine besondere Institution. Daraus folgt, daß die Regierung immer den Zielen der Gesellschaft untergeordnet bleiben muß, daß ihre einzige Aufgabe darin besteht, jene Bedingungen des Gemeinschaftslebens zu schaffen und zu wahren, die allen Individuen die maximalen Möglichkeiten bieten können, die ihnen innewohnenden Möglichkeiten als sittlich verantwortliche, selbstgesetzliche menschliche Wesen in vollem Umfang zu realisieren. Und da dies im Prinzip das Ziel jeder Regierung ist, bilden alle Staaten zusammen nur eine einzige große Gemeinschaft — die Gemeinschaft der ganzen Menschheit. Kant träumte von ihr, als er die Abhandlung „Zum Ewigen Frieden“ schrieb, der Völkerbund war der erste unsichere Schritt auf dem Wege zu ihrer Verwirklichung, die Vereinten Nationen haben trotz ihrer Unzulänglichkeiten (die weitgehend in den „nationalen Interessen“ mächtiger Staaten wurzeln) bewiesen, daß Zusammenarbeit auf vielen Gebieten auf weltweiter Basis

möglich ist. Selbst wenn die Tatsachen enttäuschend sind, bleibt doch das Ideal.

Die Geschichte der Menschheit ist zu allen Zeiten voller Niederlagen gewesen. Rückschläge haben zunichte gemacht, was an Fortschritten erzielt worden war. Die Tatsachen sprechen eine harte Sprache. Aber über die Jahrhunderte hinweg hat es dennoch einen Fortschritt gegeben — einen langsamen Fortschritt auf eine Verwirklichung der allgemeinen Humanität der Menschheit hin. Unsere letzten Wertziele können nicht geringer sein als das, was in den größten Errungenschaften der Vergangenheit begründet ist, denn nur unter der Perspektive derartiger Errungenschaften finden wir einen Sinn in der Geschichte. Und nur unter der Perspektive eines solchen Fortschritts finden wir die grundlegenden Wertungen, die für unsere Existenz entscheidend sind. Und in unserem Streben, ein solches Endziel zu erreichen, finden wir unsere Erfüllung als menschliche Wesen.

(Aus dem Amerikanischen übersetzt von Dr. Irmgard Bock und Doris Wulf, Pädagogisches Seminar der Universität München.)

DALLAS LASKEY

BISHOP'S UNIVERSITY, LENNOXVILLE (CANADA)

Kollektive sittliche Verantwortlichkeit

I.

Von Zeit zu Zeit hat es in der Geschichte der Menschheit Krisen gegeben, in denen sich eine große Einsicht verbreitet hat. Dadurch ist der Mensch mit einem tieferen Verständnis seiner selbst und seines Mitmenschen bereichert worden. Allzu oft jedoch geht die Einsicht verloren, wenn die Krise vorüber ist, und auch die größte Anstrengung kann sie nicht mit ihrer ursprünglichen Dringlichkeit oder Dynamik zurückbringen. In diesem Aufsatz werde ich mich mit einer Idee befassen, die durch die jüngsten Ereignisse in den Brennpunkt des Interesses gerückt, aber selten philosophisch behandelt worden ist. Es ist der Gedanke der Ausdehnung der menschlichen Verantwortlichkeit auf die weitere menschliche Gemeinschaft, so daß man von kollektivem Verdienst und kollektiver Schuld sprechen kann. Die gegenwärtige Aufgabe besteht also darin, diesen Begriff der erweiterten sozialen Verantwortlichkeit philosophisch zu untersuchen, eine Begründung für ihn zu finden und pädagogische Folgerungen zu ziehen, durch die seine künftige Verwirklichung gefördert werden kann.

Wir wollen uns zwei Ereignissen in diesem Jahrhundert zuwenden, durch die jene Einsicht einer großen Zahl von Menschen deutlich wurde. Das eine ist die Ermordung von Präsident John F. Kennedy, ein Ereignis, das eine große Nation erschütterte. Aus dem Entsetzen und der Trauer tauchte eine überraschende Vorstellung auf: die Vorstellung nämlich, daß irgendwie *die ganze Nation Schuld* daran trage. Der Dekan der Kathedrale von Washington, Francis B. Sayre, gab den Gefühlen vieler Menschen mit den folgenden Worten Ausdruck: „Wir alle haben teilgehabt an der Ermordung unseres Präsidenten... Durch unser Schweigen; durch unsere Untätigkeit; durch unser Einverständnis damit, daß schwere Lasten von einem Mann allein getragen wurden; durch unsere Bereitschaft, zu erlauben, daß das Böse gut und das Gute böse

genannt wurde; durch unsere fortwährende Duldung alten Unrechts . . . Wir haben alle teilgehabt an der Ermordung.“¹

Das gleiche Thema wurde bald von anderen aufgenommen, und es schien, als sollte eine schmerzliche Wahrheit von weiten Kreisen anerkannt werden. Es dauerte jedoch nicht lange, bis die Erinnerung an jene traurigen Tage verblaßte und viele Leute zu ihren gewohnten Vorurteilen zurückkehrten, ohne von der Einsicht tiefer betroffen zu sein.

Eine zweite und ebenso schmerzliche Gelegenheit für ihr Wiederauftauchen bot der Eichmann-Prozeß in Jerusalem, der die Aufmerksamkeit der Welt auf das Schicksal der Juden während des Zweiten Weltkrieges konzentrierte. Damals wurde klar, daß die erfolgreiche Durchführung der „Endlösung“ die Zusammenarbeit vieler Menschen in der europäischen Gesellschaft erfordert hatte — und nicht einfach eine bestimmte Nazi-gruppe. Der Plan hatte nicht in allen Ländern den gleichen Erfolg; in den seltenen Fällen, in denen die Menschen ihren Widerstand gegen diese Behandlung der Juden zum Ausdruck brachten, scheiterte der Plan. Hannah Arendt erläutert mit erschreckender Deutlichkeit diese These von der „Banalität des Bösen“ und zeigt, daß die westliche Gesellschaft angeklagt ist ob ihrer Kollektivschuld.² Man könnte weitere Beispiele dafür aufzählen, daß dieses Thema der kollektiven sittlichen Verantwortlichkeit vor das Gewissen des 20. Jahrhunderts getreten ist, aber unsere Aufgabe ist es, den Begriff philosophisch zu untersuchen.

Bevor wir mit der Analyse beginnen, könnten wir uns fragen, warum die Philosophen uns noch keine systematische Klärung und Analyse dieser Idee gegeben haben. Erstens sind die zeitgenössischen anglo-amerikanischen Philosophen den großen sozialen Fragen des Tages gegenüber merkwürdig unzugänglich gewesen, obwohl dies anders war zur Zeit von James und Dewey. Logische, semantische und methodologische Probleme haben von allen Seiten Aufmerksamkeit erfahren, und es sind großartige Fortschritte gemacht worden. Aber den kulturellen, praktischen Problemen sind die Philosophen im allgemeinen ausgewichen; wie es einer der tiefer blickenden amerikanischen Kritiker kürzlich kommentiert hat: „Dieser Verlust des Kontaktes mit kulturellen und politischen Fragen ist eines der auffallendsten Merkmale der anglo-amerikanischen Philosophie in der letzten Generation und stellt eine der bedauerlichsten

¹ Zitiert nach James Reston, in: *Question of Nation's Guilt*, *The New York Times*, November 24, 1964.

² Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*. (New York: The Viking Press, 1963). Chapter X.

Begleiterscheinungen einer glänzenden Periode in der Geschichte der Philosophie dar.“³ Aus demselben Grunde hat ein anderer Kritiker erklärt, „die amerikanische Philosophie ist tot“ und „... die Geistesgeschichte des heutigen Amerika könnte man eigentlich schreiben, ohne seine etwa 2100 professionellen Philosophen zu erwähnen“.⁴ Dies ist jedoch eine Übertreibung. Bei den Problemen der Freiheit und der Verantwortung des einzelnen haben die englischen und amerikanischen Philosophen bemerkenswerte Energie und großen Scharfsinn gezeigt. Aber der Gedanke der kollektiven Verantwortlichkeit ist bei einer formalen oder quasi-logischen Betrachtungsweise schwerer in den Griff zu bekommen. Die Vorstellung von einer allgemeinen Menschheit, die eine gemeinsame Verantwortung trägt und durch die tiefsten Gefühle der Liebe und der Achtung verbunden ist, scheint eher für einen Theologen als für einen Philosophen annehmbar zu sein, aber vielleicht liegt dies daran, daß die gegenwärtigen Mittel der Analyse nicht wirksam genug sind, um diese Frage zu behandeln.

Ob sich nun die Philosophen mit menschlichen und sozialen Problemen abgeben oder nicht, Tatsache ist, daß im politischen Bereich der Mensch sich der Idee der kollektiven Verantwortlichkeit schneller nähert. Unsere Welt ist heute nicht mehr eine lockere Ansammlung von autonomen Einheiten, vielmehr wird die wechselseitige Abhängigkeit immer stärker. Deshalb wird es immer dringender erforderlich, daß der Mensch im Verständnis für seine Mitmenschen gewaltige Fortschritte macht. Aber immer noch sind Verständnislosigkeit und Gleichgültigkeit typisch für weite Kreise der menschlichen Gesellschaft; diese starre Wirklichkeit ist eindringlich geschildert worden in der folgenden Bemerkung von U Thant: „Verhältnismäßig wenig ist geschehen, um die Aussichten jener zu verbessern, die jene zwei Drittel der Welt bewohnen, wo Armut, Krankheit, Unwissenheit und fehlende Chancen die hervorstechendsten Merkmale des täglichen Lebens sind.“⁵ Es ist wirklich tragisch, daß die reicheren Nationen der Welt bisher unfähig gewesen sind, ihren gegenseitigen Verdacht und ihre ideologischen Differenzen zu überwinden, um die Not der übrigen Welt zu *sehen*, geschweige denn etwas dagegen zu *tun*. Der Begriff der kollektiven Verantwortlichkeit ist nie so angebracht gewesen.

³ Morton White, *Religion, Politics, and the Higher Learning*. (Cambridge: Harvard University Press, 1959), S. 2.

⁴ Lewis S. Feuer, *American Philosophy is Dead*, *The New York Times Magazine*, April 24, 1966, S. 31, 122, 124.

⁵ U Thant, in: *The Christian Science Monitor*, September 19, 1966.

II.

Läßt man sich auf eine philosophische Untersuchung dieses Begriffes ein, so muß man zunächst ein Prinzip finden, das die Grundideen enthält. Können diese Ideen in einem Prinzip enthalten sein, das klar und unzweideutig ist und zugleich eine Macht darstellt, die die Menschen zum Handeln anfeuert? Idealistische Philosophen⁶ (wie auch einige Pragmatisten und Marxisten) haben Konzeptionen einer organischen Gesellschaft vorgebracht, die die wesenhafte Bezogenheit des Menschen festhalten und die Vorstellung eines größeren Selbst implizieren; aber solchen Formulierungen hat manchmal eine wesentliche Triebkraft existentieller Art gefehlt. Einen guten Anfang könnte man jedoch mit dem „Prinzip der Solidarität aller sittlichen Werte“ Max Schelers machen. Dieses Prinzip behauptet, daß „prinzipiell Jeder für Alle und Alle für Jeden mitverantworten, was sie sittlich wert sind“.⁷ Auf den ersten Blick scheint dies wenig mehr als ein altes Schlagwort zu sein, und man wird es wohl eher als edle Gesinnung abtun, statt es als sittliches Prinzip von ungemeiner Bedeutung aufzufassen. Was not tut, ist eine Interpretation, die seine Funktion und die Folgerungen aus ihm aufzeigt. Dieses Wort ‚Interpretation‘ begegnet hier bewußt, denn wenn auch das, was ich über dieses Prinzip zu sagen habe, wie ich glaube, mit dem, was Scheler schrieb, übereinstimmt, so ist es doch nicht immer in der ursprünglichen Terminologie ausgedrückt.

Sollten wir uns nicht einmal fragen, was denn so Besonderes an diesem Prinzip ist? Eine nähere Untersuchung zeigt, daß es nicht wie andere Prinzipien von Zeit zu Zeit im Laufe der Philosophiegeschichte vorgebracht worden ist, wie z. B. Kants kategorischer Imperativ, Butlers Prinzip des Gewissens, Mills Prinzip der Nützlichkeit usw. Es scheint auch keine der Funktionen zu haben, die von den heutigen Denkern sittlichen Prinzipien zugeschrieben werden — z. B. Hypothese zu sein, die durch die Erfahrung zu erproben ist, Definition oder Setzung, die Grundbedürfnisse zum Ausdruck bringt, Prämisse zu sein für eine praktische Schlußfolgerung, Kriterium, von dem man besondere Richtlinien für das Handeln ableiten kann, verallgemeinerter Entschluß, in einer

⁶ Hegel, Bradley und Royce haben Gedanken über die erweiterte Verantwortlichkeit entwickelt, die als Grundlage für eine fruchtbare Entwicklung dienen könnten. Insbesondere Royces Vorstellungen der Gemeinschaft (community) und Loyalität (loyalty) könnten vom modernen amerikanischen Denken ohne weiteres übernommen werden.

⁷ Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*. Der „Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle“ fünfte Auflage (Frankfurt/M.: Verlag G. Schulte-Bulmke, 1948) S. 177.

bestimmten Weise zu handeln, und so weiter. Schelers Prinzip scheint keine dieser Funktionen zu haben. Sein Hauptzweck ist *heuristisch* — es will einen besonderen Standpunkt anzeigen, von dem aus der Mensch nicht isoliert gesehen wird, sondern immer im Zusammenhang einer sittlichen Gemeinschaft, in der die Glieder wechselseitig verantwortlich sind. Dies ist nicht in dem Sinne zu verstehen, daß jeder einzelne für alles, was in der Gesellschaft vorgeht, direkt verantwortlich wäre. Im Gegenteil, es hat die allgemeinere Funktion, *einen sittlichen Gesichtspunkt* zu bestimmen, nach dem man seine Entscheidungen und Handlungen auszurichten hat. Wie später in diesem Aufsatz gezeigt werden wird, ist diese Vorstellung des sittlichen Gesichtspunktes von besonderer Bedeutung für die heutige Ethik.

Nimmt man, wenigstens probeweise, die Idee des Prinzips als heuristisch an, welchen Grund hat man, das Prinzip selber anzunehmen? Warum sollte man sich dieses Prinzip im Gegensatz zu einer Alternative zu eigen machen? Welchen Beweisgrund könnte man zu seinen Gunsten anführen? Der Beweis, der einem solchen Prinzip angemessen ist, entspricht seiner Funktion. Eine formale Auffassung des Prinzips führt nur zur Sterilität. Analytische Philosophen haben dazu geneigt, sittliche Prinzipien ebenso zu betrachten wie logische Prinzipien, und sie haben die logische Funktion sittlicher Prinzipien in sittlichen Schlußfolgerungen untersucht. Es ist kaum zu bestreiten, daß einige sittliche Prinzipien im Zusammenhang der Rechtfertigung eine logische Funktion haben, aber es besteht kein Grund, diese Tatsache als paradigmatisch für die Ethik hinzustellen. Die heuristische Funktion ist sehr viel wesentlicher als die logische, denn sie bestimmt, in welchem Rahmen die sittliche Reflexion sich abspielen soll. Faßt man solche heuristischen Prinzipien formal auf, so werden sie von den Hauptquellen menschlichen Handelns abgeschnitten und von der Erfahrung getrennt. Dadurch verlieren sie jede Bedeutung, abgesehen von ein paar trivialen Rollen in der Rechtfertigung.

Um das Prinzip der Solidarität (der kollektiven sittlichen Verantwortlichkeit) zu verstehen, muß man es im Lichte der menschlichen Existenz sehen und nicht in der Betrachtungsweise der Mathematik oder der Logik. Man muß das Prinzip beobachten in seiner aktiven Funktion in der menschlichen Erfahrung und in dem reichen Gewebe der täglichen Begebenheiten. Um diese Rolle zu erläutern, muß man eine ganze Reihe von untergeordneten Faktoren mit in die Betrachtung einbeziehen. Das heißt, man muß mit einbeziehen 1. Schelers Begriff des Menschen als Person, 2. den Begriff des *ordo amoris*, 3. die Kenntnis anderer Personen und 4. schließlich die Idee von der Gemeinschaft der Personen mit der dazugehörigen Verantwortlichkeit.

Schellers Lehre von der Person war einer jener bemerkenswerten Beiträge, die so viel von der späteren Philosophie vorweggenommen haben. Im 2. Teil von „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“ verwirft Scheler die Ansicht, der Mensch sei ein logisches Subjekt, wie auch die Vorstellung vom Menschen als einem Objekt oder einer Substanz.⁸ Jeder Versuch, den Menschen zu verobjektivieren, ist eine Depersonalisation.⁹ Die Person existiert und lebt nur in ihren intentionalen Akten¹⁰ und deshalb ist sie nie ein Teil der Welt, sondern ein Korrelat zu ihr. Wir haben uns die Person zu denken als ein Aktzentrum oder Agens, dessen verschiedene Akte jeweils durch eine konkrete Einsicht charakterisiert sind. In gewissem Sinne tritt die ganze Person in jeden Akt ein, obwohl kein Akt je die Person erschöpfen kann. So machte Scheler aufmerksam auf die Tatsache, daß das Verhalten der Person nicht in der gleichen Weise zu erklären ist wie das Verhalten von Objekten. Der Bereich der Person verlangt eine ganz andere Erklärung.

Zweitens faßt Scheler den Menschen nicht als Geschöpf der Vernunft oder des Willens auf, sondern als ein Wesen, das liebt oder haßt. „Der Mensch ist, ehe er ein ens cogitans ist oder ein ens volens, ein ens amans.“¹¹ Dies ist grundlegend für Schellers Einstellung. Er bestreitet nicht die Macht der Vernunft oder des Willens, aber er betont, daß die gefühlsmäßige, emotionale Seite des Lebens das Zentrale ist. Er sagt, daß es sehr grundsätzliche und eigenartige Haltungen gibt (Liebe und Haß), die der Mensch einnimmt und die der Art, in der er seine Welt sieht, zugrunde liegen und sie bestimmen. Liebe und Haß sind nicht einfach gefühlsmäßige Zustände oder Ereignisse, die durch vorangegangene Faktoren hervorgebracht wurden, sondern intentionale Akte, die die Person auf Wertobjekte richtet. Diese intentionalen Akte sind nicht weiter reduzierbar auf einfachere Elemente; im Gegenteil, Gefühle des Kummers, des Schmerzes, der Freude, des Vergnügens usw. sind abhängig von diesen Grundakten der Liebe und des Hasses. Der Bereich der Gefühle und Empfindungen ließ sich nicht als Teil der Kausalordnung abtun, sondern er war aufzufassen als ein Bereich, der in sich Ordnung und System hatte. Dies ist Schellers Begründung des *ordo amoris*.

Das dritte Element, das zum Verständnis des Solidaritätsprinzips vorausgesetzt wird, ist die epistemologische Theorie von der Kenntnis

⁸ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. 4. Auflage. (Bern: Francke Verlag, 1954), S. 382.

⁹ a.a.O., S. 484.

¹⁰ a.a.O., S. 401.

¹¹ Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlaß*. I. Zur Ethik und Erkenntnislehre. 2. Auflage (Bern: Francke Verlag, 1959), S. 356.

anderer Denkweisen. Die Person, die erkannt werden soll, ist kein empirisches Faktum und kein bewußtes Selbst, das man als Objekt des Wissens auffassen kann; die andere Person ist ein Subjekt und ein intentionales Aktzentrum. Scheler meint, daß die Person in erster Linie nur in ihren intentionalen Akten und durch sie erkannt wird: „Die Person kann mir nur gegeben sein, indem ich ihre Akte ‚mitvollziehe‘ — erkenntnistmäßig im ‚Verstehen‘ und ‚Nachleben‘, sittlich aber in der ‚Gefolgschaft‘.“¹²

So bedeutet die sittliche Kenntnis von einer anderen Person — etwa als aufrecht, ehrlich, freundlich, treu usw. —, daß man intentional an ihren Akten teilnimmt; soweit wir mit ihren Akten der Liebe übereinstimmen können, so daß wir lieben können, was sie liebt, und es mit ihr lieben können¹³, können wir diese Person „kennen“. Das Beispiel, das Scheler selbst gebraucht hat, hilft uns weiter; das Beispiel des Jüngers nämlich, der Jesus kennenlernt, indem er Ihm nachfolgt. Wie lernt ein solcher Jünger Gott kennen? Die Antwort ist, indem er liebt wie Er liebt.¹⁴ Aus dieser Vorstellung der Kenntnis durch liebende Teilhabe leitet Scheler ab, daß die Liebe die wesentliche Beziehung innerhalb der sittlichen Gemeinschaft ist.

Und schließlich der Begriff der sittlichen Gemeinschaft oder des sittlichen Organismus. Er ist nicht zu verwechseln mit der Idee eines Organismus im physischen Sinne, sondern man hat sich ein System von Individuen zu denken, die durch gemeinsame Ideale und durch eine gemeinsame Liebe miteinander verbunden sind. Scheler behauptet: „Es gibt daher nur ein sittliches Grundverhältnis zwischen ‚Guten‘: die Gefolgschaft durch Nachfolge und durch Mitlieben.“¹⁵ Hier haben wir die Idee eines geistigen oder sittlichen Organismus, in dem alle menschlichen Wesen als Glieder gedacht sind. Dies ist in der Tat die menschliche Gemeinschaft, in der alle als Personen angesehen werden und von der niemand ausgeschlossen ist. Setzt man nun voraus, daß Liebe, sobald sie einmal irgendwie bemerkt wird, Gegenliebe weckt und dadurch einen neuen sittlichen Wert ins Leben ruft, so kann man weitergehen zum Begriff der kollektiven sittlichen Verantwortlichkeit. Grundsätzlich ist jede Person verantwortlich für alle, und alle sind verantwortlich für den einzelnen. Wir sind also verantwortlich für die Ungeliebten und Vernachlässigten in unserer Gesellschaft. Jahrhundertlang haben wir dies nicht begriffen

¹² Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*. Der „Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle“ fünfte Auflage (Frankfurt/M.: Verlag G. Schulte-Bulmke, 1948) S. 180.

¹³ a.a.O., S. 180.

¹⁴ a.a.O., S. 177.

¹⁵ a.a.O., S. 177.

und haben versucht, unserer Verantwortung mit der Behauptung auszuweichen, daß wir nicht unseres Bruders Hüter seien. Wie können wir in Amerika leben, mit der Not des Negers und des Puertoricaners in den Vereinigten Staaten und mit der Not des Indianers und des Eskimos in Kanada? Wir können die weniger Glücklichen nicht länger als unwissend, faul, schmutzig, weniger intelligent usw. beiseite schieben. Aber wir fangen gerade erst an, der Reichweite unserer Verantwortlichkeit inne zu werden. Man bemüht sich zwar, die Reservate der Armut in unserem eigenen Lande einzuschränken und die Bildungsprivilegien auf die kulturell zu kurz Gekommenen auszudehnen. Aber weshalb dabei stehenbleiben? U Thant hat so deutlich darauf hingewiesen: was soll aus den zwei Dritteln der Weltbevölkerung werden, die Nahrung, Obdach, Bildung und die Chancen, sich selbst zu helfen, entbehren? Wir haben die Verpflichtung, den Bereich dessen, was uns angeht, auszudehnen, zu entwickeln und zu lernen, den Fremden als unseren Bruder zu betrachten. Die Bewegung in Richtung auf ein weltweites Verständnis für den Menschen, auf die Anerkennung des Ausländers als Mitglied der menschlichen Gesellschaft ist langwierig und mühsam. Die Philosophen können dazu beitragen, indem sie teilnehmen an der Debatte über die kollektive sittliche Verantwortlichkeit und indem sie die Leitgedanken deutlicher ins Licht rücken.

Betrachtet man den Menschen als Person, die auf diese intentionale Weise durch liebende Teilnahme mit einer Gesellschaft von Personen verbunden ist, so nimmt man damit eine andere Sehweise an. In anderen Worten, die Annahme des Solidaritätsprinzips führt von selbst zu dem, was ich den „sittlichen Gesichtspunkt“ nenne. Um diese Sehweise zu erklären, sei bemerkt, daß der Mensch imstande ist, seiner Welt gegenüber die verschiedensten Haltungen einzunehmen; er kann sich entschließen, eine wissenschaftliche Sehweise anzunehmen, die Welt kühl, unparteiisch und leidenschaftslos zu betrachten und alle subjektiven Regungen wie Gefühle, Empfindungen, Einstellungen, Wertungen usw. bewußt zu unterdrücken. Bei einer solchen Betrachtungsweise kann er seine Beobachtungen auf das Regelmäßige und Gleichförmige im Bereich der Erfahrung konzentrieren, und dann kann er klassifizieren, Hypothesen aufstellen und experimentieren. Andererseits kann er einen ästhetischen Gesichtspunkt annehmen und sich bemühen, die Distanz des Wissenschaftlers abzulegen und die Lage mit Hilfe seiner Vorstellungskraft und seines Einfühlungsvermögens zu erfassen.¹⁰ Mit dieser Betrachtungsweise kann er sich durcharbeiten zu einer Würdigung oder Wertschätzung des Kunst-

¹⁰ Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. 4. Auflage. (Bern: Francke Verlag, 1954), S. 382.

gegenstandes. In ähnlicher Weise ist der sittliche Gesichtspunkt eine Sehweise, bei der man sich einer anderen Person oder der Gegenwart einer anderen Person mitfühlend zuwendet, um ihre Interessen, Sehweisen, Gefühle, Werte usw. und ihre Mitgliedschaft in der menschlichen Gesellschaft zu verstehen.

Der sittliche Gesichtspunkt — wenn er einmal angenommen ist — verlangt ein radikales Umschalten von unserer normalen, objektiven, gewöhnlichen Art, die Dinge zu betrachten; wir dürfen menschliche Wesen nicht als physische Objekte ansehen, die wir unseren eigenen Wünschen und Zwecken entsprechend manipulieren, kontrollieren oder beherrschen können. Wir haben sie als Personen zu betrachten oder als aktive Handelnde, die ihr eigenes Verhalten frei bestimmen. Diese Personen, von denen jede ein Agens oder Selbst ist, haben Gefühle, Empfindungen, Einstellungen und Werte, die in Betracht gezogen werden müssen, wenn wir den sittlichen Gesichtspunkt annehmen. Die sittliche Erkenntnis ist also grundverschieden von der wissenschaftlichen Erkenntnis. Sie bedeutet den Versuch, die Welt zu sehen, wie die andere Person sie sieht — sich mit Hilfe der Vorstellungskraft und des Einfühlungsvermögens an die Stelle des anderen Menschen zu versetzen — seine Werte zu sehen —, die Dinge ebenso wie er zu empfinden und zu erleben. Sittliche Erkenntnis heißt, Menschen als Menschen zu erkennen — nicht als wissenschaftlich erkennbare Objekte, sondern als Handelnde wie wir, die die Welt auf verschiedene Weise bestimmen wollen.

Die Entwicklung dieser Art der „Erkenntnis“ ist ein sehr wichtiger Bestandteil der sittlichen Erfahrung und damit auch der sittlichen Entwicklung. Die Werte anderer zu bemerken, unser eigenes Wertspektrum zu erweitern und empfänglicher zu machen, unsere eigene Wertblindheit zu überwinden, scheint für den heutigen Philosophen und Pädagogen eines der größten Probleme zu sein. Die Herzlosigkeit und Wertunempfindlichkeit der modernen kommerziellen und technologischen Gesellschaft zu bekämpfen durch eine Erhellung der bisher übersehenen Aspekte der Erfahrung, ist eine Aufgabe von großer praktischer Bedeutung für den Philosophen.

Der Begriff des sittlichen Gesichtspunktes, wie er oben entwickelt wurde, stellt ein erfrischendes Heilmittel gegen einen großen Teil des Formalismus in der heutigen Ethik dar. Seine Annahme verlangt eine andere Ansicht vom Wesen und von der Funktion der Ethik, die sich in den letzten Jahrzehnten 1. mit der Analyse und Klärung der Grundbegriffe und 2. mit der Analyse der verschiedenen Typen des Argumentes, die man verwenden kann, um sittliche Schlußfolgerungen zu erhalten, beschäftigt hat.

Die Anstrengung, die man heute auf die Suche nach einem formalen Kriterium des Sittlichen¹⁷ verwendet, scheint weniger fruchtbar zu sein als eine systematische Erforschung des „sittlichen Gesichtspunktes“. Schellers nicht-formale Ethik scheint heute ebenso bedeutungsvoll zu sein wie in der ersten Hälfte des Jahrhunderts. Durch diese Sehweise können wir unser Verständnis für den Menschen vertiefen und auf einen umfassenderen Sinn der menschlichen Verantwortlichkeit hinarbeiten.

III.

Wie schon oben in diesem Aufsatz angedeutet wurde, bietet der Bereich der Bildung und Erziehung einzigartige Möglichkeiten nicht nur für die Anwendung des Prinzips, sondern auch für die Entwicklung von Folgerungen, die man sonst nicht vorausgesehen hätte. John Dewey bemerkte in den dreißiger Jahren, „das Philosophieren sollte sich auf die Erziehung als auf das höchste menschliche Anliegen konzentrieren, in dem überdies auch andere, kosmologische, sittliche und logische Probleme gipfeln“.¹⁷ Bis vor verhältnismäßig kurzer Zeit haben die Philosophen diese interessante Möglichkeit übersehen. Was geschieht nun, wenn das Solidaritätsprinzip von den Pädagogen ernstgenommen wird?

Die Untersuchung pädagogischer Probleme geht fast ausnahmslos von bestimmten Standpunkten aus — von historischen, psychologischen, politischen, religiösen Standpunkten usw. Die wissenschaftliche Betrachtungsweise ist eine wichtige, aber nicht unbedingt die einzige im Bereich der Pädagogik. Es ist ein Fehler, wenn man eine dieser Betrachtungsweisen für die allgemein gültige hält. Die größte Gefahr für alle philosophischen Denkweisen, meint Scheler, liege darin, daß man den Begriff des Menschen zu eng fasse, daß man ihn unwillkürlich von einem bestimmten natürlichen oder historischen Standpunkt ableite und daß man ihn in irgendeiner dieser engen Vorstellungen beschlossen sehe.¹⁸

Das Solidaritätsprinzip bietet uns eine humane Betrachtungsweise, nach der wir unser Denken und unsere Entscheidungen in pädagogischen Fragen ausrichten können. Man kann den Menschen nicht einfach mit dem Reiz-Reaktionsschema deuten, oder als bloßes Produkt des Entwicklungsprozesses, als physikalisch-chemisches System oder als weniger brauchbaren Computermechanismus usw. Der Erzieher muß die humane

¹⁷ William K. Frankena, *Recent Conceptions of Morality* in: Hector Nett Castanède and George Nakhnikian, *Morality and the Language of Conduct*. (Detroit: Wayne State University Press, 1965), S. 1—24.

¹⁸ Vgl. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. (Bern: Francke Verlag, 6. Auflage 1962).

Perspektive im Auge behalten und den Zögling als jemanden sehen, der durch seine intentionalen Akte an der weiteren menschlichen Gesellschaft teilnimmt. Dies wird dort besonders wichtig, wo moderne Organisationsmethoden den Bildungs- und Erziehungsprozeß direkt beeinflusst haben. Der Zögling ist nicht ein bloßes Rädchen in einem ungeheuren Bildungs- und Erziehungsprozeß, sondern eine Person, die man erkennen muß und deren Gefühle und Empfänglichkeit für Werte man zu entwickeln hat. Die Brutalität und Gleichgültigkeit des modernen Gemeinschaftslebens rühren großenteils von der Tatsache her, daß unsere Fähigkeit, die Gefühle und Empfindungen eines anderen mitzufühlen, sich vorzustellen und zu verstehen, stark beeinträchtigt worden ist. Das Solidaritätsprinzip verkündet uns also eine wichtige Botschaft, die man heute nicht mehr unbeachtet lassen kann. Die Pädagogen sind deshalb verpflichtet, die heutigen Konzeptionen der Lerntheorie zu erweitern und die älteren Ideen von der „humanen Bildung“ wiederherzustellen. Dies ist nicht einfach in der Welt der objektiven Tests, der Lernmaschinen, des Schulfernsehens, das teilweise den Lehrer ersetzen soll, der umfangreichen Einführungskurse usw.

Eine zweite Folge für die Pädagogik sehen wir in dem, was man das Problem des Engagements nennt. Es ist behauptet worden, der moderne Lehrer und der moderne Zögling seien so von den Idealen der wissenschaftlichen Objektivität und der intellektuellen Exaktheit durchdrungen, daß sie selten die Gelegenheit hätten, ein starkes Engagement zu beobachten, geschweige denn zu erfahren. Zum Teil liegt das Problem in der Tatsache, daß die gesellschaftliche Wirklichkeit, in der wir uns bewegen, einfach zu kompliziert ist, um sie zu verstehen. Die politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Organisationen sind jetzt so kompliziert, daß es so gut wie unmöglich ist, sich eine Vorstellung vom Ganzen zu machen. Wir leben in einer organisierten Gesellschaft; der Preis für das Leben in einer solchen Gesellschaft ist die Unterwerfung unter das System der strukturierten Beziehungen, die die Gesellschaft bestimmen und zu dem machen, was sie ist. Die wichtige Frage ist nicht, ob wir ein organisierter Mensch werden sollen, sondern was für einer.¹⁹ Wir müssen zum Ideal der Person, die innerhalb dieser Strukturen arbeiten und ihre Freiheit finden kann, erziehen. Im Gegensatz zu dem unpersönlichen Formalismus korporativer Strukturen muß der einzelne die humane Sehweise entwickeln und lernen, die reichen menschlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeiten zu finden, die das bloße formale System mit Sinn und Bedeutung bekleiden.

¹⁹ Solon T. Kimball and James E. McClellan Jr., *Education and the New America*. (New York: Vintage Books, 1966), S. 315.

Eine weitere Folge für die Pädagogik wäre die Ausdehnung der sogenannten allgemeinen Bildung. Zwar haben alle einzelnen Glieder unserer Gesellschaft Gelegenheit, sich bis zu einem gewissen Grad zu bilden; aber nicht alle Schüler kommen mit derselben Grundlage, demselben Verständnis, derselben Anschauung in die Schule. Erst vor kurzem sind die Behinderungen der kulturell zu kurz Gekommenen bekanntgeworden. Es gibt Gruppen innerhalb unserer eigenen Gesellschaft — Neger, Indianer, Eskimos, neu angekommene Einwanderer —, die nicht fähig sind, sich in den gegenwärtigen genormten Erziehungs- und Bildungsprozessen richtig zu entwickeln. Eine reichere Differenzierung der Ziele und Methoden ist notwendig, bevor man sagen kann, es bestehe eine Gleichheit der Chancen auch nur innerhalb unserer eigenen Kultur. Zu oft hören wir den Ruf, die Bildung und Erziehung sei Sache der Stadt, oder sie sei Aufgabe des Staates oder der Provinz, oder sie sei Sache des Bundes. Neue Horizonte sind hier in den Blick zu rücken; die Bildung und Erziehung ist die Sache oder Aufgabe der menschlichen Gesellschaft, wenn das Solidaritätsprinzip ernst genommen werden soll. Der berühmte Nationalcharakter unserer Erziehungssysteme wird in der breiteren Perspektive schwerer zu verteidigen sein. Der Gedanke unserer weitreichenden Verantwortung gegenüber der größeren Gesellschaft der Menschheit ist eine Aufforderung an die führenden Pädagogen von morgen.

(Aus dem Englischen übersetzt von Marie-Luise Gutbrodt.)

LATEINAMERIKA

JUAN ADOLFO VAZQUEZ

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO, MENDOZA (ARGENTINIEN)

Zur Situation des liberalen Denkens in Lateinamerika

Zwischen den beiden Weltkriegen gab es einige Jahrfünfte, in denen die Gebildeten der Hispanischen Welt wußten, woran sie waren in bezug auf die wichtigsten geistigen Kraftlinien, die den Planeten elektrisieren. Das Bild war vergleichsweise einfach. Trotz Spengler bedeuteten „Zivilisation“ und „Kultur“ fast dasselbe: ein lebendiges europäisches Unternehmen, beladen mit Geschichte, mittelmehrigen und nördlichen, heidnischen und christlichen Werten, jedoch zutiefst verändert durch die neuzeitliche liberale Konzeption der Welt. Man vertraute auf die allmähliche Zähmung des Menschen durch die Vernunft. Man war der Meinung, daß der russische Kommunismus nicht weit kommen könne, daß der Faschismus und später der Nationalsozialismus an der Oberfläche liegende und kurzlebige Übel seien. Man glaubte an den endgültigen, nicht mehr sehr fern liegenden Sieg der Formen einer urbanen Existenz, die die besten Vertreter der bürgerlichen Gesellschaft angepriesen hatten.

Diese Denkweise wurde in der Spanisch sprechenden Welt auf beispielhafte Weise durch die „Revista de Occidente“ — Zeitschrift, Verlag und eigene Werke von José Ortega y Gasset — in Madrid, und durch „Sur“ („Süden“) — Zeitschrift, Verlag und eigene Werke von Victoria Ocampo — in Buenos Aires verbreitet. An der Seite dieser beiden bemerkenswerten Gestalten arbeiteten Dutzende von Redakteuren, Übersetzern und Rezensenten, die bewußt oder unbewußt die tonangebende *Paideia* der exklusivsten Geistigkeit Iberoamerikas während der Zwischenkriegszeit bestimmten. Andere Zeitschriften und Verlage in den übrigen hispanischen Ländern folgten dieser Linie, deren hauptsächlichstes Ziel es war, die spanische Kultur für die Gegenwart fruchtbar zu machen, indem man sie europäisierte. Der philosophische Akzent der „Revista de Occidente“ lag auf dem deutschen Denken; „Sur“ legte die Betonung auf die zeitgenössische Literatur Englands und Frankreichs. Keine der beiden Zeitschriften schloß absichtlich andere geistige und literarische Äußerungen aus, aber ihre Vorliebe war offenkundig.

Die Tatsache, daß zwei Brennpunkte kultureller Ausstrahlung mit europäisierender Tendenz existierten, schuf in der hispanischen literari-

schen Öffentlichkeit eine genau umrissene geistige Situation. Die intellektuelle Avantgarde wurde durch diese beiden Zeitschriften und analoge aus Frankreich, England und Deutschland hauptsächlich informiert. Diejenigen, die nicht die liberalen Anschauungen teilten, die diese Publikationen vertraten, und die nicht vollkommen ungebildet waren, gehörten in ihrer Mehrzahl Kreisen mit veralteten europäischen Gedanken an: Katholiken, die ihre Lektüre nach konfessionell bestimmten Gesichtspunkten auswählten oder in positivistische Begriffe vermauerte Wissenschaftler. Gegen diese schritten stillschweigend die neuen Gedanken fort und brachten frischen Wind, die offensichtlich revolutionären Ideen und die dem 20. Jahrhundert eigenen Weisen zu sehen. Über den Marxismus wurde nichts Ernsthaftes geäußert; entweder man kokettierte mit ihm oder lehnte ihn in oberflächlicher Weise ab. Die übrige Welt existierte nur als Vergangenheit: Der Osten? o ja, das China der Han- und Sung-Zeit! Afrika? o, die Plastik von Benin! Lateinamerika? Wer könnte das Heldenepos von Tenochtitlan übersehen, die Ruinen von Chichén Itzá, die Steine von Cuzco? Niemand dachte an die ungestalteten Ozeane der Menschheit, die bald in Bewegung kommen und in Wellen der Gewalttätigkeit aufbrechen würden. Man übersetzte Bücher wie „La revolución mundial de color“ („Die farbige Weltrevolution“) oder „¿Qué es la tecnocracia?“ („Was bedeutet die Herrschaft der Technik?“), aber ihre Aussage wurde von anderen Werken erstickt, die sich nicht aktiv mit der Gegenwart auseinandersetzten und noch weniger mit der unmittelbaren Zukunft. Ortega konnte sein Buch „La rebelión de las masas“ („Der Aufstand der Massen“) schreiben, aber seine tiefere Bedeutung wurde von der Mehrzahl nicht bemerkt, und selbst sein eigener Autor konnte einige technische Entwicklungen und internationale Ordnungen der zweiten Nachkriegszeit nicht vorhersehen, die seinen soziologischen Einsichten unerwartete Bedeutung verleihen sollten.

Das tiefe Vertrauen, das die Anschauungen und Hoffnungen der Liberalen der hispanischen Welt gegen Ende des ersten Drittels dieses Jahrhunderts vereinte, ging aus der Existenz eines kulturellen Zentrums — vielleicht einer Achse — hervor, das als sicherer Wegweiser im Bereich der spirituellen Werte galt im bürgerlichen, modernen, säkularisierten Verständnis des Wortes. So wie der Mensch der sogenannten „primitiven“ Gesellschaften über ein kollektives und unfehlbares mentales Verhaltensmuster verfügt, so wie es in den „zivilisierten“ Gesellschaften Europas und Amerikas ungebildete Klassen gibt, deren Welt auf den nachbarlichen Klatsch und die Kommentare der Sensationspresse beschränkt ist, wodurch ihre Sicherheit und Illusion in der Welt nicht beseitigt, sondern im Gegenteil noch bestärkt werden, so lebte auch die

hispano-amerikanische gebildete Welt von vor dreißig oder vierzig Jahren bequem eingerichtet in dem Glauben an den absoluten Wert der europäischen liberalen Kultur und in der unausgesprochenen Erwartung ihres Sieges in der Welt. Durch sie sollten auch Spanien und das Spanisch sprechende Amerika selig werden.

Die Kriege Hitlers in Europa schufen ein total verändertes geistiges Klima. Spanien mußte kurze Zeit vorher seinen eigenen Krieg durchmachen, und in Südamerika erlitt das in sozialer und kultureller Hinsicht fortgeschrittenste Land einen analogen Umsturz mit dem Auftreten von Perón. Unbeschadet der außerordentlichen Differenzen zwischen den drei Ereignissen, haben sie doch ein Bedeutsames gemeinsam: sie besiegeln die Niederlage des liberalen Denkens, das heißt, sie erweisen seine praktische Unzulänglichkeit, die konstitutionelle Unfähigkeit des Liberalismus, sich am Leben zu erhalten — ganz zu schweigen von der Überwindung des unberechenbaren aber realen Elementes der Macht, das einen Teil des Universums bildet, von den entlegensten Gestirnen bis zum Innersten der menschlichen Seele selbst.

Die unbelehrbarsten Adepten der liberalen politischen Philosophie glaubten, daß die irrationalsten Bewegungen des Jahrhunderts vorübergehen würden und daß man zu einer Lage zurückkommen würde, ähnlich der von vorher. Man vertraute darauf, in Spanien die Republik wiederherzustellen und in Argentinien den liberalen demokratischen Staat im Rahmen der Verfassung von 1853. Beide Hoffnungen haben sich als eitel erwiesen. Die Mehrzahl der lateinamerikanischen Länder folgt dem nationalistischen Caudillotum, das anscheinend die natürliche Herrschaftsform im Spanisch sprechenden Amerika ist. Man errichtet christlich-demokratische oder klerikal-faschistische Systeme, oder man nimmt den marxistischen Sozialismus oder andere Mischformen an; keines der großen Länder Lateinamerikas ist jedoch eine demokratische und liberale Republik oder ist auf dem Wege dorthin. Der liberal Denkende erkennt sich immer mehr als einen Überlebenden in einer Welt, in der die Wertschätzungen, in denen er erzogen wurde, jede Verbindlichkeit verloren haben.

Unter den liberalen Denkern Lateinamerikas sind zwei verschiedene Typen zu unterscheiden: die einen, die alte Garde des Liberalismus, in ihrer Mehrheit gegen Ende des 19. Jahrhunderts geboren und deshalb im Aussterben, bilden den konservativen Flügel, der zutiefst von der absoluten Wahrheit seiner Prinzipien überzeugt ist. Von der liberalen Ideologie gefangengenommen, verwandelt sich das System für sie in ein Weltbild: sie sind die echten und dogmatischen Liberalen. An ihrer Seite gibt es andere, die aus dem Liberalismus eine kritische Methode gemacht

haben, um der historischen Realität kritisch die Stirn zu bieten, die die Grenzen ihrer politischen Doktrin und klassischen Ökonomie erkennen und bereit sind, auf dem Wege der Erfahrung viele ihrer grundlegenden Hypothesen zu modifizieren und die sich vor allem der mißlichen Lage und Schwäche der liberalen Konzeption angesichts der Angriffe der neuen sozialpolitischen Formen des 20. Jahrhunderts sehr bewußt sind. Diese jüngeren Liberalen atmeten den doktrinären Liberalismus ihrer Lehrer ein, wie sie die christliche Moral ihrer Mütter und Ammen einatmeten; die intellektuelle Unabhängigkeit jedoch, die das Zeichen der Reife ist, ließ sie die Differenz zwischen dem Wünschenswerten und dem Bevorstehenden erkennen, zwischen dem, was um seiner selbst willen erstrebenswert ist und dem, was tatsächlich von den neuen Massen des Zeitalters der industriellen Technik angestrebt wird. Indem sie sich von ihren Lehrern distanzieren, begriffen die neuen Liberalen den Ausnahmeharakter des Liberalismus in der Geschichte: es gab ihn fast niemals und an keiner Stelle. Außerdem sahen die kritischeren Liberalen, während die alten Liberalen an den automatischen Sieg der Wahrheit und der geistigen Werte glaubten, daß es nötig war, die sozialökonomischen Strukturen zu reformieren, die in Lateinamerika ganz offensichtlich der Vorherrschaft der Ungerechtigkeit entsprechen, um solche Siege sicherzustellen. Die schrillen Schreie, mit denen die von der sozialen Revolution in Europa, Asien, Afrika und, in jüngster Zeit, in Lateinamerika selbst berührten Völker mit Ungeduld die Möglichkeit fordern, ihre Menschenrechte auszuüben, haben den Pessimismus der jüngeren Liberalen bestätigt. Der langsame Fortschritt der Aufklärung, für die ihre Väter eintraten, brachte die Konservierung eines sozialen Status quo mit sich, den die Revolutionäre nicht zu akzeptieren gewillt waren.

Es darf daher nicht verwundern, daß ein guter Teil derjenigen, die anfangen, „Neue Liberale“ zu sein, angesteckt von der sie umgebenden Ungeduld, die Philosophie ihrer Lehrer verleugneten und sich dem Marxismus als der authentischen Philosophie unserer Zeit zuwandten. Andere schwenkten in die entgegengesetzte Richtung ein. Sie erkannten, daß ein großer Teil der wesentlichen Anliegen des Liberalismus von der Tradition der christlichen Tugenden verteidigte Werte waren, und, indem sie in der katholischen Kirche sozialen Schutz und einen intellektuellen Rahmen fanden, wo sie ihre schwachen Kräfte vor den Schützen aus dem Hinterhalt sichern konnten, nahmen sie die christliche Lehre an und trafen mit der reformatorischen Öffnung der Kirche für Konzeptionen liberaler Politik und sozialer Ökonomie zusammen. Eine Minderheit von Liberalen folgt treu den alten Prinzipien, oder sie haben sich einfach von der Welt zurückgezogen, um mit denselben geistigen Haltungen von früher fort-

zuleben. Ich denke dann an einige wenige Freunde und Bekannte, die über die weite und ausgedehnte Landkarte des spanischsprechenden Amerika verstreut leben, eingeschlossen in ihren Häusern mit ihrem Descartes, ihrem Kant oder ihrem Husserl, in olympischer Ferne von der lokalen und internationalen Politik, oder die mit pünktlicher Regelmäßigkeit ihren Weg zur Bibliothek oder zur Universität gehen, um den philosophischen Vorlesungsbetrieb von vor dreißig oder vierzig Jahren fortzusetzen, so als ob inzwischen in der Welt nichts geschehen wäre. Sie sind, auf ihre Art, heroisch. Allein, diese Treue zur alten Lehre kommt uns wie eine rein defensive Panzerung vor und deshalb wie eine Weise, den lebendigen Atem des Denkens zu unterdrücken, das so leicht an der Härte der Realität scheitern kann und, um seinem Wesen treu zu bleiben, dennoch das Risiko eingehen muß, die Welt zu bedenken, wie sie wirklich ist.

Müssen wir schließen, daß die geistige Tradition des Liberalismus in Lateinamerika ausgelöscht ist; daß diejenigen, die die alten Ideale noch nicht zugunsten des Marxismus oder des Katholizismus aufgegeben haben, eine verschwindende Minderheit darstellen, die vom Gang der Geschichte überwunden wird? Nein. Das menschliche Denken bildet einen Teil des menschlichen Geistes, und dieser ist ein Bestandteil des individuellen und kollektiven Lebens. Es ist nicht nötig, dialektische Kehrtwendungen von hundertachtzig Grad zu machen, um sich in einer neuen Zielrichtung anzusiedeln, die uns automatisch nach vorwärts bringt, oder steril zu werden in der blinden Wiederholung erschöpfter Perspektiven. Die Haltung der kritischen Liberalen kann sich am Leben halten, wenn ihre intellektuelle Freiheit sich, weil sie vollkommen und nicht bloße ideologische Anpassung ist, an der Realität ausrichtet und sie in ihrer ganzen Breite und Ordnung annimmt. Es gibt die Möglichkeit eines nicht nur kritischen, sondern auch konstruktiven Liberalismus, der zutiefst realistisch ist, und der für die alten Werte sensibel und ihnen treu bleibt, nicht so sehr um dessentwillen, was sie an objektiv Gültigem enthalten, sondern aus der Notwendigkeit der Treue zur Existenz realer Personen. Aber dieser Weg ist noch nicht deutlich sichtbar, weil ein Großteil der in den letzten Jahrzehnten geleisteten Arbeit zerstörend war und der aufgewirbelte Staub die großen historischen Straßen nicht klar sehen läßt. Man muß sie erraten.

Zur selben Zeit, als der Zweite Weltkrieg Europa materiell zerstörte und seine geistigen Kolonien in der Neuen Welt desorientierte, hatten Bewegungen von Ideen ihren Höhepunkt, die die alten theoretischen Positionen, die Weisen zu denken, die Methoden der Forschung und die Formen des Ausdrucks veralten ließen. Von daher bevorzugen es viele der

Denken eine mäßigende Funktion auf die Gewalttätigkeit und die Leiden, die die revolutionären Umwälzungen unvermeidlich begleiten, ausüben. Der Liberalismus ist aufgerufen, vor den Oligarchien die tiefen Ursachen der Bewegungen der sozialen Kräfte zu interpretieren und an der Einführung friedlicher Reformen mitzuarbeiten, wie die von den Christlichen Demokraten eingeleiteten; und auf der anderen Seite für Respekt vor den geistigen Werten einzutreten, die von den gewaltsamen Reformbewegungen übergangen und umgestürzt werden. Seine Tätigkeit wird immer begrenzt sein; wahrscheinlich wird er nie auf der Seite der Sieger sein. Aus diesen Gründen wird er sich jedoch als höchst nützlich erweisen und in einem nicht berechenbaren Maß — hat er doch Anteil an den Ereignissen und ihrer symbolischen Bedeutung — als zutiefst wirksam.

3. Die Trivialität und Gewöhnlichkeit der modernen Medien der Kommunikation und der Unterhaltung. Wie auch immer die politische und soziale Lage in jedem der lateinamerikanischen Länder sein mag, sie laufen blind hinter den allerbilligsten Wunschvorstellungen der europäischen und vor allem der nordamerikanischen Mittelklasse her. Alle die neuen Vehikel der Kommunikation sind Mittel der Propaganda für die Massen, und sie stehen entweder im Dienst der Interessen von aggressiv nationalistischen Staaten oder von Krämlern mit beklagenswertem ästhetischem Geschmack und jämmerlicher geistiger Oberflächlichkeit. Unabhängig vom spezifischen Inhalt der Propaganda hat das benützte Medium — vor allem Rundfunk, Fernsehen, Film, aber auch in hohem Maße die Presse — ein Einschlafen des kritischen Urteilsvermögens zur Folge, des Geschmacks für die Werke der großen Kunst und des abwägenden Urteils über den moralischen Inhalt der menschlichen Erfahrung. Das Tempo, der Stil und die Form der Darbietung der neuen Kommunikationsmittel verderben mit ihrer Eile und ihrem Zynismus alles, was durch sie übermittelt wird. Die normale menschliche Psyche kann nicht den chaotischen Haufen von Bildern, Tönen und Phrasen assimilieren und integrieren, die sich darbieten, wenn auch Reproduktionen der bedeutendsten Plastiken und Worte der größten Dichter darunter sind. Das liberale Denken, das wieder in seine eigenen Bereiche eintritt, muß die Notwendigkeit aufzeigen, das menschliche Maß zu respektieren, die Hierarchie der Personen und der Werte, indem es das kritische Denken vorantreibt und damit die Bildung von Eliten, von Mittlern der Kultur, die fähig sind, sowohl die neuen Massen aufzuklären als auch ihre militärischen, kirchlichen und technischen Führungskräfte. Beide Hemisphären laufen Gefahr, sich in den Glauben zu versteigen, daß das Einzige, das auf dem Spiele steht, der allgemeine Anteil am Genuß der bür-

gerlichen Rechte ist, die sich in letzter Instanz auf die Vermehrung der Mittel zum Erwerb von Konsumgütern reduzieren. Angesichts dieses Irrtums muß der Liberalismus daran erinnern, daß es im Grunde um den Fortschritt des Menschen als Person in der Verwirklichung seiner Bestimmung geht.

4. Die gleichzeitige Präsenz kultureller Traditionen, die in Auflösung begriffen sind. Die europäische Kolonisation Asiens, Afrikas, Ozeaniens und Amerikas hat viele Gesellschaften mit ihren Sprachen, Künsten und eingeborenen Religionen verarmen lassen und ganz ausgelöscht. Andere blieben ernstlich versehrt zurück. Überlebende dieser Religionen an verschiedenen Stellen der Welt haben einen Synkretismus aus alten religiösen Lehren und der messianischen Verheißung des marxistischen Sozialismus geschaffen. Die historische und dynamische Komponente der revolutionären religiösen Bewegung rührt aus den von den Weißen eingeführten Lehren her, und sie sind nicht fundamental verschieden vom jüdisch-christlichen Glauben. Wenn aber wirklich die revolutionären Strömungen der Dritten Welt triumphieren, dann wird ihre Eile, die hochindustrialisierten Gesellschaften des Westens zu imitieren, sie ihre Verwurzelung in den Werten der traditionellen Kulturen zum großen Teil verlieren lassen. Auf diese Weise werden sie ihre vitale Verbindung zu ihrer Vergangenheit opfern und mit ihr den Sinn für ihre eigene Existenz. Dieser Prozeß ist im ganzen unvermeidlich; aber das liberale Denken, vor allem in der Realität Lateinamerikas, ist mehr als jedes andere vorbereitet, soweit wie möglich den tiefen Sinn der archäologischen und ethnographischen Kulturen zu retten, indem es zeigt, daß jede in ihrer besonderen Umgebung in Raum und Zeit einen einzigartigen und unwiederholbaren Gesichtspunkt der Verwirklichung des Menschen auf der Erde darstellt und deshalb bewahrt werden muß als ein Gegenstand des Studiums und der Inspiration in einer Welt, die jeden Tag mehr von der Decke einer selbstgenügsamen Uniformität erdrückt wird.

5. Der Sinn für das Geheimnis. Alle Religionen kommen darin überein, in der Psyche der Gläubigen den Sinn für das Mysterium zu erhalten, die Anerkennung einer Dimension von unermesslicher Tiefe im Universum und in der menschlichen Seele. Die Dichtung und die Kunst können auch dieses dunkle, erschütternde und unabweisbare Gefühl vermitteln. Vor dem Eintreten in das planetarische Zeitalter, in dem jeder Mensch mit jedem anderen Bewohner der Erde in einer realen Beziehung steht, spielen die regionalen Kulte eine unersetzliche positive Rolle. Heute haben sie in vielen Fällen den Sinn eines Mysteriums verloren und sich in theologische Weltbilder verwandelt, die sich gegenseitig aufheben und die ihrer-

seits durch das wissenschaftliche und industrielle Bild von der Welt aufgehoben werden. Die Religionen des Zeitalters der isolierten Gesellschaften erfüllten ihren Auftrag für eine begrenzte Gruppe. Ihre mythische Darstellung des Universums diente ebenso sehr dazu, die Wege der Transzendenz offenzuhalten, wie dazu, auf einem halbrationalen Niveau die ursprünglichen Handlungen und Ereignisse des menschlichen Lebens zu erklären. In der Epoche der weltweit durch die Technologie geeinten Gesellschaft sind die mythisch-theologischen Strukturen der verschiedenen Religionen diskutiert, kritisiert und aufgelöst worden, nicht nur durch die atheistische wissenschaftliche Kritik, sondern auch durch gewisse theologische Strömungen, die die „Entmythologisierung“ der transzendenten Welt verkünden, um sie mit der Mentalität des heutigen rationalen Menschen in Einklang zu bringen. Hier besteht eine große Chance für das neue liberale Denken in der Welt und deshalb auch für dasjenige der hispano-amerikanischen Länder. Es ist das in theoretischer Hinsicht wichtigste und zugleich schwierigste Unternehmen. Es besteht darin, das Vokabular und die Grammatik zu erarbeiten für eine universale Symbolik, die alle Offenbarungen und alle Arbeiten des Geistes umgreift, von der Tiefe der individuellen Seele bis zu den kollektiven Gebilden, und die dabei immer ihre symbolische Bedeutung betont, das heißt ihre hinweisende Rolle auf eine transzendente Realität, die prinzipiell unerreichbar ist, aber immer gegenwärtig und beherrschend. In dieser Aufgabe besteht die Rolle des hispano-amerikanischen liberalen Denkers vor allem darin, sich seiner Teilhabe am Mysterium bewußt zu werden, das ihn allein schon aus dem Grunde angeht, weil er Mensch ist, und das ihn durch die Geheimnisse der Welt des Unbewußten — der Träume und Visionen — mit allen Menschen verwandtschaftlich verbindet; von den vorgeschichtlichen Primitiven bis zu den heutigen Primitiven, von entferntesten historischen Zivilisierten bis zu den Zeitgenossen aller Zonen des Planeten. An zweiter Stelle, als spezifisch lateinamerikanischem Denker, der einen leichteren Zugang zu den historischen, sozialen und archäologischen Quellen seiner eigenen Kultur hat, kommt es ihm zu, seine Forschungen und Interpretationen amerikanischer Gegenstände zu intensivieren, um mehr Bezugs- und Vergleichspunkte für die große allgemeine Wissenschaft der Symbolik als einer notwendigen Basis der neuen Anthropologie und damit für alle Wissenschaften vom Menschen und von der Kultur bereitzustellen.

Offensichtlich ist die Lage der liberalen Denker in Lateinamerika in vieler Hinsicht analog der der Denker in anderen Teilen der Welt. Sie alle müssen gegen eine gewalttätige Welt ankämpfen, in der die Regeln der Rücksicht auf die Menschen und die höheren Werte über Bord geworfen

wurden. Und sie müssen, was schlimmer ist, gegen manche Vorurteile aus ihrer eigenen liberalen Tradition kämpfen, die die Tendenz hat, sie unempfänglich zu machen für die irrationalen Mächte der Welt, der Gesellschaft und der eigenen Seele. Aber wenn die Intelligenz für etwas gut ist, dann gilt es, sie lebendig zu inkarnieren und sie in den Dienst der Existenzweise zu stellen, die in dieser gefährvollen Zeit der Veränderungen und Übergänge gefordert ist. Wieviele andere gebrauchen ihre intellektuelle Kraft zur Verbreitung von Ideologien und Schlagwörtern, die Länder und Gemeinschaften in Abenteuer der Unabhängigkeit und Eroberung stürzen, in denen das Individuum immer weniger frei und souverän ist. Wieviele andere vermehren die Verwirrung und Haltlosigkeit durch kalkulierte Propaganda für die Massen, die mit den modernen Kommunikationsmitteln im Dienste des Staates oder privater industrieller und kommerzieller Unternehmen übermittelt wird. Der liberale Denker denkt und spricht für jeden Menschen und kann deshalb von der Menschheit gehört werden. Die hispano-amerikanische Umgebung allein bringt besondere Schattierungen und Probleme mit sich. Im übrigen ist die zu leistende Aufgabe dieselbe, weil die Welt sich in einen großen öffentlichen Platz verwandelt hat.

(Aus dem Spanischen übersetzt von Klaus Bernath.)

MIGUEL REALE

UNIVERSIDADE DE SAO PAULO (BRASILIEN)

Das Selbstverständnis des heutigen Menschen
aus der Sicht eines unterentwickelten Landes

1. Von den Grundfeststellungen der modernen philosophischen Anthropologie — als Ideensystem verstanden, das sich seit Kant mit dem Blick auf das ontologische Problem des Menschen oder auf den Menschen als Grundproblem, das die den empirisch-anthropologischen Wissenschaften eigenen Forschungen bedingt und überschreitet, entwickelt — scheint mir keine so sehr dem Anliegen dieses Symposiums zu dienen wie jene, welche den Menschen als das Seiende hinstellt, dessen allgemeingültiger Sinn nicht denkbar ist ohne gleichzeitige Anerkennung des unveräußerlichen Wertes einer jeden Subjektivität.

Was als das Paradoxe des menschlichen Seins erscheinen könnte, weil seine allgemeingültige Werthhaftigkeit notwendig etwas einschließt, das einen Menschen vom anderen vereinzelt und unterscheidet, ist vor allem die wesentliche Erkenntnis, daß die Universalität des Menschen nicht einer reinen „interchangeable“-Form gleicht, die von außen auf eine Reihe gleichartiger Elemente anwendbar ist; d. h. sie ist nicht etwas, das nur die konkrete Wirklichkeit jedes menschlichen Seienden „umhüllt“ oder „überdeckt“, sondern sie ist zu gleicher Zeit diese einzigartige konkrete Wirklichkeit selbst und das, was sie für sich und die anderen bedeutet.

Aus diesem Grunde kann sich der Mensch niemals verwirklichen, wenn er nach Schemata eines extrapolierten und von außen gesetzten Ideal-Modells lebt; denn ein jeder von uns kann seine mögliche und unverwechselbare Ebenbildlichkeit nur in sich selbst, auf dem Wurzelgrund der eigenen Subjektivität finden und zwar so, daß ihm, je getreuer er sich selbst bleibt, um so tiefer sein Bewußtsein von dem Universalsinn wird, den er als Mensch verkörpert.

Sicherlich kommen Überlegungen dieser Art schon einer Vorwegnahme der These gleich, nach der die Tatsache, daß ein jeder Mensch sich seinem persönlichen Sein, den Bedingungen seiner Natur und historischen Umwelt entsprechend verwirklichen kann und soll, nicht die Anerkennung ausschließt, sondern vielmehr verlangt, daß der Mensch teilnimmt an einer dem ganzen Menschengeschlecht gemeinsamen Aufgabe und Arbeit. Dies

würde also bedeuten, daß seine Handlungen den Kreis seiner Interessen oder derer der Gruppen, worin sie unmittelbar wurzeln, transzendieren, da sie ganz einfachhin als *menschliche Handlungen* einer ethischen Qualifizierung universaler Weite fähig sind.

2. Um jedoch zu verstehen, wie das „Besondere“ und das „Allgemeine“ sich im menschlichen Sein im tiefsten zusammenfinden, scheint es mir angebracht, die gleich zu Anfang dieser Arbeit gemachte Feststellung im Lichte zweier anderer zu bedenken: die eine von Ortega y Gasset („ich bin ich und meine ‚circunstância‘“), die andere, eine von mir schon in verschiedenen Artikeln behandelte: „*Das Sein des Menschen ist sein Seinsollen*“.

Hier wäre jedoch gleich anzumerken, daß Ortega y Gasset, als er 1914 diese Feststellung machte, die im ibero-amerikanischen Kulturraum starkes Echo fand, offenbar nicht daran dachte, sich auf ein *Ich* als einfacher Terminus oder Element einer Relation aus dem Bereich des Erkennens, der Ethik oder der Theologie zu beziehen, wie in den berühmt gewordenen Fragen Kants: „Was kann *ich* wissen? Was soll *ich* tun? Was kann *ich* hoffen?“¹

Die Sorge des spanischen Denkers kreist vor allem um das *Ich* als existentielle Ganzheit, die jene Relationen, Aspekte und Momente einer bedingenden Vorfrage zum Ausdruck bringt, die zur ursprünglichen Gegebenheit der menschlichen Existenz als „Grundwirklichkeit“ gehört, von der nicht abgesehen werden kann. Es ist das *existentielle und konkrete Ich*, worauf Ortega sich mit dem Pronomen *ich*, das den Auftakt des zitierten Satzes bildet, bezieht. Dagegen steht das *Ich*, das nachher folgt, relativ zum *Ich*, das mit den anderen zusammenfällt, also das *Ich* ist, das im allgemeinen Sprachverständnis dazu dient, eine jedem menschlichen Sein zukommende Kategorie anzuzeigen. Das *wirkliche Ich*, das einen jeden angeht, ist jedoch kein inhaltsloses *Ich*, sondern jenes *Ich*, das mit seiner „circunstância“ eine Einheit bildet. Der Ausdruck „meine circunstância“ bedarf, wie man sieht, einer genauen Analyse, um mißverständlichen Interpretationen vorzubeugen. Er umfaßt nicht nur den Komplex von Dingen, die das *Ich* umgeben, sondern auch alles das, was ihm nicht fremd ist und somit in gewisser Weise es selbst *konstituiert*, z. B. seinen Körper, seine „Natur“, die „anderen Ichs“, seine soziale Be-

¹ Jedoch betont Kant, wie Martin Buber bemerkt, sowohl das „*ich kann* oder *ich soll*“, als auch das *Wissen*, das *Tun* und *Hoffen*, da in diesen drei Fragen die anderen Fundamente eingeschlossen sind: *Aber, was ist der Mensch schließlich? Welches Seiendes ist dieses, welches wissen kann, welches handeln soll, welches hoffen kann?* (*Le Problème de l'Homme*, trad. de Jean Loewenson-Lavi, Paris 1962, S. 13 ff.)

dingtheit, seine zeitliche oder historische Dimension, seine ideellen und eschatologischen Perspektiven, mit einem Wort — alles, was zur Existenz eines jeden Menschen gehört, oder besser noch, alles das, was den wirklichen und nicht umzuleitenden Fluß seiner Existenz ausmacht.

Andererseits ist es notwendig zu betonen, daß es nicht irgendeine „circunstância“ ist, die das Ich konstituiert, als ob es von Dingen oder seinem Sein heterogenen Faktoren modelliert werden könnte. „Meine ‚circunstância‘“, so hebt Julián Marías hervor, ist nicht etwas Austauschbares, denn „an erster Stelle ist sie *meine*; zweitens ist sie nicht austauschbar, weil ich mich nicht nur in ihr befinde, sondern weil ich auch mit ihr etwas zu verwirklichen habe“, da ja die „Koexistenz des Ich mit den Dingen der Existenz des einen und der anderen vorgängig ist“.²

3. Angesichts dieser Überlegungen Ortegas und seiner besten Interpreten muß der Eindruck einer Überbetonung des „elemento circunstancial“ zum Schaden des ursprünglichen und konstitutiven Wertes des Ich als geistigen Selbstbewußtseins entstehen. Aus diesen Gründen richtet José Ferrater Mora, ein anderer iberischer Denker, seine ganze Aufmerksamkeit auf das, was im Menschen universale Werthhaftigkeit besitzt, aber ohne außer acht zu lassen, daß der Mensch von Natur aus ein Kultur- und Geschichtswesen ist.

„Wie Lain Entralgo bedenkt“, schreibt Ferrater, „ist die Wirklichkeit des Menschen im letzten immer übersituationell, ganz gleich, welche Wichtigkeit und welches Gewicht den individuellen, charakterologischen, kulturellen oder historischen ‚circunstancias‘ zukommt.“³ In seinem Verständnis sind die unveränderliche Natur des Menschen einerseits und seine Formbarkeit und Plastizität andererseits keine absoluten Begriffe, sondern vielmehr Grenzbegriffe: „die konkrete menschliche Wirklichkeit schwingt stets zwischen diesen Polen; der Mensch ist niemals nur reine ‚circunstancialidade‘ noch nur reines unveräußerliches Element“; ist er also weder reine Geschichte noch reine Natur, dann ist damit gesagt, daß er in gewisser Weise beides ist.⁴

Meines Erachtens ist es der Personbegriff, der diese Polarität des menschlichen Seins zum Ausdruck bringt, die es in seinem Wesen auszeichnet durch die Möglichkeit: zu sein für sich und für irgendeinen anderen; was es ist, und was es sein soll; zu sein ein Ich und seine „circun-

² Julián Marías — *Intruducción a la Filosofía*, Madrid, 4^o ed. 1956, S. 56.

³ José Ferrater Mora, *El Ser y la Muerte*, Bosquejo de Filosofía Integracionista, Madrid, 1962, S. 177.

⁴ a.a.O., S. 187 ff.

stância“; zu sein, was unveränderlich ist und was sich in der Zeit entwickelt.⁵

Es ist darauf hinzuweisen, daß das universale *Ich*, welches jedes Ich in seiner existentiellen Erfahrung konkretisiert — das *Ich*, welches uns gestattet, uns immer als Menschen zu fühlen, ganz gleich in welchen „circunstancias“ und Situationen —, in der ganzen Fülle seines ursprünglichen und unablehnbaren Entwurfes nicht als etwas rein Formales verstanden werden kann, gültig nur als Bedingung des Sich-Verwirklichens eines vitalen Inhaltes. Die innere Werthhaftigkeit der Subjektivität, als welterschöpfende und neue Lebensformen gestaltende Macht, wird übrigens viel stärker empfunden in den sogenannten unterentwickelten Ländern, in denen die kulturelle Aufgabe eine ständige und mutige Antwort auf die Herausforderung der „circunstancias“ darstellt, und zwar angefangen bei der unbezwungenen Natur, die noch auf das Wirken des Sinn schenkenden Geistes wartet.

Diese entbergende und umgestaltende Geisteshaltung, ein Charakterzug der Kulturelite der Länder, in denen, wie zum Beispiel in Brasilien, die Entwicklung der Zivilisation in vollem Gange ist, findet ihre Ausprägung in einem „Pionierbewußtsein“, das in der Überzeugung von den Eigenwerten gründet. Auf diese Weise senkt sich die geschichtliche und soziale „circunstância“ der Umwelt mit einem allgemeinen Gefühl für Gefahr und Abenteuer in die Wurzel des Mensch-Problems. Weniger verständlich ist dies bei Völkern festerer Kulturstrukturen, da bei ihnen vielleicht das stärkere kultur-historische Erbe bei der Orientierung in Kollektivunternehmen den Ausschlag gibt, indem man mehr auf die Wirkkraft von Systemen und rationellen Organisationen baut als auf die erfinderische und nicht selten intuitive Wendigkeit von Menschen mit Unternehmungsgest.

Solche Besonderheiten, die aus den besonderen historischen Bedingungen resultieren, sind kein Dimenti, sondern vielmehr eine Bekräftigung des allgemeingültigen Sinnes des Menschseins, dessen verschiedenartige Bildsamkeit in der Funktion der „circunstancias“ nur möglich ist, weil der Geist ein Vermögen zur *Synthese* ist oder auch ein Vermögen, aus verstreuten und fragmentarischen Elementen der Erfahrung neue und bessere Lebensformen zu gestalten.

Daß diese Eigenart der Universalität vergessen wurde, kompromittiert in gewisser Hinsicht Ortegas Anthropologie, die das Besondere eines je-

⁵ Im Grunde ist es die Schlußfolgerung von Recaséns-Siches, wenn er im Bereiche seiner „metafísica de razão vital“ sagt, daß der Mensch eine Art Zwischeninstanz zwischen der Idealwelt der Werte und der Realwelt der Phänomene ist. (*Tratado General de Filosofía del Derecho*, México, 1959, S. 71.)

den Existenzentwurfes überbetont, indem sie ihn der wesentlichen Veränderlichkeit des menschlichen Lebens unterordnet und zwar so weit, daß sie sogar die supra-situationale Hoheit der ethischen Imperative aus dem Blick verliert. Es ist zweierlei, ob man eine formale Ethik wie die Kants ablehnt, weil man den axiologischen Inhalt unserer moralischen Lebensführung betont — wie es seit Max Scheler aufgezeigt wird —, oder ob man aus dieser Feststellung die Unmöglichkeit einer *Universaltheorie* der ethischen Pflichten folgert. Dies scheint Ortegas Lehre zu beinhalten, wenn er z. B. folgendes schreibt: „Nein, nein; die Pflicht ist nicht das Einzige und Allgemeine. Jeder für sich erschließen wir unsere unveräußerliche und ausschließliche (Pflicht). Zur Orientierung meiner Lebensführung bietet mir Kant folgendes Kriterium: immer das zu wollen, was irgendein anderer wollen könnte. Dieses jedoch entleert das Ideal und wandelt es in eine juristische Maske und ein monströs entstelltes Gesicht. Ich kann nur das voll und ganz wollen, was in mir als Strebung hervorbricht.“⁶

4. Es wird folglich nicht überflüssig sein, die Korrelation: Implikation-Polarität zu betonen, die zwischen dem existiert, was es an „circunstancial“ und Universalem im Menschen gibt. Bringt man die Komplexität dieser beiden Elemente nicht in Anschlag, dann werden die konkrete Einheit und der Ganzheitssinn des Menschen geopfert. Kein existentieller Inhalt ist möglich als singularer und isolierter Akt, was übrigens aus dem Begriff selbst von „circunstância“ folgt, welcher, wie wir bereits sahen, auch die historische und soziale Bedingtheit des Ich einschließt. Wenn es sich so verhält, muß notwendig zugegeben werden, daß im *Ich* etwas Universales existiert, das fähig ist, die Koexistenz der verschiedenen Erfahrungen möglich und sinnvoll zu machen und zwar derart, daß ein jeder Mensch sich bei seiner konkreten Existenzverwirklichung in eine nicht weniger konkrete Relation zu den anderen integriert weiß. Dies beweist, daß kein Ich real ist außer in Beziehung zu anderen, und keine Subjektivität ist eine solche außer als *Intersubjektivität*.

Die Person des anderen ist nicht nur ein „circunstancial“ konstitutives Element meines Ichs, denn beide, das *Ich* und das *andere Ich*, sind durch etwas transzendenterweise bedingt, das sie historisch und real möglich macht: dieses Etwas, das die Subjektivität als Intersubjektivität setzt, ist, meines Erachtens, der Wert der menschlichen Person, der als solcher als der Quell-Wert aller Werte angesehen werden kann.

In diesem Zusammenhang steht meine Auffassung, daß *der Mensch das*

⁶ Ortega y Gasset — *La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología*, in „Obras Completas“, Vol. IV, S. 522.

einzige Wesen ist, das in ureigener Weise ist, insofern es sein soll, oder, auf eine kürzere Formel gebracht, „das Sein des Menschen ist seine Pflicht“. Man wird jedoch einwenden können, daß dieses alles nicht mehr als eine Illusion ist, welche die historischen Tatsachen mit dem nicht zu widerlegenden Aufweis von dem erst spät im Zivilisationsprozeß auftretenden Personbewußtsein zerstören werden.

Die Objection verliert jedoch ihre Grundlage, wenn man betreffs des genetischen und des logisch-transzendentalen Gesichtspunktes eine folgenschwere Unklarheit vermeidet, in der sich verschiedene Soziologen verlieren, wenn sie uns den Menschen als einfache *historische Kategorie* vorstellen, d. h. als ein in demselben und durch denselben Prozeß des historischen Bewußtseins natürlich erworbenes Produkt. Dies ist die sehr bekannte These von Émile Durkheim und seiner Schule, die glaubten, behaupten zu können: wenn die Gesellschaft nicht die Quelle der Werte, einschließlich des Wertes der Person, ist, dann ist sie wenigstens die Quelle für das Offenbarwerden der Werte und ihre Manifestation im Gewissen.

Es ist genau hier, wo sich das wesentliche Problem stellt, denn wenn sich der Mensch im gegebenen Augenblick des geschichtlichen Werdens seiner selbst als Person bewußt wird, und wenn er dieses einmal erlangte Bewußtsein als definitive Errungenschaft betrachtet, dann ist das ein Zeichen dafür, daß das Bewußtsein nicht nur eine seiner Individualität von außen hinzugefügte Ergänzung ist. Im Gegenteil, das Bewußtsein konstituiert das Auseinanderfallen (*l'épanouissement*) seines Seins selbst, ein Wert, der, kurz gesagt, als „a priori“ existierend, als etwas dem menschlichen Wesen als solchem Ko-Natürliches betrachtet werden muß: die historische Bewußtwerdung des Menschen durch und von sich selbst, weit entfernt davon, der Bestimmungsgrund des Person-Wertes zu sein, ist eher das Resultat der progressiven Determinierung jenes Wertes, der sich schon „a priori“ in der Natur des Menschen fand, des Menschen, welcher als Geistwesen den historischen Prozeß einleitet und durch ihn sich selbst offenbart. Unter diesem Gesichtspunkt zeigt sich der Wert der menschlichen Person in seiner wahren Eigenschaft als „transzendente Bedingung des Geschichtsprozesses“, da er nämlich, wie übrigens alle Werte, eine doppelte Rolle auszuführen hat: die eines konstitutiven Elementes der menschlichen Erfahrung als existentielle Erfahrung, gekennzeichnet durch das stetige und freie Sich-Erneuern der Entscheidungen und Entwürfe (die *ontische* Funktion) und zu gleicher Zeit die eines regulativen oder *moralisch normativen* Elementes der historisch möglichen Erfahrungen, die, wie groß auch ihre Variationsmöglichkeit im Laufe der Zeiten sein mag, nur in dem Maße und soweit Legitimität finden, als sie

sich im Kreise der schuldigen Ehrfurcht vor der Person als solcher befinden.

Wird das Problem des Menschen so angegangen, zeigt sich, will mir scheinen, daß der zentrale Kern der philosophischen Anthropologie in dem Person-Wert besteht — verstanden als unlösbar von der Ganzheit der geschichtlichen Entwicklung. Von dem Augenblick ab, da man die menschliche Person nicht mehr wie Boethius als eine von den anderen nur aufgrund ihrer rationalen Eigenschaft verschiedene Substanz auffaßt, sondern vielmehr die Betonung auf ihre grundsätzlich axiologische Natur legt — worin der Hauptbeitrag der Ethik Kants besteht — und man andererseits die menschliche Person nicht als einfaches und zufälliges Produkt der Geschichte betrachtet, sondern als etwas, das „a priori“ die geschichtlich-kulturellen Zyklen bedingt und legitimiert, von dem Augenblick an wird man verstehen, daß der Mensch jenes Seiende ist, auf das ich mich in der Einleitung bezog, *dessen Universalität das Maximum historisch-kultureller Verschiedenheit umgreift*, wenn in solchen Äußerungen nur der Grundwert der Persönlichkeit gewahrt bleibt, der als der Wert des Individuums anzusehen ist, was gleichzeitig bedeutet *unverletzliche Subjektivität* und „socius“ eines *Zusammenlebens von Menschen*, deren Freiheit als Grenze die konkrete Freiheit der anderen hat.⁷

Nur im Lichte dieser Prinzipien wird es, wie ich denke, möglich sein zu verstehen, wie und warum der moderne Mensch mit Kant und Hegel und gewissermaßen beim Wiederansehen der in Frage kommenden Aporien versucht, in einer Gesellschaft — die fest, aber nicht unbeweglich sein muß — die Beziehungen zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, dem *Subjektiven* und dem *Objektiven*, zwischen der dem Geist konatürlichen Kraft zu einen und neue Lebensformen aus den im Laufe der Geschichte objektivierten und objektivierenden Werten zu schaffen.

5. Das Sich-Bewußtwerden seiner selbst des heutigen Menschen kann meiner Meinung nach nicht „in abstracto“ — als etwas in sich und aus sich Gültiges — begriffen werden, sondern nur in der Existenzwirklichkeit und zugleich durch die Anerkennung dessen, was es im Menschen an Widersprüchlichem gibt und was notwendig als Versuch eines Überschreitens zu entbergen ist.

Dies vorausgeschickt: wenn ich sage, daß das „Sein des Menschen sein

⁷ Zur weiteren Entwicklung meines Gedankens betreffs des Wertes der Person als „transzendentaler Bedingung“ des historischen Prozesses weise ich auf meine Studie unter dem Titel *Pessoa, Sociedade e História* hin, geschrieben für das „Simposium sobre Derecho Natural y Axiologia“ des 13. internationalen Kongresses für Philosophie, veröffentlicht durch die Univ. Nac. Autónoma do México, 1963, S. 99 ff.; wiederabgedruckt in meinem Buch *Pluralismo e Liberdade*, São Paulo, 1963, S. 63 ff.

Sollen ist“, lege ich besonderen Wert darauf, das Verb „sollen“ und das Possessivpronomen *sein* zu betonen, um nicht illusorisch von einem rein formalen ethischen Imperativ auszugehen oder von einem „in abstracto“ schematisierten *Sollen*, als reiner Vernunftforderung, und um damit nicht die konkrete Situation, in der dieses Sollen sich als ein Moment des Lebens und Zusammenlebens zu verwirklichen hat, aus dem Blickfeld zu verlieren. Die *Selbstheit* der Existenz und die *Objektivität* der Pflicht fordern und implizieren sich als polare Termini, die, nach einer Korrelations-Komplementarität sich entfaltend, im Einklang mit der von mir so genannten „dialektischen Implikations-Polarität“ stehen, da das *Ich* unter Absehung vom *anderen Ich* gar nicht zu fassen ist — und ich nichts Gültiges aussagen kann, wenn nicht die Möglichkeit besteht, daß es auch von einem anderen gesagt werden kann. Dabei ist es nicht weniger sicher, daß es nur dort ein Miteinanderleben im Vollsinn des Wortes wird geben können, wo es Beziehungen zwischen unter sich verschiedenen Wesen gibt und das Individuum sich niemals auf die Gesellschaft reduziert und umgekehrt.

Trotz der hin und wieder gewaltsamen Divergenzen und Konflikte, welche die um die Weltmacht ringenden Ideologien hervorrufen — Ideologien sind öfters nur übriggebliebene Kräfte ihres ursprünglichen Sinnes beraubter Ideen —, ist es möglich, daß das Bewußtsein im Volke betreffs unserer historischen Aufgabe immer größer und stärker wird. Diese historische Aufgabe stellt den von politischen Interessengruppen und Regierungsstrukturen ganz unabhängigen sozialen Auftrag der Eliten eines Landes dar, die nur dann wegweisende Eliten sein werden, wenn sie sich leiten lassen von Ideen ihrer Zeit und sie in Existenz- und Koexistenz-Elemente umsetzen.

Bei den unterentwickelten Nationen, wo das Fehlen einer Kulturtradition einen aufzufüllenden Leerraum darstellt, darf man nicht vergessen, daß jener zu behebende Mangel einen möglichen Vorteil bedeutet: Das Fehlen eingewurzelter ethnischer Vorurteile wie auch der Haltungen sozialer Diskriminierung, die selbst in den untersten Schichten der sogenannten „unterentwickelten Völker“ anzutreffen sind, kann das Verstehen unter den Menschen und Gruppen erleichtern und stärken.

In Gebieten schwächerer Kulturdichte sind die Geistesarbeiter in einer besonderen Lage. Sie nehmen an den wirkkräftigen Werten der universalen Kultur teil, sind sogar fähig, sie schöpferisch zu befruchten, aber selbst so bleiben sie ihrem Volke mit seiner Seins- und Gefühlsart, mit seinen Lebensgewohnheiten und seinen ethischen Anschauungsformen verhaftet, denn keinem ist es gegeben, über der Gemeinschaft zu stehen, zu der er gehört. Die „Gesellschaft“, welche die Menschen von Kultur in sich tragen,

ist jedoch nicht nur jenes Gewebe zwischenmenschlicher Beziehungen, welches da vor ihnen steht, sondern auch jene Gesellschaft der Zukunft, die sie dank der auf anderen Erfahrungsgebieten gewonnenen Perspektiven fähig sind, wenigstens in groben Umrissen vorauszusehen und ihr bis zu einem gewissen Grade den Weg zu weisen, indem sie dem geschichtlichen Prozeß der Nationalitäten die Sinnrichtung einer Idee aufprägen.

Hinzu kommt, daß der Erfolg dieser Aufgabe, welche den Gebildeten in den unterentwickelten Ländern zufällt — eine Aufgabe, welche keinen Sinn haben würde, wenn man, wie es einige vorhaben, den universalen Wert ausschließt, der alle Menschen charakterisiert und in gleicher Weise würdigt, an den durch die Wissenschaft und Technik geschenkten Gütern und an den Früchten der Freiheit und der schöpferischen Kräfte des Geistes teilzunehmen. Hinzu kommt noch, daß jene Aufgabe in gewisser Weise erleichtert wird durch ein Wissen, das allgemeiner ist als es scheint, obwohl in den Volksschichten unter intuitiven Formen, ein Wissen um ihr Recht, teilzunehmen, ich sage nicht am Festmahl, aber an den den Familien der Welt geschuldeten reichlichen Mahlzeiten.

Diese Seite des menschlichen Problems unserer Tage, in denen die Gegensätze bezüglich der Teilnahme am „*bonum commune*“ so violent sind, zeigt eindeutig, daß man das Selbstverständnis des modernen Menschen nicht aus theoretischen Konstruktionen schöpfen kann, denen der Wirklichkeitsentsprechende und notwendige Einsatz (*engagement*) fehlt, das zu verwirklichen, was theoretisch als Wahrheit im Lichte der historischen Vernunft erfaßt wird. Es wäre eine Enttäuschung, wenn wir nach der Erklärung der wesentlichen Identität des menschlichen Seins, nach der Zurückweisung der einseitigen These, die nur je einen Typ von Menschen für je einen Typ von Zivilisation zuläßt, und noch mehr nach der Zurückweisung von Lehren, die Menschen diskriminieren wegen ihrer verschiedenen Bluts- und Kulturzugehörigkeit, wenn wir dann noch fortfahren würden, in Abhängigkeit von auf der gedanklichen Ebene bereits überwundenen Prinzipien und Glaubensüberzeugungen, die aber auf der *praktischen Ebene* noch wirksam sind, zu handeln.

Dies hier ist eine höchst wichtige Frage, die als eine an den Menschen guten Willens gerichtete Herausforderung wirkt, damit der einende Sinn der menschlichen Persönlichkeit aufhöre, eine Konklusion zu sein, fähig, eine Einheit auf der Ebene des Gedankens zu erzeugen, aber unfähig, auf eine wirksame und entscheidende Weise die Saiten des Herzens zum Schwingen zu bringen.

(Aus dem Portugiesischen übersetzt von Prof. P. Hyazinth Brilla OFM, Universidade de Salvador.)

DIE AFROASIATISCHE WELT

AFRIKA

LÉOPOLD SÉDAR SENGHOR
STAATSPRÄSIDENT DER REPUBLIK SENEGAL

Die Négritude ist ein Humanismus des 20. Jahrhunderts

Seit etwa dreißig Jahren, seitdem wir die Négritude verkünden, haben sich einige angewöhnt, uns des *Rassismus* zu beschuldigen. Dieselben Leute behaupten bisweilen, daß die „Négritude ein Minderwertigkeitskomplex“ sei. Aber dasselbe Wort kann nicht, ohne widersprüchlich zu sein, zugleich „Rassismus“ und „Minderwertigkeitskomplex“ bedeuten.

Nein, die Négritude ist nichts von all dem. Sie ist weder Rassismus noch Selbstverneinung. Sie bedeutet Einwurzelung in sich und Selbstbestätigung: Bestätigung des eigenen *Seins*. Die Négritude ist nichts anderes als die „African personality“ der schwarzen Afrikaner englischer Sprache. Nichts anderes als die „Negerpersönlichkeit“, die von der amerikanischen Bewegung des *New Negro* entdeckt und verkündet wurde. So wie es Langston Hughes in einer Proklamation kurz nach dem Ersten Weltkrieg geschrieben hat: „Wir, die Schöpfer der neuen Negergeneration, wir wollen unsere *Negerpersönlichkeit* ohne Scham und Furcht ausdrücken . . . Wir wissen, daß wir schön sind. Und auch häßlich. Das Tam-Tam weint und das Tam-Tam lacht.“ Vielleicht besteht unsere einzige Originalität in dieser Hinsicht darin — Césaire hat den Ausdruck geprägt —, daß wir versucht haben, die Idee genau zu definieren und daß wir sie als Streitwaffe, als Befreiungsinstrument und als Beitrag zum *Humanismus des 20. Jahrhunderts* ausarbeiten wollten.

Aber was ist die Négritude? Die Ethnologen und Soziologen sprechen heute von „verschiedenen Kulturen“. Es ist klar, daß die Völker durch ihre Ideen und Sprachen, ihre Philosophien und Religionen, ihre Sitten und Institutionen, ihre Literatur und Kunst untereinander verschieden sind. Wer wird abstreiten, daß auch die schwarzen Völker Afrikas eine bestimmte Art und Weise haben, das Leben aufzufassen und zu leben? Eine bestimmte Art zu sprechen, zu singen und zu tanzen, zu malen und zu bildhauern, sogar zu lachen und zu weinen? Zweifellos niemand, denn sonst hätte man nicht seit etwa sechzig Jahren von „Negerkunst“ gesprochen und das schwarze Afrika wäre heute der einzige Kontinent ohne Ethnologen und Soziologen. Doch was ist, kurz gesagt, die *Négritude*? Sie ist die Gesamtheit der Kulturwerte der schwarzen Welt,

d. h. eine gewisse aktive Gegenwart in der Welt, im Universum. Sie ist, wie es John Reed und Clive Wake ausdrücken, ein gewisser „way of relating oneself to the world and to the others“. Ja, sie bedeutet wesentlich Verbindung mit der Welt und Bewegung auf sie zu, Kontakt und Teilnahme mit den anderen! Deshalb ist die Négritude heute notwendig für die Welt: sie ist ein Humanismus des 20. Jahrhunderts.

Aber gehen wir zum Beginn, zum Jahre 1885 zurück, gleich nach der Konferenz von Berlin. Die europäischen Nationen hatten gerade ihre Weltaufteilung in Afrika vollzogen. Es waren fünf oder sechs Nationen — die USA einbegriffen —, die auf dem Höhepunkt ihrer Macht die Welt beherrschten. Ohne irgendwelche Bedenken sind sie stolz auf ihre materielle Macht, noch mehr auf ihr Wissen und, paradoxerweise, auf ihre Rasse. Es war in dem Fall nicht paradox, das ist wahr. Gobineau war damit überliefert, der durch Osmose bis zu Marx gewirkt hatte. Marx war sicherlich kein Rassist — er hatte seine Tochter mit einem Mestizen verheiratet —, doch glaubte er z. B., daß die Epoche der Kolonisation einen Fortschritt für Indien bedeute. Und Disraeli konnte sich zum großen Theoretiker „dieser stolzen, aufrechten, selbstbewußten, angelsächsischen Rasse“ aufwerfen, „die kein Klima, keine Veränderung verderben könne“. Ich hebe das besonders hervor. So wie es der Deutsche Leo Frobenius in „Le Destin des Civilisations“ schrieb, daß jede der großen Nationen, die sich persönlich für das Schicksal der Welt verantwortlich fühle, glaube, daß sie allein den Schlüssel besitze, um das Ganze und die anderen Nationen zu verstehen. Das aber sei eine überholte Einstellung.¹

Genau genommen wurde diese „überholte Einstellung“ gegen Ende des 19. Jahrhunderts durch Bücher wie das im Jahre 1889 erschienene „Essai sur les Données immédiates de la Conscience“ von Bergson schon erschüttert. Seit der Renaissance waren die Werte der europäischen Kultur wesentlich auf den *diskursiven Verstand* und die *Fakten*, auf die *Logik* und die *Materie* gegründet gewesen. Bergson begann, die Erwartung einer des Szientismus und Naturalismus überdrüssig gewordenen Öffentlichkeit mit dialektischer Feinheit zu erfüllen. Er zeigte, daß die *Fakten* und die *Materie*, die die Objekte des diskursiven Verstandes sind, nur das oberflächliche Äußere darstellten, das durch die *Intuition* überschritten werden mußte, damit man einen *Einblick in die Tiefe des Wirklichen* bekam.

Doch die Revolution von 1889 — so werden wir sie nennen — betraf nicht nur die Literatur und die Kunst: sie kehrte auch die Wissenschaft um. Noch 1880, ein Jahr vor der Erfindung des Wortes „Elektron“,

¹ Editions Gallimard (aus dem Deutschen übertragen), S. 15.

unterschied man *Materie* und *Energie*. Die erstere war träge und unveränderlich, die zweite nicht. Aber beide charakterisierte ihr *Beharren* und ihre *Kontinuität*. Alle beide waren einem strengen mechanischen Determinismus unterworfen. Die *Materie* und die *Energie* *bestanden* sozusagen *ewig*: sie konnten die Form, aber nicht die Substanz ändern. Um sie objektiv im Raum und in der Zeit zu erkennen, fehlten uns nur ausreichend exakte Forschungs- und Meßinstrumente.

Und dann, in weniger als 50 Jahren, werden alle diese Prinzipien überholt, sogar verworfen. Bereits vor etwa 30 Jahren hatten die neuen Entdeckungen der Wissenschaft — Quanten, Relativität, Wellenmechanik, Relationsveränderung, Spin des Elektrons — mit ihren Vorstellungen von *Materie* und *Energie* den klassischen Determinismus erschüttert. Broglie zeigte uns die *Dualität Materie — Energie* oder Welle — Korpuskel unter der Oberfläche der Dinge. Heisenberg lehrte uns, daß die *Objektivität* eine Illusion war, und daß wir die wirklichen Dinge nicht beobachten können, ohne sie zu modifizieren; andere zeigten, daß vom winzig Kleinsten bis zum unermesslich Großen die Partikel aufeinander einwirken. Von da an konnten uns die physikalisch-chemischen Gesetze so wenig wie die Dinge nicht mehr unveränderlich erscheinen. Selbst auf dem einzigen Gebiet und in dem einzigen Umkreis wo sie gültig waren, waren sie doch nur ziemlich grobe Annäherungen, ja sogar nur *Wahrscheinlichkeiten*. Es genügte, das Äußere der Dinge und Fakten anzukratzen, um ganze Horizonte von *Veränderlichkeiten* zu eröffnen, die unsere Meßinstrumente zweifellos deshalb herausfordern, weil diese nur mechanisch, *materiell* sind.

Indem Pierre Teilhard de Chardin an die Entdeckungen anknüpft und den logischen Zusammenhang mit der blitzartigen Intuition, das wissenschaftliche Experiment und die innere Erfahrung miteinander verbindet, wird er in einer *neuen Dialektik* die klassische Zweiteilung überwinden, um uns die *lebendige, pulsierende Einheit* des Universums zu zeigen. Wenn also Teilhard de Chardin an die neuen wissenschaftlichen Entdeckungen anknüpft, überschreitet er den alten Dualismus der Philosophen und Wissenschaftler, den Marx und Engels, dadurch daß für sie die *Materie* früher da war als der *Geist*, nicht überwunden haben. Er behauptet, daß der Stoff des Universums nicht aus zwei Prinzipien zusammengesetzt sei, sondern aus *einer einzigen Realität in der Form zweier Phänomene*, daß es *Materie* und *Energie* nicht gibt, nicht einmal *Materie* und *Geist*, sondern eine *Geist-Materie*, wie es eine *Raum-Zeit* gibt. *Materie* und *Geist* lösen sich beide in einem „Gewebe von Relationen“ auf, um mit Bachelard zu sprechen, in die *Energie*, die als ein „*KräfteNetz*“ definiert wird. Es gibt also in der *Geist-Materie* nur eine einzige *Energie*,

die sich unter zwei Aspekten zeigt: die eine, die *tangentiale Energie*, die Energie des „Außen“, ist *materiell* und *quantitativ*. Sie verbindet die Korpuskel, die die Materie bilden, fest miteinander. Die andere, die *radiale Energie*, die Energie des „Innen“, ist *psychisch* und *qualitativ*. Sie ist eine Zentripetalkraft und ordnet die Verbindung der Partikel im Innern eines Korpuskels, indem sie sie, *Zentrum zu Zentrum*, komplexifiziert. Weil die Energie Kraft ist, ergibt sich daraus, daß die radiale Energie schöpferisch, der „Urstoff der Dinge“ ist, während die tangentielle Energie nur ein zweitrangiges Produkt ist, „hervorgegangen aus den Reaktionen der elementaren ‚Bewußtseinszentren‘ untereinander, nicht wahrnehmbar im Vor-Lebendigen, doch deutlich greifbar für unsere Erfahrung, wenn man von einem genügend fortgeschrittenen Grad der Anordnung der Materie ausgeht“.² Daraus folgt, daß im Vor-Lebendigen die physikalisch-chemischen Gesetze gültig bleiben, wenn auch mit den Einschränkungen, die wir weiter oben ausgeführt haben, während sich im Lebendigen, in dem Maße wie wir von der Pflanze zum Tier und von da aus zum Menschen aufsteigen, die *Psyche* im Bewußtsein erhebt, um sich in *Freiheit* zu entfalten und auszudrücken. „Sich entfalten“ d. h. sich realisieren, aber jenseits des materiellen *Wohl-Seins* im *höheren* geistigen *Sein*. *Sich realisieren*, damit will ich sagen die beiden sich ergänzenden Bestandteile der *Seele* harmonisch entwickeln: Herz und Kopf, intuitiven und diskursiven Verstand.

Es sähe nun so aus, als ob ich ein Paradox entwickelte, wenn ich aufzuzeigen versuche, daß die *Négritude* durch ihre Ontologie, ihre Moral und ihre Ästhetik dem heutigen Humanismus entspricht, so wie ihn die europäischen Philosophen und Wissenschaftler seit dem Ende des 19. Jahrhunderts vorbereitet haben, wie ihn Teilhard de Chardin darlegt und mit ihm die Schriftsteller und Künstler in der Mitte des 20. Jahrhunderts.

Doch zuerst zur *Ontologie* des schwarzen Afrika. So weit man auch in seine Vergangenheit zurückgeht, vom Nordsudanese bis zum Südbantu hat uns der schwarze Afrikaner immer und überall eine Weltanschauung geboten, die der klassischen Philosophie entgegengesetzt ist. Diese ist wesentlich *statisch*, *objektivierend*, *zwei-polig* und folglich *manichäisch*. Sie beruht auf Trennung und Gegenüberstellung: auf Analyse und Kampf. Der schwarze Afrikaner hingegen denkt sich die Welt jenseits der Verschiedenheit der Formen als eine Realität, die grundsätzlich *in Bewegung*, *synthetisch*, jedoch *einheitlich* ist. Das verdient eine nähere Erklärung.

² Pierre Teilhard de Chardin: *Œuvres* (Editions du Seuil, t. II, S. 363).

Es ist bezeichnend, daß es im *Wolo*³ wenigstens drei Wörter gibt, um das Wort *Geist*⁴ zu übersetzen, während man für das Wort *Materie*⁵ Bilder gebrauchen muß. Ganz sicher ist der schwarze Afrikaner empfänglich für das Äußere: für die Beschaffenheit der Wesen und Dinge. Genau gesagt, weil er es mehr ist als der weiße Europäer, weil er die Dinge in allen ihren sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften *fühlt* — Form, Farbe, Duft, Gewicht etc. —, deshalb betrachtet sie der schwarze Afrikaner nur als *Zeichen*, die interpretiert werden müssen, um sie hinter sich zu lassen und zur *Wirklichkeit* des *Seienden* zu gelangen. Wie die anderen und noch mehr als die anderen unterscheidet er den Kiesel von der Pflanze, die Pflanze vom Tier und dieses vom Menschen, aber, noch einmal gesagt, die Akzidenzien, der äußere Schein, die diese „*Bereiche*“ differenzieren, drücken nur die verschiedenen Formen ein und derselben *Wirklichkeit* aus. Diese *Wirklichkeit* ist das *Sein* im ontologischen Sinne des Wortes und bedeutet *Kraft*. Demnach bedeutet die *Materie* der Europäer für den schwarzen Afrikaner nur ein Zeichensystem, das die alleinige *Wirklichkeit* des Universums übersetzt: das *Sein*, das *Geist* und *Kraft* ist. So erscheint uns das Universum als ein unendlich kleines und zugleich unendlich großes Netz von Kräften, die von Gott ausgehen und in Gott endigen, der als die Kraft der Kräfte gesehen wird. Er allein kräftigt oder entkräftet alle anderen Seienden und alle anderen Kräfte.

Wir sind nicht so weit von der zeitgenössischen Ontologie entfernt, wie man glauben könnte. Ethnologen, Afrikanisten und europäische Künstler benutzen dieselben Worte, dieselben Ausdrücke, um die letzte *Wirklichkeit* des Universums, das sie erkennen und ausdrücken müssen, zu bezeichnen: „Spinnweb“, „Kräftenetz“, „kommunizierende Gefäße“, „Kanalsystem“ usw. Wir stehen sogar nicht einmal so weit von den Wissenschaftlern entfernt, den Physikern und Chemikern. Auch für die afrikanische Ontologie gibt es keine tote Materie: jedes Wesen, jedes Ding, und sei es ein Sandkorn, strahlt eine Kraft aus, eine Art Wellenkorpuskel. Genau dessen werden sich die Weisen, die Priester, die Könige, die Ärzte und die Künstler bedienen, um zur Vollendung des Universums beizutragen.

Denn der schwarze Afrikaner ist, im Gegensatz zur herrschenden Meinung, keineswegs passiv gegenüber der Ordnung — oder Unordnung — der Welt. Seine Haltung ist wesentlich *ethisch*. Wenn man lange Zeit hindurch die *Moral* des schwarzen Afrikaners nicht beachtet hat, so deshalb, weil sie auf natürliche Weise aus seiner Weltanschauung,

³ Hauptsprache Senegals.

⁴ *Xèl*, *sago* oder *dégaï*.

⁵ *lej* (Sache) oder *yaram* (Körper).

seiner *Ontologie* hervorgeht. Wenn diese und jene einfach nicht beachtet und sogar geleugnet wurden, dann deswegen, weil sie nicht von jeder Generation in Frage gestellt wurden.

Gott war nun aller seiner Wirkungskräfte müde, die in seinem Innern verschlossen, *un-ausgesprochen*, schlafend und wie tot ruhten. Und Gott öffnete den Mund und redete in einem langen, *harmonischen* und rhythmischen Wort. Und alle Wirkungskräfte, alle Möglichkeiten *existierten* (ex-ist-ierten) jetzt, *aus-gesprochen* vom Munde Gottes, und sie hatten den Auftrag zu *leben*: ihrerseits Gott zum Ausdruck zu bringen, indem sie die Zuordnung der von Gott ausgegangenen Kräfte zu Gott darstellten.

Um diese *aktive Moral* der Négritude besser zu erklären, muß ich wieder zurückgreifen. Jede dieser Kräfte, die mit dem Universum identifiziert werden — vom Sandkorn bis zum Ahnen —, ist selbst ein Kräfte-Netz, wie es uns die zeitgenössische physikalische Chemie beteuert: ein Netz von Elementen, die sich anscheinend widersprechen, sich in der Tat aber *ergänzen*. So ist für den schwarzen Afrikaner die *Mensch-Person* ganz gewiß auch aus Materie und Geist, Körper und Seele zusammengesetzt, aber gleichzeitig aus einem männlichen und einem weiblichen Element, ja sogar aus verschiedenen „Seelen“. Demnach ist die *Mensch-Person* ein unbeständiges Gewebe von Kräften, die sich kreuzen und sich zu verbinden suchen: eine Welt der Solidarität. Als *existierende* ist sie gleichzeitig Ende und Beginn: Das Ende des Stein-, Pflanzen- und Tierreiches, jedoch der Beginn des menschlichen Bereiches. Lassen wir für den Augenblick die drei ersten Reiche beiseite und befassen wir uns mit dem menschlichen Bereich. Oberhalb der *Mensch-Person*, auf ihr gründend, steigt stufenweise in immer weiteren und höheren konzentrischen Kreisen die vierte Welt auf, bis sie mit dem ganzen Universum Gott erreicht. Jeder Kreis — Familie, Dorf, Provinz, Nation, Menschheit — ist nach dem Ebenbild der *Mensch-Person* und durch Berufung eine *solidarische Gemeinschaft*.

Für den schwarzen Afrikaner bedeutet also *nach der Moral leben*: gemäß seiner *Natur leben*, die aus einander widersprechenden Elementen, doch einander ergänzenden Kräften besteht. Das bedeutet, den Stoff des Universums zu bezeichnen, die Fäden des Lebensgewebes enger zu knüpfen. Es gilt, zuerst in sich selbst, im Innern der *Mensch-Person*, aber auch in jeder menschlichen Gemeinschaft, die Widersprüche der Elemente zu überwinden, um an der gegenseitigen Ergänzung der Kräfte zu arbeiten. So stärkt der Mensch die Kräfte, indem er sie gemäß ihrer wechselseitigen Ergänzung vervollständigt, in ihrer Zuordnung zu Gott, und indem er das tut, wird er selbst stärker, d. h. er wird vom *Existierenden*

zum *Seienden*. Ich sage nicht bestimmt: zum *Sein*. Denn in Wirklichkeit ist allein Gott das *Sein*, und er ist es mit um so mehr Fülle, als sich die *Seienden* vervollständigen, indem sie sich in ihm ausdrücken.

Die Ethnologen haben häufig die *Einheitlichkeit*, *Ausgewogenheit* und *Harmonie* der schwarz-afrikanischen Kultur gerühmt: der *gemeinschaftsgebundenen*, doch *personalistischen* schwarzen Gesellschaft, in der die Gruppe, weil sie auf *Dialog* und *gegenseitigen Beistand* gegründet ist, den Vorrang vor dem Individuum hat, ohne es zu vernichten, da sie es als *Person* zur Entfaltung brachte. Ich wollte hervorheben, wie viele dieser Züge der Négritude ihre Einfügung in den zeitgenössischen Humanismus erlauben und damit dem schwarzen Afrika ermöglichen, seinen Beitrag zur *universalen Kultur* zu leisten, die sich der zerrissenen, doch *von-einander abhängigen* Welt dieser zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts aufdrängt. Die Négritude könnte zur internationalen Zusammenarbeit beitragen, die sein muß, und die der Eckstein dieser Kultur sein wird. Es ist diesen Kräften der Négritude zu verdanken, daß die Befreiung von der Kolonisation im Süden der Sahara ohne zuviel Blut und Haß geschah, daß eine positive Zusammenarbeit, gegründet auf „Dialog und gegenseitigen Beistand“, zwischen den ehemaligen Kolonisatoren und den früheren Kolonisierten begann, daß ein neuer Geist im O. N. U. wehte, wobei das *Nein* und der Faustschlag auf den Tisch nicht länger Zeichen der Kraft sind. Dank dieser Kräfte konnte sich in der Zusammenarbeit der Friede auf Südafrika, Südrhodesien und die portugiesischen Besitzungen ausbreiten, wenn sich der manichäische Geist der weißen Europäer dem Dialog öffnen wollte.

In Wahrheit datiert der Beitrag der Négritude zur universalen Kultur nicht erst seit heute. Auf dem Gebiet der *Literatur* und *Kunst* beginnt er gleichzeitig mit der Umwälzung von 1889. Arthur Rimbaud hat sich schon auf die Négritude berufen. Aber ich will hier nur die „schwarze Revolution“ — der Ausdruck stammt von Emmanuel Berl — nennen, die dazu beitrug, die bildende Kunst Europas am Anfang des Jahrhunderts zu erschüttern.

Die *Kunst*, wie die *Literatur*, ist immer Ausdruck einer bestimmten Welt- und Lebensanschauung, einer bestimmten Philosophie und zunächst einer bestimmten *Ontologie*. Der philosophischen und wissenschaftlichen Bewegung vom Jahre 1889 hat nicht nur eine literarische Entwicklung entsprochen — Symbolismus, danach Surrealismus —, sondern noch eine weitere Umwälzung, künstlerische Umwälzungen, die, um bei den bildenden Künsten zu bleiben, Namen trugen wie *Nabismus*, *Expressionismus*, *Fauvismus* und *Kubismus*. An die Stelle einer durch permanente und kontinuierliche *Substanzen* abgeschlossenen Welt, die man *reproduzieren*

muß, tritt eine Welt aus lebendigen und veränderlichen Kräften, die es zu *bändigen* gilt.

Seit den griechischen *Koren* hatte die Kunst des europäischen Westens immer auf dem *Realismus* basiert, das Kunstwerk war immer eine Imitation des Objekts gewesen, eine *φύσεως μίμησις*, um den Ausdruck von Aristoteles zu gebrauchen. Zwar eine verbesserte und „verschönerte“, eine nach den Erfordernissen der Rationalität „idealisierte“ Nachahmung, aber dennoch eine Nachahmung. Das Zwischenspiel des christlichen Mittelalters ist bezeichnend in dem Maße, in dem das Christentum asiatischen Ursprungs ist, der weitgehend vom hl. Augustinus, dem Afrikaner, beeinflusst wurde. Für die europäischen Künstler des 20. Jahrhunderts, für Kandinsky z. B., „beginnt die Kunst, wo die Natur endet“. Was will der Künstler also ausdrücken? Nicht länger das *Materialobjekt*, sondern das *Geistsubjekt*, d. h. sein eigenes *Inneres*, seine Geistigkeit und darüber hinaus die seiner Epoche. Nicht mehr mit den Mitteln der Perspektive, der Nachahmung der Form und des Hell-Dunkels, sondern, wie Bazaine schreibt, „durch das dunkelste Wirken des Instinkts und der Sensibilität“.⁶ Und Masson präzisiert: „durch das einfache Spiel der Formen und Farben, die erkennbar angeordnet sind“.⁷ Diesem Spiel der Formen und Farben sind wir als dem Spiel der „vitalen Kräfte“ bereits begegnet, wie sie ein Maler wie Soulages ausdrücklich bezeichnet.

„Spiel der vitalen Kräfte“, damit sind wir wieder bei der *Négritude*. Wie es mir Soulages wörtlich sagte, ist die schwarz-afrikanische Ästhetik „die der zeitgenössischen Kunst“. Einen indirekten Beweis dafür sehe ich in der Tatsache, daß, wenn auch die Bestätigung und Verbreitung der neuen ästhetischen Bewegung in Frankreich geschah, die meisten Anreger dieses Umschwunges doch Slawen oder germanischen Ursprungs waren, die wie die schwarzen Afrikaner den mystischen Kulturen des *Sinnes* angehören. Natürlich hätte diese Umwälzung auch ohne die Entdeckung der Negerkunst stattgefunden, doch sicherlich nicht mit einer derartigen Kraft und Bestimmtheit, mit einer derartigen Vertiefung des *Menschen*. Die Tatsache, daß eine *Kunst des Subjekts und des Geistes* anderswo und gleichzeitig bei den schwarzen Afrikanern entstehen konnte, die die Ethnologen noch nicht einmal rehabilitiert hatten, war der Beweis für die *humanen Werte* der neuen Botschaft.

Deshalb lag die ästhetische Lehre — wir werden jetzt dazu kommen —, die die ersten Erforscher der Negerkunst suchten, anfangs in ihren „humanen Werten“ und besonders in ihrer *einheitlichen Sicht* der Welt und

⁶ Zitiert nach Jean Bourret: *L'Art abstrait* (Le Club français du Livre, 1957).

⁷ a. a. O.

des Lebens, die seit Jahrtausenden zum Monotheismus geführt hatte. Denn im schwarzen Afrika ist die Kunst keine abgesonderte Tätigkeit: in sich oder für sich. Sie ist eine soziale Tätigkeit, eine *Lebenstechnik*, und, um alles auszusprechen, ein *Handwerk*. Aber es handelt sich gewissermaßen um eine höhere Tätigkeit, die jede andere umgreift, wie das Gebet des christlichen Mittelalters: Geburt und Erziehung, Hochzeit und Tod, Sport und sogar Krieg. Es handelt sich darum, alle menschlichen Tätigkeiten, bis zur geringsten alltäglichen Handlung, in das feine Spiel der lebendigen Kräfte, der Kräfte der Familie, des Stammes, der Nation, der Welt und des Universums, *einzu beziehen*. Es geht darum, dazu beizutragen, dieses Spiel harmonisch zu gestalten, indem man die niederen Kräfte — Minerale, Pflanzen, Tiere — dem Spiel des *menschlichen Existierenden* und die Kräfte der menschlichen Gesellschaft dem Spiel des *göttlichen Seins* durch die Vermittlung der *seienden Vorfahren unterordnet*.

Ich habe kürzlich auf den Felsen von Bandiagara in der Republik Mali an einem Fest teilgenommen, das den Mikrokosmos der *Dogon*-Kunst darstellte. Wenn auch nur noch ein blasser Abglanz der früheren Pracht, war dieses Schauspiel-Konzert doch der bezeichnendste *Ausdruck* der *Dogon*-Vorstellung vom Universum. Es war ein *be-sprochenes* und *be-sungenes*, ein *be-schrittenes* und ein getanztes, ein festlich gekleidetes, gemaltes und ausgehauenes Freudenfest. Das ganze *Dogon*-Universum wurde dabei im *Zusammenwirken der Künste* anschaulich dargestellt, wie es im schwarzen Afrika Sitte ist. Das Universum — Himmel und Erde — wurde demnach *abgebildet* durch Vermittlung des Menschen, dessen Begriffszeichen sich mit dem des Universums vermischt; darauf die Welt mit Masken, deren jede gleichzeitig ein Totemtier, einen Ahnen oder einen Dämon bildlich darstellte, und andere Masken, die Völker verschiedener Rasse veranschaulichten: nomadische Peul und weiße Europäer. Der Höhepunkt des Festes war, durch Zusammenwirken der Künste — Dichtung, Gesang, Tanz, Bildhauerei und Malerei —, die als *Techniken der Integration* benutzt wurden, das Universum und die gegenwärtige Welt *neu zu schaffen*, aber auf harmonischere Weise, indem der *Humor* der Neger eingesetzt wurde, der Humor, der die Verdrehungen auf Kosten der einwandernden Peul und der weißen Eroberer wieder berichtet. Doch war diese ontologische Vision ein Fest, d. h. gleichzeitig eine künstlerische Darbietung: *Freude für die Seele, weil Freude für Augen und Ohren*, Wiederschaffen weil Erfreuen.

Möglicherweise, vielmehr bestimmt, war es dieser letzte Aspekt der ästhetischen Lehre, der es Picasso und Braque zuerst angetan hat, als sie um das Jahr 1905 die Negerkunst in einer *Fang*-Maske entdeckten und

sich davon inspirieren ließen. Was auch mich von Anfang an beim Schauspiel-Konzert der Dogon ergriff, sogar bevor ich versucht hatte, den Sinn zu begreifen, war die *Harmonie* der Formen und Bewegungen, der Farben und Rhythmen, die es charakterisierte. Diese Harmonie, durch die ich als *Zuschauer bewegt* war, wirkte in der *Wieder-Erschaffung der Wirklichkeit* auf die unsichtbaren Kräfte, deren Erscheinungen Zeichen sind, ein, um sie einander ergänzend *unter-zuordnen* und Gott durch die Vermittlung des *Menschen* zuzuordnen. Unter *Erscheinungen* verstehe ich die Attribute der Materie, die unsere Sinne treffen: Formen und Farben, Laute und Töne, Bewegungen und Rhythmen. Ich habe schon gesagt, daß diese Erscheinungen *Zeichen* waren. Sie sind noch mehr: sie sind *bedeutungstragende* Zeichen, „Kraftlinien“ der lebendigen Kräfte in dem Maße, in dem sie in reinem Zustand mit ihrer alleinigen Kraft an Form, Farbe, Ton, Bewegung und Rhythmus gebraucht werden. Kürzlich zeigte mir Herr Lods, Professor an der „Ecole nationale des Arts“ von Senegal, die Bilder, die seine Schüler auf dem *Ersten Weltfestival der Negerkunst* ausstellen wollten. Zuerst war ich betroffen vom Spiel der Formen und Farben, einem so edlen und feinen Spiel. Als ich dann entdeckte, daß die Bilder nicht vollständig abstrakt waren, daß sie Damen, Prinzen und edle Tiere darstellten, war ich fast enttäuscht. Das war unnötig: das alleinige Spiel der farbigen Formen brachte meisterhaft die *feine Würde*, die die *nord-sudanesische* Kunst charakterisiert, zum Ausdruck.

Das also ist die ästhetische Lehre. Die Kunst besteht nicht darin, die Natur zu *photographieren*, sondern sie zu *bändigen*. So macht es der Jäger, indem er den Ruf des verfolgten Tieres *nachahmt*, so macht es ein getrenntes Paar, zwei Liebende untereinander, um sich wiederzufinden und sich zu vereinen. Der Ruf ist nicht die einfache Wieder-Hervorbringung des Zurufs des *anderen*, es ist ein ergänzender Ruf, ein *Gesang: ein Harmonie-Ruf an die Harmonie der Vereinigung, ein Ruf der bezeichnet, indem er ein Höher-Sein hervorbringt*. Wir sagen: reine Harmonie. Und noch einmal: die *Lehre des Negers* lautet, daß die Kunst nicht Photographie ist, daß, wenn es Abbildung gibt, diese *Abbildungen rhythmisch* sind. Ich kann etwas andeuten, etwas schaffen, ganz gleich was — einen Menschen, einen Mond, eine Frucht, ein Lächeln, ein Träne — durch die einfache Zusammenfügung von Formen und Farben (Malerei — Bildhauerei), von Formen und Bewegungen (Tänze), von Lauten und Tönen (Musik), vorausgesetzt, daß diese *Zusammen-Fügung* keine *Anhäufung* ist, sondern geordnet und — um es genau zu sagen — *rhythmisiert*. Denn der *Rhythmus* — es ist gerade die Haupteigenschaft der *Négritude* — gibt einem Kunstwerk seine *Schönheit*. *Der Rhythmus ist nichts anderes als die Kraft der An-ziehung oder der Ab-stoßung, die das*

Leben der kosmischen Kräfte ausdrückt: nichts anderes als die Symmetrie oder Asymmetrie, die *Wiederholung* oder *Entgegensetzung*, in einem Wort, die *Kraftlinien*, nach denen sich die bedeutungstragenden Zeichen, die Formen, Farben, Laute und Töne ordnen.

Bevor ich zum Abschluß komme, muß ich noch bei dem augenscheinlichen Widerspruch verweilen, den man nicht versäumt hat zu erwähnen, den Widerspruch zwischen der heutigen europäischen Kunst, die den Akzent auf das Subjekt legt und der Negerkunst, die das Objekt betont. Das liegt daran, daß die Umwälzung von 1889 notwendigerweise damit begonnen hat, sich gegen den Fetischismus des *Objekts* zu stellen und daß die existentialistische Ontologie des schwarzen Afrikaners, wenn sie sich auf das *seiende Subjekt* gründet, Gott als *Gegenpol-Objekt* hat, der die Fülle des *Seins* ist. Man wird also nur Schattierungen bemerken können. Es bleibt zu sagen, daß beim heutigen Europäer und beim schwarzen Afrikaner das Kunstwerk wie der Erkenntnisakt die *Gegenüberstellung* ausdrückt, die Umarmung von Subjekt und Objekt: „dieses Durchdringen“, schrieb Bazaine, „diese große gemeinsame Struktur, diese tiefe Ähnlichkeit von Mensch und Welt, ohne die es keine lebendige Form gibt“.⁸

Wir haben gesehen, worin für den schwarzen Afrikaner die „tiefe Ähnlichkeit von Mensch und Welt“ besteht. Für ihn heißt es also, die Ordnung der Welt *wieder festsetzen*, indem er sie durch die Kunst neu schafft, d. h. die lebendigen Kräfte im Universum *verstärken* und folglich die Kraft der Kräfte, die Gott ist, oder in anderen Worten, das *Sein* des Universums. Das bedeutet zugleich, sich selbst als mitwirkende Kraft und als Seiender stärken, dessen Sein im *Sich-Wiederverlebendigen* in der *Wieder-Schaffung* der Kunst besteht.

Ein letzter Beweis dafür, daß die Négritude ein Humanismus des 20. Jahrhunderts ist, wurde durch die Aufnahme erbracht, die das *Erste Weltfestival der Negerkunst*, das in Dakar vom 1.—24. April 1966 abgehalten wurde, in der Welt fand. Die großen Nationen Europas und Amerikas nahmen daran teil, indem sie entweder Werke aus ihren Sammlungen schickten oder sogar, wie im Falle der USA und Brasiliens, ihre schwarzen Künstler. Bemerkenswert war, daß die „arabischen“ Staaten Afrikas in Dakar anwesend waren.

Das heißt, daß die *universale Kultur* sich angesprochen fühlt, die sich seit Beginn des Jahrhunderts in langsamen Schritten vorwärts auf den Ruinen von Rassenhaß und interkontinentalen Kriegen aufbaut. Nicht ohne Grund fühlt sie sich angesprochen, denn viele ihrer Züge, die sich

⁸ Zitiert nach Jean Bouret, a.a.O.

heute abzeichnen, wären nicht so, wie sie sind, ohne die fruchtbaren Beiträge der Négritude.

In jedem Fall wird die Négritude des 20. Jahrhunderts, der *Neo-Neger*, um mit meinem Freund Jahn zu sprechen, in zweifacher Hinsicht zur *universalen Kultur* beitragen: zur *Kultur des 20. Jahrhunderts*. Einerseits, indem sie den traditionellen Reichtum ihrer Philosophie, ihrer Literatur und ihrer Kunst mitbringt, andererseits, indem sie zeigt, welche Anleihen sie seit der Renaissance bei anderen Kulturen gemacht hat, besonders bei den Europäern und Berber-Arabern. Genau darin lag der Zweck des *Ersten Weltfestivals der Negerkunst*: die Manifestation eines Humanismus des 20. Jahrhunderts.

(Aus dem Französischen übersetzt von Irmtraud Schulz, Pädagogisches Seminar der Universität München.)

ERNST DAMMANN
UNIVERSITÄT MARBURG

Das Selbstverständnis des heutigen Menschen im afrikanischen Kulturraum

Wer den afrikanischen Kontinent bereist, gewinnt schnell einen Eindruck von der großen Verschiedenheit dieses Erdteils, der auch heute noch von vielen als uniform angesehen wird. Der Norden gehört zur mediterranen Welt, die dort im Altertum und in dem modernen Kolonialzeitalter ihre Spuren hinterließ. Nicht minder haben an derselben Stelle semitische Völker wie die Karthager oder die Araber Geschichte gestaltet. Wir sprechen daher von einer afroasiatischen Kultur, die weit in den Sudan und nicht minder in den Nordosten hinein verfolgt werden kann. Demgegenüber stehen die negriden Völker, die in sich viele Unterschiede aufweisen. Aber auch sie sind nicht die einzigen für Afrika charakteristischen Bewohner. Die kleinwüchsigen Buschmänner im Süden oder die Pygmäen im Kongo sind Menschen, die uns in die Frühzeit afrikanischer Geschichte zurückführen. Und wenn man gar die gelb-braunen Nama-Hottentotten in Südwestafrika sieht, glaubt man sich nach Asien versetzt. Daneben gibt es seit mehr als tausend Jahren auch wirkliche Asiaten in Afrika. Schon Schriftsteller des klassischen Altertums berichten von Arabern, die sich an der nordöstlichen Küste Afrikas ansiedelten. Diese Bevölkerungsbewegung hat bis in das 20. Jahrhundert gewährt und an manchen Stellen eine Mischbevölkerung geschaffen. Aber es ist nicht nur das äußere Aussehen der Bewohner Afrikas, das so differenziert ist. Wer auch nur ein wenig tiefer blickt, gewahrt alsbald, wie sich die Unterschiede auf die Sprachen, auf die Religionen, auf die soziologischen Verhältnisse, auf die Wirtschaftsform, kurzum auf die gesamte Kultur erstrecken.

Bei einer solchen Differenziertheit erhebt sich die Frage, ob man überhaupt von „dem afrikanischen Menschen“ sprechen kann. Allerdings dürfte es sich empfehlen, das alte Ägypten und die arabische Bevölkerung Nordafrikas ebenso wie die Weißen in Südafrika und die Inder in Ost- bzw. in Südafrika auszuschließen. In diesen Fällen haben wir es mit geschlossenen Kulturen zu tun, die dem ursprünglichen Afrikaner fremd sind. Im übrigen aber sollte man versuchen, eine Zusammenfassung zu

erarbeiten. Vielleicht gelingt es, etwas Gemeinsames zu finden, so wie wir auch von „dem Amerikaner“ sprechen, obwohl wir wissen, daß, auch wenn man sich nur auf die Vereinigten Staaten beschränkt, die Unterschiede sehr groß sind.

Wie gelangt man nun zur Erfassung des afrikanischen Selbstverständnisses? Es gibt zwei Faktoren, die hier besondere Schwierigkeiten bereiten. Zunächst besitzen wir bisher nur wenige Selbstzeugnisse und Selbstaussagen afrikanischer Menschen. Nur an zwei Stellen in Schwarzafrika, bei den Vai in Liberia und den Bamum in Kamerun ist eine Schrift erfunden worden. Diese hatte aber bestenfalls nur für den örtlichen Bereich eine Bedeutung. Ansonsten sind im äthiopischen Raum die aus dem Äthiopischen entwickelte amharische Silbenschrift und im Einzugsgebiet des Islam die arabische Schrift verbreitet. Eine Literatur ist aber, wenn man vom religiösen und annalistischen Schrifttum absieht, nicht entstanden. Durch Mission und Kolonialregierung wurde vom 19. Jahrhundert an die lateinische Schrift verbreitet. Es ist aber bis zur Mitte unseres Jahrhunderts der größte Teil der Bevölkerung illiterat geblieben. Infolgedessen fehlen uns schriftliche Zeugnisse von Afrikanern, in denen sie über sich selbst reflektieren.

Es braucht das Selbstverständnis nicht unbedingt davon abzuhängen, ob jemand lesen und schreiben kann. Es kann auch ein illiterater Mensch durchaus über sich und über die Welt nachdenken, sich seine Meinung, vielleicht sogar ein System bilden und dieses anderen mündlich kundtun. Hier erhebt sich aber sofort die zweite Schwierigkeit. Ein Verhalten dieser Art setzt voraus, daß man in der Lage ist, sich von sich selbst zu distanzieren, mit anderen Worten, sich selbst zum Objekt zu machen. Man muß die Selbstverständlichkeit, die Problemlosigkeit, in der man lebte, aufgeben und beginnen zu fragen. Ich habe aber den Eindruck, daß diese Voraussetzung nur erst in geringem Maße erfüllt wird. Man mag einwenden, daß jetzt bereits manche afrikanischen Schriftsteller und Dichter bekannt geworden sind. Hier liegt sicherlich Material vor, das durchgearbeitet werden könnte und auch interessante Ergebnisse bringen würde. Es sollte aber nicht vergessen werden, daß sehr viel von dieser Literatur nicht in einer afrikanischen, sondern in einer europäischen Sprache geschrieben wurde. Ihre Verfasser haben vielfach eine europäische Erziehung und Ausbildung genossen, die nicht selten ihren — vielleicht ungewollten — Niederschlag gefunden hat.

Man könnte versuchen, Lebensbeschreibungen von Afrikanern für unser Thema heranzuziehen. Diese beruhen, sofern die Berichterstatter schreiben konnten, oft auf eigenen Aufzeichnungen. So veröffentlichte z. B. bereits 1929 Frau E. Kootz-Kretschmer Selbstaussagen von 15 Angehörigen

der Safwa im heutigen Tanzania.¹ Die Erzähler berichten darin über ihre Sippe und die Vorgänge in ihrem kleinen Lande, über die Unterjochung ihres Stammes durch die mächtigen Sango, über die Befriedung, die durch die Kolonialmacht erfolgte, und über ihren Weg zum Christentum. Ein Faktum wird problemlos an das andere gereiht. Was von diesen Darstellungen, die noch vor dem Ersten Weltkrieg niedergeschrieben wurden, gilt, trifft im großen und ganzen auch auf andere Biographien zu. Nur sehr wenige dürften für das Selbstverständnis des Afrikaners etwas beitragen. Man muß also versuchen, andere Wege zu finden.

Hier bietet sich zunächst die Sprache an. Zwar kann man nicht von der Sprache der Afrikaner reden, da in Afrika wenigstens 800 verschiedene Sprachen gesprochen werden. Aber die meisten Sprachen lassen sich in irgendeiner der großen afrikanischen Sprachgruppen unterbringen. Obwohl auch unter diesen von einigen Forschern Beziehungen angenommen werden, zeigen sie doch oft ein heterogenes Bild. Aber gerade in dieser ihrer Verschiedenheit mögen sie befragt werden, ob sie etwas zu unserem Thema beitragen können.

1. Wenn man hört, daß der Afrikaner besonders mit seiner Umwelt verbunden ist, die bisweilen, wo totemistische Vorstellungen herrschen, bis zur Identität von Mensch und Tier führt, könnte man fragen, ob überhaupt der Mensch als ein Wesen sui generis erkannt wird. Hierauf geben die Bantusprachen, die von Kamerun an bis nach Südafrika hin gesprochen werden, Antwort. Bei ihnen, zu denen z. B. das Duala in Kamerun, das Herero in Südwestafrika, das Zulu in Südafrika, das Suaheli in Ostafrika gehören, werden die Substantiva nicht nach dem grammatischen Geschlecht, sondern nach sog. Klassen eingeteilt. Es gibt z. B. eine Klasse für magisch erfüllte Wesenheit, für Werkzeuge, für Flüssigkeiten, meistens auch für Tiere, die je durch ein besonderes Präfix gekennzeichnet werden. Daneben gibt es aber auch die sog. Menschenklasse mit eigenem Präfix, z. B. im Herero *omundu* „Mensch“, Plural *ovandu*, *omurise* „Hirte“, Plural *ovarise*. Nur in wenigen Fällen werden Ausnahmen von dieser Regel gemacht. Es wird also deutlich, daß der Mensch eine Sonderstellung einnimmt, die ihn von sämtlichen Wesen abhebt.

Dieser Mensch, der sprachlich also in den Bantusprachen eine besondere Stellung einnimmt, steht zu seiner Umwelt in enger Beziehung. Seine Sprache bezeugt es, daß er ein ζῷον πολιτικόν, ein soziales Wesen, ist. So gibt es in einigen Bantusprachen bei Verwandtschaftsbezeichnungen den obligatorischen Possessivbezug. Im Herero existiert z. B. kein Wort für

¹ E. Kootz-Kretschmer, Die Safwa. Ein ostafrikanischer Volksstamm in seinem Leben und Denken, Band 2, Berlin 1929, S. 164—337.

die allgemeine Bezeichnung „Vater“, sondern nur *tate* „mein“ bzw. „unser Vater“, *ibo* „dein, euer Vater“ und *ihe* „sein, ihr Vater“. Dasselbe gilt für die Bezeichnung „Mutter“, wo die entsprechenden Benennungen *mama*, *njoko* und *ina* sind. Hieraus wird deutlich, daß der Herero keinen Vater oder keine Mutter „an sich“ kennt, sondern nur in Beziehung zu irgend-einer Person. Etwas Ähnliches finden wir in manchen Bantusprachen bei den Demonstrativpronomina. Im Deutschen dürfte mindestens heutzutage die Entfernung zum Redenden dafür ausschlaggebend sein, ob man „dieser“, „der da“ oder „jener“ anwendet. Demgegenüber finden wir in Afrika verschiedentlich eine inhaltliche Verbindung des demonstrativen Fürwortes mit den drei Personen des Personalpronomens. So heißt im Zulu in Südafrika *amazwi la(wa)* „diese Worte“, die dem Redenden bekannt sind, die der Angeredete aber noch nicht gehört hat. Wenn dieser sie aber bereits vernommen hat, muß man *amazwi lawo* sagen. Wenn dagegen „diese Worte“ weder der redenden noch der angeredeten Person bekannt sind, vielmehr von einer dritten Person stammen, heißt es *amazwi lawaya*. Wir nennen diese Erscheinung die Korrelation des Demonstrativums zu dem Personalpronomen, die auch im Altlateinischen vorhanden war. Bisweilen besteht diese Korrelation nur zu der ersten und zweiten Person. Auf jeden Fall ist sie ein Zeichen dafür, daß man beim Demonstrativum nicht die Entfernung oder vielleicht ein räumliches Verhältnis, sondern den Menschen als lebendiges Bezugswesen im Auge hat. Es scheint so, daß die weitere sprachliche Entwicklung zu einer Entpersönlichung führt. Dann ist, ebenso wie es sich im Lateinischen bei *hic*, *iste* und *ille* vollzogen hat, nicht mehr der Mensch das Gegenüber, sondern ein abstraktes Verhältnis wie die Entfernung.

Auch beim Verbum finden wir Beispiele, die auf den sozialen Bezug hinweisen. Die Bantusprachen bilden durch Suffixe abgeleitete Verben, so wie wir durch Vorsilben wie *be-*, *ent-*, *zer-* usw. die Grundvorstellung des Verbuns variieren. Dabei macht man die Beobachtung, daß das Reziproke Verhältnis, das im Deutschen durch „einander“ ausgedrückt wird, sehr häufig erscheint. Eine genauere Analyse zeigt, daß das Reziproksuffix *-ana* ursprünglich auf die Präposition *na* „mit“ zurückgeht und daß das Reziproke ein — heute meistens vorwaltender — Spezialfall des Assoziativen ist. So heißt z. B. im Haya am Victoriasee *nywelana* „miteinander trinken“, *lilana* „miteinander essen“. Dieselbe Endung ist im Kwangali in Südwestafrika vorhanden. Dort findet sich z. B. das Wort *rugana* „arbeiten“. Es dürfte ein Kompositum zu *ruga* „Wasser abdämmen, Fischzäune errichten“ sein. Aus dieser speziellen Bedeutung ist dann die allgemeine „arbeiten“ geworden, was bei dem an den Ufern des Okavango siedelnden Stamm verständlich ist. Die assoziative Form ist dann

nur der sprachliche Niederschlag davon, daß so gut wie alle Arbeit in Afrika in Gemeinschaftsform erfolgt.

Bei denselben Völkern finden wir eine besondere Verbalform, die anzeigt, daß zu einem Vorgang oder zu einem Zustand verholfen wird. So bildet man im Kwanyama in Südwestafrika zu dem Verbum *londa* „hinaufsteigen“ *londeka* „zum Besteigen helfen, hinaufbefördern“. Formen dieser Art können in südwestafrikanischen Sprachen von jedem Verbum gebildet werden. Diese Tatsache, die sonst selten belegt ist, allerdings auch aus dem zum Semitischen gehörigen Amharischen in Äthiopien bekannt ist, zeigt, daß sie bei einigen afrikanischen Völkern relevant ist. Sie ist ein deutlicher Ausfluß aus dem sozialen Verhalten dieser Stämme.

Ein weiterer Beleg für dieselbe Grundeinstellung ist die sog. applikative Form, die im gesamten Bantugebiet von jedem Verbum gebildet werden kann. Durch sie nimmt das Verbum Beziehungen zu einem Satzteil auf, zu dem ursprünglich keine Beziehungen bestehen. Ein Beispiel aus dem Suaheli möge dies erläutern. Es heißt dort *mpishi analeta chakula* „der Koch bringt Speise“. Wenn diesem Satz ein personales Objekt hinzugefügt werden soll, muß man z. B. sagen *mpishi anamletea mgeni chakula* „der Koch bringt ihm, dem Gast, Speise“. Hier haben wir in manchen, nicht in allen, Bantusprachen, die Regel, daß die personale Satzergänzung zum direkten Objekt wird, auf das obligatorisch durch das Personalpronomen —*m*— „ihm“, „ihn“ hingewiesen wird. Man kommt der Auffassung des Suaheli am nächsten, wenn man, schwerfällig und in unschönem Deutsch, übersetzen würde, „der Koch bebringt ihn, den Fremden, (in bezug auf) Speise“. Entsprechend wird dieses personale Objekt bei der Umwandlung ins Passiv zum Subjekt. Man sagt also *mgeni analetewa chakula na mpishi* „der Gast wird bebracht (mit) Speise von dem Koch“. Hier kommt sowohl in der aktiven als auch in der passiven Form das personale Moment zum Vorschein. Dieses ist Ausdruck des sozialen Bezuges. Es liegt aber bereits der Grundauffassung des Applikativums zugrunde, durch das Beziehungen zu Satzteilen hergestellt werden, die andernfalls nur asyndetische Anfügungen wären. Das hier geschilderte Denken ist nicht auf den Bereich der Bantusprachen beschränkt, es findet sich auch im Nama-Hottentottischen und hat dort in der Endung *-ba* seinen Niederschlag gefunden.

Es sind nicht nur Wortformen oder Vokabeln, die uns einen Blick in den sozialen Bereich afrikanischer Völker gewähren, sondern auch Redewendungen und Satzkonstruktionen. Wenn man den Satz „ich werde mit dir morgen in Dar es Salaam ankommen“ in das Suaheli übersetzen will, muß man sagen *tutafika nawe kesho Dar es Salaam* „wir werden ankommen mit dir morgen in Dar es Salaam“. Dieses „wir“ ist nicht etwa ein

sog. *pluralis majesticus*, sondern Ausdruck der Verbundenheit. Der Sprecher hebt nicht seine Individualität hervor, sondern sieht sich in der Gemeinschaft mit anderen. Diese ist für ihn das Konstitutive.

Ähnliche soziologische Bezüge findet man, wenn der Suaheli sagt *nakwenda zetu* oder *nitarudi kwetu*. Ersteres bedeutet „ich gehe meiner (wörtlich: unserer) Wege“, letzteres „ich werde nach Haus (wörtlich: zu uns) zurückkehren“. Der Weg, den man geht, ist kein Einzelpfad, sondern eine Strecke, die man immer wieder in der Gemeinschaft zurücklegt. Eben- sowenig gibt es ein individuelles, privates Zuhause. Dieses ist vielmehr der Platz, welcher der Sippe gehört und an dem alle in gleicher Weise Anteil haben.

Diese sprachlichen Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, daß sich in der Sprache die starke soziale Verbundenheit zeigt, die den Afrikaner auszeichnet.

Was im Vorhergehenden durch sprachliche Nachweise belegt wurde, kann man auch im sozialen Verhalten der einzelnen zueinander feststellen. Dabei bildete ursprünglich die Stammesgrenze auch die Grenze für diese Einstellung. Innerhalb des Stammes hat aber jeder seine ihm zugewiesene Funktion. Männer und Frauen, Jungen und Mädchen haben ihren bestimmten Platz in der Gesellschaft. Jagd, Hüten des Viehs oder Bearbeitung des Bodens sind oft, wenn nicht meistens, Gemeinschaftsunternehmungen. Dasselbe gilt für das religiöse Leben, für Tänze, Prozessionen, Feiern. Hier zeigt sich die organische Verbundenheit. Wenn sie fehlt, ist sich der Afrikaner selbst fremd, dann befindet er sich im „Elend“.

2. Ein anderer Wesenszug, der viele Afrikaner kennzeichnet, ist, daß sie sich abhängig fühlen von Mächten, die nicht ohne weiteres ihrer Kontrolle unterstehen. Auch hierfür lassen sich Beispiele aus ihren Sprachen bringen. Im Ewe, das in Togo und im Osten von Ghana gesprochen wird, ist ein alleinstehendes Verbum intransitiv. Es wird transitiv, indem eine obligatorische Objektergänzung hinzutritt. So heißt z. B. *fiā* „versengt, verbrannt sein“, *trɔ* „sich wenden, gewendet sein, sich ändern“. Erst wenn ein Objekt hinzutritt, erhält man eine transitive Bedeutung, also *fiā ɔ* „ein Haus verbrennen“ oder *trɔ kɔ* „den Hals abdrehen“. Zweifellos ist für den Ewe die Grundform ohne Objekt die primäre Form. Es hat also die intransitive Form den Vorrang. Das Intransitivum tritt in diesen Sprachen auch häufig für das Passivum ein, weil für dieses *genus verbi* im Ewe keine eigene Form besteht. Passive Bildungen anderer Sprachen müssen vielmehr umschrieben werden. Das Ewe steht nun mit solcher Bildung nicht allein da, sondern ist nur ein Vertreter unter vielen ähnlich strukturierten Sprachen am Meerbusen von Guinea. Was ergibt sich aus diesem Befund für das Selbstverständnis der Sprecher? Wenn das Tran-

sitivum die Ausgangsform bildet, steht der Mensch als handelndes Subjekt im Vordergrund. Der Mensch verbrennt ein Haus, der Mensch dreht einem Huhn den Kopf ab usw. Wenn aber die erste Assoziation der Ewe beim Nennen der Vokabel *fiā* oder *trɔ* etwas Intransitives oder Passives (verbrannt sein, sich wenden) ist, steht der Mensch nicht an erster Stelle. Das Auge ist vielmehr auf einen Zustand gerichtet oder auf ein Geschehen, dem man unterworfen wurde. Ob das, was dies Geschehen hervorrief, eine persönliche oder eine unpersönliche Kraft ist, steht nicht zur Frage. Hier kommt es darauf an, daß der Mensch Mächten unterworfen ist, die von außen über ihn kommen.

In den Bantusprachen gibt es im Unterschied zu den eben erwähnten Sudansprachen Passivbildungen, die morphologisch durch ein infigiertes *-w-* gekennzeichnet werden. Hier begegnen nun Formen, die in unseren europäischen Sprachen aktives Gepräge tragen und entsprechende Formen aufweisen. So heißt im Ndonga in Südwestafrika *dhimwa* „vergessen“, desgleichen im Venda in Nordtransvaal *hangwa*. Diesen etymologisch nicht verwandten, geographisch weit voneinander entfernten Passivbildungen dürfte dasselbe Grunderleben gemeinsam sein. Etwas vergessen ist demnach nichts, was vom Menschen ausgeht, sondern vielmehr eine Macht, die über ihn kommt, der er sich möglicherweise nicht entziehen kann. Ähnliche Gedanken könnten im Nyiha in Tanzania herrschen, wenn in dieser Sprache *sungwa* „begehren, lieben“ bedeutet.

Dieses Zurücktreten der Menschen, die wir in der Abhängigkeit gewahren, tritt auch syntaktisch in Erscheinung, wenn wir an die unpersönlichen Satzanfänge denken, die sich in Bantusprachen finden. So sagt man im Suaheli *kumefika (na) watu* „Leute sind angekommen“, wörtlich: „Der Platz ist gekommen (mit) Leute(n).“ Hier steht dem Sprecher zunächst der Ort vor Augen. Von diesem wird dann gesagt, daß Leute zu ihm gekommen sind. Entsprechend lautet der Anfang der Weihnachtsgeschichte im Zulu: *kwa ti nga lezo zinsuku kwa puma isimiso ku Kesari Augustu*, wörtlich: „der Platz sagte in diesen erwähnten Tagen, der Platz ging heraus Gebot Platz Kaiser Augustus“. Es bleibe dahingestellt, ob das logische Subjekt „ein Gebot“ eine erklärende Apposition zu Platz ist (also: der Platz . . . nämlich ein Gebot), oder ob man besser sagen müßte: Der Platz . . . in bezug auf ein Gebot. Auf jeden Fall haben wir zweimal ein lokatives Subjekt, dem im Deutschen am ehesten das unpersönliche „es“ entspricht. Der Ursprung solcher unpersönlicher Konstruktionen dürfte in dem Vorwalten des Lokativen zu suchen sein. Damit tritt der Mensch oder ein anderer Sachbezug zurück. Im Laufe der sprachlichen Entwicklung mag dies nicht mehr so empfunden sein. Es kann dann schließlich ein syntaktisches Stilmittel daraus werden.

Diese Abhängigkeit bzw. das Zurücktreten der Aktivität des Menschen gehört zum Selbstverständnis des Afrikaners. Wir werden später sehen, daß sie auch in anderen Bereichen seines Lebens angetroffen wird.

3. Der Afrikaner ist ein religiöser Mensch, wobei in diesem Zusammenhang kein Unterschied zwischen magischen und religiösen Vorstellungen gemacht zu werden braucht. Man könnte geneigt sein zu sagen, daß hier das Gefühl der Abhängigkeit seinen stärksten Niederschlag gefunden hat. Im Unterschied zu den meisten Europäern zerfällt bei dem Afrikaner die Welt nicht in einen profanen und in einen religiösen Bereich. Beides ist vielmehr miteinander verzahnt oder besser, diese Bereiche liegen ineinander. Wir haben in den Bantusprachen dafür sogar einen philologischen Beleg. Es gibt in ihnen eine Nominalklasse, in der sich alles befindet, was magisch, vielleicht auch religiös erfüllt ist, z. B. im Suaheli *mlima* „Berg“, *mto* „Fluß“, *mti* „Baum“, *mji* „Ansiedlung, Stadt“ (wo die Ahnen lokalisiert gedacht sind), *mfupa* „Knochen“ (der zum Zaubern gebraucht wird), *mtego* „Falle“ (die zum Funktionieren magischer Riten bedarf).

Umfassender als einige sprachliche Belege gibt uns das religiöse Verhalten Einblick in die Gedankenwelt des Afrikaners. Sicherung des Lebens ist weithin das Motiv für das Handeln. Soweit dieses bedroht ist durch negativ wirkende magische Kräfte, gilt es, entsprechende Gegenmaßnahmen zu treffen. So erklärt sich der Gebrauch der Amulette, durch die Schaden abgewehrt werden soll. In gleicher Weise benutzt man dann Talismane, um Günstiges zu erwerben. Man weiß also von Kräften, die stärker als der Mensch sind. Man kann diese nur in die Gewalt bekommen, wenn man noch stärkere Kräfte mobilisiert. Daß diese entsprechend der ganzen Haltung in der magischen Sphäre liegen, liegt oft auf der Hand.

Neben die magischen Vorstellungen treten die religiösen. Meistens sind beide Gebiete nicht genau voneinander zu trennen. Ahnen, Naturgeister und Götter, ja bisweilen auch das Höchste Wesen gelten als Mächte, denen der Mensch unterworfen ist. Ihnen naht er sich mit Furcht und Zittern, mit Beschwörung und Bitte, mit Opfern und anderen kultischen Handlungen. Alle diese Praktiken finden nun nicht nur je und dann statt, sie stehen nicht, wie vielfach die kirchlichen Amtshandlungen bei uns, am Rande als Verzierung, sie werden vielmehr als konstitutiv erachtet und gepflegt.

Die Religion hat also im Alltag des Afrikaners ihren Sitz im Leben. Jäger bereiten sich durch Meidungen oder auch durch Tänze (Buschmänner) auf die Jagd vor. In Kamerun gibt es Jäger, die nach vollzogener Jagd Sühneriten vollziehen. Dabei dürfte der Gedanke vorherr-

schon, daß der Mensch in einen ihm eigentlich fremden Bereich eingedrungen ist. Dieses Unrecht bringt Gefahren mit sich, die durch rituelle Handlungen kompensiert werden müssen.

Wenn der Werftälteste bei den Herero nach dem Melken die Milch in einem kultischen Akt „beschmeckt“, wofür man das Wort *okumakera* gebraucht, zeigt dies, daß alles, was mit den Rindern, mit ihrer Milch und mit dem Melken zusammennängt, in einer religiösen Sphäre liegt. Erst durch den erwähnten Ritus wird die Milch in die „profane“ Sphäre überführt und für den Genuß freigegeben.

In ähnlicher Weise könnte man bei den Hackbauern daran erinnern, daß nur durch Riten die Gewähr für einen erfolgreichen Verlauf des Wirtschaftsjahres gegeben ist. Der Afrikaner weiß aus bitterem Erleben, daß er nicht pflanzen und daher auch nicht ernten kann, wenn eine Regenzeit ausgeblieben ist. Er weiß auch, welche Folgen Heuschreckeneinfälle haben können. All die Kräfte und Mächte, die hinter den Erscheinungen stehen, gilt es, sich geneigt zu machen.

Dieselben Probleme kennt man im persönlichen Leben. Während bei uns im Krankheitsfall in der Regel nach der Krankheit und ihrer Besserung gefragt wird, sucht man in Afrika meistens nach dem, der die Krankheit verursacht hat. Heilung und Bestrafung des Übeltäters gehen meist Hand in Hand. Hier sind dann magische Mittel vorwaltend.

Besonders gefährdet ist der Mensch an den großen Wendepunkten seines Lebens. Dies sind die Geburt, die Reifezeit und der Tod. Man hat die dabei nötigen Handlungen *rites de passage*, „Übergangsriten“, genannt. Mancherorts wird ein präexistenter unvergänglicher Faktor angenommen, der in einen neugeborenen Menschen übergeht. In der Reifezeit eignet sich das vielleicht Wichtigste, daß der Mensch die Fähigkeit bekommt, Vater und Mutter einer neuen Generation zu werden. Und daß mit dem Tode alles abgeschlossen sei und der Mensch aufgehört habe zu existieren, dürfte kaum ein Afrikaner annehmen. Diese Übergangszeiten sind für den einzelnen besonders gefährlich. Um keinen Schaden zu erleiden und um in der neuen Existenz bestehen zu können, bedarf es vieler Handlungen, von denen die Initiationsriten die bekanntesten sind.

Man könnte auch auf das soziale Leben hinweisen, wo die Religion ihre wichtige Funktion hat. Ob man an die uralte Institution des Erdherrn erinnert, in dem noch priesterliche, ritterliche und politische Funktionen vereinigt sind, oder an einen schlichten Häuptling alter Observanz, für beide sind religiöse Funktionen gegeben. In besonderer Weise gilt dies, wo ein sakrales Königtum oder ein sakrales Häuptlingstum herrscht. Hier ist der Bestand des Staates und sein Gedeihen an den rechten Vollzug der Riten gebunden.

Auch im musischen Bereich hat die Religion ihre große Bedeutung. Es wurden bereits die Tänze der Buschmänner erwähnt, die nicht der Unterhaltung dienen, sondern notwendiges, magisches Handeln darstellen, das zur Erreichung des Jagdglücks Voraussetzung ist. Sicherlich steckt auch in den Tänzen anderer afrikanischer Stämme eine starke religiöse Komponente. Der Mythos ist schon seinem Wesen nach mit der Religion verbunden. Wo er noch praktiziert wird, ist er liturgisches Handeln. Wenn er nur noch als Literatur vorhanden ist, führt er in eine alte religiöse Welt hinein, die z. T. auch heute noch als wirksam empfunden wird. Auch solche Gebiete, die für uns in die profane Sphäre gehören, haben in Afrika ihren religiösen Bezug. Hier wäre z. B. das Lehrlied zu nennen. Der erst kürzlich verstorbene Bruno Gutmann, der jahrzehntlang unter den Dschagga am Kilimandscharo arbeitete, hat u. a. drei umfangreiche Bände mit Lehrliedern veröffentlicht, die von Jungen, aber auch von Mädchen in ihrer Reifezeit gelernt werden. Dabei handelt es sich nicht nur darum, daß die junge Generation in das Leben des Stammes eingeführt und vor allem zur Ehrfurcht und zum sozialen Verhalten erzogen wird. Es wirkt vielmehr in diesen Liedern „ein Wille zur magischen Entspannung und zur magischen Gestaltung“.² Beziehungen zur „jenseitigen“ Welt findet man sogar in der didaktischen Dichtung, die bei uns gänzlich in den rationalen oder pädagogischen Sektor des Lebens verwiesen wird. So kann man z. B. Rätsel nicht zu jeder Zeit aufgeben und lösen. Bei den Venda sind mit dem Aufgeben von Rätseln Besessenheitstänze (*ngoma dza midzimu*) verbunden.³ Bei den Rotse in Zambia werden Rätsel zwar als Unterhaltung betrachtet, sie sind aber nur am Abend gestattet. Wenn man sich am Tage mit ihnen beschäftigt, besteht die Gefahr, daß das Getreide auf dem Felde verdorrt.⁴

Soweit Malerei und Plastik in Frage kommen, sind religiöse Vorstellungen weithin vorherrschend. Die vielen Zeichnungen, die man landläufig Buschmannmalereien nennt und die z. T. in prähistorische Zeiten zurückreichen, dürften nicht allein aus Freude am Malen entstanden sein, sondern magische Hilfen zur Erlangung von Jagdbeute sein. Wenn man ein Tier darstellt, gewinnt man Macht über es. Ebenso dienten die vielen figürlichen Erzeugnisse religiösen Zwecken. Mit den Masken tanzte man, die Ahnenfiguren stellten Beziehungen zu der für das Ergehen im „Diesseits“ so wichtigen Welt der Ahnen her.

² B. Gutmann, Die Kerbstocklehren der Dschagga in Ostafrika, Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen XIII, 1922/23, S. 82.

³ J. Blacking, The social value of Venda Riddles, African Studies 20, 1961, S. 2.

⁴ D. F. Gowlett, Some Lozi Riddles and Tongue-Twisters annotated and analysed, African Studies 25, 1966, S. 140.

Dieser kurze Überblick über die wichtigsten Bereiche der geistigen und materiellen Kultur der Afrikaner mag somit gezeigt haben, ein wie großer Faktor die Religion in ihr ist. Sie zu praktizieren ist der Afrikaner stets aufs Neue angehalten. Dies weist ihn als einen *homo religiosus* aus.

4. Eine weitere Frage ist, wie weit die Autorität zum Selbstverständnis des Afrikaners gehört. Bisweilen hat es Stämme gegeben, die sich unter einem Führer zu einem Quasi-Staat entwickelten. Hier wären aus dem 19. Jahrhundert bei den Zulu Schaka, bei den Nyamwezi in Tanzania Mirambo zu nennen. Durch eine oft auf eiserner Disziplin aufgebaute Despotie zwangen sie ihre Untertanen in ihre Kader. Oft sind dann nach dem Tode des Despoten ihre „Reiche“ schnell wieder auseinandergefallen. Die meisten Afrikaner lebten aber nicht unter Herrschern dieser Art, sondern unter Häuptlingen, die vielfach nur als *primi inter pares* regierten. Auch wenn diese wenig äußere Machtmittel aufbieten konnten, so besaßen sie doch eine große Autorität. Man könnte diese als die positive Seite des oben dargestellten Abhängigkeitsgefühls ansehen. Es sind ja Faktoren, die in einer anderen — wir würden sagen: jenseitigen — Sphäre liegen. Der Ursprung der Autorität liegt bisweilen in der Vorstellung von dem Höchsten Wesen, das am Anfang Satzungen und Normen für das Zusammenleben der Menschen gegeben hat und je und dann auch über ihre Einhaltung wacht. Bei anderen Stämmen sind es die Ahnen, die diese Funktion ausüben. Daher versteht man, daß sich der Afrikaner meistens willig an dem ihm bestimmten Platz der Autoritätspyramide einordnet. Dies braucht nicht mit einer fatalistischen Haltung zusammenzuhängen, sondern kann in echter Bereitschaft erfolgen. Man muß einmal erlebt haben, welche Stellung bei den Suaheli der ältere Bruder (*kaka*) gegenüber seinen jüngeren Geschwistern einnimmt oder wie man einem Alten, dem *mzee*, entgegentritt.

Es ist nun nicht nur diese angeborene Autorität, die zur Achtung führt, sondern auch die erworbene. Eine so grausame Natur wie Schaka regierte nicht nur durch Gewalt, sie imponierte auch durch Können und Erfolge. Meistens war im alten Afrika Macht in Händen von Medizinmännern und Zauberern. Durch den Besitz magischer Mittel zeichneten sie sich aus, dadurch erwarben sie sich ihnen willig dargebrachte Autorität. Ähnlich ist in vielen Fällen die europäische Kolonialmacht aufgefaßt worden. Ihre überlegenen Fähigkeiten dürften zumeist als besonders starke magische Kraft verstanden worden sein. Es gibt aber auch Beispiele, daß Autorität in sittlichem Rahmen aufgerichtet und respektiert wurde. Es sei hier an das Verhältnis der ostafrikanischen Soldaten, der sog. Askari, im Ersten Weltkrieg erinnert. Wenn sie der verschwindend kleinen deut-

schen Streitmacht willig in die Fremde, nach Portugiesisch-Ostafrika und nach Rhodesien folgten, dann ist dies nicht durch eine formal ausgeübte Disziplin zu erklären. Diese hätte im afrikanischen Busch gar nicht praktiziert werden können. Hier wurde vielmehr echte Autorität ausgeübt, der man sich willig unterwarf, die sogar in späterer Zeit Stoff zu einem Mythos geben könnte, ja, wahrscheinlich schon gegeben hat.

Somit sind es vor allem vier Kreise, in denen uns das Selbstverständnis des Afrikaners deutlich wird. Wir sahen, daß uns dies nicht durch eine Selbstanalyse afrikanischer Denker vermittelt wird. Wir mußten vielmehr die Sprache, die Volksdichtung und die Religion befragen, um von ihnen aus auf den Menschen zu schließen. Dies geschah ohne vorgefaßte Meinung und nicht von einem bestimmten System aus geleitet. Es mag sein, daß mancher Afrikaner heutzutage, veranlaßt durch ideologische Prämissen oder in pragmatischer Ausrichtung, seine geistige Vergangenheit anders interpretiert. Trotzdem dürfte die oben versuchte Deutung ihre Berechtigung haben.

Es entsteht nun die Frage, ob die Besonderheiten afrikanischen Wesens unveränderlich sind. In schlagwortartiger Weise wird bisweilen behauptet, daß afrikanisches Denken und Verhalten statisch sei und der Dynamik entbehre. Das ist in dieser allgemeinen Fassung nicht richtig. Wir können z. B. auf dem religiösen Gebiet, ohne daß Einflüsse von draußen vorliegen, von Veränderungen sprechen, die sich im Laufe der Zeit vollzogen haben. Vollends treten diese ein, wenn fremde Vorstellungen in Afrika eindringen. Dies ist seit dem Altertum immer wieder das Schicksal Afrikas gewesen. Die Bewegungen, die hier in den letzten Jahrhunderten wirksam wurden, waren für afrikanisches Denken neu. Auf die Naturreligionen stießen die Buchreligionen in der Form des Islams und des Christentums. Das technische Zeitalter brachte als unabdingbare Voraussetzung rationales, kausales Denken. An die Stelle einer magischen, vom Abendländer nicht nachvollziehbaren Kausalität tritt der logische, von allen denkenden Menschen zu überprüfende Schluß. Wenn sich das Denken bisher in zyklischer Form vollzog, so lernte man jetzt, daß der Mensch in seiner Zeit einen Punkt auf einer Linie darstellt, die von einem Anfang auf ein Ziel hinführt. Dadurch trat an die Stelle des zyklischen Denkens das lineare Denken. Nur so ist überhaupt ein Fortschritt möglich. Und auf dem geisteswissenschaftlichen Sektor lernte man das historisch-kritische Denken kennen, das sich nicht mit magischen und mit mythischen Vorstellungen vereinbaren läßt.

Somit ist, besonders seit der Jahrhundertwende, Bewegung in die afrikanische Gedankenwelt gekommen. Wie wirkt sich diese auf das skizzierte Selbstverständnis aus?

1. Die Umweltbezogenheit hat, wie oben gezeigt, ihre starke Stütze in der Sprache. Diese dürfte sich in ihren Formen auch in Zukunft halten und schon dadurch ein Hinweis auf die enge soziologische Verbundenheit der Menschen zu ihrer Umwelt sein. Im kleinen Rahmen gibt es auch hier Möglichkeiten zu Veränderungen. So wie die Korrelation der Demonstrativa zu den drei Personen des Personalpronomens in der späteren Latinität verschwand, so scheint sie z. B. auch bereits im modernen Suaheli nicht mehr zu bestehen. Wahrscheinlich ist hier an die Stelle des den Menschen in den Mittelpunkt stellenden Schemas die Entfernung vom Redenden als Maßstab getreten. Daneben besteht im Zeitalter der Massenmedien die Gefahr, daß man gar nicht mehr spürt, welche Intention eine Sprache mit ihren Formen hat, so daß diese zu abgegriffenen Münzen werden, die unbeschrieben weitergegeben werden. Immerhin besitzt das Bantu mit seinen durchgängig brauchbaren applikativen Verben ein hervorragendes Mittel, die Umweltverbundenheit auszudrücken, ohne daß damit die Gefahr verbunden ist, die man mit der Wendung „inhumaner Akkusativ“ bezeichnet hat.⁵

Man sollte einmal untersuchen, ob in der modernen Dichtung in afrikanischen Sprachen mehr das individuelle Empfinden des Dichters oder seine soziale Verbundenheit in Erscheinung treten. Es gibt immerhin zu denken, wenn L. Harries in der Einführung zu den Suahelidichtungen des Ahmad Nassir bin Juma Bhalo schreibt: „*He is not a creative writer in the Western sense but the mouthpiece of what are generally accepted as the best values in the community.*“⁶

Allerdings erfährt die Umweltverbundenheit in unseren Jahrzehnten eine Erweiterung. Während man sich bisher auf Sippe, Clan oder Stamm beschränkte, tritt heute der Staat an die Stelle der bisherigen Werte. Dies zeigt sich z. B. darin, daß man bei Befragen von Afrikanern nach ihrer Herkunft jetzt vielfach die Staatszugehörigkeit und nicht die Stammesbezeichnung als Antwort bekommt. Man bezeichnet sich also nicht in erster Linie als Dschagga, Haya oder Digo, auch nicht als Suaheli, sondern als Tanzanianer. Es liegt auf der Hand, daß hier eine Gefahr lauert. Wenn man sich dem Nächsten nicht mehr verbunden fühlt, kann man leicht jeden Zusammenhang mit den Mitmenschen verlieren. Dies geschieht, wenn die Idee des Volkes oder die Idee der Nation den Blick für die konkrete Umwelt und ihre Menschen trübt. Andererseits kann es beglückend sein festzustellen, wie die Umwelt eben größer geworden ist

⁵ Vgl. meinen Beitrag, Der „inhumane Akkusativ“ und das Applikativum der Bantusprachen für die Eilers-Festschrift.

⁶ L. Harries, Gnostic Verses in Swahili by Ahmad Nassir bin Juma Bhalo, The University of Wisconsin Press, Madison, Milwaukee and London 1966, S. XII.

und zum ersten Mal den Blick auf das Ganze richtet und den ganzen Kontinent einschließt. So mag man empfinden, wenn man den Refrain der Nationalhymne von Tanganyika, heute Tansania, hört:

*Ibariki Afrika,
Tubariki Watoto wa Afrika!*

In Gebetsform wendet man sich an Gott:

*Segne Afrika,
Segne uns, die Kinder Afrikas.*

Entsprechend wird im zweiten Vers Tanganyika für Afrika eingesetzt. Solange man sich noch als Kind eines Landes oder eines Erdteils fühlt, und sofern man, in diesem Fall Christen und Muslime, den Segen Gottes erbittet, ist man gegen einen territorialen oder kontinentalen Chauvinismus gefeit. Es dürfte auch von uns begrüßt werden, wenn sich die Umweltverbundenheit des Afrikaners auch auf die Andersstämmigen erstreckt und somit die Voraussetzung für wirkliche Volkwerdung gegeben ist. Wie weit diese gute Eigenschaft auch in den Massenorganisationen unseres Zeitalters wie den politischen, oft totalitären, Parteien und in den Gewerkschaften vermenschlichend wirken kann, mag die Zukunft zeigen.

2. Wie steht es nun mit der Abhängigkeit von Mächten, die nicht der menschlichen Kontrolle unterstehen? Durch die moderne Erziehung, das historisch-kritische und das rational-logische Denken und durch das Christentum sind die Vorstellungen, daß der Mensch von magischen Kräften, von Ahnen und Geistern abhängig ist, zwar erschüttert und gemindert aber nicht beseitigt worden. Übrigens könnte man die Frage stellen, ob sich der moderne abendländische Mensch trotz, vielleicht gerade infolge der fast vollständig durchgeführten Säkularisierung nicht bedrohter fühlt und sich nicht zu bewältigenden Kräften und Mächten mehr ausgesetzt glaubt als seine Vorfahren. Bei Krankheiten wird auch im modernen Afrika weithin noch der Mediziner konsultiert. Ihm traut man die Fähigkeit zu, mit den bösen Kräften fertig zu werden. Überall in Afrika, nicht zuletzt in den modernen Städten, blüht die weiße ebenso wie die schwarze Magie. Eine Aufklärung führt immer nur zu bescheidenen Erfolgen. Die Überlegenheit der unkontrollierbaren Macht dominiert weiter. Es dürfte auch interessant sein, der Bedeutung der Träume nachzugehen. Viele Entscheidungen, die das ganze Leben beeinflussen, werden durch sie bestimmt, ja, sie werden im Gehorsam gegenüber der sich in den Träumen manifestierenden Überlegenheit vollzogen.

Das Gefühl des Ausgeliefertseins hat in der Vergangenheit häufig zu einer inaktiven Haltung geführt. Hier mag auch ein Grund dafür liegen, daß trotz mancher Auseinandersetzungen in Schwarzafrika Fremdherrschaft meistens ruhig ertragen wurde. Die Macht wurde als etwas Unab-

änderliches hingenommen, unter das man sich beugte. Vielleicht ist dies auch die Ursache dafür, daß in manchen afrikanischen Staaten Militärdiktaturen verhältnismäßig schnell die Macht übernehmen und sie behaupten können.

3. Sehr komplex ist das Problem der Religion im modernen Afrika. Zu den hier autochthonen Religionen sind als Fremdreigionen der Islam und das Christentum gekommen. Ersterer ist in seiner idealen Form eine Theokratie, in der es einen eigenständigen säkularen Bereich nicht gibt. Geistliches und Weltliches sind unzertrennbar miteinander verbunden. Das Verhalten des Menschen in Familie und Gesellschaft wird durch Rechtsnormen geregelt, die letztlich alle aus dem Koran und der aus ihm entstandenen Tradition abgeleitet werden. So ist die religiöse Bindung des Muslim auch in der Moderne gegeben. Sie wird besonders stark, wenn der Islam, was durchweg in Afrika geschieht, die Naturreligion fast unbeschränkt in sich aufnimmt. Dann ist sogar eine doppelte Bindung sowohl als Abhängigkeit als auch als Sicherung gegeben.

Das Christentum ist in Afrika in mannigfacher Gestalt aufgetreten. In der orthodoxen, d. h. im wesentlichen monophysitischen, und in der katholischen Form ist es geneigt, auch die irdischen Verhältnisse zu regulieren. In manchen evangelischen Kirchen beschränkt man sich auf die geistlichen Dinge und überläßt die weltlichen Angelegenheiten dem Entscheiden an Gott gebundenen Gewissens. Generell ist aber festzustellen, daß unverhältnismäßig mehr überzeugte Christen in Afrika als im Abendland politisch oder sozial z. T. leidenschaftlich engagiert sind. Hier sind auch die Tausende von sogenannten nachchristlichen Bewegungen zu nennen, denen Millionen von Afrikanern angehören. Gerade sie, die synkretistisches oder nationalistisches Gepräge tragen, sind ein beredtes Zeugnis dafür, daß die Religion nach wie vor ein wichtiger Faktor im Leben des afrikanischen Menschen bleibt.

Dies zeigt sich auch in der Pervertierung der Religion, wie sie uns in der Form der politischen Religion entgegentritt. Da werden Führergestalten, wie der frühere ghanaische Präsident Kwame Nkrumah, schon zu Lebzeiten apotheosiert, Parteien oder nationale Embleme werden metaphysisch aufgeladen, der Staat wird zu einer mystischen Größe. Die politischen Riten, meistens aus dem religiösen Leben entlehnt, zeigen deutlich, daß man es mit religiösen, besser gesagt, pseudo-religiösen Faktoren zu tun hat.

Wie wirkt nun die Säkularisierung auf den religiösen afrikanischen Menschen? Zweifellos ist von ihr eine Anzahl von Intellektuellen ergriffen, die von westlicher oder auch von östlicher Wissenschaft erzogen, Religion für etwas Antiquiertes halten und sich ausschließlich den irdischen

Gegebenheiten widmen. Hier wiederholt sich manches aus der vergangenen Geschichte des Abendlandes, wo auch für eine gewisse geistige Schicht der Materialismus der höchste Ausdruck vermeintlich wissenschaftlicher Haltung wurde. Aber wie leicht kann auch diese Anschauung zu einem Religionsersatz bzw. zu einer Ideologie werden. Phänomenologisch und in der Relevanz für das tägliche Leben dürfte zwischen diesen Erscheinungen und echter Religion kein allzu großer Unterschied bestehen.

4. Wie weit in der modernen Zeit die Autorität aufrechterhalten werden kann, ist schwer zu beantworten. In vielen unabhängig gewordenen Staaten sind die bisherigen Autoritätsträger, d. h. besonders die Häuptlinge, ihrer Funktion entkleidet worden. Um möglichst bald den Staat zu einem einheitlichen Gebilde zu machen, wurde alle Macht paralytisch, die einen Eigenwillen entwickeln konnte. An ihre Stelle traten oft landchaftsfremde Beamte, die ihr Amt im Sinne einer Zentralisierung führten. Trotzdem dürfte die Autorität der deposedierten Häuptlinge weiterhin noch erhalten sein. Das gilt besonders überall dort, wo sie religiöse Funktionen zu verrichten hatten. Ähnliches konnte man schon in der Kolonialzeit an manchen Stellen im Hinblick auf die Stellung des politisch bedeutungslos gewordenen Erdherrn beobachten.

Nicht selten wird berichtet, daß sich junge Männer, die in akademischer Ausbildung stehen oder die in einer Stadt eine angesehene Stellung einnehmen, bei Rückkehr in die Heimat der dort geltenden, d. h. auf Autorität aufgebauten Sozialordnung widerspruchlos einfügen.

Somit finden wir auch im modernen Afrika die verschiedenen Ausprägungen afrikanischen Selbstverständnisses. Man hat aber den Eindruck, daß anderes Gedankengut hinzukommt. Dieses mag einerseits durch Eigenentwicklung entstanden, andererseits von außen eingedrungen sein. Das Ergebnis ist dann oft eine Zwitterstellung des einzelnen Menschen. In vielfacher Beziehung ist er noch eingebettet in die alte Umweltverbundenheit. Gleichzeitig sind aber die Gedanken der persönlichen Freiheit wirksam, wie sie sich in dem überall eingeführten gleichen Wahlrecht für alle zeigen. In besonders starker Weise sind alle diejenigen betroffen, die ins Ausland, vor allem als Studenten, gehen und dort ganz auf sich selbst gestellt sind. Mancher von ihnen kann sich nach seiner Rückkehr in die Heimat dem dort herrschenden Gemeinschaftsempfinden nicht entziehen und kehrt auch geistig in die alten Verhältnisse zurück. Der umgekehrte Fall ist, daß jemand dem Alten vollkommen entfremdet wird und als unzufriedener Fremdling in seiner Heimat lebt und dauernd durch Komplexe an der richtigen Sicht der Dinge gehindert wird. In beiden Fällen bleibt aber ein Restbestand des nichtverarbeiteten Alten bzw. Neuen. Dies führt dann in der Praxis zu unausgeglichenem Fühlen und

Verhalten. Das zu erstrebende Ziel wäre eine organische Verbindung von Freiheit mit der Bindung an die Umwelt.

Ähnlich steht es mit dem Erlebnis übermächtiger Kräfte. Der Gedanke, daß im Menschen geradezu unbegrenzte Kräfte walten und daß er auch die Freiheit hat, diese zu gebrauchen, führt mitunter dazu, daß man die Grenzen nicht mehr gewahrt, die jedem Menschen gesetzt sind. Man steigert sich womöglich in einen Rausch unbegrenzter Möglichkeiten hinein, wie er aus mancher Deklamation zu entnehmen ist. Eine Aktivität, die sich aus dem modernen Freiheitsverständnis entwickelt, kann dann zu einer Vielgeschäftigkeit werden, welche verbirgt, daß in Wirklichkeit nur wenig getan werden kann und erreicht wird.

Am stärksten gewahrt man die Zwitterstellung im religiösen Bereich. Mancher möchte aus romantischen oder auch aus politischen Gründen an der alten Natur- und Stammesreligion festhalten. Es ist aber aus dem Wesen heraus kaum möglich, sie mit den Erfordernissen einer in der Moderne zureichenden Religion zu füllen. Andererseits findet man unter den Intellektuellen Afrikas wenig Atheismus oder Agnostizismus. Auch wo dieser behauptet wird, ist dennoch oft ein religiöser, häufiger noch ein magischer Restbestand vorhanden, der für das Handeln ausschlaggebend ist. Dies zeigt sich nicht selten in einer uns fern liegenden Form, wenn z. B. bei der Austragung von Sportmeisterschaften die unterlegene Partei dem Sieger unterstellt, daß dieser seinen Sieg nur der Anwendung magischer, vielleicht sogar zauberischer Mittel verdanke. So ist eine echte Säkularisierung oft noch nicht erfolgt. Auch bei Afrikanern, die sich einer Hochreligion angeschlossen haben, beobachtet man heterogenes Verhalten. Daß der Islam fast überall in der Welt ein weites Dach hat, unter dem Vorstellungen der magischen Welt oder der Naturreligion Platz finden, ist bekannt und wird auch von den meisten muslimischen Schulmeinungen in ein legitimes System gebracht. Aber auch bei den Christen finden wir oft eine religiöse Zwitterstellung. Dies zeigt sich vor allem bei Krankheiten. Zwar gehen viele Christen zum Arzt, nicht wenige von ihnen suchen aber zusätzlich oder gar ausschließlich den Medizinmann auf und erhoffen Heilung von der Anwendung magischer Mittel. Auch sind die Christen weithin von der Wirksamkeit der Toten überzeugt. Man kann von ihnen hören, daß sie mit ihren Verstorbenen leben. Von hier ist der Weg nicht weit zu der Vorstellung, daß sie von den Toten abhängig sind und durch Riten ihr Wohlgefallen erwerben müssen. Die rechte christliche Einstellung, daß es zwar eine erlaubte, ja sogar gebotene Säkularität gibt, in die der Mensch von Gott gestellt ist und in welcher er gemäß seinem an Gott gebundenen Gewissen handeln soll, ist mit einer oft gefährlichen Gratwanderung verbunden. Ihr gegenüber ist die legalistische, ritens-

bestimmte alte afrikanische Religion einfacher. Es nimmt daher nicht wunder, wenn diese immer wieder in einzelnen durchbricht. In vielen Fällen ist dieser Durchbruch nicht auf das Individuum beschränkt, es bilden sich vielmehr Gemeinschaften, in denen diese Erscheinung zum System wird. Wir haben es dann mit den sogenannten nachchristlichen Bewegungen zu tun.

Im Hinblick auf die Autorität kann man höchstens in einzelnen Fällen von einer Spannung zwischen Bindung und Freiheit sprechen. Hier dürfte die Gefahr auf einer anderen Seite liegen. Alte Autorität läßt den Menschen als Vollmenschen in seiner Umwelt bestehen. Die Autorität, die dem Häuptling von einem Sippenältesten gewährt wird, rührt nicht an die eigene Autorität, welche dieser in seiner Sippe genießt. Hier ist er selbst wieder Autoritätsträger. Die moderne, alles nivellierende Freiheitsvorstellung, die sich häufig mit Totalitätsdenken verbindet, kann ein sklavisches Autoritätsdenken bewirken, an deren Ende die geistige und die politische Tyrannei stehen.

Es ist somit versucht worden zu zeigen, in welcher Richtung sich das afrikanische Selbstverständnis bewegt. Es mag sein, daß man bei anderen Ausgangspunkten, die in dem afrikanischen Kontinent durchaus denkmöglich sind, und bei anderer Interpretation zu abweichenden oder ergänzenden Ergebnissen kommt.

Zum Schluß erhebt sich die Frage, ob man überhaupt von einem afrikanischen Selbstverständnis sprechen kann. Treffen die charakteristischen Merkmale Umweltverbundenheit, Machtunterworfenheit, Religiosität und Autorität nicht auf alle schriftlosen Völker zu? Stellen sie vielleicht nur ein Durchgangsstadium dar, das alle ähnlich strukturierten Völker oder Stämme durchlaufen? Wahrscheinlich kann man gewisse geistige Entwicklungsgesetze annehmen, die überall gelten. Trotzdem bleibt aber ein Spielraum für die Ausprägung bestimmter Eigenarten. Wir könnten sogar versuchen, von dem Selbstverständnis des Deutschen, des Angelsachsen und des Spaniers zu sprechen. Trotz weithin gleicher oder ähnlicher kultureller und religiöser Entwicklung dürften die Ergebnisse verschieden sein. Neben das Allgemeine, das allen in einem Humanum gemein ist, tritt eine spezielle Ausprägung.

In derselben Weise könnte die Antwort auf die Frage nach dem afrikanischen Selbstverständnis ausfallen. Ob seine spezifische Ausprägung die Form annimmt, in der sie dargestellt wurde, mag die Zukunft zeigen. Vielleicht wird man, da das Selbstverständnis immer an den Menschen gebunden ist, von der kontinentalen Sicht, die ganz Afrika umfaßt, abgehen und Unterteilungen vornehmen müssen, in denen weniger heterogene Völker vertreten sind.

SARVEPALLI RADHAKRISHNAN

STAATSPRÄSIDENT DER REPUBLIK INDIEN

Menschsein als Idee und Verwirklichung in Indien

I. DIE ASIATISCHE IDEE VOM MENSCHEN

Die asiatische Anschauung vom Menschen ist nicht allzu sehr verschieden vom Menschenbild des antiken Europa. Ich habe kein Vertrauen in die Pseudowissenschaft einer national oder kontinental begrenzten Psychologie, die der Behauptung huldigt, daß alle Asiaten völlig von allen Europäern getrennt seien. Die Geschichte der Völker ist etwas komplizierter, als diese allgemeinen Feststellungen glauben lassen. Es ist vielmehr sicher, daß die asiatischen und die europäischen Völker gemeinsame Ursprünge haben, sich von dorther verhältnismäßig unabhängige Anschauungen erwarben und sich Wesenszüge aneigneten, die sie nun untereinander kennzeichnen.

Wenn wir in uns hineinschauen, finden wir eine Grenze für unser Wissen vom inneren Leben. Das Selbst ist tiefer als unsere Vorstellungen, Gedanken und Gefühle. Wir können das Selbst nicht sehen oder beschreiben, denn es ist selbst die Macht, die das Sehen und Beschreiben ausübt. Es ist nicht das Objekt, sondern das Subjekt, das Auge unseres Wissens. Es kann erfaßt werden, aber nicht durch das Denken, sondern durch unser ganzes Sein. Dann verwirklichen wir die tatsächliche Gegenwart der höchsten Wirklichkeit in jedem menschlichen Wesen.

Die indische Klassik nennt den Geist des Menschen unsterblich. Waffen können das Selbst des Menschen nicht zerspalten, Feuer kann es nicht verbrennen, Wasser kann es nicht berühren, Wind kann es nicht dörren. Es ist unspaltbar, es kann nicht verbrannt werden, nicht genäht, nicht ausgedörnt; das Selbst ist ewig, alldurchdringend, unwandelbar, unerschütterlich; es ist das Selbe für immer.

Das Wort Person ist abgeleitet von dem lateinischen Begriff *persona*, unter dem man wörtlich die Maske versteht, die vom Schauspieler auf der Bühne getragen wird. Der Schauspieler ist ein unbekanntes, anonymes Wesen, das im Entscheidenden nicht vom Spiel getroffen wird. Er ist nicht schicksalhaft berührt von den gespielten Leiden und Leidenschaften. Das wahre Sein bleibt verborgen, verdeckt, verschleiert in den Kostümen des Spiels. Sich von den äußeren Grenzen der Person loszureißen und in die

unergründlichen Bereiche des wahren Inneren zu gelangen, fordert besondere Anstrengung.

Der Mensch ist mehr als die Summe seiner äußeren Erscheinungen. Als *Kriton* frug: „Wie sollen wir es mit deiner Bestattung halten, *Sokrates*?“, antwortete *Sokrates*: „Ganz wie es euch beliebt, nur müßt ihr meines Selbst noch habhaft sein. Also sei getrost, mein trefflicher *Kriton*, und sage, daß es nur mein Leib ist, den du bestattest, und zwar so bestattest, wie es dir lieb ist und am meisten dem Brauche zu entsprechen scheint.“

Die indischen Denker setzen nicht die Natur dem Geist entgegen. Wenn der Mensch sein natürliches Leben empfängt, wird sein geistiges Leben offenbar. Die Zukunft des Menschen ist nicht durch seine biologische Vergangenheit endgültig bestimmt, wie das bei den anderen Lebewesen der Fall ist. Sie wird vielmehr kontrolliert durch seinen eigenen Zukunftsplan. Der Mensch ist nicht ein unbedeutendes Stückchen in einem unpersönlichen Universum.

Wenn wir die innere Welt des Menschen nicht beachten und uns in der äußeren Welt verlieren, so verwirren wir das wahre Sein mit dem Haben; wir tappen in unserem Besitz umher wie in einer Finsternis, in ersticken dem Schlamm, verschwenden unsere Energien nicht an das wahre Leben, sondern an die Dinge; wir lassen unsere Häuser, unseren Wohlstand und unsere Besitztümer uns selbst besitzen und uns gebrauchen; wir verlieren dadurch das Leben des Geistes und werden seelenlos. Es ist nicht notwendig, daß wir die Begrenzungen der äußeren Natur abwerfen. Unsere Körper sind die Tempel des Göttlichen. Sie sind die Mittel für die Verwirklichung der wahren Werte. Wenn Menschen sich ihrer selbst bewußt werden und erwachen, so fühlen sie, daß sie in einem Sinne, der überhaupt nicht deutlich bezeichnet werden kann, die Instrumente für den Ausdruck des Geistes werden, Gefäße des Geistes. Wo wir das verspüren, wachsen wir über die Vereinzelung hinaus, wir sehen, daß wir und unsere Mitmenschen Ausdruck des gleichen Einen Geistes sind; die Unterschiede der Rasse und der Hautfarbe, der Religion und der Nation werden zufällig. Wir werden erinnert an das Bekenntnis des *Sokrates* auf seinem Totenbett: „Ich bin nicht Athener oder Grieche, sondern ein Bürger der Welt.“ Ein bekannter Sanskrit-Vers sagt: „Für die Großherzigen sind alle Menschen Brüder im Blut.“

Aus der Hoheit des Göttlichen im Menschen folgt, daß es keine Individualität gibt, wie verbrecherisch sie auch sein mag, die ganz jenseits der Erlösung steht. Vielleicht sind die Verbrecher kranke Mitmenschen, deren Liebe ihr eigentliches Ziel verloren hat. Der Geist ist in jedem Menschen als ein Teil seines Selbst, als ein Teil seines wahren Seins. Manches Mal mag der Geist wie ein verborgener Schatz unter den Trümmern der

Brutalität und Gewalt begraben werden — aber er ist da, immer gleich, wirksam, lebendig und ständig bereit, bei der ersten geeigneten Gelegenheit hervorzutreten. Das Licht, das jedem Menschen in der Welt leuchtet, kann nicht ausgelöscht werden. Ob wir diese Tatsache lieben oder nicht, ob wir sie kennen oder nicht, das Göttliche ist in uns, und das Ende des Menschen führt ihn in die wissentliche Verbindung mit dem Göttlichen.

Haunan, der japanische buddhistische Meister, bemerkt: „Es ist kein Dörfchen so verloren, daß die Strahlen des silbernen Mondes es nicht erreichen würden. Noch gibt es irgendeinen Menschen, der beim weiten Öffnen der Fenster seines Denkens die göttliche Wahrheit nicht erreichen und sie nicht in sein Herz nehmen könnte.“

Das heißt nun nicht, daß der Hinduglaube und die buddhistische Religion den Unterschied zwischen Gut und Böse aufheben wollen. Es bedeutet nur, daß das Böse andere Aussichten hat. Das Göttliche versieht die Menschenseele mit einer ganzen Reihenfolge von geistigen Möglichkeiten. Die Lehre, daß es nur eine einmalige Entscheidung über Gut und Böse gibt, stimmt nicht mit der Anschauung überein, daß Gott unendliche Liebe ist und unendliches Erbarmen.

Indien vertritt ein Ideal, das den Menschen nicht bloß ein Geschöpf der Zeit sein läßt, nur von materiellen Bedingungen und Besitzungen abhängig und begrenzt auf sie. Wir haben verkündet, daß die Welt unter dem ethischen Gesetz steht und daß das Leben die Bühne der ethischen Wahl des Menschen ist. Es ist für den Menschen niemals zu spät, zu streben und seine reife Gestalt zu erlangen. Für den Hindu und den Buddhisten ist die Religion eine verwandelnde Erfahrung. Sie ist nicht eine Theorie von Gott; sie ist ein geistiges Wissen, Einsicht in Wirklichkeit. Der Kunst der wissentlichen Selbst-Entdeckung und der Verbindung mit dem Göttlichen sind Überzeugung und Verhalten, Gebräuche und Zeremonien, Lehren und Autoritäten untergeordnet.

Wenn der Mensch seine Seele von allen äußeren Erscheinungen wegzieht, sich in sich selbst sammelt, mit Konzentration strebt, dann bricht in ihm eine heilige Erfahrung auf, fremd, wunderbar, beseligt ihn, bemächtigt sich seiner und wird sein wahres Sein. Diese Möglichkeit begründet den überzeugenden Beweis für die Wirklichkeit Gottes. Selbst jene Menschen, die Kinder der Wissenschaft und der Vernunft sind, müssen sich doch der Tatsache dieser geistigen Erfahrung unterwerfen, die so ursprünglich und bestimmt ist. Wir mögen über Theologien disputieren, aber wir können Tatsachen nicht bestreiten. Das Feuer des Lebens in seinem sichtbaren Lodern erzwingt hier die Zustimmung und nicht die ungeschickt gehandhabten Grübeleien von Rauchern, die rings um das Feuer sitzen.

Während die Wirklichkeit und ihr Vollzug eine Tatsache ist, bleibt die Theorie immer Folgerung. Daher besteht ein Unterschied zwischen der Verbindung mit der wahren Wirklichkeit und der Meinung über sie, zwischen dem Mysterium der Gottseligkeit und dem Denken über Gott.

Rationalistische Selbstgenügsamkeit ist gefährlich. Der menschliche Sinn wird in seinem religiösen Denken traurig durch die Annahme verkrüppelt, daß die Wahrheit einfach nur akzeptiert werden müßte, standardisiert ist und dem Menschen nichts bleibt, als einige Züge einer unwandelbaren fernen Vollendung zu wiederholen. Mit der Religion als einem geistigen Ereignis ist das nicht zu vereinbaren. Die Erfüllung des menschlichen Lebens geschieht in geistiger Selbsterfahrung, in welcher jede Seite des menschlichen Seins zu ihrem höchsten Zweck emporgehoben wird. Alle Gefühle ziehen sich dann zusammen, die ganze innere Welt schreitet rasch vorwärts, und in einem einzigen bebenden Augenblick verwirklicht sie Dinge, die nicht ausgedrückt werden können. Obgleich das jenseits des gesprochenen Wortes und der Vorstellungen geschieht, werden doch die Sehnsucht und die Liebe der Seele mit dem höchsten Geist erfüllt, ihr Verlangen und ihre Angst, ihr Suchen und ihr Denken von höchstem Geist durchdrungen. Das ist Religion. Es ist nicht mehr ein Argument für sie.

Wenn wir bloße Theorien über die Religion entwerfen, verwandeln wir das Sein der Seele in das Haben eines Dinges. Wir überführen, was ursprünglich unser Sein bestimmte, in den Zustand eines Objekts, über das wir selbst die Herrschaft haben. So wird die Große Erfahrung eine Mitteilung nach Art des lernbaren Wissens. In der Tiefe ist Religion in ihrem Schweigen und in ihrem Ausdruck sich selbst gleich. Es gibt einen gemeinsamen Grund, in welchem die verschiedenen Religionen wurzeln. Dieser innerste Grund gehört uns allen und hat seine allgemeine Quelle im Ewigen; die Übereinstimmung dieses Fundaments, die von historischen Studien erwiesen wird, ist die Hoffnung für die Zukunft. Sie wird für die Religionen Gemeinsamkeit und für das kulturelle Leben Verstehen herbeiführen. Der wesentliche Hauptzug der asiatischen Lebensanschauung, der ebenso in den großen Traditionen des geistigen Lebens des Westens zu finden ist, umschließt eine Gewißheit für die Neue Welt, die sich heute am Horizont abzeichnet. Die religiösen Möglichkeiten der Seele, das Vertrauen auf die Demokratie, die Einheit alles Lebens und aller Wesen, die tätige Versöhnung der verschiedenen Überzeugungen und Kulturen geben uns ein Versprechen auf die Einheit der Menschheit.

Die moderne Zivilisation, die immer mehr technisiert wird, neigt dazu, sich auf eine Begrenzung unseres Zugangs zur Wahrheit einzuschränken. Sie nimmt das wissenschaftliche Zeugnis als einzige Grundlage des Han-

delns. Manche Wissenschaftler und Techniker, die als Führer unseres Zeitalters aufgetreten sind, sprechen vom Menschen nur noch als von einem rein mechanischen, materiellen Wesen, einer Schöpfung aus automatischen Reflexen. Sie legen den Nachdruck auf die sinnlichen Neigungen von Mann und Frau und scheinen blind zu sein für die höhere Heiligkeit, die im Menschen lebt. Wer in diesem Zeitalter geboren ist, fühlt den Verlust an Glauben; der Geist wird verdrängt, die Kultur entwurzelt, die Tradition geht verloren.

Die einzige Hoffnung für den Menschen ist heute eine geistige Wiedergeburt, die Verwirklichung der Wahrheit, daß er ein unendliches Wesen ist und sein Ziel hat in dem Königreich Gottes, das inwendig in ihm lebt. Alle Zeiten, in denen der Glaube vorherrscht, haben eine Strahlung und eine Seligkeit in sich selbst und tragen Frucht für ihre Völker und für die Nachwelt. Alle Epochen aber, über welche der Unglaube, gleichviel in welcher Art, seinen erbärmlichen Sieg gewinnt, werden von der Zukunft vergessen, weil niemand dazu neigt, sich mit unfruchtbaren Dingen noch zu beschäftigen.

Könnte es nicht möglich sein, daß die Völker Asiens heute in die neue Welt eine geistige Orientierung hineintragen? Durch seine materiellen und politischen Pläne kann der Westen ein sicheres Ordnungsgefüge schaffen, in welchem die verschiedenen Kulturen sich verbinden und einen fruchtbaren Austausch pflegen, um die geistige Armut der Welt zu überwinden. Ohne eine geistige Wiedergeburt werden uns die wissenschaftlichen Errungenschaften zerstören. Wir leben in den Tagen der Schicksalswende. Entweder wird die Welt in Flammen aufgehen oder sich in Frieden finden. Das hängt von dem Ernst ab, mit welchem wir die Aufgaben unseres Zeitalters in Angriff nehmen. Eine menschliche Gesellschaft, würdig unserer Wissenschaft, und eine neubewußte Weisheit der Welt können erreicht werden, wenn die führenden Männer bereit sind, eine bestimmte Härte aufzubringen, die lange nicht so drastisch ist, wie ein Krieg sie erfordern würde.

Ich möchte schließen mit einem alten Gebet: Mögen alle glücklich sein, mögen alle gesund sein, mögen alle das Antlitz des Glückes sehen, nicht ein einziger Mensch soll unglücklich sein. Friede! Friede! Friede!

II. DER GEISTIGE KERN DES MENSCHSEINS. LEBENSPHILOSOPHIE UND YOGA-TRAINING DER HINDUS

Seit Beginn seiner Geschichte hat Indien nicht Heerführer und Staatsmänner, nicht Gelehrte und Industrieherrn, auch nicht Dichter und Philosophen verehrt und idealisiert, sondern jene selteneren und geläuterten

Geister, deren Größe in dem liegt, was sie sind, und nicht in dem, was sie tun; Menschen, die dem Denken und Leben des Landes den Stempel der Unendlichkeit aufgeprägt, Menschen, die die unsichtbaren Kräfte des Guten in der Welt vermehrt haben. Gegenüber einer Welt, die sich dem Rausch der Macht und des Vergnügens, des Reichtums und des Ruhmes ausgeliefert hat, verkünden sie die Wirklichkeit der unsichtbaren Welt und den Ruf des geistigen Lebens. Ihre Selbstbeherrschung, ihre Bescheidenheit und ihre Sanftmut der Seele, ihre überströmende Menschlichkeit tun kund, daß der Mensch sich selbst erkennen und damit das universale Leben fördern soll, dessen integrierender Bestandteil er ist.

Wir hören zur Zeit ziemlich viel über *Yoga* — auch im Westen. Er bedeutet den Vorgang, aber auch das Ergebnis der Harmonisierung verschiedener Seiten unserer Natur, des Körpers, der Seele und des Geistes, des Objektiven und des Subjektiven, des Individuellen und des Sozialen, des Endlichen und des Unendlichen. An einer Stelle der *Bhagavadgītā* heißt es, daß diese Welt ihre Wurzeln oben im Himmel habe, ihre Zweige aber der Erde entgegenbreite. Das menschliche Dasein hat seine *Wurzeln im Unsichtbaren*, obwohl sein Leben dem hinziehenden Strom des Sichtbaren angehört. Während es sich nach den Gesetzen der sichtbaren, in Verhältnis zu Zeit und Raum meßbaren Dinge bewegt, während sein Leben Aufeinanderfolge und Wechsel, Verderbnis und Tod unterworfen ist, ist es zugleich Geist, der der unsichtbaren und unberührbaren Welt zugehört, die wir in keiner Weise begreifen können, wenn wir auch von ihr in Symbolen und Metaphern aus unserer Welt der Dinge denken und sprechen. Wenn wir meinen, daß unsere Natur von der kleinen *Welt* unseres Seins, unserem bewußten wachen Selbst, begrenzt ist, so wissen wir nichts von unserem *wahren* Wesen. Das Verhältnis unseres Lebens zu einer reicheren *geistigen Welt* verrät sich auch in dem wachen Bewußtsein durch unsere intellektuellen Ideale, unsere moralischen Bemühungen, unser Verlangen nach Schönheit und unsere Sehnsucht nach Vollkommenheit. Hinter unserem bewußten Selbst steht unser geheimes Wesen, ohne das das äußerliche Bewußtsein weder existieren noch handeln kann. Bewußtsein ist uns teils offenkundig, teils verborgen. Wir können den wachen Teil erweitern, indem wir ihn in den Wirkungsbereich unseres Daseins bringen, der jetzt verborgen ist.

Die Einzigartigkeit des Menschen unter allen Geschöpfen der Natur besteht darin, daß in ihm die Natur bewußt über sich selbst hinausgehen sucht, nicht länger in automatischer oder unbewußter Aktivität, sondern in einer verstandesmäßigen und geistigen Anstrengung. Der Mensch ist weder eine Pflanze, noch ein Tier, sondern ein denkendes und geistiges Wesen, bestimmt, sein Wesen für *höhere* Zwecke zu formen. Er

sucht Ordnung und Harmonie in die verschiedenen Teile seiner Natur zu bringen und strebt nach einem vervollkommenen Leben. Er ist unglücklich, so lange er bei seinem Versuch, eine organische *Lebensganzheit* zu erreichen, keinen Erfolg hat. Immer besteht eine geistige und moralische Gärung in ihm, eine Spannung zwischen dem, was er ist, und dem, was er werden möchte, zwischen dem Stoff, der die Möglichkeit der Existenz bietet, und dem Geist, der sie zu einem charakteristischen Sein formt.

Wie können wir uns über das gegenwärtige Bild der Welt mit ihrem anarchischen Individualismus, ihrer wirtschaftlichen Interpretation der Geschichte und ihren materialistischen Lebensauffassungen erheben? Diese Welt hat unser Bewußtsein aus dem Brennpunkt gerückt. Wir müssen den Brennpunkt des Bewußtseins besser und mehr sehen lernen. Der Weg zum Wachstum führt durch eine zunehmende Unpersönlichkeit, durch die Vereinigung des Selbst mit einem Höheren als dem Selbst. Gebet, Verehrung, Meditation — Philosophie, Kunst und Literatur tragen dazu bei, das *innere* Wesen zu beleben und zu reinigen und es auf die Berührung mit dem Göttlichen vorzubereiten. Die Lehre kennt verschiedene Stadien, die nicht deutlich voneinander getrennt sind. In der Hauptsache können *drei* Stufen unterschieden werden: die Reinigung, die Konzentration und die Identifikation.

Sie entsprechen der *via purgativa*, der *via contemplativa* und der *via unitiva*. Es sind nicht aufeinanderfolgende Schritte, sondern verschiedene Aspekte. Der Pfad zur Vollendung ist eher eine Böschung als eine Stiege. Die erste Station besteht in der sittlichen Vorbereitung, einer wesentlichen Voraussetzung für geistige Einsicht. Die Seele muß, von ihren Unsauberkeiten befreit, zu einem reinen Spiegel geworden sein, in dem das Göttliche reflektieren kann. In dem *Yoga Sūtra*, das in diesem Zusammenhang als klassisch gilt, wird das moralische Training unter den beiden Überschriften *yama* und *niyama* des achtfachen Wegs (*astānga*) des *yoga* einbezogen. Die Hindernisse der Vollendung sind die gewöhnlichen Laster der Sinnlichkeit, der Habsucht, der Gefräßigkeit, des Neides und der Faulheit, und diese müssen überwunden werden. Die nächsten drei Stufen des Yoga-Trainings sollen die Seele von der physischen Seite her bändigen. Es sind dies die Körperhaltung (*āsana*), die Beherrschung des Atems (*prānāyāma*) und die Distanzierung der Sinne von den Objekten (*pratyāhāra*). Das sind die Hilfen der *via contemplativa*. Eine bequeme Körperhaltung und die Regelung des Atems tragen zur Entlastung des Gemüts bei. Die geistige Disziplin beginnt mit der Distanzierung der Sinne von den Objekten. Wenn manche bisweilen Berggipfel oder Klöster, Einöden oder Höhlen aufsuchen, so deshalb, weil an solchen Plätzen die Seele leichter aus ihrer vertrauten Umgebung herausgeführt wird. Dieser

Rückzug aus der Welt nach einem einsamen Zufluchtsort ist nicht wesentlich aber nützlich. Für eine disziplinierte Seele bedeutet das Alltagsleben oder die familiäre Umgebung keine Zerstreuung. Die drei verbleibenden Stufen sind *dhāraṇa* oder Konzentration, *dhyāna* oder Meditation und *samādhi* oder Vereinigung. Es wird angenommen, daß die wirkliche Natur des Menschen, seine eingeborene Aufnahmefähigkeit für das Göttliche, nicht vernichtet werden kann. Wir können in die *Tiefen unserer Natur* vordringen, indem wir die äußeren Schichten durchstoßen. Tief unten im eigenen Selbst ruht das göttliche Geheimnis, das wir erreichen müssen. Alle Formen oberflächlicher und fremder Art, von außen her aufgezungen, sind zweitrangig: der Geist in uns, der eine ununterbrochene Bestätigung unserer Einheit mit dem All ist, ist die Hauptsache. Der Vorgang, wie der Geist in uns zu erreichen ist, ist nach einem Worte *Platos* ein Akt der Erinnerung, denn der Geist ist schon vorhanden, wir brauchen ihn nur wiederzuerkennen. Der Vorgang beginnt mit einer ruhigen inneren Beschauung, dem leisen Anfang der geistigen *Kontemplation*. Durch die Wiederholung eines Textes oder durch die Einstellung des Geistes auf einen äußeren Gegenstand, etwa ein Bild, suchen wir auf uns eindringende Gedanken zu bannen und uns zu sammeln.

Dhāraṇa ist Konzentration. Es ist die Beherrschung des Willens, der Aufmerksamkeit. Durch einen einzelnen Gegenstand den Geist zu fesseln, der im allgemeinen mit einem unruhigen Affen verglichen wird, ist nicht leicht. Unbedeutende Gedanken wollen sich eindringen. Begierden und Wirren stören, und nur mit einem bestimmten Kraftaufwand können wir unseren Geist auf den gewählten Gegenstand richten. Wenn die Aufmerksamkeit stetiger wird, die Konzentration sich vertieft und der Geist zu wandern aufhört, dann treten wir in den Zustand des *dhyāna* oder der *Meditation* ein. Die Seele hat sich von allen Gedanken befreit mit Ausnahme des einen, der Gegenstand der Meditation ist, der von ihr Besitz ergriffen hat. Wenn sie sich nur der Realität erschlossen hat, auf die sie sich eingestellt hat, und alles andere vergessen ist, dann tritt *ekāgratā* oder Einsgerichtetheit ein. Aus der brauenden Dunkelheit wird Erleuchtung gewonnen.

Während äußeres Wissen leicht erworben werden kann, verlangt *innere Wahrheit* eine absolute *Konzentration des Geistes* auf seinen Gegenstand. So wird auf der dritten Stufe des *samādhi* oder der *Identifikation* die bewußte Teilung und Trennung des Selbst vom göttlichen Sein, des Objekts vom Subjekt, was dem Normalzustand der nichtregenerierten Menschheit entspricht, gegenstandslos. Das Individuum gibt sich dem Objekt hin und wird von ihm aufgesogen. Es wird, was es betrachtet. Der Unterschied zwischen Subjekt und Objekt verschwindet. Nichts fühlend,

nichts im einzelnen begreifend, findet sich die Seele in ihrer Leere zugleich im Besitz von allem. Ein leuchtender Blitz, eine plötzliche weißglühende Flamme wirft einen momentanen, aber ewigen Strahl auf das zeitliche Leben. Eine seltsame Ruhe erfüllt die Seele; ein tiefer Friede durchdringt ihr Sein. Die Vision, der Funke, der höchste Augenblick der Einswerdung oder bewußten Realisation setzt das ganze Wesen mit reinster Absicht in Flammen. Das höchste Gewahrsein, die zuinnerst gefühlte Gegenwart bewirken ein Entzücken über alle Freude hinaus, eine Erkenntnis über alle Vernunft, ein intensiveres Gefühl als das des Lebens selbst, unendlich in Friede und Harmonie. Wenn wir das Reale in *unserem Herzen* finden, fühlen wir uns erhoben und zugleich gedemütigt. Die Erinnerung an die ewige *Erleuchtung* hat dauernde Wirkungen und verlangt nach Erneuerung.

Die Entfaltung dieser Kraft, von der *Plotin* sagt, daß sie alle besitzen aber nur wenige anzuwenden verstehen, unterscheidet sich nicht von den normalen Betätigungen des Verstandes, sondern wird durch ihre totale Konzentration auf das höchste Sein erworben. Es ist keine geheimnisvolle Fähigkeit, da es um eine ununterbrochene Entwicklung von sinnlicher Wahrnehmung bis zur Schau des Realen geht. Die verschiedenen Stufen bedeuten nicht, daß die Menschen befähigt werden, die Wahrheit schrittweise zu finden wie im Ablauf eines logischen Beweises, sondern daß sie in eine *seelische Verfassung* gebracht werden, in der sich die Wahrheit selbst in und vor ihnen entschleiert.

Im *samādhi* oder ekstatischen Bewußtsein erleben wir unmittelbaren Kontakt mit letzter Realität, die Vereinheitlichung der verschiedenen Seiten unserer Natur. In einem Stadium reinen Erfassens wird das ganze Wesen in eins zusammengeschmolzen. Die vollständige Unterwerfung der gesamten Persönlichkeit unter das Göttliche zu einer flüchtigen und vorübergehenden Episode zu machen, ist die Aufgabe religiöser *Erziehung*. Ekstase oder seelische Erregung ist nicht das Ziel religiösen Strebens. Das einheitliche *Leben*, die Integration des Selbst, die den Kontakt herstellt, muß dauernder Besitz der Seele werden.

Die von den Religionen angewandten Methoden wie Kontemplation oder Gottesdienst zielen darauf hin, unsere Natur zu festigen und die systematische Reinigung unseres ganzen Wesens zu unterstützen, Voraussetzungen, die für eine vollständige Versenkung und die Einverleibung der göttlichen Wirklichkeit wesentlich sind. Unsere Kräfte sind unter dem Zwang der Gewohnheit auf ein Leben von Ansprüchen und Gegenansprüchen eingestellt, und wenn sie einem universalen Leben entsprechen sollen, ist ein gründlicher *Wandlungsprozeß* notwendig. Gelingt es der Religion, uns zu geistigen Wesen zu machen, so lösen sich unsere Kon-

flikte, und wir finden uns in dem großen Strom des Lebens. Nichts Menschliches ist uns fremd. Wir sind nicht mehr Angehörige dieser oder jener besonderen Gruppe, sondern gehören zur Menschheit als einem Ganzen. Wir bekennen uns zu jenem ursprünglichen Patriotismus, der *Liebe zur Menschheit* heißt. Wir achten die Verschiedenheit, die dem Wesen der Dinge entspricht, und verstehen die allem zugrunde liegende Einheit. Wir fühlen in unserem tieferen Selbst unser Einssein mit unseren Brüdern und die Einheit mit dem Leben. Wir erkennen des göttlichen Geistes Vorstellung von dem, was jedes Individuum sein soll.

Die Einheit allen Lebens, das heißt die intellektuelle Aufnahme des Wissens, wird zur verzehrenden Überzeugung des Weisen. Er empfindet und handelt, weil er weiß. Durch seine Selbstmeisterung und Reinheit erreicht er jene Zufriedenheit im tiefsten Innern, jene Heiterkeit der Seele, jenen tiefen Frieden, der nicht reine Gemütsbewegung ist, jenen Zustand, den die Hindus *sānti* nennen und der seinen Besitzer sagen läßt: „Ich habe die Welt überwunden.“ Wie verderbt die Welt auch sein, was für Qual und Elend sie erfüllen möge, er gerät nicht mehr aus der Fassung, denn er hat gesehen, daß die Dinge im *letzten* Grund gut sind und daß eine Kraft wirkt, die unaufhörlich Böses überwindet und in Gutes verwandelt. Er ist sich der zentralen Triebkraft des Universums gewahr. Sie wirkt durch ihn, und er hat die Vorstellung von dem, wozu sie treibt, zur Verwandlung des innewohnenden Göttlichen in eine bewußte Wirklichkeit, zur Verwandlung der Möglichkeit oder Hoffnung Gottes für jedermann in die *Wirklichkeit*. Ihm ist die Kraft gegeben, mit der er Sinn und Schönheit außerhalb der Konflikte menschlicher Begierden und Leidenschaften schafft. Um seiner Frömmigkeit willen möchte er Armut und Verbannung in Kauf nehmen und sich eher die Zunge herausreißen lassen, als sie zur Lüge zu mißbrauchen.

Er bleibt nicht hochmütig und fern von der Welt auf dem Berggipfel, sondern widmet seine Kräfte ihrer Vergeistigung und sucht sie auf die höchste Stufe zu heben. Keiner, am wenigsten aber er, der zur Vollendung gelangt ist, kann gleichgültig bleiben, wenn die Welt um Hilfe ruft. Das Wohlergehen anderer ist sein tiefstes Anliegen. Er liebt seine Mitmenschen mit einer Zärtlichkeit und einer Tiefe, die anderen unbekannt sind. Er kann es ebensowenig lassen, die Menschheit zu lieben, wie es die Sonnenblume lassen kann, sich der Sonne zuzuwenden. Erlöst zu werden bedeutet nicht den Eintritt in ein Gefilde glückseligen Behagens und nie endender Ruhe. Der Erlöste wird eine *elementare Naturkraft*, ein Dynamo des Geistes, der auf erstaunlich hohen Touren läuft. Der Verzicht, den er vollzogen hat, fordert nicht von ihm, die Welt tätigen Wirkens zu fliehen, sondern nur das Ich-Gefühl zu vernichten. Ewiges Le-

ben ist hier und jetzt. Es ist das Leben unseres unsterblichen Wesensteiles, das Leben des Lichtes in uns, der Einsicht und Liebe, deren Objekte unzerstörbar sind.

Die Seele in der Einsamkeit ist der Geburtsort der Religion. *Moses* auf dem einsamen Berge Sinai, *Buddha* unter dem *bodhi*-Baum, in Kontemplation versunken, *Jesus* am Jordan in der Stille des Gebetes, *Paulus* während seines einsamen Aufenthaltes in der Wüste, *Mohammed* auf einem entlegenen Berg bei Mekka, *Franz von Assisi* in seinen Gebeten auf den fernen Klippen der Berge von Alverno fanden die Kraft und Gewißheit der Wirklichkeit Gottes. Alles, was in der Religion groß, neu und schöpferisch ist, erhebt sich aus den unergründlichen Tiefen der Seele in die Ruhe des Gebets, in die Einsamkeit der Meditation.

Immer wieder wird gegen das *Hindu-Ideal* kritisch eingewendet, daß es seinem Charakter nach nicht ethisch genug sei. Man versteht schwer, was dieser Einwand wirklich besagen will. Ein Ideal, das von uns verlangt, uns zu vervollkommen, einen fortwährenden Kampf mit unseren Leidenschaften zu führen, die das Wachstum der Seele hemmen, Lust, Zorn und Qual zu bekämpfen, kann gar nicht anders als tief ethisch sein. Die Kraft, Realität zu erfassen, sie in sich aufzunehmen und von ihr aufgenommen zu werden, ist der Lohn für einen strengen und glücklich bestandenen Prozeß der Selbstreinigung.

Es kann auch nicht gesagt werden, daß der Heilige nicht an die *wirkende Kraft* menschlichen *Handelns* glaube, an die Kraft des Leidens und an das Opfer zur Erlösung der Welt. Wer annimmt, daß jede Seele Gott gehört, kann gar nicht anders als bei der Divinisation der Welt mithelfen. Der große Marsch der Menschheit dem fernen göttlichen Ideal entgegen wird geleitet und in der Hauptsache zusammengehalten von dem Bemühen und Beispiel der Heiligen, die die natürlichen Führer der Menschheit sind. Religion ist für sie keine Zufluchtsstätte vor der Wirklichkeit. Sie flüchten sich nicht in eine Welt der Phantasie und entziehen sich damit der Verantwortung im Leben. Das Hindu-Ideal lehrt, daß der Mensch seine unsterbliche Bestimmung *hier und jetzt* erreichen kann. Das *Reich Gottes* ist in uns, und wir brauchen seiner nicht bis zu einem gewissen Zeitpunkt zu warten oder nach einem apokalyptischen Geschehen in den Wolken auszuschaun. Es ist richtig, daß das tiefste Geheimnis des geistigen Lebens dem gemeinen Blick verborgen ist und nur mit einem Kräfteinsatz erreicht werden kann. Dieser Einsatz ist ein einsamer, eine Flucht vom Allein zum Allein. Es ist ebenfalls richtig, daß wir, wenn wir der Welt überdrüssig geworden sind, zu uns selbst zurückkehren, in die tiefen Wellen unseres geistigen Seins eintauchen und aus ihm erfrischt,

heiter, befriedigt und glücklich wiederkehren. In dieser Hinsicht können wir nicht sagen, daß das Leben individualistisch geworden ist. In Wirklichkeit ist es eine *Flucht vor dem Individualismus*. Wenn das vollkommene Individuum für die Welt wirkt, so ist es der Kanal, durch den der göttliche Einfluß strömt. Es ist nur das Instrument (*nimittamātram*). Es arbeitet im Sinne des Wortes: „Ich, doch nicht ich“ (*kartāram akartāram*).

Der Einwand hängt natürlich mit dem *politischen Scheitern Indiens* trotz seinem Bekenntnis zu erhabenen geistigen Idealen zusammen. Seine Führer verweilten im Gebet und ließen die Regimenter vorübermarschieren. Einsamkeit und Absonderung waren die Wurzeln ihres Daseins. Bestenfalls verstanden sie es, die Hirsche zu füttern und sich des Nachts mit den Sternen zu unterhalten, die Kranken zu heilen und das Wort Gottes zu predigen.

Durch *göttliche* Erkenntnis in unseren Gedanken inspiriert, durch die göttliche Zielsetzung in unserem Willen bewegt zu werden, unsere Gemütsbewegungen zum Einklang mit göttlicher Seligkeit zu bringen, zu dem großen Selbst der Wahrheit, Güte und Schönheit zu gelangen, dem wir den Namen Gottes als einer geistigen Gegenwart geben, unser ganzes Wesen und Leben in einen göttlichen Zustand zu erheben, ist der *letzte Sinn und Zweck* des menschlichen Lebens. Einige außerordentliche Persönlichkeiten haben diesen Zustand und diese Harmonie erreicht. Sie stellen den höchsten bisher erreichten Typus der Menschlichkeit dar und zeigen die letzte Form an, die die Menschheit annehmen muß. Sie sind die Vorläufer des neuen Geschlechts.

Diese Menschen voll Weisheit und Lebenskraft, voll ständiger Bewußtheit und unablässigen sozialen Bemühens, sind nicht Glieder begrenzter, von Blut und Boden bestimmter Gruppen, sondern Bürger einer Welt, die noch nicht geboren ist und noch im Mutterleib der Zeit ruht.

Was auch immer das Individuum vollbracht hat — auch die ganze Menschheit dürfte und sollte imstande sein, irgendwann einmal dasselbe zu vollbringen. Wenn die Verleiblichung Gottes verwirklicht wird, nicht nur in wenigen einzelnen, sondern in der gesamten Menschheit, dann erleben wir die *neue Schöpfung*, das neue Geschlecht der Männer und Frauen, eine verwandelte, erlöste und wiedergeborene Menschheit und eine neugeschaffene Welt. Das ist die Bestimmung der Welt, das höchste *geistige* Ideal. Dieses allein kann unsere tiefsten schöpferischen Energien entbinden, uns von der kalten Vernunft erretten, uns mit konstruktiver Leidenschaft inspirieren und uns intellektuell, moralisch und geistig zu einer *Weltbrüderschaft* vereinigen.

III. WAHRHAFTIGES MENSCHSEIN IN UNSERER ZEIT

Es ist eine der modernen Illusionen anzunehmen, daß der Weg zum inneren Frieden über *materielle* Güter führe, daß wir die Herzen der Menschen durch materielle Vorteile gewinnen könnten. Man meint, daß jeder, dessen wirtschaftliche Bedürfnisse voll befriedigt sind, kein Verlangen mehr nach dem Höheren und nach absoluten Werten trage. Aber ist wirklich ein materieller Vorzeil kostbarer als das Leben, eine materielle Katastrophe schrecklicher als der Tod? Es gibt im Leben Besseres als wirtschaftliche Werte. Wir sind Menschen, nicht einfach nur Erzeuger und Verbraucher, Verkäufer und Kunden.

Auch wenn die Welt ein irdisches Paradies wird, in dem Milch und Honig fließt, auch wenn es billige Autos und Rundfunkapparate für jedermann gibt, werden wir keine Seelenruhe oder echtes Glück finden. Männer und Frauen, die jeden Komfort und jede Annehmlichkeit genießen, die ihnen eine materielle Kultur bieten kann, fühlen sich *enttäuscht*, als ob sie um irgendetwas gebracht worden seien. Echte Menschen leben nicht für ihr augenblickliches Behagen, sondern um des geistigen Lebens willen. Es ist verkündet, daß es nichts Höheres als den Besitz der Seele gebe. Der vom Behördenmechanismus nicht bedrängte Geist, das von den Mächten der Finsternis nicht verdunkelte Licht Gottes ist die Hoffnung der Menschheit. —

Wenn wir durch das heutige Leben erniedrigt werden, so ist daran nicht ein böses Verhängnis schuld. Unser Erfolg in der Vervollkommnung des *materiellen* Daseins hat absolutes Selbstvertrauen und Stolz hervorgerufen; beides hat uns verleitet, die Materie auszubeuten, anstatt sie zu beseelen und zu humanisieren.

Eine fürchterliche Blindheit hat die Menschen unserer Generation geschlagen, die nicht zögern, aus dem menschlichen Leiden durch eine unsoziale Wirtschaftsordnung in Friedenszeiten und durch Angriffshandlungen und Grausamkeit im Kriege Gewinn zu ziehen. Die Ausschaltung des *geistigen* Elements aus dem menschlichen Dasein ist die Hauptursache für die Diktatur der Materie, die wir so schwer und drückend empfinden. *Der Sieg der Materie über die Menschlichkeit ist das Grundübel unserer Kultur.*

Die *Bhagavadgītā* weist darauf hin, daß die Menschen, sobald sie sich für Götter auf Erden halten, sobald sie sich von ihren Wurzeln loslösen und durch Unwissenheit täuschen lassen, eine teuflische Perversität oder *Eigensucht* entwickeln und sich für absolut erklären. Der Mensch möchte sein eigener Herr sein — er möchte „wie Gott“ (Gen. 5) sein. In seinem Bestreben, das Leben zu erfassen und zu beherrschen und eine autonome

Kultur ohne Gott aufzubauen, erhebt er sich gegen Gott. Die Selbstzufriedenheit wird auf die Spitze getrieben. Kriege sind die Folge dieses Abfalls, dieser Verherrlichung einer von Gnade unverwandten Natur. Die Diktatoren sind an die Stelle Gottes getreten. Sie möchten den Glauben an Gott abschaffen, weil sie keinen Nebenbuhler ertragen können. Hitler war das unvergleichliche Geschöpf, der prophetische Geist der Kultur, zu der wir alle gehören.

Im Blick auf diese entscheidende Entwertung aller Werte möchten wir mit dem Herzog von Albany im *König Lear* ausrufen: „Das ist der Zeiten Fluch, wenn irre Menschen Blinde führen.“

Wenn die Verantwortlichen nicht aus der Höhe erleuchtet werden, sondern nur den irdischen Schein des Intellekts reflektieren, werden sie durch den geistigen Hochmut in die Hölle der Zerstörung hinabsteigen.

„... jedoch der Mensch, der stolze Mensch,
in eine kleine kurze Herrlichkeit gekleidet,
höchst ahnungslos in allem, was er sicher weiß,
sein durchsichtiger Geist spielt wie ein böser Affe
ein so phantastisches Theater vor dem hohen Himmel,
daß selbst die Engel weinen“.¹

Er bildet sich ein, die Krone der Schöpfung zu sein, und glaubt doch nur blind an das Physische und Mechanische, das *Materielle*. Reichtum und Vorteil statt Befriedigung der menschlichen Notdurft sind in erster Linie die Ziele in Handel und Industrie. In seinem grenzenlosen Drang zur materiellen Macht und zum Animalischen möchte der Mensch die göttlichen Vorrechte in Anspruch nehmen; er versucht, eine neue Welt auf der Grundlage des allgemeinen Wahlrechts, der Massenerzeugung, des Rotarierdienstes und gelegentlicher offizieller Verbeugungen vor einem Gott aufzubauen, von dessen Dasein er nicht ganz überzeugt ist. Wurzelloser Säkularismus oder die Vergottung des Menschen und des Staates, spärlich mit religiösem Gefühl verbrämt — das ist der moderne Glaube.

Die Auffassung, nach der der Mensch vom Brote allein lebe, zerstört die menschlichen Beziehungen zur geistigen Welt und ordnet ihn vollständig in die irdischen Gemeinschaften der Klasse und Rasse, der Nation und des Staates ein. Er wird von seinen tieferen Gedanken und metaphysischen Spekulationen abgezogen und vollständig verweltlicht. Auch diejenigen, die den *Materialismus* als metaphysisches Bekenntnis ablehnen und sich für religiös halten, nehmen im Leben eine materialistische Haltung ein.

Die wirklichen Werte, auf die sich auch unser Leben gründet, sind die-

¹ Shakespeare, *Maß für Maß*, II.

selben wie die unserer Gegner: die Machtlüsternheit, das Vergnügen an Grausamkeit und der Stolz auf Gewaltherrschaft. Die Welt ist voll vom Schrei der Pein, der durch die Jahrhunderte nach Gerechtigkeit ruft.

Gutes Essen, weiche Kissen und edles Gewand genügen aber zu unserer Befriedigung nicht. Glücklosigkeit und Mißvergnügen entspringen nicht allein der Armut. Der Mensch ist ein merkwürdiges Geschöpf und von anderen Lebewesen grundverschieden. Er trägt geistige Horizonte, unbesiegbare Hoffnungen, schöpferische Energien und geistige Kräfte in sich. Bleiben sie unentwickelt und unbefriedigt, so mag er alles Behagen haben, das Reichtum gewähren kann: *Er wird doch fühlen, daß das Leben nicht lebenswert ist.*

Die großen modernen Schriftsteller aus humanistischem Geist, *Shaw* und *Wells*, *Arnold Bennett* und *Galsworthy*, die als Propheten der Morgendämmerung gelten, schildern die Schwächen, Wankelmütigkeiten und Hysterien des modernen Lebens, aber sie lassen die untergründigeren Ströme unbeachtet oder stellen sie nicht selten falsch dar. Auf alle Fälle bieten sie keinen Ersatz für sie. In das Vakuum, das durch die Beseitigung der Religion, der Tradition und der Sittlichkeit entstanden ist, verpflanzen andere die verschwommenen Gefühle der Rasse und der Macht. Der moderne Geist ist durch *Rousseaus* „Contrat social“, *Marx'* „Kapital“, *Darwins* Werk über „Die Entstehung der Arten“ und *Spenglers* „Untergang des Abendlandes“ geformt worden. Das äußere Chaos und Durcheinander unseres Lebens spiegelt die Verworrenheit unserer Herzen und Seelen wider. „Verfassungen“, sagt *Plato*, „sind nur die Rückstrahlungen der Werte nach außen, die in den Seelen der Menschen vorherrschen.“²

Wir vermögen die Zukunft nur insoweit zu sichern, als wir uns ändern. *Was unserer Zeit fehlt, ist die Seele — unser Körper ist in Ordnung.* Wir leiden an einem geistigen Siechtum. Wir müssen unsere Wurzeln im Ewigen erkennen und den Glauben an die transzendente Wahrheit wiedergewinnen, die das Leben ordnen, die unharmonischen Elemente disziplinieren und Plan und Einheit in das Dasein bringen wird. Geschieht das nicht, so wird unser Haus zusammenstürzen, wenn die Fluten kommen und die Winde brausend darüber herfallen.

Der Schauplatz der Gegenwart verführt uns zu der Auffassung, wir seien die hilflosen Opfer von Weltkräften, die ihren bestimmten Zielen zustreben. In dieser hypnotisierten Welt tun die meisten von uns Dinge, die wir nicht tun wollen. *Schicksalsgläubigkeit* wird gern von solchen bejaht, die ihres Willens überdrüssig sind. Die Welt ist anonym geworden,

² Vgl. *Rousseau*: „O Mensch! Suche nicht länger nach dem Urheber des Übels, denn du bist es selbst. Es gibt kein Übel außer dem Übel, das du tust oder leidest, und beides kommt aus dir selbst.“

und das Individuum geht in ihr verloren. In unseren Bildungsanstalten werden wir nicht dazu erzogen, unsere Kräfte zu entwickeln und unsere Vernunft zu entfalten, sondern in anerkannte Formen gepreßt, mit Wissen vollgepfropft und gelehrt, auf die Reize entsprechend zu reagieren.

Wir verhalten uns wie dressierte Tiere, wie lebendige Puppen. *Die Seele wird gefühllos*, und wir haben ausdruckslose Gesichter. Wenn wir in der Herde denken, so denken wir nicht eigentlich, sondern handeln instinktiv. Wir werden Massenmenschen, hermetisch abgeschlossen, die papageienhaft Standardmeinungen über Gesellschaft, Staat, Brauch, Gesetz und Individuum wiederholen. Wir sind uns der wahren Bedeutung menschlichen Wirkens völlig unbewußt und werden zu geistig unentwickelten Geschöpfen, die nach Sensationen haschen, voll trüber Ressentiments. Es handelt sich um eine vorsätzliche *Ausplünderung* des Menschenlebens. Familiensinn, Liebe zu Haus und Hof, Ehrfurcht vor dem Alter werden unterschiedslos preisgegeben als Formen geistiger Versklavung, als Rückstände aus der Zeit der Affen, wie der Blinddarm, von dem wir uns befreien sollen.

Man lehrt uns, an den Schicksalszwang der Geschichte, die Sinnlosigkeit des Widerstandes und die Bedeutungslosigkeit des Menschen zu glauben. Wir machen keine Geschichte, sondern werden von ihr gemacht. Die Führer wenden alle modernen Mittel des Zwanges, der Erregung und Beeinflussung an, um die Massen in das Joch zu zwingen. Das Gefühl wird allgemein, daß es keinen Zweck hat, dem Lauf der Entwicklung Widerstand zu leisten, daß es *unnütz* ist, einer Bewegung entgegenzutreten, die aus der Logik der Umstände hervorgeht, daß wir uns den unausweichbaren Tatsachen beugen müssen. Die alte Lehre vom Schicksal wird in annehmbarem Gewande aufgeputzt und mit den Mitteln der modernen Technik propagiert.

Wir mögen uns eines Tages gezwungen sehen, die nationale Freiheit um einer internationalen Ordnung willen preiszugeben; aber *geistige Freiheit* ist ein Letztes, ein Absolutes. Das *Mahabharata* sagt: „Um deiner Seele willen mußt du notfalls die ganze Welt preisgeben.“ In der *Bibel* heißt es: „Was hülfte es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?“

In *Sokrates* haben wir das erhabene Beispiel eines Menschen, der für den Geist eintrat und ihn höher schätzte als Gold und Geschmeide. In Worten, die von Überzeugung und Empfinden beben, sagt *Sokrates*: „Wenn Ihr mich also unter diesen Bedingungen frei ließet, daß ich mein Forschen nach Wahrheit preisgäbe, so werde ich Euch sagen: ‚Ich bin Euch zu Dank verpflichtet, Ihr Männer von Athen, aber ich werde Gott gehorchen, eher denn Euch, und solange ich atme und die Kraft besitze,

werde ich nicht aufhören, Philosophie zu treiben.‘ Ich werde in meinem Bestreben fortfahren, jedermann anzusprechen, den ich treffe, und ihm sagen: ‚Schämt Ihr Euch nicht, Euer Herz an Reichtum und Ehren zu hängen, während Ihr Euch weder um Weisheit noch Wahrheit kümmert und Eure Seele nicht veredelt?‘“

Der Brennpunkt der Welt liegt in der Individualität. Wahrheit entschleiert sich dem *Individuum*. Es genießt das Entzücken seiner Siege und die Beklemmung seiner Niederlagen. Es ist berechtigt, sein Leben in ganzer Fülle zu leben, mit all seinen Ekstasen und seinen Erschütterungen. Es ist sein Vorrecht, exzentrisch, launisch, liberal und eigenen Glaubens zu sein. Die Welt verdankt alle ihre Fortschritte Menschen, die nicht bequem sind. Auch die Wracks der Menschheit, die in den Altwässern der Zivilisation umhertreiben, die Unterwelt der Verbrecher und Ausgestoßenen, jeder von ihnen trägt sein eigenes Selbst, seine besonderen Interessen und Talente in sich. So verwirrend ihr Wesen auch sein mag, Glück und Gelegenheit können das Beste in ihnen wecken. Es ist die Aufgabe des Staates, dafür zu sorgen, daß das Licht menschlicher Anerkennung in den Augen der Menschen nicht trübe wird. Jede Menschenseele muß Würde und Kraft erlangen und Gelegenheit zu edler Glut, stolzem Streben und zarter Leidenschaft haben. Keiner will sein wie der andere, obwohl jeder auf seine Weise nach Vollkommenheit strebt.

Wenn wir aus irgendeinem Grunde *diese* wesentliche Freiheit kompromittieren, ist es mit allen anderen zu Ende. Die unverletzliche Heiligkeit der menschlichen Seele und die Freiheit des menschlichen Geistes sind die *einzig* *Rechtfertigung des Staates*. Wir können nicht alle in einen einzigen Menschen zusammengeschweißt werden, wenn wir auch in einer einzigen Masse untergehen können. Wir sind als einzelne geboren, wir sterben als einzelne, und in unserem wesenhaften Leben leben wir für uns *allein*. Der Staat muß das Leben der Individuen und Gruppen schützen.

Wir sind tätig in der Gesellschaft, aber wir sollen zugleich auch Einsiedler und Beschauliche sein, die immer wieder aus dem Fieber des Daseins in die Ruhe der Beschäftigung mit sich selbst fallen. Richten wir unsere Augen nach innen, so finden wir unser Entzücken an dem Geheimnis dabei eher als an den äußeren Vorgängen und Reizen des Lebens. Die *Upanishad* sagt: „Das geborene Selbst hat den Blick der Sinne nach außen gezwungen; deshalb sieht man nach außen und nicht auf das innere Selbst. Wer weise ist und nach dem ewigen Leben begehrt, sieht das innere Selbst, indem er die Augen nach innen kehrt.“ Innerliche Meditation ist der Weg zu geistiger Erkenntnis.

Pascal sagt, die meisten Übel des Lebens ergäben sich aus der Unfähigkeit des Menschen, *ruhig* in einem Zimmer zu sitzen. Lernten wir nur

ruhig zu sitzen, so würden wir sehr viel besser begreifen, auf welche Weise am besten gehandelt werden könne. Alle großen Leistungen, die den Stolz des menschlichen Geschlechtes bilden, sind das Werk von Leuten, die still da saßen und über die Lehre der Infinitesimalrechnung oder die Bewegungen der Himmelskörper nachdachten. Unser Glück und unsere Behaglichkeit verdanken wir den Beschaulichen, den Unbekannten, den Leuten, die, vom Blick nach den Sternen gebannt, in einen Brunnenschacht stürzen.

Wenn die Religion auf Besinnung besonderes Gewicht legt, so deshalb, um zu zeigen, daß es gewisse heilige Güter gibt, die wir bewahren müssen. Das Ziel des Lebens ist nicht einfach die Schaffung eines irdischen Utopiens, sondern die Erlangung einer höheren und intensiveren Form des Bewußtseins. Die Bilder *Buddhas* und hunderter von anderen Heiligen erhellen die Wahrheit, die *Plato* und auch *Aristoteles* begreifen, daß des Menschen Sinn Besinnung ist, die Freiheit und der Friede des Verstehens.³

(Teil II und III aus dem Englischen übersetzt von Dr. Dr. Franz Thierfelder.)

³ Vgl. zum Ganzen: S. Radhakrishnan, *Die Gemeinschaft des Geistes*, Darmstadt 1952; ders., *Religion und Gesellschaft*, Darmstadt 1953; ders., *Wissenschaft und Weisheit. Westliches und östliches Denken*, München 1961.

TELLIYAVARAM M. P. MAHADEVAN
UNIVERSITY OF MADRAS (INDIEN)

Das Selbstverständnis des modernen Menschen

Der Mensch ist Mensch, ob er nun zufällig im Westen oder im Osten lebt, ob er der fernen Vergangenheit oder der unmittelbaren Gegenwart angehört. Trotz wechselnder Umstände und Lebensbedingungen verändert sich seine eigentliche Natur nicht. Eine Veränderung in der Natur eines Seienden — so drückt es ein klassischer Philosoph Indiens aus — ist auf keine Weise möglich.¹ Ein Seiendes hört auf zu sein, wenn es nicht es selbst ist. Wenn es zu sein scheint, was es nicht ist, dann muß dieser Anschein auf äußere Umstände und zufällige Einschränkungen zurückgehen. Wenn der Mensch auf seine eigene Natur reflektiert, wird der Unterschied zwischen seinem scheinbaren und seinem wirklichen Sein evident. Die Fähigkeit zur Reflexion ist das Vorrecht des Menschen. Die tieferstehenden Lebewesen besitzen zwar auch eine Art rudimentären Bewußtseins. Der Mensch hat mit ihnen instinktive Antriebe, biologische Bedürfnisse und dergleichen gemeinsam. Aber die Fähigkeit zu Reflexion und Selbstkenntnis gehört dem Menschen allein. Er kann, wenn er will, das Wahre aus dem Unwahren herausziehen, das Wirkliche vom Unwirklichen unterscheiden; er kann seine authentische Existenz realisieren. Dieser Aufgabe wegen — wenn er sich ihr im Ernst widmet — kann er den Anspruch erheben, „Mensch“ genannt zu werden. Sonst gäbe es keinen Unterschied zwischen ihm und einem bloßen Tier. „Was ist es, das den Menschen unterscheidet?“, fragt Sankarācārya, der große Lehrer des Advaita-Vedānta, und er antwortet: „Weil der Mensch zu gewolltem Handeln und unterscheidender Erkenntnis auserwählt ist.“²

Der moderne Mensch gehört keiner anderen Art an als der frühere. Zu jeder Zeit und an jedem Ort muß der Mensch seine Aufmerksamkeit dem Problem seines wahren Wesens zuwenden. Soweit er diese Frage ignoriert oder ihr ausweicht, ist das Ergebnis, daß er weniger menschlich und mehr automatenhaft wird. Einer der auffallendsten Züge der Moderne ist die Automation — die Automation nicht nur im Bereich der

¹ Gauḍapāda, *The Māndukya-kārikā*, IV, 7.: prakṛter-anyathābhāvo na kathamcid-bhaviṣyati.

² Kommentar zu *Taittirīya Upaniṣad: kim punah-prādhānyam? karmaññānādhikārah.*

Maschinen, sondern auch im menschlichen. Dies ist eine Herausforderung, der begegnet werden muß, und zwar dringend, wenn der Prozeß der Dehumanisierung aufgehalten werden soll. Auch abgesehen von einer Bezugnahme auf das Zeitalter, in dem man lebt, ist der Vorgang des Erkennens so konstituiert, daß es für den Menschen leichter ist, nach außen als nach innen zu schauen. Die äußeren Sinne ziehen den Menschen nach außen zu den Gegenständen der äußeren Welt; ohne Anstrengung treibt er mit der Strömung dahin und verliert sich selbst in den Gegenständen. Sogar wenn er gelegentlich sich selber studiert, so studiert er sich als einen Gegenstand. Dies ist ein Zeichen von Unreife. Eine der Upanišaden, die *Kaṭha*, stellt die Weisen (*dhīrāḥ*) den Unreifen (*balāḥ*) gegenüber; die letzteren sind diejenigen, die dem Weg der Sinne folgen und mit dem Strom schwimmen, während die ersteren jene sind, die dem Zug nach außen widerstehen und sich nach innen wenden, um ihre wahre Natur zu schauen.³

Sāṅkarācārya vergleicht den Vorgang, bei dem man das Auge der Weisheit nach innen wendet, mit demjenigen, die starke Strömung eines Flusses in die umgekehrte Richtung zu lenken.⁴ Die Umstände des modernen Lebens machen es nur noch schwieriger, diese Aufgabe des „nach innen Schauens“ zu erfüllen. In einem Zeitalter der Ablenkung ist gar nichts anderes zu erwarten. Überall gibt es Anreize, die den Menschen von sich selbst wegziehen, aber nur sehr wenig Ansporn zur Selbstreflexion. Und doch hat auch die Moderne mit ihrer Betonung der Schärfung des Intellektes ihre Vorteile. Wenn ein durchdringender Geist dazu gehört, das geheimnisvolle Weltall zu enträtseln, so gehört ein noch viel beweglicherer und schärferer Geist dazu, die innerste Natur des Selbst zu erforschen. Die *Kaṭha Upaniṣad* sagt, daß es der geschärfte Intellekt sei, mit dem das Selbst geschaut werde.⁵ Ein gewisses Maß an Distanzierung und gesammelter Aufmerksamkeit, die die wissenschaftliche Haltung mit sich bringt, kann mit gutem Nutzen angewandt werden, wenn der Mensch auch nur ein wenig seiner Zeit der Selbstreflexion widmen wollte.

Der Rat „Suche dich selbst zu erkennen“ kann niemals unzeitgemäß werden. Während die Suche nach Objekterkenntnis absterben könnte, ist die Suche nach dem Selbst von ewigem Wert. In gewisser Weise ist auch der außengerichtete Geist auf der Suche nach dem Selbst — nur stellt es sich da als ein Pseudo-Selbst heraus. Aus diesem Grunde empfehlen die Großen, wie etwa die Weisen der Upanišaden, der Lehrer des *Bhagavad-gītā*, Sokrates, Buddha und Sāṅkara, dem Menschen so dringend, die

³ *Kaṭha Upaniṣad*, IV, 1 u. 2.

⁴ Kommentar zur *Kaṭha*, IV, 1: *nadyāḥ pratisrotahpravartanam iva*.

⁵ III, 12, *dr̥syate tu agryayā buddhyā*.

Wissenschaft der Selbsterforschung nicht zu vernachlässigen, die das Fundament aller Erkenntnis ist. Die Selbsterkenntnis ist es, durch die alles andere erkannt wird — um es mit einem wohlbekannten Ausdruck der Upanišaden zu sagen. Also, „erkenne zuerst das Selbst“, *ātmanam viddhi*. Selbsterforschung ist die primäre Forschung. „Von allen Wissenschaften“, erklärt Śrī Kṛṣṇa in der *Bhagavad-gītā*, „bin ich die Wissenschaft vom Selbst.“⁶ Die Priorität dieses Forschens beruht auf der Tatsache, daß ihr Ziel Befreiung ist.⁷

Von den zeitgenössischen Philosophien der „Innerlichkeit“ im Westen ist der Existentialismus eine höchst bedeutungsvolle. Die Existenzphilosophie erhob sich als Revolte gegen den exzessiven Rationalismus, der mit der Hegelschen Denktradition verbunden war, und auch gegen die Dehumanisierung des Menschen im modernen Zeitalter der Maschinentyrannie. Die Existentialisten lehnen den rationalistischen Idealismus ab und bestehen darauf, daß es die Existenz des menschlichen Individuums ist, so wie sie innerlich wahrgenommen, gefühlt, genossen, erlitten, gewollt und gelebt wird, der der höchste Wert zukommt, und nicht der intellektuelle Begriff der Menschheit als Klasse, Gemeinschaft oder Staat. Kierkegaard, bis zu dessen Schriften in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die existentialistische Bewegung zurückverfolgt werden kann, hat in der Philosophie gewissermaßen eine kopernikanische Wende herbeigeführt, insofern als er versuchte, den außengerichteten Geist der philosophischen Denker seiner Zeit nach innen zu lenken. Er sagte gern, daß seine Aufgabe eine sokratische sei: Man sollte nach innen hin in die Tiefe graben und die eigene innere Existenz unmittelbar ergreifen, welche die einzige absolut sichere Wahrheit ist. In den Worten des dänischen Philosophen: „Nur in der Subjektivität gibt es Entscheidung, wogegen das Objekt-werden-Wollen die Unwahrheit ist.“⁸ Mein eigentliches Studium wäre ich, den Existentialisten zufolge, selbst — ja es ist nicht einmal das Studium, sondern die Erfahrung „seiner selbst“, um die es der Philosophie gehen sollte. Jaspers erklärt, daß der Mensch als Seiender radikal von allem Sein der Dinge verschieden sei, weil er sagen könne „ich bin“. So stellt also das Individuum, nicht als ein auf Begriffe reduzierter Gegenstand, sondern als ein gefühltes und gelebtes, das zentrale Thema des Existentialismus dar — das Individuum als das freie, selbst-transzendierende Subjekt. Jedes System, das die Bedeutung des Menschen abschneidet, ihn zu einem bloßen Teilchen im physikalischen Weltall macht

⁶ X, 32, *adhyātma-vidyā vidyānām*.

⁷ Vgl. Sāṅkaras Kommentar: *mokṣārthatvāt pradhānam*.

⁸ Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken. Erster Teil. Übersetzt von Hans Martin Junghans. Düsseldorf — Köln 1957, S. 194.

und sein inneres Leben und seine Bestimmung ignoriert, ist für den Existentialismus unannehmbar.

Die existentialistische Betonung der „Innerlichkeit“ kann man nur ganz und gar begrüßen. In einem Zeitalter, wo Objektanalyse überbewertet wird, ist es unbedingt notwendig, die Selbst-Betrachtung hervorzuheben. Es ist auch bedeutsam, daß die Existentialisten den Weg zu innerer existentieller Erfahrung von psychologischer Introspektion unterscheiden, die nur darauf zielt, Wissen um innere psychische Gegenstände wie Erinnerungsbilder und Phantasiekonstruktionen zu erlangen. „Selbst-Betrachtung“ darf also nicht mit jenem Vorgang verwechselt werden, bei dem man den Blick auf psychische Inhalte im objektiven Modus richtet. Und die ausdrücklich objektiven Wissenschaften führen den Menschen nur noch weiter von sich selber weg. Mit Hilfe einer Analyse der verschiedenen Determinanten des modernen Zeitalters — nämlich Naturwissenschaft, Technik, Industrialisierung, Massenorganisation unter wirtschaftlicher, politischer und militärischer Planung und auch der verschiedenen Geistesströmungen, nihilistischen, humanistischen und positivistischen — zeigt Jaspers, einer der führenden Existentialisten, wie das Individuum durch diese Kräfte zu einem entgeistigten Werkzeug verkrüppelt worden ist, unfähig, seine Aufmerksamkeit auf sein eigenes Inneres zu lenken und innere Würde, Freiheit und Möglichkeiten zu realisieren. Der Mensch ist dazu gebracht worden, vor sich selber Angst zu haben — Angst davor, sich in seine innere Existenz zurückzuziehen; denn er ist dazu gebracht worden, sich einzubilden, daß er dadurch die äußere Welt und ihre Reize verlieren würde. Er ist bereit, seine eigene Seele zu verlieren, um die Welt zu gewinnen. Gegen diesen Zug zur Veräußerlichung sind die Existentialisten zu Felde gezogen. Aber dabei sind sie offenbar zu übereilten Schlüssen gelangt, sowohl im Hinblick auf die Selbst-Existenz als auch im Hinblick auf die Methode der Erfahrungs-Analyse.

Die existentialistische Identifikation des Selbst mit dem Individuum, das dem Nichts gegenübersteht und dauernd der Angst und dem Tod ins Auge sieht, ist unbefriedigend. Eine so enge Identifikation erklärt sich nur aus einer ungenügenden und oberflächlichen Analyse des Selbst. Der ganze Mensch ist weder nur das emotional erfüllte Individuum noch nur das Individuum in seiner Beziehung zur Welt. Nach Jaspers und Existentialisten wie ihm ist das Selbst das, was in der Zeit existiert, und nicht das zeitlose Wesen. Aber eine solche Ansicht ist das Ergebnis einer allzu emotionalen Haltung gegenüber dem Rätsel der Selbst-Existenz. Die existentialistische Stimmung ist durch die Revolte der Leidenschaft und des Gefühls gegen die reflektierende Betrachtung charakterisiert.

Mag sein, daß das Selbst nicht durch den Intellekt eingefangen werden kann; dennoch kann es doch auch nicht durch Gefühl allein erfaßt werden. Selbstanalyse und Selbsterforschung sind notwendig zur Selbstverwirklichung. Hyper-Emotionalismus kann nur ein verzerrtes Selbst geben und nicht das Selbst, das Existenz ist.

Wenn wir von „Analyse“ sprechen, meinen wir damit nicht den Sinn, in dem der logische Positivist oder der analytische Philosoph dieses Wort gebraucht. Hier, wo es um das Selbstverständnis des Menschen geht, meinen wir nicht die Analyse der „Sinneserfahrung“ oder der Sprache. A. J. Ayer z. B., einer der führenden logischen Positivisten, behauptet, daß die Aussage mancher Metaphysiker, die sinnliche Welt sei bloße Erscheinung, unsinnig sei, weil sie durch keine Sinneserfahrung verifiziert werden könne. Eine solche Ansicht gründet in der Annahme, daß Sinneserfahrung die *einzig* und *ganze* Erfahrung ist. Aber diese Annahme kann sehr wohl in Frage gestellt werden. Wenn die Sinneserfahrung die letzte Instanz bei der Suche nach Wahrheit ist, dann ist es offensichtlich, daß es *keine* metaphysische Wahrheit geben kann. Man kann jedoch aufzeigen, daß die Annahme unbegründet ist, indem man die *ganze* Erfahrung analysiert. Aber abgesehen davon, wenn jede Aussage, die nicht durch unmittelbare Sinnesdaten verifiziert werden kann, Unsinn ist, dann muß man auch wissenschaftliche Verallgemeinerungen, die nicht auf solche Weise verifiziert werden können, als Unsinn betrachten. Einer der Führer dieser neuen Bewegung gibt in der Tat zu, daß die verallgemeinerten Thesen der Naturwissenschaft technisch sinnlos sind; nur würde er sie als „wichtigen Unsinn“ im Unterschied zu anderen Arten von Unsinn bezeichnen.

Die gegenwärtige Tendenz unter den analytischen Philosophen läuft darauf hinaus, sich nicht einmal um Tatsachen oder „Sachverhalte“ zu kümmern. Sie beschäftigen sich offenbar ausschließlich mit der Sprache, und zwar der Sprache der Wissenschaft. Die einzige legitime Funktion der Philosophie, so behaupten sie, ist die logische Analyse empirischer Aussagen, die Ergebnisse der Naturwissenschaft enthalten; der Gegenstand der Philosophie ist also nicht faktischer, sondern linguistischer Natur. Die Tendenz, trans-linguistische Bezüge ganz und gar zu vermeiden und sich völlig auf die Welt der Sprache zu beschränken, verwandelt den Positivismus in eine Art von linguistischem Solipsismus. Wir werden nicht in diese Falle gehen, wenn wir die Erfahrung und ihren Ausdruck analysieren. Sinneserfahrung ist, wie wir sehen werden, nicht authentische Erfahrung. Zwar ist es notwendig, die Sprache zu analysieren und bei *allem*, was wir sagen, mit äußerster Sorgfalt vorzugehen, aber wenn wir *nur über* das „Sprechen“ sprechen, werden wir nie zur Wahrheit

gelangen. Worte sind als „Chiffren“ zu benutzen und sollten nicht so verstanden werden, als gäben sie uns Bilder der Wirklichkeit.

Die Vedānta unterschätzt den Wert von Untersuchung und Analyse nicht. Die Upaniṣaden schreiben *tapas* als die Methode der Selbst-Erforschung vor; und *tapas* bedeutet nicht bloße Strenge, sondern reflektierendes Erfragen (*ālocana*). Ein gereinigter und kontrollierter Geist, der gleichzeitig scharf und durchdringend ist, ist das Instrument der Forschung. Wenn schon die auf das Gegenständliche gerichtete Forschung einen konzentrierten Geist erfordert, der von Ablenkungen frei ist, so verlangt Selbst-Erforschung die äußerste Reinheit und ein Höchstmaß an Konzentration seitens des forschenden Geistes. Die Vorschriften ethischer Übungen, die Empfehlungen, Ernst, Ehrlichkeit und Heiterkeit zu pflegen, und die Ermahnung, den Leidenschaften und engen Bindungen zu entsagen, sollten im Zusammenhang mit zielstrebigem metaphysischen Forschen betrachtet werden. Als Hilfsmittel für diese Forschung nämlich werden sie gelehrt, nicht als unabhängige Wege zur Erleuchtung. In seinem Kommentar zur *Kena Upaniṣad* sagt Śāṅkara: „In dem, dessen Geist rein geworden ist, der ohne Verlangen ist und der gegenüber der Beziehung von Mitteln und Zwecken als einer Beziehung von äußeren Erscheinungen jeder Bindung ledig ist, ebenso auch gegenüber dem Bodensatz an Eindrücken, den die in diesem oder in früheren Leben vollbrachten Taten ergeben haben, in diesem erwacht der Eifer, die Natur des inneren Selbst zu erforschen.“⁹

Die Methode der Selbst-Erforschung besteht aus drei Stufen: Studium (*śravaṇa*), Reflexion (*manana*) und Meditation (*nididhyāsana*). Für eine Untersuchung auf der Ebene der Gegenständlichkeit genügen die ersten zwei allein, denn durch eine solche Untersuchung will man nur eine vermittelte Erkenntnis erlangen. Das Ziel der Selbst-Erforschung ist jedoch nicht bloß vermittelte Erkenntnis des Selbst durch Studium und rationale Reflexion. Die so gewonnene mittelbare Erkenntnis sollte eine Sache der unmittelbaren Erfahrung werden, die gewöhnlich als „Realisierung“ bezeichnet wird. Dazu ist fortgesetzte Meditation (*nididhyāsana*) notwendig, entweder als unerlässliches Hilfsmittel oder als das unmittelbare Werkzeug der Realisierung. Von hier aus erklären sich die Techniken der Bewußtseinskontrolle, Konzentration und Meditation, die durch das indische Denken vorgeschrieben werden, ebenso wie vorbereitende Übungen wie z. B. ethische Kultur, Regulierung der Körperhaltung, Atemübungen, Sichzurückziehen von Sinnestätigkeit usw.

⁹ T. M. P. Mahadevan, *Readings from Śāṅkara*, Part I (Ganesh & Co., Madras, 1960), S. 17—18.

Es gibt verschiedene Weisen, das Selbst zu erforschen. Die am meisten verbreitete Methode ist die Analyse der drei Zustände der Erfahrung: Wachen (*jāgrat*), Traum (*svapna*) und Tiefschlaf (*susupti*). Die verschiedenen metaphysischen Systeme, seien sie nun idealistisch oder realistisch, rationalistisch oder empiristisch, monistisch oder pluralistisch, gehen ausschließlich von der Wacherfahrung aus; es ist dieselbe Wacherfahrung, auf die sich der Realist verläßt, wenn er die Existenz außermentaler Wirklichkeit behauptet. Rationalismus und Empirismus sind mit der Frage beschäftigt: „Was ist die Quelle der Erkenntnis — ist es die Vernunft, die im Wachen funktioniert? Oder ist es die Erfahrung der Welt im Wachen?“ Der Rationalismus sagt, daß das erstere, der Empirismus, daß das letztere der Fall sei. In ähnlicher Weise bezieht sich die Streitfrage zwischen Monismus und Pluralismus nur auf die Welt des Wachseins; der erstere glaubt, daß sie eine sei, der letztere dagegen, daß sie eine Vielheit sei. Keines dieser metaphysischen Systeme betrachtet den Traumzustand als überhaupt relevant. Die Welt und die Erfahrungen des Traumes besagen — so meint man — für eine metaphysische Analyse schlechterdings gar nichts. Die neue Schule der Psychoanalyse befaßt sich zwar mit der Untersuchung von Träumen, aber das Interesse dieser Schule ist nicht metaphysisch, sondern psychologisch. Die Traumanalyse wird hier herangezogen, um die Ursachen psychischer Krankheiten und Wege zu ihrer Heilung zu entdecken. Und was den tiefen Schlaf angeht, so kommt kein Metaphysiker jemals auf den Gedanken, daß er irgendeine philosophische Bedeutung haben könnte. Es ist die Einzigartigkeit der *Advaita-Vedānta*, daß sie die gesamte Erfahrung zum Feld ihrer Forschung macht, nicht nur einen Teilbereich daraus. Obwohl Selbst-Erforschung im Wachzustand betrieben werden muß, darf doch der Bereich der Forschung nichts Geringeres sein als die Gesamtheit der Erfahrung; und unsere normale Alltagserfahrung — „Alltag“ im Sinne des Wachzustandes — besteht aus wachen, träumen und schlafen. Jeder Mensch besitzt diese drei „Zustände“ als „meine“ Zustände. Um zur Wahrheit des „Ich“ oder „Selbst“ zu gelangen, muß man den „dreifachen Strom der Erfahrung“ untersuchen. Der *locus classicus* einer solchen Untersuchung ist eine sehr kurze Upaniṣad, die *Māṇḍūkya*, und *Gaudapāda* hat die Implikationen der *Māṇḍūkya* Lehre in seiner *Kārikā* klar herausgearbeitet.

Was enthüllt eine Untersuchung der drei Zustände der Erfahrung (*avasthātraya-vicāra*)? Im Wachzustand erfährt man das, was die öffentliche Welt der Dinge genannt werden könnte, und genießt oder erleidet die Folgen solcher Erfahrung. Die Dingwelt ist „grob“, und so wird auch die Erfahrung als „grob“ betrachtet. Das Bewußtsein und die Sinnesorgane dienen als Kanäle der Erfahrung; der Leib ist der Ort der Erfahrung;

und das Ich macht sich die Erfahrung zu eigen als etwas, das ihm selbst gehört. Die Erfahrung nimmt Myriaden von Formen an: „Ich sehe die rote Farbe“; „Ich höre den schmetternden Ton“; „Ich möchte bei dieser Bemühung Erfolg haben“; „Ich fühle Reue“; „Ich mag dieses Musikstück“; „Ich denke über dieses Problem nach“; „Ich verstehe diesen Text“; „Ich meditiere über diese Wahrheit“ usw. Vom Standpunkt des Wachens aus gesehen gibt es eine relativ stabile Welt, die das Ich erfährt und von der es ein Teil ist; und man glaubt auch, daß es dieselbe Welt ist, die die anderen erfahren.

Was geschieht, wenn man zu träumen beginnt? Die Antwort muß natürlich vom Standpunkt des Wachens aus gegeben werden, denn jede Untersuchung gehört diesem Zustand an. Es gibt keine „öffentliche“ Traumwelt, es gibt nur die „private“ Welt des Träumers. Die Psyche produziert ihre eigene Welt von Dingen, Orten und Kanälen der Erfahrung. Die Dinge sind „fein“ wie auch die Erfahrung. Im Traum selbst nimmt man die Dinge oft als wirklich; wie im Wachen, so gibt es auch im Traum den Unterschied zwischen dem, was „innen“ vorgestellt, und dem, was „außen“ gesehen wird. Während man gerade träumt, ist man sich nicht darüber im klaren, daß es sich um ein Stück Mono-Aktion handelt, bei dem ein und dieselbe Psyche sich nicht nur in die *dramatis personae*, sondern auch in den Schauplatz und seine Effekte, den Zuschauer-raum und das Publikum usw. aufteilt. Die Traumsjekte haben ihren eigenen praktischen Nutzen; es gibt quälende und angenehme Gefühle im Traum. Erst wenn man wieder aufwacht, wird man sich bewusst, daß der Traum ein Traum war. Und es vollzieht sich auch eine Erkenntnis der Identität in der Form „Ich, der ich jetzt wach bin, träumte vor einer Weile“. Es gibt eine Stetigkeit des Bewußtseins trotz der Tatsache, daß die Gegenstände des Bewußtseins wechseln und sich ändern.

Lassen Sie uns nun die Erfahrung tiefen, traumlosen Schlafens ins Auge fassen. Es ist falsch zu sagen, daß Schlaf Abwesenheit von Erfahrung ist. Richtig ist, daß im Schlaf weder Dinge noch Gedanken erfahren werden. Es gibt dabei weder die äußere Welt des Wachens noch die innere Traumwelt. Es gibt kein Subjekt, das Objekten gegenübersteht. Dennoch gibt es Erfahrung, die keine Unterscheidungen einschließt. Beim Erwachen aus dem Schlaf erinnert man sich: „Ich schlief gut; ich tat nichts.“ Gabe es im Schlaf keinerlei Erfahrung, so wäre eine solche Erinnerung unverständlich. Die Erinnerung impliziert, daß die Erfahrung im Schlaf eine glückliche war und daß es keinen Gegenstand der Erfahrung gab. Genau so, wie die Erfahrung von Gegenständen in den anderen beiden Zuständen, Wachen und Träumen, Bewußtsein impliziert, so setzt auch die Erfahrung keines Gegenstandes im Schlaf Bewußtsein voraus. Die Einzige-

artigkeit dieses Bewußtseins besteht darin, daß es nicht *geistig* ist; denn der Geist funktioniert im Schlaf nicht. Reines Bewußtsein ist das Selbst; es ist ununterschieden und nicht durch Umweltbedingungen bestimmt. In den umweltbedingten Zuständen des Wachens und Träumens ist es das Ich, das erfährt, und zwar aufgrund seiner Fähigkeit, das Reine Bewußtsein zu reflektieren. Während das Ich und die Objekte wechseln, bleibt das Reine Bewußtsein konstant. Die Rekapitulierung von Schlaferfahrungen durch das wache Ich wird dadurch ermöglicht, daß das Ich im Reinen Bewußtsein seine Basis hat.

Obwohl das Reine Bewußtsein im Schlaf aufscheint, ohne daß es etwas gäbe, was darin manifestiert würde, bleibt die ewige Erfahrung aus, weil die Unwissenheit (*avidyā*, die Negation des Wissens) auch im Schlaf weiterbesteht. Wegen dieser weiterbestehenden Unwissenheit wacht man mit einem Wiederauftauchen des Ich auf und ist der Wiederholung des empirischen Prozesses ausgesetzt. Man muß das transzendente Selbst auch im Wachen verwirklichen. Eine solche Verwirklichung wird *turiya*, der vierte Zustand, genannt; es ist aber nicht ein vierter Zustand, der zu den anderen drei hinzukäme, sondern es ist vielmehr derjenige, der den dreien zugrundeliegt und sie transzendiert. Die unmittelbare und direkte Erfahrung des ununterschiedenen Selbst, die wir im Schlaf gewissermaßen unbewußt haben, sollte die normale und dauernde Erfahrung werden. Dies ist das Ziel, das die Vedānta durch Empfehlung der „Untersuchungstechnik“ anstrebt.

Das so verwirklichte Selbst ist nicht ein Subjekt, das einer Welt von Objekten gegenübersteht. Das nicht-duale Selbst ist der Grund für alles Erscheinende. Wer das Selbst verstanden hat, weiß, daß das Selbst alles ist: nicht Subjektivität ist das Ziel, sondern All-Selbstheit (*sarvātma-bhāva*). Die metaphysische Untersuchung der sogenannten objektiven Welt würde das begründete nicht-duale Selbst enthüllen, das ihre Basis ist. Diese große Wahrheit ist es, die die vedantische Formel „*tat tvam asi*“ (das bist du) lehrt. Die Kluft zwischen dem „Du“ und dem „Das“ ist offensichtlich. Wenn die nicht-duale Erfahrung verwirklicht wird, gibt es kein „Du“ mehr, das nicht „Das“ ist, noch ein „Das“, das nicht „Du“ ist.

Ein zeitgenössischer indischer Weiser, Ramana Maharshi, lehrte den Pfad der Selbst-Erforschung in einer Weise, die sich für das moderne Zeitalter gut eignet. Die von ihm entdeckte Methode ist die Untersuchung des Begriffes „Ich“. Im allgemeinen wechselt der Bereich des „Ich“ und umfaßt eine Vielzahl von Faktoren. Aber diese Faktoren sind nicht wirklich das „Ich“. Zum Beispiel sprechen wir von unserem physischen Leib als „Ich“; wir sagen: „Ich bin dick“, „Ich bin mager“ usw. Es ist leicht zu

entdecken, daß dieser Sprachgebrauch falsch ist. Der Leib selber kann nicht „ich“ sagen, denn er ist passiv. Auch der unwissendste Mensch versteht die Implikation des Ausdrucks „mein Leib“. Es ist jedoch nicht leicht, die irrig~~e~~ Identifizierung des „Ich“ mit der Egoität aufzulösen, und zwar deshalb, weil es ja eben das Ego ist, das die Untersuchung führt, und um die falsche Identifizierung aufzuheben, muß es sozusagen sein eigenes Todesurteil sprechen. Das ist alles andere als einfach. Die Darbringung des Ego im Feuer der Weisheit ist die größte Form des Opfers.

Die Unterscheidung des Selbst vom Ego ist, wie wir sagten, nicht leicht. Aber sie ist nicht unmöglich. Wir alle können zu dieser Unterscheidung gelangen, wenn wir bedenken, was unsere Schlaferfahrung einschließt. Im Schlaf sind wir, obwohl das Ego abgetreten ist. Das Ego wirkt da nicht. Dennoch ist das „Ich“ da, welches die Abwesenheit sowohl des Ego als auch der Gegenstände bezeugt. Wäre das „Ich“ nicht da, würde man sich beim Aufwachen aus der Schlaferfahrung nicht erinnern und sagen: „Ich schlief gut; ich wußte nichts.“

Wir haben also zwei „Iche“ — das Pseudo-„Ich“, das Ego, und das wahre „Ich“, das Selbst. Die Identifizierung des „Ich“ mit dem Ego ist so stark, daß wir das Ego selten ohne Maske sehen. Außerdem dreht sich all unsere relative Erfahrung auf der Nabe des Ego. Mit dem Aufstehen des Ego beim Erwachen aus dem Schlaf steht die ganze Welt mit auf. Darum sieht das Ego so wichtig und unangreifbar aus.

Aber in Wirklichkeit ist es eine Festung, die aus Karten gebaut ist. Wenn der Prozeß des Forschens einmal beginnt, wird man finden, daß sie zusammenfällt und sich auflöst. Um solches Forschen zu unternehmen, muß man einen scharfen Verstand besitzen — viel schärfer als derjenige, der notwendig ist, um die Rätsel der Materie zu lösen. Der auf einen einzigen Punkt hin zugespitzte Intellekt ist es, mit dem die Wahrheit gesehen werden kann (*dr̥syate tu agrayayā buddhyā*). Zwar wird auch der Intellekt sich auflösen müssen, bevor die letzte Weisheit aufdämmert. Aber bis dahin muß er forschen — und unermüdlich forschen. Weisheit ist gewiß nicht für die Trägen!

Die Untersuchung „Wer bin ich?“ darf nicht als ein geistiger Versuch, die Natur des menschlichen Geistes zu verstehen, verstanden werden. Ihr Hauptzweck ist es, „den ganzen Geist auf seine Quelle zu konzentrieren“. Die Quelle des Pseudo-„Ich“ ist das Selbst. Bei der Selbst-Erforschung schwimmt man gegen den geistigen Strom, statt sich von ihm treiben zu lassen und gelangt schließlich über die Sphäre geistiger Modifikationen hinaus. Wenn das Pseudo-„Ich“ bis zu seinem Ursprung zurückverfolgt wird, verschwindet es. Dann leuchtet das Selbst in seinem ganzen Glanz auf — und dieses Leuchten wird Verwirklichung und Erlösung genannt.

Das Aufhören oder Nicht-Aufhören des Leibes hat mit der Erlösung nichts zu tun. Der Leib mag weiterhin existieren und die Welt mag weiterhin erscheinen, wie im Falle Maharshis. Das macht überhaupt keinen Unterschied für das Selbst, das verwirklicht worden ist. In Wahrheit gibt es für ihn weder den Leib noch die Welt; es gibt nur das Selbst, das ewige Sein (*sat*), die Vernunft (*cit*), die unüberbietbare Seligkeit (*ānanda*). Eine solche Erfahrung ist uns nicht gänzlich fremd. Wir haben sie im Schlaf, wo wir uns weder der äußeren Welt der Dinge noch der inneren Welt der Träume bewußt sind. Aber diese Erfahrung wird durch Unwissenheit zugedeckt. So kommt es, daß wir zu den Phantasien des Traumes und der Welt des Wachseins zurückkehren. Nicht-Rückkehr zur Dualität ist nur möglich, wenn die Unwissenheit aufgehoben ist. Dies zu ermöglichen ist das Ziel der Vedānta.

Die tödliche Krankheit, die den modernen Menschen befällt, ist unmäßiges Nach-außen-gerichtet-sein. Er geht alles auf Umwegen an und bewegt sich nur in den Vorhöfen, aus Angst, das innere Heiligtum seiner Seele zu betreten. Ob er in den Krieg zieht oder vom Frieden redet, ob er das Land eines anderen regiert oder Regeln für sein eigenes Verhalten formuliert, immer wird er von der Außenseite der Dinge geleitet, und darum macht er sowohl sich selbst als auch andere unglücklich. Er hat aufgehört, sein eigener Freund zu sein und hat sich als sein eigener Feind enthüllt. Die Dinge, die er zu seiner Bequemlichkeit geschaffen hat, haben einen Sklaven aus ihm gemacht. Die Waffen, die er zu seiner Sicherung geschmiedet hat, drohen nun, ihn zu vernichten. Weiter kann der Mensch nicht gehen in seiner widervernünftigen Jagd nach einer Illusion. Wenn er gerettet werden soll, so muß er dazu veranlaßt werden, von seinem sinnlosen Wettlauf nach materieller Macht umzukehren. Nicht durch das Hinzufügen von Dingen zum eigenen Selbst kann man glücklich sein. Wahres Glück liegt innen. Es kann nur durch den erlangt werden, der sich nicht durch den äußeren Anschein der Dinge irreführen läßt, sondern bis zu ihrer Seele vordringt und dort sein wahres Selbst wiederentdeckt.

(Aus dem Englischen übersetzt von Thelma von Freymann.)

B. H. BON MAHARAJ

INSTITUTE OF ORIENTAL PHILOSOPHY, VRINDABAN, U. P. (INDIEN)

Das gegenwärtige Selbstverständnis des Inders
aus der Sicht des Hinduismus¹⁾

Achtzig Prozent der Bevölkerung des heute unabhängigen Staates Indien gehören dem Hinduismus an. Doch unterscheiden sich die heutigen Hindus sowohl als Inder wie auch als Weltbürger in unterschiedlichem Maße in ihrer Lebensauffassung. Seit der Erlangung der Unabhängigkeit bestehen in Indien auffallende Unterschiede im Denken des Volkes, wobei sich dieses Denken und Verstehen in mannigfaltiger Weise mit der unterschiedlichen sozialen Stellung ändert. Das ist nur natürlich. Wenn man einen großen Stein mit Schwung auf eine ruhige Wasseroberfläche wirft, entstehen kleine Wellen. Ähnlich verhielt es sich, als Indien nach Jahrhunderten der Fremdherrschaft seine politische Freiheit erlangte und nun das Leben in Bewegung geriet. Sehnsüchte, materieller Fortschritt und wirtschaftlicher Reichtum haben vom Denken des Menschen Besitz ergriffen. Das Leben brodeln jetzt, man wehrt sich gegen die Lethargie, und sowohl beim einzelnen wie in der Gesellschaft herrschen pulsierende Geschäftigkeit und harte Arbeit vor; das Ziel hier wie dort ist die Verbesserung der Lebensbedingungen. Im Vordergrund stehen jetzt mehr der Ausdruck der eigenen Persönlichkeit und die Gier nach wirtschaftlichem Reichtum, man hungert nach Macht und größerem Komfort im Leben; und dies schließt Änderungen in den Einstellungen und Wertorientierungen mit ein, die sich zweifellos auf das soziale und kulturelle Leben im heutigen Indien auswirken.

Der Ausdruck „moderner Mensch“ kann in Indien verschiedene Bedeutungen haben. In den Augen der alten Generation verbindet sich mit ihm

¹⁾ Prof. Dr. Richard Schwarz war so freundlich, mich um einen Beitrag zu seinem wohl geplanten, existentiellen und psychologischen Fragen betreffenden internationalen Symposium über das „Selbstverständnis des modernen Menschen“ zu bitten, dessen hohes Ziel es ist — trotz der Unterschiedlichkeit der Kulturen Europas, Amerikas, Afrikas und Asiens —, das Problem einer gemeinsamen Weltkultur und Weltzivilisation darzustellen. Es ist dies eine hohe Zielsetzung, aus einer edlen Gesinnung heraus entstanden. Prof. Schwarz hat vorgeschlagen, daß ich zum Thema meines Beitrages das „Gegenwärtige Selbstverständnis des Inders aus der Sicht des Hinduismus“ wählen möchte.

die Vorstellung von einem Jungen oder Mädchen, die eine englische Erziehung genossen haben, Anpassungsfähigkeit an fremde gesellschaftliche Sitten zeigen, allem Alten und Überlieferten feindlich gegenüberstehen, unehrerbietig gegen Ältere sind, ungestüm in ihrem gesellschaftlichen Auftreten und in ihrer Haltung skeptisch, wenn nicht atheistisch sind. Sie machen nur einen sehr kleinen Prozentsatz der Bevölkerung aus; man könnte sie als „hypermodern“ bezeichnen. Für unseren Zweck und im Hinblick auf das Hauptanliegen des internationalen Symposiums möchte ich es vorziehen, den Durchschnittshindu der gegenwärtigen (modernen) Zeit zu behandeln.

Die modernen Hindus unterscheiden sich auf Grund ihres Standes. Allgemein kann man die heutigen Hindus in drei Gruppen einteilen: die Intellektuellen, die Halb-Gebildeten und die Analphabeten. Unter den Intellektuellen gibt es solche, die nicht an die Vergangenheit glauben, andere, die teilweise daran glauben und wieder andere, die die ewigen Werte akzeptieren, die auf den Heiligen Schriften und den Lehren erwiesener Heiliger und Weiser basieren und ein Erbe der Überlieferung darstellen. In der Anwendung ihrer Auffassungen werden jedoch alle diese Schichten der Bevölkerung stets von den Verlockungen der Eigenexistenz geleitet. Ein großer Teil der heutigen Hindus wird schon skeptisch geboren — sobald er über sich nachzudenken beginnt, findet er sich in wirtschaftlicher Not; auf politischem Gebiet weiß er, daß er eine Stimme abgeben kann, ohne jedoch genau zu verstehen, wofür er seine Stimme abgibt. Die Lebensauffassung eines modernen Hindu ist außerdem wissenschaftlich, rational, humanitär und weltweit.

Auf keinen Fall kann sich ein moderner Hindu der Vorstellung entziehen, daß er wesentlich ein Produkt der Vergangenheit ist; erwartet man doch von ihm, daß er an die evolutionären und revolutionären Stadien der Kultur und Zivilisation der Jahrhunderte glaubt. Er ist notwendig der Meinung, daß er im Besitz des kulturellen und zivilisatorischen Erbes der Vergangenheit ist, aber noch nicht völlig dabei verweilen kann. Er muß mit der vorwärtsdrängenden Zeit gehen und sich auf die Forderungen der Gegenwart einstellen.

In unserem Zeitalter der Elektrizität, der Dampfmaschine, der Flugzeuge, der Raketen, Atombomben und der Weltraumfahrt kann er sich nicht damit zufriedengeben, an die Tage des Ochsenkarrens zu denken, die der Vergangenheit angehören. Er muß seine Auffassung und Haltung dem Leben wie den mit diesem unabdingbar verknüpften Umweltbedingungen gegenüber modernisieren. Dennoch müht er sich ohne viel Erfolg, einen Kompromiß herbeizuführen — eine Verbindung von geistbestimmter Vergangenheit und materialistischer Zivilisation und Kultur der ihn

umgebenden Welt. Tatsächlich findet er sich, während er darum bemüht ist, mit mannigfaltigen Konflikten konfrontiert. Er fühlt, daß sein Unterfangen in gewissem Sinne paradox ist, kann er doch weder die materialistische Gegenwart vergeistigen noch das großartige geistige Erbe der Vergangenheit, dessen Produkt er ist, leugnen. Er befindet sich wahrlich in einer Verlegenheit, was er mit sich anfangen soll!

Einerseits ist der moderne Hindu nach Kräften bemüht, sich von falschen Vorurteilen, falschem Aberglauben, kompliziertem Ritual und überholten Traditionen der Vergangenheit freizumachen, indem er seine Auffassung nach der Art der modernen Wissenschaft von Ratio und Logik her bestimmt. Andererseits spürt er zugleich, daß die den Materialismus überbewertende moderne Gier nach unermesslichem Fortschritt auf dem Gebiet der Wissenschaft und Technologie ihn seines Lebensfriedens wie auch jener im Geistigen gründenden Glückseligkeit beraubt hat, die das mit der menschlichen Geburt und im menschlichen Leben gegebene Glück in dieser Welt steigern. So findet sich der Inder von heute mit Meinungen und Sachverhalten konfrontiert, die miteinander in Widerspruch stehen. Es kann nicht geleugnet werden, daß er trotz all seiner weltlichen Macht und seiner sogenannten wissenschaftlichen und rationalen Denkweise fühlt, und zwar mit Recht fühlt, daß er unglücklich ist.

Auf der ganzen Welt stellt heute der moderne Mensch fest, daß er trotz der materiellen Errungenschaften und der weltlichen Macht, über die er verfügt, und trotz großartiger Forschungsarbeit und Erfolge auf dem Gebiet der Wissenschaft und Technologie unentrinnbar unglücklich ist. Seine Seele leidet Hunger. Er leidet in jeder Hinsicht Hunger, körperlich und geistig. Seine Seele ist krank. Er hat keinen Seelenfrieden. Er ist im weltlichen Bereich auf immer größeren Besitz bedacht. Er ist ruhelos, um eine noch größere Fläche auf den Feldern des Intellekts zu pflügen. Traurig genug wird ihm bewußt, daß „all der Duft Arabiens nicht ausreicht, um seine kleine Hand wohlriechend zu machen“. Seine Hand ist heute ja so schmutzig vom Dreck der Maschine! Philistertum und Geldgier, um mit Matthew Arnold zu sprechen (*Culture and Anarchy*), versuchen, ihn völlig aufzufressen. Er hat die harmonische Ausgewogenheit seines Innern und die Bindung an Gott verloren. „Eine krankhafte Hast — jene seltsame Krankheit des modernen Lebens“, wie Matthew Arnold² es ausdrückt, hat ihn erfaßt. Das ist der Zustand eines Durchschnittsinders heute. Im allgemeinen ist der moderne Hindu seines Seelenfriedens und seiner inneren Heiterkeit und Freude beraubt und somit völlig fieberhaft

² Vgl. „The Scholar-Gipsy“, in: *The Poems of Matthew Arnold*, Edited by Kenneth Allott, London 1965, 342, Zeile 203 f.

und ohne Ruhe. Er hetzt zudem rastlos und wie wild dahin, erfaßt von der Versessenheit auf größeren materiellen Besitz und auf Eroberung.

Die heutige Welt, berauscht von einem flüchtigen, irdischen Erfolg, ist dabei, Gott zu vergessen und steht ihm skeptisch gegenüber. Der Mensch ist stolz auf die Macht seines Intellekts und auf den wissenschaftlichen Fortschritt, und in seinem Stolz auf diesen Intellekt verleugnet er die zarten Regungen seines Herzens. Indem er schwindelerregenderweise intellektuelle Höhen erreicht, wird er selber vom Schwindel befallen. In den Worten Shakespeares³:

„But man, proud man!
Dress'd in a little brief authority, —
Most ignorant of what he's most assur'd,
His glassy essence, — like an angry ape,
Plays such fantastic tricks before high heaven
As make the angels weep.“

Der Mensch von heute ist seinem Wesen nach so geartet, daß ihn unweigerlich seine moralische und seelische Zerstörung ereilen wird; und wenn er seinen Kurs nicht ändert oder erheblich menschlicher wird, besteht keine moralische, ethische oder religiöse Hoffnung für ihn.

Es ist sonderbar, daß ein Durchschnittsinder heute, der in seinem Leben in religiöser Hinsicht darbt, versucht, Politik mit Religion zu vermengen und die Religion als ein mächtiges Werkzeug gebraucht, um politische Ziele zu erreichen. Dies verkompliziert sowohl die Religion als auch die Politik, und die Religion selbst wird dadurch entweiht.

Tatsächlich ist der moderne Mensch schlechthin ein Problem-Mensch — ein Mensch, der Probleme für sich selbst und für andere schafft, für sein Land und für die Welt, wobei er Wogen der Unruhe und Verwirrung in die Bereiche von Religion und Politik bringt, beides Bereiche, die auch noch andere mit verwickeln und beeinflussen. Eine erste Folge des Versuches, diese Probleme zu lösen, ist der Verlust des Friedens. Der moderne Mensch kann daher in einer Zeit des weltweiten Bezuges seine Verantwortung für solch einen Mord am Frieden nicht abschütteln. Der intellektuelle Inder von heute, um ihn noch näher zu charakterisieren, ist außerordentlich selbstbewußt, aggressiv in seinem Egoismus und auf Grund

³ Shakespeare, *Maß für Maß* (in der Übersetzung von Schlegel und Tieck), Akt II. Szene 2, Zeile 117 ff.:

„... doch der Mensch, der stolze Mensch,
In kleine, kurze Majestät gekleidet,
Vergessend, was am mindesten zu bezweifeln,
Sein gläsern Element, — wie zorn'ge Affen,
Spielt solchen Wahnsinn gaukelnd vor dem Himmel,
Daß Engel weinen.“

seiner allgemeinen Aversion gegenüber dem vergeistigenden und vermenschlichenden Einfluß der Religion individualistisch, wobei er auf der Anerkennung seiner Rechte besteht. Es muß zugegeben werden, daß ein Inder seit der Unabhängigkeit seines Landes eher geneigt ist, ein größeres Vertrauen in die Politik und die politische Macht zu setzen, als eine religiöse Lebensführung zu befolgen, die eine positive Quelle echten und dauernden Friedens im Leben des einzelnen wie der Welt im ganzen darstellt. Tatsächlich liebt er es, sein politisches Bekenntnis als seine Religion zu bezeichnen. In dieser Hinsicht also ist solch ein Inder heute ein seltsames Geschöpf — politisch schlau und aggressiv selbstsüchtig.

Der moderne Mensch unserer heutigen Welt hat im Bereich der Politik viele „Ismen“ erfunden. Er bleibt irgendeinem davon treu, solange es seinem Zweck entspricht und tauscht ihn schnell gegen einen anderen aus, der an die Macht gelangt. Das ist genau das, was sich im heutigen Indien in dem seit der politischen Unabhängigkeit herrschenden Wirrwarr abspielt. Man kann den Inder als ein wankelmütiges politisches Wesen charakterisieren, das zum Wechsel bereit ist, wann immer es seinen weltlichen Ambitionen paßt. Was ihm fehlt, ist das seelische Gleichgewicht. Das wahrhaft Menschliche muß in ihm geweckt werden, und seinen selbstsüchtigen Durst nach Macht, Position und Geld muß er aufgeben; andernfalls wird er einer Krisis zusteuern — einer sittlichen Krisis, einer Krisis der Seele. — Soviel über jene Hindus in Indien, die in politischen Ambitionen aufgehen.

Ohne Zweifel gibt es auch eine schönere Seite an Indien. Man denke an jene Hindus, die eine umfassendere Lebens- und Weltanschauung haben — eine globale Sicht, ein menschliches Verständnis und ein tiefes Überzeugtsein von den religiösen und kulturellen Werten des menschlichen Lebens.

Die hinduistische Gesellschaft hat sich mit dem Wandel der Zeit und dem Wechsel der Verhältnisse ständig geändert. Es ist ein Zeichen von Vitalität, daß die Hindus stets die Fähigkeit zur Anpassung gezeigt haben. Wenn es auch im Augenblick dem oberflächlichen Betrachter scheinen möchte, daß die sozialen Werte im Schwinden begriffen sind und nichts konkretes Neues an ihre Stelle tritt, so würde man doch bei genauer Prüfung und Analyse bemerken, daß sich die Hindus von heute bewußt und unbewußt den radikalen Veränderungen anpassen, die als Folge des ungewöhnlichen erworbenen Wissens unseres Weltraumzeitalters die gesamte Menschheit ereilen. Eine Gesellschaftsordnung erweist sich in dem Maße als gültig, als sie unter den gegebenen Verhältnissen Beständigkeit zeigt; und sie beweist ihre wahre Lebenskraft, wenn sie nicht darin versagt, die unbestreitbaren Veränderungen im menschlichen Denken zu ver-

stehen und sich selbst dementsprechend anzupassen. Diese Überzeugung läßt sich heute deutlich in der Denkweise eines Hindu erkennen, und es besteht kein Zweifel darüber, daß er letzten Endes die Probe erfolgreich bestehen wird. Dies gilt mehr oder weniger sogar für den einfachen und ungebildeten Dorfbewohner, der im Landesinneren wohnt. Selbst dort, wo der Strom der Weltereignisse versiegt, reagiert man unverzüglich auf sie.

Es gibt noch einen anderen wesentlichen Aspekt im Denken und Verhalten eines Hindu heute, der nicht ignoriert werden kann. Seit der Unabhängigkeit des Landes ist er sich seiner Rechte und seiner Freiheit bewußt, und er macht heute von diesen eher zu oft Gebrauch, ohne sich um seine eigenen Pflichten der Gesellschaft und der Welt gegenüber viel zu kümmern. Dies zeigt sich in fast allen Bereichen unserer von pulsierendem Leben erfüllten Gesellschaft. Die Betonung liegt darauf, Rechte geltend zu machen und ihre Erfüllung zu fordern, ohne den Pflichten, die diesen entsprechen, nachzukommen. Die Folge davon ist, daß die Freiheit des einzelnen die Oberhand gewinnt, was wiederum zu Aufruhr, Demonstrationen, Streiks und Fastenopfern um irdischer Vorurteile willen etc. führt. Zweifellos handelt es sich hierbei um ein Übergangsstadium, aber diese oberflächliche Unruhe wird mit fortschreitender Zeit und mit dem wirtschaftlichen Fortschritt im Lande abflauen. Es erhebt sich jedoch die Frage, ob diese individuelle Freiheit das Denken des heutigen Inders für neue Grenzgebiete und für unvoreingenommenes Fragen öffnen wird. Aus dem in ihm erwachten Bewußtsein seiner individuellen Freiheit heraus zweifelt ein junger Hindu heute das traditionelle Glaubensgut und sogar den überlieferten Glauben an die unanfechtbare Wahrheit der Absoluten Wirklichkeit, der Gottheit, an, deren Existenz nicht davon abhängt, ob sie von einzelnen Menschen bejaht oder geleugnet wird; denn dem auf Sinneswahrnehmungen angewiesenen Menschen sind durch die Relativität der Zeit und die Begrenzung des Raumes Schranken gesetzt. Diese Fehlhaltung, die für eine begrenzte Gruppe moderner Hindus bezeichnend ist, verleitet diese, auch die Werte, d. h. die relativen Werte, anzuzweifeln, seien sie ethischer, kultureller oder sogar religiöser Natur. Dieses hat einen Teil der heutigen Inder dazu veranlaßt, in unbilliger Weise gegen gesellschaftliche Gesetze und überlieferte Normen zu Felde zu ziehen und sich Autorität gegenüber einer rechtmäßig gebildeten Regierung anzumaßen, gegenüber dem wahren Wert der auf den Heiligen Büchern basierenden Vorschriften und dem Verbot sündiger Handlungen. Und schließlich hat es dazu geführt, daß sie gottlos wurden. Dies stellt eine gefährliche Entwicklung dar. Wir müssen diese Menschen sorgsam im Auge behalten und ihnen den richtigen Weg aus ihrer Konfliktsituation weisen.

Es zeigt sich in Indien im gegenwärtigen Augenblick noch eine andere Tendenz, die Rangordnung der Werte zu verkehren. Die weltliche Verfassung Indiens ist von einem großen Teil seiner Bewohner falsch verstanden worden: Die Weltlichkeit in der Regierungsform des Landes hat bewirkt, daß gedankenlose Menschen von der Religion abfallen und weltlichen Genüssen, wirtschaftlichem Reichtum, sozialem Prestige und politischer Macht auf Kosten der überweltlichen Sphäre der ewigen Seligkeit und des Friedens, der Harmonie und der Liebe den Vorrang geben. Tiefgehende und höhere Werte weichen Geringfügigkeiten, Oberflächlichkeiten und vergänglichen Werten, die sofortige materielle Annehmlichkeiten bieten.

Dr. H. Maheshwari hat beim modernen Inder noch eine andere Weise der Werteinstufung entdeckt. Er schreibt: „Ein weiterer Wert, der in Mode ist, scheint der Erfolg zu sein. Wir stellen fest, daß man es höher wertet, im Leben bedeutend und erfolgreich zu sein als gut oder fromm. Es scheint, daß der Erfolg als solcher einen Wert darstellt. Infolgedessen konzentriert sich der Mensch nur auf solche Mittel, die ihm zum Erfolg verhelfen können. In unserer überlieferten Kultur liegt eine besondere Betonung auf dem Wert, gut und gerecht zu sein. Heute scheint man es mit Gewicht, Druck und Zug, mit Autorität und Macht genauer zu nehmen als mit Tugend und Gerechtigkeit. Dieser neue Wert, nach Erfolg zu streben, hat uns zweifellos aktiver, geschickter und praktischer im Leben gemacht; gleichzeitig jedoch hat er einer gewissen Klugheit Vorschub geleistet und bewirkt, daß die Menschen schlau täuschen, sich in unbescheidener Weise breit machen und lächerlich selbstbewußt sind.“⁴

Bisher habe ich einige hervorstechende Merkmale aufgezeigt, die die Denkweise des modernen Hindu seit der politischen Unabhängigkeit Indiens kennzeichnen. Nicht alles jedoch ist finster in seinem Leben. Es gibt Millionen andere, die anders denken, in dem größeren Zusammenhang einer globalen Lebensauffassung, die sich nicht nur als Inder, sondern als Weltbürger verstehen und dabei auf den Grundprinzipien der Hindu-religion aufbauen. Ohne Zweifel stehen hinter unseren neuen Haltungen andere mächtige Denkströmungen. Diese mächtigen Denkströmungen, die dem Denken des Inder zugrunde liegen, werden von Dr. H. Maheshwari, um ihn noch einmal zu zitieren, mit folgenden Worten beschrieben: „Allgemein können sie als Marxismus in unserem soziologisch-ökonomischen Bereich, als Freudianismus in psychologisch-ethischen Belangen, als Demokratie auf dem soziologisch-politischen Gebiet, als Humanismus in

⁴ H. Maheshwari, Critique of Value-System in the Post-Independent Era, in: Symposium, veranstaltet von der Kuruksetra University, Philosophische Abteilung.

Religion und Erziehung und Psychizismus in Kunst und Kultur bezeichnet werden.“⁵

Dieses sind einige Aspekte des modernen Indien, eines Indien, das in seinem politischen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, industriellen, wissenschaftlichen und technologischen Bereich raschen Änderungen unterworfen ist. Aber neben diesen sich ändernden Bereichen im Leben einer Nation gibt es viele wesentlichere und grundlegendere Aspekte, die das Charakteristische eines Volkes im Unterschied zu anderen ausmachen. Und hier muß man die fundamentalen Werte des Hinduismus verstehen und seinen tiefgreifenden Einfluß auf die Welt im allgemeinen wie auf den einzelnen Hindu im besonderen. Die Hindu-religion, die sonst *Sanātana Dharma* genannt wird, unterscheidet sich von all den anderen wichtigen Weltreligionen in vielerlei Hinsicht — schon in ihrer Konzeption von Religion, in ihrer Vorstellung vom Individuum, ihren ewigen Werten und ihrer allgemeinen Auffassung von der gesamten belebten Welt — der Welt aller empfindenden Wesen. Erstens: *Sanātana Dharma* heißt *Ewige Religion*, wobei das Sanskritwort „*Sanātana*“ „ewig“ bedeutet — etwas, das keinen Anfang hatte und kein Ende haben kann. Sie hat ihren Ursprung nicht in der Zeit und kann auch nicht durch sie zerstört werden. Sie stellt nicht das Geschenk irgendeines einzelnen Lehrers oder Propheten dar — sie *ist* und zwar von Gott gegeben. Ebenso wie Gott ewig und nicht erschaffen ist, so ist auch *Dharma* oder diese Religion ewig und nicht von irgend jemandem geschaffen. Zweitens: Alle anderen wichtigen Weltreligionen wie Buddhismus, Christentum und Islam gehen von jeweiligen Gründern aus, nämlich Buddha, Christus, dem Propheten Mohammed. Drittens: Die semitischen Religionen, d. h. Christentum und Islam, sind in Auffassung und Verhalten im allgemeinen aggressiv und auf Bekehrung bedacht gewesen. Dies geht in erster Linie auf die Tatsache zurück, daß die Anhänger des Christentums und des Islams glaubten, ihre Religion sei die höchste und der *einzig* Weg zur Erlösung, und die Anhänger anderer Religionen, einschließlich des Hinduismus, seien „Heiden“ und „Kafire“. Ein fundamentaler und wesentlicher Grundgedanke der Hindu-religion besteht darin, daß alle Lehrer wie Jesus Christus, der Sohn Gottes, oder der Heilige Prophet des Islams verschiedene Manifestationen ein und desselben Höchsten *Brahman* sind und daher ihre Verkündigung geistiger Werte geachtet werden sollte. In der Tat entsprach es einer Forderung der Zeit, daß Jesus Christus, als er in diese Welt kam, oder der Heilige Prophet, als er seine Botschaft verkündete, in dieser Welt zum geistigen Wohle der Menschheit Gestalt annehmen sollten. So respek-

⁵ H. Maheshwari, a.a.O.

tiert der Hinduismus grundsätzlich alle Religionen, die den Menschen zu verschiedenen Zeiten gegeben wurden, damit sich die gesamte Menschheit an ihnen geistig orientiere. Der Hinduismus zeigt ferner eine wesentliche Stärke darin, daß er grundsätzlich den Erfordernissen der Zeit gerecht wird und seinem Charakter nach anpassungsfähig ist. Es liegt daher im wahren Wesen eines echten Hindu, die grundlegenden Lehren aller großen Religionen zu achten, die der Menschheit durch Gottes Sendboten gebracht wurden; letztere sind nach hinduistischer Denkweise alle göttlicher Herkunft. Dieses grundsätzliche Religionsverständnis ist eine Erklärung dafür, warum der Hinduismus niemals aggressiv oder in seinem Wesen auf Bekehrung bedacht war. Es genügt ihm zu sehen, daß der Mensch sich aufrichtig und echt zu irgendeiner Religion bekennt; denn *Sanātana Dharma* oder die Ewige Religion (Hinduismus) ist immer da, so wie Gott ewig existiert. Andere, durch Lehrer und Propheten begründete Religionen waren ebenfalls eine Gabe des Partiiellen oder Potentiellen *Avatāras* ein und desselben *Brahman*; und all diese wahren Religionen können letzten Endes ihre aufrichtigen und treuen Anhänger zu ein und demselben *Brahman* führen. Dabei gerät ein Hindu nie in Konflikt oder Streit mit den Anhängern irgendeiner großen Weltreligion, die der Menschheit durch Gott selbst oder seine eigenen Beauftragten oder Manifestationen gegeben wurden. Sie alle sind zum geistigen Wohle aller.

Ein Hindu glaubt grundsätzlich an die *Einheit* Gottes; dieser Gott offenbart sich den verschiedenen Empfängern auf unterschiedliche Art und Weise. Der Hinduismus lehrt, daß das ganze Universum Gott allein gehört, und da jedes Individuum, das auf dieser Erde lebt, in das Universum mit eingeschlossen ist, ist es seinem Wesen nach ein „Globalist“. Die vom Menschen geschaffenen Trennungen stellen ein Unglück dar, während die von Gott gegebene Ganzheit eine Gabe und einen Segen bedeutet. Ein Hindu ist so von Natur aus ein Weltbürger; er ist der Auffassung, daß die gesamte beseelte Welt einschließlich aller bekannten und unbekanntem menschlichen Wesen mit ihm durch das Göttliche verbunden ist. Der Hinduismus ist nicht darauf bedacht zu bekritteln, er weiß vielmehr das Gute und Edle an anderen zu schätzen. Er sieht die anderen nicht als seine Feinde an, sondern die gesamte belebte und unbelebte Welt ist ihm Freund und Verwandter, da sie alle seinem Höchsten *Brahman* zugehören. Das Verhältnis eines Hindu zur gesamten Welt wird getragen von seinem Bezug zu dem Einen Höchsten *Brahman*. Von daher hält dieses Verhältnis der Zeit, den Unruhen der Welt, den vorübergehenden Krisen und gegenseitigen Kämpfen und Feindschaften, den Streitigkeiten und Eifersüchteleien stand. Ein Hindu ist seinem inneren Wesen nach ein Weltbürger, ein Freund aller, der an das Erhabene in allen Religionen

glaubt als einem wesentlichen Bestandteil seiner eigenen Religion, *Sanātana Dharma*. Die Tatsache, daß in der praktischen Anwendung der Lehrsätze der verschiedenen Religionen Formunterschiede bestehen, läßt sich nicht leugnen. Grundsätzlich jedoch findet der Hinduismus Wahrheit in all den anderen Religionen, und er achtet und verehrt sie aus ontologischen Gründen.

In den Augen eines Hindu stellt die Menschheit trotz der zwischen den Völkern der Erde bestehenden gesellschaftlichen und geographischen Unterschiede tatsächlich eine Einheit dar. Eine Weltbürgerschaft ist möglich, sobald man zu erkennen beginnt, daß die aus Fleisch und Blut bestehende Physis und der subtile, Geist, Verstand und Ich umfassende Bereich lediglich fremde Hüllen für den wahrhaft göttlichen Bereich jeder einzelnen Seele sind. Die Unterschiede liegen in der Farbe der verschiedenen Hüllen und nicht in der absoluten und ewigen Existenz aller Seelen, ob sie nun innerhalb der Grenzen Europas oder Amerikas, Afrikas oder Asiens beheimatet sind. Alle Einzelseelen sind ewig; sie kommen auf die der Veränderung unterworfenen Welt auf Grund eines in den Werken gegebenen glücklichen Zufalls und sind ewig mit dem Einen Höchsten Seienden verbunden. Eine Weltkultur und Weltzivilisation kann zweifellos dann auf der Erde begründet werden, wenn die Menschen erkennen, daß sie alle im Hinblick auf das Ewige und Absolute von gleicher Art und Substanz sind und daß sie alle durch das seidene Band der Göttlichen Liebe mit dem Höchsten Gott aller Menschen verbunden sind. Außerliche Unterschiede und Konflikte müssen auf der überweltlichen Ebene einer religiösen Lebensauffassung eliminiert werden und zwar dadurch, daß man erkennt, daß alle Menschen ewig mit dem Einen Gott verbunden sind und Einer Religion in einer von gegenseitiger Achtung und Liebe getragenen weltweiten Gemeinschaft angehören. Ohne irgendein Vorurteil und ohne jegliche Voreingenommenheit kann man sagen, daß sich der Hinduismus für einen derartigen Schritt gut eignet, so daß unsere Nachfahren in Harmonie, Frieden und Liebe leben können. Alle Kriege könnten von der Erdoberfläche verschwinden.

Individuen bilden eine Gemeinschaft, Gemeinschaften eine Nation und Nationen die Welt fühlender und denkender Wesen. Das gegenwärtige Jahrhundert hat radikale Veränderungen erlebt, vor allem in Afrika und Asien. Die Weltraumflüge russischer und amerikanischer Wissenschaftler mit dem Ziel, den Mond zu erreichen, haben von der Vorstellungswelt der jungen Generation Besitz ergriffen, während die ältere Generation mit Staunen und Schrecken vor diesen irdischen Bravourstücken steht. Es kann nicht geleugnet werden, daß sie eine ungeheure Wirkung auf die gesamte menschliche Welt ausüben. Die Frage ist jedoch

die: Wohin wird all dies den Menschen letzten Endes führen? Werden diese wissenschaftlichen und technologischen Wunder den Menschen durch dauerhaften Frieden glücklicher machen oder aber seine völlige Vernichtung herbeiführen? Liegt es in der Macht der Religion und Ethik, der Kultur und Humanität, den Menschen vor seinem möglichen Ruin zu bewahren? Indien hat vor und nach seiner Unabhängigkeit große Gelehrte hervorgebracht. Diese haben bereits einen Ausweg aufgezeigt, wobei sie ihre Verwurzelung in einer großen, glorreichen Vergangenheit nicht aufgegeben haben, sondern mit dem, was einst wertvoll war, und all dem Wertvollen, das der Mensch dem wissenschaftlichen Fortschritt heute abgewinnen kann, in Einklang stehen. Der Dichter Tagore hat in seinen entzückenden Gedichten die Universalität des Menschen besungen; Mahatma Gandhi hat in seinem praktischen Leben religiöse Wahrheiten verwirklicht; Nehru verlieh dem Säkularismus eine humanistische Note; Präsident Radhakrishnan spricht stets von den großen Wahrheiten der Upanishaden, die man vom Glauben und der Vernunft her und in Einklang mit einer wissenschaftlichen Denkweise befolgen soll; den Altruismus des berühmten Vinoba versucht man im religiösen Licht zu sehen; der bedeutende Aurobindo strebte eine Vergeistigung der gesamten materiellen Welt an. Kurz gesagt, die Hindus haben durch all die Jahrhunderte hindurch jede Seite des Menschseins auf ein höheres und erhabeneres Ziel hin interpretiert und ausgerichtet, das sowohl allumfassend und ewig als auch harmonisch, ohne Haß gegen irgend jemanden, ist. Es muß unbedingt erwähnt werden, daß es in einigem auch Schattenseiten gibt. Im großen und ganzen kann jedoch mit Sicherheit gesagt werden, daß die besonderen Grundprinzipien des Hinduismus es diesem erleichtern, den Boden für eine Weltkultur und Weltzivilisation, eine Weltregierung und eine Weltreligion zu bereiten, wobei letztere jeden religiösen Beitrag der übrigen Religionen einschließt, ohne Vorurteil oder Voreingenommenheit.

(Aus dem Englischen übersetzt von Rita Klussmann, Pädagogisches Seminar der Universität München.)

C. A. QADIR

UNIVERSITY OF THE PANJAB, LAHORE (WEST-PAKISTAN)

Das Problem des Lebensverständnisses aus der Sicht des Islam

In seinem Werk „Rubiyyat“ beschreibt Omar Khayyam ein imaginäres Gespräch, das zwischen den Krügen im Hause eines Töpfers stattfand. Unter ihnen befand sich einer mit einem schiefen Hals, dessen er sich wohl bewußt war, denn die anderen Krüge waren anders und hatten keine solche Verunstaltung. Im Laufe dieses Gespräches stellte er die ungehörige Frage: „Haben etwa die Hände des Töpfers gezittert, als er meinen Hals formte?“ Die Frage war in der Tat ungehörig, denn sie eröffnete ein Problem großer philosophischer und religiöser Bedeutung. Sie rückte das Problem der Aussöhnung der Allmacht und Allwissenheit Gottes mit der Freiheit und den Gebrechen des Menschen in den Vordergrund.

Ein Psychologe wie Adler würde die Frage wegerklären oder zumindest die Stärke des Einwandes abschwächen, indem er sie mit der Lehre von der Organminderwertigkeit in Verbindung bringen und in der „Ungezogenheit“ einen Versuch der „Kompensation“ sehen würde. In der Tat litt der Krug unter einer Organminderwertigkeit, und seine Frage mag sich daraus ergeben haben. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß der Ursprung eines Dinges nichts mit seinem logischen Status und seiner logischen Gültigkeit zu tun hat. Die Tatsache, daß die Frage von gewissen psychologischen Gefühlen und Trieben ausging, ist kein ausreichender Grund für die Aussage, daß die Frage nicht angemessen oder unbedeutend sei. Unter den Psychologen besteht eine Tendenz, eine Frage völlig fallen zu lassen oder ihre Bedeutung zu schmälern, indem man sie auf bewußte oder unbewußte psychologische Faktoren zurückführt, ohne dabei einzusehen, daß die Frage ihre eigene Logik hat, der man sich stellen muß und daß ihr psychologischer Ursprung für ihre Wahrheit oder Falschheit ohne Bedeutung ist.

Ein logischer Positivist würde die Frage des Kruges ebenfalls verhöhnen. Er würde sie eine unsinnige Frage nennen, da ihre Verifikation im Lichte empirisch begründeter Tatsachen nicht durchführbar ist. Welche empirische Evidenz, so würde er fragen, könnte ihre transzendente Realität bestätigen oder widerlegen; und weiter, wie kann eine bedeutungsvolle Frage gestellt werden, wenn ihre Richtigkeit oder Unrichtigkeit

nicht bestimmt werden kann durch eingeführte wissenschaftliche Methoden und Techniken? Aber ein logischer Positivist, der Fragen dieser Art stellt, versteht nicht die Grenzen seiner eigenen Methodik, noch vergegenwärtigt er sich die Natur und Bedeutung einer Erfahrung, die nicht-wissenschaftlich ist, sondern oftmals als religiös oder geistig bezeichnet wird. Das Prinzip der Verifikation, das die Logisten beschwören, um die Festung des Spiritualismus, der Ethik und Ästhetik zu schleifen, ist von Freunden und Feinden kritisiert worden. Man hat festgestellt, daß es jeglichen logischen Status entbehrt. Die Logik der Frage, die es verfehlt, entbehrt ebenfalls der für eine solche Theorie erforderlichen philosophischen Basis. Es scheint, als ob die Logisten in ihrem Eifer, die Metaphysik auszuschließen und die Wissenschaften auf einem festen Fundament zu begründen, über das Ziel hinausgeschossen sind und im Namen ihrer Doktrin Forderungen erhoben haben, die viel zu abenteuerlich sind. Die Einsichtigen unter ihnen haben die Unhaltbarkeit ihrer Position erkannt. Sie haben versucht, das Prinzip zu revidieren, aber die Verbesserungen oder Abänderungen, die sie vorgeschlagen haben, sind bei weitem nicht zufriedenstellend.

Die Frage des Kruges mag vom psychoanalytischen oder logisch-positivistischen Standpunkt her keine Bedeutung haben, aber sie hat eine tiefe Bedeutung für den Menschen, der leidet oder der gelitten hat. Es ist für den Leidenden kein Trost, wenn man ihm sagt, daß sein Gebrechen ererbt sei, worüber er keine Kontrolle habe. Denn er kann fragen, warum unter allen Lebenden gerade er das Opfer dieses besonderen Erbes werden mußte. Und es würde für den Leidenden auch keine Erleichterung bedeuten, wenn man sagte, daß es hunderte anderer mit der gleichen Krankheit gebe. Denn er kann jederzeit sagen, daß es gut und gern hunderte anderer geben möge, die wie er leiden, aber daß ihn das nicht interessiere, sondern daß er nur wissen wolle, warum er leiden müsse. Was ist die ontologische Rechtfertigung für seine Heimsuchung? Und wenn man ihm sagt, daß er eine ähnliche Frage stellen würde, wenn er sich in einem anderen Zustand befände, das heißt, wenn er normal wäre — dann müßte er fragen: „Warum bin ich normal gewachsen während mein Bruder nicht normal ist?“ —, würde der Leidende durch diese Äußerung völlig sprachlos sein und sich still entfernen in der Annahme, daß er nicht mit einem geistig normalen Menschen gesprochen habe. Positivisten sagen, daß eine Frage wie: „Warum ist das Gras grün?“ sinnlos sei, denn wenn das Gras rot wäre, hätte dieselbe Frage gestellt werden können, obwohl sie dann nicht lauten würde „Warum ist das Gras grün?“, sondern „Warum ist das Gras rot?“. Aber ich nehme nicht an, daß die Frage des Kruges in diese Kategorie fällt. Es ist keine Frage, die

die Farbe eines unbeseelten Objekts betrifft — eine Frage, die vom Standpunkt der großen Realitäten des Lebens her gesehen völlig trivial ist. Die Frage „Warum ist mein Hals deformiert?“ kann nicht gleichgestellt werden der Frage „Warum ist die Farbe des Grases grün?“ Die erstere hat eine profunde geistig-seelische Bedeutung für den Leidenden, während die zweite eine Frage akademischen Interesses ist, mit wenig oder gar keiner Beziehung zu den Problemen der menschlichen Existenz und ihres Geschicks.

Manche Menschen würden die Frage des Kruges als eine metaphysische betrachten und sie somit von vornherein verdammen. Es ist bedauerlich, daß in der angloamerikanischen Welt ein starkes Vorurteil gegenüber der Metaphysik besteht und daß alles, was an Metaphysik anklingt, Mißtrauen begegnet.

Glücklicherweise hat es im Osten und besonders in der Welt des Islam niemals Schrecken vor der Metaphysik gegeben. Fragen transzendentaler Wichtigkeit und Bedeutung sind oftmals gestellt und von religiösen und nicht-religiösen Denkern von großem Ruf und Ansehen debattiert worden. Sie erkannten, daß Probleme der Wissenschaften, in denen das Prinzip der Verifikation von Bedeutung ist, grundlegend verschieden sind von Fragen, die sich aus den Tiefen des menschlichen Seins ergeben. Die Frage des Kruges betraf nicht den Bereich der objektiven, unpersönlichen und kalten Welt, an die sich die Naturwissenschaften wenden. Sie betraf vielmehr die persönliche, unteilbare, intensive und lebendige Welt der Existenz, in der die Menschen sich bewegen und ihr Sein haben. Es war und ist der Glaube des Ostens, daß diese zwei Welten verschieden sind und ihre eigenen spezifischen Probleme haben.

Von welcher Art ist die Frage des Kruges? In der Sprache Marceles ist sie eher ein Geheimnis als eine Frage im wissenschaftlichen Sinne. Eine wissenschaftliche Frage gibt ein Problem auf, das im Lichte der Tatsachen oder der daraus abgeleiteten Deduktionen positiv oder negativ beantwortet werden soll. Von daher kann man erwarten, daß eine wissenschaftliche Frage in dieser oder jener Weise beantwortet wird, je nachdem, ob die Evidenz diese oder jene Seite unterstützt. Die Antwort ist jedoch nicht endgültig, denn sie kann zurückgewiesen werden, wenn zu irgendeinem späteren Zeitpunkt gegensätzliche Evidenz zur Verfügung steht. So stehen die wissenschaftlichen Antworten ständig neu in Frage. Sie unterliegen der Revidierung und können völlig aufgegeben werden, wenn sich neue Tatsachen ergeben. Die Wissenschaftsgeschichte zeigt, wie wissenschaftliche Theorien sich mit der Entdeckung neuer Tatsachen gewandelt haben. Sie haben sich auch im Zusammenhang mit technologischen Errungenschaften und neuen Interpretationen gewandelt. Was auch immer

jedoch das Schicksal der wissenschaftlichen Fragestellung und ihrer Antworten sein mag, einer ihrer wesentlichen Aspekte besteht darin, daß sie die objektive Ordnung der Dinge betrifft und verstanden werden kann in bezug auf Tatsachen, die in der empirischen Terminologie nicht zu fassen sind.

Der Kult der Objektivität blickt auf eine lange Geschichte zurück. In gewissem Sinne schlug seine Geburtsstunde zugleich mit der des Menschen. Im Umgang mit seiner materiellen Umwelt konnte kein menschliches Lebewesen es sich erlauben, unrealistisch zu sein oder der objektiven Ordnung der Dinge und ihren Charakteristika gegenüber die Augen zu verschließen. Daher sind Beobachtung und Experiment, ganz gleich in wie kleinem Umfang sie stattfanden, niemals von irgendeinem Menschen außer acht gelassen worden. Das Charakteristikum der modernen Zeit besteht darin, daß das Feld, auf dem objektive Methoden und Techniken erfolgreich angewandt werden können, nicht begrenzt wird; stattdessen glaubt man, daß kein Gebiet menschlicher Erfahrung, was auch sein Gehalt oder seine Natur sei, es sich leisten kann, unobjektivierbar zu sein. Wenn eine Erfahrung nicht objektiv demonstrierbar ist, kann sie keine Gültigkeit besitzen. Auf dem Gebiet der Psychologie wird ein solcher Versuch durch den Behaviorismus gemacht. Im Bereich der Werte betrachten die Positivisten einen solchen Versuch als wünschenswert, denn es ist das Fehlen der Objektivität, das sie unerkennbar und somit sinnlos macht. Was daher einst als privat, persönlich und einmalig angesehen wurde, wird heute als unwissenschaftlich und unzuverlässig aufgegeben. Das ist aber zu bedauern. Die Wahrheit kann nicht mit der Objektivität gleichgesetzt werden, noch die Falschheit mit dem Fehlen der Objektivität. Etwas kann wahr sein ohne Objektivität, und es kann etwas trotz Objektivität falsch sein. Sheikh Saadi erzählt die Geschichte von einem Menschen, der seine verlorengegangene Nähnadel draußen auf der Straße unter einer Lampe suchte, obwohl die Nadel im Hause verlorengegangen war. Als man ihn fragte, warum er die Nadel denn auf der Straße suche und nicht im Haus, wo sie in Wirklichkeit verlorengegangen war, antwortete er: „Im Haus gibt es kein Licht, aber hier brennt eine Lampe.“ Dies ist genau die Lage der Dinge, die in der wissenschaftlichen Welt heute vorherrscht. Was über den Gesichtskreis der Technologie hinausgeht oder aus diesem oder jenem Grunde außerhalb ihrer Reichweite liegt, wird als absurd verurteilt oder zumindest als suspekt betrachtet.

Wenn der Kult der Objektivität auch gewisse Vorteile mit sich bringt, die niemand abstreiten will, so hat sie doch nichts mit jener Erfahrung zu tun, die spezifisch religiös ist. Hier möchte ich gern zwischen dem unterscheiden, was John Dewey mit „Religion-haben“ und „religiös-sein“ meint.

Eine Unzahl von Menschen haben diese oder jene Religion, aber nur sehr wenige unter ihnen sind religiös. Die Religionszugehörigkeit kann objektiv festgestellt werden, aber ob man religiös ist, kann nur subjektiv erfahren werden. Einem Moslem Sufi wird ein Ausspruch zugeschrieben, der angeblich gelautet haben soll, daß man kein Moslem sein könne, wenn einem nicht der Koran in der gleichen Weise offenbart worden sei wie dem Propheten. Die Betonung liegt nach Meinung des Sufis nicht darauf, daß man eine Religion hat, denn das kann man ohne „Teilhabe“ an den großen Wahrheiten der Religionen, sondern darauf, daß man religiös ist, was nur durch direkte Begegnung oder Kontakt möglich ist. Das ist gemeint, wenn man sagt, daß einem der Koran in gleicher Weise wie dem Propheten offenbart wurde. „Religiös-sein“ ist eine einzigartige Erfahrung, essentiell privat und nicht-objektiv. Es ist jener Bereich, in dem die Technologie hilflos ist. Aber dieser Bereich ist dennoch gleichgültig. Im Koran finden wir ein Gespräch zwischen Gott und Moses. Letzterer bat Gott, sich ihm zu zeigen, damit er Ihn sehen könne. Darauf antwortete Gott, daß es unmöglich sei, Ihn zu sehen. Die Antwort Gottes erhellt seine wahre Natur. Gott ist nicht wahrnehmbar, denn Er ist kein objektives „Etwas“, das man durch die Sinne wahrnehmen könnte. Aus diesem Grunde versagt der menschliche Wortschatz bei Ihm, und kein „Beweis“ Seiner Existenz ist je als adäquat erachtet worden. „Beweise“ können von empirisch begründeten und formal konstruierten Tatsachen erbracht werden, aber nicht für Wahrheiten, die weder empirisch noch formal sind. Gott ist eine reine Subjektivität. Deshalb haben alle sogenannten Beweise seiner Existenz niemanden überzeugen können außer den Menschen selber, der sie vorbrachte. Ein Argument aus der Subjektivität ist notwendig, um von der Existenz Gottes, der in seinem innersten Wesen nichts als Subjektivität ist, überzeugt zu werden. Aus diesem Grunde sagen die Sufis: „Wer sein eigenes Selbst versteht, versteht Gott.“ Das Selbst einer Person ist aber Subjektivität — aus diesem Grunde konnte Hume es nicht finden. Wenn man seiner eigenen Subjektivität inne wird, kann man auch die Natur der allumfassenden und beständig schöpferischen Subjektivität verstehen, die man in religiöser Sprache als „Gott“ bezeichnet.

Die Frage des Kruges ergibt sich aus der Subjektivität und bedarf der Rechtfertigung, wenn es eine geben kann, in der Form der Subjektivität. Für den Katheder-Philosophen ist die Frage: „Warum ist der Hals des Kruges mißgebildet?“ eine, die sich auf etwas bezieht, das zu der objektiven Ordnung der Dinge gehört und die somit durch die biologischen Vererbungsgesetze beantwortet werden kann. Aber diese Art der Erklärung, so geistreich sie auch sein mag, wird den Leidenden nicht überzeugen

können, denn er wird fragen, warum gerade er das Opfer der biologischen Vererbungsgesetze geworden sei.

Eine subjektive Frage ist immer verschieden von einer objektiven. Marcel hat diesen Unterschied am Beispiel der Liebe verdeutlicht. Für einen Psychologen, der die Liebe nie erfuhr und demzufolge niemals die Qualen der Liebe erlitt, ist die Frage: „Was ist Liebe?“ lediglich eine akademische, die gelöst werden muß durch statistische Verfahren, Analyse des Pulsschlages, des Blutes, des Urins und des Magens des Versuchsobjektes und durch die Untersuchung gewisser Verhaltensmuster, die Liebende im allgemeinen und normalerweise an den Tag legen. Die Beobachtungen und die Resultate würden wiederholbar sein, denn jeder Forscher, der sich von der Richtigkeit der Schlußfolgerungen überzeugen wollte, könnte die Bedingungen wiederholen. Aber dieselbe Frage kann sich ergeben im Leben eines Menschen, der sowohl die Wonnen als auch die Qualen der Liebe erfahren hat. Nun nimmt die Frage eine ganz andere Form an. Es ist nicht nur eine Frage wissenschaftlichen Interesses, sondern eine solche, die sich aus dem eigentlichen Sein des Liebenden ergibt und nur im Lichte der lebendigen Erfahrung des Fragenden beantwortet werden kann.

Mir scheint, daß die Frage des Kruges für ihn selbst eine existentielle Frage ist, obgleich sie, wenn sie von Philosophen und bedingungslos glaubenden Menschen diskutiert wird, nichts als ein Problem von theoretischem Interesse darstellt, das sie aufgreifen, um ein klares und passendes Bild des endgültigen Planes der Dinge vorzuweisen. Für den Krug ergibt sich die Frage aus den Tiefen seines Seins. Für ihn ist die Frage nicht von theoretischem Interesse, denn seine ganze Existenz ist in der Antwort eingeschlossen.

Da die Frage sich aus der besonderen Lage ergibt, in die der Krug gestellt wurde, ist sie letztlich an ihn selbst gerichtet. Mit anderen Worten: eine existentielle Frage ist eine solche an das eigene Selbst. Der Krug fragt sich, warum sein Hals nicht normal ist und erwartet keine Antwort von einem Wissenschaftler. Er wünscht keine objektive Untersuchung seines eigentlich persönlichen Problems. Die Bedingungen seiner Existenz und die einmalige Lage, in der er sich befindet, können nicht wiederholt werden. Infolgedessen ergibt sich die Frage statistischer Analyse oder einer mathematischen Interpretation der Tatsachen nicht. Der Krug hätte nicht die anderen Krüge fragen sollen, warum er mißgebildet sei. Die Frage hätte an ihn selber gerichtet sein sollen, und der Krug hätte seine eigenen Fähigkeiten anwenden sollen, um eine Antwort zu finden, die ihn als ein existentielles Seiendes zufriedengestellt hätte.

Durch die Subjektivität der Frage und die Antwort darauf ergibt es

sich jedoch nicht, daß objektive Einfälle abgelehnt werden müssen. Wenn auch religiös-geistige Literatur logischen Ansätzen keinen Glauben schenken würde, so würde sie doch nicht auf sie herabblicken. Der Koran z. B. hat für unsichtbare Dinge niemals rationale Beweise angeboten — ich meine Gott, das Leben nach dem Tode, die Seele usw. —, aber er hat auch niemals den Verstand herabgesetzt und hat niemals von seinem Gebrauch abgeraten, wo immer er möglich war. Er fordert die Menschen dazu auf, über das Geschehen in der Natur zu meditieren, denn dieses Studium wird Zeichen dessen darbieten, was z. B. die Existenz Gottes anzeigt. Gleichweise kann der Krug bei der Beantwortung seiner eigenen Frage auf rationale Verfahren zurückgreifen, indem er sie als Schlüssel für die Lösung seines Problems betrachtet. Aber der wichtige Umstand, der in diesem Zusammenhang bedacht sein muß, ist folgender: daß es nämlich nicht die rationalen Methoden und Verfahren sind, auf die es ankommt, sondern die subjektive Zufriedenstellung, hinter der die Sanktion des eigenen Selbst steht.

Indem der Krug eine persönliche Frage stellt, hat er das Problem des Bösen angeschnitten, das in der Welt in verschiedenen Formen existiert, einschließlich natürlich der physischen Deformierung, unter der der Krug leidet. Er erfährt die Anwesenheit des Bösen, die von manchen bedingungslos Glaubenden abgestritten wird. Indem er um eine Erklärung für das Böse bittet, das ihn befallen hat, anerkennt er schweigend die Existenz des Bösen und verlangt seine Rechtfertigung. Die Erklärung, die die anderen Krüge vorbringen, spricht in Ausdrücken eines allumfassenden Planes, den Gott von Anbeginn an gefaßt hatte. Von diesem vorgefaßten Plan darf es keine Abweichungen geben. Deshalb erfolgen alle großen und kleinen Ereignisse in Übereinstimmung mit den Absichten des allmächtigen und allwissenden Gottes, der zu Anbeginn bestimmte, wie das große Drama des Lebens zu spielen sei. In diesem Plane war es festgelegt, daß der Krug einen schiefen Hals haben sollte, und so wurde der Hals schief. Aus dieser Antwort spricht Fatalismus. Omar Khayyam scheint der Meinung zu sein, daß alle normalen und abnormen, deformierten und wohlgeformten Dinge in Einklang mit dem Plan stehen, den der allmächtige Schöpfer zu Beginn der Schöpfung entwarf und daß keine noch so kleine oder unwesentliche Abweichung davon jemals erlaubt werden kann. Dies scheint die übliche Auffassung im Fatalismus zu sein, die einen Determinismus schlimmster Art darstellen würde, wenn sie wahr wäre. Dann würden die Geschöpfe lediglich Marionetten in den Händen des unerbittlichen und unabwendbaren Schicksals sein, was keinen Raum für Freiheit, Initiative und Wahl ließe. Aber glücklicherweise ist das nicht die Überzeugung, die man aus einem tieferen Ver-

ständnis der Heiligen Schriften gewinnt, die sowohl die Hilflosigkeit des Menschen in gewissen Dingen als auch die immense Verantwortung des Menschen und seine wesentliche Freiheit betonen, sein eigenes Schicksal zu gestalten. Das arabische Wort „Taqrir“, das mit „Fatum“ übersetzt wird, hat als Wurzel „Qadr“, was „abschätzen“ bedeutet. Die Etymologie des Wortes würde nahelegen, daß das, was mit „Taqrir“ gemeint ist, kein unerbittliches Schicksal bedeutet, sondern daß der seiende, allwissende und allmächtige Schöpfer das „Abgeschätzte“ kennt, das heißt die Möglichkeiten und Grenzen jedes Geschöpfes.

Weder das Vorherwissen noch die Omnipotenz Gottes widersprechen in irgendeiner Weise dem Begriff der menschlichen Freiheit. Ein Psychologe macht Vorhersagen, eine Art des Vorherwissens, auf Grund von Tests, die an Kindern ausgeführt werden. Indem er das tut, bestimmt der Psychologe nicht den Lebensverlauf des Kindes, noch schränkt er seine Freiheit ein. Und ebenso erlegt Gott durch sein Vorherwissen nicht von oben herab etwas auf, noch macht er seine Geschöpfe zu Musterbeispielen im großen Palast seines Willens. Die Omnipotenz Gottes kann auch in Einklang gebracht werden mit der Idee menschlicher Freiheit. Wenn Gott allmächtig ist und alles vollenden kann, was er will, dann kann er seinen Geschöpfen im größeren Interesse des Lebens ein gewisses Maß an Freiheit zugestehen. Genau wie der Determinismus ein Teil von Gottes Plan sein kann, so kann es auch die Freiheit sein. Es scheint mir, daß, wenn der Mensch das „Vertrauen in die Verantwortlichkeit“ „auf eigene Gefahr“ annimmt, wie der Koran sagt, es dann erforderlich wird, daß ihm Freiheit gewährt werde, damit „Verantwortlichkeit“ für ihn eine Bedeutung habe. Es wäre eine Verhöhnung, wenn Gott einerseits dem Menschen das „Vertrauen in die Verantwortlichkeit“ schenkt, ihm aber andererseits nicht die sittlichen und religiös-geistigen Mittel gibt, dieses in ihn gesetzte Vertrauen zu rechtfertigen. Der Gedanke, ein Vertrauen in die Verantwortlichkeit auf eigene Gefahr zu übernehmen, bringt uns Sartres Lehre sehr nahe, wonach der Mensch zur Freiheit verdammt sei. Aber während Sartres Ausspruch sehr unbestimmt und vieldeutig ist, ist die Aussage des Korans klar, denn sie weist zugleich auf gewisse Einschränkungen hin, die beschränkende Faktoren der menschlichen Existenz darstellen und mit denen in jedem vernünftigen Lebensplan gerechnet werden muß. Wir können z. B. beschränkende Faktoren wie die zufälligen Nebenumstände von Geburt und Tod, die Verantwortlichkeit und Einsamkeit des Lebens und ebenso ererbte und Umwelteinflüsse abstreiten. Das Schicksal des Menschen ergibt sich jedoch aus derartigen beschränkenden Faktoren, während seine Freiheit aus dem „Vertrauen

in die Verantwortlichkeit“ herstammt, das er am Morgen der Schöpfung übernahm.

Die obige Erklärung würde den „Krug“ nicht zufriedenstellen, denn ihm geht es nicht um irgendeine metaphysische Schwierigkeit, die sich aus der Allmacht Gottes einerseits und dem Problem der menschlichen Freiheit andererseits ergeben mag. Sein Problem ist ein persönliches und privates. Er möchte eine Erklärung haben für seine eigene Deformierung, und er wäre nicht zufriedengestellt, selbst wenn alle „Krüge“, wie er, deformiert wären. Er würde immer noch fragen, warum er deformiert sei, trotz der Tatsache, daß jeder andere Krug auch mißgestaltet ist. Für eine Familie, die einen Toten beklagt, liegt wenig Trost in dem Ausspruch, daß alle Menschen sterben müssen. Die leidende Familie bekümmert sich nicht um die Sterblichkeit der Menschen, sondern sie trauert um ihren geliebten und nahen Angehörigen und möchte wissen, warum er sterben mußte. Der Krug steht vor der Frage des Bösen und fordert eine Erklärung dafür.

Es gibt drei Arten des Bösen:

1. das physische, wie der physische Schmerz;
2. das sittlich Böse, z. B. falsche sittliche Wahl und die Kultivierung unmoralischer Emotionen;
3. das ästhetische Böse, z. B. Häßlichkeit in der Natur oder in der Schöpfung des Menschen.

Die erste Frage lautet: Wie kommt es überhaupt zu dem Problem des Bösen? Das Böse kann ebensowenig ein Problem darstellen wie das Gute selbst. Wenn die Existenz des Bösen ein Problem ist, dann wird auch die Existenz des Guten ein Problem sein. Die Existenz von Gut und Böse wird daher ein Problem darstellen, und dieses Problem wird sich auf den Ursprung und das Sichtbarwerden derartiger Vorstellungen beziehen, die mit Gut und Böse zusammenhängen, fast in der gleichen Weise wie das Hervortreten des Geistes aus der Natur.

Wenn wir jedoch das Universum in einer Weise betrachten, wonach es unwahrscheinlich ist, daß es Böses in der Welt gibt, wird sich für uns ein besonderes Problem bezüglich der Existenz des Bösen ergeben. Wenn wir z. B. glauben, daß das Universum durch ein vollkommen weises und gutes Wesen überwacht wird, dann werden wir erklären müssen, warum in einem solchen Universum das Böse überhaupt existiert.

Viele Theisten haben die Schwierigkeit beseitigt, indem sie auf verschiedene Weise die Macht, die Weisheit und die Güte Gottes begrenzten. Wards Anschauung ist ein Beispiel dafür. Eine derartige Begrenzung scheint jedoch dem Theismus selbst zu widersprechen, und die Mehrheit der Theisten scheint nicht gewillt zu sein, ihr zuzustimmen.

Diejenigen, die die Existenz eines vollkommen guten und allmächtigen

Gottes bekennen, haben versucht, das Problem auf eine der folgenden zwei Weisen zu lösen:

1. Die Realität des Bösen völlig abzustreiten und zu behaupten, daß sie eine Illusion sei — wengleich dies ein Schritt ist, den nur wenige Theologen und Philosophen unternommen haben. Dies kann jedoch leicht als falsch aufgewiesen werden. Wenn ein physischer Schmerz nicht wirklich schmerzhaft ist, bekundet er einen gewissen Defekt im Universum dadurch, daß er als schmerzhaft erscheint. Tatsächlich wird auf Grund dieser Ansicht die Existenz des Bösen nicht nur nicht beseitigt, sondern sogar noch vergrößert, da wir zugeben müssen, daß außer der Existenz des Schmerzes wir auch noch den falschen Glauben hegen, daß der Schmerz existierte. Ferner wird das Ableugnen der Wirklichkeit des sittlich Bösen mit der Unterscheidung zwischen Gut und Böse in Konflikt geraten — eine Unterscheidung, die für die Ethik so wichtig ist.

2. Der zweite Weg, dieses Problem zu lösen, besteht darin, zu argumentieren, daß die Existenz eines solchen Bösen weder mit der Macht noch mit der Güte Gottes in Widerspruch steht, obwohl es ohne Zweifel physisches, sittliches und ästhetisches Übel gibt. In diesem Zusammenhang besteht das verbreitetste Argument darin, aufzuzeigen, daß gewisse Übel notwendig sind, um gewisses Gutes hervorzubringen. Der Schmerz, der entsteht, wenn ein Geschwür aufgeschnitten wird, ist notwendig für die Heilung. Aber diese Art Argument wird mit der Allmacht Gottes in Widerspruch geraten, denn der Chirurg, der Schmerz zufügt, um ein Geschwür zu heilen, tut dies, weil er unter physischen, physiologischen und psychischen Gesetzen zu arbeiten hat, über die er keine Kontrolle besitzt. Gott, der allmächtig ist, hätte das Heilen eines Geschwürs vollkommen schmerzfrei machen können, wenn er die Gesetze entsprechend gemacht hätte. Er hätte die Dinge mit anderen Eigenschaften ausstatten können, so daß das Gute aus dem Bösen hätte entstehen können.

Ein erfolgreicherer Versuch, die Existenz des Bösen mit der Allmacht Gottes in Einklang zu bringen, besteht in der Aussage, daß das Böse, wenn auch nicht kausal, so doch logisch notwendig für die Hervorbringung des Guten sei. Was logisch notwendig ist, ist völlig verschieden von dem, was kausal notwendig ist, und die Vorstellung von der Allmacht fordert von Gott, daß er die Dinge, die er schafft, mit den besten vorstellbaren kausalen Eigenschaften ausstattet, aber nur jenen Eigenschaften, die sie logischerweise besitzen können.

Es ist möglich aufzuzeigen, daß es viel Gutes in der Welt gibt, für das es logisch unmöglich war, existent zu werden, ohne vorher Böses gewesen zu sein. Zum Beispiel:

1. Gewisses Gutes ist komplex. Der Wert, den man ihm auf Grund dieser Komplexität beimißt, wäre logisch unmöglich gewesen, ohne daß gewisse Elemente definitiv böse wären. Zum Beispiel wäre eine tätige Teilhabe am Schmerz anderer unmöglich ohne die vorherige Existenz des Bösen. Ähnlich wäre es uns unmöglich, denen zu vergeben, die uns hassen, ohne daß der Haß, ein sittlich Böses, zunächst existierte. Ferner übersteigt, wie Moore ausgeführt hat, das Gute des Ganzen oftmals das Gute der Teile, und dennoch wäre das Ganze nicht das, was es ist, wenn nicht die Teile das wären, was sie sind und nicht in der Beziehung zu einander stünden, wie sie es tun.
 2. Wenn alle menschlichen Wesen vollkommen, gleich und selbstgenügsam wären, hätten viele Beziehungen, die gleichermaßen wesentlich sind, nicht entstehen können. Wohltätigkeit, Dankbarkeit, Verehrung könnte es unmöglich geben, wenn es keine Individuen gäbe, deren Bedürfnisse verhältnismäßig unbefriedigt und die irgendwie besser und weiser als andere wären. Es ist möglich, daß der Wert, den diese Beziehungen besitzen, größer ist als der Unwert jenes Bösen, ohne das sie nicht sein könnten, was sie sind.
 3. Unter gewöhnlichen Umständen entwickelt sich der Charakter durch Selbstbeherrschung und Widerstand gegen die Versuchung. Diese Versuche von seiten des einzelnen Menschen schlagen fehl. Es könnte daher gesagt werden, daß ein allmächtiger Gott jedes Individuum von Natur aus vollkommen in der alltäglichen Lebensführung hätte machen können. Ehe wir dies zugestehen, müssen wir dessen eingedenk sein, daß das Ringen um sittliche Bestrebungen selbst einen wesentlichen Wert besitzt. Eine Welt, die von Anfang an vollkommen ist, würde sicherlich das augenblickliche Böse nicht kennen, aber sie würde auch des bedeutenderen Guten ermangeln, das sie sonst erhalten wird.
 4. Die vierte Art und Weise, auf die das Böse für das größere Gute logisch notwendig ist, bezieht sich auf die Kontroverse von Freiheit und Determinismus. Es scheint offenbar, daß eine Handlung keinen sittlichen Wert haben kann, wenn sie nicht in irgendeiner Weise frei ist. Es könnte keine frei Handelnden geben, wenn sie keine Wesen wären, die zwischen guten und bösen Taten wählen können. Um sittliche Werte zu schaffen, war es daher für Gott logisch unmöglich, nicht auch Wesen geschaffen zu haben, die ihren Willen manchmal auf böse Weise durchsetzen. Sittlich Böses ist daher logisch notwendig für das größere Gute.
- Von diesen vier Möglichkeiten, bei denen das Böse logisch notwendig für das Gute zu sein scheint, können die ersten drei leichter zugegeben werden als die vierte. Der Hauptgrund dafür, daß wir die vierte nicht

zugeben, scheint darin zu liegen, daß selbst determinierte Handlungen für einige Philosophen sittlichen Wert zu haben scheinen. Wenn diese Ansicht vom Wert zugestanden wird, wird es schwer, das Böse auf dem vierten Wege zu erklären. Wir können daher folgern, daß zumindest auf Grund der ersten drei aufgewiesenen Möglichkeiten ein Großteil des physisch und sittlich Bösen vereinbar ist mit der Existenz eines allmächtigen und vollkommenen Gottes, dem das Wohl der Individuen angelegen ist und der der Welt helfen will, eine immer bessere zu werden.

Es hat Philosophen gegeben, denen diese Erklärung des Bösen ganz unbefriedigend zu sein scheint. Unter diesen befindet sich der englische Philosoph McTaggart. Er interpretiert Allmacht, als ob sie einem Wesen zuzuschreiben sei, das nicht nur in der Lage ist, das zu tun, was für gewöhnlich Individuen kausal unmöglich ist, sondern auch etwas, was logisch unmöglich ist. Er würde sagen, daß ein allmächtiger Gott Raum in zwei Geraden einschließen könne. Diese Auslegung der Allmacht ist kaum erforderlich und ist nie Teil des Glaubens irgendeines Theisten gewesen. Der zweite Grund, warum die Erklärung des Bösen unbefriedigend erscheint, besteht darin, daß kein Unterschied gemacht wird zwischen dem Bösen, das kausal aber nicht logisch notwendig ist, z. B. dem Schmerz, der durch das Skalpell des Chirurgen hervorgerufen wird, und dem Bösen, das logisch aber nicht kausal notwendig ist, z. B. Armut und menschliche Ungleichheit, ohne die die Tugend aktiven Mitfühlens logisch unmöglich wäre.

Selbst nach dieser Erklärung bleibt die Frage noch offen, ob das wahre Ausmaß des Bösen in der Welt, mit all seinen verschiedenen Abschattierungen, auf Grund der Argumente zu rechtfertigen ist, die wir für gewisse Ausprägungen des Bösen vorgebracht haben. Vielleicht ist es zu rechtfertigen, aber es ist gewiß nicht offensichtlich, daß es so ist. Es gibt z. B. Arten des Schmerzes, die kein Mitleid oder Mitgefühl hervorrufen. Beispiele für solche Fälle sind Schmerzen im Tierreich. Auch ein großer Teil von Fällen tatsächlicher Grausamkeit und Undankbarkeit scheint schwer zu rechtfertigen zu sein, selbst wenn einige Fälle an Grausamkeit und Undankbarkeit logisch notwendig erscheinen für, sagen wir einmal, Seelenstärke und Vergebung. Es gibt daher höchstwahrscheinlich einen Rest des Bösen, der nicht aus irgendeinem uns bekannten Grunde gerechtfertigt werden kann. In bezug auf diesen Rest werden der Theist und der Naturalist ganz verschiedene Haltungen einnehmen. Der Naturalist wird ihn als unausweichlich und nicht-verständlich annehmen müssen. Der Theist, der aus dem Glauben lebt, hofft, daß er eines Tages die Bedeutung dieses Restes an Bösem verstehen wird.

Wenn auch ein Großteil des Bösen logisch notwendig ist für das größ-

ßere Gute, so scheint es dennoch einen Rest des Bösen zu geben, dessen Bedeutung wir augenblicklich nicht verstehen, dessen Bedeutung der Naturalist jedoch niemals, der Theist dagegen dennoch zu verstehen hofft.

Das Übermaß des Bösen, für dessen logische Notwendigkeit zur Erstellung des größeren Guten kein Beweis angetreten werden kann, mag das persönliche Leid einschließen, auf das sich der Krug bezieht. Wie schon oben ausgeführt, geht es dem Krug nicht um Metaphysik. Sein Problem ist persönlich. Er möchte lediglich wissen, warum sein Hals mißgestaltet ist. Die Erklärungen der Philosophen und bedingungslos Glaubenden lassen ihn kalt. Keine Verallgemeinerung, wie interessant und geistreich sie auch sein mag, kann das Innerste der Existenz berühren und die Qual beseitigen, die von dort herrührt.

Für persönliche Probleme dieser Art haben die großen Religionen der Welt im allgemeinen zwei Arten der Erklärung angeboten. Eine basiert auf der Hoffnung auf das Leben nach dem Tode und die andere auf Anruf und Möglichkeit.

Viele religiöse und nicht-religiöse Denker behaupten, daß die Ungerechtigkeiten dieser unserer Welt in der Welt nach dem Tode überwunden werden und daß der Leidende reich belohnt werde für all seine Prüfungen und Trübsale. Der Krug wurde mit einer Benachteiligung geschaffen, auf Grund derer er litt und vielleicht mit anderen sich nicht messen konnte. Gott in seiner unendlichen Barmherzigkeit wird ihn dafür in der Welt nach dem Tode entschädigen. So würde der Krug, wenn er weiter sehen könnte und sich nicht nur auf das Hier und Jetzt beschränken würde, feststellen, daß er letzten Endes gar nicht der Leidtragende ist. Daher spielt es keine Rolle, ob ein Mensch mißgebildet ist oder sonst leidet, denn es gibt das Gesetz der ausgleichenden Gerechtigkeit, das das Universum regiert, das letztlich und endlich zu Gunsten des Kruges wirken wird. In diesem Lichte können die körperlichen Gebrechen, auf die der Krug hinweist und für die er eine Erklärung fordert, nicht als essentiell Böses angesehen werden. Aber um dem Krug gegenüber fair zu sein, muß man sagen, daß er sich m. E. keine Sorgen macht um das Leben nach dem Tode. Er möchte lediglich wissen, warum Gott, wenn er allmächtig ist, seinen Hals nicht genauso schön machte, wie den der anderen.

Wir wollen die zweite Alternative erwägen und feststellen, ob sie den Krug zufriedenstellt oder nicht. Die zweite Alternative handelt von Anruf und Möglichkeit. Der Krug sollte in seinem deformierten Hals einen Anruf an seine sittlichen und religiös-geistigen Reserven sehen und sich alle Mühe geben, das Beste aus dem unvorteilhaften Handel zu machen. Dabei wird der Krug feststellen, daß sein schiefer Hals ihm zu einer Quelle der Inspiration wird, anstatt daß er sich als eine Behinderung her-

ausstellt. Er ermöglicht es ihm, einen Lebensplan ganz in Einklang mit den Bedürfnissen seiner Existenz zu erstellen, und er versorgt ihn mit der Energie, die er für die Erfüllung dieses Planes braucht. Somit ist die Behinderung eine Möglichkeit, die eigenen verborgenen Reserven anzugreifen und sich zur vollen Höhe der eigenen Herrlichkeit zu erheben. Der Krug kann seine Freiheit gebrauchen und seine Existenz lebenswert machen, indem er eine Reihe von Werten schafft, die seine Mißbildung in den Schatten stellen. Physische Deformierung spielt keine so große Rolle wie die Haltung, die ein Mensch ihr gegenüber selbst einnimmt. Wenn der Krug glaubt, daß die Mißbildung grundlegend ist und daß dagegen nichts getan werden oder daß sich daraus nichts Gutes ergeben kann, dann sollte er besser Selbstmord begehen. Wenn er dagegen andererseits glaubt, daß die Mißbildung ein Anruf ist, kann er einen großen Schatz an Energie, der in ihm schlummert, frei machen. Die Mißbildung würde somit zu einem Sprungbrett für die Bereicherung des Lebens.

Aber wenn beide Alternativen, die eine, die vom Leben nach dem Tode spricht, und die andere, die Anruf und Möglichkeit in Betracht zieht, den Krug nicht zufriedenstellen können, dann sollte er entweder mit Albert Camus glauben, daß die Welt absurd ist, oder sich den bedingungslos Glaubenden anschließen, die sich in solchen Fällen auf die „unerforschlichen Wege Gottes“ zurückziehen.

(Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Irmgard Bock und Doris Wulf, Pädagogisches Seminar der Universität München.)

GOTTFRIED-KARL KINDERMANN

UNIVERSITÄT MÜNCHEN

Zum Verhältnis von Geschichte und Selbstverständnis im modernen China

Betrachtet man die Kette der hochdramatischen und folgenschweren geschichtlichen Ereignisse, die in der Lebenszeit beispielsweise Chiang Kai-sheks oder Mao Tse-tungs die in China gegebenen Formen der Selbstverständnisse und Weltbilder beeinflusst haben, so kann man — mit einem Ausdruck Mao Tse-tungs — zu Recht von Prozessen mit „Himmel und Erde erschütternden Dimensionen“ sprechen.

Bereits die Kindheit jener Generation, der diese wirkungsmächtigen Mitgestalter der chinesischen Gegenwart angehören, fällt in eine Zeit, in der das traditionelle Weltbild und Selbstverständnis des konfuzianischen China nicht mehr in sich selbst geschlossen, sondern bereits gebrochen war. Die Selbstverständlichkeit der von der Ordnungsmacht des Tao durchwalteten kosmischen Interdependenz der Kräfte des Himmels, der menschlichen Gesellschaft und der Erde war ebenso in Frage gestellt wie die bisher angenommene Funktion des „Reiches der Mitte“, Zentrum und Ausgangspunkt der Weltkultur zu sein.¹ Wie J. K. Fairbank überzeugend dargelegt hat, ergab sich dieses Weltbild eines „sinozentrischen Universalismus“ einerseits aus Chinas Mangel an intensiven Kontakten mit anderen Hochkulturen der Erde und andererseits aus der Tatsache der Rezeption der chinesischen Kultur in den China umlagernden „äußeren Reichen“ des konfuzianischen Kulturkreises insbesondere in Korea, Japan und Vietnam.²

Im 19. Jahrhundert aber hatte die gleichsam zentrifugal wirkende Dynamik der industriellen Revolution von den Industriestaaten des Westens ausgehende Expansionstendenzen ausgelöst, die mit der intensivierten Durchdringung außereuropäischer Kontinente neue Rohstoffquellen und

¹ Vgl. Franke, Otto: Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion: Das Problem des Tsch'un-ts'iu und Tung Tschung-schus's Tsch'un-ts'iu fan lu. Hamburg 1920. Granet, Marcel: Das Chinesische Denken, Inhalt — Form — Charakter. München 1963.

² Fairbank, John K.: Trade and Diplomacy on the China Coast — The Opening of the Treaty Ports 1842—1854. Cambridge, Mass., 1953, insbes. S. 28—38.

Absatzmärkte sowie Stützpunkte für Handel und Strategie erwerben wollten. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts hatte die Brandung dieser Expansionsbewegung die Küsten des chinesischen Reiches erfaßt. Dem typologisch die weiteren Tendenzen der okzidentalen Chinapolitik vorwegnehmenden „Opiumkrieg“ (1839—1842) mit dem ihn beschließenden Diktatfrieden von Nanking (1842) war am Ende eines neuen Kolonialkrieges vor knapp hundert Jahren der Einmarsch der Kohorten britischer und französischer Kolonialstreitkräfte in der kaiserlichen Reichsmetropole Peking (1860) gefolgt.³ Auf der Basis dieser Machtdemonstration konnten die „westlichen Barbaren“ dem chinesischen Reich den Kontakt mit der von China bisher essentiell isolierten Außenwelt buchstäblich in der Form erweiterter vertraglicher Verpflichtungen *diktieren*. Nicht von einer „Öffnung“ Chinas kann hier die Rede sein, sondern nahezu ausschließlich von der Aufbrechung seiner Selbstisolierung durch Mittel technologisch überlegener militärischer Gewalt.

Etwa zur gleichen Zeit, mit dem Ende des anglo-französischen Krieges gegen China, formulierte der chinesische Gelehrte Feng Kuei-fen (1809—1874) eine der Fragen, die seither im Vordergrund chinesischer Selbstverständnisse mit Bezug auf das Verhältnis Chinas zum Okzident geblieben sind: „... das Territorium Chinas ist achtmal größer als das Rußlands, zehnmals größer als das Amerikas... und zweihundertmal größer als dasjenige Englands... Aber dennoch sind wir jetzt in beschämendster Weise von diesen... Nationen in den kürzlich abgeschlossenen Verträgen gedemütigt worden... Warum sind sie klein und dennoch mächtig? Warum sind wir groß und dennoch schwach? Wir müssen versuchen, Mittel zu finden, durch die wir ihnen ebenbürtig werden können...“⁴

Diese aus den Erfahrungen demütigender Niederlagen und Disqualifizierungen geborene Fragestellung nach den Gründen der machtpolitischen Ungleichheit, verbunden mit der Frage nach den geeigneten Mitteln zur „Selbsterstärkung“ des chinesischen Reiches, läuft von nun an als eines der tonangebenden Leitmotive durch die politische Geistesgeschichte Chinas im 19. und 20. Jahrhundert. Die Geschichte der großen politischen Bewegungen in China in diesem Zeitraum ist weitgehend auch die Geschichte ihrer oft miteinander konkurrierenden und einander ausschließenden Versuche zur Lösung dieses Schlüsselproblems der Anpassung Chinas an die ihm gewaltsam angeschlossene Außenwelt. Somit tragen die chinesischen Reform- und Revolutionsbewegungen in dieser wesentlichen Di-

³ Zur Geschichte dieser Zeit vgl. Morse, Hosea Ballou: *The International Relations of the Chinese Empire (1834—1911)*, 3 Bde., London, o. J.

⁴ Teng, Ssu-yü and Fairbank, John K.: *China's Response to the West — A Documentary Survey, 1839—1923*. Cambridge, Mass., 1954, Dokumente 8, 9 und 10.

mension ihrer Motivation den Charakter endogener Reaktionen auf exogene Herausforderungen.

Für die zweieinhalb Jahrzehnte, die einerseits dem Einmarsch westeuropäischer Kolonialtruppen in Peking und andererseits der russischen Inbesitznahme der Trans-Amur- und Trans-Ussuri-Regionen folgten, tendierten die führenden chinesischen Staatsmänner und Staatsdenker insbesondere der sogenannten T'ung-Chih-Ära (1862—1874) dazu, die machtpolitische Überlegenheit der Industrienationen primär als Ergebnis ihrer besseren Militärtechnologie und Strategie zu betrachten. Von dieser Voraussetzung ausgehend, schien der richtige Weg zur Rettung Chinas in dem Erwerb der Fähigkeiten zum Gebrauch und zur Herstellung moderner Waffensysteme mitsamt ihrer industriellen Infrastruktur von Arsenalen, Werften, Eisenbahnen, Kohlengruben und Eisenwerken zu liegen. Ergänzend hierzu war an das Studium der fremden Staaten selbst, ihrer Sprachen und Lebensgewohnheiten gedacht worden, um den Charakter der China bedrohenden Gefahr besser verstehen zu können. Aus dieser Einstellung entwickelte sich später die von Feng Kuei-fen essentiell vorweggenommene Parole „Chinesischer Geist und westliche Technik“.⁵

Die obengenannte erste Generation chinesischer Reformpolitiker war weitgehend von dem Glauben beseelt, daß diese Kombination der begrenzten und zum Zweck der Verteidigung der chinesischen Kultur vorzunehmenden Übernahme westlicher Errungenschaften auf den Gebieten der Naturwissenschaften genügen würde, um China den fremden Mächten als gleichstarken Machtfaktor gegenüberstellen zu können, wenn nur zwei weitere Voraussetzungen gleichzeitig mit erfüllt würden. Im Inneren war dies einerseits eine praktische Erneuerung der konfuzianischen Staatsethik, deren Verfall nach Meinung der Konfuzianer mit schuld gewesen war an dem Hereinbrechen des von außen kommenden Unheils. Zweitens sollte eine zusätzliche Verteidigung Chinas in einer Diplomatie gewonnen werden, die es vermöchte, „Barbaren gegen Barbaren auszuspielen“. Die Träger solcher Ideen wurden in den von ihnen unmittelbar verwalteten chinesischen Provinzen zu den Gründern der modernen chinesischen Industrie. Aber der für China katastrophale Verlauf des Krieges mit Japan (1894—1895), in dem ein anderes ostasiatisches Entwicklungsland des konfuzianischen Kulturkreises, das zuvor als größter Schüler der chinesischen Kultur betrachtet worden war, den „Lehrer“ China besiegte, erhellte schlagartig die Mängel der bisherigen chinesischen Ansätze.

Aus dieser Erschütterung ergaben sich starke Impulse für jene neue

⁵ Vgl. oben Teng and Fairbank, a.a.O., Part IV, S. 85—132 sowie Wright, Mary C.: *The Last Stand of Chinese Conservatism — The T'ung-Chih Restoration 1862—1874*. 2. Aufl. New York 1966.

Reformbewegung, die in den Jugenderinnerungen Chiang Kai-sheks wie auch Mao Tse-tungs eine große Rolle spielt und der ein chinesisches Selbstverständnis und Weltbild zu Grunde lag, das sich in wesentlichen Punkten von der Haltung der früheren Reformpolitiker unterschied.

Bei diesem neuen Ansatz auf der Schwelle des 20. Jahrhunderts handelt es sich um die „Reformbewegung der Hundert Tage“ von 1898. In ihr bricht sich die Erkenntnis Bahn, daß die „Selbsterstärkung“ Chinas mit der Beibehaltung der bisherigen Formen der staatlichen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Daseinsführung unvereinbar sei. Zugleich wird anerkannt, daß die Überlegenheit des Westens nicht nur vordergründig mit dem Hinweis auf die überlegenen Rüstungssysteme und Naturwissenschaften der okzidentalen Staaten erklärt werden könne. Die westlichen Kultursysteme wurden nun in ihrer Gesamtheit und vor allem auch unter Berücksichtigung ihrer geistigen Leistungen und Institutionen gesehen. Damit aber war zugleich die für das bisherige chinesische Selbstverständnis und Weltbild konstitutive Annahme der zentralen und führenden Rolle Chinas in der Weltkultur aufgegeben. Die Völker des Westens, die kurz zuvor als „Barbaren“ gegolten hatten, deren Pflicht es sei, von der chinesischen Kultur zu lernen und sich dem Willen des Kaisers in seiner Funktion als Zentralherrscher oder „Sohn des Himmels“ zu unterwerfen, wurden nun plötzlich in ihren Kulturleistungen als Modelle dargestellt, an denen ein nach Erneuerung strebendes China sich zu orientieren habe. Damit war zu Beginn dieses Jahrhunderts der inhaltlich revolutionärste Bruch mit dem Selbstverständnis und Weltbild des konfuzianischen China und zugleich auch eine neuorientierende Hinwendung zur Schaffung eines neuen Selbst- und Weltverständnisses vollzogen worden. Auf kulturpsychologischer Ebene ist diese Wende im Grunde genommen viel dramatischer als all das, was in der chinesischen Geschichte des 20. Jahrhunderts — einschließlich des Kommunismus — nachgefolgt ist. Aus diesem Grund soll an dieser Stelle in extenso aus einem der Schlüsseldokumente dieser revolutionären Wende zitiert werden.

Es handelt sich dabei um das am 13. September 1898 erlassene Edikt des reformfreudigen jungen Kaisers Kuang-hsü: „Unsere Liebe für Unser Volk und Unser Streben danach, das Reich aus seiner selbstzerstörenden Lethargie und Korruption zu retten, haben Uns dazu veranlaßt, diese Ära der Reform zu beginnen und das Bildungsniveau Unseres Volkes zu heben, damit der Wohlstand und die Macht des Reiches gefördert werde. Da diese Aufgabe mit den bisher üblichen Maßnahmen nicht gelöst werden konnte, haben Wir Uns entschlossen, der Gelehrsamkeit und den Wissenschaften des Okzidents dasjenige zu entnehmen, das Wir zu Unseren Zwecken benötigen. Denn die Völker des Westens sind uns insofern über-

legen, als sie größeren Eifer und größere Ausdauer beim Erwerb von Wissen besitzen. Wir haben aber vernommen, daß konservative Staatsmänner und Gelehrte Unseres Landes die westliche Wissenschaft ablehnen und meinen, daß die Völker des Westens kein Erziehungssystem besitzen. Diese kurzsichtigen Menschen wissen nicht, daß die Staatswissenschaften und Erziehungssysteme des Westens im Kampf mit tausenden und zehntausenden von Schwierigkeiten durch Eifer und Zähigkeit bis zu ihrer gegenwärtigen Perfektion entwickelt wurden und alle in der einen Zielsetzung der Hebung des Volkswohls gipfeln. Wir haben daher festgestellt, daß die Völker des Westens weise und weitblickend sind. . . Alle ihre Vorteile können von ihren Systemen der Regierung und der Erziehung abgeleitet werden. . . Wir haben die Vorteile westlicher Gelehrsamkeit Tag und Nacht in Erwägung gezogen und überprüft, und Unser Herz ist von dem Wunsche erfüllt, entsprechende Reformen in Unserem Lande einzuführen. Wir . . . ordnen hiermit an, daß das gesamte Reich über die Notwendigkeit von Reformen in Kenntnis gesetzt werde, damit überall der Wille zur Durchführung von Reformen erweckt werde. Sowie das ganze Volk über die Vorteile der Reformen informiert ist, können Wir Uns darauf verlassen, daß das Volk dieselben durchführen und so als Unsere rechte Hand wirken wird. Dann wird es ein starkes China geben und ein glückliches, zufriedenes Volk, und Unsere kühnsten Wünsche werden in Erfüllung gehen. Wir befehlen hiermit, daß . . . alle Reformen betreffenden Erlässe . . . öffentlich verlesen und dem Volke erklärt werden.“⁶

Gleichzeitig mit diesen Parolen begann sich eine andere Form der kulturellen Selbstorientierung zu intensivieren. Es war das Streben danach, Leitideen für die Modernisierung Chinas in der geheiligten Überlieferung der konfuzianischen Philosophie und Ethik zu finden. Die zu diesem Zweck verwendete Methode, nämlich die Einführung von etwas Neuem durch die Reinterpretation des Alten, hat in der chinesischen Geistesgeschichte eine uralte Tradition. Das radikal Neue bestand jetzt darin, daß das konfuzianische Kulturerbe bewußt in einer Weise interpretiert wurde, die eine Rezeption wesentlicher westlicher Kulturelemente nicht nur erleichtern, sondern geradezu als *Wiederentdeckung des Fremden im Eigenen* demonstrieren sollte. Während später auf diese Methode zurückgekommen werden muß, sei hier kurz erwähnt, daß die politische Unterdrückung dieser Reformbewegung — im Rückblick gesehen — als eine der großen Weichenstellungen für die weitere Geschichte Chinas im 20. Jahrhundert betrachtet werden muß. Denn das Fehlschlagen der „Re-

⁶ MacNair, Harley Farnsworth: Modern Chinese History — Selected Readings. Shanghai 1927, Bd. II, Dokument 332.

formbewegung der Hundert Tage“ von 1898, deren führender Denker der chinesische Gelehrte K'ang Yu-wei (1858—1927) gewesen ist, verschloß China den Weg zu der in Japan so erfolgreich angewandten Methode der Modernisierung durch friedliche „Reformen von oben“, d. h. durch die Methode des essentiell friedlichen inneren Wandels, autorisiert durch die charismatisch qualifizierte traditionale Autorität des Kaisertums.⁷ Wie zu zeigen sein wird, hat die Verschließung dieses evolutionären Weges in China im Bewußtsein der reformfreudigen Mitglieder jüngerer Generationen die Hinwendung zu einem Weg geebnet, der nun mit Mitteln revolutionärer Gewalt gebahnt werden sollte.

Zwischen dem Scheitern des erwähnten evolutionären Ansatzes und der Verwirklichung der Revolution stand aber die Katastrophe jenes sogenannten „Boxer-Aufstandes“ (1900), in dessen blutigen xenophobischen Exzessen sich ein anderer Pol der chinesischen Einstellung dem Okzident gegenüber manifestierte.⁸ Kann das oben zitierte Reformedikt des Kaisers Kuang-hsü gleichsam als Objektivation chinesischer Anerkennung für grundsätzliche Überlegenheiten des westlichen Kultursystems gewertet werden, so muß zugleich im Boxer-Aufstand die andere Komponente, nämlich die Objektivation des Hasses der Gedeimigten auf ihre Demütiger, erkannt werden. Diese zwischen Bewunderung sowie Rezeptions- und Angleichungsstreben auf der einen Seite und Xenophobie auf der anderen Seite oszillierende Haltung vieler chinesischer Einstellungen gegenüber dem Westen (hier gemeint stets mit Einschluß Rußlands), ist bei einer Betrachtung des chinesischen Verhältnisses zum Westen nie ganz aus den Augen zu verlieren. Das Wiederaufflammen radikal xenophobischer Haltungen während der Kulturrevolutions- und Roten-Garden-Bewegung 1966/67, die amtliche Moskauer Stellen zu der Äußerung veranlaßten, nicht einmal in den dunkelsten Zeiten der Chiang Kai-shek-Regierung sei dergleichen je vorgekommen, kann — abgesehen von mitspielenden taktischen Komponenten — wiederum als Symptom der chinesischen Frustration über nichtgeglückte Anpassungsversuche und als Symptom der Furcht vor einem weltpolitischen Übergang werden durch technologisch überlegene Mächte gewertet werden.

Am Ende des Boxer-Aufstandes wurde China von einer Phalanx frem-

⁷ Zur Geschichte dieser Reformbewegung s. u. a.: Cameron, Meribeth E.: *The Reform Movement in China 1898—1912*. Stanford, Calif., 1931; Liang, Ch'i-ch'ao: *Intellectual Trends in the Ch'ing Period* (übersetzt und kommentiert von Immanuel C. Y. Hsü), Cambridge, Mass., 1959, Teil III.; K'ang Yu-wei: *Ta T'ung Shu — The One World Philosophy of K'ang Yu-wei*. (Übersetzt und kommentiert von L. G. Thompson.) London 1958.

⁸ Tan, Chester: *The Boxer Catastrophe*. New York 1955.

der Mächte niedergeworfen, die von Rußland und Amerika, über England, Deutschland und Japan bis nach Frankreich, Italien und Österreich-Ungarn reichte. Erneut zogen fremde Truppen in Peking ein, und Chinas Hauptstadt wurde, so wie 45 Jahre später Wien und Berlin, in Besatzungszonen fremder Mächte geteilt. Wie wir aus der diplomatischen Staa- tengeschichte dieser Zeit wissen, wurde die Aufteilung Chinas unter die Großmächte von manchen Mächten als durchaus denk- und wünschbare Entwicklung betrachtet.

Sowohl das Scheitern der Reformbewegung, wie auch die Katastrophe des Boxer-Aufstandes, erzeugten verstärkte Impulse für die Bestrebungen, eine Erneuerung Chinas auf revolutionärem Wege zu erzwingen. Und ein völlig neues Selbstverständnis spricht aus dem Manifest des 1905 im Exil in Tokio gegründeten Chinesischen Revolutionsbundes (Chung-kuo Ho-ming t'ung-meng-hui). Es heißt darin: „Revolutionen früherer Generationen ... zielten nur ab auf die Vertreibung von Barbaren und die Wiederherstellung chinesischer Herrschaft. Abgesehen davon, strebten sie keine sonstigen Veränderungen an. Wir aber unterscheiden uns von den Revolutionären früherer Zeiten. Denn außer der Vertreibung der fremden (Mandschu-)Dynastie und der Wiedererrichtung chinesischer Herrschaft betrachten wir es als erforderlich, auch die politische Verfassung unseres Landes und die (sozialen und wirtschaftlichen) Lebensbedingungen unseres Volkes zu ändern.“⁹ Der Führer dieser Revolutionsbewegung war jener Dr. Sun Yat-sen (1866—1925), der als erster chinesischer Staatsmann westliche Naturwissenschaften studiert hatte und dessen Charisma sich als so wirkungsmächtig erwiesen hat, daß er heute noch, sowohl von dem Regime Chiang Kai-sheks wie auch von demjenigen Mao Tse-tungs, als „Vater der chinesischen Revolution“ und Begründer des modernen China verehrt wird.¹⁰ Die drei Säulen der Weltanschauung Sun Yat-sens, hier vergrößert wiedergegeben als „Nationalismus, Demokratie und Sozialismus“, sind in dieser Kombination — man könnte fast sagen — zum Modell der Ideologien von Entwicklungsländern geworden.¹¹ Diese Revolutionsbewegung siegte in China 1911/12, um ein Jahr darauf, im Verlaufe einer Machtprobe zwischen den idealistischen Revolutionären und den erfahrenen Drahtziehern der Politik, zunächst wieder zu verlieren.

⁹ Teng and Fairbank, a.a.O., Dokument 56.

¹⁰ Sharman, Lyon: *Sun Yat-sen, His Life and Its Meaning — A Critical Biography*. New York 1934.

¹¹ Zur Ideologie Sun Yat-sens s. Kindermann, Gottfried-Karl: *Konfuzianismus, Sunyatensismus und chinesischer Kommunismus — Dokumente zur Begründung und Selbstdarstellung des chinesischen Nationalismus*. Freiburg/Br. 1963.

Symptomatisch für den sich beschleunigenden Prozeß der Akkulturation in den geistig führenden Schichten Chinas entfaltet sich im Jahre 1919 die sogenannte „Kulturelle Erneuerungsbewegung vom 4. Mai 1919“.¹² Ihr äußerer politischer Anlaß war die Empörung chinesischer Akademiker und Studenten darüber, daß Japan, im Gegensatz zu den Prinzipien des Selbstbestimmungsrechtes, auf der Friedenskonferenz von Versailles die Nachfolge in die Rechte des deutschen Kolonialbesitzes in der chinesischen Provinz Shantung zugesprochen worden war. Neben diesem Protest gegen die neuerliche Zurücksetzung Chinas im Rahmen der internationalen Staatenfamilie gewinnt die Kulturelle Erneuerungsbewegung von 1919 an kulturgeschichtlicher Bedeutung dadurch, daß sie zugleich auch eine gegen die Orthodoxie des konfuzianischen Kultursystems gerichtete Protest- und Emanzipationsbewegung war. Im Verhältnis zur chinesischen Kulturtradition lassen sich in der Bewegung zwei Richtungen voneinander unterscheiden. Die eine, kulturikonoklastische, steht u. a. unter der Führung der Peking Professor Ch'en Tu-hsiu (1880—1939) und Li To-chao (1888—1927), die beide zu den Gründern der Kommunistischen Partei Chinas gehören und von denen Professor Ch'en zum ersten Generalsekretär der K. P. Chinas wurde. Dieser radikalere Flügel der neuen Kulturbewegung, in dem Mao Tse-tung (der sich als Assistent von Li Ta-chao an dieser Bewegung beteiligte) eine bahnbrechende Vorläuferbewegung des chinesischen Kommunismus erblickte, verwarf die konfuzianische Kulturtradition in ihrer Gesamtheit als unvereinbar mit der Erneuerung Chinas auf geistigem, sozialem und wirtschaftlichem Gebiet. Ihm galt die Negierung der altchinesischen Kulturtradition als unabdingbare Voraussetzung der notwendigen geistigen Selbsterneuerung. Der gemäßigtere Flügel der Kulturellen Erneuerungsbewegung, dessen bedeutendster Denker der Literarhistoriker und Philosoph Hu Shih (1891—1962) war, erstrebte hingegen eine Neubewertung der chinesischen Kulturtradition durch umfassende kulturwissenschaftliche Analysen. Im Schmelzfeuer ihrer Kritik sollte das Verifizierbare vom bloß Mythischen und Legendären ebenso getrennt werden, wie die transepochalgültig bleibenden Werte der chinesischen Kulturtradition von ihren verschiedenen, nur zeitbedingten Leitideen. Mit diesem Vorbehalt ist die von Hu Shih mit den Worten Nietzsches geforderte „Umwertung aller Werte“

¹² Zur Geschichte und Problematik der Kulturellen Erneuerungsbewegung von 1919 s. Wang, Y. C.: *Chinese Intellectuals and the West 1872—1949*. Chapel Hill 1966; Hu, Shih: *The Chinese Renaissance*. Chicago 1933. Chiang, Mon-lin: *Tides from the West*. Taipei 1963. Chow, Tse-tsung: *The May Fourth Movement — Intellectual Revolution in Modern China*. Cambridge, Mass., 1960. Franke, Wolfgang: *Chinas Kulturelle Revolution — Die Bewegung vom 4. Mai 1919*. München 1957.

im kulturellen Selbstverständnis des chinesischen Volkes zu verstehen. Und in diesem Vorbehalt liegt jene Weichenstellung, die die gemäßigtere kulturkritische Richtung der Kulturellen Erneuerungsbewegung von dem kulturikonoklastischen Radikalismus des anderen, später weitgehend in den Marxismus einmündenden Flügel der Bewegung unterscheidet.

Die große Dynamik der Bewegung erklärt sich aus den optimistischen Erwartungen, die ihre Träger an die Möglichkeit eines Anschlusses an das geistige Leben des Westens auf breiter Front knüpften. Die großen Leistungen der Bewegung ergaben sich vor allem aus ihrer Wiederentdeckung und Hochwertung der von der konfuzianischen Orthodoxie vernachlässigten chinesischen Volkskultur und in der Überwindung der starren Schriftsprache der Literaten zugunsten eines lebendigeren und volknäheren Sprachstils. Die Schwächen der Kulturellen Erneuerungsbewegung sind abzuleiten aus dem naiven Optimismus, mit dem vielfach geglaubt wurde, die Übertragung des neuesten Standes der Geistigkeit des Westens auf China sei ohne weiteres möglich, wobei es oft genug versäumt wurde, sich in die geistesgeschichtlichen Entwicklungen der modernen Kultursysteme des Westens einzuarbeiten. Die Negation der eigenen Kulturtradition ließ die Verfechter der Kulturellen Erneuerungsbewegung ohne autochthone Maßstäbe zur Beurteilung des zu rezipierenden Neuen.

Die von John Dewey nach dem Ersten Weltkrieg zeitweilig auch an der Nationalen Universität Peking gelehrt Philosophie des Pragmatismus, der zur gleichen Zeit etwa von Rußland nach China einströmende leninistische Marxismus und die synkretistische Weltanschauung des Sunyatsenisismus, die staatsethische Leitideen des klassischen Konfuzianismus mit demokratischen und sozialen Ideen und Institutionen des Westens zu verbinden suchte, waren die drei großen geistigen Systeme, in deren Rahmen die chinesischen Intellektuellen der nachfolgenden Jahrzehnte eine Erneuerung ihres jeweiligen kulturellen Selbstverständnisses und Weltbildes anstrebten. Prädominant blieb zwischen dem Ende des Ersten Weltkrieges und dem Ende der Zwanziger Jahre das Gefühl der politischen Impotenz im Inneren, bedingt durch die chaotischen Bürgerkriege mehrerer regionaler Machtgruppen gegeneinander und die dadurch hervorgerufene Unfähigkeit, Chinas berechnete Ansprüche den auswärtigen Mächten gegenüber durchzusetzen.

Die Hinwendung bedeutender Schüler John Deweys zum Marxismus leninistischer Provenienz erklärt sich aus der starken Faszination, die von den Aktionsprogrammen des Kommunismus und seiner unmittelbaren Verbindung von Theorie und Praxis ausging. Zudem hatte man das Gefühl, sich dem allerneuesten und *deshalb* allerfortschrittlichsten der geistigen Systeme des Westens anzuschließen. Die betont antiimperiali-

stischen Aspekte des Leninismus boten zudem die doppelte Funktion nicht nur des modernsten Aktionsprogramms für China, sondern zugleich auch ein Instrument zur Rebellion gegen den China tatsächlich unterdrückenden und es in seinem Nationalgefühl verletzenden Kolonialimperialismus. Diese Verbindung der Rezeption mit der gleichzeitigen Rebellion gegen fremde Unterdrückungsmacht milderte die Demütigung, die grundsätzlich in der Notwendigkeit der Übernahme fremder Kultur-elemente liegt. Psychologisch bedeutsam für die Aufnahme des Marxismus-Leninismus bei weiten Kreisen der chinesischen Intellektuellen war ferner auch jener dem Marxismus eigene historische Relativismus, der erklärte, weshalb das Alte aufhören müsse und wie das zu beginnende Neue in objektiv fortschrittlichster Weise begonnen werden könne.

Das Problem des Verhältnisses der damaligen chinesischen Gegenwart zur Kulturgeschichte Chinas, das der Marxismus-Leninismus durch die skizzierte Methode des sozialwissenschaftlich und geschichtsphilosophisch gerechtfertigten Ikonoklasmus zu lösen suchte, wurde von Sun Yat-sen und seinen Anhängern in anderer Weise behandelt. Denn während Sun Yat-sen — ebenso wie die Marxisten und Pragmatisten — von der Notwendigkeit umfassender Erneuerung überzeugt war, bewegte ihn zugleich jedoch die Furcht vor dem Verlust der kulturellen Identität des chinesischen Volkes. Die grundsätzliche Methode, mit der er die Ambivalenz zwischen Kulturstolz und Erneuerungstreben überwinden wollte, hatte ihre Vorläufer in führenden Denkern der „Reformbewegung der Hundert Tage“ von 1898. Diese Methode kristallisierte aus der chinesischen Kulturtradition jene konfuzianischen Leitideen heraus, die man mit der Moderne für vereinbar hielt und schuf aus ihnen in der bereits erwähnten Verbindung mit ausgewählten Ideen des Westens die synkretistische Ideologie des Sunyatsenismus¹³, in deren Zeichen China von 1927 bis 1949 regiert wurde, in deren Namen die nationale Revolution der Nationalchinesischen Volkspartei (Kuomintang) bis zu deren Machtergreifung, vor allem zwischen 1924 und 1927, durchgeführt wurde und die gegenwärtig die ideologische Basis des nationalchinesischen Widerstandsregimes in Formosa (Taiwan) bildet. Der Widerspruch zwischen der Tatsache, daß es die Sunyatsenisten waren, die die Revolutionsbewegung gegen das chinesische Kaisertum und die alte Staats- und Gesellschaftsordnung geschmiedet und geführt hatten, und der anderen Tatsache, daß die gleichen Sunyatsenisten den Wert der chinesischen Kulturtradition verteidigten und hochhielten, versuchte man mit dem Hinweis zu überwinden, daß wertvolle Leitideen der konfuzianischen Kultur-

¹³ Vgl. oben, Anm. 11.

tradition durch zweckdienliche Fehlinterpretationen eines zahlreichen Epigontums in nachfolgenden Jahrhunderten entstellt und im Bereiche der politischen Praxis institutionell zu wenig durchgesetzt worden seien.

Das kurzfristige Bündnis zwischen sunyatsenistischem Nationalismus und chinesischem Kommunismus (1924—1927) vermochte es einerseits durch die konzentrierte Gemeinsamkeit der Bemühungen, dem chinesischen Nationalgefühl gewaltige neue Impulse zu vermitteln. Doch zerbrach das Bündnis andererseits an der Ausschließlichkeit der Programmatik, die die sozialrevolutionären, kulturikonoklastischen und damals von der Moskauer Zentrale der Komintern geleiteten Kommunisten mit den evolutionär-sozialen und kulturpolitisch stärker traditional denkenden Nationalisten in Konflikt brachte.

Die nun beginnende Ära der Kuomintang-Regierung (1927—1949) war gekennzeichnet durch nicht unbedeutende Teilerfolge der Emanzipierung Chinas von den Kontrollen der Industriemächte. China besaß einen neuen politischen und weltanschaulichen Kristallisationspunkt, weingleich auch das Durchsetzungsvermögen der neuen Regierung Chiang Kai-sheks zumeist nur ein geringes war. Das wiederum lag daran, daß er im Inneren mit dem bewaffneten Widerstand der Provinzmacht-haber und der chinesischen Kommunisten und nach außen mit der Opposition des japanischen Imperialismus zu kämpfen hatte. Manche beachtlichen Reformen, vornehmlich auf dem Gebiet des Verkehrs-, Erziehungs- und Finanzwesens, konnten erzielt werden, während auf anderen Gebieten, wie z. B. der wichtigen Agrarreform, die Gesetzesentwürfe unverwirklicht blieben.¹⁴

Eine alle Kreise der chinesischen Bevölkerung in ihrer tagtäglichen Daseinsführung erschütternde Erfahrung war der 1937 beginnende achtjährige Krieg mit Japan, von dem Hunderte von Millionen Chinesen erfaßt und in Mitleidenschaft gezogen wurden. Der Krieg hatte eine umfassende Vertiefung des nationalen Zusammengehörigkeitsgefühls aller Bevölkerungskreise und Regionen des gewaltigen chinesischen Subkontinents zur Folge. Die durch Flucht vor dem Feind bedingte Übersiedlung von Millionen Menschen, von ganzen Universitäten, Regierungsämtern und Unternehmen aus dem Osten in das bisher nur wenig erschlossene Landesinnere vertiefte diese Kontakte und schuf in Zentral-China neue Impulse für die Modernisierung auch dieser Regionen.¹⁵ Am Ende des Zweiten Weltkrieges stand für China, das länger als jeder der anderen

¹⁴ Amann, Gustav: Chiang Kai-shek und die Regierung der Kuomintang in China. Heidelberg 1939.

¹⁵ Chinese News Service: China After Five Years of War. New York 1942. Abegg, Lily: Chinas Erneuerung — Der Raum als Waffe. Frankfurt/M. 1940.

alliierten Staaten der Aggression Widerstand geleistet hatte, der traumatische Schock des Abkommens von Jalta, in dem drei verbündete Großmächte (die USA, die Sowjetunion und Großbritannien) sich ohne Wissen des an ihrer Seite kämpfenden chinesischen Bundesgenossen darauf einigten, daß China den Preis des russischen Kriegseintritts gegen Japan durch die Wiederherstellung vormals zaristischer Privilegien und Stützpunkte in China zugunsten des stalinistischen Rußland zu bezahlen habe.¹⁶ Der das geheime Diktat der Großmächte vollziehende nationalchinesisch-sowjetrussische Vertrag von 1945 war in diesem Sinne der letzte der „ungleichen Verträge“, zu dessen Unterzeichnung China durch die vereinte Macht fremder Industriestaaten gezwungen wurde. Der Schock von Jalta erklärt, weshalb das propagandistische Trommelfeuer Mao Tse-tungs gegen eine angeblich amerikanisch-sowjetische Verschwörung zur gemeinsamen Beherrschung der Welt nicht völlig ohne historisch motivierte psychologische Hintergründe ist.

Der achtjährige Krieg mit Japan hatte wohl das nationale Selbst- und Zusammengehörigkeitsgefühl des chinesischen Volkes erneut vertieft. Im Inneren aber hatte er das Aufbauwerk der Kuomintang-Regierung weitgehend zerschlagen. Der chinesische Kommunismus, der — Äußerungen Mao Tse-tungs zufolge — vor Beginn des Krieges mit Japan und am Ende des berühmten „langen Marsches“ nahezu vernichtet worden war¹⁷, erlangte durch die furchtbare Zerstörungswirkung des Krieges jenen Nährboden der wirtschaftlichen und sozialen Zerrüttung, der, wie schon Lenin wußte, die günstigste Ausgangsbasis im revolutionären Kampf um die Machtergreifung bildet. Wer die Verzweiflung weitester Kreise des chinesischen Volkes bei Ende des Zweiten Weltkrieges verstehen will, muß sich nicht nur die deprimierenden Auswirkungen des Diktats von Jalta vor Augen halten, sondern auch das drohende Wiederaufflammen des Bürgerkrieges, dessen Schrecken den Terror des eben zu Ende gegangenen Krieges ablösten. Hinzu kamen die demoralisierenden Auswirkungen

¹⁶ Kubek, Anthony: *How the Far East Was Lost — American Policy and the Creation of Communist China, 1941—1949*. Chicago 1963; Feis, Herbert: *The China Tangle — The American Effort in China from Pearl Harbor to the Marshall Mission*. Princeton, N. J., 1953.

¹⁷ Mao schrieb darüber: „Das Ergebnis war, daß alle revolutionären Basen außer dem Grenzgebiet Schensi-Kansu verloren gingen, der Bestand der Roten Armee sich von 300 000 bis auf einige Zehntausend verringerte, die Zahl der Mitglieder der Kommunistischen Partei von 300 000 auf einige Zehntausend zurückging, während die Parteiorganisationen in den Kuomintang Gebieten fast restlos zerschlagen wurden. Mit einem Wort . . . eine schwere historische Strafe.“ Mao, Tse-tung: „Strategische Fragen des Revolutionären Krieges“, in: Mao, Tse-tung: *Ausgewählte Schriften*, Berlin 1956, Bd. I, S. 225—226.

einer großen Inflation, die Millionen von Existenzen erschütterte, und die subjektiv zwar wohlgemeinte Politik der Vereinigten Staaten, die wirtschaftliche Wiederaufbauhilfe etwa im Sinne des Marshallplans nur unter der Voraussetzung zu geben bereit waren, daß die Wiedervereinigung der hier nationalchinesisch und dort rotchinesisch kontrollierten Gebiete Chinas durch eine demokratische, gesamtchinesische Koalitionsregierung zwischen der regierenden Nationalchinesischen Volkspartei (Kuomintang) und der Kommunistischen Partei Chinas mit Hilfe amerikanischer Vermittlung verwirklicht werde. Als nicht unwesentlicher Faktor ist schließlich die schrittweise sich vergrößernde Korrumpierung des nationalchinesischen Herrschaftsapparats zu nennen, dessen Führer sich an die vergebliche Hoffnung auf eine Hilfe von außen klammerten, anstatt in den eigenen Reihen die Initiative zu einschneidenden Sofortmaßnahmen zu ergreifen. Die Mentalität der Führer der Kuomintang war zu sehr im militärischen Denken und in der Fixierung auf die Priorität einer militärischen Lösung des Bürgerkrieges befangen, als daß sie damals in der Lage gewesen wäre, den revolutionären Geist der späten Ära Sun Yat-sens glaubwürdig zu reaktivieren.

Der 1947 mit voller Kraft ausbrechende Bürgerkrieg führte Ende 1949 zum Sieg der chinesischen Kommunisten, zur Proklamation der Volksrepublik China, zur Bildung der Achse Moskau — Peking und zum Rückzug des nationalchinesischen Partei- und Staatsapparates auf die dem Festland vorgelagerte chinesische Insel Formosa (Taiwan).

Die hier sehr unvollkommen nur gegebene Darstellung der historischen Ereigniskulissen, vor deren Hintergrund sich ein neuer Wandel des chinesischen Selbstverständnisses und des Weltbildes anbahnte, mag teilweise erklären, weshalb sich der Sieg der chinesischen Kommunisten nicht in Form einer spontanen Massenerhebung vollzog. Der äußeren Form nach handelte es sich, wie so oft in der chinesischen Geschichte, um die Verdrängung der Streitkräfte eines in sich zerfallenden, erschöpften Regimes durch die Rebellen-Armeen einer militärisch, organisatorisch und propagandistisch hervorragend geführten neuen Bewegung. Dieser Kampf vollzog sich im Angesicht einer zumeist apathisch bleibenden und sich abwartend verhaltenden chinesischen Bevölkerungsmehrheit.

Abgesehen von der Vielzahl äußerer Umstände, die die Kommunisten objektiv begünstigten und die Nationalchinesische Volkspartei objektiv benachteiligten, muß jedoch gefragt werden, welche Faktoren der kommunistischen Machtbildung in China mit der damaligen Mentalität weiterchinesischer Bevölkerungskreise sowie ihren Befürchtungs- und Erwartungshorizonten zusammenhingen.

Das Verhalten und die *pro foro externo* geäußerte Selbstdarstellung

der chinesischen Kommunisten in dieser Zeit war negativ geformt worden von dem unter der Führung Moskaus erfolgten katastrophalen Scheitern ihres ersten Versuches zur Machtergreifung in den Jahren 1926 und insbesondere 1927. Positiv orientierte sich das Verhalten der chinesischen Kommunisten an dem neuerarbeiteten Bild der gesellschaftlichen Strukturierung und der Mentalitäten der verschiedenen Schichten der chinesischen Bevölkerung dieser Zeit. Wie aber ist dieses Bild erarbeitet worden? Es ist lehrreich und faszinierend zugleich, einen Blick in die Werkstatt der Maoisten jener Zeit zu werfen, in der ihre Partei in China noch eine *ecclesia militans* war. So schrieb Mao Tse-tung in seinem „Vorwort und Nachwort zu den Materialien über eine Untersuchung des Dorfes“ u. a.:

„Ohne echte, konkrete Kenntnis der wirklichen Lage aller Klassen der chinesischen Gesellschaft kann es keine echte, richtige Führung geben. Die einzige Methode, die eine solche Kenntnis vermittelt, ist das Studium der Gesellschaft. Für die leitenden Funktionäre besteht die Hauptmethode zur Erkenntnis der Gesellschaft darin, sich wohlüberlegt einige Städte und Dörfer vorzunehmen und . . . eine Reihe sorgfältiger Untersuchungen durchzuführen. Nur auf diesem Weg werden wir das notwendige Minimum an Kenntnissen über die Probleme der chinesischen Gesellschaft erwerben können. . . Die Methode der Unterhaltung ist die einfachste und am leichtesten durchzuführende, dabei aber die sicherste und zuverlässigste Methode. Sie hat mir sehr viel Nutzen gebracht. . . Für eine solche Unterhaltung muß man sich genügend Zeit nehmen, eine Liste mit Fragen vorbereiten, sie selbst stellen, Antworten niederschreiben und eine Erörterung der Fragen mit den Versammelten in Gang bringen. . . Die unreife chinesische Bourgeoisie hat es nicht vermocht, . . . für uns relativ vollständige oder auch nur minimale Angaben über die Lage der Gesellschaft vorzubereiten, wie das die europäische, die amerikanische oder die japanische Bourgeoisie getan hat, deshalb bleibt uns nichts anderes übrig, als die Arbeit der Materialsammlung selbst zu leisten. . . Wer nicht untersucht hat, darf nicht mitreden.“¹⁸

An anderer Stelle heißt es weiter: „Die Klassiker (des Marxismus) lehren uns, daß man von der objektiv existierenden realen Wirklichkeit ausgehen und von ihr Gesetze ableiten muß, um sich von diesen Gesetzen im eigenen Handeln leiten zu lassen. . . Wir müssen von der tatsächlichen Lage innerhalb und außerhalb des Landkreises, innerhalb und außerhalb des Distrikts ausgehen, aus der tatsächlichen Lage die ihr eigenen und

¹⁸ Mao, Tse-tung Ausgewählte Schriften, a.a.O., Bd. IV, „Vorwort und Nachwort zu den Materialien über eine Untersuchung des Dorfes“, S. 9–12.

nicht abgeklügelten Gesetzmäßigkeiten ableiten, das heißt in den ringsum vor sich gehenden Ereignissen den inneren Zusammenhang finden und uns davon in unserer Tätigkeit leiten lassen. Die Genossen müssen begreifen, daß die Hauptaufgabe der leitenden Organe der Kommunistischen Partei darin besteht, sich in der Lage zurechtzufinden und die Waffe der Politik zu meistern. Das erste heißt die Welt erkennen und das zweite — die Welt verändern.“¹⁹

Die Schlüsse, zu denen die Maoisten durch diese primitive, aber wirkliche Methode einer quasi-soziologischen Umweltorientierung gelangten, spiegeln sich besonders klar in einer der bedeutendsten Schriften Mao Tse-tungs aus der Zeit vor der Machtergreifung seiner Partei. Es ist sein Essay „Über die neue Demokratie“ vom Jahre 1940. In diesem Essay wird der Name Karl Marx kaum, der Name Sun Yat-sens hingegen relativ häufig erwähnt. Dem Bauerntum gegenüber greift Mao auf die unverwirklicht gebliebene Parole Sun Yat-sens zurück: „Das Land den Bauern“ und fügt, folgerichtig präzisierend, hinzu: „Dadurch soll nicht eine sozialistische Landwirtschaft aufgebaut werden, sondern der Boden in den Privatbesitz der Bauern übergehen. Auch reiche Bauernwirtschaften dürfen in ländlichen Bezirken weiter existieren. Das ist die Politik der ‚Egalisierung des Bodenbesitzes‘, dessen richtige Lösung lautet: ‚Der Ackermann soll eigenes Land besitzen.“²⁰ In den von den Kommunisten kontrollierten Gebieten wurde die Landverteilung unter den Bauern zum Zwecke ihrer politischen Gewinnung, wie auch zum Zweck der wirtschaftlichen und politischen Vernichtung der alten Oberschicht, in die Tat umgesetzt. Von Kollektivierung der Landwirtschaft oder der Errichtung von Volkskommunen ist hier an keiner Stelle die Rede, im Gegenteil, „linksradikales Geschwätz“ über eine unmittelbare „Diktatur des Proletariats“ wird strikt abgelehnt. Die tiefe Sehnsucht des chinesischen Bauerntums nach ungehindertem agrarischen Eigenbesitz ist erkannt und bei der Formulierung der Taktik in Theorie und Praxis in Rechnung gestellt worden.

Maos dem chinesischen Volk als Alternative zur Kuomintang vor der kommunistischen Machtergreifung vor Augen gestellte Vision der „Neuen Demokratie“ sah ein politisches System vor, in dem „mehrere revolutionäre Klassen“, allerdings unter Führung des Proletariats, d. h. der Kommunistischen Partei Chinas, die unerfüllt gebliebenen objektiven

¹⁹ Mao, Tse-tung Ausgewählte Schriften, a.a.O., Bd. IV, „Laßt Uns Unser Studium Reorganisieren“, S. 21–25.

²⁰ Mao, Tse-tung: „Über die Neue Demokratie“, auszugsweise übers. in: Brandt, C., Schwartz, B. und Fairbank, J. K.: Der Kommunismus in China — Eine Dokumentar-Geschichte. München 1955, S. 202.

Aufgaben des chinesischen Kapitalismus (Vernichtung des Feudalismus und Anbahnung einer sozialistischen Ära) gemeinsam durchführen würden. Auch für die sogenannte „nationale Bourgeoisie“ und auch für die chinesischen Kapitalisten, sofern beide Gruppen nur gegen die Kuomintang, gegen den Imperialismus und gegen das Großgrundbesitzertum eingestellt seien, werde es im Herrschafts- und Wirtschaftssystem der „Neuen Demokratie“ ihnen angemessene Positionen und Funktionen geben. Um sich vor dem Vorwurf einer bloßen Übernahme des sowjetischen Modells zu schützen und deshalb auch, weil sich hier die Selbstdarstellung Mao Tse-tungs mit seinem wirklichen Selbstverständnis deckt, betont er, daß sich der Staat der „Neuen Demokratie“ prinzipiell von einem sozialistischen Staat und einer proletarischen Diktatur unterscheidet. Während der ganzen Dauer der „neuen demokratischen Periode“ kann und darf China nicht ein Regierungssystem in der Art der Diktatur einer Klasse oder einer Einparteienautokratie einführen. „Wir haben keinen Grund, politische Parteien, soziale Gruppen oder einzelne Persönlichkeiten außerhalb der Kommunistischen Partei abzulehnen, wenn sie zu einer Zusammenarbeit bereit sind und sich uns gegenüber nicht feindlich verhalten. Die russische Geschichte hat das russische System geschaffen. . . Die chinesische Geschichte wird das chinesische System schaffen.“²¹

Zu diesem fast alle Bevölkerungskreise positiv ansprechenden Programm kam die Tatsache der vorbildlichen Haltung der von revolutionärem Elan beseelten rotchinesischen Streitkräfte seit 1937 (sofern es sich nicht um planmäßig gezielte Terroraktionen gegen Feinde der Partei handelte), die weite Kreise der chinesischen Bevölkerung zutiefst beeindruckte. Die Soldaten Mao Tse-tungs waren belehrt worden, daß das Wohlwollen der Bevölkerung ihnen gegenüber ein Grundfaktor ihrer Sicherheit und ein Schlüssel zu ihrem Erfolg sei. Die in China seit alters her betonte Hochwertung des Vorbildes im Verhalten von Personen und Gruppen vertiefte die psychologische Wirkung der positiven Haltung der chinesischen roten Armee. Die in seinen beiden bedeutendsten Schriften vor der Machtergreifung der Kommunisten von Mao Tse-tung entworfenen Bilder einer Zukunft Chinas nach der Machtergreifung seiner Partei mußten für den allgemeinen Leser in China wie eine radikalisierte Reinterpretation der Zielsetzungen und Grundprinzipien Sun Yat-sens aussehen.²²

²¹ Mao, Tse-tung: „Über die Koalitionsregierung“, in: Brandt et al., a.a.O., Dokument 27, S. 232.

²² So sagt Mao z. B.: „Die Neue Demokratie, für die wir eintreten, verlangt die Überwindung der nationalen Unterdrückung von außen und . . . im Inneren. Wir wollen . . . einen Staat aufbauen, der auf der Einheitsfront und dem Bündnis aller demo-

Soweit also die programmatische Selbstdarstellung des Maoismus, die als das Ergebnis der vorangegangenen gründlichen Orientierung der Partei in bezug auf die Mentalitäten der politisch relevanten Schichten und Kreise der chinesischen Bevölkerung konzipiert worden war. Die nächste Phase, in der die so gelenkten Erwartungshorizonte mit der neuen Wirklichkeit der Regierung Mao Tse-tungs konfrontiert wurden, läuft etwa von der Machtergreifung (Herbst 1949) bis zum Höhepunkt der sogenannten „Hundert-Blumen-Affäre“ (Sommer 1957). Für diese Zeit kann man von der Hypothese ausgehen, daß bei weiten Kreisen der chinesischen Bevölkerung der positive Eindruck vom neuen Regime und die Bereitschaft, sich mit ihm zu identifizieren, gegenüber gleichzeitig vorhandenen negativen Eindrücken durchaus das Übergewicht gehabt hat. Auf welchen Faktoren aber beruhten diese positiven Eindrücke? Es war zunächst einmal vielleicht die Erleichterung darüber, daß zum ersten Mal seit drei Jahrzehnten Bürgerkrieg oder auswärtigem Krieg im eigenen Lande der Friede eingekehrt war. Es mag ferner der Erfolg gewesen sein, mit dem die chinesischen Kommunisten das althergebrachte und weitverbreitete Übel der materiellen Korruption — wenn auch mit drakonischen Maßnahmen — ausmerzten. Der Kult, der mit den jüngeren Generationen getrieben wurde und einschneidende Maßnahmen zur Gleichberechtigung der Frau, sowie das Gefühl der Existenz einer Regierung für die manuell arbeitenden Schichten des Volkes, trugen zu der anfänglichen Popularität des maoistischen Regimes bei. Die Bauern erhielten in der Tat zunächst Land als Privateigentum, wengleich auch der Preis dieses Landerwerbs in der Liquidierung der Grundbesitzerschicht bestand. Im Bereiche der auswärtigen Politik schien es im Koreakrieg (1950—1953), als habe China erstmals die Kraft gehabt, sich ohne Niederlage mit einer der größten Industriemächte der Erde zu messen. Zum ersten Mal seit hundert Jahren war China als Machtfaktor der internationalen Politik wieder respektiert und gefürchtet. Die Arroganz der Kolonialmächte und ihre Positionen in China waren gebrochen. China erschien von nun an nicht mehr als bloßes wehrloses Objekt, sondern als zielstrebig in die Speichen des historischen Entwicklungsrades eingreifendes Subjekt der Weltpolitik. Die Genfer Indochina-Konferenz von 1954 und die große afro-asiatische Konferenz von Bandung 1955 stellten für die Volksrepublik China ein bedeutendes diplomatisches Debut dar, das auch in weiten Kreisen der nicht-kommu-

kratischen Klassen beruht. Unsere Auffassung stimmt völlig mit der von Sun Yat-sen überein. . . Unsere Auffassung von der wirtschaftlichen Entwicklung der Neuen Demokratie stimmt ebenfalls mit den von Sun Yat-sen niedergelegten Grundsätzen überein.“ Mao, Tse-tung: „Über die Koalitionsregierung“, in: Brandt et al., a.a.O., S. 230—231.

nistischen Auslandschinesen einen neuen Stolz auf das chinesische Mutterland erzeugte. Chinas Beziehungen zu Rußland schienen sich nach dem Tode Stalins zunächst eher zu bessern und Peking begann mehr denn je zuvor, als Junior-Partner Moskaus in der Weltpolitik aufzutreten.

Allein schon das Aufhören des Krieges auf dem Boden Kontinentalchinas, einige glückliche Ernten und die unleugbare Fähigkeit der chinesischen Kommunisten zur Mobilisierung eines gewaltigen Arbeitseinsatzes führten bei einer Mehrheit der chinesischen Bevölkerung zu einer Hebung des allgemeinen Lebensstandards. Ende 1953 aber begann erst schrittweise und dann in ständig sich steigerndem Tempo und dem ihm entsprechenden politischen Druck der ungeheure Prozeß der Kollektivierung der chinesischen Landwirtschaft, von dem Mao Tse-tung selbst sagte, er sei ein Unternehmen von „Himmel und Erde erschütternden Dimensionen“ gewesen.

Aus zahlreichen kritischen Äußerungen der Parteiführung geht hervor, daß die Bauern — und darunter sogar Mitglieder kommunistischer Organisationen — damit gerechnet hatten, daß die erste, mit dem System bäuerlichen Eigenbesitzes verbundene Stufe der Agrarreform für eine lange Periode anhalten werde. Das war den chinesischen Bauern bei der Verabschiedung des Gesetzes über die Agrarreform von 1950 seitens des späteren Staatspräsidenten der Volksrepublik China, Liu Shao-ch'i, zugesagt worden.²³ Zugleich aber mit diesen einschneidenden Veränderungen in der Daseinsführung der bäuerlichen Bevölkerungsmehrheit ergaben sich für die Kommunistische Partei Chinas und für die geistigen Führungsschichten des Landes bedeutsame Konsequenzen aus jener Revision des geschichtlichen Selbstverständnisses der Kommunistischen Partei der Sowjetunion, die unter dem Begriff der De-Stalinisierung bekanntgeworden ist. Denn die Selbstrevision des kommunistischen Geschichtsbildes in Rußland schuf eine rückwirkende Vertrauens- und Führungskrise, die als Modell auch die Positionen anderer Führerpersönlichkeiten in der kommunistischen Welt berühren mußte.

Mao Tse-tung nahm diese situationsbedingte Herausforderung an und begegnete ihr mit der ungewöhnlichen Maßnahme, alle und vor allem auch die nichtkommunistischen Intellektuellen und politischen Gruppierungen in China zu massiver Kritik an der Politik der Kommunistischen Partei Chinas aufzufordern. Diese Kritik, einschließlich ihrer schärfsten und aggressivsten Äußerungen, wurde in den amtlichen Organen von

²³ Vgl. Liu Shao-ch'i's Rede vom 14. Juni 1950 vor der Politischen Konsultativkonferenz des Chinesischen Volkes über die Frage der Agrarreform, in: *The Agrarian Reform Law of the People's Republic of China and other Relevant Documents*. Peking 1959, S. 59—85.

Staat und Partei abgedruckt. Die am häufigsten erhobenen Anklagen, verbunden mit den an sie geknüpften Vorschlägen, vermitteln ein gewisses Bild von der Mentalität ihrer Urheber.

Beklagt wird vor allem der ständige Druck seitens der Partei und die daraus resultierende Existenzangst der nichtkommunistischen Intellektuellen. Die Verdächtigung ganzer Familien auf Grund ihrer Klassenherkunft im Rahmen eines in China neuen klassenorientierten sozialen Bewertungsschemas wurde häufig zur Sprache gebracht. Die Befreiung der Wissenschaft von einengenden ideologischen Vorentscheidungen sowie Frage- und Informationsverboten wurde gefordert. Der Führungsanspruch der Kommunistischen Partei wurde in Frage gestellt und hierzu erläutert: wenn die Behauptung der Partei, sie vertrete die überwältigende Bevölkerungsmehrheit, richtig sei, so habe sie von freien Wahlen und von der Einführung eines Zwei- oder Mehrparteiensystems nichts zu fürchten.

Um ein Beispiel dafür zu geben, welche Tonart der Kritik während dieser als „Hundert-Blumen-Affäre“²⁴ bekanntgewordenen Episode (1956/57) vorübergehend zugelassen und offiziell wiedergegeben wurde, seien hier aus einem Schreiben von Professor Yang Shih-chan vom Südkinesischen Zentralinstitut für Wirtschaft und Finanzen, das an Mao Tse-tung gerichtet war, die folgenden Stellen zitiert: „Nachdem sich die Intellektuellen in ihrer Verbitterung gegenüber der Kuomintang törichterweise der Kommunistischen Partei zugewandt hatten, mußten sie nun, als ‚Konterrevolutionäre‘ gebrandmarkt, vom Schauplatz ihres Wirkens abtreten. Nicht nur sie werden mit einem schwarzen Fleck in den Personalpapieren sterben, sondern auch ihre Frauen und Kinder sind geächtet. . . Während der Gesellschaftsreform-Kampagne gab es unzählige Intellektuelle, die die geistigen Torturen und Demütigungen im Rahmen der Verfolgungen nicht zu ertragen vermochten und es vorzogen, sich von hohen Gebäuden in die Tiefe zu stürzen, sich zu ertränken, zu vergiften, sich die Kehle durchzuschneiden oder auf sonstige Art in den Tod zu gehen. . . Während der Kampagne zur Unterdrückung der Konterrevolutionäre nahmen sich im südkinesischen Lehrinstitut von sechs Personen fünf das Leben. Die Straßen waren voll jammernder Menschen. . . Wenn wir erklären, daß Genosse Stalin wegen der grausamen Ermordung der Genossen der geschichtlichen Verdammung nicht entging, dann wird meines Erachtens auch unsere Partei wegen unseres Blutbades unter jenen

²⁴ Zur Geschichte der „Hundert-Blumen-Affaire“ siehe: MacFarquhar, Roderick: *The Hundred Flowers*. Paris 1960, sowie Kindermann, Gottfried-Karl: „Schicksalsstunden in der Politischen Geistesgeschichte des Chinesischen Kommunismus 1919—1966“, in: Kindermann, G.-K., Domes, J. u. Gerhardt, H.: *Der Chinesische Kommunismus*. Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Heft 71, Bonn 1966.

Intellektuellen verurteilt werden, die sich uns bereits selbst ‚ausgeliefert‘ hatten. Das Blutbad unserer Partei unter den Intellektuellen und die von dem Tyrannen Ch'ih Shi-huang vollzogene Massenbestattung von Schriftstellern bei lebendigem Leibe (angeblich 213 v. Chr.) werden in die Geschichte Chinas als zwei untilgbare Schandflecke eingehen. So etwas muß bis ins Innerste erschüttern. Wir aber sind froh und selbstzufrieden und sagen: ‚Wichtig sind vor allem die Errungenschaften‘. Ich frage: Wo sind denn diese Errungenschaften?“²⁵

Mao Tse-tungs Experiment mit den „Hundert Blumen“ der Kritik zeitigte eine doppelte Vertrauenskrise. Einmal im Verhältnis der Intellektuellen zur Partei. Denn diese Art der Kritik zwang die Partei dazu, die ganze Affäre *ex post facto* als von Anfang an geplante Falle für versteckte Gegner des Regimes darzustellen. Die Liquidierung der Kritiker und die Veranlassung ihrer demütigenden Selbstbezeichnungen folgten. Mao Tse-tung hier erstmals angewendete (und in der sogenannten Kulturrevolution und Roten-Garden-Bewegung von 1966–67 wiederholte) Methode, die eigene Partei unter den Druck der Kritik außerparteilicher Kräfte zu setzen, schuf gleichzeitig eine Vertrauenskrise zwischen weiten Kreisen dieser Partei und dem Parteiführer Mao Tse-tung.

Dem gescheiterten Experiment mit der freien Kritik folgte das ebenso gescheiterte Experiment mit der Gründung der Volkskommunen, die anfangs als soziale Organisationsform einer Epoche des Überganges vom Sozialismus zum Kommunismus apostrophiert wurde. Unter Berufung auf das Kommunistische Manifest von 1848 wurde die Schaffung von militärisch disziplinierten und gegliederten Arbeitsarmeen in die Wege geleitet. In ihren ersten Entwicklungsphasen wurden in den Volkskommunen zahlreiche Funktionen der Familie vom Kollektiv übernommen. Dazu gehörten die Übernahme der Pflege von Kindern und Alten durch Organe der Kommune, wie auch die obligatorische Ersetzung des häuslichen Herdes durch Kommune-Kantinen.²⁶ In einer chinesischen Zeitschrift heißt es bezeichnend hierzu: „Ob alte Leute und Kinder mit denjenigen zusammen leben sollten, die in der Blüte ihrer Jahre stehen, hängt von den Erfordernissen der Produktionsentwicklung . . . und gleich-

²⁵ Chang Ching Jih Pao (Hankau), 13. 7. 1957, deutsch in: Ostprobleme, 10. Jg., Nr. 2, 17. 1. 1958, S. 53–54.

²⁶ Vgl. Domes, Jürgen: Von der Volkskommune zur Krise in China. Duisdorf bei Bonn 1964. Ferner: Kindermann, Gottfried-Karl: „Agrarrevolution und Agrarreform als Alternativen der Selbstentwicklung: Die Entwicklungstheorien des Sunyatsenismus und des chinesischen Kommunismus“ in Kindermann (Hrsg.): Kulturen im Umbruch — Studien zur Problematik und Analyse des Kulturwandels in Entwicklungsländern. Freiburg/Br. 1962.

zeitig von der Frage ab, wie die neue kommunistische Generation in der besten Weise erzogen werden kann.“²⁷

Pausenloser, generalstabsmäßig geplanter Arbeitseinsatz aller arbeitsfähigen Männer und Frauen ohne zeitliche Leerläufe sollte die Not der chinesischen Überbevölkerung in die Tugend höchster Arbeitsintensität transformieren. Drastische Konsumkontrollen sollten aus der Marge zwischen Existenzminimum und faktischem Existenzniveau die zur Kapitalakkumulation notwendigen Mittel herausholen. Ein ungeheurer Propagandaeinsatz scheint tatsächlich eine Periode der allgemeinen Arbeitseuphorie erzeugt zu haben, die ganz Mao Tse-tungs voluntaristischer Auffassung entsprach, dem richtig gelenkten politischen Willen sei die Überwindung aller, auch aller materiellen Widerstände möglich.

Die Arbeitseuphorie endete, Planfehler machten sich bemerkbar, die statistische Infrastruktur versagte, und mit den Naturkatastrophen der folgenden Jahre brach der ursprüngliche Ansatz der Volkskommunen-Bewegung in sich zusammen.²⁸

Die nächste große Episode, die uns Rückschlüsse auf das Selbstverständnis und Weltbild verschiedener Gruppen innerhalb Chinas gewährt, liegt in der aufsehenerregenden Entwicklung der sogenannten „Proletarischen Kulturrevolution“ seit 1965. Ihr Urheber ist Mao Tse-tung. Seine Motive zur Auslösung dieser präzedenzlosen Bewegung haben ihren Ursprung, teilweise zumindest, in der erwähnten „Hundert-Blumen-Affäre“ des Jahres 1957. Wie oben erwähnt, hatte Mao Tse-tung als Student an der Kulturellen Erneuerungsbewegung des Jahres 1919 teilgenommen, die einen Protest gegen die Orthodoxie des späten Konfuzianismus darstellte. 1957 hatte Mao Tse-tung es während der Hundert-Blumen-Affäre erleben müssen, daß vor allem die Studenten der neuen Generation gegen sein System mit der Parole marschierten, die alte kulturelle Erneuerungsbewegung habe sich gegen die restriktiven Aspekte der konfuzianischen Orthodoxie gewandt; heute aber beginne in China eine neue kulturelle Erneuerungsbewegung, die sich gegen die ebenso restriktive Orthodoxie des Maoismus wende.²⁹ Seit dieser Zeit waren in den Äußerungen Mao Tse-tungs immer wieder Töne tiefer Skepsis gegenüber der chinesischen Jugend bemerkbar.³⁰ Zugleich entstand vor seinen Augen

²⁷ Chung-kuo Ching-nien (Chinesische Jugend), Nr. 22, 16. 11. 1958, englisch in: Extracts from China Mainland Magazines (Hong Kong), Nr. 155, 23. 1. 1959, S. 6–11.

²⁸ Domes, J.: Von der Volkskommune zur Krise in China, a.a.O., Kapitel IV und V.
²⁹ Kindermann, G.-K.: Schicksalsstunden in der Politischen Geistesgeschichte des Chinesischen Kommunismus, a.a.O., S. 58–60.

³⁰ Vgl. Maos letzte bedeutsame Schrift vom Jahre 1957, die sich mit der Problematik der „Hundert-Blumen-Affäre“ auseinandersetzt: Über die richtige Lösung von Widersprüchen im Volke. Peking 1960, S. 39–41, sowie Maos Interview mit seinem

die Vision einer Entwicklung in China, die, analog dem Präzedenzfall der Sowjetunion, zu einer Revision der Haltungen und Methoden der ersten Generation der Revolutionäre führen müsse.

Hinzu kam, daß ein wesentlicher Teil der eigenen Partei der radikalen Experimente müde geworden war, die innenpolitisch zur Hundert-Blumen-Kampagne und zum Scheitern des „Großen Sprunges nach vorn“ und auf außenpolitischem Gebiet zum Krieg mit Indien, zur äußersten Verschärfung des Konfliktes mit Moskau und zu einer wachsenden Isolierung Chinas geführt hatten. Es scheint, daß Mao sich vor der Alternative sah, diese Entwicklung zum „Revisionismus“, d. h. zu einer rationaleren Innen-, Wirtschafts- und Außenpolitik, resignierend hinzunehmen oder dieser Entwicklung die Stirn zu bieten.

Aus dieser Situation heraus beschloß Mao nichts Geringeres, als den Versuch zu einer Revolte gegen jene aus der Geschichte der Revolutionen abzulesende Gesetzmäßigkeit des Revolutionsablaufes zu wagen, demzufolge der Sturm- und Drangperiode jeder Revolution früher oder später eine Anpassung ihrer Ziele und Methoden an die Macht der Umstände und die Herausbildung einer neuen Führungshierarchie zu folgen scheint. Da die Partei ihm auf diesem Wege zu folgen nicht bereit war, begann sich Mao Tse-tung in ständig steigendem Maße auf zwei Organisationen außerhalb der Partei zu stützen — auf die Armee und die Roten Garden —, mit deren Hilfe er die eigene Partei reformieren und zum Gehorsam zurückzwingen wollte. Zu diesem Zweck schloß er Schulen und Universitäten und gab den Studenten sowohl den Auftrag wie auch die Macht zur direkten Kritik an Persönlichkeiten, Gruppen und Verhaltensformen der Kommunistischen Partei Chinas. Unter Berufung auf das Vorbild der Pariser Kommune erläuterte Mao Tse-tungs mutmaßlicher Nachfolger, Marschall Lin Piao, am 3. November 1966, Mao Tse-tung habe den Trägern der Kulturrevolution erlaubt, „... führende Organe und führende Funktionäre der Partei und des Staates auf jeder Ebene durch freie Meinungsäußerung, Wandzeitungen mit großen Schriftzeichen, große Diskussionen und ... Austausch revolutionärer Erfahrungen zu kritisieren und zu kontrollieren“. Ohne die Entfesselung einer solchen Be-

Biographen Edgar Snow vom Jahre 1965. Snow berichtet, Mao habe bezüglich der künftigen Haltung der chinesischen Jugend u. a. gesagt: „Es gebe zwei Möglichkeiten. Es könnte sein, daß die Revolution sich weiter zum Kommunismus hin entwickelt. Aber es könnte auch geschehen, daß die Jugend die Revolution verleugnet, Frieden mit dem Imperialismus macht, die überlebenden Anhänger Tschiang Kai-scheks auf das Festland zurückholt und gemeinsame Sache macht mit den verhältnismäßig wenigen im Lande noch vorhandenen Konterrevolutionären.“ Deutsch in: Der Stern (Hamburg), Heft 8, 1965, und englisch in: The New Republic (Washington, D. C.), Heft 9, 1965.

wegung sei es „unmöglich“, die Wurzeln des „Revisionismus“ auszurotten und den Fortgang der Entwicklung in China hin zum Sozialismus und Kommunismus zu gewährleisten.³¹

Interessant für eine Beurteilung des maoistischen Marxismus ist die Tatsache, daß gerade unter den wirklichen Arbeitern der Widerstand gegen Mao Tse-tungs Kulturrevolution weitgehend Fuß gefaßt zu haben scheint und daß die Anhänger Mao Tse-tungs versichern, das Beispiel der Sowjetunion zeige, daß der Sozialismus auch dann auf das schwerste gefährdet sein könne, wenn nach der Errichtung eines perfekten sozialistischen Unterbaues auf dem Gebiet der Wirtschafts- und Arbeitsorganisation eine antisoziale Veränderung im Bewußtsein der politischen Führungskräfte auftrete.

Daran, daß der gegenwärtig in allen Provinzen Chinas und mit fast allen Mitteln ausgetragene Machtkampf das im Bewußtsein der chinesischen Bevölkerung gegebene Bild von der Qualität der maoistischen Herrschaft verändert und daß es mit den Worten eines bekannten Sinologen niemals wieder so werden wird wie früher, daran kann kaum ein Zweifel bestehen.³²

Abschließend seien noch einige Worte zu der in Europa so oft gehörten Frage nach dem Verhältnis der chinesischen Gegenwart zu dem reichen Erbe der jahrtausendealten Kulturtradition des chinesischen Volkes gesagt. Wie an anderer Stelle dargelegt, lassen sich aus der chinesischen Geistesgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts diesbezüglich drei typologisch relevante Verhaltensformen herauskristallisieren³³: Erstens der heute kaum mehr zu findende *Traditionalismus*, der die Beibehaltung oder Rückkehr zu autochthonen, vom Kulturkontakt mit dem Okzident unbeeinflussten Formen geistiger und sozialer Daseinsführung so weit wie möglich zu verwirklichen sucht; zweitens der *Synkretismus* (etwa K'ang Yu-weis oder Sun Yat-sens), dessen Verfechter Synthesen zwischen überlieferten altchinesischen und rezipierten okzidental Weltanschauungs- und Kulturinhalten anstreben; und drittens der *Ikonoklasmus*, der in der Zerschlagung dessen, was an alter Kulturtradition noch wirkungsmächtig ist, die Voraussetzung für den Aufbau eines modernen China und die Schaffung eines neuen Menschen- und Gesellschaftstypus erblickt. Die Auseinandersetzung zwischen Ikonoklasmus und Synkretismus bildet auf

³¹ Peking Rundschau, 15. November 1966.

³² Barnett, Doak: „History's Logic Weighs Against Maoism“, in: Life International, Bd. 42, Nr. 2, 6. Februar 1967. Vgl. auch: Mehnert, Klaus: Maos Zweite Revolution — Dokumente des Sommers und Herbstes 1966. Stuttgart 1966.

³³ Vgl. Kindermann, G.-K.: Konfuzianismus, Sunyatsenismus, und Chinesischer Kommunismus, a.a.O., insbes. S. 66—70.

ideologischer Ebene einen bedeutsamen Aspekt des vierzigjährigen Bürgerkrieges zwischen der Kommunistischen Partei Chinas und der Nationalchinesischen Volkspartei (Kuomintang). Der Meinung Mao Tse-tungs zufolge hat der Kommunismus in China zwei Hauptgegner auf weltanschaulichem Gebiet: und zwar auf der einen Seite die Einflüsse der konfuzianischen Tradition und auf der anderen Seite die nicht-marxistischen Einflüsse aus dem Westen. Eine Symbiose beider negativ als „reaktionär“ bewerteter Strömungen ergebe sich in den ideologischen Konstruktionen des Synkretismus. Von dieser „reaktionären Kultur“ sagte Mao Tse-tung: „Sie muß zerschlagen werden. Ohne sie zerschlagen zu haben, kann man keine neue Kultur aufbauen. Ohne das Alte niederzureißen, kann man nichts Neues aufbauen; hält man das Alte nicht auf, wird das Neue nicht vorrücken. *Der Kampf zwischen der neuen und der alten Kultur ist ein Kampf auf Leben und Tod.*“³⁴ Dieser Kampf der vom maoistischen Kommunismus geformten „neuen“ Kultur zielt ab auf die Gestaltung eines neuen Menschentypus in China. Gelingt sie, so ist ungeachtet aller Zurückgebliebenheit des materiellen Unterbaus die weichenstellende Schlacht um die Zukunft Chinas entschieden.

Ein Beispiel für das Denken gegnerischer Kräfte bietet die nachstehende weltanschauliche Grundsatzklärung des nationalchinesischen Staatspräsidenten Chiang Kai-shek: „Dr. Sun Yat-sen hat . . . darauf hingewiesen, daß wir das Kulturerbe unserer fünftausendjährigen Geschichte nur auf der Basis einer Verbindung zwischen chinesischer Kultur und westlicher Technologie weiterentwickeln können, indem wir diese Verbindung unserer Revolution, unserem Aufbau und unserer nationalen Wiedergeburt zugrunde legen. . . Eine politisch und militärisch geschlagene Nation vermag sich wieder aufzurichten; wird aber ihre Kultur ausgelöscht, so wird sie sich nie wieder erheben. . . Wird unsere überlieferte Kultur ausgelöscht, so wird dies das Ende von Chinas Geschichte bedeuten. Und selbst wenn es gelänge, die westliche Kultur und Zivilisation auf China zu übertragen, so würde China nicht mehr sein als ein seelenloser Körper.“³⁵

Das „andere China“ existiert jedoch nicht nur in einer „inneren Emigration“, sondern auch in der Realität der nationalchinesischen Staats-, Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung auf der chinesischen Insel Formosa (Taiwan). Hier sind — durch viele Umstände begünstigt — manche der

³⁴ Mao, Tse-tung: *Selected Works of Mao Tse-tung*. London 1954 (authorized English translation), Bd. III, S. 141.

³⁵ Chiang, Kai-shek: *Selected Speeches and Messages of President Chiang Kai-shek* 1954. Taipei o. J., S. 24—25 (Botschaft anlässlich des 60. Gründungstages der Kuomintang am 12. November 1954).

Leitideen Sun Yat-sens, darunter vor allem die gewaltlose Landreform zur Schaffung bäuerlichen Eigenbesitzes, Wirklichkeit geworden. Zur Wahrung der kulturellen Identität bekennt sich das nationalchinesische System in seiner ideologischen Selbstdarstellung zu den humanistischen Idealen des klassischen Konfuzianismus.³⁶ Es betrachtet sich als die Trägerin der Weltanschauung Sun Yat-sens und hat manchen Vertretern des gemäßigten Flügels der „Kulturellen Erneuerungsbewegung“ von 1918 (am bekanntesten Hu Shih und Chiang Mon-lin) großen Einfluß eingeräumt. Die Existenz dieses „anderen China“ lebt im Bewußtsein der Bevölkerung des kommunistischen China ebenso wie die Existenz und Bedeutung des letzteren den Chinesen in Formosa stets gegenwärtig ist. Für 15 Millionen Auslandschinesen gibt es zwei alternative Bezugspunkte der nationalen Loyalität gegenüber der alten Heimat.

Aber nicht nur in Formosa, sondern auch im kommunistischen Kontinentalchina spielen Einflüsse der altchinesischen Kulturtradition eine faktisch feststellbare Rolle. So war im Jahre 1962 — also bevor noch Mao Tse-tungs innenpolitische Gegenoffensive wirksam geworden war — in der Heimatprovinz des Konfuzius eine Konferenz von 150 chinesischen Gelehrten aus 17 Provinzen zusammengetreten, um die Frage einer „Neubewertung des Konfuzius“ zu diskutieren. Die entscheidende und am Ende der Konferenz weit offen bleibende Frage lautete, ob Konfuzius als Ideologe der herrschenden Schicht seiner Zeit bezeichnet werden müsse oder aber als Begründer und Träger transepochal gültig bleibender ethischer Leitideen betrachtet werden könne.³⁷ Der sich im folgenden Jahr bereits bemerkbar machende Zug zu einer erneuten Radikalisierung der chinesischen Innenpolitik hat die offene Fortsetzung dieser Diskussion verhindert.

Indirekt aber haben Gegner des maoistischen Regimes unter Verwendung klassischer Sujets das Regime in Dramen, Romanen und Novellen kritisiert. Gegen die Wirksamkeit dieser Methode, die Politik des Maoismus durch literarische Anspielungen anzugreifen, in denen traditionale Wertungen in direkten Bezug zu existentiellen Fragen der politischen Gegenwart gebracht wurden, hat sich die Frühphase der „Großen Prole-

³⁶ Vgl. Dokumente 12—17 sowie S. 53—58 in Kindermann, G.-K., a.a.O.

³⁷ Ein Bericht über diese Konferenz befindet sich in: Peking Kuang-ming Jih-pao vom 12. November 1962 (auf der Grundlage eines Artikels, der von der Gesellschaft für Geschichtsforschung und dem Institut für Geschichtsforschung der Provinz Schantung zur Verfügung gestellt wurde). Englisch in: *Survey of China Mainland Press*, 30. November 1962. Siehe ferner Levenson, Joseph R.: „The Place of Confucius in Communist China“, in: *The China Quarterly*, Nr. 12, October—December 1962, sowie Kindermann, G.-K., a.a.O., S. 60—65.

tarischen Kulturrevolution“ — neben vielen anderen Zielen — zur Wehr setzen wollen.⁹⁸

Letztlich ist zu fragen, ob nicht — ungeachtet aller Bewußtseinsinhalte ihres Selbstverständnisses — im Denken und Handeln auch der ikonoklastischen Maoisten Einflüsse traditionaler Verhaltensformen zum Ausdruck kommen. Inwieweit ist der voluntaristische Glaube, die Transformation der politischen Mentalität der chinesischen Menschen sei der zentrale Faktor auf dem Wege zum Kommunismus, mit-beeinflußt von der konfuzianischen Vorstellung, daß die an bestimmten Leitideen orientierte „Selbstkultivierung der Persönlichkeit“ die Ausgangsbasis aller sozialen Verhältnisse sei? Ist es nicht anzunehmen, daß der gesteigerte Kult charismatischer Führerpersönlichkeiten mit der jahrtausendealten Einsicht der konfuzianischen Staatstheorie zusammenhängt, derzufolge Menschen nicht von Gesetzen, sondern von vorbildgebenden Persönlichkeiten regiert werden?

Sollte ferner die Vermutung zu Unrecht bestehen, das Selbstverständnis des früher konfuzianisch geprägten sinozentrischen Universalismus sei nach einem Jahrhundert der nationalen Demütigungen und der Krisen des nationalen Selbstbewußtseins wiedererstanden in der Gestalt eines sinozentrischen Universalismus maoistisch-kommunistischer Provenienz, der in China den Mittelpunkt und das Modell für den wahrhaft revolutionären Kommunismus der Gegenwart erblickt?⁹⁹

Die Geschlossenheit des altchinesischen Kulturgefüges ist spätestens mit dem Sturz des Kaisertums 1911/12 zerbrochen. Die geschichtliche Entwicklung selbst hat sich als gewaltiger Schmelzofen für alle gemischten Elemente der altchinesischen Kulturtradition und des altchinesischen Selbstverständnisses und Weltbildes erwiesen. Die in Transformation befindliche Masse des Alten und des Neuen fließt in noch glutvollem Strom neuen Formen zu, über deren konkrete Gestalt heute kaum etwas Bestimmtes ausgesagt werden kann.

⁹⁸ Vgl. insbes.: Yao, Wen-yüan: „Kommentar zum ‚Dorf der Drei Familien‘ — Die reaktionäre Natur der ‚Abendgespräche am Yänschan‘ und der ‚Notizen‘ aus dem ‚Dorf der Drei Familien‘“, in: Peking Rundschau, 7. Juni 1966, S. 5—20.

⁹⁹ So meinte beispielsweise der sowjetische Parteisekretär für Agitation und Propaganda beim Z. K. der KPdSU, Leonid Iljitschew, in einer viel diskutierten Rede im Juni 1964: „Die imperiale Idee von der besonderen Rolle Chinas in der Geschichte der Menschheit prägt in gewissem Maße auch das Bewußtsein der heutigen chinesischen Führer. . . Die historische Vergangenheit des Landes wird idealisiert, die Geschichte anderer Völker von oben herab behandelt, allem Geschehen eine ‚sinozentrische‘ Konzeption zugrunde gelegt. . . Die Traditionen der toten Weisheit lasten in China auch heute noch auf dem Denken der Lebenden.“ *Kommunist*, Moskau Nr. 11, 1964, deutsch in: *Ost-Probleme*, 16. Jg., Nr. 19/20, 2. Oktober 1964.

THADDAUS T'UI-CHIEH HANG

KATHOLISCHE FU-JEN UNIVERSITÄT, TAIPEH (FORMOSA)

Wohin führt der Weg des Chinesen?

I. Die Situation

Von alters her hat sich China immer als das „Reich der Mitte“ betrachtet, d. h. als das Zentrum der ihm bekannten zivilisierten Welt. Diese Anschauung wurde auf schockierende Weise erschüttert, als Mao Tze-tung im Jahre 1949 nach der Eroberung des chinesischen Festlandes erklärte, das „Reich der Mitte“ stelle sich nunmehr auf die Seite (*i-mien-tao*) einer der rivalisierenden Mächte, d. h. es begeben sich in das Lager der kommunistischen Weltrevolution. Für jemanden, der nur in der traditionellen chinesischen Kultur lebte, war dieses Phänomen schwer verständlich. Eine ausreichende Erklärung bietet nur die Geschichte der jüngsten Vergangenheit.¹ Einige Forscher glauben, daneben eine gewisse Ähnlichkeit zwischen der jetzigen kommunistischen Herrschaft und dem alten konfuzianischen Staat feststellen zu können.² Tatsächlich gibt es manche Ansatzpunkte für dieses Denken: so die Hegemonieansprüche des konfuzianischen wie des kommunistischen China gegenüber anderen Ländern, unter beiden Herrschaftsformen die monolithische Orthodoxie, die Teilung in herrschende und beherrschte Klassen, den Konformismus, eine Denkweise, die ausschließlich auf das Diesseits, auf die ethisch-sozialen Beziehungen der Menschen untereinander und auf die politische Wirksamkeit gerichtet ist, und anderes mehr. Recht verstanden sind diese Analogien interessant und für das Verständnis des chinesischen Kommunismus aufschlußreich. Man darf aber nicht so weit gehen, zwischen dem alten Konfuzianismus und dem Kommunismus keinen wesentlichen Unterschied mehr sehen zu wollen oder das ungeheuerliche Leid des heutigen chinesischen Volkes zu bagatellisieren. Wir wollen diese These aber nicht näher verfolgen, sondern einen anderen Weg einschlagen, nämlich den

¹ W. Franke: *Das Jahrhundert der chinesischen Revolution, 1851—1949*, München 1958.
² David S. Nivison: *Communist Ethics and Chinese Tradition*. Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Mass. 1954. Herbert Franke: *Zur Frage der einheimischen Voraussetzungen des chinesischen Kommunismus*. In: *Zeitschrift für Politik*, 1960, S. 133—38. Wolfgang Franke: *The Role of Tradition in Present-Day China*. In: *Modern World* 1963/64, S. 75—92.

Prozeß der seit Beginn dieses Jahrhunderts stattfindenden kulturellen Metamorphose näher betrachten und so die Richtung der zukünftigen Entwicklung anzudeuten versuchen.

II. Glanz und Grenze der chinesischen Kultur

Aufgrund ihres hohen humanistischen Ideals erreichte die traditionelle chinesische Kultur eine große Vollkommenheit ganz eigener Art, ein primär intuitiv erarbeitetes tiefes philosophisches Denken, eine riesige Anhäufung geschichtlichen Materials³, eine äußerst feine Dichtung, eine naturgebundene harmonische Architektur, eine mit knappen Mitteln gefertigte aber höchst eindrucksvolle Malerei, zahlreiche sehr früh gemachte technische Erfindungen, wie die des Papiers, der Buchdruckerkunst, des Schießpulvers usw. (viele sind in die übrige Welt überliefert worden, ohne daß man weiß, wo sie ihren Ursprung haben⁴), ein ziemlich stabiles „sophisticated“ politisches System, das frühzeitig als Zusammenhalt der ganzen Welt (*T'ien-hsia*) konzipiert wurde und nicht zuletzt einen verfeinerten graziösen Lebensstil. Zutreffend bemerkte der französische Historiker René Grousset, daß China für ganz Ostasien dieselbe Bedeutung hatte wie die Kultur der Griechen und die Organisationsgabe der Römer für die Entwicklung Europas.⁵ Zwei Jahrtausende hindurch konnte sich China mit Recht als Mittelpunkt der Welt fühlen.

Vom psychologischen Standpunkt aus betrachtet, fußt die ganze chinesische Kulturtradition auf einer gefühlsmäßigen, ästhetischen Grundlage. Das rationale Element ist wenig zur Geltung gekommen. Für unsere Fragestellung genügen einige Hinweise, um diese Behauptung zu unterstützen.

Chinesische Denker aller Zeiten bevorzugten die Form des Aphorismus. Dies läßt sich durch die ganze Geistesgeschichte Chinas hindurch verfolgen, von Laotse, Konfuzius und den Denkern der Sung- und Mingzeit bis hin zur Gegenwart. Der gleiche Geist offenbart sich beim Argumentieren: statt des rationalen Raisonnements wird das analoge Denken bevorzugt. Der chinesische Denker erfaßt eine bestimmte Wirklichkeit zunächst intuitiv und umkreist sie beschreibend, indem er sich dabei geschichtlicher Beispiele, konkreter Vergleiche und anschaulicher Bilder bedient. Das traditionelle Denken erfaßt das Geheimnis der Natur

³ Es war eine groteske Unwissenheit, als ein „Time Essay — On Understanding Asia“ (sic!) sagte: „Asia itself has produced strikingly little written history“. (*Time*, July 1, 1966, S. 26)

⁴ J. Needham: *Science and Civilization in China*, Bde. 1—3, Cambridge 1954—1959.

⁵ René Grousset: *Bilanz der Geschichte*, Zürich 1950.

sowie die zwischenmenschlichen Beziehungen durch unmittelbare Erleuchtung.

So ist es nicht verwunderlich, wenn H. Hackmann bei der Lektüre chinesischer Philosophen oft den Eindruck des Sprunghaften, Zufälligen, des freien Phantasierens hat.⁶ Eine solche Form scheint eher einem Gedicht als einer Philosophie angemessen zu sein. Nicht umsonst sind fast alle Gebildeten früherer Epochen gleichzeitig auch Dichter. Sogar Mao Tze-tung hat einige Gedichte geschrieben und damit deutlich gemacht, daß er in dieser Hinsicht ein typisches Produkt der traditionellen chinesischen Kultur ist. Auch seine sonstigen politischen oder „philosophischen“ Schriften sind sprunghaft, manchmal geistreich, aber keineswegs systematisch.

Die in der alten Tradition lebenden Chinesen waren also an konkreten Dingen interessiert, abstrakte Begriffe liebten sie nicht. So wurde in China seit uralten Zeiten die Geschichtsschreibung in Form von Annalen sehr gepflegt, im Gegensatz zu Indien etwa, wo das Interesse an genauen Daten fehlte. Konfuzius (551—479 v. Chr.) redigierte bereits die „Frühlings- und Herbst-Annalen“ des Fürstentums Lu in der heutigen Provinz Shantung für den Zeitraum von 722—481 v. Chr. Im Jahre 91 v. Chr. vollendete Ssu-ma Ch'ien sein großes Geschichtswerk.⁷ Nach den Berechnungen des Amerikaners Homer H. Dubs würde eine Übersetzung der 25 offiziellen Dynastiegeschichten in eine europäische Sprache 450 Bände von je 500 Seiten erfordern. Und dabei reichen sie nur bis zum Jahre 1644 n. Chr., d. h. bis zum Ende der Ming-Dynastie.⁸ Diese Geschichtswerke enthalten eine Fülle von Monographien über Riten, Bräuche, Wissenschaften, staatliche Institutionen. Außerdem findet man in ihnen zahlreiche Bibliographien. Darüber hinaus sind mannigfache Enzyklopädien, Sammlungen von Satzungen, Monographien über lokale Belange und Berichte über Lokalgeschichte (*Fang-chih*) vorhanden.⁹

Besonders kennzeichnend ist die traditionelle Haltung der Chinesen der sittlichen Ordnung gegenüber. Eine rationale Begründung für sie ist zwar im Keim vorhanden, doch ist der eigentliche Grund für ihre Gültigkeit im „Herzen“ zu suchen. Mengtze (372—289 v. Chr.) äußert sich in dieser Hinsicht, wenn er schreibt: Wie wir im Hören, Sehen und

⁶ H. Hackmann: *Chinesische Philosophie*, München 1927, S. 12.

⁷ B. Watson: *Ssu-ma Ch'ien, Grand Historian of China*, New York 1958.

⁸ H. Franke: *Neuere Gesamtdarstellung der Geschichte Chinas*. In: *Saeculum* 1, 1950, S. 318—23.

⁹ E. Balazs: *Chinesische Geschichtswerke als Wegweiser zur Praxis der Bürokratie: Die Monographien, Enzyklopädien und Urkundensammlungen*. In: *Saeculum* 8, 1957, S. 210—223.

Essen das Gleiche lieben, ähnlich liebt unser Herz das „Li-yi“, d. h. das, was richtig ist, was wir zu tun verpflichtet sind. „Wie Rind- und Hammelfleisch gefällt meinem Mund, so gefällt meinem Herzen das Li-yi.“¹⁰

Im Gefühlsleben sind die Chinesen eigentlich erregbar und empfindsam, aber im Ausdruck ihrer Gefühle sind sie zurückhaltend. Weil sie wenig von ihrem Inneren zeigen, hat ein Ausländer häufig den Eindruck, daß sie unempfindlich, unheimlich, sogar stumpf seien. Diese Sparsamkeit im Ausdruck hat ihre tiefe Spur in allen künstlerischen Schöpfungen hinterlassen, in Theater, Dichtung, Malerei, Musik usw.

So wird ein in der authentischen chinesischen Tradition gebildeter Mensch feinfühlig, gut erzogen, rasch im Erfassen vor allem praktischer und konkreter Situationen sein. Das alles ist sicher von großem Wert, hat aber doch seine Grenzen. Zusammenfassend können wir wohl sagen, daß die traditionelle chinesische Kultur zwar glanzvoll, doch, wie jede andere auch, einseitig ausgerichtet ist.¹¹

III. Der Prozeß der kulturellen Ergänzung

China hat es dem Westen zu verdanken, daß es aus seiner Einseitigkeit herausgeführt wurde. Als der Jesuitenpater Matteo Ricci Ende des 16. Jahrhunderts mit dem Christentum zugleich die westliche Wissenschaft nach China brachte, löste das unter den damaligen chinesischen Gelehrten eine große Begeisterung aus. Unter Mitarbeit von Ricci übersetzte Hsü Kuang-ch'i in aller Eile die Geometrie des Euklid, und Li Tzu-tso übertrug die Bücher über Arithmetik, Astronomie, Logik, Geographie usw.¹² An diese Begeisterung, die aus politischen Gründen nur kurzfristig währte, erinnert der wahre Heißhunger, mit dem die Chinesen in den zwanziger und dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts die Wissenschaft und die geistigen Strömungen aus dem Westen absorbierten. Die heutige Generation der Chinesen will die vergangene Isolation nie wieder aufkommen lassen.

Wie ist dieser Drang des Chinesen nach Westlichem zu erklären? Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts hatte man sich nach außen hin abgekapselt und sich gesträubt, mit der westlichen Kultur irgendetwas zu tun zu haben. Noch am Anfang dieses Jahrhunderts war der Widerstand gegen sie sehr stark. Woher kam auf einmal die große Aufgeschlossenheit für westliche Kulturgüter? Meiner Meinung nach spielten zwei Faktoren

¹⁰ Mengtze, Kapitel „Kaotzu“ (eigene Übersetzung des Verfassers).

¹¹ Th. Hang: Grundzüge des chinesischen Volkscharakters, Würzburg 1964.

¹² Maurus Fang Hao: Li Tzu-tso Yen-chiu (Studie über Li Tzu-tso), Commercial Press, Taipeh 1966, Kapitel 6—10.

eine wesentliche Rolle: 1. die Chinesen sahen ein, daß westliche Technik und Wissenschaft zur Erhaltung und Behauptung Chinas absolut notwendig waren; 2. durch den Vergleich mit den neu übernommenen westlichen Kulturgütern wurde die Einseitigkeit der auf Gefühl und Ästhetik aufgebauten chinesischen Kultur deutlich und damit die Notwendigkeit einer Ergänzung. Das erste Moment ist oft ausdrücklich anerkannt worden. Diese Haltung entspricht übrigens dem praktisch orientierten Lebensgefühl der Chinesen. Das zweite Moment wurde vielleicht noch nie offen eingestanden und formuliert, doch liegt es unausgesprochen in der Luft.

Wenn wir uns nun fragen, ob dieser Drang noch heute lebendig sei, so ist diese Frage mit einem entschiedenen Ja zu beantworten. Er zeigt sich ganz spontan, wo immer Freiheit herrscht. Alle Chinesen, die außerhalb Rotchinas leben, bilden einen einzigen Beweis dafür, ob sie nun in Taiwan oder Hongkong, in Makao oder als Minderheiten in anderen Ländern leben. Wir werden sehen, daß auch innerhalb Rotchinas diese Neigung nach dem Westen kaum geringer ist. Nur können die dortigen Chinesen sie nicht nach außen hin laut werden lassen.

Wohl gibt es Bemühungen, die traditionellen Kulturwerte intensiver zu pflegen. Sie stoßen zwar auf keinen ausgesprochenen Widerstand, finden aber kaum Gegenliebe, vor allem nicht bei der jungen Generation. Gewöhnlich erreicht man nur ein Lippenbekenntnis zu den eigenen Kulturgütern, wenn man die Jugend für sie begeistern will. So ist zu fragen, ob die Gefahr bestehe, daß die chinesische kulturelle Tradition aussterbe. Solche Befürchtungen sind grundlos. In Wahrheit lebt das chinesische Kulturerbe, bewußt oder unbewußt, auch weitgehend in der jungen Generation. Die heutigen Chinesen haben noch immer das Bewußtsein einer großen geschichtlich-kulturellen Vergangenheit, sie haben ihr typisches Ehrgefühl, ihre auf den Eigenheiten der chinesischen Sprache beruhenden literarischen Formen, ihre typischen Kunstleistungen, ihren privaten und zwischenmenschlichen Lebensstil usw. Auch die Liebe zum analogen Denken ist nicht ausgestorben. Aber gerade deswegen spürt man die eigene Einseitigkeit und hat das Bedürfnis nach einer Ergänzung. Das rationale Denken, das allen Wissenschaften zugrunde liegt, und die westliche Lebensweise bieten sich dafür an. Alles deutet darauf hin, daß dieser Prozeß der Aneignung, der seit dem Beginn des Jahrhunderts statthat, noch in voller Blüte steht und sich weiter durchsetzen wird.

IV. Kommunismus als Sackgasse

Im Westen ist es heute üblich geworden, vom „Osten“ zu sprechen, wenn vom Kommunismus die Rede ist. Dabei weiß jeder, daß er nur

1. *Die Jugend.* Trotz mannigfaltiger Bemühungen seitens der kommunistischen Regierung um die studierende Jugend in Rotchina ist sie längst vom Kommunismus gelangweilt und enttäuscht. Diese Tatsache ist vor allem im Jahre 1957 deutlich geworden, als Mao Tze-tung im Frühling jenes Jahres die „Hundert-Blumen-Politik“ der freien Meinungsäußerung ankündigte. Anfangs zögernd, aber bald mit voller Wucht erhoben sich unzufriedene Stimmen, die im Juni mit einem Leitartikel in „Jen-min-jih-pao“ (Volkszeitung) wieder zum Schweigen gebracht wurden. Aus Untersuchungen einer Universitätsbibliothek ging hervor, daß bei 3338 gelesenen Büchern, die von Studenten im vierten Studienjahr ausgeliehen wurden, die kommunistische Literatur nur 4,3 % ausmachte, während 17 % auf die Literatur vor 1942 und 66,3 % auf die alten klassischen Werke entfielen.¹⁶ Von der harten Wirklichkeit enttäuscht, suchte die Jugend in der klassischen Literatur und im Studium der Fremdsprachen Zuflucht.¹⁷ In einer Diskussion protestierten die Studenten dagegen, daß sie einfachhin als Werkzeuge der Partei betrachtet wurden, wie eine nach Hongkong gelangte Studentin berichtete.¹⁸ Westliche Autoren wie Romain Rolland und Bernard Shaw haben noch immer eine große Anziehungskraft, und westliche Musik wird beliebt. Bach, Beethoven, Schubert, Schumann, Berlioz, Liszt, Chopin, Debussy finden großen Anklang.¹⁹ Unerklärlicherweise wurde sogar die Beatle-Haar-Mode stellenweise nachgeahmt.²⁰

2. *Die Professoren.* Obwohl diese sehr genau wissen, welches Schicksal ihnen droht — Beschäftigung, Gehalt, Wohnung, Freiheit und selbst das Leben stehen auf dem Spiel —, wenn sie bei der allmächtigen Partei in Ungnade fallen, bewahren sie dennoch mit großem Mut das selbständige Denken in ihren Fachgebieten. In der Biologie war in den kommunistischen Ländern Lysenko für lange Zeit allein maßgebend. Das muß man wissen, um die Freude zu verstehen, die herrschte, als auf einer Konferenz in Tsing-tao im August 1956 auch die sonstige Erblehre wieder zugelassen wurde.²¹ Im Jahre 1959 wagte Ma Yin-ch'u, der damalige Rektor der berühmten Peking-Universität in einem 24 Seiten langen Artikel (in der Zeitschrift „Xin Jianshe“ — Neuer Aufbau — November 1959) zu sagen, daß er trotz des gutgemeinten Rates seines Freundes (Chou En-lai wahrscheinlich) seine wirtschaftlichen Theorien nicht zurück-

¹⁶ Halbmonatsschrift „Dushu“ Nr. 12, 12. August 1958.

¹⁷ China News Analysis (CNA) Nr. 233, June 20, 1958; Nr. 418, April 27, 1962, S. 3, 7.

¹⁸ CNA Nr. 384, August 11, 1961, S. 3.

¹⁹ CNA Nr. 523, July 3, 1964.

²⁰ CNA Nr. 521, June 19, 1964, S. 6.

²¹ CNA Nr. 223, April 11, 1958, S. 4.

ziehen könne, selbst wenn ihm daraus schwerwiegende Nachteile erwachsen würden.²² Ähnliches geschieht in der Philosophie²³, der Geschichtswissenschaft²⁴, der Statistik²⁵ usw.

Die oben angeführten Hinweise sind zwar nur einzelne Gegebenheiten, doch sie zeigen eindeutig, daß selbst unter dem unbeschreiblichen Terror des kommunistischen Systems die denkenden Köpfe der jungen und alten Generation durchaus offen sind für die Suche nach der Wahrheit und für alles, was die Menschheit für gut und schön hält. Diese verblüffende und für die kommunistischen Machthaber äußerst irritierende Tatsache war der Grund dafür, daß im Juni und Juli 1966 verschiedene Universitätspräsidenten entlassen worden sind, wie z. B. Lu P'ing von der berühmten Universität Peking, K'uang Ya-ming von der Universität Nanking und Li Ta von der Universität Wuhan.²⁶ Der letztere war eines der 57 ersten Mitglieder der Kommunistischen Partei Chinas und zusammen mit Mao Tze-tung einer der zwölf Vertreter auf dem ersten Nationalkongreß (22. Juni—12. Juli 1921 in Shanghai und Kashing), auf dem die Kommunistische Partei Chinas offiziell gegründet wurde.²⁷ Li Ta, Lu P'ing und K'uang Ya-ming sind entlassen worden, weil sie alle sich zu sehr für das wissenschaftliche Niveau ihrer Universitäten einsetzten, und das, obwohl sie langjährige treue Kommunisten sind.

VI. Eine Zukunftsvision

Obwohl niemand weiß, wie lange China unter dem totalitären Regime leben muß, läßt sich heute doch sagen, daß, vom Standpunkt der kulturellen Entwicklung aus betrachtet, die jetzige kommunistische Herrschaft eine ausweglose Sackgasse ist. Der seit dem Beginn dieses Jahrhunderts in China einsetzende Prozeß der Entwicklung geht eindeutig in Richtung auf eine Erweiterung und Ergänzung des kulturellen Lebens und einer Bereicherung der psychischen Inhalte, während der Kommunismus sich auf eine längst überholte Wirtschaftstheorie (leider ist Rotchina aus diesem Grunde nicht einmal wirtschaftlich gesund) und auf eine „Kombination

²² CNA Nr. 248, October 10, 1958; Nr. 306, January 1, 1960.

²³ CNA Nr. 241, August 15, 1958; Nr. 244, September 12, 1958.

²⁴ CNA Nr. 251, October 31, 1958; Nr. 345, October 21, 1960, S. 6—7.

²⁵ CNA Nr. 302, November 20, 1959, S. 7.

²⁶ CNA Nr. 623, August 5, 1966; Chung-yang-jih-pao (Zentrale Tageszeitung, Taipeh) vom 9. August 1966, S. 9 (wo ein aus Rotchina geflüchteter Student von seinen Ein-drücken über Li Ta erzählt).

²⁷ Brandt, C., Schwartz, B. und Fairbank, J. K.: Der Kommunismus in China, eine Dokumentargeschichte, München 1955, S. 371.

der westlichen Technik mit einer westlichen religiösen Ketzerei²⁸ fixiert und so den geistigen Horizont der Chinesen einengt. Die freie Entwicklung wird dadurch auf schmerzliche Weise nicht nur gehemmt, sondern mit Gewalt unterdrückt. Die neuesten Ereignisse²⁹ zeigen, daß diese Einengung und Unterdrückung sich eher noch verschärft.

Wohin wohl wird China sich entwickeln, wenn der Kommunismus einmal entweder durch innere Auflösung oder durch eine uns völlig unbekannt und unerwartete Ursache überwunden ist? Nach dem Gesagten ist wohl anzunehmen, daß China es nicht dulden können wird, hinter den von der restlichen Menschheit errungenen Fortschritten zurückzubleiben. Es wird sie auch erreichen, vorausgesetzt, daß die Chinesen ihre intuitive Denkweise durch echten kritischen und logisch-systematischen Geist ergänzen. Das Fehlen einer nicht auf Zu- und Abneigung beruhenden sachlichen Kritik ist noch heute eine große Schwäche der Chinesen, die unbedingt beseitigt werden müßte. Damit hängt wohl zusammen, daß selbst in Taiwan (Formosa) und Hongkong trotz einer Unmenge chinesischer Zeitschriften eine regelmäßige und sachliche Buchbesprechung nur in ganz wenigen vorhanden ist.

Außerdem sind unter den heutigen Chinesen eine Unsicherheit bezüglich der eigenen kulturellen Tradition und ein gewisser Minderwertigkeitskomplex, der wahrscheinlich auf dem Rückstand in der modernen Wissenschaft, Technik usw. beruht, noch nicht überwunden. Ein gesundes, ausgewogenes Selbstvertrauen wird nur dann zu erreichen sein, wenn man seine eigenen und die fremden Werte und Schwächen unbefangen abwägt und akzeptiert. Man muß bewußt eigene Werte nicht nur bewahren, sondern weiter kultivieren und darauf bedacht sein, die eigenen Schwächen durch fremde Werte zu ergänzen. Heute ist es für die Chinesen eine schicksalsvolle Frage, ob sie wahllos und blind alles Fremde aufnehmen, oder ob von jedem bewußt nur das Beste, ohne die eigene Substanz aufzugeben. Nur so wird das zukünftige China eine harmonische und schöpferische Synthese von beidem bilden und zu einer reicheren Weltkultur beitragen.

²⁸ Arnold Toynbee: Die Welt und der Westen, Stuttgart 1953, S. 63.

²⁹ CNA Nr. 629, September 16, 1966.

KENNOSUKE EZAWA

UNIVERSITÄT KÖLN

Japan und die Weltzivilisation

1. Fukuzawas „Allgemeine Zivilisationslehre“ (1875)¹

„Bei der Tugend² handelt es sich um das Tun des einzelnen Menschen. Ihre Wirkung bleibt zunächst im Kreis der eigenen Familie: die Ehrlichkeit des Hausvaters kann die Familienmitglieder zum ehrlichen Lebenswandel veranlassen; durch die milde und uneigenwillige Haltung der Eltern wird das Herz der Kinder von selbst zur Milde und Uneigenwilligkeit ermahnt. Es kann auch so weit kommen, daß Verwandte und Bekannte durch gegenseitige persönliche Beeinflussung in die Pforte der Tugend gelangen. Doch die Möglichkeit, die Menschen durch persönlichen Rat und Einfluß zum Guten zu führen, ist schließlich nur sehr beschränkt; man kann, wie es im Spruch heißt, doch nicht vor jeder Haustür predigen, jeden Menschen belehren. Beim Verstand³ verhält sich die Sache ganz anders. Wenn einmal eine Wahrheit gefunden und der Öffentlichkeit bekanntgemacht wird, so kann sie gleich die Gemüter des ganzen Landes bewegen, ja bei Erfindungen größeren Ausmaßes kann ein einziger Mensch durch seine Leistung die ganze Erdoberfläche verändern. Die Erfindung der Dampfmaschine von James Watt gestaltete die Industrie der ganzen Welt um; seit Adam Smith mit seinen Wirtschaftstheorien haben sich Handel und Geschäft in der Welt wesentlich geändert. Die Verbreitung all dieser Dinge kann sowohl durch den Unterricht als auch durch Schriften geschehen. Wenn nun einer den Unterricht hört oder das Buch liest und die Kenntnis auf die Wirklichkeit anwendet, so ist er eben ein Watt oder Smith. Aus dem Dummkopf von gestern wird ein Weiser von heute. Auf der ganzen Welt gibt es auf diese Weise gleich millionenfach Watt und

¹ Yukiichi Fukuzawa, Bunmeiron no gairyaku (Allgemeine Zivilisationslehre), Iwanami-Shoten, Tokio 1959. — Im japanischen Sprachgebrauch ist der Unterschied von Zivilisation (*bunmei*) und Kultur (*bunka*) recht eindeutig.

² Japanisch „*toguki*“. Fukuzawa selbst stellt diesem japanischen Wort das englische „*moral*“ gegenüber (S. 93); was er aber darunter versteht, ist — wie aus anderen Stellen hervorgeht — keine öffentliche Sittlichkeit, sondern eine persönliche moralische Eigenschaft, die man im Deutschen mit „Tugend“ übersetzen sollte.

³ Japanisch „*chie*“; Fukuzawa stellt dem Begriff englisch „*intellect*“ gegenüber, a.a.O., S. 93.

Smith. In der Schnelligkeit des Übertragens und in der großen praktischen Tragweite ist damit jene Art bei weitem nicht zu vergleichen, in der der einzelne durch seine Tugend die Familie und Freunde persönlich beeinflusst.⁴

Tugend und Verstand, das ist ein für unser heutiges Denken wenig aktuelles Thema. Die Sätze können einem fast banal vorkommen, wenn da der Verstand wegen seiner „Schnelligkeit des Übertragens“ und der „großen praktischen Tragweite“ seiner Leistungen wertmäßig höher gestellt wird als die Tugend. Man muß sich aber vergegenwärtigen, was überhaupt die Tugend und der Verstand in einer geistigen Welt bedeuten konnten, der das moderne Denken vollkommen fehlte. „In acht oder neun von zehn Fällen betonen die Denkenden bei uns seit alters her ausschließlich die Tugend; ja sie erklären manchmal sogar, wenn sie sich sehr irren, den Verstand für vollkommen überflüssig. Das ist wirklich das bedenklichste Übel unserer Gesellschaft.“⁵ Von diesem Standpunkt aus kam ein Hervorheben des Verstandes einer direkten Schmälderung der Tugend gleich, zeugte Berechnung von Faulheit und bösem Willen, bedeutete Selbstbehauptung Mangel an Selbstbeherrschung und galt Logik als Tarnung und Vorwand. Die Möglichkeit einer produktiven Auseinandersetzung von Tugend und Verstand war nicht gegeben; Tugend kam stets vor Verstand. Fukuzawas Aussage hatte insofern einen ausgesprochen reformerischen Charakter; eingangs des Kapitels „Unterscheidungslehre von Tugend und Verstand“ bringt er auch eigens zur Sprache, warum er sich zu diesem heiklen Unterfangen entschlossen habe: einer müsse schließlich das doch einmal sagen, sonst gäbe es einen ewigen Obskurantismus; er wolle sogar die Sache etwas nach der einen Seite hin übertreiben, um auf ihre Wichtigkeit unzweideutig aufmerksam zu machen⁶, was er dann auch mit dem pragmatischen Vergleich der Leistungen von Tugend und Verstand tat.

Seine eigentliche Kritik betraf nicht die Tugend als solche, sondern vielmehr die generelle Geisteshaltung, die den einzelnen allgemein geltenden japanischen Tugenden zugrunde liegt. So weist Fukuzawa darauf hin, daß das, was man in Japan unter der Tugend verstehe, fast immer auf das Persönliche und Innerliche beschränkt sei. „Wenn es in alten Schriften heißt, daß der Mensch milde, gütig, höflich und bescheiden sein solle, daß die beste Ordnung ohne eigenes Zutun von selbst komme, daß der Weise keine Illusionen habe, daß der gute und tugendhafte Mensch wie ein stumpfer aussehe oder aber, daß man gütig wie ein Berg sein solle,

⁴ Fukuzawa, a.a.O., S. 100 f.

⁵ a.a.O., S. 98.

⁶ a.a.O., S. 99.

so laufen alle diese Tugenden schließlich auf eine Haltung hinaus, bei der es nicht so sehr auf das äußere Wirken als vielmehr auf die innere Gesinnung ankommt, eine, um ein europäisches Wort zu gebrauchen, ‚passive‘ Haltung, d. h. nicht von sich selbst aus wirkend, sondern sich allem gegenüber leidend verhaltend, wobei es nur auf den eigenen persönlichen seelischen Ausgleich ankommt.“⁷ Es ist bemerkenswert, daß Fukuzawa mit seiner Analyse der japanischen Tugenden so weit gehen konnte; hier ist der Kern der japanischen Geisteshaltung bereits aufgedeckt, der in den späteren Erscheinungen der Modernisierung Japans, ja heute noch, als primär bestimmender Faktor aller kulturellen Handlungen immer wieder unverkennbar zum Ausdruck kommt: das nach innen gerichtete, passive, stets nach direktem psychischem Selbstaussgleich suchende, auf sich selbst konzentrierte, stark persönliche, geschlossene Bewußtsein. Fukuzawa stellt eindeutig fest, daß hier kein Zugang zur mitmenschlichen Welt, kein Ansatz zu einer öffentlichen Tugend, zur Moral gegeben sei, und meint, daß eine solche sich nur durch Mitwirken des Verstandes bewerkstelligen lasse.⁸ Sein Hervorheben des Verstandes hatte also den Sinn, aus der alten eine neue Tugend zu machen, die keinen Gegensatz zum Verstand mehr bedeutet.

Nachdem wir die Intention Fukuzawas, die hinter seiner eingangszitierten, scheinbar harmlosen Aussage steht, soweit geklärt haben, erhält seine Lehre von Tugend und Verstand auf einmal einen überraschend aktuellen Sinn. Denn hier handelt es sich schließlich nicht um den Gegensatz von Tugend und Verstand, sondern um den allgemeinen geistigen Gegensatz zwischen zwei Welten, die sich damals begegneten und zwischen denen danach alle denkbaren Versuche zum gegenseitigen Verständnis gemacht werden sollten. Das, was Fukuzawa Verstand nennt, ist nichts anderes als der westliche Geist überhaupt, dessen Wesen vor allem in seinem Objektivierungsvermögen besteht: durch das aktive Wirken des Menschen, das sich vom technischen bis zum moralischen Bereich erstreckt, bringt man sachlich fixierbare und allgemein übertragbare Werte hervor, aus denen ein produktives System von konsequent akkumulierten und allgemein konstituierten Leistungen entsteht. Dies ist ein Prinzip für sich, das auf diese Weise seine eigene Welt bildet. Ein genauso selbständiges Prinzip stellt aber auch die Tugend dar, die wieder auf eine vollkommen andere Weise ihre Welt gestaltet als der Verstand. Wenn es sich bei diesem um ein menschliches Wirken handelt, das ein objektives Wertesystem in der Welt hervorbringt, so geht es bei jener um ein menschliches Verhalten, das einem die Möglichkeit, sich mit der Welt abzufinden,

⁷ a.a.O., S. 95.

⁸ a.a.O., S. 94.

dadurch sichert, daß man die objektive Welt auf die minimalen subjektiven Konstanten reduziert und es bei jeder Handlung auf das Aufrechterhalten einer Ordnung innerhalb dieser Konstanten ankommen läßt. Dadurch kommt ein kompaktes System von erfahrungsmäßig erprobten und psychisch vertieften Fertigkeiten zustande. Bemerkenswert ist, daß dieses scheinbar bloß verinnerlichende Integrationsprinzip der Tugend sich bis zu einem gewissen Grade genauso auf alle Bereiche des menschlichen Lebens anwenden läßt wie das Objektivierungsprinzip des Verstandes. Nicht nur im moralischen, künstlerischen oder persönlichen Bereich, wo es vorwiegend auf das Innere anzukommen scheint, sondern auch auf technologischem, wissenschaftlichem oder sozialem Gebiet kann dieses Prinzip allgemein gelten und sich sogar vortrefflich bewähren: man denke an die unübertrefflichen Leistungen gewisser Meisterhandwerker, eingebungsreicher Geister oder allweiser Richter. — Die einseitige Verschriebenheit des Volkes an die Tugend, gegen die sich die Kritik *Fukuzawas* richtete, beruhte im Grunde genommen auf dieser traditionell bestimmten und gesicherten spezifischen Grundlage des Geisteslebens der japanischen Menschen. Was *Fukuzawa* mit seiner reformerischen Lehre zu bekämpfen hatte, wurzelte so tief in der geistigen Tradition Japans, daß es sich keineswegs etwa durch bloße Aufklärung beheben ließ.

Das Buch „Allgemeine Zivilisationslehre“ hatte aber auch eine dringende praktische Aufgabe. Es sollte dem japanischen Volk, das — durch äußere politische Umstände dazu gezwungen — an der Schwelle der Modernisierung stand, einen ersten richtigen Einblick in das System der wirkenden westlichen Zivilisation vermitteln; das Volk sollte auf Grund dieser Erkenntnis ein klares, illusionsfreies Bewußtsein darüber haben, was zu geschehen hatte, um der neuen, als fast verhängnisvoll erscheinenden Situation gewachsen zu sein. Als dieses Buch 1875 erschien, herrschte nämlich in Japan noch größte politische Unsicherheit. Die Meiji-Revolution (1868) lag erst sieben Jahre zurück; der Kontakt, den das Land nach über 200 Jahren Isolierung (1639—1853) wieder mit dem Westen aufnahm, bedeutete keineswegs eine günstige Chance, sondern geradezu eine Gefahr für die Existenz des Volkes. Es bestanden seit dem Ende der Shogunatszeit noch Verträge mit westlichen Mächten, die diesen exterritoriale Rechte einräumten und Japan nur eine beschränkte Selbständigkeit im Handel zuerkannten und um deren Revision danach vierzig Jahre lang gekämpft werden mußte. Die große Delegation unter dem Sonderbotschafter *T. Iwakura*, die 1871 die japanische Regierung für zwei Jahre nach Amerika und Europa entsandt hatte, um sich über die allgemeine Lage in der westlichen Welt zu orientieren, kam mit großem Erschrecken zurück. Ihre Meinung war ganz eindeutig: die westliche

Zivilisation bedrohe Japan in seiner Existenz; dieses Land müsse um jeden Preis rasch modernisiert werden. In einem offiziellen Schreiben, das *Iwakura* 1869 noch vor seiner Reise abfaßte, heißt es: „Alle Länder in Übersee sind schließlich öffentliche Feinde unseres Kaiserreiches, wenn wir auch mit ihnen Verkehr pflegen müssen. Alle diese Länder streben mit ihren ständigen Fortschritten in Wissenschaft und Technik nach Macht und Reichtum und wollen andere unter ihre Herrschaft bringen. Wie das Land A gegen das Land B, so verhält sich das Land B wieder gegen das Land C; da gibt es keine Ausnahme. Alle Länder in Übersee sind deshalb als öffentliche Feinde unseres Kaiserreiches anzusehen.“⁹ Dieses Angstgefühl vor den westlichen Mächten und ihrer Zivilisation war eines der Hauptmotive für das Streben Japans nach einer Zivilisierung des Landes. Es ging stets in erster Linie um den Bestand des Volkes. In jeder politischen und kulturellen Maßnahme steckte der feste Entschluß, rasch den zivilisatorischen Rückstand einzuholen und den Staat auf eine neue, feste Grundlage zu stellen. Die westliche Zivilisation war nicht so sehr eine „kulturelle“ Angelegenheit, sondern ein brennendes, aktuelles Problem mit politischen Konsequenzen, mit dem man rasch fertig werden mußte. So ist es nur zu verständlich, wenn dabei zunächst die materielle Seite der Zivilisation mit ihren gewaltigen praktischen Tragweiten hervorgehoben und mit größtem Eifer angestrebt wurde. Sie war wenigstens so eindrucksvoll, daß man zwangsläufig daran denken mußte, sie, so wie sie da war, sich schnell anzueignen und den eigenen Zwecken dienen zu lassen. So widmete auch *Fukuzawa* das Schlußkapitel seines Buches dem Thema „Nationale Selbständigkeit“ und betonte, man solle sich darüber im klaren sein, daß alles, was man heute unternahme, nur sinnvoll sei, wenn die nationale Selbständigkeit nicht verlorengehe. Die Zivilisierung des Landes solle zunächst ein Mittel zur Wahrung dieser Selbständigkeit sein, wenn auch der eigentliche Sinn der Zivilisation über die Interessen des einzelnen Volkes hinausgehe und in etwas Allgemeinerem bestehe, was die ganze Menschheit mit ihren Tätigkeiten gemeinsam verfolgen solle. „So entspricht unsere heutige Zivilisierung dem eigentlichen Ziel der Zivilisation nicht; hier handelt es sich nur um den ersten Schritt, der zunächst die Selbständigkeit des eigenen Landes sichern soll; auf ihn aber muß in Zukunft ein zweiter Schritt folgen, damit auch das Übrige zum Zuge kommt. In diesem Sinne laufen Selbständigkeit und Zivilisierung auf dasselbe hinaus: ohne Zivilisierung ist keine Selbständigkeit.“¹⁰

⁹ Aus: *Yoshitake Oka*, *Kokuminteki dokuritsu to kokka-risei* (Die nationale Selbständigkeit und die Staaträson), *Kindai-nihon-shisōshi-kōza* (Schriftenreihe „Geistesgeschichte des Modernen Japan“), Bd. 8, Chikuma-Shobō, Tokio 1961, S. 12.

¹⁰ *Fukuzawa*, a.a.O., S. 230 ff.

Die Angst vor der westlichen Zivilisation ging damals so weit, daß man eine rasche politische Konsolidierung Asiens forderte. Man appellierte vor allem an China, das unter dem Druck des europäischen Imperialismus stand, sich von den politischen Einflüssen fremder Mächte zu befreien und wie Japan den Weg zur selbständigen Modernisierung anzubahnen. T. Itagaki (1837—1919), der Gründer der ersten japanischen Liberalen Partei, entwickelte 1881 als praktische Grundlage zum „Wiederaufbau“ Asiens die Idee, eine gewaltige Verlagsanstalt ins Leben zu rufen, um einschlägige europäische Schriften ins Chinesische zu übersetzen und sie in China und Korea zu verbreiten, damit Asien endlich „erwache“ und eine asiatische Zivilisation zustande komme.¹¹ Diese japanische Initiative, die in verschiedenartigsten Formen in den 70er und 80er Jahren sowohl im kulturellen wie im politischen Bereich ihren Ausdruck fand, blieb aber wirkungslos. Das brachte Japan immer mehr in die unglückliche Lage, innerhalb Asiens einen Alleingang in der Modernisierung zu machen und keine lebendige geistige Bindung an Asien mehr aufrechterhalten zu können. Japan begann sogar bald damit, sich an die europäischen Imperialismen anzuschließen und nach einer Alleinherrschaft über Asien zu streben.

Das Verhältnis, in dem Japan zur westlichen Zivilisation stand, änderte sich in den folgenden Jahrzehnten vor allem mit dem Wechsel seiner politischen Einstellung zu westlichen Mächten fortwährend, bis Japan schließlich infolge der Niederlage im Zweiten Weltkrieg eine Bilanz seines nahezu achtzigjährigen Strebens ziehen mußte. Es gab eine Zeit, in der man überzeugt sein konnte, die Vorteile der Zivilisation mit der eigenen Kultur auf eine ideale Weise verbinden zu können. So stellte 1895 S. Tokutomi (1863—1957), der nationale Wortführer des modernen Japan in seiner nationalistischen Zeit, unmittelbar nach dem Sieg im Chinesisch-Japanischen Krieg fest, daß „eine Macht, die barbarische Lebenskraft und zivilisatorischen Verstand in sich vereinigt, die stärkste Macht der Welt“ sei.¹² Das Englisch-Japanische Bündnis (1902) und der Sieg über Rußland (1905) verstärkten das nationale Selbstbewußtsein so sehr, daß man nun vom anfänglichen Angstgefühl vor der westlichen Zivilisation weitgehend befreit, sogar hoffte, der Träger einer „Weltzivilisation“ zu sein, die auf einer Synthese des Westlichen und des Östlichen beruhte. Aber eine wirkliche Auseinandersetzung mit der westlichen Zivilisation setzte dann ein, als das Land imstande war, sich eine Stellung in der internationalen Poli-

¹¹ Oka, a.a.O., S. 21.

¹² Aus: Sannosuke Matsumoto, Kokuminteki shimeikan no rekishiteki henshen (Der geschichtliche Wandel des Bewußtseins von der Bestimmung des Volkes), Kindai-nihon-shisōshi-kōza, Bd. 8, Chikuma-Shobō, Tokio 1961, S. 102.

tik zu sichern und selbst eine Expansionspolitik zu unternehmen, die es früher bei westlichen Mächten befürchtet hatte. Die rasche Entwicklung des Kapitalismus und der imperialistischen Machtpolitik, die nach dem Russisch-Japanischen Krieg eintrat, konfrontierte Japan immer mehr mit der eigentlichen Problematik der Zivilisation selbst, welche ihm bis dahin vornehmlich in ihren praktischen Aspekten erschienen war. Das naive Vertrauen zum zivilisatorischen Weltbild ging sowohl durch die eigenen Probleme, die die Modernisierung des Landes mit sich brachte, als auch durch die Geschehnisse in der westlichen Welt, vor allem durch den Ersten Weltkrieg und die Russische Revolution, allmählich verloren und machte einer Gesinnung Platz, die sich in einem bewußten Gegensatz zum europäischen Weltbild einen eigenen Standpunkt suchte und sich darin bewähren wollte. Die oben erwähnte Trennung von den anderen asiatischen Völkern, die bereits am Anfang der Modernisierung Japans bestand und sich durch die spätere politische Entwicklung immer mehr vertiefte, sowie das Mißtrauen gegenüber der europäischen Ordnung gaben dieser Gesinnung eine besondere Richtung, wie sie das Volk in so ausgeprägter Form noch nie gekannt hatte: Es kam zu jenem Faschismus unter dem Tenno-System, der sich eine Befreiung und Reorganisation Ostasiens unter japanischer Initiative zum Ziel setzte. Aus der fast übertriebenen Angst vor der mächtigen Zivilisation war in einigen Jahrzehnten ein Übermut geworden, es mit der ganzen Zivilisationswelt aufnehmen zu wollen.

2. Das Problem der Modernisierung Japans

Nach der Kapitulation im Zweiten Weltkrieg wurde in Japan die bitterste Kritik an der ganzen Vergangenheit, vor allem am Modernisierungsprozeß seit 1868, geübt. Dabei sprach man oft von „feudalistischen Überresten in der modernen japanischen Gesellschaft“, vom „vormoderne Denken der modernen Japaner“, von der „verformten Modernisierung Japans“ usw. In dem Sammelband „Die Probleme Japans“¹³, der Beiträge namhafter japanischer Wissenschaftler aus verschiedenen Gebieten enthält und damals (1952) großen Anklang bei den Intellektuellen fand, sind noch an manchen Stellen solche Ausdrücke anzutreffen: „Der vormoderne Charakter der japanischen Gesellschaft“ (T. Fukutake)¹⁴, „der undemokratisch-militärische Charakter des japanischen Kapitalismus in der Vorkriegszeit, der . . . fast eine Mißbildung genannt werden

¹³ Nihon no mondai (Die Probleme Japans), Kōza Kyōiku (Schriftenreihe „Die Erziehung“), Bd. 2, Iwanami-Shoten, Tokio 1952.

¹⁴ a.a.O., S. 165.

dürfte“ (*H. Arisawa*)¹⁵, „die Tragödie des Pazifischen Krieges bestand darin, daß man aus vielfach aufgeschichteten Widersprüchen eine totale Bilanz ziehen mußte“ (*T. Fukutake*).¹⁶ Diesen Kritikern schwebte also ein Idealbild der Modernisierung Japans vor, das vor allem darin bestand, daß die moderne Zivilisation nicht einseitig und willkürlich, sondern nach ihrem ursprünglichen Bild organisch und systematisch übernommen werden sollte. Japan habe nach dieser Meinung trotz seiner eifrigen Bemühungen um die Modernisierung in dieser Hinsicht so viel versäumt, daß man heute überall geistige und soziale Unordnungen, Mißgestalten, Widersprüche und Unausgeglichenheiten sehen müsse, auf die auch letzten Endes der Verlust des Krieges zurückzuführen sei.

Diese Ansicht, die eine systematische Zivilisationsübernahme fordert, ist auch heute vielfach vertreten. Das bittere Gefühl über die jüngste Vergangenheit findet heute noch bei japanischen Intellektuellen am ehesten in dieser prinzipiellen Feststellung der unsystematischen Modernisierung seinen Ausdruck. Daran schließen sich auch viele ausländische Kritiker des neuzeitlichen und gegenwärtigen Japan an. Bereits 1922 macht *Bertrand Russell* in einem Kapitel seines Buches „Problem of China“ auf die auffallende Tatsache aufmerksam, daß in Japan im Gegensatz zum drastischen Wandel des äußeren Lebensstils und zu den verbreiteten naturwissenschaftlichen Kenntnissen immer noch alte geistige Prinzipien gelten, die direkte Widersprüche zu den Anschauungen bildeten, die die moderne Zivilisation und Wissenschaft mit sich bringen müßte; bei dieser merkwürdigen Synthese des Westlichen und des Östlichen sei es aber — und zwar als charakteristisches Kennzeichen für die Modernisierung Japans — stets auf die Verstärkung und Erweiterung der staatlichen Macht angekommen, zu welchem Zweck man alle Möglichkeiten restlos ausgenutzt und dabei auch die krassesten prinzipiellen Widersprüche nicht gescheut habe.¹⁷ Auch *Karl Löwith*, der von 1936 bis 1941 Professor an der Kaiserlichen Universität Nordostjapan war, sah im Begriff „modernes Japan“ einen Widerspruch, indem er das Japanische nur in seiner ursprünglichen Gestalt, nicht in seiner modernen Synthese verstanden wissen wollte.¹⁸ Erst *Ruth Benedict*, die 1946 mit ihren kulturanthropologischen Studien „The Chrysanthemum and the Sword“ einen entscheidenden Beitrag zum Verständnis der japanischen Kultur geleistet hat, ist es zum Teil gelungen, manche widersprüchlichen Erscheinungen, die dem

¹⁵ a.a.O., S. 96.

¹⁶ a.a.O., S. 152.

¹⁷ *Junzō Karaki*, *Gaikokujin no nihonkan* (Ansichten der Ausländer über Japan), *Kindai-nihon-shisōshi-kōza*, Bd. 8, Chikuma-Shobō, Tokio 1961, S. 299 f.

¹⁸ a.a.O. S. 301.

westlichen Menschen unverständlich blieben, von deren sozialpsychologischem Hintergrund her zu erklären und dafür eine gewisse phänomenale Rechtfertigung zu finden.¹⁹ Das Nachkriegsjapan zeigt aber insofern noch mehr und noch offenkundigere Widersprüche, als es sich mit seinen zum Teil von außen aufgezwungenen neuen Initiativen um eine neue gesellschaftliche Ordnung bemüht, indem es sich bewußt mit seiner Vergangenheit und seiner Tradition kritisch auseinandersetzt. „Janusköpfiges Japan — Tradition und Wurzellosigkeit, ein Land im Hader mit sich selbst“²⁰, „Japan — Erbe und Zwiespalt, Rauchwolken über dem Vulkan“²¹ — solche Überschriften deutscher Zeitungsartikel, die aus der Nachkriegszeit stammen, dürften den allgemeinen Eindruck vieler westlicher Besucher im heutigen Japan repräsentieren: Japan kämpft heute mit den Widersprüchen, die es im Laufe seiner Modernisierung gewaltsam unterdrückt hatte und die nun nach dem Zusammenbruch der alten geistigen und sozialen Ordnung durch die Kapitulation unverhohlen zutage getreten sind.

Im Gegensatz hierzu herrscht aber bei amerikanischen Wissenschaftlern vielfach die Ansicht vor, daß man gerade in dieser unsystematischen, unausgeglichenen, ja fast willkürlichen Haltung der Japaner einen der Hauptgründe für das Gelingen ihrer Zivilisationsübernahme bzw. Industrialisierung sehen solle. So geht z. B. der Hauptgedanke *J. C. Abegglen* in seinem Buch²² dahin, daß sich die Industrialisierung Japans gerade durch Bewahrung mancher vormoderner Elemente in der Gesellschaft in solch schnellem Tempo habe vollziehen können: „... *the development of industrial Japan has taken place with much less change from the kinds of social organization and social relations of preindustrial or nonindustrial Japan than would be expected from the Western model of the growth of an industrial society.*“²³ „*A partial explanation, therefore, of Japan's rapid industrialization might well be argued to lie in the amount and more especially in the kind of continuity throughout the transition rather than in an emphasis on change.*“²⁴ Ein anderer amerikanischer Erforscher der japanischen Industrialisierung, *William W. Lockwood*, unterstreicht auch die entscheidend wichtige Rolle, die die ganz

¹⁹ *Ruth Benedict*, *The Chrysanthemum and the Sword — Patterns of Japanese Culture*, Boston 1946.

²⁰ *Theo Sommer*, in: „Die Zeit“ vom 5. 1. 1962.

²¹ *Giselher Wirsing*, in: „Christ und Welt“ vom 10. 11. 1961.

²² *James C. Abegglen*, *The Japanese Factory. Aspects of its Social Organization*, Bombay 1959.

²³ a.a.O., S. 95.

²⁴ a.a.O., S. 100.

spontanen persönlichen Initiativen und die intensiven, verantwortungsbewußten Bemühungen der unzähligen einzelnen Japaner bei der Industrialisierung gespielt haben, indem sie trotz des neu eingeführten Wirtschaftssystems in ihrer Gesinnung und Arbeitsweise bei ihren althergebrachten hierarchischen und gruppensolidarischen Traditionen blieben und daraus den optimalen Nutzen zogen, während man bisher leicht die Rolle des Staates in den wirtschaftlichen Initiativen und Entwicklungen zu sehr in den Vordergrund gestellt hatte.²⁵ Tatsächlich ist im Arbeitgeber-Arbeitnehmer-Verhältnis in den japanischen Industriebetrieben heute noch recht vieles vom alten Untertanentum und patriarchalischen System erhalten; es zeigt sich darin, daß auf das Gönner- und Beschützertum des Arbeitgebers, die lebenslange Treue und den personalen Gehorsam des Arbeitnehmers und das gediegene und harmonische Bestehen des ganzen Betriebs wie einer Familie ein großes Gewicht gelegt wird. Was hätte auch sonst die substantielle Grundlage und die treibende Kraft der so raschen Modernisierung Japans sein können? In Japan hatte es keine bürgerliche Revolution gegeben; es war nicht der bürgerliche Mittelstand, sondern die alte aristokratische Führungsschicht, die die Modernisierung einleitete. Es gab kaum praktische Ansätze zu einem solchen gesellschaftlichen Wandel, weder Markt noch Unternehmertum, noch Kapitalbildung. Es sollte einfach ein großer Sprung ohne ausreichende Voraussetzungen unternommen werden. Und um diesen Sprung, mit dem notwendigerweise viele praktische Hindernisse verbunden waren, zu ermöglichen, haben wohl gewisse alte soziale Momente, die an sich der Modernisierung widersprechen, gerade geholfen, ja sogar sich bewährt.

Mit dieser Ansicht, die sich vor allem auf Wirtschafts- und Sozialanalysen stützt, stimmt auch die kulturgeschichtliche Konzeption Sir G. B. Sansoms grundsätzlich überein, die dieser große britische Japanologe in seinem Werk „The Western World and Japan“²⁶ entwickelt. Seiner Ansicht nach seien bei der Verwestlichung Japans trotz der eifrigen Übernahme der äußeren Formen schließlich tiefreichende geistige Einflüsse ausgeblieben. Und gerade in dieser den Japanern eigenen geistigen Autonomie im kulturellen Bereich sei der Grund für ihren Erfolg zu suchen, einer Autonomie, die trotz ihrer außerordentlich großen Empfänglichkeit und Aufgeschlossenheit für das Fremde es verstehe, fremde Einflüsse

²⁵ William W. Lockwood, *The Economic Development of Japan. Growth and Structural Change, 1868—1938*, Princeton 1954, S. 575—585.

²⁶ George B. Sansom, *The Western World and Japan. A Study in the Interaction of European and Asiatic Cultures*, New York 1958. Vgl. hierzu Joseph Roggendorf, G. B. Sansom no nihon-bunkashi-kenkyū (G. B. Sansom on the Acculturation Problem of Japan), in: *Sophia* 1, Heft 4, Tokio 1952, S. 77—83.

schnell wieder aus ihrem Körper auszuschleiden, sobald sie ihr Wesen zu gefährden beginnen.²⁷ Um ein Beispiel zu nennen: Es waren nicht die damals in der Presse und bei den Intellektuellen viel propagierten und diskutierten bürgerlich-fortschrittlichen Ideen aus England und Frankreich, sondern, im Grunde genommen, autoritäre preußische Ideen, die die Politik Japans bei seinem Aufschwung bestimmten. Aber dieses preußische Vorbild wäre auch nicht notwendig gewesen, so argumentiert Sansom, lagen doch bei beiden Völkern ganz ähnliche geistige und soziale Voraussetzungen vor, die notwendig zu solchen Ideen führen mußten, wie z. B. die einflußreiche konservative Führungsschicht (Junker und Samurai), die mächtige Monarchie, die kriegerische Tradition, vor allem aber der feste Entschluß, auch auf Kosten der bürgerlichen Freiheit die Staatsgewalt zu befestigen und den politischen Rückstand schnell einzuholen²⁸: „Foreign influence might play some part, in so far as foreign experience or foreign reasoning offered guidance in a choice between alternative courses. . . . But it is important to distinguish between direct and specific influences and those resemblances which occur through the sharing of a like experience with others and do not necessarily result from imitation.“²⁹

3. Kultur und Weltzivilisation

Dieser Meinungsgegensatz über die Modernisierung Japans weist auf die Problematik der Zivilisation selbst hin, um deren Lösung sich die heutige Welt bemüht. An das Problem der Zivilisation kann man auf zwei verschiedene Weisen herangehen: einmal mit dem historischen, zum anderen mit einem für die Zukunft offenen Geschichtsbewußtsein.

In historischer Sicht bringt die moderne Zivilisation eine Reihe von geschichtlichen Voraussetzungen mit, die unter sich eine geschlossene Tatsacheneinheit bilden, wie das Aufkommen des Bürgerstandes, die Strömung der Aufklärung, die Fortschritte in Wissenschaft und Technik, das Durchsetzen der politischen und wirtschaftlichen Freiheitsidee usw.; ohne diese wäre sie nie zustande gekommen, wenigstens nicht so, wie sie heute ist. Jeder Teil des Zivilisationssystems ist insofern historisch bestimmt, und die heutige Zivilisation lebt in dieser Konsequenz der historischen Wirklichkeit; eine Zivilisation als solche, die jedes historischen Hintergrundes entbehrte, erscheint insofern als unmöglich. Das Denken der japanischen Intellektuellen, die sich nach dem Zweiten Weltkrieg

²⁷ a.a.O., S. 169 f. und 441.

²⁸ a.a.O., S. 363.

²⁹ a.a.O., S. 440 f.

²¹ *Menschliche Existenz* 2

mit dem Modernisierungsprozeß Japans befaßten und diesen aus systematischen Gründen verurteilten, beherrschte auch vor allem dieser historische Aspekt der Zivilisation. Sie gingen deshalb sogar so weit, ein historisches „Unglück“ der neueren japanischen Geschichte darin zu sehen, daß ihr eine bürgerliche Revolution, ja eine Renaissance gefehlt habe. Es ist aber von vornherein klar, daß ein solcher historischer Schematismus keinen wirklichen Sinn haben kann; ist doch die Modernisierung nicht die pedantische Demonstration einer fremden Kultur, sondern ein äußerst aktueller, durch historische Fügung und praktisches Bedürfnis bestimmter Versuch, an dem manchmal die ganze Zukunft des Volkes hängt; außerdem handelt es sich bei solchen Schemen nicht um die historische Entwicklung selbst, sondern um deren theoretische Rekonstruktionen, die nie absolut gelten können. Insofern hatten die ehrgeizigen Politiker des Meiji-Japan mit ihren zielbewußten pragmatischen Bestrebungen und Maßnahmen wohl recht; sie kümmerten sich wenig darum, der Zivilisation, um deren praktische Auswertung es ja ging, im Hinblick auf ihre historische Bestimmtheit gerecht zu werden, sondern im Gegenteil richtete sich ihr Interesse vor allem darauf, wie man die Zivilisation der eigenen Kultur, die ihre besondere historische Bewandnis hat, dienen lassen könnte, ohne daß sie diese gefährden muß. In diesem Sinne dürfte keine Kultur gegenüber einer fremden Anspruch darauf haben, getreu nach ihrem historischen Muster, das in ihrer spezifischen Entwicklung begründet ist, übernommen zu werden. Vielmehr ist es in der Kulturgeschichte der Menschheit eine feste Tatsache, daß keine Kulturübernahme systematisch und konsequent nach dem ursprünglichen Muster erfolgt, wenn auch derart eigenwillige Weisen der Kulturübernahme oft groteske Mißbildungen und Verzerrungen des Originals hervorbringen und dadurch Ärger und Verachtung beim Ursprungsvolk verursachen können. Ja, es besteht sogar gerade darin faktisch der Sinn der Kulturgeschichte, daß aus solchen zunächst negativen Umbildungen der traditionellen Kulturergebnisse eine neue, eigenständige Kultur bzw. Kulturrichtung entsteht, die aus sich allein heraus nie hätte werden können.

Betrachtet man aber das Problem der sich heute herausbildenden und die ganze Menschheit umfassenden Zivilisation mit dem für die Zukunft offenen Geschichtsbewußtsein, so ergibt sich ein ganz anderes Bild. Die Konsequenz, die man auf diese Weise in ihr feststellt, ist keine von der Vergangenheit hergeleitete, abgeschlossene faktische Einheit wie unter dem historischen Aspekt, sondern eine nach der Zukunft hin orientierte, prinzipiell offene Ordnung. Sie ist keine Schlußfolgerung aus den geschehenen faktischen Zusammenhängen, die mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit in die Zukunft hineinprojiziert wird, sondern eine Inter-

tion der Wirklichkeit selbst, die über vergangene und gegenwärtige Tatsachen hinweg besteht und deren Wirksamkeit einem mit wachsender Sicherheit zum Bewußtsein kommt. Man kann an einer solchen, für die Zukunft offenen Intention der Wirklichkeit nur zweifeln, solange man sich mit den Schicksalen der bisherigen Einzelkulturen beschäftigt. Sie wird aber manifest, sobald man mit offenen Augen das wirklich eindrucksvolle Schauspiel betrachtet, das sich heute im Namen der Weltzivilisation auf dem Erdball abspielt. Wir haben es hier nicht mehr mit einem zeitgeschichtlich-länderkundlichen Allerlei zu tun, sondern mit einem ganz markanten, kompakten, universalen Vorgang, der erst durch Zustandekommen ganz bestimmter notwendiger materieller und geistiger Voraussetzungen möglich geworden ist. Wer könnte in diesem Prozeß etwas anderes als eine neue, in die Zukunft weisende Intention der Menschheitsgeschichte sehen, die nun ihre konkrete Gestalt anzunehmen beginnt? Wer würde heute das Ende des Kolonialismus bezweifeln, der die ganze Geschichte der Menschheit im Grunde beherrscht hatte? Wer würde trotz des alten Machtspiels zwischen den zwei Welten an einer fortschreitenden Konsolidierung der Welt zweifeln, die bereits in den substantiell funktionierenden internationalen bzw. überregionalen Organisationen wie den Vereinten Nationen, dem Internationalen Gerichtshof, der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft oder aber in einer Aktion wie der sogenannten Entwicklungshilfe ihre ersten Ansätze findet? Es ist dies alles nun wirklich möglich geworden, nachdem sämtliche politischen und kulturellen Interessen der Menschheit — die bisher in den vereinzelt, regional beschränkten, mehr oder weniger von der Willkür und dem Zufall beherrschten Aktionen der Völker ihren Ausdruck gefunden hatten — mittels einer neuen gemeinsamen Wirklichkeit, die sich Weltzivilisation nennt, zu einem letzten universalen Ausgleich geführt worden sind. Die Menschheitsgeschichte zieht nun ihre totale Bilanz, von der nicht mehr das Leben der einzelnen Völker, sondern das der ganzen Menschheit abhängt. Das Bild ist zwar neu und befremdend, es müßte einem aber doch einleuchten, daß dies ein notwendiges Geschick der Geschichte ist, wenn man bedenkt, daß jedes Leben, wie es beim Menschen in allen Formen vorkommt, durch seine innere Notwendigkeit nur in einem totalen Zusammenhang der Wirklichkeit seine letzte Erfüllung findet. Was ist die Machtgier, die den Menschen zum grenzenlosen Streben nach Selbsterweiterung treibt? Was ist der Wissensdrang, der die letzten Geheimnisse der Welt ergründen will? Was ist die Liebe, die aus einem Augenblick die Ewigkeit, aus dem Individuum einen Gott macht? Das sind alles Zeichen des menschlichen Lebens, das über alle einzelnen faktischen Instanzen hinweg nach einem letzten Ausgleich im totalen Zusammenhang

strebt. Einzelne Ruhmestaten, Machtstellungen, Erkenntnisse, Werke, Leidenschaften, Lebensgestaltungen entstehen in diesem Prozeß; sie tendieren aber schließlich alle nach einer letzten Instanz des Lebens, bei der sämtliche Aspekte der Wirklichkeit und sämtliche Interessen des Menschen im allgemeinsten Zusammenhang vorliegen. Die Weltzivilisation leitet nun eine solche Phase des totalen Ausgleichs für alle bisherigen menschlichen Kulturen ein. Das ist die Intention und Idee der Weltzivilisation, die erst heute manifest geworden ist. Man distanzieren sich vom alten kulturhistorischen Standpunkt, der, sich auf die Beobachtung der paar Jahrtausende Geschichte mit ihrem äußerst langsamen Tempo stützend, nichts anderes als einen ewigen relativen Wandel der Einzelkulturen in der Geschichte sieht. Das Tempo der Geschichte ist aber nun gewachsen. Wer weiß, ob nicht in den letzten Jahrzehnten so viel an historischer Wirklichkeit auf einmal geworden ist, wie es in der früheren Geschichte der Menschheit erst in mehreren Jahrhunderten werden konnte? Und wer weiß, ob nicht die bisherigen Kulturen schließlich alles Ansätze zur jetzt werdenden universalen Zivilisation waren, die zu einer anderen phänomenalen Dimension gehört als die Kultur? Würde nicht die Weltzivilisation schließlich die ganze bisherige Geschichte der Menschheit, die durch Einzelkulturen gekennzeichnet war, transzendieren und eine neue phänomenale Phase des Wirkens der Menschheit eröffnen?

Was ist aber der wirkliche Gehalt dieser Weltzivilisation? Er läßt sich am ehesten durch ihren prinzipiellen Gegensatz zur traditionellen Kultur bestimmen. Wenn jeder Kultur vor allem die völkische Eigenart zugrunde liegt, die die jeweiligen traditionell-bindenden Vorgegebenheiten und individuell-schöpferischen Initiativen einschließt, und der insofern eine relativ geschlossene Ordnung der Erscheinungen innewohnt, so zeichnet sich die Weltzivilisation vor allem dadurch aus, daß alle in ihrem System wirksamen Momente so weit von ihren traditionellen und individuellen Ursprüngen befreit sind, daß sie als solche ein absolut offenes System von objektiven Werten bilden, das jedem Volk und Individuum zugute kommt und zu dem jeder Kulturangehörige ohne jegliche Voraussetzungen weitere Werte beisteuern kann. Denken wir an die Technik, die die Weltzivilisation besonders zu charakterisieren scheint: sie verdankt wohl ihre Entstehung einer Reihe von Völkern und Individuen mit eigener Tradition und Initiative. Insofern war sie ein kulturelles Produkt, worauf sich bestimmte Völker und Menschen etwas zugute taten, genauso wie auf die Kunst. So, wie sie aber heute im System der Weltzivilisation wirkt, hat sie sich völlig von ihren Ursprüngen emanzipiert, so daß sie jedem Menschen gleichsam als anonyme Chance in genau gleicher Weise zusteht. Das ist der grundsätzliche Unterschied, der zwischen der heutigen Tech-

nik und jener alten Meisterkunst besteht, deren Wirksamkeit ja vollkommen von ihrem traditionell und individuell bestimmten Urheber abhängig war. Dasselbe gilt auch von der sachlichen Wissenschaft und der persönlichen Weisheit, von dem sozial gesicherten und geregelten Leben und der persönlich initiierten Lebensführung, von der solidarisierten Wirtschaft und der für sich kalkulierenden Unternehmung. Auch im Politischen und Rechtlichen zeichnet sich in der Weltzivilisation ein weitgehend phänomenaler Wandel ab. Die Zeit der ausschließlich traditionell bestimmten Kultur geht in allen Bereichen der menschlichen Betätigung zu Ende, und eine zukunftssträchtige weltzivilisatorische Prägung dringt in allen menschlichen Phänomenen vor.

Dieser erstaunliche substantielle Wandel von der rein traditionell bestimmten Kultur zur Weltzivilisation, der sich heute vollzieht, entstammt aber ursprünglich einer besonderen Fähigkeit, die die abendländische Kultur in ihrem außerordentlich differenzierten und akzelerierten Geschichtsverlauf immer mehr entwickelt hat, nämlich ihrer Fähigkeit, sich selbst zu transzendieren. Dieser spezifischen Kultur, die im gedrängten Raum des Abendlandes in verhältnismäßig kurzer Zeit mit geschlossener Konsequenz entstanden ist, ist es als einziger aller bisherigen Kulturen gelungen, sich stets auf eine höhere kultur-phänomenologische Sphäre und in größere kultur-systematische Zusammenhänge zu bringen, bis schließlich aus ihr etwas geworden ist, was nicht mehr zum traditionellen Begriff der Kultur gehört; denn die Kultur ist von Haus aus ein relativ geschlossenes System von Erscheinungen, das der menschliche Ordnungs- und Gestaltungswille aus den jeweils beschränkten realen Möglichkeiten hervorbringt. Eine offene Dynamik mit ständiger Selbsttranszendenz, wie sie in der abendländischen Kultur feststellbar ist, ist der Kultur im bisherigen Sinne eigentlich fremd. Diese Kultur neigt vielmehr zur statischen Integration ihres konventionellen Gehaltes, die auch oft zu abwegigen Erscheinungen führt, wie sie z. B. als Pedanterie, Snobismus oder Dekadenz bekannt sind. So dürfte der Tatsache, daß die ursprüngliche abendländische Kultur heute in Form der Weltzivilisation eine globale Ausbreitung findet, insofern eine ganz besondere Bedeutung beigemessen werden, als sie die anderen traditionellen Kulturen nicht etwa als Siegerkultur, die sich ja phänomenal von ihnen in nichts unterscheidet, verdrängt und ablöst, sondern ihnen die Chance zur Entwicklung in einer höheren gemeinsamen Ordnung der Weltzivilisation verschafft. Und dies war nur dadurch möglich, daß die abendländische Kultur selbst sich auf diese Weltzivilisation hin transzendiert hatte: sie hat ihr Leben durch ihren Tod gefunden.

Der Prozeß der Selbsttranszendenz der abendländischen Kultur ist aber

noch nicht abgeschlossen, ja er befindet sich gerade in seiner letzten entscheidenden Phase. Der wirkliche Sinn der Weltzivilisation wird erst nach erfolgreicher Überwindung dieser Phase offenbar werden. Bedeutsam ist, dabei festzustellen, daß die Weltzivilisation, die ursprünglich von den alten kleineren Staaten in Westeuropa stammt, offenbar ihren Ursprungsort verlassen hat und in ihren Hauptinitiativen heute von den beiden verhältnismäßig jungen Kolonialstaaten, den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion, vertreten zu sein scheint. Die heutige Weltzivilisation ist also für ihren Urheber Westeuropa selbst ein Ziel geworden, das zu erreichen einen erneuerten Akt der Selbsttranszendenz erfordert. Im scheinbar alten Machtkampf zwischen den beiden Vertretern der Weltzivilisation liegt die neue Frage, ob die menschheitliche Weltzivilisation auch im Politischen ein absolut offenes System sein kann, wie es bereits im Technischen, Wissenschaftlichen, Sozialen und Wirtschaftlichen weitgehend der Fall ist.

Nachdem die Wesenszüge der Weltzivilisation soweit geklärt worden sind, erhält das Problem der Modernisierung Japans, bei dem es vor allem um die Übernahme und die Weiterführung der Zivilisation geht, eine besondere Richtung. Es liegt auf der Hand, daß ein pedantischer Nachvollzug des historischen Gehaltes der abendländischen Kultur keineswegs dem Sinn der Sache entspricht. Auf der anderen Seite muß mit Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß eine Zivilisationsübernahme, so geschickt und zielbewußt sie auch durchgeführt werden mag, niemals einen Sinn hätte, solange da eine Einsicht in die diese Zivilisation tragende Idee fehlte; ihr fehlte die Zukunft. So wie die Dinge nun um das moderne bzw. modernisierte Japan stehen, kann man eindeutig feststellen, daß wenigstens damals, als das Land den Schritt zur Zivilisationsübernahme tat, diese Idee in der Welt noch keineswegs so manifest war, wie es heute der Fall ist. Die anfängliche Angst vor der westlichen Zivilisation, das spätere Mißtrauen gegen die abendländische Ordnung, das letzte verzweifelte Spiel mit einem vermeintlich eigenen Kultur- bzw. Zivilisationsprinzip, wovon im ersten Abschnitt die Rede war, weisen alle auf die unglückliche, äußerst schwierige Lage hin, in der sich Japan bei seinem dringenden politischen und kulturellen Unternehmen befand; konnte doch in Europa selbst in dieser Zeit eine Bewegung wie der Nationalsozialismus entstehen, die der ganzen Geschichte der Zivilisation und ihrer Zukunft den Fehdehandschuh hinwarf. Man muß vielmehr an die Fügung der Geschichte denken, wenn heute, wo Idee und Intention der Weltzivilisation in all diesen epochalen politischen und kulturellen Ansätzen nach dem Zweiten Weltkrieg so offen zutage liegen, sich Japan zu einer drastischen Kritik und Korrektur seiner jüngsten Geschichte ge-

zwungen sieht. Geboten ist für dieses Land weder ein Nachvollzug noch eine Manipulation der bisherigen westlichen Zivilisation, sondern einfach eine spontane Teilnahme an der fortschreitenden lebendigen Weltzivilisation.

4. Die japanische Psyche³⁰

Eine Analyse der konventionellen japanischen Psyche an ein paar Beispielen im folgenden mag dazu dienen, zu beweisen, welch bedeutsames Problem es ist, wenn eine traditionsbestimmte Kultur zu einer Weltzivilisation übergehen soll, und was für eine Bewandnis es mit der traditionellen Kultur hat, wenn diese nun einmal die bisherige Geschichte der Menschheit im Grunde getragen hat.

Die Intention der japanischen Psyche richtet sich von Haus aus genau auf das Gegenteil der Weltzivilisation. Wenn diese vor allem das Verfahren charakterisiert, das alles Menschliche und Natürliche in fixierbare äußere Formen bringt, um daraus eine Ordnung nach dem menschlichen Willen und Verstand zu schaffen, so besteht die wesentliche Intention der konventionellen japanischen Psyche in erster Linie darin, alles, was ihr gegenübersteht, in innere Formen zu verwandeln und dabei einen Ausgleich zu schaffen, der sowohl ihr als auch dem Gegenstand gerecht wird.³¹

Der Fleiß und die Höflichkeit sind wohl die geläufigsten japanischen Tugenden, wie westliche Menschen, die mit Japanern zu tun hatten, fast einstimmig bezeugen. So mögen sie hier zur Illustrierung dieses Gegensatzes als Beispiele dienen. In einem psychischen System, in dem es primär gilt, einen Gegenstand oder ein Problem als entsprechende innere Form aufzunehmen und diese mit sich selbst zum Ausgleich zu bringen, bedeutet die Arbeit in erster Linie ein Arbeiten an sich selbst. Der objektive Zusammenhang, in dem der Arbeitende zu seinem Arbeitsgegenstand steht, verschwindet gleich aus dem Bewußtsein; man konzentriert sich auf sich

³⁰ Zu diesem Thema vgl. Kurt Singer, Das verborgene Volk — Zur allgemeinen Psychologie der Japaner, in: „Merkur“ 83 (1955), S. 1—11. Dieser Aufsatz ist insofern interessant, als er zeigt, wie schwer es dem europäischen Intellektuellen fällt, die japanische Psyche zu verstehen. So findet die Ausführung Singers — wie der Titel auch andeutet — keinen Ausweg aus der Problematik selbst. Vgl. außerdem: Ingeborg Wendt, Zen — Japan und der Westen, München 1961, vor allem das Kapitel „Religiöse Grundhaltung“, S. 51—84, und Ruth Benedict, a.a.O., vor allem das Kapitel „Self-Discipline“, S. 228 ff.

³¹ Die kulturgeschichtlichen Momente, die bei der Entstehung eines solchen psychischen Verhaltens bestimmend gewirkt haben, sollen hier ausgeklammert werden; hier sei nur darauf hingewiesen, daß der Zen-Buddhismus mit seiner eigenen Kultur wohl eine entscheidende Rolle gespielt hat. — Vgl. Ingeborg Wendt, a.a.O.

selbst; die Arbeit wird zu einem Selbstzweck, ja zu einer Gewissensfrage. Der Wert der Arbeit wird nach dem Grad der Anstrengung gemessen; ihr Sinn wird gesucht im Selbstausgleich. Der japanische Fleiß wurzelt in diesem geschlossenen Arbeitsbewußtsein. Es fällt dem Japaner insofern leicht, fleißig zu sein, als ihm dieses traditionell bedingte psychische System vorgegeben ist. Dieser wenig zweckbewußte Fleiß führt aber gerade dadurch oft zu Handlungen, die dem Sinn des Fleißes vollkommen widersprechen: Arbeitsvergeudung durch Planlosigkeit, unfruchtbare Pedanterie ohne prinzipielle Grundlage, vor allem aber übergroße persönliche Anstrengung, die zu einer zwecklosen Akrobatik und Selbstquälerei ausartet. Ein schlauer, unempfindlicher, zäher, systematischer Fleiß ist dem japanischen Wesen fremd. So liegt es nahe, daß beim Japaner neben seinem zweckblinden Fleiß eine große intuitive Geschicklichkeit besteht, die ein systematisches, planendes Verfahren ersetzt. Hier handelt es sich nämlich um eine Handlung, die ohne ausgesprochen objektiven Zusammenhang mit dem Gegenstand auf persönliche Anstrengung hin geschieht. Sie ist genauso blind wie der Fleiß ohne Zweckbewußtsein. Sie richtet sich zwar bewußt auf ein Ziel, einen Effekt; aber man konzentriert sich mehr auf sich selbst als auf den Gegenstand. Man verläßt sich mehr auf die Stimme der akkumulierten inneren Erfahrungen als auf ein jeweils konsequentes Denken, das von gesicherten objektiven Erkenntnissen ausgeht. Die berühmten japanischen Künste, die — von der rein künstlerischen Malerei bis zum eher sportlichen Judo — sehr weite Gebiete umfassen, beruhen auch in erster Linie auf solcher inneren Konzentration. Übrigens bestehen in diesen Künsten meistens sehr strenge, starre Formen, die einfach befolgt werden sollen und dem Ausübenden zunächst kaum persönliche Initiativen gestatten. Dadurch wird ihm aber indirekt eine gewisse innere Systematik vermittelt, auf die hin erst eine Akkumulation und Bewertung der Erfahrung möglich wird. Ein geschlossenes System kann nur auf solche Weise weitergegeben werden. Zwischen diesen beiden Polen des zweckblinden Fleißes und der intuitiven Geschicklichkeit bewegt sich die Arbeit des japanischen Menschen auf allen Gebieten. Die Achse, die die beiden Pole verbindet, ist das außerordentlich feinfühlig, in sich verschlossene Gefühl, das bei jeglichem Handeln als Spiegel und Maßstab dient.

Der Fleiß ist eine „kulturelle“ Eigenschaft; ohne Fleiß könnte keine Kultur bestehen. Eine intuitive Geschicklichkeit kann man auch bei den kulturellen Leistungen — seien es künstlerische, wissenschaftliche oder technische — letzten Endes nicht entbehren, solange ein objektives Verfahren noch nicht für alles und in jeder Instanz gegeben ist. Ein feinfühliges Selbstbewußtsein, dem nicht alles gleichgültig ist, eine gewisse

Egozentrik, muß geradezu dasjenige sein, was einen modernen Menschen im Grunde charakterisiert. Das Problem sind aber nicht diese Eigenschaften als solche, die ja in jedem Kultursystem anzutreffen sind, sondern das spezifische System der Erscheinungen, in dem diese so sehr im Vordergrund stehen, ja als einziges Prinzip fungieren. Was hat ein solches System zur Folge im Gegensatz zu einem anderen, bei dem solche Einseitigkeit nicht der Fall ist? Das ist die außergewöhnliche persönliche Belastung, die bis ins Unendliche geht und schließlich keinen Ausweg mehr findet. Wenn in dieser Kultur irgendetwas geleistet wird, so geschieht es ausschließlich durch Belastung der einzelnen Person; ein Abwälzen der Belastung auf äußere Formen oder Systeme ist prinzipiell ausgeschlossen. Die einzige Möglichkeit, trotz der immer mehr und immer wieder dem Menschen zufallenden Belastungen doch noch eine persönliche Freiheit zu wahren, ist die innere Übung, die das Bewußtsein und die Fähigkeit der Person auf spezifische Weise ausbildet. Was *Fukuzawa* die japanische Tugend nannte und wegen seiner Unfruchtbarkeit beanstandete, war auch nichts anderes als diese Neigung, alles auf die einzelne Person ankommen zu lassen. Dies hat aber seine Grenze. Der Mensch ist nur begrenzt belastbar. Das Versagen des Menschen an dieser Grenze macht sich dann rückwirkend in allen Phänomenen der betreffenden Kultur deutlich bemerkbar: die Kultur wird statisch, beschaulich, pedantisch, ästhetisierend, sentimental, trivial, weil auf solche Weise die Wirklichkeit, die der einzelnen Person und der Kultur immer neue Forderungen stellt, am besten so weit ausgeschaltet, ausgeklammert, in der Schranke gehalten werden kann, daß kein Zusammenbruch entsteht. Das ist gleichsam eine Phänomenologie der Kultur. Es ist fast schreckenerregend, wie konsequent sich diese Phänomenologie in der jeweiligen Kultur durchsetzt. Es ist gar nicht gleichgültig, ob das Schaffen der Entlastungsmöglichkeit für den Menschen, das an sich eine typisch kulturelle Angelegenheit ist, bei der Person des Menschen selbst oder außerhalb seiner Person erfolgt. Die Kultur nimmt eine ganz bestimmte Prägung an, je nachdem, ob auf dem einen oder auf dem anderen Weg die Möglichkeit gesucht wird.

Diese Konsequenz der Kultur wird aber am Beispiel der anderen japanischen Tugend, der Höflichkeit, und den damit zusammenhängenden Phänomenen, noch deutlicher, ja fast grotesk. Die Höflichkeit ist wieder eine „kulturelle“ Eigenschaft wie der Fleiß. Sie betrifft aber den Mitmenschen, während der Fleiß in erster Linie eine individuelle Angelegenheit ist. Wie könnte nun die japanische Psyche, deren Geschlossenheit am Beispiel ihrer Arbeitsweise festgestellt worden ist, zum Mitmenschen hinausfinden? Müßte da nicht eine prinzipielle Schwierigkeit

bestehen? Wie für jene Arbeitsweise, die alles in inneren Formen ausgleicht, keine objektive Welt im eigentlichen Sinne vorhanden ist, so gibt es für den Verkehr mit anderen Menschen, der durch eine solche psychische Struktur bedingt ist, keinen eigentlichen Mitmenschen. Die anderen Menschen sind für einen solchen ebensovielen Anlässe, die in ihm jeweils persönliche Gefühle und Gedanken verursachen, mit denen er sich bei sich selbst auseinandersetzen hat. In solchem Umgang mit Menschen fehlt grundsätzlich die Erkenntnis, daß der andere Mensch ein substantielles Wesen ist. Das bringt aber notwendig mit sich, daß die Substantialität nicht nur dem anderen Menschen, sondern auch einem selbst nicht zukommt: Mit dem Mitmenschen verschwindet gleichzeitig auch das Ich. Bei solch einem unsubstantiellen, gegeneinander undifferenzierten Menschsein liegt es auch nahe, daß da andere Seinsformen entwickelt werden, die sonst nicht geläufig sind. Die japanische Höflichkeit, die dem westlichen Menschen auffällt, besteht ihrem Wesen nach in der Verlegenheit gegenüber sich selbst und dem anderen in mitmenschlicher Beziehung. Sie fällt dem Fremden wohl insofern mehr auf, als sich die Verlegenheit einem Fremden gegenüber noch steigert. Nicht die Achtung vor dem Menschen, nicht das Vertrauen auf eine objektive mitmenschliche Ordnung, die als notwendige Konsequenz aus dem Wesen des Menschen anerkannt wird, sondern das Verleugnen seiner selbst und des anderen als menschlicher Existenz, die Scheu davor, in eine mitmenschliche Auseinandersetzung zu geraten, gibt dem japanischen Menschen jene spezifische Form der Höflichkeit als Notbehelf. Das bekannte japanische Lächeln, das ein Rätsel für den Fremden ist, stellt auch weder eine freundliche noch eine feindliche Einstellung zur Person des Mitmenschen, sondern bloß einen Versuch dar, jede Stellungnahme zu vermeiden und die mitmenschliche Beziehung überhaupt aufzulösen. Die eigenartige Sprache, bei der es nicht so sehr aufs Ausdrücken, sondern hauptsächlich aufs Andeuten ankommt, bietet besonders geeignete Möglichkeiten, um einerseits jeder persönlichen Aussage mit modaler Kommentierung einen eindeutig feststellenden Charakter zu entziehen, andererseits jeden ausdrücklichen Appell an die Person des Gesprächspartners durch ängstliche Umschreibungen zu vermeiden.¹² Das Ich, das sich auf diese Weise vor dem Mitmenschen prinzipiell zurückhält und in sich selbst zurückzieht, findet aber auch bei sich selbst nicht sein eigentliches Element. Das eigentliche Ich kommt ja nur durch das entsprechende Du zustande. So ist es verständlich, wenn beim japanischen Menschen seiner Familie eine ganz

¹² Vgl. Takashi Kamei, Vom Wesen der japanischen Sprache, in: „Universitas“, 8. Jahrgang, Heft 1, 1953, S. 33–37.

besondere menschliche Bedeutung zukommt. Diese Zwischensphäre zwischen dem Ich und der Mitwelt bedeutet für ihn geradezu eine selbständige menschliche Seinsform; sie ersetzt für ihn sein eigenes Ich. Nur auf dieser Ebene kommt eine mitmenschliche Welt zustande. Ein anschauliches Beispiel bietet das japanische Haus. Die große Einheit und Offenheit innerhalb des Hauses, das aus nur durch Schiebewände voneinander getrennten, praktisch ineinandergehenden Räumen besteht, und die weitgehende Geschlossenheit des prinzipiell nur von einer Familie bewohnten Hauses nach außen mit seiner hohen Hecke und Mauer zeigen einen krassen Gegensatz von innen und außen, der allerdings durch den von einer feststehenden Sozialordnung geregelten gegenseitigen Verkehr zwischen den Familien zu einem gewissen Grade wieder ausgeglichen wird. Die mitmenschliche Welt besteht nicht direkt zwischen Mensch und Mensch, sondern erst auf dem Weg über die Familie. Die Familie ist das Individuum, die Substanz, die erste und letzte Instanz des Menschlichen, von der alles ausgeht und zu der alles zurückgeht. Von einem Familienbewußtsein kann man beim japanischen Menschen im gleichen realen Sinne sprechen wie vom individuellen Selbstbewußtsein. Dieses substantielle Bewußtsein wird analog auch auf die einzelnen Gemeinschaften, denen man mehr oder weniger persönlich angehört, übertragen, so auf die Schule, den Verein, den Betrieb, schließlich sogar auf den Staat, und es leistet für den Bestand und die Entwicklung der japanischen Gesellschaft die stärkste geistige Gewähr.

Die japanische Kultur ist eine geschlossene Kultur; nicht nur das Bewußtsein des Individuums, das sie trägt, sondern auch das ganze System der Gesellschaft, in der sie wirkt, hat einen geschlossenen Charakter. Beim ersteren ist das bei sich verbleibende, ungewöhnlich belastete Ich charakteristisch, das weder Gegenstand noch Zweck kennt, beim letzteren die substantielle Familie, die das Individuum und die Welt ersetzt. Beides läuft aber schließlich auf dasselbe hinaus: Es fehlt ein Ausweg. Weder zum Mitmenschen noch zum Gegenstand, weder in die Menschenwelt noch in die Natur besteht ein Ausweg aus sich selbst. In diesem ausweglosen menschlichen und gesellschaftlichen Rahmen sind in der japanischen Kultur bisher wohl alle denkbaren Anstrengungen gemacht, Möglichkeiten gesucht und ausprobiert worden. All dies hat die japanische Kultur mit ihren vielen eigentümlichen Formen und Konventionen wesentlich geprägt. Sie ist wirklich eine „Kultur“ im wörtlichen Sinne, ein Produkt, das man aus dürftigem Material durch mühsame menschliche Arbeit hervorbringt, genauso wie der japanische Bauer aus seinem winzigen Acker, den er buchstäblich Scholle um Scholle sorgsam bebaut, gerade soviel Reis erntet, daß er wenigstens seine Familie ernähren kann. Es ist ein

fast unheimliches Bild, zu sehen, wie dieses kleine Land von seinen außerordentlich vielen Einwohnern in allen Winkeln — vom Gebirgshang bis ins trockengelegte Meer hinein — vollständig bebaut und auf bestmögliche Weise genutzt wird. Auch im kulturellen Alltagsleben jedes einzelnen Japaners zeigt sich ein ähnliches Bild. Welches andere Volk hat es je verstanden, aus solch trivialen Handlungen wie Teetrinken, Blumenstellen, Schreiben oder aus Gegenständen wie Geschirr, Schreibzeug, Waffen usw. regelrechte Künste oder Kunstwerke zu machen und das ganze menschliche Leben bis in die letzten Einzelheiten hinein zu ästhetisieren? Dieses Volk hat alles in seinem Leben mit der gleichen Intensität wie beim Reisbau bis zur Grenze des menschlich Möglichen stilistisch und inhaltlich durchgearbeitet und daraus jeweils eine „Kunst“ gemacht, die in erster Linie die Möglichkeit bedeutet, im Menschenleben aus dem gegebenen Wenigen das Meiste zu machen: Aus einer Tasse grünen Tees wird durch das ganze stilistische Zeremoniell so viel Genuß herausgeholt, daß sie manche anderen Genußmöglichkeiten ersetzt; ein gehobenes Lebensgefühl wird im materiell dürftigsten Raum durch ganz einfache ästhetische Mittel möglich. Hier ist der Eindruck des Unheimlichen, ja des Grotesken insofern noch größer, als man direkt sieht, wie notwendig alle solche Handlungen bzw. Gestaltungen für diese psychisch so stark belasteten Menschen in ihrer ausweglosen Welt waren, um sich auf irgendeine Weise die menschliche Freiheit zu verschaffen.

Die Weltzivilisation ist keine Kultur, sondern eine anonyme Chance, die die einzelnen, mehr oder weniger gehemmten konventionellen Kulturen zu einer allgemeineren menschheitlichen Daseinsweise hinführt, ein absolut offenes System, das, unendliche Möglichkeiten in sich bergend, in die ewige Zukunft hineinwirkt. In ihr gehen alle bisherigen Kulturen auf und erhalten darin einen neuen Sinn; sie ist es, die dem Menschen die letzte Freiheit gibt. Man spricht vom unschätzbaren Wert einer von der Tradition getragenen Kultur. Man hat aber am Beispiel der japanischen Kultur, die ja genau das Gegenteil der Weltzivilisation intendierte, gesehen, daß hier alle löblichen, ja rührenden „kulturellen“ Anstrengungen eines Volkes, die als solche durchaus ihren Wert hatten, schließlich nicht weiterführen konnten. Es war kein Leichtsin, sondern eine zwingende innere Notwendigkeit, daß sich Japan nach zweihundert Jahren der Isolierung gegen die Außenwelt wieder „aufgeschlossen“ hat. So ist es für einen Japaner fast peinlich, wenn er sieht, daß hier in Europa immer noch diese morbiden Holzschnittbilder, die sich „Ukiyo-e“ (Sitterbilder) nennen, als japanische Malerei allgemeines Interesse finden und sogar — etwa im kunsthistorischen Zusammenhang mit den französischen Impressionisten — besonders gepriesen werden; stammen sie doch aus der

dekadentesten Zeit der japanischen Geschichte, aus dem halben Jahrhundert vor der Aufschließung des Landes, als die Gemüter, durch langen Frieden ermüdet und verweichlicht, nur noch trivialen ästhetischen Genüssen huldigten, während die latenten sozialen Probleme und Widersprüche gewaltsam von oben unterdrückt wurden. Die Produktionskraft des ganzen Landes hatte schon längst ihre absolute Grenze erreicht, so daß den wachsenden Wirtschaftsproblemen nur noch durch allgemeinen Usus der Abtreibung und Kindestötung begegnet werden konnte. — Man sieht, was eine geschlossene Kultur bedeutet; sie gedeiht nur auf Kosten des Menschen und endet mit ihrer Ausweglosigkeit in einer Tragödie. Japan ist wohl ein etwas extremes Beispiel für diesen Kulturtyp; die Neigung zu dieser Selbstverschließung besteht aber in jeder Kultur mehr oder weniger, vor allem da, wo ein gewisser „Provinzialismus“ im kulturellen, der nur das betreffende Volk oder gar nur einen Volksteil gelten läßt, ein aufrichtiges, aufgeschlossenes Interesse für eine allgemeine Weltzivilisation unterbindet. Es ist kein Zufall, daß auf diesem ewigen kleinen Schlachtfeld der Völker, das sich Europa nennt, aus Kulturen schließlich eine „Weltzivilisation“ entstanden ist; die Weltzivilisation verbietet den in sich gekehrten „Provinzialismus“. Sie fordert eine ständige, lebendige Auseinandersetzung mit sich selbst *und* mit dem anderen. Das ist wohl auch der letzte Sinn der menschlichen Freiheit.

5. Das moderne japanische Selbstverständnis

Die psychische Grundlage, die die alte, einseitig entwickelte Kultur getragen hatte, ist auch nach der Berührung mit der westlichen Kultur und Zivilisation im wesentlichen erhalten geblieben. Das spezifische geistige und kulturelle Problem, das dadurch entsteht, zeigt sich besonders deutlich daran, wie der heutige japanische Mensch sich selbst in seiner modernisierten Welt versteht.

Der äußere Prozeß der „Modernisierung“ Japans kann heute als bereits abgeschlossen gelten. Japan *ist* bereits ein moderner Staat. Seine modernen politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Institutionen mit ihren umfassenden Tätigkeiten im In- und Ausland haben ihren substantiellen Bestand und werden sich als solche immer weiter entwickeln. Betrachten wir etwa den wissenschaftlichen Bereich in dieser Hinsicht, so liegt z. B. bereits ein offiziell festgelegter, allgemein geläufiger Bestand von modernen wissenschaftlichen Termini, die größtenteils japanische Übersetzungen aus den entsprechenden westlichen sind, zum Teil seit so langer Zeit vor, daß es einem gar nicht mehr zum Bewußtsein kommt, daß es sich dabei um Übersetzungen, und zwar um ursprünglich mühsam

erdachte und nur allmählich zur Geltung gelangte, handelt. Die heute völlig geläufigen Wörter wie „*Butsuri (gaku)*“ (Dingslehre: Physik), „*Kagaku*“ (Verwandlungslehre: Chemie), „*Shōsetsu*“ (Kleine Rede: Erzählung als moderne literarische Gattung), „*Shukan-Kyakkan*“ (Heir und Gast in der Anschauung: Subjekt — Objekt) stammen aus der Anfangszeit der Modernisierung und verraten die Mühsal, der sich die damaligen japanischen Wissenschaftler unterzogen haben. In der oben besprochenen „Allgemeinen Zivilisationslehre“ (1875) von Y. Fukuzawa stellt man fest, daß für den Begriff der „Gesellschaft“, dem heute eindeutig das Wort „*Shakai*“ entspricht, damals noch ein feststehender Ausdruck fehlte. (Fukuzawa spricht meist von „*Kosai*“ — Verkehr —, ein Ausdruck, der heute ausschließlich auf den privaten Verkehr unter Bekannten beschränkt ist.) Fremdwörter wurden als wissenschaftliche Termini grundsätzlich vermieden, eine Leistung, deren kulturelle Bedeutung wohl nicht hoch genug geschätzt werden kann, wenn man bedenkt, daß in einigen Ländern (z. B. Indien) die Einführung der modernen Wissenschaften und des modernen Denkens daran scheitern mußte, daß nicht einmal der notwendige Grundstock der Termini und Begriffe in eigener Sprache geschaffen werden konnte. Was die wissenschaftliche Literatur betrifft, so besteht neben fast unnötig vielen Lehr- und Handbüchern durch japanische Autoren und außerordentlich fachlich differenzierten Zeitschriften ein gewaltiges Programm von Übersetzungen aus westlichen Sprachen, das, um uns nur auf die Geistes- und Kulturwissenschaften zu beschränken, fast die ganze abendländische Kultur- und Geistesgeschichte von der Antike bis zur unmittelbaren Gegenwart in all ihren Etappen in einzelnen Werken umfaßt. Es ist im Westen wenig bekannt und geschätzt, aber eine wirklich eindrucksvolle Tatsache, daß in Japan gleichsam ein komplettes Zweitexemplar der abendländischen Kultur- und Geistesgeschichte in einer unendlichen Reihe von emsigen Übersetzungen geschaffen worden ist, zu denen, um nur einige Beispiele aus dem philosophischen Gebiet zu nennen, nicht nur sämtliche Werke von Platon und Aristoteles, Kant und Hegel, Marx/Engels und Lenin, sondern sogar bis jetzt vier komplette Übersetzungen von Heideggers „*Sein und Zeit*“ gehören! An Biographien, Einführungen und Interpretationen von westlichen Denkern, Dichtern, Musikern und Malern liegt wiederum eine erstaunliche Vielfalt von zum Teil außerordentlich umfangreichen Werken vor, die die Lebenswerke mancher moderner japanischer Wissenschaftler darstellen, ganz abgesehen von den unzähligen kleineren „Studien“, die wissenschaftliche Zeitschriften füllen. Über die unzähligen Institutionen und ihre Tätigkeiten, die diesen wissenschaftlichen Produkten zugrunde liegen, dürften sich nähere Angaben wohl erübrigen.

Bereits an diesem fast übertriebenen Hang zur Übersetzung, die heute noch einen wesentlichen Anteil an den Tätigkeiten der japanischen Wissenschaftler hat, kann man aber eine bestimmte geistige Tendenz des modernen japanischen Menschen erkennen, die die ganze Betriebsamkeit und die Ergebnisse der faktisch abgeschlossenen japanischen Modernisierung im Grunde in Frage stellen könnte. Denn die Übersetzung setzt gleichsam die Immanenz des Gegenstandes voraus; der Gegenstand muß bei dem, der übersetzen will, phänomenal von vornherein gegeben sein. Bei der Modernisierung Japans ging es aber, wie oben prinzipiell auseinandergesetzt worden ist, nicht um eine Berührung zweier artgleicher Kulturen, sondern um eine Konfrontierung zweier Kulturprinzipien, bei der das eine phänomenologisch zu dem anderen in einem transzendenten Verhältnis steht. Eine adäquate Übersetzung aus dem einen ins andere war also eigentlich prinzipiell nicht möglich. Wenn z. B. ein Philosophieprofessor (*Sanjūrō Tomonaga*, 1871—1951) an der Kaiserlichen Universität Kyoto seine bekannte, heute noch in neuer Auflage erscheinende Einführung in die moderne abendländische Philosophie, in der er vor allem die Entwicklung der erkenntnistheoretischen Richtung historisch darstellte, „*Geschichte der Selbstaufklärung (Jikaku)* des Ichs in der Neuzeit“³³ nannte, so hatte diese sprachliche Gleichstellung des japanischen „*Jikaku*“ mit etwa dem deutschen „*Erkenntniskritik*“ gar keine Berechtigung, weil es sich bei diesen beiden Handlungen nicht nur um etwas völlig Verschiedenes, sondern um etwas prinzipiell genau Entgegengesetztes handelte. Unter „*Jikaku*“ wird nämlich der rein persönliche, d. h. nur auf dem Wege des persönlichen Erlebnisses vollziehbare Akt der moralischen Aufklärung verstanden, durch den die betreffende Person zum Befreitsein von allen Illusionen in bezug auf ihr weltliches Dasein gelangen kann. Dieser Akt ist als solcher undefinierbar, sein Erlebniswert unübertragbar. Dieses rein moralische, daseinsmäßige Interesse, um das es beim „*Jikaku*“ geht, bildet freilich einen krassen Gegensatz zum gleichsam technischen, d. h. verfahrenskritischen, methodischen Interesse, das die Erkenntnistheorie beherrscht. Wenn es hier um die Abgrenzung der Erkenntnismöglichkeiten geht, geht es dort um ein Durchbrechen der Erkenntnisgrenzen, das auf dem Wege des Erlebnisses erreicht werden soll. Natürlich soll hier dem Autor dieses Buches nicht etwa unterstellt werden, daß er keinerlei Unterschied zwischen dem Akt des „*Jikaku*“ und der Erkenntniskritik gesehen hätte. Aber die Tatsache, daß er sich diese falsche sprachliche Anlehnung zur Bezeichnung des Gegenstandes seiner Darstellung erlaubt hat und daß er nicht vielmehr den fundamentalen

³³ *Sanjūrō Tomonaga*, *Kinsei ni-okeru ware no jikaku-shi*, Hōbunkan, Tokio.

Unterschied zwischen den beiden Arten des menschlichen Aktes in den Mittelpunkt seiner Betrachtung gestellt hat, scheint symptomatisch für die ganze Entwicklung der modernen japanischen Wissenschaft zu sein, bei der unter Vernachlässigung dieses fundamentalen Aspektes alle redlichen Mühen des Übersetzens und Interpretierens gemacht wurden, wie es oben dargestellt worden ist. Ja, man könnte sogar vermuten, daß dieser ungewöhnliche Eifer im Übersetzen und Interpretieren gerade vom fehlenden bzw. ausgeklammerten Verständnis für die eigentliche geistige Grundlage des fremden Schaffens bedingt war. Dem leichtfertigen Glauben an die allgemeine Übersetzbarkeit und Interpretierbarkeit des westlichen Gedanken- und Gestaltungsgutes lag eventuell sogar ein ängstliches Festhalten der eigenen geistigen Substanz psychologisch zugrunde, die gleichsam durch eine gewaltsame Bewältigung des Fremden mittels Übersetzung und Interpretation verteidigt und versichert werden sollte.

Dieser fast makabre Verdacht scheint durch die Tatsache noch mehr verstärkt zu werden, daß während der ganzen Modernisierungszeit ein äußerst geringes Verständnis dem christlich-religiösen Denken entgegengebracht werden konnte, obwohl der Gegenstand wegen seines allgemein-abendländischen Charakters und durch die intensiven Missionsversuche mit gewaltigem geistigem und materiellem Aufwand den japanischen Intellektuellen immer wieder ins Blickfeld gebracht und eine selbständige Auseinandersetzung damit von diesen gefordert wurde. Das Christentum als solches blieb den meisten von diesen schließlich eine „fremde Angelegenheit“, zu der ein „natürlicher“ geistiger Zugang nicht bestand, im ganz großen Gegensatz zur liberal-personalistischen modernen Literatur etwa von *Goethe*, *Nietzsche*, *Tolstoi*, *Dostojewski*, *R. Rolland*, *R. Martin du Gard*, Autoren, deren Werke für die intellektuelle Jugend des modernen Japan fast ausnahmslos entscheidende persönliche Erlebnisse und vielfach „Bibeln“ für ihr ganzes späteres Leben wurden, während sich ältere und neuere japanische Autoren mit ihnen in dieser Hinsicht überhaupt nicht messen konnten. Das Christliche, das bei diesen westlichen Autoren thematisch vorkommt, wurde konsequent ausgeklammert und von einem neutral-humanen Gesichtspunkt aus betrachtet. Diese beiden gegensätzlichen Charakteristika des modernen japanischen Menschen in seiner geistigen Neigung, die christliche Indifferenz einerseits und der passionierte liberal-humane Personalismus andererseits, lassen sich trotz ihres „modernen“ Aussehens im Grunde auf die alte, geschlossene japanische Psyche zurückführen, die die Welt und den Menschen nicht anders kennt als bei der Person immanent gegeben, infolgedessen sich weder einen transzendenten Gott, bei dem der Glaube keine persönliche Innerlichkeit, sondern vielmehr die objektiv gegebene (offenbarte) Möglichkeit zur

Sprengung dieser Person-Immanenz ist, noch eine pluralistische Gesellschaft vorstellen kann, in der der Mensch keine natürliche Person, sondern in erster Linie ein formal definiertes, insofern objektiv konstituiertes Individuum ist. Die geistige und soziale Überwindung, die es die genannten europäischen Geister mit ihrem scheinbaren Personalismus gekostet hatte, wurde von den japanischen Personalisten vielfach übersehen, so daß die kritische Ferne, die sie zu ihrem eigentlichen Ausgangspunkt hatten, von diesen als bequeme Nähe zum eigenen konventionellen Dasein empfunden wurde.

Diesen fast ironischen Umstand, der das geistig-soziale Selbstverständnis des modernen japanischen Menschen mit seiner zugestandenermaßen modern-westlichen Orientierung charakterisiert, illustriert eine sozial-psychologische Untersuchung, die nach dem Zweiten Weltkrieg unter Beteiligung westeuropäischer Forschungsinstitute von der Universität Kiushiu unter dem Thema „Menschenbildung in Westeuropa und Japan“ durchgeführt wurde.³⁴ Als eines der wesentlichen Ergebnisse aus diesen umfassenden Studien wird nämlich auf die Tatsache hingewiesen, daß in Japan das moralische Bewußtsein offenbar ausschließlich auf dem Wege eines aufgeklärten Selbstbewußtseins (*Jikaku*) zustandekommt, während man es in Westeuropa viel mehr auf die objektiven sozialen Bindungen ankommen läßt³⁵, zu denen vor allem die christliche Religion gehört. Die Religionen in Japan, ob der Shintoismus oder der Buddhismus, wirken heute durch ihre Lehre und Praxis so wenig sozial bindend, daß sie keine sittliche Grundlage für die japanischen Menschen abgeben können, während das persönliche Moralbewußtsein im Zuge der Modernisierung immer mehr vom eigentümlichen liberalen Personalismus geprägt worden ist. Dieser grundsätzliche Unterschied in bezug auf das moralische Bewußtsein und die soziale Bindung in Japan und Westeuropa bringt nun, wie bei dieser Untersuchung gleichzeitig festgestellt worden ist, mit sich, daß etwa die japanische Jugend im Vergleich zur westeuropäischen einen viel schwächeren individuellen Charakter nebst einem stark egoistischen Verhalten im Gesellschaftsleben aufweist.³⁶ Der immanente Personalismus führt zu keinem Individuum im modernen Sinne, und ohne Gesellschaft im modernen Sinne gibt es keine Moral, die sozial wirksam ist.

Beim Selbstverständnis des modernen japanischen Menschen handelt es sich also um eine Ambivalenz, die sowohl im geistig-wissenschaftlichen

³⁴ Yoshitomo Ushijima, *Seiō to nihon no ningen-keisei* (Menschenbildung in Westeuropa und Japan), Kaneko-Shobō, Tokio 1961.

³⁵ a.a.O., S. 45.

³⁶ a.a.O., S. 366—368.

²² Menschliche Existenz 2

als auch im sozial-moralischen Bereich eindeutig und konsequent zum Ausdruck kommt. Und solange nur das transzendente Daseinsverständnis des Menschen in seiner Welt und nicht das immanente, wie es beim japanischen Menschen heute noch ausgeprägt ist, zur modernen Wissenschaft und Technik und zur pluralistischen Gesellschaft führen kann, sollte es jetzt gelten, das Daseinsverständnis des japanischen Menschen von Grund auf zu erneuern. Aus diesem kritischen Lebensgefühl heraus hat einmal ein japanischer Linguist, *T. Sekiguchi* (1894—1958), folgenden Aufruf an den Geist seines Volkes gerichtet:

„An den japanischen Geist. — Auf! schaff' Distanz! / Dann bist du ganz. / Von dir zu dir / Wall' für und für, / Ein dumpfes Hin / Mit regem Sinn, / Ein tiefer Blick / In dich zurück, / Dann wieder hin, / Bleib' nimmer drin / Bei dir zu Haus, / Zieh' stets hinaus, / *Hinaus* zu dir! / Kurz: existier'! (Nicht vegetier'!) / Denn dies ‚hinaus' / Ist dein Zuhause, / Und dieses ‚zu', / Das bist ja du. / Auf! schaff' Distanz / Und Diskrepanz! / Denn solch ein Tanz / Macht erst dich ganz.“³⁷

So merkwürdig diese deutschen Verse im fremden Munde auch klingen mögen, die Ernsthaftigkeit der endgültigen Einsicht, die diesen modernen japanischen Forscher zu diesem sonderbaren geistig-existentialen Appell veranlaßt hat, darf nicht verkannt werden, zumal solche Erkenntnisse in so ausdrücklicher Form sonst selten bei den japanischen Intellektuellen anzutreffen sind. Die Komik, die bei diesem originellen Lehrgedicht eventuell empfunden wird, entspricht genau der Tragik des ambivalenten modernen japanischen Selbstverständnisses: Das geistige Münchhausentum, das hier gefordert wird, sich am eigenen Zopf aus dem Sumpf zu heben, ist komisch; die Tragik besteht aber gerade darin, daß diese Komik aus zwingenden Gründen ausgeführt werden muß. Diese Tragik ist auch darin zu sehen, daß der letzte Wille *Sekiguchis* darin bestand, das riesige linguistische Notizenmaterial, das er durch vier Jahrzehnte emsiger systematischer Untersuchungen zustande gebracht hatte und das ihm als Hauptapparat für seine Forschungsarbeit gedient hatte, nach seinem Tode verbrennen zu lassen, ohne es der Nachwelt zu überliefern, weil die darin durchgeführte Begriffssystematik ausschließlich ihm eigen und von keinem anderen erschließbar sei. Die fundamentale geistige Wandlung des japanischen Menschen hat wohl bei diesem selbstkritischen Geist ihren Weg angetreten.

Man spricht heute von einem allgemeinen Kulturwandel in der Welt,

³⁷ *Tsugio Sekiguchi*, Saikiteki hyōgen to Existenz no kaishaku. (Reflexive Konstruktion und der Begriff der „Existenz“), 1937, in: *Doitsugogaku kōwa* (Vorlesungen über die deutsche Sprache), Tokio 1939, S. 251—316.

der mit eindeutiger Intention auf eine Weltzivilisation vor sich geht. Die Anlässe und die Verhältnisse, unter denen er bei den einzelnen Völkern erfolgt, sind verschieden. Für manche sogenannten Entwicklungsländer war die aufgegebene Kolonialherrschaft der unmittelbare Anlaß dazu, ihr Zukunftsprojekt hängt weitgehend von der von zivilisierten Ländern geleisteten Hilfe ab. Bei den zivilisierten Ländern selbst spielt sich der Wandel unter gegenseitiger Auseinandersetzung im Hinblick auf eine entstehende Weltzivilisation ab, die die wesentliche Veränderung der politischen und kulturellen Konstellation der Welt nach dem Zweiten Weltkrieg initiierte. Für Japan spielt die Kapitulation mit ihren zwangsläufigen politischen und sozialen Folgen, die sich von der Desintegration des Staatswesens unter dem Tenno, der Umbildung des Erziehungssystems und der Landreform bis zur Schriftreform erstreckten, die bedeutendste Rolle, um einen entsprechenden Wandlungsprozeß einzuleiten. Die Verhältnisse zeichnen sich aber hier vor allem dadurch aus, daß nach dem von der nationalen Integrationspolitik des Staates sehr stark beherrschten Modernisierungsprozeß in der vergangenen Epoche, der insofern einen grundsätzlichen geistigen und sozialen Wandel eher verhindert als gefördert hatte, nun infolge des totalen Zusammenbruchs, den das Land überhaupt zum erstenmal in seiner Geschichte erlebt hat, die Anzeichen für einen fundamentalen Wandel des Volkes im Geistigen und Sozialen immer deutlicher werden, den man eigentlich schon als Folge der bereits durchgeführten umfassenden materiellen Modernisierung hätte erwarten können. Bedeutsam ist, daß dieser nachhinkende Fundamentwandel gerade in die heutige Zeit des allgemeinen Kulturwandels fällt; ob das als Zufall oder Notwendigkeit zu betrachten ist, mag dahingestellt sein. Dies dürfte jedenfalls insofern als eine glückliche Fügung der Geschichte für dieses Volk bezeichnet werden, als es sich in seiner geistigen und sozialen Orientierung nicht erst über fremde Vorbilder, sondern direkt an die Bewegung der allgemeinen Weltzivilisation anschließen kann. Die Gefahr eines geistigen Rückfalls in die Vergangenheit und eines fehlenden ideellen Engagements mit der Weltströmung ist noch groß; es scheinen aber die in den Nachkriegsjahren geschaffenen Ansätze zum sozialen Wandel doch zu gewährleisten, daß aus diesem Volk bald etwas vollkommen Neuartiges und Fruchtbare werden wird, das zuvor sowohl dieses Volk selbst als auch die übrige Welt kaum für möglich gehalten hätte. Dann werden wir noch genauer wissen, was die Weltzivilisation überhaupt bedeutet und was sie speziell für Japan bedeutet hat und noch bedeuten wird.³⁸

³⁸ Zur allgemeinen Problematik der Begriffe *Kultur* und *Zivilisation* vgl. *P. de Roguin*, *Kultur und Zivilisation*, in: „*Saeculum*“ 5, 1954, S. 243—267.

HEINRICH DUMOULIN
SOPHIA UNIVERSITÄT, TOKIO

Die religiöse Geistigkeit des fernöstlichen Menschen im Gegenüber mit der westlichen Zivilisation

Dem Menschen ist seine Geschichte im Fortschritt des Wissens nur immer dunkler geworden. Durch die modernen Naturwissenschaften ist die Entstehung des Menschen in ungreifbare Fernen zurückgerückt, die in mathematischen Zahlen ausgedrückten grenzenlosen Zeiträume der Menschheitsgeschichte vermag der Mensch nicht mit Ereignissen auszufüllen, die einen zusammenhängenden Ablauf konstituieren könnten. Die Kulturgeschichte weiß von wellenförmigen, in Neuansätzen vorrollenden Kulturperioden mit rhythmischen Aufwärts- und Abwärtsbewegungen. In frühesten geschichtlichen Zeitperioden sind Hochkulturen bezeugt, während die Primitivität doch erst in unserem Jahrhundert mit Hilfe der modernen Technik überwunden wird. Historiker versuchen vergeblich, die Abläufe in strukturelle Gestaltbilder zu bringen und genaue Gesetzmäßigkeiten aufzustellen, die auf die Zukunft zu schließen gestatten könnten. Bis heute sind alle universalen Geschichtskonstruktionen ungeschlüssig, um so mehr können die an den Tatsachen aufgewiesenen Bewegungsrhythmen in Erstaunen setzen.

Erstaunlich sind auch die ungeheuren Unterschiede im Entwicklungsstand der Völker, Rassen, Gesellschaftsgruppen. Zu Beginn dieses Jahrhunderts waren auf dem Erdkreis noch ziemlich alle verschiedenen Zivilisationsstufen der Menschheitsentwicklung vertreten. Dabei wissen wir durchaus nicht, warum gerade diese Völkergruppen hohe geistige Kulturen entwickelten, während andere in scheinbarer Stagnation auf untersten Stufen verharrten. Was zu diesem Thema vorgebracht wird, sind im besten Falle nützliche Teilerkenntnisse und zutreffende Teilbeobachtungen, mit Hilfe von Mutmaßungen zusammengefügt, doch fehlt die vollausgerundete, objektiv begründete und einleuchtende Erklärung. Die gigantischen Anstrengungen, die von allen Richtungen her unternommen werden, zielen auf das gleiche Ziel der Neuformung einer im Äußeren gleichförmigen, völlig zivilisierten Menschheit hin, deren Innenkultur sich allerdings wegen der an ihr maßgebend beteiligten theologischen Faktoren der Beurteilung durch die mit technisch-scientifischen Methoden

arbeitende Wissenschaft entzieht. Während die von der „Straße des Westens“ (Teilhard de Chardin) her vordringende technische Zivilisation den gesamten Erdball erobert, bleibt ein innerer Bereich des Menschen, dem zu allen Zeiten das Glauben, Hoffen und Lieben die entscheidende Form gibt.

Asien im Situationsbild der Gegenwart

Die Begegnung zwischen Ost und West hebt sich im globalen Weltgeschehen mit spezifischer Besonderheit ab. Der Westen liegt mit rationaler Technik und humaner Geisteskultur an der Spitze der Menschheit und stellt den einen Pol der Menschheitsbewegung dar, zu dem sich die Völker und Rassen der Erde in Beziehung setzen. Der andere Pol ist in Asien. Beide Pole bieten nach vieltausendjähriger Geschichte „die geistigen Gipfel der Menschheit, auf denen sich die Flammenzeichen erhoben, die näher und näher die Täler erhellten . . . , und wenn die eine Hälfte sich um unsere Mittelmeerwelt gruppiert findet, so muß die andere Hälfte in Fernasien und Indien gesucht werden“.¹ Dem Abendland steht in der heute überschaubaren Welt nur eine einzige unabhängige Hochkultur oder Gruppe von in der Wurzel unabhängigen Hochkulturen gegenüber. Die großen Reiche Asiens, vorab Indien, China und Japan, gehören trotz vieler tieferreichender Verschiedenheiten der gleichen Kultursphäre an. Der Zusammenhang tritt am deutlichsten in Japan zu Tage. Überhaupt ist Japan in vielfacher Hinsicht geradezu ein Modellfall für das, was sich heute in bezug auf Kulturen und Zivilisationen, Traditionen und Modernisierungsbewegungen, religiös gebundene Vorstellungsbilder und radikale Säkularisierung an Verwicklungen in der Welt abspielt. Die japanische Tradition wurzelt in China und Indien. Zugleich ist Japan das asiatische Land, wo der Zusammenprall mit der vom Westen kommenden technischen Weltzivilisation am stärksten erfahren wird. Deshalb lassen sich am Modell Japan einige wichtige kulturelle Gegenwartsfragen unschwer studieren, obgleich sich klare befriedigende Lösungen noch kaum anbieten.

Japan ist das Land der Kulturrezeption. Die japanische Kultur ist wesentlich eine rezeptierte und rezeptive Kultur. In wiederholten starken Wellen trafen fremde Kultureinströmungen das Inselland, in den frühen Jahrhunderten aus Innerasien und von den Südseeinseln her, seit Beginn der Neuzeit auch aus Europa und Amerika. Die Kulturaufnahme geschah oft mit wacher Bewußtheit und starkem Energieeinsatz, so zur

¹ R. Grousset, *Bilan de l'Histoire*, Paris 1946, S. 110.

Zeit der als Taika-Reform bekannten frühesten umfassenden politisch-sozialen Landesordnung um die Mitte des 7. Jahrhunderts, so auch als das Land sich während der Meijiära (1868—1912) dem Westen öffnete und mit leidenschaftlicher Inbrunst und berechnender Planung in kürzester Frist die abendländische Zivilisation aufnahm. Doch dürfen diese Marksteine rezeptiver Kulturbegegnung die langen Jahrhunderte fast ununterbrochenen Einströmens ausländischer Kulturgüter ins japanische Land nicht vergessen lassen. Immer verband sich in Japan mit der begierigen Aufnahme des Fremden die intensive Bemühung um Assimilierung und Integrierung. So entstanden die gültigen Werte der japanischen Überlieferung, grundgelegt in den frühen schöpferischen Epochen von Nara, Heian und Kamakura, die das japanische Volk sich im geistigen Erwerben zum eigenen Besitz machte. Deshalb wird das Traditionsgut, einschließlich der darin enthaltenen aus dem Ausland eingeführten Weltanschauungssysteme und Religionen wie Buddhismus und Konfuzianismus, nicht als fremd empfunden. Anders verhält es sich mit dem westlichen Einstrom der Neuzeit. Da ist der Prozeß der Assimilierung noch keineswegs abgeschlossen. Überdies zeigen sich neue, in der Vergangenheit unbekannte Momente, die die vollkommene Integrierung der westlichen Zivilisation in den japanischen Eigenbesitz erschweren. Eher wird das Japanische in die technische Weltzivilisation einverleibt. Doch kann eine solche Integrierung nur teilweise geschehen, weil wesentliche Elemente der japanischen Kultur Widerstand leisten.

Damit die hier versuchte Ortsbestimmung der asiatischen Gegenwart eine tragfähige Grundlage für unser Fragen nach der religiösen Geistigkeit des fernöstlichen Menschen bilden kann, sind noch zwei Wesenszüge in das Situationsbild einzutragen. Einmal ist zu bedenken, daß die fernöstliche Religiosität ihren spezifischen Ort in den menschlichen Tiefenschichten hat. Der oberflächliche Asienreisende und besonders der Japanreisende wird vom blendenden, lärmenden, alle Sinne betäubenden Trübel der asiatischen Millionenstädte und wiederum besonders der volkreichsten Stadt der Erde, Tokio, geradezu überwältigt. Hier feiert die technische Weltzivilisation Triumphe: Vermassung, Mechanisierung, Automation, Urbanisierung in schier unvorstellbarem Ausmaß. Der Mensch ist von seinem Milieu überspielt und verschlungen. Das Gegenstück der verinnernden Ruhe fehlt im Erscheinungsbild beinahe völlig, weil der Japaner die inneren Bezirke seines Lebens schamvoll verbirgt. Weder soziologische Untersuchung noch psychologisch einführendes Bemühen vermag hier ohne besondere Führung und geduldige Anstrengungen in tiefere Daseinsschichten vorzudringen. Doch kann nur ein Menschenbild, das das verborgene Selbstgefühl und die aus unerklärtem Grund aufstei-

genden Motivationen des japanischen Menschen widerspiegelt, letzte Fragen beantworten.

Wenn die heutige Weltsituation durch die Möglichkeit der Selbstzerstörung der Menschheit charakterisiert ist, so richtet sich zur gleichen Zeit das Streben des Menschen in unerhörter Bewußtseinshelle auf die irdische Zukunft seines Daseins. Auch der asiatische Mensch der Gegenwart ist zukunftsbezogen. Die eine Hälfte der asiatischen Menschen begründet ihre Zukunftshoffnung aus der spezifisch westlichen Ideologie des Kommunismus. Wir können den Verschmelzungsprozeß von kommunistischen Ideen mit asiatischen Motiven, der sich in Rotchina hinter dem Bambusvorhang vollzieht, nur ahnen. In anderen asiatischen Ländern ist die Zukunftsbezogenheit des Menschenideals kaum weniger deutlich, und starke Impulse aus dem materialistischen Westen gefährden mit utopischen Versprechen das religiöse Traditionsgut. Fast überall wird das Generationsproblem stark empfunden, aber, um wieder das japanische Beispiel zu nennen, die junge Generation Japans verlangt weithin nach neuer Verwurzelung in der Tradition, um aus dem Mutterboden des eigenen Volkes die Kräfte für den Aufbau der dem japanischen Menschen gemäßen werthafte Zukunft zu ziehen. In diesem Zusammenhang sei auf das in Wissenschaft und Literatur vielfach bezeugte stark erwachte geschichtliche Interesse und das in sympathischem Studium gepflegte neue asiatische Solidaritätsgefühl der jungen Japaner hingewiesen, ferner auf die Wiederentdeckung und Hochschätzung des alten japanischen Kultur-gutes und die so eindeutig traditionsfreudige Bewegung der Zen-Meditation. Mögen auch nationale (und manchmal sogar nationalistische) Motive in diesen und anderen Bestrebungen mitspielen, so ist doch das berechtigte Bemühen um die Verbindung der Gegenwart mit der Vergangenheit zu Gunsten der Zukunft ausschlaggebend. Die Gegenwartsbemühungen sind von den Zukunftserwartungen beeinflusst und bestimmt. Die Ausrichtung auf die Zukunft gibt der Situation des asiatischen Menschen heute die besondere Note.

Das religiöse Moment im Menschenbild Ostasiens

Wie das Abendland, so besitzt auch Ostasien sein von den Vätern ererbtes Menschenbild und seine Paideia. Seit den Tagen der Frühzeit ist im chinesischen System der fünf Tugenden und fünf zwischenmenschlichen Beziehungen eine Lebensweisheit überliefert, die ihre Mitte in der Erziehung des Menschen zum Menschen hat und ein religiös verankertes Leitbild vom Menschen aufzeigt. Der konfuzianische Edle stellt nicht weniger als der „schöne und gute Mensch“ der Griechen ein sittliches

Hochbild vom Menschen dar. Seine Grundtugend ist die Güte (*jên*, jap.: *jin*); sie schließt, wie R. Grousset in einem bemerkenswerten Text ausführlich, „ein Ganzes von unendlich empfehlenswerten sozialen und auch individuellen Tugenden ein: Hochachtung der menschlichen Person, Gefühl für die Würde des eigenen Selbst und die des anderen, Aufrichtigkeit, Großmut, Herzensfeinheit und einen Sinn für die Menschheit, der selbst wenn er sich in Formeln kristallisiert, um im späteren Klassizismus zu einem bloßen Humanismus zu werden, dennoch das Ideal für eine höfliche, verfeinerte, freundliche Gesellschaft formt ...“² Daraus ergibt sich gleichsam als Schlußfolgerung: „China bedeutete für die Hälfte Asiens den Humanismus im weitesten Sinne des Wortes und, im kostbarsten Sinne, die Zivilisation.“³

Das in *jên*, der Güte oder Menschenliebe, verankerte konfuzianische Tugendsystem kann mit Recht als Humanismus im weiten, ursprünglichen Sinne bezeichnet werden. Das chinesische Schriftzeichen für *jên*, aus den beiden Bestandteilen „Mensch“ und „zwei“ zusammengesetzt, veranschaulicht den Menschen in seiner Beziehung zum anderen und meint die auf der menschlichen Gleichheit beruhende, dem Wesen entsprechende Haltung des Edlen im zwischenmenschlichen Umgang, die sich als Güte erweist und gemäß der von Kung-tzu oft wiederholten, negativ gefaßten goldenen Regel lautet: „Was du selbst nicht wünschst, tu nicht den anderen!“ Oder: „Was du nicht liebst, wenn es dir angetan würde, das tu niemand anderem an.“⁴ Die Haltung der Güte wurzelt im Bewußtsein der Gleichheit. So sagt Meng-tzu, Jünger des Kung-tzu in der ersten Generation: „Wer ein starkes Bewußtsein der Gleichheit hat und danach handelt, kommt der Menschenliebe am nächsten.“⁵ Die Güte entfaltet sich in positive Tugendübung, sie ist mit Weisheit und Gerechtigkeit gepaart, wird durch Einfachheit erworben, ist schwer zu vollenden, denn „der Gütige ist das Vorbild der Welt“.⁶ Innere Tugendregung und äußeres tugendhaftes Verhalten treffen in der Güte zusammen: „Milde ist die Wurzel der Güte, Sorgfalt ist der Ackerboden der Güte, Verträglichkeit ist die Betätigung der Güte, Bescheidenheit ist die Fähigkeit der Güte, Höflichkeit ist die Äußerung der Güte, gute Reden sind die Form der Güte, Musik und Lieder sind die Harmonie der Güte, Austeilen und Spenden ist das Wirken der Güte.“⁷ In diesem Kompendium scheint die für das konfuzia-

² R. Grousset, a.a.O., S. 137.

³ R. Grousset, a.a.O.

⁴ Bei R. Wilhelm, Kung-tse. Leben und Werk, Stuttgart 1925, S. 92 f.

⁵ R. Wilhelm, a.a.O., S. 95.

⁶ Li Gi, Das Buch der Sitte des älteren und jüngeren Dai, Diederichs Taschenausgabe 16, S. 184, vgl. 184—186, 189 f.

⁷ Li Gi, a.a.O., S. 199.

nische Menschenbild so charakteristische Harmonie von Äußerem und Innerem auf, die der Edle durch die sein Fühlen und Handeln bestimmende Grundhaltung der Güte verwirklicht.

Die konfuzianische Ethik ist als Sozialethik bekannt, sowohl wegen ihrer zahlreichen, umfassenden und eindringlichen Soziallehren, als auch wegen ihres überwältigenden Einflusses auf das gesamte Gesellschaftsleben Ostasiens. Doch darf nicht übersehen werden, daß die konfuzianische Sozialordnung im Alltag jene klare, personale, ethische Haltung erfordert, auf die Meister Kung hindeutet, wenn er seinem Lieblingsjünger das Geheimnis der Güte mit den Worten erklärt: „Sich selbst beherrschen und der Sitte unterwerfen.“⁸ Die Sozialordnung, die sich aus dem konfuzianischen Menschenbild ergibt, läßt sich keineswegs, wie erschlafte Epigonen zuweilen annahmen, durch bloß gewohnheitsgemäße Beobachtung überkommener Sitten und Vorschriften verwirklichen. Vielmehr ist ein voller personaler Einsatz vom Menschen gefordert, der allerdings zuerst und vorzüglich die Erfüllung der zwischenmenschlichen Beziehungen erheischt. Die fünf Hauptbeziehungen „heißten Fürst und Diener, Vater und Sohn, Gatte und Gattin, älterer und jüngerer Bruder und der Verkehr der Freunde: Diese fünf sind die immer gangbaren Wege auf Erden.“⁹

Das Beziehungssystem, in dem der Mensch steht, beginnt mit der Verwirklichung des Nahen und reicht zum Fernen. Die Pflicht der Kindesliebe drängt an erster Stelle, danach folgt die Vasallentreue. Doch ist der Edle der gesamten Sozialordnung verpflichtet. Die „große Gemeinsamkeit“ der allumfassenden Ordnung des Menschengeschlechts ist Utopie und Ideal zugleich. „Zur Zeit, als der große Weg herrschte, war die Welt gemeinsamer Besitz. Man wählte die Tüchtigsten und Fähigsten zu Führern; man sprach die Wahrheit und pflegte die Einheit. Darum liebten die Menschen nicht nur ihre eigenen Eltern und versorgten nicht nur ihre eigenen Kinder ... Diebe und Räuber, Mörder und Totschläger gab es nicht. Darum hatte man zwar draußen Tore, aber man schloß sie nicht. Das war die Zeit der großen Gemeinsamkeit.“¹⁰ Doch Kung-tzu war kein Utopist. Beim Übertragen des Ideals aus dem Altertum in die Gegenwart wußte er die Beobachtung der zwischenmenschlichen Beziehungen und der sozialen Pflichten durch kluge, wirksame Weisungen zu sichern. Seine Prinzipien haben sich in mehr als zweitausend Jahren chinesischer Geschichte bewährt. Wenn das chinesische Staatssystem sich gelegentlich von machiavellistischen Machtgelüsten leiten ließ oder zum bloßen Nütz-

⁸ Bei R. Wilhelm, a.a.O., S. 140.

⁹ Li Gi, S. 35.

¹⁰ Li Gi, a.a.O., S. 56 f.

lichkeitsverband absank, so entsprach dies nicht dem Geist des großen Meisters Kung, der auch für das politische und gesellschaftliche Leben kein anderes Ideal als die Güte kannte und davon überzeugt war: „Ohne Güte läßt sich der Staat nicht gestalten.“¹¹ Und: „Wenn die Oberen die Gültigkeit lieben, so werden die Unteren stets ihre Pflicht hoch halten.“¹²

Das konfuzianische Menschenbild konnte der Geistigkeit des ostasiatischen Menschen ein unverlierbares Gepräge aufdrücken, weil es so eminent menschlich ist; aber gerade in seiner Menschlichkeit ruht es auf religiösem Grunde auf. „So echt ist seine Menschlichkeit, so unergründlich seine Tiefe, so strahlend hell sein Himmlisches!“¹³ Die Ethik Kung-tzus, in aphoristische Maximen für den Alltag gemünzt, kann leicht für eine praktische Lebensweisheit ohne metaphysischen Tiefgang passieren, weil der Meister für gewöhnlich sein Letztes verschweigt. „Worüber der Meister nicht sprach: das war der Lohn, der Wille Gottes, die Menschengüte, Natur und Weltordnung.“¹⁴ Die metaphysische Verankerung des konfuzianischen Menschenbildes führt über die Wesensbegriffe der Gleichheit und Mitte. Durch das Bewußtsein der Gleichheit begreift der Mensch sein Wesen in der Gemeinschaft mit allen Menschen; durch das Bewußtsein der Mitte erfaßt er sein Wesen als im Willen des Himmels begründet. Wenn gleich der Weise wie der Himmel nicht redet, so begleitet ihn doch das Wissen um den Himmel immer und überall. Wenn er die Kindesliebe übt, weiß er, daß „der Vater dem Sohn gegenüber den Himmel vertritt“.¹⁵ Bei allem Tun kommt es darauf an, „sich vor dem Himmel nicht fürchten zu brauchen“.¹⁶ Die Himmelsreligiosität, die Lehre und Menschenbild des Meisters Kung durchtränkt, hat sich mit der chinesischen Universalkultur über ganz Ostasien ausgebreitet und wurde gleichsam zum kollektiven Unbewußten dieser Völker, deren Religiosität im Alltag stützend und nährend. Mögen zuweilen rationalistische Philosophen und Intellektuelle den religiösen Charakter der Lehre durch radikal diesseitige Interpretationen verdunkelt haben, durchwegs wurde das konfuzianische Leitbild vom Menschen als heilige Lehre von Geschlecht zu Geschlecht weitergegeben und von den Nachkommen mit religiöser Ehrfurcht aufgenommen. Die enge Verknüpfung mit der Staatsgewalt verstärkte die religiöse Bindung, da bis zur Neuzeit Herrscher und Regierung in den ostasiatischen Ländern (vorab in China und Japan) mit sakraler Weihe begabt waren.

¹¹ Li Gi, a.a.O., S. 96.

¹² Li Gi, a.a.O., S. 54.

¹³ Li Gi, a.a.O., S. 43.

¹⁴ Bei R. Wilhelm, a.a.O., S. 78.

¹⁵ Li Gi, a.a.O., S. 111.

¹⁶ Li Gi, a.a.O., S. 186.

Im klassischen Menschenbild Ostasiens ist der Mensch mit dem Himmel verbunden, gründet im Himmel, folgt dem Willen des Himmels, wirkt zusammen mit dem Himmel. „Will man den Menschen kennen, so muß man notwendig den Himmel kennen.“¹⁷ Dieses konfuzianische Menschenbild kann als das klassische Menschenbild Ostasiens angesehen werden; es bietet das anerkannte Leitbild vom Menschen und verliert auch in den mannigfachen Verbindungen mit anderem Gedankengut niemals völlig seine Wirkkraft. Einströme aus verschiedenem chinesischem Geistesgut, besonders von Lao-tzu her, bereicherten dieses Menschenbild und führten auch im religiösen Bezug neue Nuancen ein. Durch die anderen großen Religionen wurde das religiöse Moment des ostasiatischen Menschenbildes weiter verstärkt. Man zählt in China und Japan je drei für das religiöse Leben maßgebende Lehren auf, nämlich in China Konfuzianismus, Buddhismus und Taoismus, in Japan anstelle des Taoismus den Shintoismus. Der populäre Taoismus ist, verschieden von der Weisheitslehre des Lao-tzu, eine mit viel Magie durchsetzte polytheistische Volksreligion. Hingegen gewann der Shintoismus durch seine enge Verknüpfung mit dem japanischen Herrscherhaus und der politischen Staatsstruktur Japans einen Zuwachs an ideologischem Gehalt, der von den primitiven Elementen merkwürdig absticht. Die ethischen Grundsätze des Shintoismus wurden mit Hilfe der konfuzianischen Lehre aus einem ursprünglichen Ideal der Lauterkeit, Wahrhaftigkeit und Einfachheit entwickelt.

Da der Buddhismus unter den überlieferten Religionssystemen Ostasiens in bezug auf den spezifisch religiösen Einfluß an erster Stelle steht, ist eine breite Beeinflussung in Richtung auf das ethische Menschenbild und die praktische Lebensführung zu erwarten. Allerdings war der Buddhismus in keinem der großen ostasiatischen Länder je die herrschende Staatsreligion. In China blieb während der Feudalzeit für das öffentliche Leben stets das konfuzianische System maßgebend. Der Buddhismus hatte in Japan während langer Zeitperioden zwar kulturell die Führung inne, aber die konfuzianischen Gelehrten der Tokuwagazeit kritisierten das Versagen der buddhistischen Religion im staatlich-öffentlichen Bereich nicht mit Unrecht, wenn sie feststellten: „Durch den Buddhismus wird das Land nicht regiert.“¹⁸ Der Buddhismus wirkte eben als Religion, und da ist sein Einfluß auf die verschiedenen Volksschichten, Adel und Krieger, Kaufleute und Bauern, hoch anzuschlagen. Die im buddhistischen Men-

¹⁷ Bei R. Wilhelm, a.a.O., S. 91.

¹⁸ Vgl. den Abschnitt „Ablehnung des Buddhismus durch die Konfuzianer der Tokuwagazeit“, in: H. Dumoulin, Kamo Mabuchi. Ein Beitrag zur japanischen Religions- und Geistesgeschichte, Monumenta Nipponica Monographs No. 8, Tokio 1943, S. 156—160.

schenbild hervorleuchtende Tugend, das sympathische Mitleiden mit allen Lebewesen (jap.: *jibi*), kommt in der Praxis der konfuzianischen Güte nahe. Die ethische Wirkung, die von den buddhistischen Mönchen in die Breite des Volkes ausging, übertrifft zweifellos den erzieherischen Einfluß der konfuzianischen Gelehrten. Übrigens bedienten sich die sogenannten „berühmten Buddha-Mönche“, nicht selten echt geistliche Männer von praktischem Sinn und tiefer Liebe zum Volk, bei der Belehrung der einfachen Leute auch gerne der eindrucksvollen Gedankengänge, Vergleiche und Parabeln aus der in Japan hoch geschätzten konfuzianischen Literatur.¹⁹ In ihren Predigten ist die Sittlichkeit immer mit der Religion verknüpft, und so empfängt auch das sittliche Bemühen durch die Beziehung zur buddhistischen auf Heil und Erlösung hinzielenden Religiosität eine ausgesprochen religiöse Note.

Das religiös geprägte Menschenbild Ostasiens, aus vielen Quellen gespeist, formte bis zum Einbruch der westlichen Zivilisation am Geistesleben dieser Völker und verbürgte den Fortbestand der überlieferten Kulturen. Heute ist die Krise allgemein, alle asiatischen Völker sind in verschiedenem Ausmaß betroffen. China und Japan, während langer Jahrhunderte im regen Wechselverkehr miteinander verbunden, gehören gegensätzlichen politischen Lagern an. Wir wissen, daß geistige Bande sich nicht so plötzlich und völlig, ohne Spuren und Wunden, zerreißen lassen und glauben deshalb, daß hüben und drüben noch vieles vom gemeinsamen Erbgut lebendig ist. Doch stellt sich die Gegenwartskrise in den beiden großen Nationen Fernasiens so völlig anders dar, daß sie unmöglich im gleichen Zusammenhang behandelt werden kann. Die folgende Untersuchung beschränkt sich auf einige Hauptmomente des Wandels in Japan.

Wandel des japanischen Menschen

Das moderne Japan begeht in diesem Jahre das Jahrhundertgedächtnis seiner Geburtsstunde, die es im Amtsantritt des Stammhalters der Dynastie der Sonnengöttin Amaterasu, des Kaisers Meiji (1867), erkennt. Über den genauen Zeitpunkt, an dem der Beginn der japanischen Neuzeit anzusetzen ist, lassen sich geschichtswissenschaftlich gesehen verschiedene Standpunkte vertreten. Nach Beilegung der Wirren des stürmischen 16. Jahrhunderts, das die erste Begegnung Japans mit dem Abendland und der christlichen Religion brachte, zeigen sich schon während der Tokugawazeit charakteristische Merkmale der Neuzeit, aber zugleich besteht

¹⁹ Ein Beispiel ist der berühmte Zen-Meister Hakuin (1685—1768), siehe H. Dumoulin, Zen. Geschichte und Gestalt, Bern 1959, S. 245 f.

doch im ganzen die Feudalordnung unverändert weiter. Erst die Landesöffnung zu Beginn der Meijiära (1868—1912) markiert die neue Epoche. Der Vorgang der Modernisierung entwickelt sich durch verschiedene Phasen. Deutlich heben sich zwei Einschnitte ab, nämlich beim ersten Einströmen der westlichen Zivilisation zu Anfang der Meijizeit und nicht minder scharf nach Kriegsende 1945.

Das während der ersten Jahrzehnte der Meijizeit aufgebrochene Streben nach einem neuen Selbstverständnis und Weltbild des japanischen Menschen konnte in der offiziellen Gesetzgebung der Epoche keinen adäquaten Ausdruck finden. Der berühmte Erziehungserlaß des Kaisers Meiji vom 30. Oktober 1890²⁰, der für mehr als ein halbes Jahrhundert in Gültigkeit blieb, bezeichnet den Abschluß der frühen Phase der Meiji-erneuerung und ist typisch für das, was die Begründer und Staatsmänner der neuen Zeit vom japanischen Menschen erwarteten und wie sie ihn ganz und in allem dem Staatswohl verpflichtet wünschten. Denn darüber kann kein Zweifel bestehen, daß den führenden Politikern jener Zeit das Staatswohl, das ihnen mit dem Blühen der Dynastie identisch war, für die oberste Norm der Lebensführung des Japaners galt. Das im Erziehungserlaß angestrebte Menschenideal ist trotz der religiösen Verbrämung im Vergleich mit der religiösen Geistigkeit früherer Jahrhunderte stark säkularisiert. Ziel der idealen Erziehung ist der vollkommene Staatsbürger und loyale Untertan. Der in den Quellschriften der Shintô-Religion überlieferte Mythos von der göttlichen Abstammung des Kaiserhauses garantierte den immerwährenden Bestand des japanischen Reiches. Der Erziehungserlaß wiederholt die Formel vom „Kaiserthron, der wie Himmel und Erde ewig dauert“, aber diese Formel kann keine echte Transzendenz aussagen. Der religiöse Gehalt der japanischen Tradition ist im Menschenbild des Erziehungsedikts zu Gunsten der voranschreitenden Säkularisierung äußerst verdünnt, wenn nicht ganz aufgegeben. Die verschiedenen Interpretationen des maßgebenden Dokumentes während der Folgezeit verdeutlichen den Säkularisierungsprozeß. Während das einfache Volk die wieder zum Leben erweckten Shintô-Mythen mit naiver Gläubigkeit annahm, formten die Intellektuellen mit Hilfe der vom Westen eingeführten neuen philosophischen und politischen Theorien eine staatsabsolutistische, totalitäre japanische Reichsideologie, die sich unter anderem auch auf den kaiserlichen Erziehungserlaß beruft.²¹

²⁰ Deutsche Übersetzung in K. Murakami, Das japanische Erziehungswesen, Tokio 1934, S. 77 f.

²¹ Über den Shintoismus als Staatsreligion seit Beginn der Meijizeit vgl. D. C. Holtom, The National Faith of Japan, A Study in Modern Shintô, London 1938, S. 54 ff. Während der ersten Jahre Meiji kam es zu einer scharfen, jedoch nicht lange wäh-

Das Menschenbild des Erziehungserlasses entbehrt der klaren religiösen Begründung und Universalität. In den national japanischen Rahmen ist das konfuzianische Tugendschema eingefügt. Die beiden Zentraltugenden der Kindesehrfurcht (jap.: *keō*) und Treue (jap.: *chu*) sind gegenüber dem chinesischen Vorbild in umgekehrter Reihenfolge angeordnet und in eins zusammengezogen. Steht in China die Kindespflicht an erster Stelle, so hat in Japan die Treue zum Herrscherhaus den Vorrang inne, aber auch die Kindespflicht aller Japaner ist auf das Kaiserhaus bezogen, da der Kaiser im umfassenden Sinne als der heilige Landesvater angesehen wird. Aus der vereinigten Grundtugend von Treue und Kindesehrfurcht fließen die anderen sittlichen Haltungen, die rechte Regelung der Beziehungen zwischen Kindern und Eltern, Geschwistern, Ehegatten und Freunden, die Tugenden des Maßhaltens und der Güte, Eifer für Wissenschaft und Kunst sowie die Ausbildung der dem Gemeinwohl förderlichen geistigen und moralischen Fähigkeiten, ja die Bereitschaft zum letzten Einsatz für das Vaterland bis zur Aufopferung des Lebens.

Das Erziehungsedikt Meiji, das den konfuzianischen Tugendweg in Ausrichtung auf das nationalistisch verstandene japanische Staatswohl proklamiert, entsprach wenig den Erwartungen einer Zeit, die sich in ihren besten Vertretern „Zivilisation und Aufklärung“ (*bunmei kaika*) zum Ideal gesetzt hatte. Den Männern der Aufklärungsbewegung schwebte ein völliger Neuanfang vor, der mit dem Feudalsystem aufbräche und durch den Geist der Unabhängigkeit, Freiheit und Initiative einen neuen, wahrhaft zivilisierten Menschen in einer neuen am Westen orientierten Sozialordnung schaffen sollte. Man kann im Erziehungserlass höchstens in der Betonung des Wissens einen schwachen Nachklang des enthusiastischen Aufbruchs jener unter dem japanischen Namen *meirokusha* bekannten Aufklärungsbewegung der 70er Jahre erkennen.²² Der

renden Unterdrückung des Buddhismus (*haibutsu kishaku*) von seiten der japanischen Regierung. Der Shintoismus blieb bis zum Ende des Pazifischen Krieges die vom Staat beschützte, offizielle Religion. Das mit dem japanischen Brauchtum eng verknüpfte Shintō-Ritual bestimmte im Kreislauf des Jahres die religiösen Hauptfeste des Volkes, der Shintō-Mythus bildete den Kern der chauvinistischen Ideologie.

²² Als Hauptvertreter der Meiji-Aufklärung nennt Carmel Blacker außer dem berühmten Begründer der Keio-Universität Fukuzawa Yukichi die Schriftsteller Katō Hiroyuki, Mori Arinori, Tsuda Masamichi, Nishi Amane und Nakamura Keiō. siehe: *The Japanese Enlightenment. A Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi*, Cambridge 1964, S. 32 ff. — Gemäß einer Erklärung des japanischen Erziehungsministeriums kann auch die Aufforderung des Erziehungserlasses, „das Wohlwollen der Menge zuzuwenden“ (*hakuai shū ni oyobeshi*), im Sinne eines humanitären Internationalismus interpretiert werden. Vgl. D. C. Holtom, *Modern Japan and Shintō Nationalism*, New York 1963, S. 203 f.

im klassischen chinesischen Stil abgefaßte Erlaß fand denn auch in den Kreisen der fortgeschrittenen Intellektuellen eine zurückhaltende, wenn nicht ablehnende Aufnahme. Besonders junge japanische Christen, die im Überschwang ihres neu erwachten religiösen Gefühls die Freiheit der menschlichen Persönlichkeit als höchstes Ideal umfaßten, empfanden dieses Kaiseredikt geradezu als eine Herausforderung, der sie sich zu stellen verpflichtet glaubten.²³ Allerdings blieb ihnen der Erfolg versagt. Konservatismus und Staatsraison hielten das Heft fest in der Hand, indem sie alle aufkeimenden freiheitlichen Gedanken religiös-ethischer sowie auch politisch-sozialer Natur unerbittlich unterdrückten. Trotzdem schlug die Saat der Freiheitsapostel tiefe Wurzeln im japanischen Geistesboden. Die Kennworte des Wandels des japanischen Menschen, der seit den ersten Jahren der Meijiära einsetzte und ununterbrochen weiterwirkt, lauten je nach den verschiedenen Bereichen und Tiefenschichten: Zivilisation, Bildung, Aufklärung, angefeuert vom Geist der Unabhängigkeit, Freiheit, Initiative und gekrönt vom religiös inspirierten Ideal der harmonischen, in vollkommener Liebe wirkenden Persönlichkeit.

Modernisierung des japanischen Menschenbildes in der Gegenwart

Die durch die Niederlage im pazifischen Krieg heraufgeführten Wandlungen im politischen Staatsgefüge und den Sozialstrukturen Japans wurden nicht selten mit Umbruch und Neugeburt zu Beginn der Meijiära verglichen und im japanischen Schrifttum wohl auch eine zweite Landesöffnung genannt. Nicht mit Unrecht. Denn die erste Landesöffnung durch Kaiser Meiji war in vielem unvollkommen geblieben und bedurfte der Vervollständigung. Trotz der konstitutionellen Verfassung Meiji (1889), die Japan einen Platz unter den modernen Großmächten erwarb, waren Praktiken und Wertungen der Feudalzeit weithin in Geltung geblieben. Zwar wirkte das neuzeitliche, westliche Ferment während der langen Periode vom Beginn der Meijizeit bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges intensiv und in allen Schichten, aber die brutal vorandrängenden nationalistischen und militaristischen Machthaber drosselten jede unbequeme Freiheitsregung ab. Endgültig und de facto wurde das Feudalsystem in Japan erst nach Kriegsende 1945 abgeschafft. Die amerikanische Militärbesatzung förderte die Demokratisierung Japans auf allen Gebieten konsequent voran. Allerdings ließ sich das empfindlich spürbare geistige Vacuum durch keine Verwaltungsmaßnahmen ausfüllen. Wie während der

²³ Vgl. die Schilderung des Aufbruchs der japanischen evangelischen Christen während der Meijizeit bei M. Anesaki, *History of Japanese Religion*, London 1930, S. 337—346.

frühen Meijiära erlebte das Christentum einen starken Aufschwung, aber wiederum ebte die Bewegung ohne zahlenmäßig durchschlagende Erfolge rasch ab. In beiden Fällen liegt die Bedeutung des christlichen Einflusses in der Herausforderung des traditionellen japanischen Denkens, das sich seit der Meijizeit und wiederum nach der Niederlage im Pazifischen Krieg in wachsendem Maße den neuen christlichen Strukturen öffnete. Dieser Prozeß der strukturellen Beeinflussung und teilweisen Durchdringung ist weiter vorangeschritten und bedeutsamer, als gewöhnlich angenommen wird.

An keinem Punkte wurde das geistige Vacuum im Nachkriegsjapan schmerzlicher empfunden als in der Moral. Die moralische Haltung des japanischen Volkes war mit dem politischen und militärischen Zusammenbruch gleichfalls erschüttert. Nach der Liquidierung des Kaiserkultes, in dem gemäß dem Erziehungserlaß Meiji auch die moralische Ordnung gründete, zeigte sich die zum großen Teil naturrechtlich verankerte, in sich werthafte konfuzianische Tugendlehre, insbesondere wegen ihrer engen Verbindung mit dem Feudalsystem, hoffnungslos angeschlagen und kraftlos. In den japanischen Zeitschriften ging während der ersten Nachkriegsjahre die Diskussion über die neue japanische Moral, die jedoch zu wenig greifbaren Ergebnissen führte. Im allgemeinen überwog der relativistische, utilitaristische Standpunkt; der amerikanische Pragmatismus eines Dewey hatte viele Vertreter in Japan. Dagegen fanden die vereinzelt Stimmen, die eine Verwurzelung der Ethik im Naturrecht forderten, wenig Beachtung.

Trotz vieler Bemühungen um die Moral wuchs während der zwei ersten Nachkriegsjahrzehnte das allgemeine Unbehagen beständig. Denn es schien nicht so, daß sich im Laufe der Diskussionen so etwas wie ein neues klar umrissenes japanisches Menschenbild herausformen könnte. Da auch der früher in den japanischen Schulen verpflichtende Moralunterricht bei der Neuordnung des Schulsystems seinen Platz verloren hatte, stiegen die ernstlichen Befürchtungen um Volksmoral und Volksglück an. Unter diesen Umständen wünschte das Erziehungsministerium tatkräftig einzugreifen und beauftragte einen Ausschuß von erfahrenen Fachleuten der Pädagogik und angesehenen Geistesmännern mit der Abfassung eines Leitbildes für die japanische Erziehung. Das merkwürdige, vielleicht in seiner Art einzigartige, aber für die japanische Situation typische Dokument erschien unter dem Titel „Das erwartete Menschenbild“ (*kitai sareru ningenzô*) und erregte höchstes Aufsehen. Man kann dieses Dokument wegen seiner Ähnlichkeit in der Zielsetzung, trotz größter Verschiedenheiten in allem anderen, mit dem Erziehungserlaß des Kaisers Meiji vergleichen. In beiden Fällen handelt es sich darum, das Leitbild der Er-

ziehung des japanischen Menschen klar darzulegen. Der inhaltliche Unterschied zwischen den zwei Texten ist freilich außerordentlich, von den Verfassern des „erwarteten Menschenbildes“ gewollt und Ausdruck der veränderten Situation. Der Vorsitzende des Komitees, der bekannte Philosoph Kôsaka Masaaki aus der Nishida-Schule, betont in einem der Veröffentlichung des Textes beigegebenen Artikel, daß die Wertschau des Erziehungserlasses Kaiser Meijis bewußt durch eine neue, in der demokratischen Weltanschauung gründende Auffassung ersetzt wurde.

Der Text selbst führt sich als von der Zeitsituation gefordert ein, wenn in seinem ersten Teil drei durch die Besonderheit der modernen Zivilisation bedingte Forderungen oder Aufgaben an den Japaner herausgestellt werden, nämlich Entwicklung seiner Menschennatur und Entfaltung seiner menschlichen Kräfte, Offenheit gegenüber der Welt und Aufbau einer gesunden Demokratie. Der ausführliche zweite Hauptteil handelt von dem, was vom Japaner besonders erwartet wird und zwar zuerst als Individuum, dann in der Familie, der Gesellschaft und schließlich im Volk. Der weit ausholende Text entwickelt zu diesen Themen nützliche Gedanken, in der früheren Fassung teilweise in imperativischer Form. Man liest da: „Sei frei!“, „Entwickle deine Individualität!“, „Habe die rechte Selbstliebe!“, „Sei ein vertrauenswürdiger Mensch!“, „Sei positiv aufbauend!“, „Sei glücklich!“ oder in bezug auf die Familie: „Die Familie sei ein Ort der Liebe!“, „... der Rast!“, „... der Erziehung!“ usf. Niemand wird die Richtigkeit solcher Sätze bezweifeln, aber im ganzen werden doch zu viele Gemeinplätze und Selbstverständlichkeiten ausgebreitet.

Das Unbehagen über den Text äußerte sich bei der Veröffentlichung der sogenannten „Mittleren Fassung“ am 11. Januar 1965 in einer Menge von Zeitungs- und Zeitschriftenartikeln, Radiosendungen und einer wahren Flut von Zuschriften an das Erziehungsministerium. Manche Kritiker gingen so weit, den Nutzen eines solchen Dokumentes überhaupt anzuzweifeln. Den höchsten Unwillen erregte der Satz: „Das Vaterland Japan ehren und den Kaiser ehren, ist eins.“ Der Text enthielt auch sonst viele stark nationale Töne, die der jungen Generation mißfielen. Man bemerkte, daß der Redaktionsausschuß für den Text fast ausschließlich aus Vertretern der alten Generation bestanden hatte, die alle die Lebensmitte längst überschritten hatten. Doch liegt die Wurzel des Übels tiefer, und der Mangel wurde auch durch eine beträchtliche Anzahl von Verbesserungen und Abschwächungen in den Formulierungen nicht behoben. Dem Menschenbild dieses Leitfadens der japanischen Erziehung fehlt die metaphysische und religiöse Begründung. Den Leerplatz nimmt ein nicht chauvinistisch gemeinter, aber doch deplazierter Nationalismus ein, dem

die Redaktoren die Beziehung zur internationalen Weltgemeinschaft als einen Überbau beigegeben haben.

So aufschlußreich und bezeichnend der Text des „Erwarteten Menschenbildes“ für die Erziehungsbemühungen der staatlichen Behörden ist, der geistigen Situation und Stimmungslage der jungen Japaner wird er keineswegs gerecht. Dies wurde schon in der heftigen Kritik am frühen Textentwurf deutlich und zeigte sich noch klarer in der Teilnahmslosigkeit des breiten Publikums beim schließlichen Erscheinen der verbesserten, endgültigen Fassung im September 1966. Eine Nachschrift macht darauf aufmerksam, daß das Dokument keine staatliche Autorität beansprucht, sondern lediglich eine wegweisende Hilfe bei der Erziehung bieten möchte. Diese lange, etwas umständliche Abhandlung tritt also nicht an die Stelle des feierlichen Erziehungsedikts Kaiser Meijis, das Generationen von Schülern und Lehrern von der Volksschule bis zur Universität alljährlich bei Schulanfang mit tief geneigtem Kopf und Oberkörper in ehrfürchtigem Schweigen angehört haben. Wie das neue Leitbild vom idealen Japaner keineswegs als repräsentativ für das junge Japan gelten kann, so braucht auch die im Text formulierte restlose Säkularisierung nicht als endgültige Liquidierung aller religiösen Traditionswerte angesehen zu werden. Eher läßt sich darin ein typischer Ausdruck jener in der japanischen Feudalzeit gültigen Mentalität erkennen, die die Religion von der Moral trennt und aus der Öffentlichkeit in den Privatbereich verweist. Diese Mentalität durchzieht wie ein roter Faden die Diskussion über die Erneuerung und Grundlegung der Volksmoral während der zwei Nachkriegsjahrzehnte. Auch der vorige Ministerpräsident Ikeda, der sich oft und nachdrücklich zum Thema der Volkserziehung geäußert hat und dabei das Programmwort der „Menschenbildung“ (*bito-zukuri*)²⁴ prägte, trennt in seinen einschlägigen Reden Religion und Sittlichkeit. Die Sittlichkeit ist nach ihm mit dem, was man früher in Asien „das Öffentliche“ nannte, verknüpft und gründet vornehmlich in der staatsbürgerlichen, vaterländischen Gesinnung, wie dies die wiederholte Koppelung der Begriffe „Vaterlandsliebe“ (*sokokuai*) und „Tugendpflege“ (*tokusei no kanyō*) in seinen Reden anzeigt.²⁵ Die Religion umschreibt Ikeda, der

²⁴ Der Ausdruck ist dem nationalistischen Programmwort „*kuni-zukuri*“ (Landesbildung) nachgeformt. Trotz der eingängigen Formulierung verfehlte das Wort seine Wirkung. Die junge Generation nahm die Einladung zum „*bito-zukuri*“ durchwegs nicht ernst.

²⁵ Der Verfasser analysierte in einem Artikel „Die Rolle der Religion bei der Menschenbildung“ (*bito-zukuri*)“ (erschieden in der japanischen katholischen Monatszeitschrift *Seiki*, Januar 1963, Nr. 152, S. 4–11) die Äußerungen des damaligen Ministerpräsidenten Ikeda über die Bedeutung von Religion und Sittlichkeit für die Erziehung.

selbst ein religiöser Mensch war, als „Frömmigkeit gegenüber dem ewigen, absoluten Wesen“, aber ihre Pflege bleibt der privaten Initiative des einzelnen und der Religionsgemeinschaften überlassen. Die scharfe Trennung zwischen Öffentlichem und Privatem, speziell zwischen moralischer Lebensführung in der Gesellschaft und religiöser Betätigung datiert in Japan seit der Tokugawazeit. Ursprünglich mit dem Feudalsystem verknüpft, wurde sie im modernen Japan zum allgemein angenommenen Prinzip. Ein Impuls aus der Feudalzeit traf sich mit modernen Auffassungen und Bedürfnissen. Doch bedeutet die durch die Aufnahme der westlichen Zivilisation in der pluralistischen Gesellschaft zu Ende geführte Säkularisierung im Falle Japans nicht ohne weiteres den Verzicht auf alle Werte der religiösen Tradition.

Zum Thema „Religiöse Tradition in der japanischen Gegenwart“ läßt sich viel wertvolles, teilweise auch widerspruchsvolles Material beibringen, das in ein Gesamtbild zusammenzufügen wäre. In Japan existiert noch religiöse Tradition, die kein museales Dasein fristet, sondern lebendige Wirkungen hervorruft. Religionswissenschaftler und Soziologen können bei der Durchforschung der verborgenen Winkel dieses Landes oder beim Hinhören auf die lautstark die Öffentlichkeit anfordernden japanischen Erweckungsbewegungen wichtige Entdeckungen machen. Wir können diesen Beitrag nicht zum Abschluß bringen, ohne ein kurzes Augenmerk auf die modernen japanischen Volksreligionen zu richten, die nach Kriegsende durch ihr rapides Anwachsen und ihre erstaunlichen Zahlenerfolge (nach vorsichtiger Schätzung mehr als 10 Millionen Anhänger, d. h. 10 % der Gesamtbevölkerung) weltweites Aufsehen erregten. Diese modernen Volksreligionen wurzeln insgesamt in der Tradition, und zwar so sehr, daß Wissenschaftler mit Recht die anfänglich in der Literatur über den Gegenstand übliche Bezeichnung „Neue Religionen“ abgelehnt haben.²⁶ Heute zeichnen sich im Gewirr der Vielzahl solcher Religionen klarere Linien ab. Die buddhistisch inspirierten modernen Volksreligionen sind nach Zahl und Einfluß bei weitem am stärksten. Wenn wir von der heftig umstrittenen, wegen ihrer politischen Betätigung religiös nicht eindeutigen Sōkagakkai-Bewegung absehen, kann die ebenfalls aus dem Nichirenismus stammende Religionsgemeinschaft Risshō Kōsei-kai als repräsentativ angesehen werden.²⁷ In dieser Religion ist viel fernöst-

²⁶ S. H. Thomsen, *The New Religions of Japan*, Tokio 1963, S. 15. Im folgenden Abschnitt der Einführung sind die charakteristischen Merkmale der modernen Volksreligionen zutreffend geschildert (S. 20–29). Vgl. auch W. Kohler, *Die Lotus-Lehre und die modernen Religionen*, Zürich 1962.

²⁷ Über diese Religion unterrichtet in englischer Sprache ein unlängst von der Zentralstelle herausgegebener, reich illustrierter Band: *Risshō Kōsei-kai*, Tokio 1966.

liches Traditionsgut aufbewahrt und überliefert. Der einfache Glaube Nichirens (1222—1282) und seiner Jünger an die universale Sendung des Lotossutras als der Verkörperung des ewigen Buddhas ist durch den Rückgriff auf die Lehre des geschichtlichen Buddhas Shākyamuni bereichert und aufgefüllt. Eine durchgreifende Modernisierung befähigt dazu, an Menschen des 20. Jahrhunderts zu appellieren und breite Volksmassen zu beeinflussen. Die Modernisierung bedeutet vor allem Hinwendung zum Menschen. Würde und Freiheit der menschlichen Person, Weckung der Eigeninitiative, gegenseitige Hilfeleistung in gemeinsamer Aussprache, Lebensoptimismus zusammen mit Pflege der diesseitigen Werte und praktischer Solidarität im Alltag, diese charakteristischen Wesenszüge der modernen japanischen Volksreligionen sind im Falle der Risshō Kōsei-kai aufs glücklichste verwirklicht. Die Risshō Kōsei-kai bezeichnet sich selbst als buddhistische Laienorganisation. Dem buddhistischen Laien wird mit religiöser Autorität die ernstliche Bemühung um die Vervollkommnung seines Charakters empfohlen. Er soll aufwärts strebend nach Erleuchtung trachten und zu den Lebewesen sich neigend alle den Pfad der Erlösung lehren. „Dies ist“, wie der Kommentar bemerkt, „nichts anderes als das Wesen des Buddhismus.“²⁸ Doch wird die Lehre im weiteren Verlauf der Erklärung nach der sozialen Seite hin ausgebaut und auf die konkreten Sozialverpflichtungen im Alltag angewandt. Das Geheimnis des Erfolges der Risshō Kōsei-kai dürfte in der glücklichen Verbindung von traditioneller Lehre und modernen Zeitbedürfnissen sowie in der von Realismus und sozialem Sinn getragenen einfachen, verständlichen und ansprechenden Art der Verkündigung liegen.

Die außerordentliche Weltsituation, in der sich der gegenwärtige Mensch im doppelten Zusammenstoß zwischen Ost und West, Tradition aus der Vergangenheit und moderner technischer Zivilisation befindet, offenbart sich in theologischer Perspektive als besondere Heilssituation. Die konkret greifbar gewordene Universalität der Menschennatur, ihre Kontinuität im Wandel und letzte Ausrichtung auf Transzendenz, diese im geschichtlichen Erscheinungsbild offen zu Tage liegenden Wesenszüge des Menschen rücken die theologischen Aspekte der anthropologischen Problematik ins klare Licht. Da es sich bei allem um den Menschen handelt, insbesondere um die geschichtlichen und sozialen Bezüge der menschlichen Existenz, ist die theologische Bemühung mehr als früher auf den Menschen verwiesen. Als vornehmliches Mittel bietet sich ihr das Gespräch an, das, erst in den Anfängen begriffen, heute Religionen und religiöse Menschen mächtig anfordert. Im ersten Schritt ist durch richtiges Ver-

²⁸ a.a.O., S. 128.

ständnis und entsprechende Interpretation die Verständigung über den Sinn der gemeinsamen Lage unser aller in der Welt anzuzielen. Die Gemeinsamkeiten müssen klar ins Auge gefaßt werden, damit alle zusammen im Bewußtsein der menschlichen Solidarität die gemeinsamen Aufgaben angreifen können. Fachleute werden aus ihren Gebieten sichere Einzelerkenntnisse beitragen, aber allein der Geist der Brüderlichkeit kann das große Gespräch der Menschen über den Menschen zum Erfolg führen und diese Notstunde des Menschen zum Heile wenden.

KAZUO MUTO

UNIVERSITÄT KYOTO (JAPAN)

Probleme des Christentums in Japan

Zum Selbstverständnis eines heutigen japanischen Christen

1

Während meines einjährigen Aufenthaltes in Heidelberg vom März 1964 bis zum März 1965 hatte ich Gelegenheit, die Stellung des Christentums und die verschiedenen Richtungen der Theologie in Deutschland zu studieren. Es war für mich eine wertvolle Erfahrung. Vieles von dem, was ich im Nachfolgenden herausstellen werde, sind unzusammenhängende Fragmente der Reflektion oder Eindrücke, die in den Erfahrungen jener Tage wurzeln. Es wird oft gesagt, daß man im Ausland zum Patrioten werde. Ich scheine dabei keine Ausnahme zu machen. Als ich jedenfalls allein in einem fremden Land lebte, kam mir Japan oft in den Sinn, und manches Mal dachte ich über die historische Mission Japans in der heutigen Welt nach.

Ich möchte wie jedermann daran glauben, daß die Welt letztlich geeint werden wird. Die Lage der Dinge entwickelt sich in dieser Richtung — wenn auch langsam und auf Umwegen. In der augenblicklichen Situation können wir jedoch einerseits eine Tendenz in Richtung auf die Einheit der Welt oder der menschlichen Gesellschaft hin beobachten und andererseits eine markante Gegentendenz in Richtung auf den sogenannten Pluralismus. Vieles scheint für den letzteren zu sprechen. Es kann auch gesagt werden, daß in der heutigen Welt die Gegensätze in der Politik, Wirtschaft, Ideologie, Religion, Kultur und den nationalen oder rassischen Interessen immer akuter und komplizierter geworden sind. Aus diesem Grunde werden unaufhörlich regionale Kriege geführt. Der Antagonismus zwischen Ost und West, mit der Sowjetunion und den Vereinigten Staaten als jeweiligem Zentrum, der bald nach dem Zweiten Weltkrieg offenbar wurde, verändert sich jetzt erheblich in seinem Grundcharakter, da das kommunistische China mit ungeheurer Schnelligkeit seine Macht ausweitete. Dennoch kann man sagen, daß er den fundamentalsten und umfassendsten Faktor der Auseinandersetzungen in der Welt darstellt, der noch nicht außer acht gelassen werden darf.

Es erübrigt sich zu sagen, daß dieser Antagonismus zwischen Ost und West hauptsächlich politischer, wirtschaftlicher und ideologischer Natur ist. Ebenso kann nicht gelehnet werden, daß er die Bedrohung durch einen zerstörerischen Weltkrieg darstellt, obwohl nur zu begrüßen ist, daß zur Herabminderung dieser Gefahr die sogenannte friedliche Koexistenz des Ostens und des Westens als eine Art fester Einrichtung fortbesteht. Ehe man sie jedoch vom Standpunkt der Politik, Wirtschaft und Ideologie her betrachtet, sollte die Gegenüberstellung von Ost und West eher fundamental als ein kultureller Unterschied zwischen beiden angesehen werden. *Im Interesse einer wahrhaft friedlichen und harmonischen Einheit der Welt und der Menschen ist die westliche Idee der Vereinigung der Welt nicht mehr überzeugend. Eine solche Idee der Einigung sollte aufgegeben werden.* An dieser Stelle gewinnt die Tendenz zum Pluralismus in der Welt ihre Bedeutung. Und zugleich sollte die harmonische Einheit durch die Vermittlung der Pluralismen angestrebt werden. Um eine vereinigte Welt zu erreichen, die zugleich Einheit und Vielheit umfaßt, sollten wir an ein Aufheben der Gegensätze von Osten und Westen in dem schon erwähnten zweifachen Sinne denken: das heißt im politischen, wirtschaftlichen und ideologischen Sinne ebenso wie im fundamentaleren kulturellen Sinne. Wenn es für Japan in der heutigen Welt eine historische Mission gibt, dann besteht sie m. E. darin, die Rolle dieses Aufhebens der Gegensätze von Ost und West in solchem zweifachen Sinne zu übernehmen.

Ich glaube, daß tatsächlich viele Japaner ideologisch mehr oder weniger in der oben angegebenen Art denken. Die wirkliche Lage Japans jedoch ist weit davon entfernt, ein aktives Interesse an einer solchen Mission zu gestatten. Und die extreme politische Bedeutungslosigkeit Japans ist einfach zu entmutigend. Besonders als ich im Ausland lebte, empfand ich es deutlich, daß viele Ausländer Japan politisch fast außer acht ließen oder nicht mit ihm rechneten, während sie höchst verwundert waren über den erstaunlichen wirtschaftlichen Wiederaufstieg Japans nach dem Kriege. Ich glaube, dies ist auf die Tatsache zurückzuführen, daß Japan kaum die vorerwähnte historische Mission in der Welt erfüllt hat, zumindest nicht was die Politik angeht.

Es war einer der Eindrücke, die ich während meines einjährigen Aufenthaltes in Westdeutschland gewann, daß Westdeutschland im ganzen gesehen nicht weniger anti-kommunistisch ist als die Vereinigten Staaten. Das ist weitgehend auf die unglückliche Situation der deutschen Teilung in Ost und West nach dem Kriege zurückzuführen. In diesem Sinne ist die Lage Japans, auch wenn es in seiner tatsächlichen Politik ohne Zweifel zum amerikanisierten westlichen freien Lager gehört, doch eine wesentlich

andere. Ganz gleich wer die augenblickliche politische Macht innehat, die Einsichtigen und vielleicht zumindest mehr als ein Drittel aller Japaner sind weder hundertprozentig für die Vereinigten Staaten noch hartnäckige Anti-Kommunisten. Man kann m. E. wohl sagen, daß die Japaner in gewisser Beziehung aufgeschlossener sind als die Deutschen, was die Welt, über die Auseinandersetzung zwischen Ost und West hinaus, angeht. Auf kulturellem Gebiet schätze ich den hohen Grad traditioneller deutscher Kultur, aber die Deutschen müssen mit ihrem unkorrigierbaren Stolz auf ihre eigene kulturelle Überlegenheit notwendig in einen deutsch-zentrierten kulturellen Provinzialismus verfallen. Und obgleich sie eine tiefe Vorliebe für die Japaner und andere Orientalen haben, kann nicht abgestritten werden, daß es unter ihnen nur wenige gibt, deren Augen für den Orient und für Japan geöffnet sind. Im Gegensatz dazu haben viele Japaner ein unvergleichlich größeres Interesse daran, den Westen und Deutschland kennenzulernen. Es ist keine Übertreibung zu sagen, daß für die Japaner der Westen nunmehr ein unerlässliches Element ihres Seins ist. Und dennoch sind wir *nichts anderes als Orientalen*, Erben und Verfechter orientalischer Kultur.

Obwohl ich bisher scheinbar lange bei einem Thema verblieb, das in keiner sehr engen Verbindung zum Christentum steht, scheint es mir doch, als ob die heutige Mission der Japaner und die Probleme des Christentums in Japan tatsächlich unlösbar miteinander verbunden sind.

2

Es hat bei uns eine Zeit lang lebhaftere Diskussionen über das „Heimischwerden“ der Heiligen Schrift oder das „Japanisieren“ des Christentums gegeben. Sie haben sich m. E. an der Hundertjahrfeier der Missionsarbeit in Japan entzündet. In letzter Zeit scheinen solche Diskussionen jedoch ihre frühere Vehemenz verloren zu haben. Was das eigentliche Problem des Heimisch-machens des Christentums anlangt, so bin ich nicht sicher, ob es nicht schon wirklich heimisch geworden ist, so daß es keiner weiteren Diskussion bedarf. Wir sollten uns glücklich preisen, wenn letzteres der Fall wäre, aber es scheint mir, obwohl ich mich irren mag, daß ersteres der Wahrheit näher kommt. Es ist für mich sehr beruhigend, daß Herr Yoshido Yoshimura dieses Problem in seinem neuen Buch „Modern Theology and Japanese Missionary Work“ eingehend erörtert hat. Ich teile seine Meinung durchaus, daß das größte Hindernis für die Missionsarbeit in Japan die *westliche* Form des Christentums ist, die nach Japan gebracht wurde. Als ich in Deutschland war, habe ich einigen bekannten und unbekanntem Theologen meine Auffassung dargelegt, daß das euro-

päische Christentum „enteuropäisiert“ werden sollte, um wahrhaft ökumenisch zu werden. Und ich war ein wenig überrascht, als unerwartet die meisten von ihnen mir zustimmten. Wie jedoch Herr Yoshimura in seinem eben erwähnten Buch sagt, wird die moderne Theologie, die durch Karl Barth und Rudolf Bultmann repräsentiert wird, so verstanden, daß sie die Freiheit des Evangeliums manifestiert und zugleich das bestehende Christentum schonungslos kritisiert; das heißt das Christentum in westlichen Formen, besonders in seinen modernen Ausprägungen. Es ist wohl nicht verwunderlich, daß die meisten deutschen Theologen, die eine solche Theologie studiert haben, ohne viel Widerstand der Idee der „Enteuropäisierung“ des Christentums zustimmen. Es erübrigt sich zu sagen, daß die Überlegungen solcher Theologen von der tatsächlichen Lage des Christentums im heutigen Deutschland und in der ganzen westlichen Welt unterschieden werden müssen.

Es war mein allgemeiner Eindruck, daß Theologie in Deutschland mit Enthusiasmus studiert wird, aber im Widerspruch dazu schien der prägende Einfluß des Christentums selbst im Niedergang begriffen zu sein. Verschiedene Gründe mögen dafür angeführt werden, aber der wichtigste ist in der Tatsache zu suchen, daß die Botschaft der Bibel von den modernen Menschen kaum als die Worte des lebendigen Gottes und wahrhaft eschatologisches Kerygma anerkannt werden. Diese Erwägungen bekräftigen die profunde Bedeutung von Bultmanns Forderung nach „Entmythologisierung“ oder existentieller Auslegung des Neuen Testaments. Ich glaube, es ist ein Fehler anzunehmen, daß die Herrschaft der Worte des lebendigen Gottes oder des wahren Evangeliums über die Christenheit eines und die „Entwestlichung“ der westlichen Formen des Christentums ein anderes ist.

Wie allgemein bekannt ist, wurde das Christentum von Anbeginn an „hellenisiert“, dann „romanisiert“ und dann wiederum „teutonisiert“ und schließlich modernisiert, bis es die heutige Form des sogenannten westlichen Christentums angenommen hatte. Im Verlauf dieses langen historischen Prozesses ist das Christentum tief in das Innere der westlichen Kultur und Zivilisation eingedrungen und hat eine wichtige Rolle bei seiner kulturellen Gestaltung gespielt. Dies muß als eine große Kraft des westlichen Christentums angesehen werden. Und wenn es auch nicht abgestritten werden kann, daß das Christentum als Ganzes im Niedergang begriffen ist, so kann die europäische Kultur doch noch als eine christliche bezeichnet werden. In dieser Hinsicht ist die Situation des westlichen Christentums völlig von der des japanischen Christentums, das vom Heidentum umgeben ist, verschieden. So wurde das Christentum zu einem immanenten Bestandteil westlicher Kultur und wurde des-

halb sozialisiert, ethisiert und konventionalisiert, worin sowohl seine Stärke als auch jenes lebenswichtige Problem liegt, das heute fundamentaler Reflektion bedarf. Daher wird das „Entwestlichen“ des Christentums für ein Problem des westlichen Christentums selbst gehalten. Das Christentum sollte einerseits ein tief immanenter Faktor in der Kultur und in diesem Sinne jeder Rasse und Kultur angeglichen werden. Wenn aber andererseits das Christentum der Kultur zu sehr angeglichen wird, steht es in der Gefahr, seine wahre Substanz zu verlieren. Ein solches Christentum sollte eschatologisch transzendiert werden. So betonen einige Theologen (Reinhold Niebuhr u. a.) das Selbsttranszendieren des Christentums, das mit bürgerlicher Zivilisation vermischt ist, und andere (Paul Tillich z. B.) betonen die Beendigung des Zeitalters des Protestantismus in Verbindung mit moderner autonomer Kultur. Wiederum kann die kerygmatische oder eschatologische Theologie von Barth und Bultmann dahingehend ausgelegt werden, daß sie in sich selbst ein Motiv der „Entwestlichung“ des Christentums enthält. Darin können wir eine der tiefsten Bedeutungen der heutigen Theologie sehen.

Es ist eine ziemlich schwierige Aufgabe, die Substanz des Christentums in verwestlichter Form konkret zu beschreiben und eine wichtige Aufgabe für die Zukunft, die nicht nur den westlichen Völkern, sondern auch uns Japanern auferlegt wurde, seine Grenzen aufzuzeigen. Vielmehr sind wir Japaner meiner Meinung nach für ihre Erfüllung noch verantwortlicher als die westlichen Völker. Ehe man versucht, sich dieser Aufgabe zu unterziehen, müssen viele Probleme aus dem Weg geräumt werden. Zunächst einmal das Problem der Theologie und dann andere wie die der Mission, kirchlichen Institutionen, Gottesdienstformen, Kirchenbauten, christlichen Kunst, Musik, Literatur usw. Von dem Gesichtspunkt aus, der das Christentum als eine Religion ansieht, die mit moderner Kultur verbunden und für die bürgerliche Zivilisation oder autonome Kultur kennzeichnend ist, kann man einen Einblick in die westlichen Formen des Christentums und die Vorschläge, wie sie transzendiert werden sollten, gewinnen. Besonders was die Theologie anlangt, brauchen wir eine tiefere und subtilere Einsicht in die Grenzen eines solchen Christentums, die sich aus seinen westlichen Formen ergeben, wenn gleich diese uns Japaner noch viel über die Wege und den Willen Gottes, die menschliche Natur und Weltanschauung — einschließlich der Ansichten über Geschichte, Gesellschaft und Natur — lehren können.

Zusammenfassend wäre zu sagen, daß das Christentum und die christliche Botschaft jedem Zeitalter und jeder Kultur tief immanent sein sollten, und zugleich sollten sie sie transzendieren. Mit anderen Worten, wenn wir auch die notwendige Bedeutung der Verwestlichung des Chri-

stentums zugeben, sollten wir doch versuchen, seine Begrenzungen, die sich durch seine Verwestlichung ergeben, zu überwinden und es zu „entwestlichen“. Was unser eigenes Problem angeht, so sollte das Christentum wirklich in Japan und seiner Kultur heimlich gemacht werden und sie zu gleicher Zeit transzendieren. Schließlich und endlich wäre dies daher nur ein einziges Problem, sowohl für die westlichen Länder als auch für Japan. Zum augenblicklichen Zeitpunkt jedoch liegt für die westlichen Länder das Problem in der „Entwestlichung“ und im Gegensatz dazu für Japan erst einmal im „Japanisieren“ des Christentums. Letzteres kann den historischen Bedingungen der Rückständigkeit des japanischen Christentums zugeschrieben werden.

3

Um das Christentum in Japan uns wirklich zu eigen zu machen, muß es Japan, seiner Kultur und seiner geistigen Verfassung angepaßt werden. Dies ist die fast tautologisch selbstverständliche Forderung. Das Heimlichmachen jedoch ist weder ein Endziel noch ein Ziel in sich selbst. Daraus folgt, daß man dem Christentum keine besondere japanische Form geben oder ein „japanisches“ Christentum schaffen muß, um das Christentum in Japan, seiner Kultur und seiner geistigen Struktur immanent zu machen. Wenn das Christentum japanischer Geistigkeit immanent gemacht werden soll, dann sollte diese in gewissem Sinne zunächst vom Christentum akzeptiert und umgewandelt werden. Daher rühren die Gegensätze und der Kampf auf Seiten des Christentums, die aus diesem doppelten Vorgang der Annahme und Umformung entstehen, während auf Seiten der japanischen Geistigkeit innere Dissonanzen und Kämpfe unvermeidlich sind. Durch solche Kämpfe und Auseinandersetzungen müssen wir uns der guten Sache des wahren Evangeliums weihen. In einem solchen Prozeß selbst liegt meiner Meinung nach die Einheit von „Japanisierung“ und „Entjapanisierung“.

Die Wahrheit des Christentums (des Evangeliums) ist nicht das Ergebnis menschlicher Erfindung, sondern es sollte stets im Prinzip als eine Entdeckung angesehen werden. Obwohl es eine Entdeckung ist, ist es dennoch ein Schatz größter Fülle des Reichtums, der es jedem Zeitalter und jeder Nation ermöglicht, durch unablässiges, neues und fundamentales Wiederentdecken schöpferisches Leben zu entwickeln. Diese Entdeckung einer großen Fülle des Reichtums ist zu jeder Zeit eine der gemeinsamen Aufgaben der ganzen Menschheit. Wir Japaner sollten selbst den geringen Beitrag, dessen wir fähig sind, zu dem gemeinsamen Werk der Menschheit beisteuern. Dadurch mag es für uns als Japaner oder als

Orientalen möglich sein, auf unsere eigene Art die Wahrheit des Christentums zu verwirklichen, die in den sogenannten westlichen Formen des Christentums vielleicht entstellt oder noch nicht voll enthüllt wurde. Deshalb mag es uns gelingen, das Christentum zu verstehen und seine Wahrheit tiefergehend zu erfassen — sowohl durch ernsthafte Reflexion auf unsere orientalische Tradition (in der wir bewußt oder unbewußt erzogen worden sind), als auch mit Bezug auf die Grundlage unserer religiösen Gedanken, die in solcher Tradition enthalten sind und zugleich zu ihren wesentlichen Bestandteilen zählen. Wenn ich sage „mit Bezug auf die Grundlage unserer religiösen Gedanken“, so meine ich keine bedingungslose Abhängigkeit von diesen, sondern vielmehr „ein Vorverständnis“, wie Bultmann es nennt, für das wahrhaft existentielle Selbstverständnis des Evangeliums und somit in gewissem Sinne „einen negativen aber zugleich unvermeidlichen Vermittler“. Zum Beispiel kann das orientalische und buddhistische Nichts oder der Gedanke der Selbstaufgabe vermittelnd sein für die selbstverleugnende (*kenosis*) Liebe des Evangeliums, und hier scheint mir einer der Ansätze für die „Japanisierung“ des Christentums zu liegen.

Der moderne Liberalismus, die Demokratie und der Humanismus wurzeln in der Wertschätzung des Menschen, in der Idee, daß das Leben eines jeden Menschen höher als die ganze Welt geschätzt werden soll. Dieser Gedanke sollte natürlich sehr beachtet werden. Es kann nicht geleugnet werden, daß solche modernen Gedanken in gewisser Weise ihren Ursprung im christlichen Denken haben oder sich in Verbindung mit ihm entwickelten. Dennoch ist es natürlich unmöglich, Christentum mit Humanismus zu identifizieren. In diesem Zusammenhang denken wir an Kants Philosophie des Personalismus. Er war ein einzigartiger Philosoph, der den ungeheuren inneren Wert des Menschen oder seine Würde betonte. Obwohl bei seinen Gedanken ohne Zweifel tiefe Beziehungen zum Christentum bestanden, ist es natürlich unmöglich, seinen Moralismus mit dem Standpunkt des Christentums zu identifizieren. Solange der Humanismus den Hochmut (*hybris*) der mensch-zentrierten Selbstbehauptung enthält, ist er vom christlichen Standpunkt aus Sünde, während die Würde des Menschen, wenn sie nur aus humanistischen Gründen gerechtfertigt erscheint, vom religiösen Standpunkt gesehen, eine Selbsttäuschung ist. Humanismus und menschliche Würde sind meiner Meinung nach weder wahrhaft verwirklicht noch fest gegründet, wenn sie nicht der absoluten Negierung ausgesetzt werden. Wenn *Humanismus* oder *Personalismus* als etwas angesehen wird, was sich leicht und harmonisch mit dem Christentum verbinden läßt, dann mag das an der westlichen Form des

Christentums liegen, die überwunden werden soll oder jetzt überwunden wird. Der Gedanke des Nichts oder der Selbstlosigkeit im Orient, besonders im Buddhismus, konnte zu unserem Bedauern im Verlauf der Geschichte den Liberalismus oder die Demokratie oder den Humanismus im Bereich von Politik, Gesellschaft und Ethik nicht entwickeln. *Aber ich glaube, daß der Standpunkt des Nichts etwas zu tun hat mit dem christlichen Glauben.* Er ist mit letzterem eng verbunden — obwohl es natürlich fundamentale Unterschiede und Auseinandersetzungen zwischen beiden gibt. Es ist für das heutige Christentum unerlässlich, die Wahrheit des Christentums zu verstehen, ohne diese tiefen Verbindungen aus den Augen zu verlieren oder zu vernachlässigen. Und nur so kann eine fundamental kritische Haltung dem modernen Humanismus und der Demokratie gegenüber eingenommen werden. Das soll natürlich nicht heißen, daß Humanismus und menschliche Würde in Abrede gestellt werden sollen. Ganz im Gegenteil: indem wir für sie wahre religiöse Fundamente errichten, sollten wir danach streben, sie zu lebendigen Mächten für die Schaffung einer wirklich friedlichen Welt zu machen, die die Menschheit vor der Vernichtung bewahrt.

Die beiden Tatsachen, einmal, daß das Christentum im Westen von den westlichen Formen losgelöst werden sollte, und zum anderen, daß das Christentum in Japan heimisch gemacht werden sollte, sind meiner Meinung nach im Grunde dasselbe. Denn nur wenn das Christentum von den westlichen Formen abgelöst wird, kann es in Japan und seiner Kultur heimisch gemacht werden, aber das Heimischmachen des Christentums kann kein Ziel in sich und keine letztgültige Lösung sein. Genauso sollte die „Entwestlichung“ des Christentums dem Evangelium dienen. Und das wiederum bedeutet, daß wir einerseits der Sache des ewigen und eschatologischen Evangeliums und andererseits der Sache der wahrhaft ökumenischen Kirche dienen sollen.

Ich glaube, aus dem schon Gesagten ergibt sich, daß die Kirchengeschichte in Europa, Amerika und Japan nun auf dem Wege zu einer Gründung der ökumenischen Kirche in ihrem eigentlichen Sinne eng miteinander verbunden sein sollte. Das bedeutet jedoch, daß die japanische Kirche nicht mehr mit dem Christentum westlicher Formen als ein Zweig verbunden ist — ein Zweig in Kolonialform, wenn man so will —, sondern sie ist im Gegenteil durch die „Japanisierung“ des Christentums ein Bindeglied; das heißt durch wahrhaft unabhängige Eigenständigkeit soll sie *unverbunden verbunden* sein mit der westlichen Kirche, die sich das Ziel gesetzt hat, eine enteuropäisierte und wahrhaft ökumenische Kirche zu gründen.

Japanische Christen haben schon jahrelang das Problem der Angleichung an den Volkscharakter diskutiert. Der hauptsächlichste Grund dafür ergibt sich aus der Tatsache, daß das Christentum noch immer von den meisten Japanern als eine fremde, speziell eine westliche Religion angesehen wird. Diese Vorstellung herrscht unter Japanern ganz allgemein. Sie ist ein großes Hindernis und ein Hemmschuh für die Missionierung in Japan. Obwohl dieses Hindernis nicht wesentlich ist, oder gerade weil es nicht wesentlich ist, sollte es beseitigt und überwunden werden, damit wir zu den wesentlichen Schwierigkeiten finden, die im Evangelium selbst liegen. Wir müssen uns fragen, ob wir wirklich alles versucht haben, diese unwesentlichen Hindernisse zu überwinden. Und hier können wir nicht entschieden behaupten, daß wir uns mit diesen Problemen auseinandergesetzt haben. Dies ist die Schwierigkeit der Japanischen Kirche. Kurz gesagt haben die japanischen Christen nicht voll erkannt, daß eine Bemühung dieser Art zur eigentlichen Aufgabe der Missionierung gehört. In gewissem Sinne bedeutet dies, daß Japan westliche Formen des Christentums ohne irgendwelche Einwände als selbstverständlich übernommen hat. Das scheint mit der Tatsache zusammenzuhängen, daß japanische Christen ziemlich häufig verstärkte Intellektuelle der Mittelschicht zu sein scheinen. Diese Menschen sind es, die seit der Meijiära eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung des modernen Japan gespielt haben. Für sie bedeutete Modernisierung und Verwestlichung das Erreichen des ökumenischen Standpunktes. Daher gab es keinerlei Konflikt, denn das Christentum in seinen westlichen Formen bedeutete für sie eine Art Weltreligion, da der Westen die Welt war.

Wir müssen jedoch dabei zugleich betonen, daß diese Menschen vom Hauptstrom der japanischen Tradition getrennt und ihm völlig entfremdet sind. In diesem Sinne können wir sagen, daß die japanische Tradition, selbst einschließlich einiger korrupter Formen, unter den einfachen Leuten noch sehr lebendig ist. Unter „einfachen Leuten“ verstehe ich einen sehr breiten Ausschnitt des japanischen Volkes. Dieser Ausdruck wird über jegliche enge sozialwissenschaftliche Klasseneinteilung hinaus angewandt. Mir scheint, daß die Tatsache, daß das Christentum in Japan niemals heimisch geworden ist, irgendwie damit in Verbindung steht, daß es absolut keine Volksreligion ist. Natürlich will ich damit nicht sagen, daß sich das Christentum erniedrigen sollte, indem es sich bei den einfachen Leuten einschmeichelt, wodurch es zu einer der neuen Popularreligionen würde. Ich möchte nur auf die Tatsache hinweisen, daß die japanischen protestantischen Christen dazu neigen, irgendwie ihrem

japanischen Erbe entfremdet zu werden, und daß wir uns damit ernsthaft beschäftigen müssen, da dies mit dem Problem des Heimischwerdens in Japan in Verbindung steht.

Wie weithin anerkannt wird, besteht einer der wichtigen globalen Faktoren seit Kriegsende im Aufstieg des Nationalismus in Asien und Afrika. Es ist auch wohlbekannt, daß viele dieser nationalistischen Bewegungen zum Kommunismus und zu nationalem Ringen um Unabhängigkeit gegenüber Imperialismus, Kolonialismus und Neokolonialismus in Beziehung stehen. Als Asiaten sollten wir Japaner ein tiefes Mitgefühl, Verstehen und Verständnis für diese Ausprägung des Nationalismus besitzen. Es ist nur natürlich, daß wir ihm gegenüber ein anderes Empfinden haben als der Westen. Seit der Meijiära sind fast einhundert Jahre moderner Geschichte vergangen. Diese Erfahrungen und besonders unsere Niederlage im Zweiten Weltkrieg haben für uns eine einzigartige Situation geschaffen, in der sich eine besondere Art Nationalismus entwickelte. Der japanische Nachkriegs-Nationalismus enthält neben einigen geringwertigen einige einzigartige Elemente, die zumindest positiv aufgenommen und weiterentwickelt werden sollten. Das Wichtigste scheint mir zu sein, daß in ihm einige Elemente existieren, die sich gemeinsam mit dem Pazifismus gegen den Militarismus richten. Der stärkste Ausdruck dieses Friedenswillens findet sich in der japanischen Verfassung. Diese Friedensbereitschaft, die im Grunde dasselbe ist wie absoluter Pazifismus, ist nur sehr schwer aufrechtzuerhalten und als nationale Politik radikal durchzusetzen. Dennoch sollten wir zumindest dieses Vorhaben nicht ganz aufgeben, denn es ist die einzige nationale Politik, von der wir Japaner überzeugt sind. Hier liegt das grundlegende Verständnis des Volkes für die Verfassung und seine Haltung ihr gegenüber, eine Verfassung, an die man das japanische Volk zwanzig Nachkriegsjahre lang zu glauben gelehrt hat. Ein Nationalismus in Verbindung mit einem solchen besonderen Gefühl für den Frieden muß durch ein Ideal unterstützt werden, das von der aktiven Politik nicht getrennt werden kann und sie dennoch übersteigt. Dieser Idealismus ist nicht nur ein nationales Eigeninteresse, sondern paradoxerweise Selbstnegierung nationaler Interessen. Der Nationalismus, der auf den Pazifismus ausgerichtet ist, scheint eine enge Verbindung zum Neutralismus Asiens und Afrikas zu haben. Zudem muß er in der heutigen Situation seinen Weg inmitten des Konfliktes zwischen den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion suchen, oder vielmehr augenblicklich zwischen den Vereinigten Staaten und

Rotchina. Er sollte sich keiner Seite zuwenden, sondern streng neutral bleiben und sich einer erwarteten, aber noch nicht verwirklichten friedlichen Welt widmen und so einen eigenen unabhängigen Status bewahren.

Ein Nationalismus, der mit einem Pazifismus verbunden ist, muß durch ein Ideal gestützt werden, das über den politischen Bereich hinausgeht, wenn nicht gar von politischen Belangen völlig getrennt ist. Dieses Ideal sollte seine letzte Begründung in der Religion haben, besonders im Christentum. Die Kirche und die Christen in Japan sollten ein tieferes und klareres Bewußtsein davon haben. Wir sollten uns unserer großen Verantwortung für den Pazifismus und diesen neuen Nationalismus in Japan bewußt sein, ganz gleich, wie schwach und klein wir als Gruppe auch sein mögen. Ich glaube, daß dies die wichtigste Aufgabe ist, vor der die Kirche in Japan steht. Mit anderen Worten, das evangelische Christentum Japans kann von einem derartigen Pazifismus nicht getrennt, und darüber hinaus kann dieser Pazifismus nicht nur als eine abstrakte Theorie betrachtet werden.

6

Außer dem oben Erwähnten besteht eine der Nachkriegsentwicklungen Japans im Aufstieg eines kulturell orientierten Nationalismus. Dabei handelt es sich nicht um eine chauvinistische Wiederbelebung des alten Nationalismus, der vor und während des Krieges in politischer und künstlicher Weise gefördert wurde, sondern um eine natürliche Würdigung der japanischen Tradition. Mit anderen Worten, er versucht, die traditionelle Kultur und den Geist Japans und des Orients wiederzuentdecken. Wir müssen jedoch Sorge tragen, daß wir mehr tun als in nostalgischen Ästhetizismus zu verfallen, wengleich es eine Tendenz in dieser Richtung gibt. Wir müssen ernsthaft einen solchen Nationalismus suchen, der dem oben erwähnten pazifistischen verbunden ist, um Schritt für Schritt und schöpferisch eine harmonische Welt aufzubauen. Vom Standpunkt unserer Kultur ist es heute eine der größten Aufgaben Japans, die Beziehung herzustellen zwischen der jähren Modernisierung Japans und einem Verständnis für seine orientalische Tradition. Ich gebe zu, daß die Modernisierung Japans auf jedem Gebiet vorangetrieben werden muß. Wenn wir jedoch diese Modernisierung mit dem westlichen Modernismus identifizieren und nicht darüber hinausgehen, dann läuft dies auf Antichronismus hinaus. Was wir in gewissem Sinne heute wirklich als unsere globale Aufgabe übernehmen müssen, mag in den Begriffen einer Modernisierung zu diskutieren sein, die grundsätzlich mit einem Wissen um das Ende der modernen Zeit verbunden sein muß. Diese ganze Diskussion ist

mit der Tatsache verbunden, daß die „Entwestlichung“ des Christentums die wahre Aufgabe der Christenheit ist.

Ich bin überzeugt, daß das Christentum heute, nicht nur in Japan, sondern auch in anderen Ländern, ein falsch verstandenes Superioritätsbewußtsein aufgeben muß, das in der Vorstellung von den Christen als dem auserwählten Volke gründet. Wir müssen den ursprünglichen Sinn des Ausdrucks „auserwähltes Volk“ wiedergewinnen. Die Auserwählten im Neuen Testament sind diejenigen, die zur *ecclesia* zählen, entgegen dem Begriff des auserwählten Volkes im Alten Testament. Die Auserwählten sind die Menschen in Christus, die aus dieser Welt in eine eschatologische Existenz berufen werden. Wenn jedoch dieses Bewußtsein des Auserwähltseins sich verbindet mit einem kulturellen oder sozialen Elitenbewußtseins, so mag sich daraus eine verfälschte Form dieses Begriffes ergeben. Wir lesen in Martin Luthers „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ zwei wohlbekannte Sätze, die sich hierauf beziehen, nämlich: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Ding und niemand untertan“ und ebenfalls: „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Ding und jedermann untertan“. Luther glaubte also, daß wir freie Herren sind, und darin besteht eine Gnade des Auserwähltseins. Innerweltlich jedoch muß dies paradoxerweise mit der Tatsache verbunden werden, daß wir Knechte sein müssen, die jedermann untertan sind.

Die äußeren Missionen der Moderne haben, wenn sie auch guten Willens sind, oftmals einen irgendwie kolonialistischen Charakter. Der Hauptfehler scheint in der Verbindung von echtem Bewußtsein des Auserwähltseins und einer verfälschten Form davon, einer Art sozialen und kulturellen Elitenbewußtseins, zu bestehen. Dabei fehlt der Geist der Demut, „dienstbarer Knecht aller Ding“ zu sein. Die christliche Mission in ihrer westlichen Form besaß die Schwäche einer Kolonialhaltung, selbst wenn sie sich dessen nicht bewußt wurde. Die japanischen Christen akzeptierten diese westliche Art ziemlich unkritisch. Es erübrigt sich zu sagen, daß ein solches Christentum jedoch in Japan nicht heimisch gemacht werden kann. Die japanischen Christen selbst sind ihrem traditionellen Erbe entfremdet worden. Diese Verbindung — Entfremdung vom traditionellen Erbe und kulturelles und soziales Elitenbewußtsein — gab der Missionierung der Mitbürger ein irgendwie kolonialistisches Gepräge. Diese Haltung war entweder bewußt, oder wenn sie unbewußt war, ist sie eine verfälschte Überzeugung, das auserwählte Volk zu sein. Im allgemeinen setzt eine Gegenüberstellung die Differenzierung vom Selbst und dem anderen voraus. In diesem Zusammenhang wird das subjektive Selbst, das dem anderen gegenüber treten soll, mit der Position des Christentums identifiziert. Das andere, dem gegenüber getreten wird, ist

die japanische Tradition, der in Wirklichkeit das eigentliche Selbst entfremdet ist. Die Grundvoraussetzung für eine mögliche Übernahme des Christentums ist eine Situation, in der der Missionar selbst, indem er das Evangelium lebt, ein wahrer Japaner wird. Heutzutage ist jedoch der Missionar, selbst wenn er ein Japaner ist, seiner Kultur oftmals entfremdet worden. Es ist daher unsere Aufgabe, Christen zu werden, ohne unsere Identität als Japaner zu verlieren.

Natürlich ist diese Aufgabe mit Problemen beladen und schließt eine unvermeidbare Auseinandersetzung mit dem Heidentum ein. Es ist jedoch nicht länger eine einfache Scheidung in Freund und Feind, es ist vielmehr eine innere Auseinandersetzung. Eine ähnliche Aussage könnte über soziale Probleme und die moderne Politik gemacht werden. Auf Grund unseres eschatologischen Glaubens müssen wir unsere säkularen Probleme als unsere bevorstehenden Probleme ernsthaft aufgreifen und uns um ihre Lösung mühen. Wenn wir dies nicht tun, dann wird das religiöse und ethische Leben des Christentums ausdorren.

Wie schon gesagt, beinhaltet der Ausdruck „einfache Leute“ eine Bedeutung, die von den Soziallehren, wie z. B. dem Marxismus, und auch durch Klasseneinteilung nicht völlig erfaßt werden kann. Er ist vielmehr ein umfassender und elastischerer Ausdruck, der die Bedeutung der Massen einschließt. Wir brauchen Selbstreflektion über die Tatsache, daß dem japanischen Christentum im allgemeinen das Charakteristikum einer Volksreligion fehlt. Wir alle erkennen an, daß die sozialistische und die kommunistische Partei in der heutigen japanischen Politik die sogenannten proletarischen Klassen repräsentieren. Es ist ihr Hauptcharakteristikum, daß sie organisierte proletarische Parteien sind: Daher haben ihre Politik und ihre praktischen Handlungen fundamentale Grenzen und können die Tiefe der Probleme nicht erreichen, die dem eigentlich unorganisierten einfachen Volk zugehören, einschließlich derer, die zu arm sind, um sich zu organisieren. In dieser Beziehung besitzen die konservativen Parteien mit ihrem Emotionalismus, wie er sich im *naniwa bushi* (einer Art Volkserzählung mit Volksgesang) ausdrückt, eher als der Rationalismus der sogenannten Fortschrittsparteien eine Art von Macht, die den Massen gefällt. Dies scheint einer der Gründe zu sein, warum die sozialistischen und kommunistischen Parteien nicht recht anwachsen. In gewissem Sinne werden diese Massen ohne adäquate Beachtung zwischen Politik und Religion belassen. Traditionelle Religionen wie Buddhismus und Shintōismus haben bereits ihre Lebenskraft verloren. Die Menschen hegen keine Hoffnung mehr auf eine letztliche Lösung ihrer sozialen Probleme durch die politischen Parteien. Sie leben inmitten vieler Probleme des täglichen Lebens, die der politischen und sozialen Lösungen bedürfen.

Außerdem gibt es persönliche, familiäre und ethische Probleme, die philosophische und religiöse Lösungen erfordern. In einer derartigen Situation ist es ganz natürlich, daß populäre neue Religionen immer mehr Anhänger gewinnen, indem sie zu den Massen stehen und für politische und religiös-ethische Probleme konkrete Lösungen anbieten. Ich bin überzeugt, daß das Urchristentum eine Art Populärreligion war. Das Kriterium für die Möglichkeit des Heimischwerdens des Christentums findet sich darin, ob es ihm gelingen wird, zu einer Religion zu werden, die die Wurzeln der japanischen Gesellschaft zu durchdringen vermag. Natürlich müssen wir jegliche magischen, abergläubischen Elemente, die in den volkstümlichen Religionen herrschen, streng kritisieren, ebenso wie jede Art Utilitarismus. Unter anderen stellt *Sōka Gakkai* eine Vereinigung von Religion und Politik dar, die im Denken und Handeln sehr gefährlich ist. Wir können nicht einfach untätig bleiben und *Sōka Gakkai* als „ein Feuer am jenseitigen Ufer“ betrachten. Wir müssen jedoch ein angemessenes Verständnis für die gewaltige religiöse Kraft haben, die in diesen neuen Volksreligionen verborgen ist. Wir können auch an einige unserer eigenen Probleme, z. B. das Ausbleiben unseres zahlenmäßigen Anwachsens, in Verbindung mit den Gründen für das außerordentliche Wachstum einiger dieser Gruppen, denken.

Welches sind die besonderen Hinweise, die die neuen Populärreligionen uns geben, die uns nachdenken lassen, und die uns bei diesen Reflektionen über das moderne Christentum in Japan helfen? Ich glaube, daß dies mit der Notwendigkeit zusammenhängt, den verfälschten Begriff des Auserwähltheits aufzugeben oder zu läutern. Ein entscheidendes Charakteristikum in den Kirchen Japans besteht darin, daß ihr theologischer Dogmatismus von der „Wort-Gottes“-Theologie stark beeinflusst ist. Hierin liegt der Grund dafür, daß die Kirche in Japan eine anti-rituale Gottesdienstordnung hat, in der die Predigt im Mittelpunkt steht. Wir müssen sagen, daß diese Tendenz gute und gesunde Elemente enthält, wir müssen aber andererseits Sorge tragen, daß ein solcher Dogmatismus nicht zu einer Art Intellektualismus führt. Dieses Dogma scheint sich den städtischen intellektuellen Denk- und Lebensweisen der Mittelklassen anzupassen und fördert somit eine sehr unbeliebte eliteartige geschlossene Gruppe. Zudem besteht die Gemeinschaft der Angehörigen der Kirche nur nominell, dem Namen nach, aber nicht in der Tat. Sie ist weit davon entfernt, eine Gemeinde der Liebe zu sein. Wir haben oftmals den Eindruck, daß der häufig gebrauchte Ausdruck „Brüder und Schwestern“ leer ist. Ist es nicht eine formale Gemeinschaft geworden, ein blutleerer Organismus? Die Theologie des Wortes Gottes und eine Gottesdienstordnung, in der die Predigt im Mittelpunkt steht, müssen streng durchgeführt

werden, doch zu gleicher Zeit müssen wir den Intellektualismus überwinden, der aus diesem „Theologismus“ herrührt. Natürlich ist ein anti-intellektueller fanatischer Spiritualismus keine mögliche Antwort. Das Wort Gottes wirkt in Seinem Geist. Der Wort-zentrierte Gottesdienst sollte ein Geist-zentrierter sein. „Die Weissagung verachtet nicht“ und zugleich „Den Geist dämpft nicht“ (I. Thess. 5, 20; 19).

Da oben Gesagte über das völlige Ausmerzen des irrümlichen Begriffes von den Christen als einer sozialen und kulturellen Elite und über die Wiedergewinnung der echten Bestimmung der Christen als dem ausgewählten Volk, mag einen Schlüssel für die Öffnung des Christentums bieten, auf daß es eine Volksreligion werde. An das Problem der Heimischmachung des Christentums kann nur so gedacht werden. Wir können leicht anti-intellektuelle oder sogar abergläubische Elemente in den Popularreligionen kritisieren. Wenngleich sie irreführend sein mögen, so existiert in vielen dieser Gruppen jedoch eine aktive religiöse Kraft, der gegenüber einfach intellektuelle Kritik nicht wirksam wird. Einige wertvolle Hinweise für die Selbstreflektion über die Lage unserer Kirche finden sich schon in der Tatsache, daß diese religiösen Gruppen einen wahren *esprit de corps* in ihrer Gemeinschaft entwickeln und die starke Neigung zur Verbreitung ihrer Sache fördern.

7

Abschließend möchte ich einige Worte über die Beziehungen des Christentums zu den anderen Religionen sagen. Wir alle erkennen an, daß Religionen wie der Shintoismus und Buddhismus als fundamentalste geistig-religiöse Grundlage und konstruktives Element der sogenannten japanischen Tradition eine große Bedeutung haben. Im Interesse der Japanisierung oder Heimischmachung des Christentums — wie schwer diese Aufgabe auch heute für uns sein mag — können wir Christen sie jedoch nicht einfachhin als heidnische Religionen ansehen, die dem Christentum gegenübergestellt und unpersönlich in kühler und objektiver Art und Weise betrachtet werden sollten. Es ist vielmehr für uns wünschenswert, ihre religiösen Wahrheiten in Verbindung mit unseren eigenen Problemen zu verstehen und die von ihnen aufgeworfenen Fragen ernsthaft aufzugreifen. Wenn wir das getan haben, mögen wir eine tiefere Antwort und ein noch existentielleres Verständnis der Botschaft Christi an uns wiedergewinnen. Ich persönlich glaube, daß unser Verständnis der christlichen Wahrheit vertieft wird und wir eine neue Einsicht von ökumenischen Weite zu gewinnen vermögen, wenn uns die einander durchdringenden Faktoren des Christentums und anderer Religionen bewußt werden.

Natürlich gibt es fundamentale Unterschiede und Gegensätze zwischen ihnen. Wenn ich daher von der Notwendigkeit spreche, die Wahrheit in anderen Religionen zu respektieren, denke ich nicht daran, etwas zu verabsolutieren. Ich meine vielmehr, daß sie eine gewisse Bedeutung als dunkler Hintergrund oder *Vorverständnis für unser Selbstverständnis* in Christus und dem Evangelium besitzen. Elemente in anderen Religionen, wie das buddhistische Nichts, müssen im Lichte des Evangeliums aufgehoben werden. Wenn wir in diesem Zusammenhang das Wort Konfrontation benutzen dürfen, um das Verhältnis des Christentums zu den traditionellen Religionen in Japan zu kennzeichnen, dann sollte eine derartige Konfrontation fortlaufend sein, und sie sollte aufrichtiger und beharrlicher erfolgen als bisher.

Dies bringt uns zu den alten und doch neuen Problemen der Beziehungen zwischen Christentum und anderen Religionen. Ob das Christentum die absolute Religion ist, die andere Religionen oder sogar Religion überhaupt transzendiert, oder ob es eine unter den anderen großen Weltreligionen, wie Buddhismus und Islam und deshalb auch notwendig relativ ist, stellt das Kernproblem dar. Dieses Problem wurde zunächst von der religionsgeschichtlichen Schule in Deutschland aufgeworfen und ist seither immer eine unausweichliche Frage in der Religionsgeschichte, der systematischen Theologie und der Religionsphilosophie geblieben. Heute wird das ganze Problem immer wichtiger und bedarf neuen Nachdenkens und Reflektierens. Für die Christen und besonders für die japanischen Christen geht es dabei nicht nur um ein theoretisches Problem, sondern um ein sehr praktisches und existentielles. Zu seiner Lösung befinden wir japanischen Christen uns gewiß in einer sehr besonderen Situation. Aber da wir unter diesen besonderen Umständen leben, sind wir vielleicht eher dazu ausersehen, neue Horizonte für die Lösung dieser Aufgabe zu eröffnen, die über die westliche Sichtweise hinausgehen.

(Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Irmgard Bock und Doris Wulf, Pädagogisches Seminar der Universität München.)

SUTAN TAKDIR ALISJAHBANA

LORONG UNIVERSITÄT, PETALING JAYA (MALAYSIA)

Der moderne Mensch und seine Religion

Niemals zuvor hat eine solch tiefgreifende kulturelle Umwälzung stattgefunden wie in unserer Zeit. Nachrichten- und Verkehrswesen haben dem Menschen nicht nur Zugang zu den Wirtschaftsgütern der verschiedensten Teile der Welt gegeben, sondern auch Kulturgüter der verschiedensten Traditionen in seinen Bereich gebracht. Darüber hinaus sind die kulturellen Konzepte selbst äußerst relativ geworden: In der Vielzahl kultureller Traditionen offenbart sich unsere eigene Tradition als nur eine unter vielen Möglichkeiten und in mancher Hinsicht nicht einmal als die beste Möglichkeit der Verwirklichung einer Kultur. Der weltweite Assimilations- und Relativierungsprozeß läuft in vielen Fällen mit einem graduellen Wandel oder selbst Verfall der Gesamtstruktur der verschiedenen Kulturen zusammen. Das Individuum absorbiert so viele Güter anderer Kulturen, daß es sich notwendigerweise von den Schranken der eigenen kulturellen Tradition befreit.

Der Relativierungsprozeß und in gewissem Maße Verfall der kulturellen Traditionen, die auf die vermehrten kulturellen Kontakte und den intensiven kulturellen Austausch unserer Zeit zurückzuführen sind, zeigen die schlimmsten Wirkungen auf dem Gebiet der Religion, nicht nur weil die religiösen Traditionen am tiefsten in der psychologischen Struktur des Individuums verankert sind, sondern auch weil die religiösen Traditionen den bestimmenden und integrierenden Kern der traditionellen gesellschaftlichen und kulturellen Ganzheiten bilden. Die weltweite Propagierung und Verbreitung eines Geistes der Toleranz, in der modernen Welt so hoch gepriesen ist, ist nicht nur ein Symptom wachsender Aufgeschlossenheit und wachsender gegenseitiger Verständigung und Wertschätzung der verschiedenen religiösen Gemeinschaften und ihrer Mitglieder, sondern nicht weniger ein Symptom der Schwächung des Glaubens an die Gültigkeit und Wahrheit der eigenen traditionellen Werte, der eigenen religiösen Mythen. Es ist nicht erstaunlich, daß diese Toleranz mit einer wachsenden Indifferenz, ja selbst Feindlichkeit der Religion und ihren Institutionen gegenüber verbunden ist.

In diesem Lichte gesehen, ist die Befreiung des Geistes in religiösen

Dingen nur ein Aspekt eines kontinuierlichen Prozesses der „Entreligionisierung“ und „Entmythologisierung“ von Gesellschaft und Kultur, der Hand in Hand geht mit dem bereits in der Renaissance begonnenen, alles durchdringenden Prozeß der Rationalisierung, Individualisierung und Säkularisierung. Eine neue Denkform, eine neue Haltung dem Selbst, der Natur und dem Universum gegenüber ist entstanden und breitet sich mit wachsender Geschwindigkeit über die ganze Erde aus.

In der von der Religion beherrschten Atmosphäre der traditionellen Kultur war die bestimmende Logik jene, die dem Mythos, der auf das Heilige gerichtet ist, zugrunde liegt. Der Prozeß dieser Logik ist nicht der Prozeß logischen Denkens, sondern intuitiven Fühlens, der die totale Person in direkten Kontakt mit einer anderen Realität bringt, der Realität des Heiligen. Von der Realität des Heiligen aus gesehen, bildet die empirische Welt nur einen kleinen Teil der religiösen Wirklichkeit. Das Gefühl für das Heilige oder Numinose ist ein a priori des menschlichen Geistes, und das Konzept der religiösen Realität beruht zu einem großen Teil auf den kreativen Kräften der Phantasie. In der religiösen Realität begegnet der Mensch einer überwältigenden Macht, der gegenüber er klein und machtlos, nur Staub und Asche ist. Er sieht sich als bloßes Geschöpf, das in jeder Hinsicht von einem allumfassenden, allmächtigen Schöpfer abhängig ist. In der religiösen Atmosphäre fühlt der Mensch Vertrauen und Zuversicht und unterwirft sich in Demut einer größeren, mächtigeren Totalität, von der er ein Teil ist und die die Grundlage seiner Existenz bildet. Unsere Sprache, ein Resultat unseres Gedankenprozesses, ist nicht fähig, diesem religiösen Gefühl und dieser religiösen Wirklichkeit eine exakte Bezeichnung zu geben. Das Gefühl der Religiosität ist unaussprechbar. Unsere logische Denkkraft hat das Wort Irrationalität geschaffen aus der Ohnmacht heraus, die Struktur des Heiligen zu erfassen, in der jede Tatsache, jedes Ereignis ein Wunder, einen Eingriff der göttlichen Macht darstellt. Selbst die trivialste Tatsache, das unscheinbarste Ereignis, das die rationale Denkkraft als natürlich und logisch ansieht, erscheint im Licht des religiösen Glaubens als ein Wunder, ein Mysterium, das ein Gefühl der Ehrfurcht erweckt und demgegenüber sich der Mensch hilflos und klein fühlt. Der Mensch, der seinen Lebensunterhalt verdient, betrachtet das tägliche Brot als ein natürliches, logisches Resultat seiner Arbeit. Für den religiösen Menschen ist es jedoch etwas Gottgegebenes. Es gibt höhere, heilige Mächte, die über jede menschliche Bemühung hinaus entscheiden. Deshalb ist das Verdienen des Lebensunterhaltes trotz aller Mühen und aller tatsächlich geleisteten Arbeit ein Wunder, ein Mysterium, für das der Mensch sich zu Dank und Gebet verpflichtet fühlt. Gegen diese religiöse Haltung, Logik und Realität, die die entwickelten

wie die primitiven sozialen und kulturellen Traditionen bestimmen und ihnen eine starke Integrierung verliehen haben, richtete sich durch die Jahrhunderte hindurch der Angriff des neuen Menschen der Renaissance, die eine neue Haltung, Logik und Realität mit sich brachte. In unserer Zeit hat dieser Gegensatz im Zusammenprall der alten und modernen Kulturen eine neue, entscheidende Phase erreicht.

Ehe wir uns jedoch mit unseren gegenwärtigen kulturellen Problemen befassen, ist eine Analyse der neuen Haltung, Logik und Realität notwendig, die vielleicht ihren vollkommensten Repräsentanten im modernen Wissenschaftler finden, der ein exaktes Wissen vom Menschen und der ihn umgebenden Natur anstrebt. Mit Hilfe des Denkprozesses werden die Bilder, die wir dank der Empfänglichkeit unserer Sinnesorgane aufnehmen, zu Wissen. Infolge unseres Wissens erscheint uns die Welt nicht als ein Chaos der Sinneswahrnehmungen, sondern als eine geordnete, sinnvolle Ganzheit. Wenn wir sagen, wir kennen unsere Umwelt, dann meinen wir damit, daß unsere Umwelt für uns eine empirische Wirklichkeit darstellt mit bestimmten physikalischen Strukturen und Beziehungen, in der die Vorgänge Naturgesetzen folgen. Durch unseren Denkprozeß gelangen wir zu einer objektiven Beziehung zu unserer natürlichen Umwelt; wir identifizieren die Dinge und Vorgänge unserer Umwelt empirischen Gesetzen gemäß, so daß wir sie in mehr oder weniger starkem Maß zu beherrschen vermögen.

Der logische Prozeß des Denkens findet mit Hilfe abstrakter Konzepte statt, die den Regeln der formalen Logik folgen. Innerhalb dieses Prozesses sind drei verschiedene Vorgänge erkennbar: die Bildung von Begriffen oder Konzepten, die Formung von Urteilen und das Treffen von Entscheidungen. Bei der Begriffsbildung nennen wir die Summe der wesentlichen Eigenschaften einer Substanz oder eines Prozesses einen Begriff. Tatsächlich gehört der Vorgang der Begriffsbildung wie der der Urteilsbildung dem gleichen Prozeß an. Ein Begriff ist eine Art Urteil, das als Element bei der Bildung eines neuen Urteils dienen kann. Der Vorgang der Entscheidungsbildung ist ebenfalls ein Urteilsprozeß, der die Beziehungen zwischen verschiedenen Urteilen bestimmt.

Der Denkprozeß, der den Wissenschaften zugrunde liegt, ist objektiv; die Vorstellungskraft steht unter der strengen Kontrolle rationeller, logisch zusammenhängender, harter Tatsachen. So können sich die Gesetze rationaler Logik formell abwickeln und aufeinander bezogene Begriffe von der empirischen Wirklichkeit und Urteile über diese Wirklichkeit entstehen. Diese aus dem wissenschaftlichen Denkprozeß hervorgegangene Kenntnis der Natur wird in der Technik angewandt und befähigt den Menschen, die in der Natur schlummernden Kräfte zur Befriedigung

seiner wirtschaftlichen Bedürfnisse zu aktualisieren. Der praktische Wert des wissenschaftlichen Denkprozesses bildet die eigentliche Grundlage unserer säkularen Weltsicht und Kultur. In diesem Denkprozeß gibt es keinen Raum für Wunder. Jede Tatsache, jeder Vorgang kann auf eine Formel gebracht werden d. h. auf die Naturgesetze zurückgeführt werden. Es ist ebenso offensichtlich, daß in dieser Logik kein Raum besteht für die Existenz eines Gottes, der willkürlich in den materiellen und spirituellen Prozeß der Welt eingreift.

Im Kampf der religiösen Haltung mit der rationellen, pragmatischen, diesseitig gerichteten Haltung ist unsere Kultur mehr und mehr verweltlicht. Der Mensch hat nicht nur seinen Glauben an die Gültigkeit religiöser Begriffe und Urteile in weltlichen Dingen verloren, er zweifelt selbst an religiösen Begriffen und Urteilen, die sich auf das Heilige selbst beziehen. Es mag genügen, an die Namen Giordano Bruno, Galilei, Kopernikus, Linné, Darwin, Marx und Freud zu erinnern.

Im Rationalisierungs- und Säkularisierungsprozeß der letzten drei-, vierhundert Jahre haben sich religiöse Überzeugungen und Traditionen als relative kulturelle Phänomene erwiesen, die abhängig sind von der Phase, in der sich die Entwicklung menschlichen Wissens, wirtschaftlichen und künstlerischen Lebens sowie die Entwicklung der sozialen Organisation befindet. August Comte, der Vater der Sozialwissenschaften, weist in seiner Philosophie von der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft theologischem Denken eine niederere Rangstufe zu als dem positiven Denken. Zwischen der theologischen und positiven Phase der Geschichte liegt nach Comte selbst noch die metaphysische Phase. Religion ist daher die primitivste Stufe der Entwicklung menschlichen intellektuellen Lebens.

In den letzten Jahrhunderten hat sich jedoch nicht nur die soziale und kulturelle Struktur grundlegend verändert, sondern auch — was im Zusammenhang unserer Darlegung wichtig ist — das Verhältnis des Menschen zur Natur und zum Übernatürlichen. Wurde die frühere soziale und kulturelle Struktur von übernatürlichen Kräften bestimmt, die nicht nur das Universum geschaffen hatten, sondern auch menschliches Verhalten und die Naturprozesse regulierten und ordneten, so tritt in der neuen, diesseitig gerichteten Gesellschaft und Kultur der Mensch in den Vordergrund, er ergreift die Initiative und übernimmt die Verantwortung im Vertrauen auf seine Fähigkeit, die Natur zu ergründen und in ihr zu handeln. Offensichtlich ist dieser große Wandel vor allem ein Resultat der veränderten menschlichen Haltung und Logik, die aus einer verlagerten Betonung der Werte innerhalb des menschlichen Geistes hervorgegangen sind. Der kleine, machtlose Mensch der früheren kulturellen Tradition hat sich in einen selbstbewußten Menschen verwandelt, der

seine Kenntnis von der empirischen Welt ständig vergrößert und aus dieser Kenntnis durch eine immer stärkere Ausbeutung seiner Umwelt Vorteil zieht. Der Mensch kostet die Süße der eigenen kreativen Macht und genießt die Früchte seiner Mühen. Eine hedonistische Lebenshaltung ersetzt die pessimistische, pietistische Haltung der früheren Kulturen. Fortschritt, d. h. das ständige Wachsen von Wissen, materiellen Produkten und materiellem Luxus, ist der Schlüssel zum Leben geworden.

Durch die Verlagerung des menschlichen Interesses und der menschlichen Treue vom Königreich Gottes zu dem der diesseitigen Welt, die unvermeidlicherweise mit der Materialisierung und Versinnlichung der menschlichen Bedürfnisse und Bestrebungen zusammengeht, werden höhere, geistige Bestrebungen mehr und mehr zurückgedrängt oder vollkommen vernachlässigt. In der modernen säkularen Kultur gibt es keinen Raum für Fragen und Spekulationen über den Sinn und das Ziel des Lebens, über das Geheimnis des Universums und die Stellung des Menschen in diesem Universum, Fragen, die der höchsten Bewußtseins-schicht, dem stärksten Verantwortungsbewußtsein des Menschen entsprechen; in der oberflächlichen, diesseitig gerichteten Kultur unserer Zeit haben sie ihre Bedeutung verloren.

In der Fülle der Jugend mag diese Haltung und Lebensform dem Individuum Befriedigung schenken. Die alternde Bevölkerung jedoch wird zum Opfer dieses modernen Säkularismus. Während die Lebensspanne des Menschen durch den Fortschritt der medizinischen Wissenschaften verlängert wird, kann die moderne Kultur dem geistigen Leben des alternenden Menschen, dessen physische Kräfte nachlassen, nur sehr wenig bieten. Infolge des starken Individualismus der modernen Gesellschaft bestehen auch nur geringe Möglichkeiten für ihn, die Wärme und Sicherheit des Heimes seiner Kinder und Enkel zu genießen. In der Tat gibt es nichts Bedrückenderes als den Anblick alter Menschen, die in den Parks und Wartesälen von Großstädten wie New York oder Los Angeles in Einsamkeit und Leere ihrem Lebensende entgegensehen.

Der Verfall eines breiten Weltbildes, das im Glauben an ein allmächtiges, allwissendes, übernatürliches Wesen verankert ist, sowie die vielen materiellen und sinnlichen Reize und Versuchungen des modernen Lebens bilden die Hauptursache für die Zerrissenheit und Hoffnungslosigkeit des Individuums. Nicht nur vermag das empirische Wissen ihm keine Antwort auf seine letzten Fragen zu geben, während der letzten Jahrhunderte ist ihm auch bewußt geworden, daß die wissenschaftlichen und logischen Methoden nicht einmal die Realität seiner natürlichen Umwelt bis ins Letzte ergründen können und daß sein Wissen für immer relativ und begrenzt bleiben wird, daß das Gesetz der Kausalität, das den Grund-

stein seines Wissens bildet und die Basis für die Ausnutzung der Naturkräfte, nicht absolute Gültigkeit besitzt. Auf größere Quantitäten natürlicher oder menschlicher Phänomene angewandt, löst es sich in bloße statistische Beweise auf, während es auf dem Gebiet der Mikrophysik durch den unwiederholbaren Charakter der Vorgänge völlig seine Nützlichkeit verliert: wo Vorgänge unwiederholbar sind, ist es nicht möglich, aus dem gleichen Beginn unter gleichen Bedingungen den gleichen Prozeß zu entwickeln. Außerdem haben bereits Heisenberg, Planck und Einstein erkannt, daß der Wissenschaftler nicht imstande ist, seine Objekte zu untersuchen, ohne in ihren Prozeß einzugreifen. So ist der Begriff der Objektivität selbst höchst relativ geworden: Wissen bedeutet menschliches Wissen, das von der Struktur des menschlichen Geistes und der Relativität der Beziehungsverhältnisse im Universum abhängig ist.

In dem neuen Weltbild ist die Kultur nicht nur oberflächlich geworden, sondern auch die Gesellschaft hat ihre Ordnung verloren. Der Individualismus, ein solch wichtiger Faktor im modernen Leben, der nicht nur die Rechte, sondern auch die Vorrechte, d. h. den Genuß des Individuums garantiert, ist die Ursache für die wachsenden Spannungen und Konflikte zwischen dem Individuum und seinen Mitmenschen. Es ist nicht erstaunlich, daß die Atmosphäre von Konkurrenz und Rivalität der modernen Kultur gerade die Solidaritätswerte mit ihrer eigenen Logik von Liebe, gegenseitiger Hilfe usw. erstickt. Moderne Menschen sind trotz ihres dichten Zusammenlebens in den Städten in ihrem tiefsten Wesen einsam. Die psychologischen und sozialen Spannungen und Konflikte des modernen Menschen manifestieren sich in einer Zunahme der Anzahl der Geisteskranken. Wie jedem Experten auf diesem Gebiet bekannt, sind mehr als 50 % der Krankenhäuser in Amerika von Geisteskranken belegt. Dr. Rashi Fein¹ bezeichnet geistige Gesundheit als Amerikas vornehmstes Problem. Selbstmord, ein Symptom psychologischen und sozialen Verfalls, ist einer der stetig wachsenden Sterblichkeitsfaktoren des modernen Lebens geworden.

Das dringendste Problem der modernen Kultur mit ihrem individualistischen, pragmatischen und selbst hedonistischen Klima liegt in einer Neuintegration sowohl des individuellen wie des sozialen und kulturellen Lebens.

In den traditionellen religiösen Kulturen der Welt war und ist der religiöse Glaube die integrierende Kraft, die dem menschlichen Leben Sinn und Richtung gibt. Von diesem Glauben an das Übernatürliche, an

¹ Rashi Fein: *The Economy of Mental Illness*, New York, Basic Books, Joint Commission on Mental Illness and Health, Monograph Series No. 21, 1959.

einen allmächtigen und allwissenden Gott, angesichts dessen er nur Staub und Asche ist, empfängt der Mensch seine Werte. In Scheu und Ehrfurcht unterwirft er sich den Normen und Befehlen des Numinosen. Für ihn gibt es keine andere Wahl, als den Regeln und Entscheidungen Gottes zu folgen, die sich ihm in der Heiligen Schrift oder durch heilige Personen und Geschehnisse offenbaren. Ein strenges Ordnungssystem von Belohnung und Bestrafung regelt sowohl das Leben wie das Nachleben des Individuums. Im Königreich Gottes ist dem Individuum ein sicherer Platz angewiesen. Der Mensch nimmt seine Abhängigkeit hin und erkennt, daß seine Fähigkeiten und Möglichkeiten begrenzt sind. In der bewußten Annahme einer heiligen Ordnung findet er Sicherheit, Frieden und Glück.

Die dauernden Angriffe des rationellen, individualistischen Denkens auf die traditionellen religiösen Konzepte und Riten haben jedoch den Glauben des Menschen geschwächt; er ist sich bewußt geworden, daß seine Religion wie seine Wissenschaften nur ein Produkt seines Geistes sind, d. h. ein Resultat des Wertungsvermögens des menschlichen Geistes, welches menschliches Verhalten von tierischem Verhalten unterscheidet, menschliches, kulturelles Leben von tierischem Leben, das auf Instinkten und Trieben beruht.²

So hat das Übernatürliche, der allmächtige und allwissende Gott, von dem man annahm, daß er außerhalb und jenseits des Menschen bestehe, allmählich seine Autorität für den modernen Menschen verloren, der zu der Überzeugung gekommen ist, daß das Übernatürliche und seine über-

² S. T. Alisjabbana, *Values as Integrating Forces in Personality, Society and Culture*, University of Malaya Press, Kuala Lumpur, 1966. — Der Autor legt in diesem Buch besonderen Nachdruck darauf, daß das kulturelle Leben des Menschen ein Ergebnis der Aktivität des menschlichen Geistes ist, der durch seine Fähigkeit zu werten — die im Gegensatz zu den Trieben und Instinkten des Tieres steht —, das offene System der menschlichen Kultur geschaffen hat. In diesem Sinnzusammenhang bedeutet Kultur die Verwirklichung eines Wertsystems, und Kulturgüter stellen verwirklichte Werte dar. In Übereinstimmung mit Spranger unterscheidet der Autor sechs Werte: den theoretischen Wert, den ökonomischen Wert, den religiösen Wert, den ästhetischen Wert, den Machtwert und den Solidaritätswert. Das Wertungsvermögen ist ein *a priori* des menschlichen Geistes. Nur die Konfigurationen der Werte in den verschiedenen Menschen und Kulturen unterscheiden sich voneinander.

Im kulturellen Prozeß entsteht aus der Kombination von dominanten religiösen und ästhetischen Werten eine expressive Kultur, während aus der Kombination von dominanten theoretischen und ökonomischen Werten eine progressive Kultur hervorgeht. Die Herrschaft des Machtwertes in einer Kultur ist ein Kennzeichen diktatorischen Totalitarismus, die Vorherrschaft des Solidaritätswesens ein Charakteristikum der Sozialorganisationen demokratischer Systeme.

Eine deutsche Übersetzung von „Values as Integrating Forces“ wird in Kürze bei Duncker & Humblot, Berlin, in der Serie „Erfahrung und Denken“ erscheinen.

gen religiösen Konzepte nur die Produkte seiner eigenen Vorstellungswelt sind. Es ist für den modernen Menschen unmöglich zu glauben, daß die vielen Gebote, Vorschriften und Riten, die in den verschiedenen religiösen Traditionen so unterschiedlich sind, wirklich von dem gleichen allmächtigen und allwissenden Gott stammen. Darüber hinaus haben viele Begriffe und Aussagen über Geschehnisse, die als übernatürlich betrachtet wurden, sich infolge wissenschaftlicher Untersuchungen und Forschungen als unwahr erwiesen. So ist durch den Rationalisierungs- und Säkularisierungsprozeß der letzten Jahrhunderte der Mensch zu der Überzeugung gekommen, daß nicht Gott sich in den verschiedenen religiösen Systemen offenbart, sondern daß der Mensch in seiner unterschiedlichen psychologischen, sozialen und kulturellen Entwicklung seine Emotionen, seine Sehnsucht, das Leben und den Kosmos zu verstehen, in religiöse Bilder und Vorstellungen projiziert und Verhaltenssysteme geschaffen hat, die sein innerstes Bedürfnis befriedigen und seine tiefsten Ängste beschwichtigen. In diesem Licht gesehen, ist Religion nur ein Produkt der Wertungskraft des menschlichen Geistes wie auch seine Wissenschaft, seine Wirtschaftsprodukte, seine Künste, sein Familiensystem und seine politischen Ideen und Organisationen. Dieses neue Bewußtsein und diese neue Auffassung von der Religion, die in der Renaissance ihre Wurzeln haben, sind die Ursachen für den wachsenden Unglauben unserer Zeit, eine sich ausbreitende Indifferenz religiösen Dingen gegenüber und auf der anderen Seite für die ständigen Neuinterpretierungen der verschiedenen religiösen Lehrsätze, die den veränderten menschlichen Bedürfnissen und Richtungen angepaßt werden müssen, und für die mannigfachen Bestrebungen, neue Religionssysteme zu gründen.

Ehe wir unsere Betrachtung fortsetzen, möchte ich auf einen gemeinsamen Aspekt der verschiedenen Systeme hinweisen, der die Auffassung unterstützt, daß die verschiedenen Religionen Schöpfungen des menschlichen Geistes und ein wesentlicher Bestandteil der menschlichen kulturellen Systeme sind. Wie mächtig auch immer die Götter in ihrem Einfluß auf die Prozesse des Universums in den verschiedenen Religionen sein mögen, ihr Hauptanliegen war und ist das Schicksal des Menschen. Sie beschützen den Menschen gegen die Kräfte des Bösen hier und im Jenseits. Obwohl der Mensch nur einen unendlich kleinen Teil des großen Königreichs Gottes darstellt, ist er dennoch das Zentrum des Universums und das Hauptobjekt der Sorge und Aufmerksamkeit der Götter. In vielen Religionen wird der Mensch selbst als die höchste Schöpfung Gottes betrachtet und alle Offenbarungen und Gebote Gottes haben das Glück und die Erlösung des Menschen im irdischen Leben wie im Leben nach dem Tode zum Ziel. Man kann sich schwer der Vorstellung entziehen,

daß der Mensch in seinen religiösen Vorstellungen ein System geschaffen hat, das ihm eine persönliche soziale und kulturelle Integrierung und Erfüllung in der Totalität eines mysteriösen Universums ermöglicht.

In gewissem Sinn stellt die Entwicklung des menschlichen Geistes und der menschlichen Kultur seit der Renaissance eine kontinuierliche Desillusionierung des Menschen dar, die die Wahrheit seiner Götter wie seine eigene privilegierte Stellung in der Schöpfung Gottes und im Handeln und Denken Gottes untergraben hat. Es ist diese Desillusionierung und die daraus resultierende Ablehnung des Gottesbildes der verschiedenen religiösen Doktrinen und Riten, in Kürze, die Ablehnung des religiösen Mythos als Theophanie, die wir die Entmythologisierung der menschlichen Geschichte und Kultur genannt haben. Der Mensch wendet sich mehr und mehr der Realität seiner eigenen Persönlichkeit und seiner kleinen Welt zu, in der er seine großen Triumphe erlebt. Anstatt den Geboten eines übernatürlichen Gottes zu folgen, wird er mehr und mehr von seinem eigenen Intellekt abhängig. So ist der kleine, jedoch wichtige Mensch des Königreichs Gottes nun groß geworden in seinem eigenen kleinen Königreich der ihn umgebenden Natur. In dieser Auffassung und Betrachtungsweise sind Rolle und Stellung von Gott und Mensch vertauscht. Statt des allmächtigen, über Leben und Tod entscheidenden Gottes, der willkürlich in die Entwicklung der Schöpfung eingreift, stellt sich Gott nur als eine Projektion menschlicher Gefühle, Einsicht und Imagination heraus.

Ist nun mit diesem Wandel von Ursprung und Zentrum des Alls die Rolle Gottes oder des Heiligen im menschlichen Leben beendet? Hat Religion, wie Auguste Comte prophezeite, aufgehört zu existieren?

Die Frage ist nicht mit einem einfachen Ja oder Nein zu beantworten. Der Wandel von Ursprung und Zentrum des Alls ist letztlich nicht eine Veränderung der Stellung und des Bildes Gottes, sondern eine Veränderung der menschlichen Persönlichkeit selbst, d. h. der menschlichen Haltung, Perzeption und Konzeption. Wir haben gesehen, daß Wissenschaft, Technik und modernes ökonomisches Leben die Stellung des Menschen und seine Lebensweise in der modernen Welt verändert haben. Die letzten Fragen nach Leben und Tod, nach dem Geheimnis des Universums als dem letzten Grund sind die gleichen geblieben. Der Mensch steht dem Mysterium des Lebens und des Universums noch ebenso gegenüber wie zu Beginn seiner Existenz. Seine Wissenschaft hat ihm ein Werkzeug zur Erforschung und Eroberung der Natur verliehen, doch sie ist nicht imstande, das eigentliche Sein dieser Natur zu erklären.

In diesem Zusammenhang gesehen, besteht die Aufgabe der Religion nicht darin, das Leben des Menschen einem transzendenten allmächtigen

und allwissenden Gott zu unterwerfen, sondern dem Leben des Menschen in einer Welt voller Rätsel und Widersprüche Ausgeglichenheit und Integrierung zu verleihen. In der von der Religion bestimmten Kultur der Vergangenheit, als der Mensch noch an die Offenbarung eines allmächtigen und allwissenden Gottes glaubte, der die Gebote und den Zweck des Lebens für das Glück und die Erlösung des Menschen geschaffen, hatte der Mensch eine relativ leichte Aufgabe: er gehorchte. Es gab keine andere Alternative für ihn, Gott beobachtete, strafte oder belohnte ihn in der hiesigen wie der jenseitigen Welt, da der strafende Gott zugleich auch der erbarmungsvolle Erlöser war. In einer solchen Atmosphäre des Glaubens und des Gehorsams einer allwissenden, allmächtigen Autorität gegenüber war es für den Menschen nicht allzu schwer, eine Integrierung seiner Persönlichkeit als einer psychologischen Ganzheit zu erreichen. Mit anderen Worten, das menschliche Wertesystem stellte eine integrierte Ganzheit dar, dessen höchster und letzter Wert Gott, d. h. der religiöse Wert des Heiligen war, der seine anderen Werte, d. h. seine Motivierungen wie sein Verhalten, bestimmte und formte. Der Mensch fühlte sich eins mit seinem Gewissen, das das eigentliche Zentrum der Integrierung des persönlichen Wertesystems bildet und zugleich höchster Richter und Strafvollzieher ist. Der religiöse Mensch besaß dank seines Glaubens mehr Ruhe und Frieden und ein stärkeres Selbstvertrauen als der Mensch der modernen Kultur, der den Glauben an einen ihn leitenden und beschützenden Gott verloren hat. Der moderne Mensch ist sich selbst überlassen in einer zugleich faszinierenden und schreckerregenden Welt, in der es keine Flucht vor den mannigfachen Gefahren des Lebens, vor Krankheit und Tod gibt.

Doch hat die rationale, diesseitig gerichtete Haltung Religion als Ausdruck menschlichen Glaubens gegenüber der erschreckenden Größe des Universums, dem Rätsel von Leben und Tod nicht völlig verdrängt, weil die Suche nach dem Heiligen untrennbar mit dem menschlichen Geist verbunden ist, d. h. eine der Ausdrucksformen ihres Wertungsvermögens ist. Der menschliche Geist ist nicht fähig, seine Fragen auf das Objekt vor dem wissenschaftlichen Instrument, dem Mikroskop, Teleskop usw. zu beschränken. Sein Gefühl und seine Vorstellungskraft werden ihn immer wieder über den Bereich der wissenschaftlichen Realität hinaustragen, um den letzten, äußersten Grund für seine Existenz, die Ordnung, das *tremendum* und das *fascinans* des Universums zu erfassen. Wissenschaft kann niemals Religion ersetzen, weil der wissenschaftliche oder theoretische Wert völlig verschieden ist vom religiösen Wert, die Logik und Realität des Wissens völlig verschieden von der Logik und Realität des Heiligen. Die wissenschaftliche Logik und Realität sind auf das be-

schränkt, was der Mensch zu messen und zu errechnen vermag, während die religiöse Logik und Realität auf Gefühl und Vorstellung beruhen und immer auf die letzte, allumfassende Ganzheit bezogen sind, die auch des Menschen Leben und Schicksal umfaßt. Gegenüber dem großen Geheimnis von Leben und Tod, Ziel und Sinn des Lebens und des Universums kann menschliches Verstehen nur seine eigenen Grenzen erkennen. Der menschliche Geist als eine Totalität kann jedoch nicht bei einer solchen erschreckenden Erkenntnis seiner eigenen Unwissenheit Halt machen. Er wird getrieben, die Grenzen seiner positiven Erfahrung und Kenntnis zu überschreiten und ein positives Konzept, das auf Gefühl und Einbildung beruht, zu schaffen. Es ist diese Haltung gegenüber der Schöpfung, die wir Glaube nennen.

Was aber ist die Beziehung zwischen Glaube und Gefühl, Wissen und menschlichem Verhalten? Jeder Augenblick des Lebens ist von Gefühlsdurchdrungen, so daß Gefühl mit der Lebenserfahrung selbst identifiziert werden kann. Es würde zu weit gehen, hier auf die mannigfaltigen Ausdrucksformen des Gefühls einzugehen. Es genügt, sich dessen bewußt zu werden, daß die sinnvolle Beziehung zwischen unserer Existenz und unserer Umwelt durch Wertgefühl erfahren wird. Jede Handlung stammt bewußt oder unbewußt aus dem Drang nach der Befriedigung bestimmter Wertgefühle. Im religiösen Wertungsprozeß entsteht ein neues, dem Menschen typisches Bedürfnis, das nur die menschliche Vorstellungskraft zu befriedigen vermag und das eng mit dem Erkenntnis- und Symbolisierungsprozeß des Geistes verbunden ist. Der Mensch wird sich seiner Abhängigkeit und der Grenzen seiner Möglichkeiten bewußt. Zweifellos besitzt das Gefühl bereits eine inhärente erkennende Qualität, aus der der Mensch eine intuitive Erkenntnis und Beurteilung seiner Umwelt zieht. Verbunden mit diesem intuitiven Verstehen und Beurteilen ist der Handlungsdrang des Menschen, der in der Gesamtheit des Wertgefühls zum Zwang wird und der, wenn er vernachlässigt bleibt, zu Spannung, Konflikt und selbst Frustration führen kann.

In diesem Licht gesehen, sind selbst der theoretische und der ökonomische Wertungsprozeß subjektive Gefühlsprozesse, auf ein Ziel gerichtet, dessen Erreichung dem Gefühl Befriedigung schenkt. Der rationale, Objektivität erstrebende Wissenschaftler, der den Nutzeffekt berechnende Ökonom verfolgen ebenso leidenschaftlich und getrieben ihre Ziele oder Werte wie der Dichter oder der religiöse Mensch. Die Erreichung einer wissenschaftlichen Leistung, die Ausführung eines erfolgreichen Unternehmens befriedigen das Wertgefühl nicht weniger als eine Handlung auf dem Gebiet religiöser, ästhetischer oder sozialer Beziehungen. Nur der Denkvorgang selbst mit seinen von der empirischen Wirklichkeit abstrah-

hierten, rationalen Begriffen löst sich, nachdem er aus dem instinktiven und intuitiven Gefühlsprozeß hervorgegangen ist, auf der Ebene des Geistes stärker von den Gefühlen und erreicht einen höheren Grad von Objektivität. Andererseits sind die theoretischen Begriffe in ihrer Klarheit und Abstraktheit gefühlsleer, so daß gerade die höchsten Produkte des Denkprozesses den schwächsten Widerhall im Wertgefühl finden und so am wenigsten den Handlungswillen des Menschen stimulieren. Der relativ schwache Einfluß abstrakter und objektiver Begriffe auf die Bestimmung menschlichen Verhaltens ist eine Tatsache, die in den Ideologien, die stets auf politische Aktion gerichtet sind, eine wichtige Rolle spielt.³

Es ist jedoch klar, daß das System der Wertgefühle das eigentliche Zentrum des menschlichen Innenlebens darstellt, das durch seine Empfindsamkeit die Person in eine konstante, geordnete Wertbeziehung zur äußeren Welt bringt und sie zugleich zum Handeln drängt. In der Beziehung zwischen dem Wertgefühl des Individuums, das die Basis seiner Erfahrung bildet und seiner Handlung, d. h. der Erfüllung seines Lebens, werden wir uns der zentralen Stellung, die die Integrierung der Wertgefühle innerhalb der Totalität menschlicher Sensitivität und Aktivität einnimmt, bewußt. In ihrer Integrierung in einem System geben sie dem Menschen eine intuitive Weltsicht, aus der seine geistige Haltung der Welt gegenüber entspringt.

Diese intuitive Weltsicht und geistige Haltung bilden die Grundlage und geben die Richtlinien für das menschliche Verhalten. Wir müssen das Beziehungsverhältnis zwischen der konstanten und geordneten Struktur der Wertgefühle und dem Einzelverhalten des Individuums als das Beziehungsverhältnis zwischen stabiler Basis und isolierten Einzelerivaten betrachten. Verhalten in der Form einer Einzelhandlung wird in seiner Kraft, seiner Richtung und seinem Muster (*pattern*) von der integrierten Struktur des Systems der Wertgefühle bestimmt. Die Integrierung der Wertgefühle, die die Stärke und Richtung menschlichen Verhaltens im Sinnzusammenhang der Totalität seiner menschlichen, persönlichen Existenz bestimmt, ist nichts anderes als das *Gewissen* oder *ethische Bewußtsein*, das das Gesamtverhalten dem höchsten Wert der Persönlichkeit entsprechend organisiert und integriert.

Die Integrierung des Wertgefühls, die der Persönlichkeit ein intuitives Verstehen und Urteilsvermögen verleiht, gibt ihm zugleich eine Art von Erkenntnis, die die Dinge und Vorgänge sowie ihre wechselseitigen

³ Marx' historischer Materialismus besitzt geringere Agitationskraft als sein kommunistisches Manifest unter dem Schlagwort: „Proletarier aller Länder, vereinigt Euch“.

Beziehungen in einer mehr oder weniger geordneten Ganzheit sieht. Dieses Erkenntnis ist jedoch völlig verschieden von der empirischen Wahrnehmung, der beweisbaren Erkenntnis, die dem rein theoretischen Wertungsprozeß entstammt. Sie ist tief in den Wertgefühlen verankert und deshalb energiegeladener und eng verbunden mit dem Handlungsdrang oder Handlungswillen. Es ist dieses Erkenntnis, die wir gewöhnlich *Glaube* nennen, durch den das Individuum volles Vertrauen in die Wahrheit seiner Vorstellung setzt, die dem Wertgefühl entspringt, d. h. an die Wahrheit dieser Vorstellung glaubt. Vom Standpunkt der Erkenntnis beweisbarer, empirischer Tatsachen aus gesehen, fehlt diesem Glauben das Fundament der Tatsachen. Es ist in der Tat aus menschlicher Vorstellungskraft und Reflexion entstanden. Wo kein oder nur ein ungenügendes tatsächliches Wissen vorhanden ist, ersetzt die Vorstellung dieses Wissen; sie ist eine kreative Kraft, die den Menschen von seiner direkten Wirklichkeit befreit, ihm erlaubt, in unbekannte Realitäten in Zeit und Raum zu wandern, Bilder von nicht oder noch nicht existierenden Dingen und Vorgängen zu schaffen. Einbildung mit Reflexionsvermögen gepaart, befähigt den Menschen, breite Glaubensstrukturen, die aus Bildern und Ideen bestehen, zu schaffen. Die Energien, mit denen dieser Glaube geladen ist und die dem Wertgefühl entstammen, sind in der Form von Idealen aufgefangen, die zur wichtigsten Motivierungsquelle sowohl des individuellen wie des Gruppenverhaltens werden. Dieser Glaube ist nichts anderes als die äußere Ausdrucksform des Wertsystems. Durch diesen Glauben wird die Persönlichkeit zu einer integrierten, kraftvollen Einheit, die auf der Integrierung des Wertsystems aufgebaut ist, das seinerseits die Integrierung des ethischen Bewußtseins darstellt. Daher bedeutet glauben nicht zuerst und vor allem, daß der Mensch weiß, daß seine Erkenntnis wahr ist, sondern daß das Wissen, die Erkenntnis, an die er glaubt, einen ausreichenden Grund für seine Handlungen bildet. In diesem Licht gesehen, bildet unsere theoretische Erkenntnis nur einen geringfügigen Teil unseres Glaubens.

Deshalb ist es der auf den Wertgefühlen und der Vorstellungskraft beruhende religiöse Glaube, der den Menschen in eine sinnvolle Beziehung zum All bringt. Was jedoch wichtiger ist, durch seinen religiösen Glauben wird der Mensch nicht nur ein harmonischer Teil des Universums, sondern erreicht auch seine eigene psychologische, soziale und kulturelle Integrierung. Die Integrierung seines Weltbildes, die mit der Integrierung seines Wertsystems zusammenfällt, macht ihn nicht nur zu einer starken Persönlichkeit, sondern läßt ihn zugleich auch seine Erfolge und sein Versagen, seine Konflikte und Frustrationen in ihrer Relativität erkennen.

In diesem Sinn ist Religion nicht nur annehmbar und nutzbringend, sondern auch notwendig für den modernen Menschen, weil — wie bereits gesagt — das größte Problem und Bedürfnis des modernen, diesseitig ausgerichteten Menschen seine psychologische, soziale und kulturelle Integrierung bilden.

Daher sind die Rastlosigkeit, Unbehaglichkeit, die Leere und die Konflikte des modernen Menschen eng mit dem Verschwinden eines Glaubens an eine allumfassende Ordnung und Macht verbunden, von der sein Leben ein integraler Bestandteil ist. Seine Welt- und Lebensschau sind bruchstückhaft und zufällig geworden, was sich in der schwachen Integrierung seines Gewissens oder ethischen Bewußtseins widerspiegelt, die den eigentlichen Kern seines Wertsystems, seines Verantwortungs- und Ordnungsbewußtseins in bezug auf sein persönliches Leben wie auf die ihn umgebende Umwelt bilden. Die egozentrische, rationelle, positivistische und pragmatische Welthaltung haben die Tendenz, das aus einem liebevoll erfüllten, religiösen Glauben entspringende Solidaritätsgefühl zu ersticken. In diesem Sinn ist Religion die tiefste und stärkste Quelle der sozialen Ethik. Sie läßt das menschliche Individuum und die menschliche Gruppe nicht nur die Relativität und Flüchtigkeit des Lebens erkennen, sondern auch die Gemeinsamkeit des Schicksals der Menschen, ja aller Geschöpfe, die in ein rätselhaftes, beängstigendes Universum geworfen sind.

Die Vorstellung jedoch, daß die integrierende Funktion eines tiefen, alles durchdringenden Glaubens im menschlichen Leben durch psychiatrische Behandlung ersetzt werden kann, muß abgelehnt werden. Der religiöse Prozeß und das psychiatrische Verfahren sind zwei völlig verschiedene Dinge. Daß beide an der Integrierung des psychischen Lebens des Individuums interessiert sind, ist rein zufällig. In der Religion ist eine vollständige Integrierung der menschlichen Persönlichkeit möglich durch die erfolgreiche Bemühung des Menschen, sein Leben in Beziehung zum letzten Grund seiner Existenz, d. h. zum Heiligen zu bringen, während vom Standpunkt der Psychiatrie aus eine bestimmte Integrierung eine Vorbedingung für die geistige Gesundheit des Individuums ist. Geistige Gesundheit im Gegensatz zur Geisteskrankheit betrifft das Individuum nur als eine psychologisch wie sozial funktionierende Einheit, die durch die verschiedensten Faktoren gestört werden kann.

Wenden wir uns jedoch einer anderen Frage zu! Inwiefern können moderne Ideologien wie Kommunismus, Faschismus, Nationalismus usw. als eine Form religiösen Glaubens betrachtet werden? Zweifellos erreicht der moderne Mensch durch diese Ideologien in der einen oder anderen Weise eine gewisse Lebens- oder Weltanschauung, die dem Individuum wie der Gruppe einen Anker und eine bestimmte Richtung in ihrem Verhalten

geben. In den meisten Fällen sind diese Ideologien jedoch mit praktischen sozialen, wirtschaftlichen oder politischen Interessen verbunden und rühren selten an die letzten Fragestellungen. In dieser Hinsicht sind sie typische Phänomene unserer Zeit, durch die der Mensch die Werte seines diesseitigen Lebens auf der Basis diesseitiger Werte zu ordnen versucht. In den meisten Fällen, wie im Kommunismus und Faschismus, versuchen diese Ideologien in der Tat eine Art säkularer Mythologie aufzubauen, und die Hingabe ihrer Anhänger unterscheidet sich nicht von der religiöser Gläubiger. Man mag solche Ideologien diesseitige Religionen nennen, es ist jedoch offensichtlich, daß in ihrer gegenwärtigen Erscheinungsform ihnen die allumschließende Solidarität, das tiefe Mitgefühl und die Demut, die nur ein wahrer, tiefer religiöser Glaube an das allumfassende Heilige zu verleihen vermag, fehlen.

Wir haben den religiösen Glauben als die integrierende Kraft in der Beziehung des Individuums zum Universum wie in seinem persönlichen, sozialen und kulturellen Leben behandelt. In welcher Beziehung steht der Glaube als integrierende Kraft jedoch zu den dringenden sozialen und kulturellen Problemen unserer Zeit, in der die Menschheit wieder einer großen Umwälzung ihres sozialen und kulturellen Lebens gegenübersteht, die durch den Fortschritt von Wissenschaft, Technik und Ökonomie hervorgerufen wurde?

In den letzten drei, vier Jahrhunderten hat sich die Religion nicht nur ständig den mannigfachen Entdeckungen und Erfindungen der Wissenschaft angepaßt, sondern auch dem durch den Rationalisierungs- und Säkularisierungsprozeß verursachten mannigfachen Wandel in der sozialen und kulturellen Wirklichkeit. Der moderne Mensch, dessen wissenschaftliche, künstlerische und politische Konzepte sich während der letzten Jahrhunderte so sehr geändert haben, muß zu einer Neuformulierung seines religiösen Glaubens gelangen. Viele religiöse Konzepte, die der Tradition religiöser Mythen entstammen, verlangen nach einer Neuinterpretierung ihrer symbolischen Bedeutung. Elemente, die in flagrantem Gegensatz zu modernen rationellen Konzepten stehen, müssen verworfen werden, während religiöse Mythen und Institutionen mit nur schwachem religiösem Inhalt, die die Form säkularer Bräuche angenommen haben, sich leichter erhalten lassen.

Wichtiger aber als der Wandel der verschiedenen externen Ausdrucksformen der traditionellen Religionen ist die Tatsache, daß unter dem Einfluß rationellen Denkens und durch Austausch von Kulturgütern das Konzept des Heiligen als dem letzten Grund der menschlichen Existenz und des Universums universal und tiefer geworden ist, d. h. die vielfältigen Konzepte des Heiligen in den verschiedenen Religionen der Welt

die Tendenz zeigen, auf einer höheren Generalisierungsebene in ein gemeinsames Konzept überzugehen. Durch die vielen religiösen Einzeltraditionen hindurch ist die Einheit der menschlichen Rasse, des Universums und eines gemeinsamen letzten Grundes des Heiligen klarer und klarer erkennbar geworden, so daß ein gegenseitiges Verstehen und vor allem eine umfassendere Solidarität möglich geworden ist. Erst in unserer Zeit ist durch den ununterbrochenen Angriff der Wissenschaft und der verschiedenen Formen säkularer und religiöser Systeme auf die religiösen Traditionen eine größere Solidarität und ein tieferes gegenseitiges Verstehen zwischen den verschiedenen Religionen der Welt möglich geworden.

Eine tiefe Unruhe hat den religiösen Menschen erfaßt, der in der säkularen Kultur lebt, in der materieller Gewinn und sinnlicher Genuß das letzte Ziel des Menschen bilden und in der materialistische Pseudoreligionen wie Kommunismus und Faschismus infolge des Versagens der großen Religionssysteme der Vergangenheit mehr und mehr Boden gewonnen haben. Seit Nietzsche den Tod Gottes verkündete, hat sich mancher religiöse Denker mit dem Tode Gottes in einer säkularen, pragmatischen Welt beschäftigt. Es kann jedoch nicht sein, daß Gott als der letzte Grund unseres Lebens und des gesamten Universums tot ist; denn das könnte nur bedeuten, daß der menschliche Geist selbst tot ist, weil es zur Charakteristik und Größe des Menschen gehört, die letzten Fragen nach seiner Existenz und dem Mysterium des Alls zu stellen aus dem tiefen Bedürfnis heraus, die größte Verantwortung in seinem irdischen Leben zu übernehmen.

Die Ausdehnung unseres historischen, soziologischen und anthropologischen Wissens hat bewiesen, daß das religiöse Leben ganz genau wie unser ökonomisches und ästhetisches Leben und unsere soziale und politische Organisation ein historisches Phänomen ist, das sich durch die Jahrhunderte hindurch mit der Entwicklung und dem Wandel der Struktur unseres sozialen und kulturellen Lebens, d. h. mit dem Wandel der Konfiguration unseres Wertsystems, zugleich entwickelt und wandelt. In unserer eigenen Epoche werden wir nicht nur Zeuge von der Gegenüberstellung der verschiedenartigen religiösen Konzepte mit den Ergebnissen und Produkten der modernen Wissenschaft, Technik und Ökonomie, sondern erfahren auch einen tiefen Wandel in der Struktur unserer Kultur als Ganzem wie in den speziellen Wertgebieten der Wissenschaft, Ökonomie und Religion, der Kunst, der Politik und der sozialen Ganzheiten wie der Familie. Niemals zuvor hat eine Krise im menschlichen sozialen und kulturellen Leben das menschliche Individuum wie die menschlichen Gruppen der Welt so tief und weitgehend beeinflußt wie in unserer

Zeit. Andererseits jedoch hat niemals zuvor in der Geschichte die Menschheit die Einheit der menschlichen Rasse und ihres Schicksals als solch eine unverkennbare Realität gesehen wie in unserer Zeit, in der die Welt durch elektronische Kommunikation eine Einheit geworden ist, in der der Mensch begonnen hat, mit größerer Geschwindigkeit als der Schall um die Erde zu eilen und in der er seine ersten Versuche unternommen hat, in den kosmischen Raum einzudringen. Vor allem aber seit der Mensch die Atombombe in unbegrenzter Zahl zu produzieren vermag und die Menschheit sich von der ständigen Gefahr der Selbstzerstörung bedroht fühlt, drängt sich die Notwendigkeit einer neuen Weltordnung immer zwingender auf, einer Weltordnung, in der nicht nur ein starkes Solidaritätsgefühl und Bewußtsein der gegenseitigen Abhängigkeit die destruktiven Kräfte und Triebe des Menschen eindämmen, sondern in der auch ein neues Verantwortungsgefühl entstehen kann, so daß menschliches Leiden verringert und die größtmögliche Anzahl von Menschen die größte Möglichkeit von Glück genießen kann. Zweifellos wird die stärkste Bindekraft in einer solchen weltweiten sozialen und kulturellen Ordnung ein umfassendes religiöses Bewußtsein sein, weil es die tiefste Quelle für ein weltweites Verantwortungsgefühl darstellt und über die traditionellen Schranken der Rasse, Religion und Nationalität hinausgeht. Aus dem Wirbel der Strömungen und Gegenströmungen unserer Zeit, aus der Flut trivialer Experimente, Moden und Launen und aus den unzähligen Konflikten, die oberflächliches Denken und egoistisches Gruppeninteresse geschaffen haben, muß eine neue Avantgarde hervorgehen, die versucht, den Grundstein für ein neues menschliches soziales und kulturelles Verhalten zu legen, das einer neuen Bewußtwerdung von der Tiefe und dem Geheimnis des Lebens und der Welt entspringt. Nur ein solches Bewußtsein kann unserem fragmentarisch gewordenen individuellen, sozialen und kulturellen Leben aufs neue Tiefe, Reichtum und Richtung geben, die den Nährboden geistiger Schöpferkraft bilden.

(Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Margret Alisjahbana.)

DIE EINE WELT

FRITZ-JOACHIM VON RINTELEN
UNIVERSITÄT MAINZ

Der europäische Mensch und die Begegnung
unter den Völkern

1. Die Bereitschaft zur Begegnung. — 2. Europäische Wertung des Geistes. — 3. Die Bemächtigung der Natur durch den Geist. — 4. Person und Freiheit. — 5. Humanitas. — 6. Wege der Begegnung: die Technik. — 7. Das geistige Reich der personalen Werte als Zugang zu den Völkern. — 8. Sind die Wertungen der Völker nicht völlig relativ zueinander? — 9. Das relativ Gemeinsame. — 10. Gibt es überzeitliche Grundwerte für alle Völker? — 11. Steigerung und Variationen. — 12. Ergebnisse.

1. Wir suchen heute eine Begegnung unter den Völkern zu gewinnen. Dieses Verlangen drängt sich uns in der Gegenwart um so mehr auf, als einerseits die gegenseitige Entfremdung in den vergangenen Weltkriegen eine ungeheure gewesen ist, andererseits aber die moderne wirtschaftlich-technische Entwicklung die Länder fast wie Nachbarn einander räumlich sehr nahegebracht hat und sich auf diese Weise ein immer mehr ansteigender globaler Austausch vollzieht und eine neue Weltsituation entstand. Nun gilt es zu fragen, ob auch eine echte innere Begegnung möglich ist. Was heißt hier nun *Begegnung*? Es ist ein gegenseitiges menschliches Verstehen, welches begreift, daß in dem andersartigen Daseinsverständnis der verschiedenen Kulturen und ihrer vom Volke getragenen Tradition etwas Hochwertiges vorliegt, was ihrer Empfindungsweise entspricht, und aus den letzten geschichtlich gewordenen seelischen Tiefen kommt, denn „wer seine Vergangenheit verleugnet, wird auch keine Zukunft haben“ (Roberto Hartmann — Mexiko).

Von einer jeden geistig-kulturellen Lebensform gelten die bekannten Worte Goethes in den „Orphischen Urworten“:

*Bist allsobald und fort und fort gediehn
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehn.
So sagten schon Sybillen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.*

Machen wir uns das klar, dann gewinnen wir auch eine Offenheit dafür zu sehen, welche besondere Haltung und menschliche Größe dem andersartigen Denken eigen ist. Lassen wir das auf uns wirken, dann kann eine

gegenseitige Befruchtung erfolgen. Hier mag im Gespräche jeder seine Bereitschaft bekunden zu dem, was miteinander verbindet, was gegenseitige Wertschätzung verlangt, so daß wir von des anderen Geistes einen „Hauch verspüren“.

Das gilt auch von der Begegnung von Person zu Person. Eine solche bezieht sich nicht auf möglichst allgemeine, theoretische Begriffe, die in gleicher Weise auf alle Menschen anwendbar sind unter entleerender Ausschaltung der jeweiligen Eigenart, wie es die Aufklärung versucht hat, um dann zu sagen, das ist allen gemeinsam. Vielmehr Begegnung will zu Entscheidenderem vordringen, nach dem letzten Weltverständnis und der Stellungnahme zum Wesen menschlichen Daseins fragen, nach dem, was gestaltende Kräfte verleiht. Eine Begegnung erstreckt sich demnach auf die Schichten, welche die innere menschliche Lebensform angehen, die jeweils zugleich aus dem Gefüge der kulturellen Schöpfungen und Prägnungen herausgewachsen ist, denen wir angehören. Sollen wir also ein gegenseitiges Verständnis gewinnen, dann muß noch, über den Rahmen des geistigen Horizontes hinaus, auch eine Hochschätzung der anderen *menschlichen Existenz* vorliegen, eine Einsicht in ihre letzten Motive und Lebensideale. Das sind aber durchaus nicht die heute so kritisch gesehenen Ideologien in ihrer erstarrten, intoleranten Form, auf formale Prinzipien gebracht, sondern lebensfördernde Grundwerte als notwendige Voraussetzungen schöpferischen Menschentums.

Der Versuch eines solchen gegenseitigen Verständnisses bedeutet aber in keiner Weise die Aufgabe der *eigenen Überzeugung*, denn dann wäre es ja gar nicht mehr möglich, zumal jeder er selbst bleiben soll. Vielmehr, wenn wir mit genügender Distanz die Geistes- und Kulturgeschichte betrachten, dann entdecken wir zugleich, daß gleichartige menschliche Grundbezüge unter anderen Gesichtspunkten wohl verschiedenartige Antworten von unterschiedlichem Gehalt gewinnen können, die sich aber vielfach ergänzen, befruchten und berühren, so daß wir daraus einen gemeinsamen inneren Gewinn zu ziehen vermögen. Um aber in der Begegnung etwas sagen zu können, muß uns selbst ein innerer Fundus eigen sein. Ohne ihn wäre auch ein existentielles Gespräch unmöglich. Darum ist hier unsere primäre Frage: Worin besteht das Exemplarische des europäischen Menschentums, sofern es fähig wäre, die Grundlage einer Begegnung zu bieten?

2. *Europäische Wertung des Geistes*. — Geschichtlich stehen die europäischen und die von unserem Kontinent ausgewanderten Menschen auf den Schultern antik-humanitären Denkens und des Christentums, mag auch beides zu eigenem Verlust nicht mehr voll lebendig sein. Aber wir

sind jedenfalls durch die Schule dieser Vergangenheit gekommen, welche unsere Seele geprägt hat. Darin liegt eine entscheidende Art der Verbindung menschlicher Möglichkeiten, denen im letzten ein Charakter der Unbedingtheit eigen ist. Als das besonders Typische sei hervorgehoben: das Vertrauen auf den ordnenden, sinngebenden Geist, das Übersteigen der Natur im stetigen schöpferischen Bemühen, die Entdeckung der Würde des personalen Seins und die damit verbundene Forderung der *Humanitas*, Haltungen, die sich erst historisch entfaltet haben. Gewiß sind im Verlaufe der europäischen Geschichte diese vielfach mißachtet worden, und Gegenteiliges als Selbstentfremdung ist geschehen. Aber echtes historisches Verständnis blickt auf die tragenden Grundlinien, das eigentlich schaffende Ethos. Nur so verstehen wir auch den anderen Menschen.

Schon die Griechen bekannten bereits den *Vorrang des Geistes*, welcher als Geschenk der Götter Letztgültiges zu sagen vermag und nicht dem äußeren Zwang unterliegt, sondern etwas frei Eigenständiges, *Eleutheria*, ist. Sprechen wir allerdings im modernen Sinne von Geist, dann ist mehr der subjektiv personale Geist gemeint. Jedoch ist von altersher unter Geist, Logos, zunächst die innere Ordnung des Weltgefüges und alles Seienden verstanden worden. Er ist freilich nicht mit den Sinnen unmittelbar greifbar, aber ist doch das Wesen von allem. Je mehr er sich durchsetzt, einen um so höheren Rang des Seins können wir beobachten, zu edleren qualitativen Formen steigen wir hinauf, welche gewissermaßen eine Ansprache aus der Ewigkeit sind.¹

So kennen Antike und Christentum eine übersinnliche Wirklichkeit, welches Bekenntnis nach wie vor irgendwie lebendig bleibt, in unsere geistige Substanz mit eingegangen ist, und man sagt, wir müssen das Vordergründige transzendieren. Aber ist diese Haltung nicht durchaus anderwärts vorliegend, wenn auch mit anderen, nicht so diskursiven Aspekten?

Wir brauchen z. B. nur an die *indische Welt* zu denken, wie hier alles in der Sicht der Enthebung aus der bloßen Sinnlichkeit gesehen wird und wir Stufen des Aufstieges bis zur vollen Selbstwerdung unterscheiden (Mokṣa, Brih. Upanishaden 3, 4, 2. Chand. Up. 8, 7—12). Es wird etwa von dem Stufenreich von den Göttern zu dem Grashalm hinunter und herauf gesprochen (Maitrayana Up. 3, 2, Bhagavadgita 5, vgl. Śāṅkara). Oder denken wir an die *chinesische Welt*, an Laotze (6. Jh. ante). Er kennt als zentralen Gedanken das Tao, als Ordnung, das Unwandelbare (*shang*), das Pneuma (*miao*), und Konfuzius (557—479 ante) lobt das Maß (*tchung*) und auch die gottgewollte Ordnung.

¹ Vgl. Plato-Aristoteles, Leibniz bis zur Gegenwart.

Wir geben aber zu, daß jede große Gabe des Menschen, so des Geistes, auch ins Negative umschlagen kann, wenn er in Hybris, wie es die Griechen nannten, zur Einseitigkeit ausschlägt. Denn der besonders in Europa entwickelte, nur formale Intellekt kann, wenn allein in Geltung, auf das Ganze gesehen ins Gegenteil umschlagen, in seiner Hyperkritik den Lebensvollzug ruinieren, alle inneren Forderungen und Verbindlichkeiten in Frage stellen, weil eben nicht mehr beweisbar. Dann bleibt allerdings allein als Wirklichkeit die vitale Dynamik übrig, welche sich nunmehr den nur berechnenden Verstand zum Vorspann macht, um ihrem Machttrieb nachzugehen, wie wir es erlebt haben. Aber jenes „Nichts als“ wäre eine Entartung des europäischen Grundempfindens.

3. *Die Bemächtigung der Natur durch den Geist.* — Vielmehr, europäischer Geist will die im Grunde genommen schöpferischen geistigen Kräfte im positiven Sinne wachrufen. Freilich er distanziert sich hiermit in unserer Geschichte zusehends von der Natur. Darum entwickelte der europäische Mensch ein *dualistisches* Empfinden², teils stärker, teils weniger stark ausgeprägt. Es sei erwähnt, daß Leo Gabriel (Wien) dieses im Rahmen des Möglichen mit seiner integralen Logik zu überwinden sucht. So wird der europäische Mensch, mit Nietzsche gesprochen, zu einem „Seil, gespannt zwischen Himmel und Erde“, zwischen Geist und Natur. Das ist ein ungeheurer Vorzug zu großer Leistung, um sich im Sinne der Bibel „die Welt untertan zu machen“. Aber es schließt auch die große Gefahr in sich ein, schließlich unhuman in der verdünnten Luft der erwähnten abstrakten Begrifflichkeit und nüchternen Verstandesinhalte stecken zu bleiben. Es nimmt daher nicht Wunder, wenn der Physiker G. Ludwig sagte, es sei physikalisch sinnlos von Gleichzeitigkeit zu sprechen, weil es sich nicht in mathematischen Größen ausdrücken lasse. Der Inder Professor Panikkar (Varansi) formulierte daher sogar: Bleiben die Europäer bei solchem *scientism* stehen, so erscheint „dem Asiaten und Afrikaner das Europäertum als ein schreckensvoller, vegetationsloser Steilhang“.

Dadurch entstehen aber, besonders in der jüngsten Vergangenheit, in unserem Menschentyp große innere Spannungen, so daß er oft auf die außereuropäische Welt den Eindruck des Unstetigen und Unruhigen macht, weil er nicht so sehr auf die naturhaften Kräfte wie in Asien vertraut. Darum müßte er stets bedacht sein, die übergreifende Ausgewogenheit zu behalten und seine *innere Mitte* nicht zu verlieren, von der die Asiaten so oft in ihren geistigen Bekundungen sprechen. Daher beob-

² Vgl. Descartes: *substantia cogitans* — *substantia extensa*. Psychophysischer Parallelismus.

achten wir heute bei uns das vielseitige Bekenntnis, daß durch das Übermaß von äußeren Gütern und die Herrschaft des bloßen Intellektes eine innere Leere entsteht, sofern auch, wie kaum zuvor, von der Daseinsangst des heutigen Menschen gesprochen wird, von seiner Lage „frei von Heil“ mit den Worten Heideggers.

Jedoch jede dualistische Haltung sowie das Übersteigen der Natur rufen zugleich die menschliche Tatkraft und eine erstaunliche Leistungsfähigkeit hervor. Wie gern wurde nicht das Wort Goethes „im Anfang war die Tat“ wiederholt, das allerdings einseitig verstanden wurde. Die Distanz zur Natur und die daraus sich ergebende Aktivität ist aber Voraussetzung der Naturbeherrschung durch die neuzeitliche Wissenschaft und die moderne Technik, die uns allen zugute kommt. Immerhin, solches Tatmenschtum ist auf die Dauer nur produktiv, wenn es nicht richtungslos bleibt, sondern vom Geist einer Wahrheit und ihres Vorranges geleitet wird, die alle menschlichen Bereiche mit einbezieht.

4. *Person und Freiheit.* — Nun folgt aber der entscheidende Gedanke europäischer Wesensart. Es ist die geschichtlich gewordene Herausstellung des *Eigenwertes der Person*, welcher zugleich die Freiheit voraussetzt und sich bereits in der Spätantike entwickelte. Dieses personale Element tritt deutlich bereits bei dem an die ältere Stoa anknüpfenden *Seneca* (gestorben 65) hervor und wird bei ihm zum Unterpfeiler der *unitas generis humani*. Durch Natur und Geist sind die Menschen miteinander verbunden, denn ein heiliger Geist wohnt in uns, *sacer inter nos spiritus sedet* (Ep. 41, 2. 71, 19). Darum sind wir alle einander ähnlich, *similes* (De leg. I, 28 f.), zur Gemeinschaft geboren, *in communi nati sumus* (Ep. 95, 52 f.). Daraus erwächst aber eine im Religiösen fundierte sittlich-personale Verpflichtung, allen Liebe und Freundschaft entgegenzubringen, verwandt dem christlichen Lebensziele, das sich nun bald entfaltete (Ep. 3, 2. de ben. VII, 12, 2. *philanthropia* Ep. 73, 7 f.). So schwebte Seneca schon damals der Gedanke eines Weltbürgertums, einer *magna et vere res publica* vor (De otio 4, 1. De ira II, 31, 6).

Folgern wir daraus: Des Menschen Wesen äußert sich in der Bestimmung durch den geistigen Sinn, in der Möglichkeit äußerer wie innerer Freiheit, weswegen wir ihm ein hohes Maß an Eigenständigkeit zuzurechnen müssen, wenn er sie nicht mißbraucht. Ihm kommt ein unvertretbarer Selbstwert zu. Darum dürfen wir mit Immanuel Kant den anderen niemals nur als Mittel zum Zweck gebrauchen, sondern er ist vermöge seiner Souveränität in seinen eigenen Rechten zu achten, eine soziale For- geprägt worden sein, so ist aber doch, wie ich es etwa in Japan kennen-

lernte, der Sinngehalt auch dort vollends bejaht. Jene *personale Existenz* schließt nun für den Europäer das eigene tiefgehende Verständnis für die wesentlichen Kulturbereiche, so in Kunst, Dichtung, Literatur, Ethik und Religion, auf. Damit ist auch gegeben, daß in der religiös-christlichen Welt die Gottheit als tätiger Schöpfer und heilige *Person* gesehen wird, wenn auch transzendent als alle menschliche Vorstellung überhöhend gedacht. Auch hier tritt uns der dualistische Moment entgegen, und nur seltener wird das Göttliche als naturhafte Ursprungseinheit kosmischer Art gesehen, wie vornehmlich im asiatischen Kulturraum.

Allerdings in der *Bhagavadgita* (4. Jh. ante) bietet sich, im Unterschied zu Jainismus oder Saṅkhya, ein persönlicher Herr der Welt als das Absolute dar, das zugleich alle Wesen im All durchdringt (13, 28. 7, 19), aber als der Erhabene (*Bhagavant*), der anfangslos Ewige in „Wahrheit, Güte und Heiligkeit“ verehrt wird (6, 7. 7, 25. 10, 3. Isvara Çvet. Up. 6, 8). Und dieser „höchste Urgeist wird erlangt durch Liebe“ (Bhakti. 8, 22), durch „pflichtgemäße Tat“, Weisheit (*jñāna* 4, 33), „Vollkommenheit“ (3, 19 f., 18, 23) und ist „der Guten Güte“ (10, 36). Aber „zerschneide mit des Wissens Schwert den Zweifel, der aus Torheit kommt“ (4, 42).³ „Begierde, Zorn und Habsucht . . . sind die Pforten der Finsternis“ (16, 21 f.). Trotz des personalen Momentes in der *Bhagavadgita* müssen wir aber sehen, daß in der asiatischen Welt Person und Ego im Sinne des Egoismus, wohl oft nicht mit Unrecht, vielfach in Beziehung gesetzt wird, wengleich man auch im europäischen Verständnis sagen möchte, daß gerade in der Hingabe die Person zu sich selbst kommt, welche nicht gleich Individuum ist.

Was nun in der europäischen Tradition als das Höchste gewertet wird, findet in Gott seine Kulmination, wengleich in unendlicher Distanz. Die Welt ist sein Abglanz, seine Fußspur, *vestigium*, seine *imitatio deficiens* (Augustinus, Thomas). Aber die hohe Wertung der menschlichen Person kommt vor allem auch darin zum Ausdruck, daß der Mensch der Leiden Gottes wert erachtet wurde, um das Leiden dadurch heilig zu sprechen. Dem einzelnen Menschen kommt zugleich schon, seit Platons Zeiten, eine, mit Fichte gesagt, „ewige Bestimmung“ zu.

Gewiß gibt es auch unterschiedliche Tendenzen, aber die gezeichnete Linie dürfte geschichtlich dominant sein. Betrachten wir freilich die Gegenwart, so zeigt sich, wie in aller späteren Kulturentwicklung, eine geschichtlich bedingte gewisse Distanzierung von der religiös-metaphysischen Ausrichtung, was aber angesichts der starken Trennung des europäischen Menschen von der Natur ein um so größeres Empfinden der

³ *Bhagavadgita*, übersetzt von Schroeder.

individuellen Vereinsamung zur Folge hat. So ist, wie wir hörten, der Europäer ein Mensch, der sein Eigenwesen, seinen geistigen Willen, seine Tatkraft nur in einer relativen Gebundenheit verwirklichen will, welches aber die Gefahr einschließt, zu übersteigertem Individualismus auszuarten. Aber gerade unsere Stunde verlangt die Verbundenheit mit der *sozialen Gemeinschaft*. Sie ist unser innerstes Anliegen geworden, jedoch nur möglich in der Bewahrung der jeweils personalen Eigenart mit ihrem unantastbaren Rechte. Darum sei mit Schleiermacher wiederholt: „Hineinbildung in die Gemeinschaft und Herausbildung zur Persönlichkeit.“

5. *Humanitas*. — Es tritt nun aber noch ein letztes wesentliches Moment hervor, die *Pflege der Humanitas*, der „*anima naturaliter humana*“ (R. Schwarz) als Verpflichtung personalen Daseins. Die *dignitas hominis* wurde schon von dem bereits erwähnten Seneca ausgesprochen (de ben. IV, 18, 2 f.), und ihren Sinn müssen wir hochachten. Terentius formulierte den bekannten Satz: *homo sum, humani nihil a me alienum puto*. Es setzt die Personliebe voraus. Auch hier müssen wir einen Moment einhalten und gestehen, daß vor allem auch in jüngster Vergangenheit und in der Gegenwart diese Grundforderung allzu wenig eingehalten wurde, bei uns und in der Welt. Gerade diese Tatsache ruft zu eigener Besinnung auf! Die *Humanitas* war geschichtlich verbunden mit dem europäischen Humanismus, welcher eine geistige Durchformung und Bildung des Menschen im Sinne innerer Bindung und als Weg schöpferischen Tuns verlangt. Ihr ursprünglicher Gedanke war, daß durch den Geist, den Logos, die Menschen alle zu Brüdern geworden seien. Wir müssen eine gegenseitige Toleranz und Achtung vor der Überzeugung des anderen gewinnen aus dem Bewußtsein, daß jeder ein mit sich ringender Mensch ist. Diese leider oft nicht beachtete, wir könnten sagen, Wesensliebe zur anderen Wertperson, welche sich nicht nur auf die Förderung äußerer Glücksgüter beschränkt, sondern zur Intimsphäre des Menschen (Scheler) vorstößt, wurde dann noch geschichtlich durch die *Caritas* als begnadete Nächstenliebe erhöht.

Damit ist aber der schon von Aristoteles ausgesprochene Gedanke gegeben, daß der Mensch ein von Natur zur *Gemeinschaft* bestimmtes Wesen ist (ζῷον φύσει πολιτικόν, Polit. I, 2. 1253 a 1). Eben diese zuletzt ausgeführten Postulate sollten den Europäer befähigen, in bereitem Verständnis und Entgegenkommen eine Begegnung mit den Völkern auch anderer Kulturkreise zu suchen.

Wir hatten somit als exemplarische Grundzüge des europäischen Menschentums, wenn wir es nach seinen Idealen befragen, den Glauben an den

befreienden, sinngebenden Geist, der sich vielleicht allzusehr von der Natur distanziert, aber ihre Kräfte durch Tatkraft dem Menschen dienstbar macht. Wir können jedoch vollgültig nur dann vom Menschen sprechen, wenn auch der Eigenwert der Person gepflegt wird und wir dem *homo vere humanus* in liebender Bereitschaft entgegenkommen.

6. *Wege der Begegnung: Die Technik.* — Nach der Selbstüberprüfung und Gewissenserforschung über das, was wir eigentlich tun sollen, sei der Schritt weitergegangen und gefragt, wie in der gegebenen Sicht eine Begegnung sich zu erfüllen vermag. Nachdem anfänglich gesagt wurde, daß sie nur möglich ist, wenn wir bereit sind, die Denkweisen des anderen nachzuvollziehen, so mag weiter gesehen werden, daß es auf dem Wege der „Großformen der Technik“ (Holzamer) allein nicht gelingt. Vielmehr, es muß versucht werden, die geistigen Wertungsweisen anderer Menschen und Kulturen auf uns wirken zu lassen. Aber sind diese nicht durchaus different zu einander und vollends relativ, so daß sie am besten beiseite gedrängt werden? Oder können wir doch auf das Gemeinsame blicken, wie es sich im konkret personalen Vollzug darbietet? Dieses wirkt überzeugend, wenn schließlich daraus eine humanitäre Haltung spricht, die den Charakter innerer, unbedingter Verpflichtung trägt, somit ein Wesensausdruck ist. Wir werden sehen, wie die von der europäischen Empfindungsweise hervorgehobenen vier Gesichtspunkte (Geist, Natur, Person, Humanitas) eine Begegnung ermöglichen könnten.

Die Menschheit hat heute gegenüber früheren Zeiten durch die moderne Technik außerordentlich viel gemeinsam und Prof. Alisjahbana (Malaysia) spricht daher bereits von einer *Weltzivilisation*. Schauen wir aber näher hin, so bezieht sich das in den Vordergrund tretende Gemeinsame vornehmlich auf die großen technischen Errungenschaften, die exakt funktionieren, und die wirtschaftliche Zusammenarbeit. Es wäre illusionär, letztere für die menschliche Begegnung allzu hoch einzuschätzen, wenn wir an das neue Werk des lange Zeit in den USA wirkenden deutschen Soziologen Helmut Schoeck über den „Neid“, eine „Theorie der Gesellschaft“ (1966) denken, der dieses psychologische und allgemein menschliche Phänomen so vielseitig und überraschend aufgewiesen hat.

Aber die Welt ist vor allem dadurch kleiner, ja uniformer geworden, und ein leichter Kontakt ist gewährleistet, sofern Radio und Fernsehen eine Überfülle von Orientierung in aller Welt und für alle Welt in gleicher Weise vermitteln. Hinzu kommt das immer weiter fortschreitende physikalisch-mathematische Wissen als Grundlage der Naturbeherrschung, die sogenannte wissenschaftliche Weltorientierung, deren Erfolg für alle Welt von Nutzen ist. Die Schärfe des Verstandes, welche dieses

zu leisten vermag, ist zu bewundern. Aber bleiben wir dabei stehen, so ist schwerlich eine menschlich existentielle Berührung möglich, wie mir auf der 2. *East-West-Philosophers' Conference* in Hawaii (1959) klar geworden ist, wo auf dem Gebiete der Philosophie eine Begegnung von asiatisch und amerikanisch-europäisch empfindenden Menschen angestrebt wurde.

Gewiß, der Mensch des rein intellektuellen Erfolges kann sehr hochstehend sein und als solcher einen inneren Kontakt mit denen gewinnen, die mit ihm zusammenwirken. Aber er kann auch minderen, egoistischen Zielen nachgehen und seine Errungenschaften können in den Dienst der Gewalt, ja in den Dienst der Gegensätze und der Mißachtung menschlicher Grundrechte gestellt werden, wie wir es durchstehen mußten. Es gehört also noch etwas Entscheidenderes hinzu, wenn der Mensch nicht sein Antlitz verlieren soll, in welchem Fall er seiner selbst nicht mehr sicher ist. Er muß über die vielseitigen, von ihm erworbenen Informationen hinaus selbst eine geistige Orientierung besitzen, um menschlich etwas geben zu können. Dieses leitet uns aber über zur sittlich-personalen und kulturellen Haltung, mag es sich auch nicht auf ein unbestreitbares sogenanntes exaktes Wissen berufen können.

Das Auffallende ist nun aber, daß die in den einzelnen Kulturen vorliegenden Unterschiedlichkeiten, nicht die Uniformität, eine Aussprache ermöglichen. Wir müssen darum zu einer ganz anderen wesentlicheren Schicht des Menschseins, der geistig-personalen Lebensordnung vorzustoßen uns bemühen, zu den humanitär-sozialen Aufgaben und zu der tiefgreifenden, um das Letzte bemühten Weltdeutung, welche erst entscheidend den Menschen zu prägen vermag, um ein echtes gebendes und nehmendes Gespräch führen zu können. Daraus ziehe ich die Folgerung, daß eine gegenseitige Begegnung mehr verlangt, als den Austausch über Fragen, die sich primär auf den an sich so verdienstvollen naturwissenschaftlich-technischen Fortschritt erstrecken, deren Hauptziel die Lebensversorgung und nicht der Lebensgehalt ist.

7. *Das geistige Reich der personalen Werte als Zugang zu den Völkern.* — Damit kommen wir zu dem engeren Thema unserer Darlegung. Ich möchte sagen, personale Begegnung bezieht sich auf etwas, wie gern heute gesagt wird, Ursprüngliches im Menschen, vollzieht sich auf der Grundlage jener geistig-ethischen Wertungsweise, mit der die Wesensart des anderen auf das engste verbunden ist. Sie öffnet das innere Bekenntnis, und hierin offenbart sich das eigenste, entscheidendste Anliegen, das Begreifen unseres Daseins und Lebenssinnes. Wir können auf diese Weise

den letzten Beweggründen nahekommen, die oft gar nicht unmittelbar bewußt werden. Sie kommen vielfach für den einzelnen wie für eine geistig-kulturelle Gemeinschaft von einer langen Tradition her, denn nichts ist so neu, wie eine echte Tradition. Nie dürfen wir sie ausklammern, wenn wir uns nicht vollends mißverstehen wollen. Mit einem Worte gesagt: Es handelt sich um die grundlegenden personalen Wertungen, mit denen wir Menschen an das Leben in unseren Beurteilungen herantreten. Um die Erweckung von Werten dreht sich die Welt, unhörbar dreht sie sich, um ein Wort Nietzsches frei zu übertragen. Sage mir die Werte, zu denen du dich aus innerster Existenz bekennst, und ich sage dir, wer du bist.

Immer wieder kommen sie in unserer und in anderer Stellungnahme zu dem, was wir auf den verschiedensten Gebieten anstreben, zum Durchbruch. Sind nicht die heutigen Weltgegensätze wesentlich durch die unterschiedliche Wertung des Menschen, seiner Person sowie des ihr zukommenden Rechtes bestimmt? Aber wir fragen auch: Sind die humanitären Werte nicht derartig, daß sie einen Anspruch an alle Menschen einschließen, mag historisch ihre Erlebniswirkung in den einzelnen Zeitaltern sehr andersartig gewesen sein. Es sei hier zunächst nur gesagt, daß von den berührten Grundwertungen zu allen Zeiten und in allen Kulturen, selbst auch — wengleich gehemmt und unstetig — in den primitiven Kulturen, entscheidende, wengleich nicht die alleinigen Impulse ausgingen, daß die in einer Periode im Vordergrund stehenden Wertziele ihr das Gesicht geben und daß sie in dem eigentlichen menschlichen Seinsverständnis verwurzelt sind. Es ist dies eine unbestreitbare geschichtliche Tatsache, an der wir aus innerer Verantwortung nicht vorbeigehen und die wir nicht leichtfertig als nur zufällig, völlig relativ, darum als bedeutungslos vernachlässigen dürfen. Vielmehr, es ist die Hauptfrage, welche heute die Menschheit beschäftigt. Hier wird das getroffen, was den Menschen innerlich bewegt und was er sich nicht nehmen lassen will. Darum bejahen wir eine geistige Bewegung, wo auch immer, wenn ihr immanentes Wertziel einen inneren Reichtum zu vermitteln vermag und dieser groß an Wesen ist. Versuchen wir daher, den verschiedenen Grundauffassungen anderer Völker nachzugehen.

Ihre Wertziele können nun durchaus äußerlicher Natur sein, sich nur auf den materiellen Nutzen, auf Macht und Geltungsstreben beziehen. Aber das spricht uns in dem Versuch gegenseitigen Verständnisses in keiner Weise an, sondern — wie gesagt — die Frage nach dem entscheidenden Lebenssinn, nach dem, was die personale Existenz bestimmt. Auf diesem Gebiete ist eine existentielle Kommunikation (Jaspers) möglich, welche eine helfende Bereitschaft nach sich zieht. Es handelt sich dann

nicht um abstrakte Theorien, sondern um konkrete, reale Vollzüge und schöpferische Leistungen, in denen sich etwas Hohes bekundet, mag es auch der Vergangenheit angehören, aber ihre Wesensaussage mag noch lebendig sein. Welches Menschentum steht dahinter, wofür dann ein Einsatz gewagt wird? Darum fragen wir umfassend: Was sind die entscheidenden, bewegenden Erlebnisse, welche den verschiedenen Völkern und Kulturen eigen sind? Stoßen wir dazu vor, so ist ein eigentliches Gespräch möglich. Darum sei als weiterer Grundsatz ausgesprochen: eine wahrhaftige Begegnung muß vornehmlich an die bestimmenden personalen Wertungsweisen unter den Menschen anknüpfen.

8. Sind die Wertungen der Völker nicht völlig relativ zueinander? — Dann lohnt es sich ja gar nicht, unter dem Gesichtspunkt der Begegnung in die andere Denkweise einzudringen. Ist es nicht besser, sie unbeachtet zu lassen und nur auf das praktisch Gemeinsame und die wirtschaftlichen Lebensbedingungen zu schauen? Praktisch und leichter ist es gewiß. Aber wird dann nicht besser von einer Interessengemeinschaft gesprochen?

Die Relativität aller Wertungen wurde in jüngster Zeit vielfach vertreten. Morris (Chicago) hat besonders auf die Unterschiede der faktisch hingewiesenen Wertungen in Asien und in der amerikanisch-europäischen Welt hingewiesen. Margret Mead zeigt uns die großen, reichlich irrational bedingten Gegensätze im Vergleich der primitiven Völker auf. Läßt sich dann überhaupt noch etwas Verbindendes sagen? Solche Fragen haben in dem philosophischen *Historismus* bereits eine entscheidende Rolle gespielt. Im deutschen Kulturraum sind sie von Wilhelm Dilthey (gestorben 1911) in seiner geisteswissenschaftlichen Methode und von Ernst Troeltsch (gestorben 1923) aufgegriffen worden. Aber diese haben uns doch noch etwas anderes gelehrt, das wir aufgreifen wollen, um dann darüber hinwegzugehen. Es ist die echte Einsicht, daß wir vergangene Kulturen und gegenwärtige in ihren Unterschieden nur „verstehen“ können, wenn wir uns erst einmal in liebender „Einfühlung“ in sie versenken, sie aus ihrem eigenen Horizont heraus zu vergegenwärtigen suchen und nicht mit unseren Voraussetzungen an sie herantreten. Wir müssen demnach den „inneren Erfahrungen“ des anderen oder anderer Völker in uns Einlaß gewähren.

Bei Troeltsch finden wir dann den weiteren Gedanken, daß jede Zeit und ihre Kultur als eine mehr oder weniger geschlossene „*Sinntotalität*“ zu begreifen ist, in der auch die einzelne Person steht. Wir sind einen wesentlichen Schritt weitergekommen, wenn es uns gelingt, in diesem Ganzen solchen Stellungnahmen zu „begegnen“, die uns ansprechen, etwas zu sagen haben und die demnach nicht vollends zufällig und relativ sind,

andernfalls läge nur ein reines Fachinteresse vor. Der Fehler, der meistens hier begangen wird, ist aber, daß gewisse Auffassungen aus einem ganzheitlichen Kulturgebilde herausgerissen werden und in ihrer Isoliertheit uns fremd, damit unbegreiflich, wenn nicht wertwidrig erscheinen. Vielmehr aus der Gesamtheit des Lebensethos heraus enthalten sie im Letzten vielleicht doch einen verständlichen Sinn. Es ist eben alles erst aus der Totalität und der von innen heraus bewegenden Seele einer Zeit, eines Volkes, einer Kultur oder eines anderen Menschen zu begreifen. Wohl niemals hat es eine kulturelle Gemeinschaft gegeben, welche in ihrer Ganzheit als negativ anzusprechen ist.

Diese Behauptung ist allerdings auffallend, denn sie setzt voraus, daß es doch gewisse überzeitliche, *allgemein menschliche Maßstäbe* gibt. Gewiß, darauf werden wir noch zu sprechen kommen. Wenn wir jenes vollends leugnen, so seien wir konsequent. Wenn wir redlich sind, hat dann jeder das Recht, sich von jedweder normativen, unbedingten Verbindlichkeit freizusprechen, denn sie wäre ja rein historisch bedingt, darum nur relativ zufälliger Art, bereits morgen vielleicht wieder überholt und beruhte nur auf Konvention. Bin ich nicht fortschrittlich, wenn ich mich daran nicht halte, vielleicht doch, aber nur aus praktischen Gründen? Ich stehe ja nur „zufällig“ in dieser oder jener Situation, womöglich durch eine staatliche Gemeinschaft bestimmt, welche willkürlich mir heute diese, bald aber andere Forderungen vorschreiben könnte, wie wir es in unserer Zeit kennengelernt haben. Das würde dann aber auch von der Mißachtung der humanitären Werte in unseren Tagen gelten, so daß wir uns gegen dieses Verhalten gar nicht mehr mit forderndem Recht auflehnen könnten.

Wir hatten also bisher folgenden Gedankengang: für eine echte Begegnung genügt es nicht, sich auf äußere Nutzwerte zu beschränken. Das Entscheidende tritt erst auf, wenn ein existentiell-personaler Bezug im Bereich menschlich wertender Stellungnahme gewonnen wird. Hier dürfen wir aber nicht den Fehler begehen, zunächst unverständliche Wertungen anderer Völker aus dem Zusammenhang herauszureißen, sondern müssen sie aus einer zentralen, ganzheitlichen Haltung begreifen, sonst werden wir zu den letzten Wurzeln anderer Verhaltensweisen nicht vordringen. Es ist Grundlage wahrhafter Begegnung, mit der Frage nach dem, was nicht vollends der Relativität unterliegt.

9. *Das relativ Gemeinsame.* — Wir sprachen vom konsequenten philosophischen Historismus, nach welchem alles relativ ist und dadurch seine Unbedingtheit verliert. Wie kam es dazu? Der Vorgang ist nicht verwunderlich. Historisch-kulturgeschichtliche Auffassungen, zeigt das neue

geistesgeschichtliche Verstehen, können natürlich nicht apriori rational als allgemeingültig deduziert werden. Also, schloß man, kann es sich nur um ideographische Erkenntnisse handeln, um einzelne, jeweils geschichtlich entstandene Vorkommnisse, Meinungen und Auffassungen. Diese kann man aber nicht in allgemeinen Begriffen zusammenfassen, geschweige aus ihnen selbst ableiten. Also, seien wir folgerichtig, ist das alles nur zufälliger Natur. Diese Art des Denkens redet aber an der Wirklichkeit vorbei, wenn wir näher zusehen.

Ich habe hier nun bewußt die Wertfrage angeschnitten, weil ein Eingehen auf den anderen, auf andere Völker und Kulturen, immer und stets in den Bereich ihrer Wertungen vorstößt. Hier liegt etwas ganz anderes vor, als wenn im obigen Sinne nur nach Art einer Seinslogik gesprochen wird: allgemeinbegrifflich-logisch gegenüber dem außerhalb desselben einmalig Faktischen. In der Wertfrage ist hingegen primär gerade das jeweils *Einmalige* des konkreten Geschehens und Empfindens zu beurteilen. Darauf kommt es im Unterschied zur Herausarbeitung von Gesetzmäßigkeiten in den Naturwissenschaften an. Dabei bleiben wir aber nicht stehen, sondern jenes Geschehen ist die je andersartige Ausprägung eines allgemeinen, positiven oder negativen, *überindividuellen Wertsinnes*, und zwar in zweifacher Hinsicht: Einerseits Ausprägung einer von der Ganzheit bestimmten Wertung (vgl. oben „Sinntotalität“), andererseits enthält es einen inneren Gehalt, eine innere Forderung, welche Ausdruck eines überzeitlichen Mandates ist, so etwa die Würde der Person und die Einhaltung humanitärer Erfordernisse. Hingegen die bloße Aneinanderreihung von geschichtlich Gegebenem führt uns niemals zu distanzierendem Überblick und entsprechender Stellungnahme.

Aber dann dürfen wir nicht den Irrtum begehen, vielleicht aus Hyperkritik heraus, nur die gegensätzlich historischen Daten zu fixieren, statt nach dem Gemeinsamen zu fragen, welches trotz unterschiedlicher, abweichender Akzentuierung, die durchaus nicht immer radikaler Gegensatz ist, vorliegt. In diesem Zusammenhang möchte ich nochmals auf die oben erwähnte *East-West-Philosophers' Conference* zurückgreifen und hervorheben, daß sich erst dann eine wirkliche Aussprache ergab, als über Werte etwa wie Treue, Vertrauen, das Echte, die Wahrhaftigkeit, die Hilfsbereitschaft, die ästhetische Erhebung und ihr Ausdruck, die religiöse Ansprache oder die Ehrfurcht vor den uns Menschen im Innersten bedrühenden Lebenswirklichkeiten wie dem Tcd, gesprochen wurde; denn diese sind allen irgendwie gemeinsam, aber mit einem vielfach anderen Kolorit und anderer Klangfarbe. Deswegen sind sie aber nicht voll relativ, sondern man könnte nur von einem relativen Relativismus sprechen.

10. *Gibt es überzeitliche Grundwerte für alle Völker?* — In welcher Weise kann sich nun die *verborgene Gemeinsamkeit* in der Begegnung öffnen? Indem, möchte ich antworten, etwas positiv allgemein Menschliches in dem Vollzug des anderen, der anderen Völker und ihrer Schöpfungen zum Durchbruch kommt. In dem gemeinsamen Gespräch kommt es zum Ausdruck, sofern es von beiden Seiten hochgeschätzt und gewürdigt wird. Dann handelt es sich nicht um eine Theorie, sondern um *konkrete Verhaltensweisen* und Erfüllungsformen, die aus einem bestimmten Lebensraum in ihrer besonderen Spielart entstanden sind. Zum Verständnis mag eine eigene Erfahrung dienen. Ich hatte die Freude, im Frühjahr 1964 zu einer Tagung des *Pakistan Philosophical Congress* in Peshawar am Himalaya eingeladen zu sein, deren Teilnehmer vornehmlich dem Mohammedanismus angehörten. Als einziger Europäer wurde ich mit höflicher Distanz empfangen. Jedoch schien ich zunächst ein Fremder zu sein, den man wohl mehr oder weniger für anti-religiös hielt. Als ich dann von den verschiedenen Wertsphären, der *aesthetic sphere, ethical and the highest sphere of religious values* sprach, war gewissermaßen ein Funke übergesprungen, und eine weite gegenseitige Offenheit ergab sich daraus. Eben, weil hier ein Bereich berührt wurde, welcher der Erlebnissphäre der Mehrheit der Teilnehmer zugehörig war. Selbstverständlich kann es sich auch um andere Bereiche der Lebensordnung handeln, um soziale Fragen, künstlerisches Verständnis, humanitäre Forderungen oder Probleme der personalen Existenz, welche die eigene Innenwelt angehen. Gerade letztere Fragestellungen fanden, wie ich eindeutig sehen konnte, in Indien gleichwie in Nord- und Südamerika eine tiefgehende Resonanz.

Oder lassen wir als Beispiel aus ferner Zeit Worte aus dem *Tao-te-king* des *Laotze* (6. Jh. ante) auf uns wirken⁴: Der Garant der Ordnung ist der höhere Mensch (15). Die ewige Ordnung wirkt den Sinn und Sinn erlöst vom Selbst (16). Die Gemeinschaft bedarf des größeren Menschen, der sich für sie aufopfert (39). Unrecht vergilt er mit Gerechtigkeit, Feindschaft mit Wohltun, denn gut zu Guten und gut auch zu Nichtguten, das ist der rechte Weg der Güte (49). Verflucht jedoch sei der weltlich Große, der durch das Vorbild der Lust und ihres leichtfertigen Wahnes verblendet an Ordnung Gewöhnte (26). Es bedarf keines weiteren Wortes, um hier das Gemeinsame, wenngleich aus einem anderen Horizont gesprochen, auch für unsere Tage herauszuhören.

Es gibt offenbar doch vieles, das uns Menschen alle angeht, und um je entscheidendere, dem Wertgrad nach wesentlichere Themen es sich han-

⁴ Tao-te-king, übersetzt von Ular, Bode und Wilhelm.

delt, eine um so größere Nähe haben sie zu unserer je eigenen Existenz. Wie ist das denn möglich? Wenn ich etwas allgemein Verbindendes hervorhebe, dann sehe ich offenbar gerade wieder von dem Besonderen der einzelnen Person und ihres geistig-kulturellen Hintergrundes zusehends ab, und das würde es ja wieder relativieren? Eben nicht! Das erheischt jetzt eine kurze Interpretation dessen, was unter dem Werterlebnis und seinem Gehalt verstanden werden kann. García Máynez (Mexiko) formulierte einmal: „Es gibt einen gemeinsamen Fundus in den Überzeugungen und Gefühlen über den Wert“ und Aldrich (USA) sprach in Hawaii (1959) von der gemeinsamen *structure of man*. Kann man nicht demnach von *gemeinsamen zeitüberlegenen Grundwerten* sprechen, die trotz geschichtlicher Wandlungen in verschiedenen Ausprägungen doch faktisch, wie wir oben sahen, gemeinsam sind und darum die Basis eines echten gegenseitigen Verständnisses bieten. Ohne sie wäre doch eine gegenseitige Berührung nicht möglich?

Wert ist offenbar ein Bezug auf das Leben, ein Gehalt, welcher das Leben zu erfüllen vermag, ihm trotz aller Leiden des Daseins einen in sich stehenden Sinn zu geben vermag, weswegen wir ihn hochschätzen und danach streben. So wurde es unmittelbar zu allen Zeiten empfunden. Er geht mir erst auf, wenn ich ihm im konkreten Geschehen begegne. Wir machen alle, schon in der Jugend, diese Erfahrung, ob ich gerecht behandelt wurde, ob mir ethische Hingabe und liebende Bereitschaft entgegengebracht wurden, oder ob mir ein großes Werk in Literatur und Kunst aufgegangen ist. Die Geistesgeschichte hat sich stets bemüht, die Wesenszüge solcher Eindrücke in Wertbegriffen wie Gerechtigkeit, Liebe, Schönheit und andere einzufangen, mögen sie noch so sehr von dem Raum der Sprache und dem jeweiligen kulturellen Hintergrund bedingt sein. Es handelt sich offenbar jeweils um einen qualitativen Wertsinn, der in sich die Einladung einschließt, wenn nicht ein Sollen zu werthafem Vollzug im realen Geschehen.

11. *Steigerung und die Variationen.* — Nun kommt aber noch ein für uns wesentliches Moment hinzu. Ein und die gleiche Werttendenz kann sich in verschiedenen Graden real erfüllen. Ihr ist eine qualitative Steigerungsmöglichkeit eigen. Ich kann eine geringfügige Hilfe dem anderen leisten, aber auch zu voller Hingabe bereit sein und unter Gefahr meines eigenen Lebens den anderen vor dem Ertrinken retten oder, wie wir es im Kriege erlebt haben, aus dem brennenden Haus befreien. Dieses trägt *Eigenwert* in sich, auch wenn der Einsatz erfolglos war. Der Personwert überhaupt kann sich demnach durchaus in verschiedenen Stufen realisieren, und das liegt gerade im *Individuellen*, nicht Allgemeinbegriff-

lichen. So gibt es keinen Aspekt, tief genug, um den Inhalt eines Wesenswertes voll zu ergründen, weswegen ich hier bereit wäre, von einer *Tiefendimension* zu sprechen. Das ist freilich ein Gesichtspunkt, der bei einer Stellungnahme zu reinen Sachgegebenheiten, Funktionsgrößen und Gesetzmäßigkeiten noch nicht vorliegen kann, wenn ich etwa als Botaniker von den einzelnen Pflanzengattungen spreche und sie einordne. Das einzelne Objekt wird nicht zum Thema.

So ist für das Wertphänomen entscheidend, welche jeweilige individuelle Ausprägung ein allgemeiner Grundwert — bei unserer Frage in den einzelnen Völkern — gefunden hat. Wegen solcher vollzogener Realwerte sprechen wir erst von Werten, gewissermaßen gleich wie das Überindividuelle der Sprache sich im individuellen Sprechen nach verschiedenem Rang bekundet. Auch können wir dem Range nach von einer verschiedenen *Höhendimension* sprechen, denn an sich haben etwa die charakterlichen Werte und geistigen Schöpfungen einen Vorrang vor den Vital- und Utilitätswerten.

Das ist aber für unser Thema wesentlich. Denn wir fragen gerade danach, wenn es nachvollziehbar ist, ob wir vom Gemeinsamen in der Begegnung, von Mensch zu Mensch und von Volk zu Volk sprechen können, das aber je einmalig und unterschiedlich sich ausgeprägt hat, ja, nach verschiedenen Tiefendimensionen und Graden. Gerade diese Momente sind es, welche uns, wenn gesehen, anzusprechen vermögen, denn jeder individuelle Vollzug trägt seine eigene Note. Darum kann, im Vergleich der Wertungsweisen der Kulturen und geschichtlichen Epochen, von einer *Variationsbreite* der realisierten menschlichen Grundwerte gesprochen werden. Denken wir daran, wie etwa die im Grunde genommen gleiche Gottesvorstellung verschiedene Akzente gewonnen hat, sei es, daß mehr der personale Liebesgedanke, die voluntative Mächtigkeit, die reine Geistigkeit in den Vordergrund tritt, sei es, daß mehr die erhabene Transzendenz oder die innere Schöpfungstätigkeit des *concursum divinum* in der Natur gesehen wird. Ich wiederhole das an anderer Stelle herangezogene Beispiel, wie der allgemein menschliche Grundwert der Liebe sich im antiken Eros, in der Agape, in der humanitären oder sozialen Liebe ausgeprägt hat, auch nach verschiedenen Tiefendimensionen. Ebenfalls in den Upanishaden wird mit anderem geistesgeschichtlichem Rahmen auch von dem höchsten Wert der Liebe, Vollendung, Vollkommenheit (*kaivalya*), Freiheit des Selbst gesprochen, welches *being — consciousness — bliss (sat, cit, ānanda)* and *absolute love* ist (Kath. Up. II, 2, 1. 3, 12. Shāndagya Up. 6, 8, 7, 15. 8, 7. Brih. Up. I, 4, 10 u. a.).

Trotz des Gemeinsamen jenseits der Kulturen, mag noch hervorgehoben werden, sei aber in keiner Weise übersehen, daß in den menschlichen

Grundbezügen durchaus auch andersartige Wertbetonungen vorliegen können, die hier aber nicht näher behandelt werden können. Denken wir z. B. an die europäische Wertung des je Individuellen, Personalen, der Ichheit im Vergleich zu der Haltung im Hinduismus und Buddhismus, wie es Goichi Miyake (Japan) betont hat, mögen auch Nishida mit seiner Überwindung der Nichtigkeit in der Selbstdetermination der Ewigkeit zum geschichtlichen Jetzt und Suzuki, sofern er eine Bejahung und Verneinung im Leben angesichts der Ewigkeit (*Samsāra — Nirvana*) kennt, eine innere Angleichung aussprechen. Wir müssen, sagt letzterer, nach dem Sinn der verschiedenen Symbole fragen, dann werden wir imstande sein, den Schleier zu durchdringen.⁵

Allerdings müssen wir auch sehen, daß gewisse menschliche Grundwerte in dieser oder jener Zeit noch gar nicht zum Durchbruch gelangten oder verschüttet waren, daß eine Art Wertblindheit, wie Scheler sagt, sowie Wertverbiegung als Wertirrtum eingetreten war. So zu sprechen haben wir allerdings nur das Recht, wenn wir uns doch zu überzeitlichen allgemeinen menschlichen Grundwerten bekennen, mögen sie auch, sei erneut gesagt, in großer Variationsbreite uns geschichtlich entgegentreten.

12. *Ergebnisse.* — Das Gesagte ist Voraussetzung dafür, wenn wir ein gegenseitiges Verständnis unter den Völkern anstreben und fragen, was wir gemeinsam bejahen, welche Eigenart und welchen Tiefegrad die genannten menschlichen Werte in dem mir zunächst unbekanntem anderen geistigen Rahmen gewonnen haben. Wir müssen demnach den Blick dafür schärfen, was das *Unbedingte* in aller Erscheinungen Flucht ist, welche Wertintentionen hinter den verschiedenen Ausprägungen der Geschichte und den zahlreichen Kulturbereichen stecken. Man kann natürlich sagen, all das läßt sich nicht im Sinne exakter Wissenschaft beweisen, sondern nur aufweisen. Es kommt darauf an, welche Bedingungen wir an die Wege der Erkenntnis in den einzelnen Wissenschaften stellen. Nicolai Hartmann hat mit Recht aufgewiesen, daß wir die Erkenntniskategorien bezüglich der anorganischen und der organischen Natur nicht einfach auf das Geistesleben übertragen können. Im letzteren Sinne handelt es sich um geistige Einsichten, die Echtheit innerer Erfahrungen, und durch phänomenologische Analysen gerechtfertigt werden müssen, um uns vor Selbsttäuschungen zu bewahren.

Übergehen wir aber die geschichtlich so entscheidenden konstruktiven Wertungen, weil exakt wissenschaftlich „nicht beweisbar“, dann reden

⁵ Daisetz Suzuki, *The Eastern and the Western Way*, 1957.

wir an den Menschen und den Völkern vorbei. Wir müssen sie unter die geistige Kontrolle stellen. Dazu ist freilich vonnöten, daß wir mit Dilthey das, worum es geht, innerlich erst einmal nachvollziehen und uns davon überzeugen, ob wir zustimmen können. Mit dieser Bereitschaft müssen wir an die Vertreter anderer Völker herantreten. Was aber zugleich einschließt, daß wir ihnen im Rahmen der Grundwerte Toleranz entgegenbringen und ihnen die Freiheit des Geistes zuerkennen. Zu einem solchen Ethos sind wir dann verpflichtet. Das soll abschließend noch kurz zusammengefaßt werden.

Wir hatten dargelegt, daß eine Begegnung vor allem dann möglich erscheint, wenn wir sehen, wie die allgemein menschlichen Grundwerte in den anderen Kulturbereichen zu varianter Ausprägung gekommen sind. Zu solcher Stellungnahme sind wir nur berechtigt, wenn diesen Vollzügen und Schöpfungen ein gewisser *unbedingter Charakter* zuerkannt wird, wenn etwas Überzeitliches im Zeitlichen zum Durchbruch gelangt. In diesem Fall steht etwas dahinter, das die innerste menschliche Existenz angeht, worin sich das Selbst des anderen ausspricht. Ein derartiger Versuch verlangt, daß wir anderen Völkern Achtung und Teilnahme entgegenbringen, denn es handelt sich um ihr inneres Anliegen, um ihre geheimsten Impulse mit unaufhebbarer Verbindlichkeit. Bemühen wir uns, diese Intentionen nachzuvollziehen, dann wird ein Gespräch sich als fruchtbar erweisen, und wir können auch von unserem europäischen Daseinsverständnis etwas mitteilen. Zugleich entdecken wir, daß wir an unser Anliegen, wie Entfaltung des Geistes mit seiner Erkenntnis der Natur, freie Persönlichkeit und das Humanum, allenthalben auch in anderen Volkstümern erinnert werden.

Es soll also keine Uniformität das Ziel sein, sondern, gleichwie ein befruchtendes Sinnbild uns in sehr, auch der Qualität nach, unterschiedlichen Gemälden vermittelt werden kann, so soll der Reichtum der verschiedenen Volkskulturen zutage treten, sofern sie jeweils letztgültige Aussagen enthalten. Vor allem auf diesem Wege gewinnen wir eine Begegnung unter den Völkern und können das verborgene Gemeinsame entdecken.

TOMONOBU AGOSTINO IMAMICHI

STAATSUNIVERSITÄT TOKIO

Die Idee des Humanismus im Westen und im Osten

1.

a) DEFINITION DES HUMANISMUS

Zu Beginn muß gleich eine wesentliche Frage gestellt werden: Was versteht man unter Humanismus? Zumindest, was sollen wir hier unter dem Wort „Humanismus“ verstehen?

Zuerst müssen wir die historische Tatsache betrachten, daß das betreffende Wort ein sehr neuer Begriff ist. Zum Beispiel ist das französische Wort *humanisme* ein sehr neues Wort: man findet es im Französischen nicht vor 1877.¹ Bis zu Pierre de Nolhac (1859—1936) wurde es auf dem Gebiet der Wissenschaft in Frankreich nicht verwendet.² Tatsächlich wurde dieses französische Wort unter dem Einfluß des deutschen Wortes „Humanismus“ gebildet, das Friedrich Immanuel Niethammer 1808 als kontradiktorische Idee gegen Philanthropismus prägte.³ Aber sein Ursprung war zweifellos die Tätigkeit der Humanisten in den verschiedenen Ländern Europas. Um den Humanismus zu definieren, müssen wir also die Idee des Humanisten verstehen. Humanist kommt vom italienischen Wort *umanista*; damit bezeichnete man diejenigen, die während der Renaissance eine Verwirklichung der *possibilitas humana* nach dem Vorbild der klassischen griechisch-römischen Kultur anstrebten. Sie hatten daher eine genaue philologische Kenntnis der griechisch-römischen Philosophie, Literatur sowie Geschichte und einen daraus entstandenen liberalen kritischen Geist. Beides zusammen formt die Idee der humanistischen Bewegung.

¹ Bloch / von Wartburg: Dictionnaire Etymologique de la Langue Française, 1950.

² Der Titel seines Kurses an der Universität Paris 1886 war: Histoire de l'Humanisme italien. 1892 veröffentlichte er ein Buch: Pétrarque et l'Humanisme. Vgl. K. Watanabé: Anmerkungen über die Bildung des französischen Humanismus, japanisch geschrieben, Tokio 1958, S. 5.

³ F. I. Niethammer: Der Streit des Philanthropismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichtes unserer Zeit, München 1808. — Vgl. F. Schnabel: Das humanistische Bildungsgut im Wandel von Staat und Gesellschaft, „Politik und Zeitgeschichte“, Oktober 1956, S. 649—672, besonders S. 649—650.

Auf dem Grund dieser Bewegung entstand, von der Philologie gestützt, die der klassischen griechisch-römischen Zeit entlehnte Erziehungsidee mit der edlen, homozentrischen Lebensauffassung, die man heute noch in erster Linie unter Humanismus versteht.⁴ Und dies möchte ich hier klassischen Humanismus nennen.

Aber wenn die griechisch-römische Kultur die einzige klassische wäre, die uns die Menschenwürde lehrt, gäbe es auf der Welt nur einen einzigen klassischen Humanismus, und der wäre der, von dem ich oben sprach. Aber wie René Grousset zum Beispiel bereits gezeigt hat⁵, gibt es in Asien, besonders in China, eine klassische Periode, die, was das Niveau betrifft, ganz der griechisch-römischen Kultur entspricht. Nun muß man suchen, ob es in Asien eine weitere humanistische Tradition gibt, die ihre Idee der Erziehung und der Lebensauffassung dieser klassischen Kultur entlehnt.

b) EIN BLICK AUF DIE KLASSISCHE KULTUR IN CHINA

Um es in einer konkreten und verständlichen Form zu erklären, werde ich zuerst einen kurzen Überblick über die Geschichte des Intellektualismus im klassischen China geben. Zur Vereinfachung werde ich von den zahlreichen Werken der Dichtung und Geschichte absehen und nur von der Philosophie sprechen. Es gab in China schon vor dem ersten Philosophen Konfuzius (552—479 v. Chr.) die Periode der Weisen, deren Schriften zum Großteil nicht mehr existieren. Aber der Text Iking z. B. war zum Teil während dieser Periode der Weisen geschrieben worden; es ist ein sehr interessantes Buch über die Logik der Relation und ein sehr tiefes Buch über die Weisheit menschlichen Lebens. Angefangen von Konfuzius bis zum Sturz der Chou-Dynastie (256 v. Chr.) gab es immer hervorragende Philosophen jeder Richtung. Das große moralphilosophische System des Konfuzius mit seiner immanenten epistemologischen Grundlage war nicht die einzige Lehre über die menschlichen Bedingungen im klassischen China. Der Prototyp des nihilistischen Taoismus bei Laocius, die transzendente Ontologie mit ihrem epistemologischen Nihilismus bei Tschuang Tschou deuten vor allem eine Möglichkeit an, eine Logik des Me-

⁴ Zum Verständnis des Inhalts und der Geschichte des Humanismus vgl. F. Klingner: Römische Geisteswelt, München 1956, S. 600 ff., und F. Charmot: L'humanisme et l'humain, Psychologie individuelle et sociale, Paris 1934.

⁵ R. Grousset: L'homme et son histoire, Paris 1950; deutsche Übersetzung: Orient und Okzident im geistigen Austausch, Stuttgart 1955. M. Granet: Das chinesische Denken, München 1963 (ursprünglich La pensée chinoise, Paris 1934). J. Needham: Science and Civilisation in China, Cambridge Vol. 1. 1953, Vol. 2. 1956. Feng Yu-lan: A History of Chinese Philosophy, Princeton 1953.

taphysischen zu finden, die exakter und tiefer als der aristotelische Syllogismus ist.⁶ In China nennt man jene Zeit die Periode der Philosophen und Theoretiker. Das war zwischen 530 und 256 v. Chr. — jene dreihundert Jahre, die zugleich die Blütezeit der klassischen griechischen Philosophie sind. In Ostasien waren dieselben dreihundert Jahre für die Philosophie eine wunderbar fruchtbare Zeit, auch für die schöpferische Philosophie. Man findet dort die Kosmologie, die religiöse, ästhetische und ethische Philosophie, die Theorie der Politik und vor allem sämtliche Arten der Metaphysik und der sophistischen Diskussionen über die logische *possibilitas*.

Völlig unabhängig voneinander und gleichzeitig, ähnelten sich die klassischen Kulturen an den beiden Enden der Welt. Außerdem blühte eine sehr spirituelle Kultur inmitten des eurasischen Kontinents: die indische Kultur, die auch etwa auf gleicher Höhe stand.⁷

Diese klassischen Kulturen, besonders die chinesische Kultur, sind durch die ganze Geschichte hindurch von den Gelehrten philologisch-philosophisch studiert worden, so daß eine der europäischen humanistischen Bewegung entsprechende Tradition zu finden ist.

c) DIE PROBLEME

Die Entwicklung der menschlichen Geschichte ist jedoch im Osten und im Westen sehr verschieden. Dafür könnte man natürlich viele Gründe aufzählen, ein Hauptgrund aber könnte die Quelle des Humanismus betreffen; denn der Lauf der Geschichte folgt der Entwicklung der Kultur. Daher muß man den Unterschied der klassischen Kulturen untersuchen, wobei folgende Fragen gestellt werden müssen:

1. Sind sich die antiken Kulturen in ihrem Gehalt gleich? Wenn dies der Fall wäre, könnte man ganz nach Geschmack irgendeine alte Kultur zum Lehrgegenstand wählen, auch nach den historischen und geographischen Bedingungen. Wenn hingegen diese Kulturen sehr verschieden sind, stellt sich die zweite Frage:

2. Ist die eine richtig und die andere falsch? Wenn es so ist, müssen wir uns die eine als richtig aneignen und die anscheinende Ähnlichkeit der anderen verwerfen wie ein *opus diaboli*. Wir hätten es dann mit einem abso-

⁶ Vgl. A. T. Imamichi: Seinsprobleme in der Philosophie des ostasiatischen Altertums. Festschrift für von Gebssattel, Jahrbuch für Psychologie und Psychopathologie, Heft 1/3 1958, S. 54—64. Es war eine meiner Gastvorlesungen an der Universität Würzburg 1957. Auch meine Übersetzung von Tschuang Tschou enthält eine Einleitung in die Metaphysik und Logik des antiken China.

⁷ Um der besseren Übersicht willen werde ich diese nicht behandeln. Zudem war die geistige Tradition in Indien mehr Religion als Humanismus.

luten Humanismus zu tun. Wenn man hingegen nicht so verfahren kann, erhebt sich eine dritte Frage:

3. Sind alle antiken Kulturen, wie wertvoll sie auch seien, trotz ihrer scheinbaren Selbständigkeit unvollständig, so daß sie sich gegenseitig ergänzen? Dann müßten wir unbedingt einen relativen Humanismus annehmen.

Um diese drei Fragen zu beantworten, müßte man eine vollständige vergleichende Studie machen. Dies ist methodisch nahezu unmöglich, wenn man nur bedenkt, daß man keine der klassischen Welten je von Grund auf ganz kennen kann. Dessenungeachtet müssen wir auf irgendeine Weise eine positive Antwort auf unsere Fragen finden, die uns erlaubt, zumindest praktisch eine klare Orientierung über die humanistische Bildung zu gewinnen.

II.

a) DIE GRUNDZÜGE DES KLASSISCHEN HUMANISMUS

Hier wird sich folgende Frage erheben: Welches sind die Grundzüge des klassischen Humanismus? Wie wir schon bemerkt haben, ist der klassische Humanismus ein Erziehungssystem, das als Grundlage und Quelle die alte Kultur hat, und das natürlich keine Ahnung von der modernen Technik hat. Diese Erziehung hat zum Ziele, die Menschenwürde in dem von dem griechischen Wort *paideia* angegebenen Sinne zu entwickeln. Natürlich äußert sich diese Entwicklung der Menschenwürde nicht in äußerlichen Umständen, sondern im menschlichen Charakter, genauer im gesunden Menschenverstand, der Vernunft, im Willen und dem Werte des Geistes, mit einem Wort im Inneren des Menschen. Auf diese Weise zeigt jeder klassische Humanismus die drei folgenden Züge:

1. den kritischen Geist,
2. die Selbst-Reflexion,
3. die Distanz von der äußeren Welt.

In der folgerichtigen Entwicklung dieser Fragen stellt sich uns dann folgendes Problem: Wo steht man nun in Wirklichkeit im Osten und im Westen hinsichtlich dieser allgemeinen Züge des klassischen Humanismus? Um die Methode zu vereinfachen, möchte ich dieses Problem auf die folgende Weise behandeln: Gemäß der Führungslinie des Problems werde ich summarisch die oben erwähnten Züge skizzieren und zunächst die Form des klassischen westlichen Humanismus in Betracht ziehen, in der Folge die Form des klassischen chinesischen Humanismus als Repräsentanten der

östlichen Welt, und schließlich werde ich versuchen, im Vergleich der beiden Formen zu einer Schlußfolgerung zu gelangen.

b) DIE SKIZZE UND DER VERGLEICH

1. Über den kritischen Geist

aa) Im Westen. Wenn man über die griechisch-römische Kultur sprechen will, darf man die Rolle der damaligen Religion nicht außer acht lassen.⁸ Aber als der klassische westliche Humanismus als Erziehungsidee in der Geschichte aufschien, war der Westen bereits stark vom Christentum beeinflusst. Es war nicht mehr nötig, eine neue Religion zu suchen, und zudem entstand der Humanismus als Antagonismus gegen die übertriebene Autorität der Kirche. (Sogar in der mittelalterlichen Kirche gab es Vorläufer einer humanistischen Bewegung⁹, sie waren sehr kritisch gegenüber der traditionellen, unter der Autorität der Kirche durchgeführten Interpretation der alten Weisen ohne Philologie.) Aus diesem Grund eliminiert der Humanismus bewußt die Religiosität aus der klassischen Kultur. Es gab in der Tat eine große Anzahl von Humanisten, die sich mit einer ganz äußerlichen Religiosität begnügten. Der Humanismus schadet jedoch dem Christentum nicht. Dies wird deutlich, wenn man an die Frömmigkeit Thomas Moores und des Erasmus von Rotterdam denkt¹⁰, die Vertreter des Humanismus sind. So konnte und kann er sich einerseits in seinen Elementen in der christlichen Religion entwickeln, er konnte und kann aber andererseits das Christentum angreifen. Was ist das Ergebnis? Wir stellen fest: der klassische westliche Humanismus ist im wesentlichen indifferent gegenüber dem Christentum.

bb) Im Osten. Das Kommentar-Studium der klassischen Werke ist in China ununterbrochen gepflegt worden.¹¹ Aber Studien, die nach Inhalt und Niveau verdienen, „Humanismus“ genannt zu werden, begannen in China im 12. Jahrhundert, und diese Tradition wurde nach dem 15. Jahrhundert auch in Japan und in Korea übernommen.¹² Dies ist eigentlich

⁸ Sogar die kritische Bewegung des Sokrates war mit durch das Orakel des Apollon angeregt.

⁹ Vgl. E. Gilson: *Humanisme médiéval et Renaissance*, in: *Idées et Lettres*, Paris 1932.
¹⁰ P. Renucci: *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen âge*, Paris 1953.

¹¹ Alfons Auer: *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen. Erasmus von Rotterdam*, Frankfurt 1955. Prof. Auer aus Würzburg unterbreitet hier eine neue Idee von der Frömmigkeit des christlichen Laien. Erasmus ist nach ihm ein Vertreter dieser Vollkommenheit. Ich denke, daß dieses Buch heute sehr wichtig ist.

¹² Wir nennen Tong Tschun-Schui (2. Jh. v. Chr.) und Tscheng Hsuan (127—200 n. Chr.).
¹³ Tschusi (1130—1200) ist durch seine Stellung in der Geschichte des Denkens mit Thomas von Aquin zu vergleichen. Aber seine philologischen Kommentare sind auch den Werken der Humanisten in Italien ähnlich. Vom 12. Jh. bis ins 17. Jh. war

die humanistische Bewegung, deren zentrale Quelle hauptsächlich Konfuzius ist. Es ist allgemein bekannt, daß Konfuzius ehrfürchtig die seit der Dynastie der Chou¹³ traditionelle Liturgie respektierte und daß seine Anhänger später Mausoleen und Tempel für den Meister errichteten. So hat der Konfuzianismus, der Kern des orientalischen Humanismus, den Aspekt einer wirklichen Religion. Aber Konfuzius war der Ansicht, daß man die geistigen Wesen respektieren müsse, indem man in der Beziehung zu ihnen Distanz wahrt. Gemäß ihm darf ein Weiser nicht zu häufig von den Göttern sprechen, da dies etwas Ungewisses sei.¹⁴ Konfuzius war also sehr kritisch und sehr vorsichtig gegenüber dem Jenseitigen. Trotzdem verwendete er das Wort „Gott“, um den Autor der Ordnung zu bezeichnen; er hat aber auf Grund seiner kritischen Vorsicht nie näher bestimmt, wer Gott sei. Seine Form war nicht nur für Konfuzius vage, sondern auch für seine Nachfolger, die Humanisten im Orient. Andererseits konnte man daher mühelos den Gott des Konfuzius durch das buddhistische Absolute oder durch die japanische Göttin ersetzen, sobald es irgendeinen Grund dafür gab. Dank dieser internen Austauschbarkeit der Gottheit, d. h. dank dieser Indifferenz gegenüber der Religion, konnte sich der Konfuzianismus tief in der asiatischen Seele verwurzeln. Dies bedeutet, daß der klassische orientalische Humanismus geeignet ist, alle hochstehenden Religionen in gleicher Weise zu assimilieren.

cc) Vergleich: Der klassische Humanismus ist sowohl im Okzident als auch im Orient im wesentlichen indifferent gegenüber der Religion. Er kann eine *agora* sein, wo man tiefe Gespräche führen kann, ohne seine eigene Religion in Rechnung zu stellen. Dies besagt nicht, daß die Religion überflüssig sei, aber es zeigt eine Diskussionsmöglichkeit, eine Möglichkeit rationaler Kommunikation zwischen Okzident und Orient auf der Bühne als rationales Erziehungssystem des Humanismus.

2. Über die Selbst-Reflexion

aa) Im Westen. Die Tatsache, daß ein Mensch existiert, bestätigt die Tatsache, daß er ein individuelles Wesen ist, ausgestattet mit Vernunft und Willen im philosophischen Sinne. Die Würde und die Grenze des

im Orient wirklich die Zeit der humanistischen Kommentare. In Japan waren Hayashi Rezan, Ogiu Sorai usw. in jener Zeit ganz hervorragend. Die Universität Tokio war aus dem Institut des klassischen chinesischen Humanismus in Edo hervorgegangen.

¹³ Die Blütezeit der Chou-Dynastie war vor dem 8. Jh. v. Chr.

¹⁴ Lunyu (das Buch der Worte des Konfuzius) VI, 11, 12; II, 3, 12; III, 6, 22; IV, 7, 20; I, 2, 24. Ich möchte die Übersetzung von Lin Yutang sehr empfehlen. Lin Yutang: The wisdom of Confucius. New York 1938, und: Konfuzius, Fischer-Bücherei 154, Frankfurt 1957.

Menschen befinden sich in seinem Inneren, dessen Mittelpunkt *persona* ist. Einer der größten Beiträge des westlichen Humanismus zur Menschheitsgeschichte ist sicherlich seine Arbeit an der Bildung des Person-Begriffes in Verbindung mit dem Christentum. Wenn wir als moderne Menschen auch, dank dem Christentum, mit dem Person-Begriff in der westlichen Welt vertraut sein mögen, so müssen wir doch hier neuerdings aufs genaueste überlegen, was dieses Wort „Person“ bedeutet. Denn es ist gut möglich, daß der Sinn dieses Wortes im Laufe der Zeit eine einseitige Entwicklung erfahren hat. Woher kommt diese Terminologie der Person? Auf dem Gebiete der Pseudo-Philologie findet man viele Theorien, zum Beispiel, daß Person vom Worte *personare* herkomme. Dies aber ist grammatikalisch unmöglich.¹⁵ Das Original ist ein etruskisches Wort, *phersu*¹⁶, das vielleicht Miene oder Maske bedeutet.¹⁷ Wie dem auch sei, in der klassischen lateinischen Welt hat das Wort *persona*, von *phersu* kommend, zwei Bedeutungen: Maske und Schauspieler. *Persona* ist also ursprünglich ein Theaterwort. Nun wird die Existenz des maskentragenden Schauspielers auf der Bühne durch zwei entscheidende Momente gekennzeichnet: Hinter der Maske befindet sich ein mit Vernunft begabter Mensch, der durch die Maske sein Leben gemäß seiner Rolle ausdrücken muß. Aber dieses Schauspiel muß vervollständigt werden durch die Beziehung zum Plan des Autors und zur Handlung der anderen Schauspieler. Es muß also in statischer Hinsicht der Begriff der Person betont werden, gleichzeitig aber, in dynamischer Hinsicht, muß der Begriff der Verantwortlichkeit ebenso stark betont werden. Diese beiden Begriffe, Person und Verantwortlichkeit, dürfen nicht nur als äquivalente Begriffe in der Reflexion der Menschheit betrachtet werden, sondern in diesem Falle auch als *conditio sine qua non*.

Und nun, wenn man auch das Faktum der Verantwortlichkeit z. B. bei Sokrates oder Seneca finden kann, gab es doch in der Antike kein entsprechendes Wort für Verantwortlichkeit. Das Wort *aitia* bezeichnet nur die Ursache. Und Ursache ist nie dasselbe wie Verantwortlichkeit. Nicht nur die Antike, auch das ganze christliche Mittelalter hatte dieses Wort nicht, obwohl es viele Meister der *theologia moralis* gab und mehr noch, obwohl es viele Heilige gab, die uns ein an Gottes- und Nächsten-

¹⁵ Vgl. H. Rheinfelder: Das Wort „persona“, Beih. z. Zeitschrift für romanische Philologie, 1928.

¹⁶ E. Denke: Etruskische Forschung und Studien, 6, 47. A. Carnoy: La nouvelle Clio, Bd. 5—7, 1955—1957, S. 100 f. F. Skutsch: Archiv für lateinische Lexikographie 15, S. 145 f.

¹⁷ T. Phaedrus 1, 7, 1, zit. Lewis and Short: Latin Dictionary, Oxford 1951. Cicero: De Oratore 2, 47, 194.

liebe verantwortliches Leben zeigten. Nicht nur die Substantiv-Form, auch die Adjektiv-Form findet sich weder im klassischen noch im mittelalterlichen Latein. *Responsabilis*¹⁸ findet man nicht bis zum 14. Jahrhundert, nach dem französischen Adjektiv *responsable*¹⁹, das man zum ersten Male im 13. Jahrhundert findet. Im Englischen wurde *responsible*²⁰ erstmals 1599 verwendet, im Deutschen *verantwortlich*²¹ erstmals 1644. Aber der Sinn dieses Adjektivs war nicht genau derselbe wie seine heutige Bedeutung. Nach Bloch und von Wartburg erschien das Hauptwort *responsabilité* im Französischen zuerst 1787, als man, laut Murray²², seltsamerweise auch im Englischen das Hauptwort *responsibility* verwendete. Sein Inhalt war jedoch nicht immer richtig. Bei J. S. Mill²³ z. B. war *responsibility* gleich *accountability*, d. h. Rechtfertigung, Selbst-Apologie. Im Deutschen scheint das Wort Verantwortlichkeit erstmalig Ende des 19. Jahrhunderts auf.²⁴ In ganz Europa, wie Mckeon bereits genau gezeigt hat, „the word was of recent origin“.²⁵ Der exakte Begriff der Verantwortlichkeit hat seinen Ursprung erst im 19. Jahrhundert in der Gesellschaft des *contrat social*. Natürlich kann auch ohne entsprechenden Begriff etwas tatsächlich existieren. Aber wenn man etwas Grund auf kennen will, muß es sich um ein Wort kristallisieren, sonst kann man davon nicht klar und mit Gewinn für die Philosophie sprechen. Einen Begriff haben, ist, vom Gesichtspunkt des Bewußtseins aus, der bloßen Tatsache vorzuziehen. Ich will nicht sagen, daß die Tatsache der Verantwortlichkeit in der Geschichte des Westens fehlt, man muß aber feststellen, daß es trotz einer subtilen Reflexion der Person keine philo-

¹⁸ Charles du Frasné Ducange: *Glossarium Mediae et Infimiae Latinitatis*, „Responsabilis“.

¹⁹ Bloch / von Wartburg: *Dictionnaire Etymologique de la Langue Française*. Dies Wort wurde 1884 im Sinne von „bürger“ verwandt.

²⁰ Vgl. R. P. MC Keon: *The development and significance of the concept of responsibility*, *Revue internationale de Philosophie* 1957, Bd. 1, 39. Fast gleichzeitig habe ich davon unabhängig meine Vorlesung veröffentlicht, deren Inhalt der Arbeit von MC Keon entspricht. Vgl. meinen Artikel in „*Principes d'éducation*“, Toumliline I. In gegenwärtigen Artikel jedoch habe ich seine genaue Studie verwendet. Zu erwähnen ist auch Lévy-Bruhl: *L'idée de responsabilité*, Paris 1884.

²¹ Vgl. den Artikel von MC Keon. Er zeigt, daß es kein Wort „Verantwortlichkeit“ bei J. G. Walch gibt: *Philosophisches Lexikon*, 1740. Man findet nur „Zurechnung“.

²² Murray: *Oxford English Dictionary*, zit. von MC Keon.

²³ Vgl. MC Keon a.a.O.: „Mill substitutes it (responsibility) for their word accountability“.

²⁴ Grimm: *Deutsches Wörterbuch*, zeigt, daß das Wort Verantwortlichkeit durch Heinrich Heine aufkam.

²⁵ Vgl. MC Keon, a.a.O.

sophische Reflexion der Verantwortlichkeit im westlichen Humanismus gibt.

bb) Im Osten. Hier ist nun genau das Gegenteil der Fall. Das Hauptproblem der menschlichen Innerlichkeit ist im Orient immer der Gedanke der dynamischen Beziehungen zwischen den Menschen. Die Idee der Philosophie wird bei Konfuzius zweifellos durch das Wort *jen* ausgedrückt, das mit Liebe, Wohlwollen, Altruismus usw. übersetzt werden kann. Was aber hier für uns interessant ist, ist die Originalstruktur des Zeichens *jen*. Wie das chinesische Zeichen beweist²⁶, bedeutet *jen* ursprünglich die Tatsache der Beziehung zwischen zwei Menschen. Die grundlegende Seins-Gegebenheit des Menschen ist, nach orientalischer Tradition, der Raum der „*Inter-Individualität*“. Selbst-Bewußtsein bedeutet also, „sich in diesem Raum der dynamischen menschlichen Beziehung befinden“. Das Ich ist nur ein Pol der Spannung, und diese das wichtigste. Im Osten handelt es sich also nicht um die Substantialität des Schauspielers auf der Bühne des menschlichen Lebens, sondern es handelt sich um die Beziehung dieses Schauspielers zu den anderen. Die fünf Kardinaltugenden sind bei Konfuzius „Liebe (*jen*)“, „Verantwortlichkeit“²⁷, „Sittlichkeit“, „Intelligenz“ und „Treue“. Die vier wichtigsten Ideen betreffen die Beziehung zwischen den Menschen. In China oder in Japan gibt es viele alte Wörter, die Verantwortlichkeit bedeuten. Der Mensch ist ein verantwortliches Lebewesen — dies ist die konstante Idee der gesamten humanistischen Tradition im Orient. Sich unverantwortlich aufzuführen, bedeutet also den Verlust der Menschenwürde, die Aufhebung der menschlichen Ehre, die Entmenschlichung. Geschieht dies, so lebt nicht mehr ein Mensch, sondern es atmet ein Tier. Wo liegt also der eigentliche Sinn des menschlichen Lebens? Man sieht manchmal die tragische Szene des Selbstmordes in der Geschichte Asiens. Dieser Selbstmord hat nichts mit jenem aus Lebensüberdruß gemein, sein Grund ist die Reue über eine Verantwortungslosigkeit, die Achtung vor der Verantwortlichkeit. Dennoch vollzog sich hier eine Begriffsverwirrung von Menschenwürde und

²⁶ Ein Zeichen wie eine arabische 1 und daran zwei parallele waagrechte Striche. Der erste Teil des Zeichens bedeutet Mensch, der zweite bedeutet zwei. Es ist also ursprünglich die Beziehung oder die Gestimmtheit zwischen zwei Personen. 1-

²⁷ Bis heute nehmen fast alle europäischen Gelehrten das Wort *Yi* für Gerechtigkeit und nicht für Verantwortlichkeit, nur deshalb, weil das letztere im Westen philosophisch nicht bekannt war. Aber für den Begriff Gerechtigkeit oder Richtigkeit gibt es ein ganz anderes Wort. Der chinesische Charakter *Yi* deutet schon seiner Struktur nach das das Opfertier tragende Subjekt an, das für den Himmel und für seine Mitmenschen verantwortlich sein muß. Der Wortgebrauch bei Menzius unterstützt meine Ansicht gut.

Menschenlehre, weil es den Begriff der Person im asiatischen klassischen Humanismus nicht gab. In Asien hat man sich dem Begriff der Person erst nach dem 16. Jahrhundert genähert, als Wang Yang-Ming (1472 bis 1529) und Lichi (1523—1602) die individuelle innere Autorität betonten.²⁸ Im Osten ist also die genaue und subtile Reflexion der Substantialität des Ich neueren Ursprungs, dennoch findet man das richtige Bewußtsein der Verantwortlichkeit ständig seit der klassischen Periode. Diesbezüglich zeigt uns die Geschichte des Strafrechts in China ein sehr interessantes Beispiel. Wenn auch in Europa die Strafe des Freiheitsentzuges (Gefängnis) nach dem 16. Jahrhundert die Körperstrafe überwiegt, war dies in China schon im 3. Jahrhundert v. Chr. der Fall.²⁹ Vom Gesichtspunkt der Liebe (*jen*) darf man das Leben des anderen nicht schädigen oder verletzen, aber vom Gesichtspunkt der Verantwortlichkeit muß man den anklagen, der sich unverantwortlich aufführt, d. h. den, der die richtige zwischenmenschliche Beziehung stört. Bis hierher ist dies eine sehr richtige Meinung im chinesischen Recht. Es bürdete aber dem Verbrecher zuviel Zwangsarbeit auf, und seine Lage war nichts anderes als Sklaverei. Man hat das Leben des Verbrechers geschont, aber indem man ihn tatsächlich als Tier behandelte, vernichtete man seine Person. Das heißt auch, daß es im chinesischen Humanismus die Rücksicht auf das menschliche Leben gab, aber nicht die Achtung der Person, denn das Rechtssystem steht im Grunde in Verbindung mit dem Humanismus.

cc) Vergleich: Im Westen hat der klassische Humanismus einen subtilen Begriff der Person in Verbindung mit dem Christentum gebildet, aber es fehlt hier die philosophische Meditation über die Verantwortlichkeit. Im Osten gilt das Gegenteil. Die Verantwortlichkeit ohne den Begriff der Person ist der Ausgangspunkt der menschlichen Erziehung.

Es muß hier festgestellt werden, daß der klassische Humanismus im Westen und im Osten sich gegenseitig ergänzen müssen. Sonst wird die Erziehungsidee immer unvollständig sein. Man könnte einwenden, daß man seine Kultur ohne Kenntnis anderer Kulturen ergänzen könnte, da ja die Verantwortlichkeit erst nach achtzehn Jahrhunderten im Westen und

²⁸ *Liansi* bei Wang Yang-Ming kann mit „Gewissen“ oder *bon sens* im Sinne von Descartes übersetzt werden. Dies ist nahezu Person. Das Wort *mentse* hatte auch einen, wenn auch sehr oberflächlichen Kern von moralischem Gewissen als individuelle Substanz. *Mentse* könnte also mit *persona* im lateinischen Sinne von Maske übersetzt werden. Vgl. A. Smith: *Chinese Characteristics*, und N. Niida: *Die Geschichte des chinesischen Rechts*, japanisch geschrieben, Tokio 1952; *Der Charakter der orientalischen Sozial-Ethik* (Kurs über die orientalische Kultur III), japanisch geschrieben, Tokio 1948.

²⁹ N. Niida, a.a.O., S. 82 f.

die Person erst nach siebzehn Jahrhunderten im Osten entdeckt wurden: Sicherlich — wenn ihr bis zum Ende der Welt unvollständig sein wollt. Es gibt im Humanismus und in der Philosophie viele Dinge, in denen wir einander helfen müssen. Ist es möglich, daß wir einander ergänzen? Ja. Wir haben die *agora*, die Bühne des Humanismus, die kein religiöses Bekenntnis einschließt. Bis heute war der Humanismus immer provinziell; das war aber nicht Humanismus. Wenn man human sein will, muß man einen relativen Humanismus üben, um die Würde und die Begrenzung des Menschen richtig zu erkennen. ✓

3. Die Abwendung von der äußeren Welt

Genügt es für unsere Erziehungsidee, daß wir uns zwischen Ost und West allein auf dem Gebiete des klassischen Humanismus ergänzen? Da wir in einem technischen Zeitalter leben, muß unser Erziehungsprinzip notwendigerweise die richtige Meditation über die Technik besitzen. Gibt es da im klassischen Humanismus, der sich von der äußeren Welt abwendet, etwas von Bedeutung?

aa) Im Westen. Obwohl die griechische Kultur, die Quelle des Humanismus, als vollkommene Kultur ihre Wissenschaft von der Natur oder der äußeren Welt hatte, hat der Humanismus selbst, trotz seiner Rücksichten auf die eminente Stellung des Menschen im Universum, auf Grund der Betonung der Person ab und zu die Naturwissenschaften aus seinem Gebiet ausgeschlossen, da die Natur nur *res hominibus regenda* und als solche nicht Gegenstand der Charakterbildung ist. Der Blick auf die moderne Technik, die sich an die Naturwissenschaften anlehnt, ist also vom Humanismus ausgeschlossen. Die tragische Entzweiung von Zivilisation und Kultur begann mit dem Humanismus. Während ein klassischer Humanist am Fenster Homer deklamierte, erlebte ein Techniker ohne Kenntnis einer homerischen Zeile wahrhaftig die Abenteuer der Odyssee auf dem Ozean. Darum hat die Autorität des Humanismus gegenüber der Kraft der Technik abgenommen. Zudem ermöglichte und ermöglicht die Maschinenteknik die Verkürzung der Entfernung von Raum und Zeit in unserer Welt, um die Universalität des Menschen zu verwirklichen. Aber der Humanismus, das Herz der Kultur, bleibt noch provinziell.

bb) Im Osten. Die antike Kultur im Orient besaß auch Wissenschaften der äußeren Welt wie die griechische Kultur. Ihr Niveau war vorbildlich. Die astronomische Berechnung z. B. war in China im 6. Jahrhundert v. Chr. genauer als bei Eudoxos, dem griechischen Zeitgenossen. Aber selbst in der antiken Kultur gab es eine Tendenz, die Technik in Verruf zu brin-

gen, denn nach Konfuzius darf die Elite nicht das Handwerk, sondern nur das Herz achten.³⁰ Beim chinesischen klassischen Humanismus gab es also keine Entwicklungsmöglichkeiten für die Technik und ihre Grundlage, die Naturwissenschaften. Zudem gibt es im traditionellen Denken des östlichen Humanismus keine qualitative Entfernung zwischen Natur und Mensch. Der Mensch gründet in der Natur. Gemäß der pantheistischen Tendenz werden Mensch und Natur hier beinahe homogen. Diese Unmittelbarkeit machte eine Objektivierung der Natur vor dem Menschen unmöglich. Man muß an den Quellen der Natur leben, ohne sie zu zerstören. So gab es keinen Platz mehr für die moderne Maschinenteknik im Denken des östlichen Humanismus. Daher ist er jetzt in seinem Vaterlande unterdrückt.

cc) Vergleich: Sowohl im Orient als auch im Okzident, ungeachtet des Unterschiedes im Vorgehen, hat der klassische Humanismus wegen seiner Abwendung von der äußeren Welt weder die Kraft noch die Autorität, die effektive Gewalttätigkeit der Technik zu regeln. Die Möglichkeit eines Überlebens des Humanismus wird von den Maschinen von Tag zu Tag mehr in Frage gestellt.

III.

Zweifellos leben wir heute in einer Krise der Menschheit. Die politischen Gegensätze mit ihrer technischen Gewalt können nur durch das Bewußtsein des gemeinsamen Schicksals der Menschheit versöhnt werden. Um dieses Bewußtsein zu erreichen, muß jedes Volk sich selbst gut verstehen. Dafür ist vor allem eine Kommunikation des Denkens notwendig. Das System des klassischen Humanismus ist, als Erziehungsidee, die allgemeinste Form der Kristallisation des Denkens in jeder Kultur. Das Studium des Humanismus ist also unumgänglich, um den menschlichen Kern jeder großen Kultur zu verstehen. Zudem haben wir schon festgestellt, daß das Wesen des Humanismus im Osten und im Westen der Religion gegenüber indifferent ist. In der Tat, in religiöser Voreingenommenheit kann man nicht bis zum Grunde des Problems miteinander diskutieren. Wenn eine Religion ihre Mission in der Atmosphäre einer anderen Religion erfüllen will, muß sie einen allgemeinen Ort für das rationale Gespräch suchen. Und dieser Ort ist die Bühne des Humanismus. Ich will hier nicht von der Religion sprechen; aber es gibt einen einzigen Schlüssel zur rationalen Versöhnung der Kulturen. Dabei ist es, wie wir feststellen, dringend nötig, daß der Humanismus im Osten und im Westen ein-

³⁰ Lunyu VII, 13, 4.

ander ergänzen. Des anderen Humanismus zu studieren, ist also nicht nur eine Methode, um des anderen Kultur zu verstehen, sondern es ist auch eine Pflicht des Menschen, um die Idee der Menschheitsentwicklung als ganze zu erfassen. Zu diesem Zwecke muß man historische Untersuchungen über die klassischen Humanismen führen. Diese Untersuchung und ihr Ergebnis, d. h. die gegenseitige Ergänzung, sind niemals unser Ziel. Aber auf diesem klassischen Fundament muß man die wahre Haltung in der Beziehung zur Natur suchen, die richtige Meditation der Technik. Dies ist nicht mehr Aufgabe des Humanismus, sondern der Philosophie. Ihr muß man ein positives Element entnehmen, um zu einer wirksamen Bereicherung des Humanismus beizutragen, der sonst seinem Untergange im Schatten der maschinellen Technik entgegengeht. Diese Aufgabe der Philosophie muß bei einer anderen Gelegenheit behandelt werden.

(Aus dem Französischen übersetzt von Zita Fränzen.)

SHRI KRISHNA SAKSENA

UNIVERSITÄT HAWAII, HONOLULU

Ein Vergleich zwischen dem östlichen und dem westlichen Menschenbild in unserer Zeit

Es gibt eine Ebene tief innen im Menschen, wo es innerhalb der Menschheit überhaupt *keinen Unterschied zwischen einem Menschen aus dem Osten oder Westen, dem Norden oder Süden* gibt. Dies ist eine elementare, natürliche, primäre und grundlegende menschliche Ebene. Das Bedürfnis nach Wohlergehen, Essen, Wohnung, Befriedigung des emotionalen Bedürfnisses nach Zuneigung, einem Gefühl der Sicherheit, Liebe und Geschlechtlichkeit sind der Menschheit als solcher gemeinsam. Herzliche Zuneigung von Seiten der Familie und des Freundeskreises, die Fähigkeit zu edleren und höheren Bindungen sowie Frömmigkeit und Dankbarkeit sind im tiefsten der Mehrzahl aller Menschen gemeinsam ohne Rücksicht darauf, wo sie daheim sind. Menschenkinder aller Rassen und Länder sind sich alle gleich. Sie alle sind eben Menschenkinder. Dasselbe gilt für die Liebe der Mütter zu ihren Kindern. Wie Shakespeare sagt, das alles macht den Menschen aus. Lacht er nicht, wenn man ihn kitzelt, blutet er nicht, wenn man ihn verwundet? Ist nicht ein Mensch genauso wie ein anderer verletzt oder erfreut?

Es gibt jedoch auch Unterschiede zwischen Menschen, aber hier soll betont werden, daß diese Unterschiede nur die Erwachsenen betreffen, daß sie bedingt und künstlich sind, insofern als sie das Ergebnis von Erziehung und Bildung sind, seien sie politisch, wirtschaftlich, religiös, sozial und kulturell. Sie werden von Erwachsenen gemacht und könnten umgeformt und verwandelt werden, wenn der Mensch es wollte; das heißt, wenn er bereit wäre, sich über seine gegenwärtigen nationalen, patriotischen und rassischen Daseinsebenen ohne Rücksicht auf seine nationalen Sympathien, Antipathien und Vorurteile zu erheben, könnte er die Einheit der Menschen allüberall verwirklichen. Worin also bestehen die Unterschiede, die zwischen Mensch und Mensch genährt und ihnen anerzogen werden? Welches sind heute die Unterschiede der beiden Menschenbilder — des östlichen und des westlichen?

Zunächst mein *Bild des westlichen Menschen*. Dabei darf nicht vergessen werden, daß ich Inder bin, also ein Mensch des Ostens, daß ich außer-

dem nur ein einzelnes Individuum bin und daß meine Überlegungen eben die meinigen sind. Was nun mein eigener Eindruck ist, erhebt darum keinerlei Anspruch auf absolute Objektivität oder Wahrheit. Ich kann nur meine eigenen Überlegungen und Erfahrungen unter einigen umfassenden Gesichtspunkten darlegen.

Der westliche Mensch ist zweifellos *dynamischer*, sowohl im Hinblick auf seinen eigenen Ehrgeiz als auch in seinem Kampf mit der Umwelt. Die Japaner möglicherweise ausgenommen, glaube ich nicht, daß ich dieselbe Art dynamischen Antriebs im östlichen Menschen feststellen kann. Hierbei lasse ich die kommunistische Welt außer Betracht; vielleicht hat sich der östliche Mensch dort gewandelt oder ist in dieser Hinsicht im Begriff, sich zu wandeln. Aber im übrigen meine ich, daß dies im großen und ganzen auf den östlichen Menschen zutrifft. Bis auf den heutigen Tag hat er das Bild eines Individuums geboten, das sowohl im Hinblick auf seine Umwelt als auch im Hinblick auf seine eigene Person Gelassenheit wahrte. Er ist leicht zufriedenzustellen. Die Ursachen dafür sollen hier nicht behandelt werden. Sie mögen klimatischer oder kultureller Natur sein. Aber die Unterschiede existieren, und das Bild besteht, abgesehen natürlich von den Ausnahmen.

Das hängt auch mit unserem Begriff von der *Würde des Menschen* zusammen. Menschen verschiedener Erdteile verstehen den Ausdruck „Würde des Menschen“ verschieden. Im Osten sieht man hier eine Stufenordnung im Hinblick auf den geistig-seelischen, den sittlichen, den intellektuellen, den physischen und erst danach den ökonomischen und den politischen Menschen, und man versteht die Menschenwürde in diesem Rahmen. Nicht als ob man die Würde des Handarbeiters oder des nur Reichen herabsetzen wollte, aber man möchte doch die Würde eines Mannes von Geist oder eines sittlichen Helden oder eines Heiligen höher stellen als sie alle. Demgegenüber würde der Westen die Würde des Menschen als solchen betonen und Rangunterschiede innerhalb der Würde des Menschen als Menschen lieber verkleinern oder eliminieren. Mit anderen Worten, die Idee der Menschenwürde in Indien verträgt sich zum Beispiel damit, daß man einem Heiligen oder Helden, der ein Analphabet ist, eine höhere Würde zuspricht als es im Westen der Fall wäre, wo man vielleicht leichter geneigt wäre zuzugeben, daß ein Heiliger ein besserer Heiliger wäre, wenn er außerdem noch lesen könnte, was man im Osten nicht zugeben würde — wenigstens nicht bereitwillig.

Es gibt noch einen anderen ziemlich wichtigen Unterschied zwischen dem Menschen im Osten und Westen, der beachtet werden sollte. Die Idee der *Menschenwürde* steht in Beziehung zu dem westlichen Begriff der *Menschenrechte*, und jeder Mensch im Westen, welches auch seine

soziale Stellung oder Erziehung sei, ist sich immer seiner „Rechte“ bewußt, die niemand anzutasten wagt. Im Osten liegt das Gewicht nicht so sehr auf den „Rechten“ als auf den „Pflichten“ des Menschen. Im Gegensatz zum „rechte-bewußten“ Individuum des Westens ist der Mensch des Ostens ein „pflichten-bewußtes“ Individuum. Nicht als ob er dadurch seiner Rechte verlustig ging. Rechte und Pflichten sind die zwei Seiten einer Münze. Es ist gerade die jahrtausende alte stärkere Betonung der „Pflichten“ als der „Rechte“ des Individuums, die auch heute noch seine Persönlichkeit in einer Vielzahl von Beziehungen, in denen er seinen Verwandten, der Gesellschaft und dem Staat gegenüber steht, bestimmen. Man hält es für ausgemacht, daß die „Rechte“ für ein Individuum, das seine Pflichten erfüllt, automatisch folgen.

Ein anderer Punkt, der erwähnt werden sollte, wo es um das Menschenbild in Ost und West geht, betrifft den Unterschied zwischen „Sein“ und „Haben“. In Indien insbesondere, aber auch in anderen Teilen der östlichen Welt, ist die Vorstellung, daß der Mensch in sich selbst jemand ist, wichtiger, als daß er eine Anzahl von Dingen hat oder nicht hat. Der Begriff des „Habens“ oder „Besitzens“ läßt sich nur auf Objekte und Dinge anwenden, die zum Menschen in einer äußerlichen Beziehung stehen. Nur Geld, Land, Vermögen oder Juwelen und dergleichen kann „gehabt“ oder „besessen“ werden. Die sittlichen oder geistlichen Qualitäten eines Menschen werden nicht in ähnlicher Weise „gehabt“ oder „besessen“. Sie sind ein innerer Teil seines eigenen Selbst. Man besitzt oder hat seine musikalischen, dichterischen, sittlichen oder geistlichen Fähigkeiten nicht in derselben Weise wie man seine Hemden besitzt. Man ist eben ein Dichter oder ein Sänger, ein Held oder ein Heiliger, und durch dieses Sosein schafft man sich oder drückt sich aus. Man kann viele Schätze an Dichtung oder Musik besitzen, ohne selbst ein Komponist oder ein Dichter zu sein, was doch das einzig Wichtige ist. Hier ist hauptsächlich von der indischen Tradition die Rede. Im Westen wäre es seltener, ein Individuum anzutreffen, das ist, was es eben in sich selber ist, ohne Rücksicht auf seinen Besitz, sogar auf das, was es selber geschaffen hat. Wenigstens gehen im Westen „In-sich-selbst-Sein“ und „Besitzen“ zusammen. Dies ist meiner Meinung nach im Menschenbild Indiens nicht notwendigerweise der Fall. Um nur Wohlbekannte zu nennen, seien Gandhi und Vinoba als Beispiele genannt, zu schweigen von vielen anderen völlig unbekannt Menschen in Indien, die nur das, was sie ihrem eigenen Charakter und ihrer Persönlichkeit nach sind, für wertvoll halten und darüber hinaus nichts besitzen. Dies bedeutet nicht eine Herabsetzung irdischer Güter, sondern nur ein Unterstreichen der Unterscheidung, daß es besser ist, zu „sein“ als zu „haben“, daß „sein“ höher ist als „haben“. Diese Unterscheid-

ung liegt vielleicht nur in einer Haltung des praktischen Lebens, aber wie dem auch sei, sie ist für den Inder und vielleicht für die meisten Menschen des Ostens wichtiger als für den durchschnittlichen Menschen des Westens. Dasselbe gilt für Christus, der sagte: „Was nützt es einem Menschen, die ganze Welt zu gewinnen, wenn er dabei seine Seele verliert?“, und für viele andere große Geister des Westens. Nur spiegelt sich das heute nicht in genügendem Maße im Menschenbild des Westens. Das weist auf eine Innerlichkeit im Leben des östlichen Menschen hin, während das Leben im Westen mehr auf einer äußerlichen als einer innerlichen Ebene gelebt wird. Die Veräußerlichung des Lebens ist mehr die Lebensart des Westens als Indiens. Lassen Sie mich dies ein wenig illustrieren. Ein Inder wird die ganze Weite seines Landes durchqueren, nur um einem Heiligen, einem wirklichen „Sadhu“ zu begegnen, ohne auch nur in Gedanken die Frage zu stellen, wer der Heilige ist oder was er tut, worin seine Tätigkeit besteht und dergleichen. Wichtig ist ausschließlich dies, daß er einem Heiligen begegnen wird. Daß er ein Heiliger ist, das genügt ihm vollkommen. Darüber hinaus braucht man nichts über ihn zu wissen. Ich habe oft versucht, im Westen diese Einstellung zu erklären. Erstens wird mir gesagt, daß man dort keine Reisen unternimmt, nur um einem Heiligen zu begegnen. Aber bevor man ihm begegnet, möchte man wissen, wer er ist, das heißt was er tut, womit er seine Zeit verbringt und viele andere Dinge — die er ja tun muß über das bloße Heilig-sein hinaus, genauso wie wir alle Menschen sind und außerdem Professoren, Ärzte und Ingenieure.

Der Gelehrte hat im Osten ein Ansehen eigener Art, welches das Ansehen jedes anderen Standes weit übertrifft. Im Westen scheint der Gelehrte nicht in derselben Lage zu sein. Als Gelehrter bekannt zu sein, genügt im Osten, um von allen Seiten Achtung zu erfahren. Gewiß wird ein Gelehrter auch im Westen geschätzt, gesucht und geehrt, aber in der Welt von heute ist auch er ein Opfer der Liberalisierung und Gleichmachelei. Der Gelehrte hat ein Ansehen, aber nur in dem Sinne, daß er gut bezahlt wird, nur bezüglich des Geldes. Der entscheidende Gesichtspunkt ist, daß der Gelehrte heute viel besser als je zuvor bezahlt werden kann. Aber dies erschöpft nicht die Bedeutung echten Respektes — der ihm von der Gesellschaft gebührt, unabhängig von seinem Reich- oder Armsein.

Ein anderes Bild, das mir in diesem Zeitalter der Demokratie, der Gleichheit und Freiheit, vom westlichen Menschen vorschwebt, ist das einer unangemessenen Einebnung aller persönlichen Rangordnung im Bereich des Geistes und der Leistungen. Eine gewisse Art von persönlicher Rangordnung unter Menschen, die sich an ihrem geistigen Format orientiert, ist sowohl für das Individuum als auch für die Menschheit gut. Dies

bedarf einiger Erläuterung. Mir kommt es so vor — aber ich kann mich darin völlig irren —, daß der einzelne im Westen heute nicht dieselbe Art von persönlicher Verehrung für einen Philosophen wie Plato oder Kant oder irgendeinen anderen großen Denker der Vergangenheit hegt, wie ich. Als Vertreter desselben Fachgebietes stelle ich doch fest, daß ich einen Abstand von ihnen einhalte, daß ich das Gefühl habe, „ganz unten“ zusein, während sie „ganz oben“ sind. Dies wäre auch dann der Fall, wenn ich einer der größten Philosophen des 20. Jahrhunderts wäre. Ich habe mit anderen Worten im Hinblick auf ihren Geist und ihre Leistungen eine Rangordnung im Sinn. Dies vermisste ich im Westen. Ich frage mich manchmal, ob ein Bildhauer oder Maler irgendeines fortgeschrittenen westlichen Landes sich im Hinblick auf Michelangelo, Leonardo da Vinci oder Raphael einer Rangordnung bewußt ist. In meinen Augen sind sie sehr, sehr groß. Aber ich hege den Verdacht, daß ein „Spitzen“bildhauer oder Maler im Westen das Gefühl haben könnte, daß er ebenso groß, wenn nicht größer sei. Er wird vielleicht das Gefühl haben, daß nur seine Schöpfungen und Werkzeuge und Entwürfe verschieden sind und daß es in der Größe keinen Unterschied gibt. Er sei ebenso groß.

Die Einebnung der Unterschiede zwischen den einzelnen, auf die ich oben Bezug genommen habe, geht vielleicht auf die Bedeutung der „Öffentlichkeit“ in unserer Zeit zurück. Es ist die „Öffentlichkeit“, die in allen Gebieten unseres Lebens die Maßstäbe setzt, und seltsamerweise sind die Menschen im Westen eher geneigt, sich nach der öffentlichen Meinung zu richten, als ein einzelner im Osten.

Es ist seltsam, daß wir in einer Zeit der Freiheit so viel Angst davor haben, auch nur in gänzlich unwichtigen Dingen unsere Freiheit der öffentlichen Meinung gegenüber zu behaupten. Das Bedürfnis nach Anpassung in so vielen nebensächlichen Dingen ist vielleicht ein charakteristischer Zug des westlichen Menschen, von Ausnahmen natürlich abgesehen. Wir fassen hier nur die große Mehrheit ins Auge. Eine Leidenschaft für die eigene Individualität — und ich gebrauche hier das Wort „Leidenschaft“ in einem ernsten Sinne — ist für mich stärker mit einem Menschen des Ostens als mit einem des Westens verbunden. Auch ein Mensch des Westens ist ein Individuum, aber vielleicht ist er es nur, wenn er allein ist oder wenn er keinen seiner individuellen Züge öffentlich zu erkennen gibt. Das Verlangen, wie andere zu sein, ist tiefer in ihm verwurzelt. Es erübrigt sich, die Beispiele zu vervielfältigen. Was ich zum Ausdruck bringen will, ist, daß der Mensch des Westens stärker danach verlangt, sich nach der öffentlichen Meinung zu richten als nach den Leitbildern, deren seine Seele leidenschaftlich bedarf. Dies kann so weit getrieben werden, daß es in den meisten Fällen eine Frage wird, ob der einzelne im Westen

überhaupt noch ein anderes seelisches Verlangen hat als das, ein Muster der höchsten Anpassung an das „Öffentliche Meinung“ genannte Abstraktum zu sein. Merkwürdig, eigentümlich, verrückt — das sind Vokabeln, die im Westen viel eher auf ein Individuum angewandt werden als im Osten.

Diese Gleichmacherei, die eine Art von Schwäche in Geist und Seele eines Individuums ist, dürfte nicht eben das Beste für die menschliche und geistige Entwicklung und den Fortschritt des inneren Menschen sein. Eine Art Rangordnung von Höherem und Niedrigerem in bezug auf die persönlichen Leistungen des Geistes und des Herzens zwischen den einzelnen Individuen wurde in alter Zeit von diesen Individuen selbst empfunden, und das war gut so. Diese Empfindung scheint im Westen schneller als im Osten verloren zu gehen. Vielleicht ist es nicht die Schuld der einzelnen, daß sie im Westen rasch der Gleichmacherei zum Opfer fallen. Nur sollte etwas unternommen werden, um auch die andere Haltung sowohl im Osten als auch im Westen zu ermutigen.

Ein anderes Bild, das mir vom durchschnittlichen westlichen Menschen — für ungewöhnliche und nicht repräsentative Individuen gilt es nicht — beim Vergleich mit dem Inder vorschwebt, ist das seiner *Furcht vor dem Alleinsein* im Sinne des Ausfalls äußerer Stimuli durch Geräusche und visuelle Eindrücke aus der Außenwelt. Ein gutes Beispiel für dieses Alleinsein wäre die Situation des Wartens. Ich habe selten, wenn überhaupt jemals, einen westlichen Menschen mit sich selbst allein glücklich gesehen, weder Rundfunk hörend, noch fernsehend, noch eine Zeitschrift oder Zeitung lesend. Wenn ich eine Stunde lang auf einen Haarschnitt warten muß, kann ich das ohne irgendwelche Hilfen durch Kontakte mit der Außenwelt, nur auf mich selbst angewiesen. Mein Geist stellt mir alles zur Verfügung, was ich für mein eigenes Denken und meine Überlegungen brauche. Dies bedeutet nicht Introspektion, es zeigt nur ein wenig Innerlichkeit und weniger Abhängigkeit von Dingen und Kontakten an, die dem Menschen von außen zuteil werden. Der Geist kann immer sein eigenes Material aus sich selbst heraus zur Verfügung stellen. Nicht leben zu können, ohne daß die Dinge „gegeben“ sind, betrachte ich als eine Art von Passivität des Geistes. Zuerst hegte ich eine große Bewunderung für den westlichen Menschen gerade im Hinblick darauf, daß er immer mit irgendetwas beschäftigt war — entweder Musik hören oder lesen oder reden oder etwas tun — in welcher Lage oder zu welcher Zeit auch immer ich ihn sah. Ich dachte, daß es sehr gut sei, immer etwas zu tun und nicht faul zu sein oder Zeit zu verschwenden. Später jedoch kam ich auf den Gedanken, daß zu viel von solcher Art der Beschäftigung eine Passivität und eine Unfähigkeit des Geistes zur Unabhängigkeit und zum Alleinsein

hervorbringt. Eine innere Aktivität des Geistes ist sein natürlicher Zustand, und vielleicht ist es nicht so erstrebenswert, sie zu verlieren. Ich stelle mir vor, daß es für einen westlichen Menschen eine schwerere Strafe wäre als für einen östlichen oder insbesondere für einen Inder, auf seine eigene Einsamkeit beschränkt zu sein, ohne irgendeinen Kontakt mit der Außenwelt, mit Büchern, Menschen, Tieren, Bildern oder Geräuschen. Die Einsamkeit hat ihren eigenen Lohn, der den Geist des Menschen bereichert und entwickelt, wenn sie in der rechten Weise gepflegt wird.

Ein anderer Punkt, den ich herausstellen möchte, ist die *Qualität des Gehorsams* im Charakter und in der Persönlichkeit des Menschen. Gehorsam ist heute eine minderwertige Eigenschaft im Leben der Gesellschaft und der Familie. Vielleicht wird sie nur für das militärische Leben und Training reserviert. Vielleicht ist dies eine Eigenart unseres Zeitalters, und mit der Zeit mag darin auch im Osten oder in Indien ein Wandel eintreten. Aber heute gibt es in einem gewissen Grade noch einen Unterschied zwischen einem Menschen des Ostens und des Westens in dieser Hinsicht. In den meisten Familien und Gesellschaften des Ostens gilt es noch als gut und erstrebenswert für kleinere Jungen und Mädchen, Gehorsam gegenüber ihren Eltern und älteren Verwandten sowohl zu Hause als auch draußen zu pflegen und zu üben. Gewöhnlicher Höflichkeit wird in Indien von Mitgliedern der Familie oder einer Organisation entsprochen, nur weil ein Vater oder eine Mutter, eine Ehefrau oder ein Bruder oder irgendein älterer Mensch es wünscht und aus keinem anderen Grunde. Die Vorstellung, daß irgendetwas getan werden sollte, nur weil irgendjemand, der einem als Vater oder Mutter, Mann oder Frau zugeordnet ist, es so wünscht, verliert unter den Lebensumständen des Westens ihre Bedeutung. Mögen die Menschen dort andere Gründe finden, zu gehorchen und die Wünsche Älterer zu erfüllen, die bloße Haltung des Gehorsams möchten sie sich jedenfalls nicht zuschreiben lassen. Dieser Wandel ist auch in der östlichen Welt im Kommen, aber ich meine, daß es vorerst noch einen Unterschied in dieser Beziehung gibt. Ein indischer Sohn oder eine Tochter oder Ehefrau wird darauf stolz sein, daß er oder sie ihrem älteren Partner gern gehorchen, aus keinem anderen Grunde, als um gehorsam zu sein aufgrund des Verhältnisses von Alter und Blut. Wenn meine Kinder heute gerade mit der Stereo-Anlage oder dem Fernsehen beschäftigt sind und ich sie bitte, mir die Abendzeitung oder ein Glas Wasser zu bringen, so werden sie es nicht tun. Sie werden den Vati vielmehr bitten, es selber zu tun; aber ich war anders und bin immer noch anders und möchte auch so bleiben. Es trägt zu den schönen und tröstlichen Seiten des Lebens nur bei, und es setzt weder die Menschenwürde herab, noch zerstört es Freiheit, Gleichheit oder Unabhängigkeit.

Der nächste zu erwähnende Punkt ist, daß das Bild, das mir vom westlichen Menschen vorschwebt, das eines Individuums ist, welches *eher ein Produkt von Ersatz der Natur und des Lebens als der Natur und des Lebens selbst ist*. Ich finde es schwierig, dies zu erklären, aber einige Worte mögen helfen, mitzuteilen, was mir vorschwebt. Das westliche Individuum ist weniger als der Inder im Einklang mit seinem natürlichen Leib, so wie er ist. Er möchte ihn lieber verbessern, und es gelingt ihm in der Tat, „seinen naturgegebenen Leib zu verbessern“, wie er es nennt. Auch sein Betragen, seine Art zu sprechen und sich zu geben sind eine Nachahmung dessen, was ihm seine fortschrittliche und „geehrte“ Gesellschaft gegeben hat. Es gibt eine Tendenz, das, was im Westen die unanständigen natürlichen Impulse genannt wird, zu kontrollieren, wie niesen, zahnstochern oder seinen Körper kratzen. Was man ißt und trinkt, ist im allgemeinen ein Ersatz für das, was sich in einem natürlichen Leben finden läßt. Sogar die Bedeutung des Wortes „frisch“ hat sich gewandelt. In der westlichen Welt bedeutet es nicht mehr frisch von einer Pflanze gepflückt oder soeben geschlachtete Tiere. Alles, was unter wissenschaftlichen und hygienischen Bedingungen monatelang aufbewahrt wird, heißt ebenfalls „frisch“. Das bedeutet, daß das Leben der typisch westlichen Welt weiter von der ursprünglichen, natürlichen und frischen Welt der Natur und des Lebens entfernt ist. Dies gilt auch für das emotionale und sexuelle Leben. Dies wird weitgehend unter künstlich hergestellten Bedingungen und Lebensformen gelebt und sozusagen aus zweiter Hand befriedigt. Je künstlicher die Dinge und das Leben sind, um so westlicher sind sie. Noch ist es, Gott sei Dank, im Osten nicht so, wo das Leben in all seinen Manifestationen noch im „Rohzustand“ ist, wo Künstlichkeit nicht hochgeschätzt wird, wohl aber Natürlichkeit. Vielleicht wird auch das Leben im Osten auf ähnliche Weise bestimmt werden, wenn Wissenschaft und Technik sich entwickeln und den Menschen formen. Aber noch erkennt man im Osten an, daß die Errungenschaften von Wissenschaft und Technik zweischneidig sind und daß es möglich ist, sie zu gebrauchen, ohne die wohltätigen und freudigen Aspekte unserer von Natur aus frischen und elementaren Lebenstribe zu zerstören. Insgesamt ist das Leben eines westlichen Individuums bestenfalls und häufig nur aus zweiter Hand und eine Imitation des ursprünglichen.

Der Mensch im Westen bietet auch das Bild, eine *elementare Gewalttätigkeit* in den Tiefen seiner Natur zu bergen. Ich meine hier nicht die Gewalttätigkeit im Krieg, sondern Gewalttätigkeit im Grundwesen in unterlichen und sicheren Zeiten, eine Gewalttätigkeit, die mit Anstrengung unterdrückt wird und aufgrund äußeren Zwanges nicht zum Vorschein kommt, die aber die Tendenz zeigt, hervorzubrechen, sobald der Zwang

aufgehoben wird, und sei es auch im Kreis der Familie, wo man doch von Liebe umgeben ist. Das westliche Individuum macht den Eindruck, sozusagen darauf zu lauern, bei der geringsten Provokation gewalttätig zu werden und betrachtet es vielleicht als eine aufgezwungene Einschränkung, daß es nicht von Zeit zu Zeit seinen gewalttätigen Reaktionen freien Lauf lassen kann. Die Menschen aus dem Osten, besonders die Mehrzahl in Indien, bieten ein anderes Bild, insofern als irgendeine gewalttätige Reaktion bei ihnen nicht nur als die Lockerung äußeren Zwanges, sondern als eine Art Krankheit ihrer Natur betrachtet wird. Ein Mensch des Ostens nimmt von Natur aus eher an, was auch immer geschehen mag, ohne eine ähnlich heftige Reaktion bei ihm selbst. Die Persönlichkeit des westlichen Individuums ist nicht so gut integriert wie die eines östlichen.

Das Individuum im Westen kann als Angehöriger einer empirisch erkennenden oder reflektierenden Kategorie eingeordnet werden, und daraus allein zieht er seine ganze Unterstützung. Seine intellektuelle Erkenntnis allein liefert ihm alle seine Gründe für sein Handeln oder Nicht-handeln, für Gefühle und Emotionen, im Gegensatz zum Bild eines integrierten Menschen, der ein Ganzes, ein Einklang von Intellekt, Gefühl und Willen und nicht seine intellektuelle Erkenntnis allein ist, ein Bild, das man im Osten oder Indien öfter findet als im Westen. Die Persönlichkeit eines östlichen Menschen ist nicht im selben Maße gespalten, voller Disharmonien und Spannungen oder ungelöster Konflikte innerhalb seiner selbst wie ein Individuum aus dem Westen. *In der Tat betont der Osten mehr den Begriff der Selbstverwirklichung als den des „Wissens“.*

An Stelle eines riesigen Aufwandes an religiösen Büchern, Schriften, Zeitschriften, Gesellschaften, Organisationen, Kirchengebäuden und Kirchenbesuch scheint der östliche Mensch, besonders der Inder, ob reich oder arm, des Lesens kundig oder Analphabet, auch heute noch sein Leben durch ein Gespür für das Religiöse oder Geistige, das über ihm waltet, zu leben. Vielleicht wird auch er es im Laufe der Zeit verlieren, aber noch gibt es einen Unterschied im Leben und Menschenbild von Ost und West, wenn man sie unter diesem Gesichtspunkt betrachtet. Was hier mit einem Gespür für das Religiöse gemeint ist, sind nicht die Außerlichkeiten der Religionen oder die Observanz der Riten usw., sondern jener besondere, liebende, unangefochtene Sinn für Dienst und Freundlichkeit allen gegenüber im täglichen Leben, der in all den verschiedenen Religionen der Welt ein und derselbe ist.

In den Tiefen seiner Seele besteht das Bild, das ein östlicher Mensch bei einem scharfen Beobachter hervorruft, in seiner „theokratischen“ Antwort und seinem Verhalten, die fast ausschließlich durch seine Religion oder seine Vorstellung vom „Heiligen“ bestimmt werden, die ein struktu-

rierendes Element seines fundamentalen Bewußtseins bleiben. Nicht als ob dies Bild im Westen nicht zu finden wäre, aber der östliche Mensch neigt zu der Meinung, daß der Westen bestenfalls Religion aus zweiter Hand hat, eine Religion, die nur auf intellektuelles Annehmen doktritärer Rechtgläubigkeit zielt und nicht vielmehr auf geistliche Erfahrung. Ein Mensch des Ostens kann leicht eine Mannigfaltigkeit und Vielzahl von Ansichten und Widersprüchen ohne Zögern und Schwierigkeit zusammenhalten und miteinander versöhnen, während ein Mensch des Westens eher eingleisig ist, das heißt entweder dies oder jenes, Wahrheit oder Irrtum, entweder Freund oder Feind. *Für den östlichen Menschen gibt es kein größeres Gesetz als das der Kontinuität, innerhalb dessen Gegensätze nur Gradunterschiede, keine Qualitätsunterschiede sind.* Besonders im Geiste eines Inders gibt es keine glatten Dichotomien. Nicht einmal der Materialismus ist gänzlich aus dem Bereich des Geistigen ausgeschlossen. Gott ist wechselweise, was das Individuum in Ihm sieht. Das Göttliche hat auch unendliche Ebenen. Der östliche Mensch bietet ein Bild des Synkretismus in seiner Haltung, er ist auf allen möglichen Ebenen, in den verschiedensten Bereichen zu Hause, in der Lehre, im Denken oder in der Praxis. Wenn man mich fragt, ob ich ein Hindu oder ein Christ bin, finde ich die Antwort schwierig. Daß ich ein Hindu bin, liegt nur daran, daß ich in gerade dieser Familie geboren wurde.

Infolgedessen bietet der Mensch des Westens ein Bild von mehr Kampf und Spannung, Druck und Anstrengung als der des Ostens. Dies heißt nicht, daß der Mensch im Westen nur höchst fleißig ist und hart arbeitet, was zutreffen mag, sondern es heißt, daß er außerdem in einem unerwünschten Sinn darüber hinausgeht. Das brauchte nicht zu sein. Der westliche Mensch bietet ein verschiedenes Bild, je nachdem ob er entspannt oder bei der Arbeit ist. Das Endziel und der Inbegriff seines Lebens ist der Erfolg, gleichgültig wo. Im Gegensatz dazu bietet sich im Osten das Bild eines Menschen, der ohne einen Gedanken an Erfolg oder Mißerfolg einem Ideal nachstrebt. Das ist einer der Gründe, warum er Entspannung nicht ebenso braucht wie sein Gegenspieler im Westen: in einem tieferen Sinne ist er immer entspannt, auch mitten in der Arbeit.

Wir müssen zugeben, daß das menschliche Individuum im Osten oder Westen unvollkommen ist, und es wäre ebenso töricht und ungerecht, die westlichen Länder zu verurteilen wie irgendein östliches. Die Aufgabe, sie zu beurteilen, stellt uns vor offensichtliche Schwierigkeiten. Aber wir brauchen auf diese nicht einzugehen über die Feststellung hinaus, daß der hier vorgelegte Versuch nicht von Zweifeln befreien kann und keinen Anspruch auf Endgültigkeit erhebt. In jedem von uns, ob wir nun dem Osten oder dem Westen angehören, gibt es eine Tendenz, uns selber und

unsere Gruppe als allen anderen überlegen zu betrachten. Auch Asien oder der Osten ist im Wandel begriffen, und *im Lauf der Zeit wird die Unterscheidung zwischen dem östlichen und dem westlichen Menschen aufgehoben werden müssen*. Es mag bald ein charakteristisches Zeitalter der Industrialisierung für den ganzen Osten kommen, mit entsprechenden Veränderungen in den Beziehungen der Familie und der Gesellschaft. Viele der Züge, die das Asien von gestern vom heutigen Westen unterscheiden, mögen nicht mehr einzigartig asiatisch bleiben. *Wir werden eines Tages vielleicht die Terminologie von Orient und Okzident aufgeben müssen, es sei denn um geographische Positionen anzugeben.*

Während der westliche Mensch einen Eindruck erweckt, der dem Produkt eines gänzlich dreidimensionalen Geistes und einer ebensolchen Welt entspricht, scheint der östliche irgendwie in der dreidimensionalen und gleichzeitig in der vierdimensionalen Welt zu leben. Das ist in meinen Augen ein bemerkenswerter Unterschied.

Es scheint, daß der östliche Mensch in *einer* Hinsicht ganz gewiß anders ist als sein westlicher Zeitgenosse. Dies liegt darin, daß er im wesentlichen ein Mensch der Familie ist. Der Begriff der Familie selbst ist in den beiden Hemisphären ein verschiedener. Für ein westliches Individuum bedeutet seine Familie nur seine Frau und seine Kinder. Das heißt, daß er unter „Familie“ einen Begriff versteht, der zwei Generationen umfaßt, *sich* und seine Kinder, und vielleicht gelegentlich eine dritte Generation einschließt, seine Eltern. Im Osten ist „Familie“ ein Begriff, der viele Generationen umfaßt. Außer Frau und Kindern schließt sie wenigstens die eigenen Eltern und die Eltern der Eltern ein, daneben aber die Familien zahlreicher angeheirateter Verwandter. Für einen Menschen des Westens ist es unfaßlich, wie Harmonie und Solidarität in einer östlichen Familie in Anspruch genommen werden können, aber Familiensolidarität ist auch heute noch eine Tatsache, obwohl durch die industriellen und *verstädtern-*den Lebensbedingungen auch im Osten Veränderungen im Anzug sind.

Insgesamt ist der *Mensch des Westens* im großen und ganzen ein Produkt naturgegebener und menschlicher Bedingungen, die seine Werte und Ideale bestimmen. Er ist in seinem eigenen Sein eine dreidimensionale Persönlichkeit. Die sozialen und gesetzlichen Normen und Regelungen seiner Zeit erschöpfen sein Universum. Anders ist es im Hinblick auf *einen Menschen des Ostens*, für den die soziale, die gesetzliche und die menschliche Welt ein rein vom Menschen gemachtes Universum ist. Sie ist *kleiner* und nur ein beobachtbarer Teil des Universums, der nicht *völlig sein* ganzes Sein bestimmt. Er ist immer ein Teil eines zweifachen Universums, das beide umfaßt: das vom Menschen gemachte und ein übermenschliches Universum, das weder vom Menschen noch von der Natur gemacht ist,

und er akzeptiert sie beide irgendwie. Er akzeptiert und anerkennt seine Unterordnung sowohl unter das kleinere als auch das größere Universum. Dies durchdringt sein Leben in all seinen Bereichen. Aus diesem Grunde ist er *so tolerant* in der Welt religiöser Differenzen und kennt nicht im selben Sinne wie der Westen religiöse Verfolgung. Das östliche Individuum ist *synthetischer* und duldet und glaubt an die Vielfalt verschiedener Verhaltensweisen der Menschen, die dem weiten Universum angehören. Er hat eine Mentalität, die halb und halb an alle Möglichkeiten, Voraussetzungen und Wunder glaubt.

Der östliche Mensch, und besonders der Inder, hat eine Einstellung, die der westliche nicht teilt. Dies bezieht sich auf seine Haltung gegenüber der *Tierwelt*. Der Inder achtet alle lebenden Wesen, wie niedrig auch immer. Es widerstrebt ihm, das Tierreich als ein Mittel des Lebensunterhaltes für den Menschen zu betrachten. Das Nicht-Töten von Tieren ist seine größte Tugend. Er glaubt, daß kein Tier gern getötet wird und daß Tiere auch ebensoviel Schmerz fühlen wie Menschen, wenn wir sie töten oder schlachten. Darum vermeidet er es, Tieren wehzutun und praktiziert was wir „Ahimsā“ nennen oder Nicht-verletzen lebender Wesen, wenigstens so weit es um sein Vergnügen bei der Auswahl von Speisen geht oder um seinen Stolz, Tiere zu seinem Vergnügen und um seines Gaumens willen zu schlachten und zu töten.

Das Obige mag den Lesern als ein allzu schmeichelhaftes Bild des östlichen oder indischen Individuums erscheinen. Aber dies läge der Absicht des Verfassers völlig fern. Dieser Aufsatz soll nicht Werturteile zum Ausdruck bringen. Er will nur die Aspekte, durch die sich Individuen der beiden Hemisphären in den Augen eines Inders und insbesondere des Verfassers unterscheiden, in Worte fassen. Gewiß, der Osten leidet an unzähligen Übeln, von denen sich der Westen im Lauf der Zeit befreit hat. Aber die gegenwärtigen Übel des Ostens sind alle durch die Verbreitung einer liberalen, wissenschaftlichen und technologischen Erziehung automatisch aufhebbar, und darum ist hier nur von den tieferen Bedingungen des Menschen in Ost und West die Rede gewesen.

(Aus dem Englischen übersetzt von Thelma von Freymann.)

POOLLA TIRUPATI RAJU

z. Zt. WOOSTER COLLEGE, WOOSTER, OHIO (USA)

Das Selbstverständnis des Menschen in der neuzeitlichen abendländischen und in der indischen Philosophie

I. Einführung

Jeder Mensch spricht in diesem oder jenem Zusammenhang über sich selbst, aber nur sehr wenige fragen sich: „Wer und was bin ich?“ Von den wenigen, die sich diese Frage stellen, verwendet nur ein geringer Prozentsatz sein Denken darauf, eine Antwort zu finden. Von diesem geringen Prozentsatz wiederum gelingt es nur einem Bruchteil, die geistigen Wurzeln des Menschseins, die Wurzeln seiner Existenz, in den Antworten, die er findet, zu berühren. Auf Grund dieser Seltenheit erlangt die Ermahnung des Sokrates „Erkenne dich selbst“ ihre ungeheure Bedeutung. Die *Mahābhārata*¹ sagt, daß das geheime Brahman der Mensch sei, und daß nichts Größeres sei als er; er schließt das Geheimnis des Universums in sich, den Schlüssel zum Verständnis des Kosmos. Die Wissenschaft müht sich um die Lösung der Frage, in welcher Verbindung Materie, Leben, Geist und Seele stehen. Der Mensch jedoch ist ein konkretes Beispiel dieser Verbindung. In seinem inneren und äußeren Sein besteht er als Ganzheit dieser wohl erkannten vier Formen des Seins. Aber er kann seine eigene Natur nicht leicht verstehen, da er, wie die *Kaṭha-Upaniṣade*² sagt, so geschaffen worden ist, daß sein Geist und seine Sinne nach außen gerichtet sind und er sein inneres Sein nicht erfaßt. Er kann sich nicht „natürlich“ begreifen. Humes Philosophie des Selbst ist eines der besten Beispiele für diesen „naturalistischen“ Versuch, der in der Philosophie des Westens empirisch genannt wird und der die erfahrungsmäßigen Möglichkeiten des Inneren ausschließt. Diese Beobachtung ist nicht nur zur Verteidigung der Erlösungsphilosophie gemeint. Denn durch seine Voreingenommenheit für das Äußere hat der Mensch vergessen, daß äußere Erfahrungen seiner Selbstentwicklung dienen sollen und daß diese

¹ Zitiert nach „The Concept of Man“, S. 8 (hrsg. von S. Radhakrishnan und P. T. Raju, George Allen and Unwin Ltd., London 1960).

² II, i, 1.

die allmählich sich ausweitende Realisierung des Tieferen und Höheren in ihm selbst ist und nicht nur das Wachstum seines Körpers und die Erweiterung seines Wissens von der Welt. Wenn er die tieferen und immer tieferen Ebenen nicht realisiert, kann er nicht verstehen, wie Freiheit möglich ist, für die er sein eigenes Blut und das anderer Menschen vergießt; denn Freiheit ist die Ablösbarkeit der tieferen von den weniger tiefen Schichten seines eigenen Seins. Der Mensch verlangt nach Freiheit, aber seine Philosophie der reinen Außenwendung kann nicht einmal erklären, wie Freiheit möglich ist. Der Mensch vermeidet die Metaphysik und sucht vergebens nach der Freiheit im Bereich empirischer Determiniertheit.

Das Problem der Selbsterkenntnis des Menschen wird noch weiter erschwert durch die Philosophien, die den Menschen mit dem reinen transzendentalen Ich identifizieren, wie Kant; mit dem reinen *cogito*, wie Descartes; oder mit dem Leib, wie die Materialisten und einige logische Positivisten, besonders die Physikalisten.³ Zwischen dem transzendentalen oder dem reinen *cogito* und dem physischen Leib werden andere Formen des Lebens und des Geistes im westlichen Denken anerkannt. Idealisten wie der Empirist Berkeley und der Hegelianer T. H. Green nennen dies ursprüngliche Sein den Geist, obwohl sie es nicht mit dem Menschen identifizieren, sondern mit seinem Selbst. Bergson wollte den Menschen als vom Leben, dem *élan vital*, erfaßt behandeln, das er als intuitiv und nicht als intellektuell betrachtet; der Mensch wird für Bergson ein verstandesbegabtes (rationales) Wesen, dessen Existenz in der Intuition, die das Leben ist, wurzelt. Aber in jedem Falle besteht die Tendenz, den Menschen nur als seine *essentia* zu nehmen, was auch immer man darunter verstehen mag, so daß der Rest dessen, was der Mensch ausmacht, unerklärlich und unverständlich bleibt. So werden sowohl das Intelligible als auch sein Gegenteil für verschiedene Philosophen verschieden. Wenn der moderne Mensch für seine Selbsterkenntnis von diesen Philosophien abhängt, wird er für sein Suchen eine uneinheitliche, chaotische Lenkung erhalten. Jede Philosophie enthält entweder eine methodologische oder eine ontologische Wahrheit. Alles in allem sind anglo-amerikanische Philosophien ganz in Anspruch genommen, ja fast besessen von Methodologie, Logik und Erkenntnislehre, in einem Grade,

³ Vgl. R. Weinberg, „An Examination of Logical Positivism“ (Kegan Paul, London 1936). Es wird gesagt, daß dieser Physikalismus nur methodologisch sei. Wie dann, wenn diese Methode die einzig richtige Methode ist, die Realität des Geistes anerkannt werden kann, bleibt unerklärt.

daß der Bereich, auf den eine Methode angewandt werden soll, mehr oder weniger außer acht gelassen wird, und daß in den Fällen, in denen sie nicht angewandt werden kann, die Tendenz besteht, die Realität des Bereiches anzuzweifeln, nicht aber die Angemessenheit der Methode. Eine entgegengesetzte Tendenz ist bei den philosophischen Systemen auf dem europäischen Kontinent zu beobachten, besonders bei der Phänomenologie und dem Existentialismus, nämlich die Methode auf den Bereich auszurichten, auf den sie angewandt werden soll, wobei der Bereich als das Primäre und die Methode als heuristisches oder hermeneutisches Hilfsmittel für die Erhellung dieses Bereiches behandelt wird. Die Bedeutung dieser beiden Ansätze ist besonders in Verbindung mit dem Problem der Selbsterkenntnis einsichtig. Ersterer ist darauf gerichtet, die eigentliche Existenz und die Realität des Selbst zu befragen. Wenn es in Frage gestellt wird, was kann man dann noch wissen? Wenn es kein Selbst gibt, kann es auch keine Selbsterkenntnis geben. Die Idee des Selbst wird dann zu einem kategorialen Fehler⁴; es wird ein Fehler, vom Geist oder dem Selbst als einer Kategorie zu sprechen. Was sollen dann die wahren Kategorien sein, unter denen das Selbst verstanden und interpretiert werden kann? Dispositionen (Ryle), Sinneseindrücke (Ayer)⁵, physikalische Sätze (Northrop und Carnap zugleich)⁶, logische Atome (Russell) und eine ganze Anzahl anderer Alternativen werden in der zeitgenössischen westlichen Philosophie angeboten. Aber abgesehen von der Frage, ob es ihnen gelang, das Selbst verständlich zu machen, darf man fragen: wenn das Selbst weganalysiert werden kann mit den Begriffen irgendeiner der vorgeschlagenen Kategorien — alle diese Verfasser nennen sie nicht Kategorien, aber sie sind als Grundkonzepte kategorial —, können dann nicht auch diese Kategorien in gleicher Weise weganalysiert und in Ableitungen oder Erscheinungen irgendwelcher anderer kategorialer Grundelemente verwandelt werden? Diese Aufgabe mag nicht gelingen, wenn wir uns einer ihrer eigenen Methoden bedienen. Aber können ihre Methoden nicht gleichfalls weganalysiert und als hypothetische und künstliche Entwicklungen aufgewiesen werden, wie die Entwicklungen der vielwertigen Logik und vieldimensionaler Geometrien?

⁴ Wie Gilbert Ryle in seinem Buch „Concept of Mind“ (Barnes and Nobles, New York 1949) sagt.

⁵ A. J. Ayer, „Language, Truth and Logic“ (Doubleday, New York 1946).

⁶ Vgl. Weinberg, „An Examination of Logical Positivism“, a.a.O.

II. Die Methode und das Selbst

Es gibt zwei Arten der Methode, die Methode des Verstehens und die Methode des Manipulierens von Objekten. Auf der Ebene mikroskopisch kleiner Objekte mögen die beiden Methoden nicht verschieden sein; aber auf unserer Ebene sind sie unterschieden. Die Methode des Verstehens kann ebenfalls Methode der Objektmanipulation genannt werden, wenn wir festhalten, daß die Begriffe, mit denen das Verstehen operiert, auch Objekte sind.⁷ Wenn ich einen schweren Stein heben muß, dann benutze ich einen Hebel. Die Methode für das Heben besteht darin, einen Hebel zu benutzen. Dies ist die Methode für das praktische Verfahren. Aber ihr zugrunde liegt das Verständnis des Prinzips der Schwerkraft und des Hebelgesetzes. Der Arbeiter, der den Hebel benutzt, kann diese Gesetze kennen oder nicht. Und der Mensch, der die Gesetze kennt, kann sie praktisch anwenden oder auch nicht. Aber der Theoretiker hat nicht die Freiheit, das physikalische Objekt, auf das die Hebelgesetze anzuwenden sind, nicht in Betracht zu ziehen. Die Gesetze des Hebels und der Schwerkraft betreffen und haben Bedeutung nur für gewisse Gebiete oder Bezirke erfahrener und erfahrbare Objekte. Niemand wendet diese Gesetze auf den psychologischen Bereich an, außer metaphorisch, wie wenn man sagt: „Meine Vorstellungskraft wirkte wie ein Hebel und hob die Idee in sein Bewußtsein.“

Wenn eine Methode Bedeutung haben soll, so muß es einen Bereich geben, auf den sie anwendbar ist. Das soll nicht heißen, daß künstliche Bereiche nicht für künstlich formulierte Methoden eingeführt werden könnten. Derartige künstliche Bereiche und Methoden können höchstens als Spiele oder als generelles Training im Gebrauch von gleich welchen Methoden Sinn haben. Aber dies schließt auch in sich, daß eine für einen künstlich geschaffenen Bereich bestimmte Methode auf einen anderen angewandt werden kann auf die Gefahr hin, das Spiel zu verlieren. Dann aber ist in der Philosophie das Risiko der mißbräuchlichen Anwendung der Methode auf die Realität noch viel größer, denn der Bereich, um den es geht, ist das menschliche Leben oder das, was damit aufs engste verbunden ist und es berührt. Der Verlust des Lebensspiels wird dann auf eine theoretische Methode zurückzuführen sein, die für das Verständnis des Bereiches ungeeignet war, oder auf die Untauglichkeit der Methode bei der praktischen Anwendung. Es kann eine künstliche Methode für ein künstlich fixiertes Gebiet geben, nachdem man es vom Leben und

⁷ So wie die Pragmatisten sagen, daß theoretische Nützlichkeit auch Brauchbarkeit sei, aus dem Grunde, weil theoretische Aktivität auch Aktivität sei. Dadurch versuchen sie, ihre Lehre von der Richtigkeit als Brauchbarkeit zu verteidigen.

der Wirklichkeit abstrahiert. Solch eine Methode oder solch ein Bereich ist ein „Als-Ob“. Aber es kann keine Philosophie des „Als-Ob“ vom Selbst oder dem Menschen geben. Die Methode, den Menschen oder das Selbst zu erforschen, kann kein bloßer „Entwurf“ sein, obwohl sie es versuchsweise sein mag, bis sie ihre endgültige Form erhält. Sie kann niemals ein leerer oder nichtssagender Entwurf sein, denn das zu verstehende Gebiet kann in sich selbst kein leerer Entwurf der Philosophie sein. Es wird mit der Forderung nach Verstehen gegeben.

Oftmals wird der Einwand erhoben: Wenn wir nicht gleich von Anfang an wissen, was erkannt werden soll, dann ist die Forderung nach Verstehen leer. Wenn wir es nicht kennen, wissen wir nicht, was wir erforschen sollen. Die Antwort darauf mag wohl lauten, daß die Forderung nach dem Verstehen unnötig sei, wenn wir es kennen. Denn der Einwand nimmt „wissen“ und „verstehen“ als Synonyme an. Dies entspricht dem griechischen Sophismus, daß es keine Unwissenheit geben könne. Denn wenn wir wissen, was wir nicht wissen, dann kann es uns nicht völlig unbekannt gewesen sein; wenn wir aber andererseits nicht wissen, was wir nicht wissen, dann sind wir darüber überhaupt unwissend. Die Wahrheit ist, daß wir in unserer Erfahrung ein vages Wissen über ein solches Gebiet haben, das wir direkt, unmittelbar oder durch eine Art Halb-Reflektion mit Hilfe unsystematischer, unverfälschter Methoden gewonnen haben. Dann wollen wir unser Wissen exakt und ganz machen. Einer ähnlichen Situation sah sich Śāṅkara⁸ gegenüber: Die Erforschung der Natur des *ātman* (Selbst) ist unmöglich. Denn wenn wir nicht wissen, daß es existiert, wessen Natur sollen wir dann erforschen? Śāṅkaras Antwort lautet, daß wir es als das „Ich“ (*aham*) kennen, in Erfahrungen wie „ich spreche“, „ich gehe“ usw. Es wäre ein Widerspruch in sich, zu sagen: „Ich existiere nicht“, denn wenn das Ich nicht existiert, kann es nicht sagen: „Ich existiere nicht.“ Man könnte ebensogut sagen: „Ich wurde von einer unfruchtbaren Frau geboren.“ Dennoch ist das Ich nicht etwas, das wie ein Objekt erfaßt werden kann. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit der Untersuchung seiner Natur. Da es nicht wie ein gewöhnliches Objekt begriffen werden kann, kann die Methode⁹ für seine Untersuchung nicht genau die gleiche sein wie für die der Natur eines gewöhnlichen Objektes. Daß diese Methode unterschieden sein muß von den Methoden der Logik

⁸ *asmatpratyayavisayatoāt* (da es das Objekt des Ich-Bewußtseins ist); Śāṅkara: *Brahmasūtrabhāṣya*, I, 1.

⁹ So wie Sokrates sich einer Methode bediente, aber deren Natur nicht erklärte, so gebrauchten die indischen Philosophen etwas, was der kombinierten existentiellen und phänomenologischen Methode entspricht, wenn sie das Problem des Selbst erörterten, ohne jedoch die Natur dieser Methode zu erklären.

und empirischer Forschungen (einschließlich der psychologischen), wurde schon von Descartes aufgezeigt und durch die Phänomenologen und Existentialisten im westlichen Denken klar herausgestellt. Die Methode der Empiristen ist auf diesem Gebiet ein heroischer Fehlschlag und Mißerfolg, da ihnen nicht klar wurde, daß es hier um ein besonderes Forschungsfeld geht, für das eine Methode erforderlich ist, die von empirischer Erklärung und Analyse unterschieden ist.¹⁰ Dieser Mißerfolg wird in der Frage reflektiert, ob Sinnesdaten oder physikalische Einheiten oder logische Atome als kategorialer (primordial, entsprechend den traditionellen Metaphysikern) Stoff betrachtet werden soll und ob die Vorschläge oder Grundsätze über sie grundlegend¹¹ für die Philosophie sein sollen. Aber dann kann es nicht die Frage geben, ob das Ich als ein Er oder ein Du zu verstehen sei.

Es muß daher in der Philosophie anerkannt werden, daß eine jede Methode nur für ein gewisses Gebiet Relevanz besitzt und daß weder die Methode noch das Gebiet dem menschlichen Verständnis zu Beginn klar und präzise gegeben ist, sondern daß sie immer klarer und präziser werden, je weiter das Verstehen der Methode und des Gebietes sich entwickeln. Aber sind die Erfahrungsbereiche isoliert vorgegeben? Sind nicht Materie, Leben und Geist in den gleichen Objekten „gegeben“? Wenn die Bereiche miteinander in Beziehung stehen und stehen können, sollten es dann nicht auch die Methoden tun können? Wo aber ist dann diese wechselseitige Methode oder die Methode der Wechselbeziehungen zu finden? Wenn wir sie nicht finden können, sind wir dann nicht gezwungen, eine derjenigen Methoden zu benutzen, die am besten präzisiert sind?

Es scheint wahr zu sein, daß die Philosophie bis jetzt noch keine Methode entwickelt und festgesetzt hat¹², um eine Universalmethode zu entdecken, noch hat sie die Universalmethode spontan und intuitiv gefunden. Sie hat keine Methode entwickelt, um die Methoden miteinander in Wechselbeziehungen zu setzen, wenn wir nicht sagen wollen, daß der Reduktionismus eine solche sei. Die Schwierigkeit ergibt sich auch aus der Tatsache, daß die Untersuchungsgebiete nicht klar umrissen sind — außer in etwa in der Logik, der Mathematik und der Physik. Aber Logik und Mathematik sind keine Disziplinen des Konkreten, und der Umkreis der

¹⁰ Vgl. die Kontroversen darüber, ob die philosophische Methode dieselbe wie die Methoden der Naturwissenschaften ist und sein kann.

¹¹ Man könnte wohl sagen, daß Sätzen, in denen das Ich ein Bestandteil und auch der wesentliche Bestandteil ist, als für philosophische Forschungen grundlegend behandelt werden müssen. Es bliebe auch zu fragen, wie weit die Übertragbarkeit der Sätzen eines Bereiches auf einen anderen logisch präzisiert werden könnte.

¹² Es sei denn, man betrachtet die Methode mystischer Vergegenwärtigung oder des Yoga als eine solche.

Physik sieht vom Menschen ab, der psychologisch, biologisch und materiell ist, und was darüber hinaus sein Wesen in seiner Konkretheit noch sein mag. Wo gibt es trotz der Schwierigkeiten einen Philosophen, der eine Universalmethode haben möchte, danach zu suchen? Allein auf dem Gebiet, auf dem alle Erkenntnisgebiete bekanntlich verbunden sind. Damit kommen wir auf den Menschen und die Wichtigkeit seiner Erforschung zurück. Wenn der Mensch sich selbst recht versteht, kann er auch das Universum recht verstehen; und umgekehrt, wenn er das Universum recht versteht, versteht er sich selbst recht. Er ist das beste und höchste Beispiel, das wir für die Wechselbeziehung zwischen den verschiedenen Bereichen besitzen.

Wenn wir auf den Menschen als die Richtschnur und den Anhaltspunkt für das Verständnis des Weltalls hinweisen, so soll das nicht heißen, daß Sokrates oder die Upanishaden oder irgendein anderer Philosoph gezeigt haben, wie ihr Verständnis vom Menschen die Gesetze der Elektrizität oder des Magnetismus¹³ erhellen kann. Diese Gesetze gehören verschiedenen Bereichen an. Von manchen Bereichen weiß man ziemlich genau, daß sie in wechselseitigen Beziehungen stehen. Auch die Wechselbeziehungen ihrer Gesetze sind entdeckt worden. Wenn der Körper des Menschen z. B. Eisen enthält, dann ist er den Gesetzen des Magnetismus¹⁴ unterworfen. Aber der Mensch wird hier lediglich als ein Beispiel der Einheit aller bis jetzt erkannten Bereiche herausgestellt. Wenn einige dieser Bereiche, wie Wärmelehre und Elektrizität, gesondert entdeckt oder erforscht werden können, dann sind vielleicht auch die Seele oder der Geist des Menschen abtrennbar und als solche erforscht. Dies sollte aber nicht bedeuten, daß das Studium dieser Teile des Menschen in ihrer Sonderung das Studium des Menschen selbst ist. Sogar wenn es möglich ist, die Natur des menschlichen Geistes für sich zu erforschen, wird ein solches Studium nicht das Erforschen des Menschen als Einheit von Seele, Geist, Leben und Körper sein. Andererseits aber meinen wir, daß die Methode, die alle Methoden vereint, den Menschen als die Einheit aller Bereiche betrifft, wenn eine solche Methode entwickelt werden soll und kann.

So verlangt eine jede Methode für das Selbstverständnis des Menschen, daß der Bereich des Selbst ziemlich abgegrenzt sei, und das Selbst, dessen

¹³ In Fällen, in denen das Ganze Besonderheit erwirbt, ist das Erkennen des Ganzen nicht notwendig dasselbe wie das Erkennen all seiner Teile. In einem seiner selbst bewußten Menschen ist das Ich ein Besonderes, das nicht verallgemeinert werden kann.

¹⁴ Traditionsverhaftete indische Ärzte bereiten auch eine Medizin aus dem Magneten (*ayaskānta*) und verabfolgen sie, wenn sie im Körper fehlt.

Bereich abgegrenzt ist, sollte das Selbst der Menschen sein. Und wo auch immer die angenommene Methode ansetzt, sie sollte für den Bereich passend und adäquat gemacht werden. Innerhalb dieses Bereiches sollten alle wesentlichen Elemente ihren Platz erhalten und nicht wegfallen oder mit akzidentellen oder zufällig eindringenden Elementen vermischt werden, die sorgfältig ausgeschlossen oder ausgeklammert werden müssen. Und die Methode sollte uns in die Lage versetzen, sie auszuschließen.

III. Einige moderne und zeitgenössische Ansätze zu dem Problem

1. DER EMPIRISCHE ANSATZ

Dem empirischen Ansatz zum Selbstverständnis war der Mißerfolg vorbestimmt, wie es bei Hume, dem konsequentesten Empiristen, klar wird. Denn obwohl das Selbst in der Erfahrung gegenwärtig ist, ist es doch kein Objekt der Erfahrung. Der Mißerfolg sollte aber nicht als ein vollkommener betrachtet werden, denn die Methode erhellt viele Aspekte oder Teile der empirischen menschlichen Struktur — seine Ideen, Emotionen, Sinnesempfindungen etc. —, mit denen er sich hin und wieder mit dem Ausdruck „bin“ identifiziert, wie in „ich bin glücklich“ und „ich bin am denken“. Aber ihr erster Nachteil ist der, daß sie durch ihre eigentliche Natur jede Möglichkeit der Kenntnis des Wissenden ausschließt, denn die Forderung, daß die Methode des empirischen Bewußtseins das Objekt determiniere, bedeutet die Forderung, das Bewußtsein nach außen zu lenken und schließt somit das Wissen um das Selbst aus. Dies soll nicht bedeuten, daß das Selbst nicht ein Objekt einer anderen Art der Erfahrung sein kann. Aber Hume hat nicht gesehen, daß es eine solche Erfahrung geben kann. Sonst hätte er gesagt, daß die Selbsterkenntnis von anderer Art als die Objekterkenntnis ist. Im Gegenteil lehnte er aufgrund seiner Philosophie jede Möglichkeit der Erkenntnis des Selbst ab und sagte, es könne keine Seele als Substanz geben. Für ihn kann es — nach seinen eigenen Worten — keine Objekt-Substanz und keine Subjekt-Substanz geben. Daraus resultierte ein Phänomenalismus und Psychologismus bezüglich des Selbst und des Objekts. Wir finden hier ein Beispiel für die Verwirrung der Bereiche und für die Anwendung einer Methode, die auf einen Bereich angemessen ist, nämlich dem sinnlich gegebener Objekte, auf einen anderen, nämlich den des Selbst, auf den sie nicht anwendbar ist. Man könnte sogar in Frage stellen, ob diese naive empirische Methode, durch die Berkeley die materielle Welt auf eine solche der Sinnesempfindungen und Ideen reduziert, ihr selbst angemessen ist. Denn diese Methode führt zum reinen Solipsismus, und die Frage, warum der Mensch überhaupt eine Realitäts-Haltung gegenüber einigen Wahrnehmungen und

Ideen angenommen hat, bleibt unbeantwortet. Warum und wieso kommt er zur Annahme dieser Haltung? Was ist Realität, Sein oder Existenz? Soll es lediglich eine Erscheinung — eine Sinneswahrnehmung, Idee oder Emotion — in der Erfahrung des Menschen sein? Auch Hume muß diese Fragen beantworten. Unsere Erfahrung von der Welt ist mit dieser Realitäts-Haltung belastet. Ist sie primordial (kategorial) oder hinzukommend oder abgeleitet? Werden die Sinnesdaten, außer in einem kritischen und aufgeklärten Geist, als in Ungewißheit oder in der Schwebe gehalten erfahren? Von einer rein empirischen Methode her, die die Erfahrung auf in der Schwebe gehaltene Objekte bezüglich Realität und Irrealität, Sein und Nichtsein, Existenz und Nichtexistenz reduziert, können wir die Möglichkeit des Warum und des Wie der Realitäts-Haltung des Menschen nicht erklären. Andererseits fühle ich in jeder richtigen oder falschen Perzeption, wenn es sich um eine Perzeption und keine Einbildung handelt, daß das Objekt da ist, wirklich ist — und dies ist eine Grundhaltung. Ich kann bezweifeln *was* es ist, aber nicht, *daß* es ist. Wenn ich nicht an seinem Dasein zweifeln kann, dann ergibt sich hier eine unbestreitbare Realitäts-Haltung. Es ist die Grundhaltung und auch die Erkenntnis, daß das Objekt existiert.

Es darf zugegeben werden, daß es ein kategorialer Fehler ist, das Selbst eine Substanz zu nennen. Es kann ein ähnlicher Fehler sein, sich das Selbst wie einen Vogel im Käfig vorzustellen. Substanz, als Träger von Qualitäten gedacht, ist kein Phänomen wie die Qualitäten. Die Idee des Trägers¹⁵ bedarf einer Erklärung. Auch im Körper lebt das Sein nicht wie ein Vogel im Käfig. Es ist eine beständig sich selbst transformierende Entität, und als überzeitlicher Träger des Transformationsprozesses ist es ein ständiger Beobachter und kann so nicht als Objekt fixiert werden. Es ist die allgemeine Tendenz, die sogenannte Selbst-Substanz analog der Materie als eine Substanz zu verstehen. Aber während angenommen wird, daß die Materie gleich bleibt, wenn ihre Qualitäten sich ändern, verändert sich das Selbst, das in anglo-amerikanischer Philosophie als der Geist verstanden wird, fortwährend, ist in beständigem Fluß begriffen und wird zu einer Folge von Phänomenen, in denen das, was sich verändert, nicht wahrnehmbar wird. Hier liegt auch Humes Schwierigkeit. Aber selbst wenn das Selbst nicht als Substanz in Analogie zur Materie verstanden werden kann, darf man daraus nicht folgern, daß es nicht konstant sein könne. Denn die Erfahrung zeigt — und sie ist unwiderlegbar —, daß es für diese Abfolge der Phänomene einen Beobachter gibt, der kein

¹⁵ Vgl. den Aufsatz des Verf., „What is Reason?“ (in: „International Philosophical Quarterly“, New York, Mai 1964), in dem die Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat auf verschiedenen Ebenen aufgezeigt ist.

Glied dieser Folge ist und auch nicht sein kann. Der Unterschied zwischen der Materie als Substanz und dem Selbst liegt hier: Während jede Qualität der Materie kein Objekt der Erfahrung der Materie ist — denn die Materie hat keine so bezeichnete Erfahrung —, ist das Selbst das Erfahrungssubjekt der sogenannten Abfolge seiner eigenen Qualitäten. Die Reduzierung des Selbst auf Gliedschaft in dieser Abfolge, deren Beobachter es wohl ist, aber deren Glied es nicht ist, ist ein logischer Fehler, der die Selbstkenntnis des Menschen unvollkommen und fehlerhaft macht. Es gibt dem eigenen Selbst gegenüber so viel Realitäts-Haltung wie gegenüber unserer Umwelt.

Durch Humes Reduzierung des Selbst und der Welt auf eine phänomenale Abfolge von Erscheinungen bleibt unsere Realitäts-Haltung unerklärlich. Man kann sagen, daß der Wirklichkeitssinn auf den Gesetzen des Raumes, der Zeit und auf den Kausalgesetzen beruht. Aber Hume akzeptiert keine universalen Gesetze, obwohl er naiv die Realität des leeren Raumes, in dem die Dinge existieren, zu akzeptieren scheint. Aber das Vorkommen von Phänomenen im leeren Raum und in der Zeit ohne deren Strukturgesetze beläßt die Phänomene so chaotisch wie zuvor. Denn weder ihr Vorkommen als etwas, das kein Phantom darstellt, noch ihre Realität¹⁶ als das, was einen Kosmos gestaltet, kann erfahren oder erklärt werden. Aber wir machen Erfahrungen von Realitäten und Existierendem und versuchen beides zu erklären. Was also in den Phänomenen als Existierendem und Realen eingeschlossen ist, muß in ihnen vom ersten Anfang an enthalten gewesen sein und logisch ihrem Werden zu diesem oder jenem Phänomen vorausgehen, obwohl unsere Wahrnehmung der Existenz und Realität bei solchen Phänomenen wie Phantomen und Illusionen später widerlegt werden kann.

Auch in bezug auf das Selbst gibt es eine existentielle Haltung und eine Realitäts-Haltung. Im allgemeinen nennen wir ein Objekt real, wenn wir es räumlich, zeitlich und kausal mit anderen Objekten verbunden glauben. Wenn wir feststellen, daß keine derartige Verbindung besteht, verliert es nicht nur den Status des „Real“-seins, sondern auch den des „Existierens“, des „es ist“. Es wird zum Phantom, einem eingebildeten Objekt, einer falschen Vorstellung und so fort. Können wir diese Kritik auch auf das Selbst anwenden? Hier ist ein Bereich, der von den sogenannten empirischen Objekten verschieden ist. Wenn ein Objekt keine erkennbare Verbindung mit anderen Objekten hat, die wir als real und

¹⁶ Vgl. den Aufsatz des Verf., „Being, Existence, Reality and Truth“ (in: „Philosophy and Phenomenological Research“, März 1957). In diesem Aufsatz ließ ich die ontologische Bedeutung des Seins außer acht, da ich die linguistischen Verwendungen im Englischen untersuchte.

existent anerkennen, lehnen wir es als Phantom ab. Aber wenn das Selbst ein Objekt wahrnimmt, das nicht existiert, und wenn somit das Selbst die Verbindung des Wahrnehmenden zu dem fälschlich wahrgenommenen Objekt hat, lehnen wir dann auch das Selbst als ebenso falsch ab? Wir sagen nicht — und unsere Erfahrung bestätigt uns darin —, daß der Wahrnehmende, weil er mit einem unrealen Objekt verbunden ist, nicht in der Realität stehe, außer im Falle eines Geisteskranken, der sich mit irgendeinem Toten identifizieren¹⁷ mag und sagt: „Ich bin schon seit zehn Jahren tot.“ Sogar hier sagen wir, daß der Mensch, der sich so erkennt, wirklich ist, während seine Selbstidentifizierung falsch ist. Wenn das erfahrene Objekt ein Phantom ist, dann sagen wir nicht, daß das erfahrende Subjekt es auch sei. Realität und Existenz des Selbst werden nicht in der Realität und Existenz seines Objektes begründet und hängen nicht von ihm ab.

Ferner: Vom Gesichtspunkt der Objektivität der Erfahrung oder der empirischen Objektivität hat Hume einen wichtigen Aspekt unserer Erfahrung verfehlt. Wenn er bei seiner Suche nach der Seele auf einige Ideen, Emotionen usw. stieß, die geistig sind, muß er ebenso sogar im empirischen Bereich auf sein empirisches Ich gestoßen sein. Hume war sich unserer Fähigkeit, über unsere Perspektiven zu reflektieren, bewußt. „Ich bin mir der Rose bewußt“ und „Ich bin mir bewußt, daß ich mir der Rose bewußt bin“¹⁸ sind Erkenntnisakte, mit denen alle Erkenntnistheoretiker wohl vertraut sind. Sogar nach einem Augenblick, wenn die zweite Bewußtwerdung eintritt, wird nicht nur die Rose, sondern auch das Ich darin zu einem Objekt, ganz gleich, welche Terminologie wir für die „zwei Ich“ gebrauchen. Ein Ich, das zum Objekt wird, kann nicht zur selben Zeit auch das Subjekt sein. Die Erkenntnishaltung gegenüber dem Subjekt kann, selbst empirisch betrachtet, nicht dieselbe sein wie gegenüber dem Objekt. Wir können dies alles nicht als Erinnerung abtun. Es gibt zwei Arten der Erinnerung, eine, in der man sich an das Objekt allein erinnert, und die andere, in der man sich auch desjenigen, der das Objekt kennt, erinnert. Als Objekt hat das Ich denselben empirischen Status wie die Rose: es ist ein Objekt. Aber dann gibt es noch ein Ich, das das objektive oder „empirisch überbetonte“ Ich transzendiert und in unserer Erfahrung enthalten ist, ohne ein Teil dieser Erfahrung im empiristischen Sinne zu sein. Das empirisch überbetonte Ich wird das empirische Ego¹⁹ genannt.

¹⁷ Die Natur der Identifikation wird später erörtert werden.

¹⁸ Im Sanskrit wird dies *anuvyavasāya* genannt.

¹⁹ Vgl. Kants Unterscheidung zwischen dem transzendentalen Subjekt und dem empirischen Ich. Die Phänomenologen und Existentialisten suchen zu erklären, wie dies Ego begründet ist.

Es kann in Fluß, strömend wie Gefühle und Ideen sein. Wir können um des Argumentierens willen annehmen, daß seine jeweilige Selbst-Identität in hohem Maße davon abhängt, welche Kontinuität der Sinne der Körper haben mag. Sogar im Bereich des sensationalistischen Empirismus hätte Hume das empirische Ego anerkennen sollen.

Der weitere Punkt, der angemerkt werden soll, ist, daß Hume seinen philosophischen Empirismus hauptsächlich auf den Bereich der Sinnesempfindung und Perzeption und auf die psychologisch feststellbaren geistigen Prozesse in Verbindung mit Sinnesempfindung und Perzeption beschränkte. Er ließ andere Arten der Erfahrung, die durchaus beanspruchen können, ontologisch und kosmologisch genuine Erfahrungen zu sein, außer acht oder unterschätzte sie. Viele westliche Denker haben die Aufmerksamkeit schon auf diesen Punkt gelenkt.

In der Philosophie des Westens hat Humes Ablehnung des Selbst zu einigen merkwürdigen Schlußfolgerungen geführt, u. a. daß es ein kategorialer und ein grammatikalischer Fehler ist. Gilbert Ryles²⁰ Anschauung, daß die Konzeption der Seele ein kategorialer Fehler sei, ist zu bekannt, als daß sie zitiert werden müßte. Bernard Mayo schreibt: „Das Problem des ‚Selbst‘ ist kein genuines Problem . . . Die Vorstellung vom Selbst, die die meisten durchschnittlichen Menschen und einige Philosophen haben, wirft kein echtes Problem auf, denn es ist (zum Großteil) eine irriige Vorstellung, die auf schlechter Grammatik beruht . . . Es gibt keinen Präzedenzfall für den Gebrauch des Wortes ‚Selbst‘ als eines unabhängigen Substantivs, fähig, das Subjekt für ein Verb zu sein. Der rechte Gebrauch des Ausdrucks (d. h. selbst) ist überhaupt nicht der eines Wortes, sondern der eines Suffixes. Es ist ein Suffix, das mit einem Personalpronomen verbunden ist, das nicht das Subjekt eines Verbs ist.“²¹ Diese Anschauung ist schärfer und provozierender als die Ryles und ist ein bündiger Ausdruck des Ergebnisses der Verbindung von Empirismus und logischem Positivismus. Das Ich in „Ich erkenne die Rose“ ist nicht nur eine grammatikalische Fiktion wie eine historische oder Vaihingers „Als-Ob“, sondern ein definitiver grammatikalischer Fehler, der nicht einmal als Fiktion von Nutzen ist. Das Ich ist nicht das Subjekt des Verbs „erkennen“, und „selbst“ ist ein Suffix des nicht-existenten Subjekts, des Ich. So wie Humes Philosophie den Höhepunkt des britischen Empirismus seiner Zeit darstellt und seine Unvollkommenheiten enthüllt, so enthüllen die Ansichten von Ryle und Mayo einige grundlegende Mängel der

²⁰ Sein Buch, „The Concept of Mind“, wird von vielen gelesen.

²¹ Bernard Mayo, „The Logic of Personality“, Chapter VI, Section 1 (Jonathan Cape, London 1952). Zitiert nach Alsbury Castell, „The Self in Philosophy“, S. 45 (Macmillan Co., New York 1965).

analytischen Schule durch ihre Ausarbeitung bis zu einem logischen Schluß. Sie veranschaulichen, so kann man sagen, den *Trugschluß falsch angewandter Methodologie*. Wenn die Seele ein kategorialer und das Ich ein grammatikalischer Fehler ist — es ist ein Phantom oder höchstens auch eine Fiktion, da es angeblich keine entsprechende Realität gibt —, ist man gezwungen zu fragen: Was sind dann die wahren Kategorien? Und was ist dann das Subjekt von „erkennen“, und was ist die grammatische Richtigkeit? Wenn es überhaupt kein Subjekt für „erkennen“ gibt, braucht es dann kein Subjekt? Fehler dieser Art sind entweder Halluzinationen oder Illusionen. Halluzination ist nur ein Phantom, das nicht mit einem anderen verwechselt werden kann; in der Illusion halten wir irrtümlich etwas für etwas anderes. Wenn das Ich eine Halluzination ist, wessen Halluzination ist es dann? Kann es eine solche geben, die nicht die Halluzination irgendeines Ich ist? Wenn das Ich in „Ich erkenne die Rose“ aber eine solche ist, die zu niemandem gehört, dann ist es die Halluzination, die Selbstbewußtsein hat und die Rose erkennt. Wie aber kann die Rose, die durch eine Halluzination wahrgenommen wurde, real sein? Die ganze Welt, vorgestellt von einer Halluzination, muß selbst eine Halluzination sein, und die eigentliche Realität der Welt steht auf dem Spiel.

Wenn das Ich eine Illusion ist, was wird dann fälschlicherweise als Ich gekannt? Man könnte sagen, daß es bloßes Bewußtsein, Bewußtheit, Ideen oder der Körper sei. Wir wollen es, was es auch immer sei, das X nennen und das illusorische Ich A. Dann wird X fälschlich für A genommen oder X ist die Grundlage für A. Dann können wir sagen: „A ist wahrhaft X und hat keine eigene Existenz.“ Aber unsere Erfahrung widerspricht dieser Schlußfolgerung. Denn A „kennt“ X und ist nicht nur X. Und wenn A eine Unrichtigkeit ist, dann muß X, sein Objekt, eine Unrichtigkeit sein. Und ist dann die Welt eine auf Unrichtigkeiten aufgebaute Täuschung? Wie kann dann das Ich ein grammatikalischer Fehler sein?

Mayo behauptet, daß es keinen Präzedenzfall für den Gebrauch von „selbst“ als eines unabhängigen Substantivs gibt. Was für einen Präzedenzfall braucht man denn? Es ist ein Suffix in „ich selbst“, „du selbst“ und „er selbst“ („myself“, „yourself“ and „himself“). Aber in „mein Selbst“, „dein Selbst“ und „sein Selbst“ („my self“, „your self“ and „his self“) ist es ein Nomen zu den Pronomen „ich“, „du“ und „er“, die alle in der dritten Person gebraucht werden, um das „Wir“ zu erreichen. Anstatt seine Eigentümlichkeit anzuerkennen, wünscht Mayo, daß das Wort wie irgendein anderes Wort, „Stuhl“ z. B., sei, auf das das Pronomen „er“ („it“) angewandt werden könne. Hier kann man die *Tendenz des*

grammatikalischen Reduktionismus sehen, die ganze Sprache auf die Sprache von Objekten, wie Stühle und Tische, zu reduzieren.

Die Eigentümlichkeit besteht darin, daß es mir nicht möglich ist, das Wort „ich“ in bezug auf viele Entitäten zu gebrauchen, wenn meine Aussage Sinn haben soll. Ich kann es nur in bezug auf mich selbst anwenden. *Es ist einmalig, es ist etwas absolut Vereinzelt*. Ich kann es nicht in Beziehung auf andere „Selbste“ anwenden, es sei denn ich substantiviere es zu „das Ich“. Wenn ich das Ich in „Ich sehe die Rose“ substantiviere, zerstöre ich seine Bedeutung.²² „Ich sehe die Rose“ ist nicht dasselbe wie „Ein Ich sieht die Rose“. Es sollte anerkannt werden, daß wir hier ein Forschungsfeld haben, dessen Methode nicht allein die auf einen jeden Objektbereich anwendbare Methode sein kann. Mayos Feststellung schließt das Argument ein, daß es verschiedene grammatikalische Fälle von „Rose“ gibt, und da das Pronomen „sie“ („it“) sich nur auf einen von ihnen beziehen kann, sind das „sie“ („it“) und die „Rose“ real. Aber da es nur ein „Ich“ gibt, und da das Wort „ich“ ein Pronomen ist, das für kein Objekt, das einen anderen Namen hat, eingesetzt werden kann, wie im Falle der Rose, steht es für nichts und ist daher unreal. Hier haben wir ein Beispiel falscher Analogie in der Anwendung einer Methode: die auf das Objekt anwendbare Methode wird für das Subjekt gefordert. Die Einzigkeit des Ich liegt darin, daß es Pronomen und Substantiv zugleich ist. Sonst könnte man sagen: „Ich existiere nicht“ oder „Ich passe nicht für diese Methode und daher existiere ich nicht“.²³

Die gleiche Kritik läßt sich auch *mutatis mutandis* auf die Idee des

²² Vgl. den Aufsatz des Verf., „The Problem of the Individual“ (in: „Review of Metaphysics“, September 1964).

²³ Aus Platzmangel kann ich die Ansichten von A. J. Ayer („The Concept of Person and other Essays“, MacMillan, London 1963) und P. F. Strawson („Individuals“, Matalen, London 1959) nicht erörtern, die sich abmühen, Person und Individuum vom empirischen Standpunkt her zu erklären. Aber in beiden Versuchen gelingt es nicht, die Grundlage für das Selbstverständnis des Menschen zu erfassen, da keiner der Versuche das Ich zur Grundlage macht. Meine Reaktion auf Strawson ist in meinem Artikel „The Problem of the Individual“, den ich schon oben erwähnte, wiedergegeben. Meine Reaktion auf Ayer mag in seinen eigenen Worten am Ende seines Aufsatzes Ausdruck finden: „Es mag als ein Fehler in meiner Haltung angesehen werden, daß sie verlangt, daß die Existenz dieser psycho-physikalischen Verbindungen *a priori* angenommen werden muß. Wenn dies ein Fehler ist, dann ist es einer, den ich nicht vermeiden kann.“ (S. 128) Dieses Zugeständnis ist das Eingeständnis des Scheiterns nicht nur der linguistischen Analyse, sondern auch des empirischen Bewußtseins, Person und Individuum zu erklären. Das Ich ist notwendig für beide und hat *apriorische* oder transzendente Grundlagen, wenngleich in Erfahrungen wie „Ich sehe die Rose“ eingeschlossen. Aber der Empirismus akzeptiert das Transzendente nicht.

Kategoriefehlern anwenden. Zwei Hauptfragen ergeben sich hier — unabhängig von dem, was Ryle sagt. *Erstens*: Wenn das Ich, der Geist oder das Selbst ein Kategoriefehler ist, worin besteht der Fehler? *Zweitens*: Was ist dann eine richtige Kategorie? Die Antwort auf die erste Frage kann lauten, daß es für gewisse Dispositionen ein Fehler ist. Aber sind Dispositionen selber Kategorien? Oder ist die Idee der Disposition ein kategorialer Begriff? Dann wird die zweite Frage wichtig: Was ist ein kategorialer Begriff? Ohne uns auf eine ausführliche Diskussion einzulassen, können wir sagen, daß eine Kategorie ein Grundbegriff ist, der niemals vollständig auf einen anderen Begriff übertragen werden kann, da diese Übertragung ihn notwendig einschließt.²⁴ In der heutigen anglo-amerikanischen Philosophie herrscht, vielleicht als ein Überbleibsel der neukantianischen Lehre von den Kategorien und als ihre Verbindung mit analytischen und positivistischen Tendenzen, die Idee, daß jedes Ding, für das ein System von Ideen als kategorial angenommen werden kann, auf viele Weisen erklärbar ist. Und jede Forschung kann in eine hypothetisch-deduktive Form gebracht werden. Aber können wir das Ich in eine hypothetisch-deduktive Form bringen? Es behauptet und verfißt seine Existenz so kräftig, daß es nicht in Begriffen gefaßt werden kann. Das Ich ist kein deskriptiver Terminus wie „der Autor von Waverley“. Gibt es irgendeinen Grund *a priori*, Dispositionen als kategorial anzusehen, in deren Termini das Ich wegerklärt werden kann? Wenn es keinen solchen Grund gibt, dann können sie nicht kategorial, sondern nur hypothetisch sein. Aber das Ich, das seine ihm selbst evidente Existenz behauptet, kann nicht hypothetisch sein.

2. DER ANSATZ KANTS

Dem Empirismus und einigen seiner letzten Ausprägungen ist so viel Raum gegeben worden, da sie die einflußreichsten Lehren der anglo-amerikanischen Länder sind. Die Lehre Kants vom Ich ist so bekannt, daß sie nicht im einzelnen erörtert werden muß. Kant unterscheidet das

²⁴ Aus Platzmangel kann ich die Natur der Kategorien nicht erörtern. Wir haben logische, erkenntnistheoretische, ontologische, soziologische und andere Klassen. Wenn wir sie nicht als Kategorien anerkennen, werden Forschungen auf den entsprechenden Gebieten unmöglich. Es scheinen Ähnlichkeiten zwischen Axiomen und Kategorien zu bestehen, außer in dem Fall, daß die Kategorien nicht als hypothetisch angesehen werden.

²⁵ In anglo-amerikanischen Philosophien wird nicht klar unterschieden zwischen dem Ich, dem Geist, dem Selbst und dem Ego, und viele Verwirrung ist auf das Fehlen dieser Unterscheidung der einzelnen Ideen zurückzuführen. Ich gebrauche diese Worte, ohne sie zu unterscheiden, wenn ich diese Philosophien erörtere.

transzendente und empirische Ich und begründet ihre Möglichkeit und Einsichtigkeit. Aber, wie Sartre sagt, er begründet die Gültigkeit des transzendenten Ich, aber nicht seine Tatsächlichkeit.²⁶ Hat Kant die Tatsächlichkeit des empirischen Ich begründet? Er nennt es eine Erscheinung.²⁷ Wie kann das empirische Ich, das sich als „ich bin“ behauptet, eine Erscheinung sein? Erscheinungen bestätigen sich nicht selbst, sondern werden, wenn überhaupt, durch das bestätigt, dem sie zugehören. Jedoch sogar das empirische Ich bestätigt sich als „ich bin“. In der Tat besteht Kants Problem nicht im „Wie sind Selbstverständnis und Selbstbewußtsein möglich?“, sondern im „Wie sind Mathematik und Physik möglich?“ Was, selbst nach Kant, der Mathematik und Physik Realität verleiht, kann sie nicht dem Selbst verleihen; und so ließ er die Metaphysik des Selbst als unmöglich fallen. Er hat nicht einmal kategoriale Schemata des Lebens und der Seele, vom Selbst gar nicht zu sprechen. Das transzendente Subjekt ist lediglich ein regulatives Prinzip, eine Voraussetzung der Erkenntnis, und das empirische Selbst, obwohl es Selbst genannt wird, ist Humes Bewußtseinsstrom, der irgendwie in die Erscheinung einer psychologischen Einheit gepreßt wird. Die Existenz beider kann nicht bewiesen werden, da keines der mathematisch-physikalischen Welt angehört. Kants Philosophie ist ein weiteres Beispiel für die Fehlanwendung einer Methode.

3. DER PHÄNOMENOLOGISCHE ANSATZ

Husserls Phänomenologie ist ein großartiger Versuch, das transzendente Ego in unserer Erfahrung einzufangen, seine Immanenz in der Welterfahrung aufzuzeigen und seinen spezifischen Bereich einzuklammern und abzugrenzen. Wie wir schon darlegten, ist es notwendig, den transzendentalen Aspekt des Selbst, das noch immer immanent in der Erfahrung aller Objektivität ist, anzuerkennen. Es als rein immanent zu fassen, wie Hume es tat, muß aufgrund der eigentlichen Natur des Selbst fehlschlagen. Aber seine Transzendentalität ist keine bloße Voraussetzung, sondern auch eine Tatsache direkter Erfahrung. Husserls Methode, das Transzendente zu fassen, ist seine Methode der *epoché*, d. h. er klammert die Existenz der empirischen Objekte und des empirischen Subjekts aus, und das Bewußtsein des Subjekts, das auf die Objekte ausgerichtet ist, klammert er ein. Husserl sagt hier, daß Descartes die Trans-

²⁶ J.-P. Sartre, „The Transcendence of the Ego“, S. 33 (englische Übersetzung von F. Williams und R. Kirkpatrick, The Noonday Press, New York 1957).

²⁷ „Critique of Pure Reason“, S. 28 (englische Übersetzung von N. K. Smith, St. Martin's Press, New York 1965).

zendentiaität des Subjekts²⁸ verfehlt und es fälschlich für empirisch hält. Aber wir müssen das *Eigengebiet* des „ich bin“ ohne *Gebietsvermischung*²⁹ aufrechterhalten.

Was finden wir dann in dieser Transzendenz? Wenn ich in meiner Reflexion von meiner eigenen Existenz absehe, erreiche ich reines Bewußtsein mit all seinen intentionalen Gerichtetheiten — von denen mein eigenes Ego eine ist —, das nur als eine Essenz, nicht aber als Existenz begriffen werden kann. Aber kann mein Ich³⁰ je als eine Essenz begriffen werden? Kann ich mich selbst als eine Essenz begreifen? Hier wird es schwer, Husserl zu verstehen. Selbst das empirische Ego, wengleich ein Objekt, behauptet sich als „ich bin“. Um die Essenz des Menschen zu begreifen, kann ich die Existenz des einzelnen ausklammern. Aber wie kann ich die Existenz meines Ich ausklammern, um seine Essenz zu erkennen? Wenn ich es tue, dann bringe ich mein Ich in eine dritte Person — was darauf hinausläuft, daß ich auch die Essenz des Ich verfälsche. Um das *Eigengebiet* des Selbst zu begreifen, bedarf es der Transzendenz; aber es kann nicht die Transzendenz der Existenz des empirischen oder transzendentalen Ich sein. Die Existenz des transzendentalen Ich ist unlösbar verbunden mit der des empirischen Ich und umgekehrt. Sie sind nicht zwei „Ich“, sondern dasselbe Ich, einmal transzendental und einmal empirisch gesehen. Die Essenz oder das *eidos* wird nicht zerstört, wenn dieser oder jener Mensch stirbt. Aber es kann keine Essenz meines Ich geben, wenn seine Existenz vergangen ist.³¹ Es gibt kein „Ich“ ohne das explizite oder implizite „bin“.

Für Descartes mag die Welt oder sogar das wachende Ego ein Traum sein, wenn auch ein zusammenhängender.³² Aber auch der Traum hat seine intentionalen Gerichtetheiten. Wir können daher die Existenz aller Objekte in ihrem Sosein bezweifeln, aber wir zweifeln nicht an ihrem Dasein, nicht daran, daß sie Objekte sind, daß sie als Objekte gegeben sind. Die Erfahrung dieser Objektivität selbst wird nicht angezweifelt. So schlägt Husserl anstelle von Descartes' Zweifel die Aussetzung des Urteils über die Existenz vor. Aber selbst diese Suspendierung ist in bezug auf das Ich nicht möglich. Die Existenz von Objekten ist nicht als Teil meines

²⁸ E. Husserl, „Cartesian Meditations“, S. 25 (englische Übersetzung von Dorion Cairns, Martinus Nijhoff, Den Haag 1960).

²⁹ E. Pearl Welch, „The Philosophy of Edmund Husserl“, S. 15 (Columbia University Press, New York 1941).

³⁰ Rāmānuja zieht einen klaren Trennungsstrich zwischen dem Ich-Bewußtsein (*ahamīti*) und dem Ego (*ahamkāra*). Vgl. sein „*Śrī Bhāṣya*“, I, 1.

³¹ Aus diesem Grunde wird das Ich oder Selbst von vielen Denkern als unsterblich angesehen.

³² Husserl, „Cartesian Meditations“, S. 17.

Selbstbewußtseins gegeben, und daher kann ich sie anzweifeln oder umgehen; aber die Existenz meines Ich ist als untrennbar vom Ich gegeben, und es kann daher kein Absehen davon geben. Wir müssen diese Besonderheit im *Eigengebiet* des Ich anerkennen, sonst wird es wieder *Eigengebietsvermischung*³³ geben. Denn während objektive empirische Existenz auf transzendente Essentialität reduziert werden kann, ist das selbst beim empirischen Ich nicht möglich.

Was gewinnen wir dann, was das Selbstverständnis anlangt, aus der Phänomenologie? 1. das Ego oder das Ichbewußtsein hat einen transzendentalen Aspekt, und 2. dieser Aspekt ist in der Erfahrung der Objekte mitenthalten. Das transzendente Bewußtsein ist eine Fundgrube für aktuale und potentielle intentionale Gerichtetheiten³⁴; d. h. notwendig und niemals falsch.³⁵ Die empirische Aktualisierung dieser intentionalen Gerichtetheiten mag falsch sein, aber nicht diese selbst. Ich kann mich irren, wenn ich ein Objekt in der Ferne für einen Menschen halte, aber nicht darin, daß ich ein Objekt wahrnehme. Aber ist ein ähnlicher Fehler in bezug auf das Ich möglich? Ich kann irrtümlich annehmen: „Ich sehe einen Menschen“ und dann erkennen: „Ich sehe eine Erscheinung“. Aber das Ich muß in beiden Urteilen dasselbe und existent sein. Sonst wäre nicht einmal die Richtigstellung einer falschen Wahrnehmung möglich.

4. DER EXISTENTIALISTISCHE ANSATZ

Während Husserl der einzige große Phänomenologe ist, gibt es viele große Existentialisten wie Kierkegaard, Sartre, Heidegger und Marcel. Es ist schwer, ihrer aller Gedanken in wenigen Worten abzuhandeln; nur einige hier relevante Punkte sollen daher herausgestellt und erörtert werden. Es ist von großem Interesse, daß wir im Existentialismus (oftmals als Existenzphilosophie bezeichnet, da nicht alle den Ausdruck Existentialismus mögen) finden, was wir in der Phänomenologie vermißten, nämlich die wesensmäßige Existentialität des Ich. Aber kann dies mit der phänomenologischen Methode begriffen werden? Wir wollen sehen, was Sartre und Heidegger, die systematischsten unter den Existenzphilosophen, behaupten.

Sartre und Heidegger behaupten, phänomenologische Ontologen zu sein. Es ist jedoch schwer zu verstehen, wie Ontologie auf der Ebene des

³³ Diese kurze Darstellung von Husserls Position mag nicht fair sein. Nur die Möglichkeit und Notwendigkeit des Übergangs von seiner Position zu den Veden ist hier angegeben. Vgl. mein Buch, „Indian Idealism and Modern Challenges“, Chapter XI (Punjab University Publication Bureau, Chandigarh 1961).

³⁴ Wie das *ālayavijñāna* des Buddhismus, das auch als schöpferisch angesehen wird.
³⁵ Husserl, „Ideas“, S. 58—61 (englische Übersetzung von W. R. Gibson, George Allen and Unwin Ltd., London 1952).

Denkens von Sartre und Heidegger phänomenologisch sein kann. Wenn es phänomenologisch ist, dann muß es entweder jegliche Existenz ausklammern oder die Existenz des Ich enthüllen. Weder Sartre noch Heidegger wollen die Existenz des Ich ausklammern, wengleich die Ausdrücke für das, was wir das Ich nennen, bei ihnen *pour soi* und *Dasein* sind. Dann verbleibt nur die andere Alternative. Von Sartres Position ausgehend müssen wir fragen: Ist das *pour soi* das phänomenologische Bewußtsein oder wird es diesem enthüllt? Was ist aber exakt dieses Bewußtsein bei Sartre? Er scheint darüber keine explizite Aussage gemacht zu haben. Und er vermittelt uns auch keine klare Vorstellung davon, was er unter phänomenologischer Methode³⁶ versteht, obwohl er sich auf Husserl bezieht. Sartre weist das transzendente Ich als Tod des Bewußtseins³⁷ zurück. Seine Methode hat keine Folgerichtigkeit, außer daß er die Erfahrung als *pour soi* und *en soi* erklärt. Dieses *pour soi* geht dem *cogito* von Descartes voraus. Es könnte einen philosophischen Leser verwirren, daß dieses *pour soi* nicht ein Selbst oder Ich sein kann. Es ist auf Objekte ausgerichtetes Bewußtsein³⁸, eine rein offenbarende Intuition³⁹, die absolute Existenz⁴⁰ hat. Als Bewußtsein ist es Bewußtsein seiner selbst. Wenn Bewußtsein das Bewußtsein seiner selbst ist, dann muß es Selbstbewußtsein oder einfach Selbst sein. So versteht sowohl die östliche wie die westliche Tradition das Selbst. Aber merkwürdigerweise sagt Sartre, daß das Ich jenseits des Bewußtseins⁴¹ ist. „... das Ich gibt sich nicht als konkretes Moment, als vergängliche Struktur meines aktuellen Bewußtseins; es behauptet vielmehr über dieses Bewußtseinserlebnis und über alle Erlebnisse hinaus seine Dauer, und seine Seinsweise — obgleich es gewiß kaum einer mathematischen Wahrheit ähnelt — nähert sich wohl mehr der der ewigen Wahrheiten als der des Bewußtseins.“ Ist das Ich dann unbewußt? Wenn es unbewußt ist, kann es sich als „ich bin“ behaupten? Wenn es das tut, wird es dann eine unbewußte Behauptung sein? Sartres Analyse führt zu unannehmbaren Schlußfolgerungen, die der Erfahrung entgegenstehen.

Und wiederum, sich widersprechend, sagt er, daß das „Ich“ und das „Mich“ zwei Aspekte des Ego und die ideale und indirekte Einheit

³⁶ J.-P. Sartre, „Being and Nothingness“, S. 633 (englische Übersetzung von H. E. Barnes, Philosophical Library, New York 1956). Er erläutert seine Methode nicht näher.

³⁷ J.-P. Sartre, „The Transcendence of the Ego“, S. 40.

³⁸ Ebda., S. 22.

³⁹ Ebda., S. 24.

⁴⁰ Ebda., S. 40—41.

⁴¹ J.-P. Sartre, „Die Transzendenz des Ego“, Hamburg 1964, S. 15; ins Deutsche übersetzt von Herbert Schmitt.

(noematisch) der unendlichen Reihe unserer reflektierten Bewußtseinsinhalte⁴² sind. Das Ich ist das Ego als die Einheit der Handlungen und das „Mich“ das Ego als die Einheit von Zuständen und Qualitäten. Das Ego ist in seinen zwei Aspekten des „Ich“ und des „Mich“ vom Bewußtsein gesetzt und nicht aus sich bewußt. Dann muß es logisch und psychologisch passiv sein. Aber Sartre sagt: „Das Ego ist Schöpfer seiner Zustände und hält seine Qualitäten im Sein durch eine Art bewahrender Spontaneität.“⁴³ Aber wie kann eine gesetzte passive Entität spontan schöpferisch sein? Es ist schwer, eine zwingende Verbindung zwischen dem Ich, dem Ego und dem Bewußtsein in Sartres Philosophie einzusehen. Er drängt das bewußte „Ich bin“ aus seiner Philosophie hinaus. Wenn das *pour soi* als Bewußtsein lediglich eine offenbarende Intuition der Dinge ist und als solches sich nur auf sie ausgerichtet weiß, dann können wir wohl von reinem phänomenologischen Bewußtsein sprechen, das nur außengerichtete Intentionen hat und niemals selbstbewußt werden kann, dessen essentielle Intentionen, wenn wir sie so nennen wollen, innengerichtet und existentiell sind. Vielleicht sagt Sartre deshalb, daß das *pour soi* niemals ein *en soi* werden kann. Selbstbewußtsein ist nicht möglich und Selbstverständnis wird in Sartres Philosophie immer oberflächlich sein. Und seltsamerweise identifiziert Sartre an vielen Stellen den Menschen mit einem solchen *pour soi* und zieht seine Schlußfolgerung, daß der Lebenskampf von Natur aus im voraus zum Fehlschlag verurteilt sei. Was aber in Sartres Philosophie fehlt, ist eine klare Konzeption der beiden Arten des Bewußtseins, des phänomenologischen und des existentiellen.

Auch Heidegger nennt seine Philosophie eine phänomenologische Ontologie und auch Fundamentalontologie.⁴⁴ Das Ich ist für ihn *Dasein*, es ist das Selbst, das Subjekt⁴⁵; alle müssen in den Begriffen des *Daseins* interpretiert⁴⁶ werden. *Sein* ist reine und einfache Transzendenz.⁴⁷ Wenn es Transzendenz ist, muß es die Transzendenz des *Daseins* sein. Im Bewußtsein wird das Sein zum *Dasein*⁴⁸ und ist vom Verstehen des Seins, d. h. der Sorge⁴⁹, abhängig.

⁴² J.-P. Sartre, „The Transcendence of the Ego“, S. 60.

⁴³ J.-P. Sartre, „Die Transzendenz des Ego“, a.a.O., S. 15.

⁴⁴ M. Heidegger, „Being and Time“, S. 487 (englische Übersetzung von John Macquarrie und Edward Robinson, Harper and Row, New York 1962).

⁴⁵ Ebda., S. 150.

⁴⁶ Ebda., S. 152.

⁴⁷ Ebda., S. 62.

⁴⁸ Ebda., S. 251.

⁴⁹ Ebda., S. 255.

Heidegger ist ein tieferschürfender Denker, aber er wird selbst den Deutschen nicht verständlich. Seine Tiefe, die an das Mystische grenzt, wie die der indischen Vedagläubigen und die der Mahāyāna Zen Buddhisten, übt eine erschreckende Faszination aus. Er spricht von einigen der tiefsten Tiefen unseres Seins, und man kann sein Werk nicht beiseite schieben, selbst wenn man sich von seinem Stil abgestoßen fühlt. Man sollte sich klar machen, daß Heideggers primäre Konzeptionen nicht raum-zeitlich sind und daß er in seinem Stil die ganze Beweglichkeit und Verflochtenheit unseres inneren Wesens beibehält. Die logische semantische Annäherung an seine Philosophie ist unmöglich, da er zu Recht behauptet, über das, was wir empirische und extensionale Logik nennen, hinauszugehen. Wir werden nur untersuchen, ob seine Grundbegriffe ausreichend sind, um uns in die Lage zu versetzen, das Selbst zu verstehen.

Heidegger möchte seine Ontologie durch die Phänomenologie begründen und sagt, daß die Phänomenologie der Ontologie⁵⁰ vorausgehe. Warum stellt er dann Descartes zur Rede, weil dieser nicht das *sum* erwähnt, sondern nur das *cogito*?⁵¹ Es muß gesagt werden, daß das „Ich bin“ nicht dasselbe ist wie das „Ich denke“. Descartes' *cogito ergo sum* ist in verschiedener Weise interpretiert worden. Von unserem Standpunkt fragen wir: Ist das „Ich bin“ dasselbe wie das „Ich denke“? Hegel hat gewiß Unrecht, wenn er beides gleichsetzt. In unserer Erfahrung schließt das „Ich denke“ das „Ich bin“ ein, aber nicht umgekehrt. Phänomenologie beginnt mit dem „Ich denke“ und Ontologie mit dem „Ich bin“. So geht das „Ich bin“ dem „Ich denke“ voraus und die Ontologie der Phänomenologie. Diese Priorität wurde von Kant nicht betont — vielleicht nicht einmal bemerkt. Das „Ich bin“ ist ein Akt, der gleichzeitig ein Faktum darstellt. Das „Ich denke“ ist ein Akt, der aus dem „Ich bin“ herrührt. Diese hergeleitete Natur des „Ich denke“ ist möglich, weil „ich bin“ und „ich denke“ bewußte Akte sind. Niemand kann das „Ich bin“ ohne das „Ich erkennen, und wenn wir von dem Ich ohne das „bin“ sprechen, wie in „ich denke“, ist das „bin“ notwendig mitenthalten. Wenn wir fragen: Denkst du, ohne daß du bist („am-ing“), wird die Antwort immer ein „Nein“ sein. Aber man kann sein, ohne zu denken. Darüber hinaus ist das „Ich bin“ immer bewußt; das Ich ist selbst-bewußt. Es ist unmöglich, mich des „Ich bin“ zu vergewissern, ohne Bewußtsein zu haben. Wer würde sagen: „Ich bin, aber unbewußt“? Bertrand Russell sagt, daß das Bewußtsein keinen Unterschied zur Existenz der Objekte konstituiert. Aber es bedeutet einen himmelweiten Unterschied zum „Ich bin“. Wenn ich mir

⁵⁰ Ebda., S. 60.

⁵¹ Ebda., S. 72.

zu keiner Zeit meiner Existenz bewußt bin, wird es weder das Ich noch das „Bin“ geben.

Wenn die obige Erhellung unserer Erfahrung wahr ist — und das ist meine Erfahrung —, dann kann man nicht verstehen, warum Heidegger sagt, daß nicht das Ich *Dasein*⁵² geben kann, daß das Erstere nur ein formaler Indikator⁵³ sei, als sei es ein Zeichen oder Symbol des *Daseins*, und daß es niemals unmittelbar⁵⁴ gegeben sei. Wenn das Selbstbewußtsein, welches das Ich ist, nicht unmittelbar gegeben ist, dann kann nichts unmittelbar gegeben sein. Phänomenologisches Bewußtsein, das eine Form des „Ich denke“ darstellt, ist unmittelbar — aber für wen? Die Antwort muß lauten: „Für das Ich“. Dann muß auch das Ich sich selbst kennen und selbst-bewußt sein, wenn es sagt: „Ich kenne mein Bewußtsein.“ Das Bewußtsein, welches das Ich sich selbst offenbart, kann nicht das Bewußtsein sein, das Objektivität offenbart. Oder ist das Ich für das phänomenologische Bewußtsein ein Teil der Objektivität, ein Objekt wie der Baum? Wenn es ein Objekt unter Objekten ist, dann wird das Selbstbewußtsein nicht möglich sein, und Heidegger scheint keine solche Schlußfolgerung zu wünschen.

Dann fühlt man also, daß bei Heidegger die Unterscheidung zwischen dem phänomenologischen Bewußtsein und dem ontologischen Bewußtsein und eine klare Verbindung dieser beiden nicht zu finden ist. In dieser Beziehung ist seine Philosophie keine Hilfe für das Selbstverständnis.⁵⁵ Sie hat nicht klar herausgestellt, was genau das phänomenologische Bewußtsein ist, wie es vom Bewußtsein empirischer Objekte, d. h. vom empirischen und auch vom existentiellen Bewußtsein, abzugrenzen ist.

IV. Der Ansatz der Upanishaden⁵⁶

Wir haben jetzt einige wirkliche Probleme zu bewältigen. Was ist phänomenologisches Bewußtsein? Was ist die Methode seines Bewußtseins, was ist die Natur seiner Intentionalität? Was ist existenciales oder ontologisches Bewußtsein? Was ist seine Verbindung zum phänomeno-

⁵² Ebda., S. 151.

⁵³ Ebda., S. 152.

⁵⁴ Ebda., S. 152.

⁵⁵ Heideggers Diskussionen verschiedener Charakteristika menschlicher Existenz sind von großer Bedeutung, auch wenn man mit ihm nicht übereinstimmen mag, was die Grundbegriffe und die Grundmethoden sein sollten. F.-J. von Rintelen's „Philosophie der Endlichkeit“ (Verlag Anton Hain KG, Meisenheim am Glan 1960) enthält viele interessante Ansätze für die Kritik. Aber dieser Aufsatz beschränkt sich auf die Überleitung zur Erörterung des indischen Beitrages, der für das Thema relevant und wertvoll sein mag.

⁵⁶ Ich möchte es klar machen, daß ich den Ansatz der Upanishaden erst nach dem

logischen? Obwohl Husserl das phänomenologische auf seine intentionalen Gerichtetheiten begrenzt, möchten Sartre und Heidegger, daß es das Sein und die Existenz enthüllt. Für Husserl ist das phänomenologische Bewußtsein nicht an die Existenz der Objekte gebunden, sondern an die Gerichtetheit des Bewußtseins, das in dem Erkennen der Objekte mitgehalten ist. Er würde das Bewußtsein anonymes⁵⁷, cogitatives Leben nennen. Er schreibt weiterhin: „Vernunft ist kein zufällig faktisches Vermögen, nicht ein Titel für mögliche zufällige Tatsachen, vielmehr für eine universale wesensmäßige Strukturform der transzendentalen Subjektivität überhaupt.“⁵⁸ Wenn die Vernunft die Struktur des phänomenologischen Bewußtseins ist, dann wird dieses Bewußtsein mit seiner Struktur dasselbe sein wie rationales Bewußtsein oder das, was die Griechen ganz allgemein als Logos dachten. Wiederum schreibt Husserl: „Eine allseitige, in gleicher Weise die noetischen und noematischen Bewußtseinsschichten berücksichtigende Lösung der Konstitutionsprobleme wäre offenbar gleichwertig mit einer vollständigen Phänomenologie der Vernunft nach allen ihren formalen und materialen Gestaltungen und zugleich nach ihren anomalen (negativ-vernünftigen), ebenso wohl, wie ihren normalen (den positiv-vernünftigen). Weiter aber drängt es sich auf, daß eine so vollständige Phänomenologie der Vernunft mit der Phänomenologie überhaupt zur Deckung käme, daß eine systematische Ausführung aller Bewußtseinsdeskriptionen, die durch den Gesamttitel Gegenstandskonstitution gefordert sind, alle Bewußtseinsdeskriptionen überhaupt in sich befassen müßte.“⁶⁰

Wenn das phänomenologische Bewußtsein solcher Art ist, dann ist es die Quelle aller anderen funktionalen Formen des Bewußtseins und äußerster Ursprung, Bereich und Umkreis der Erfahrung. Es konstituiert sozusagen die ganze Struktur *a priori* aller möglichen noetischen und noematischen Erfahrungen. Auch die noetischen sind Objekte der Erfahrung, weil sie als Objekte beobachtet werden und beobachtbar sind.

westlichen einführe, nicht weil ich glaube, daß er in jeder Weise dem Letzteren überlegen sei, sondern um zu zeigen, an welchem Punkt der indische Beitrag zur Fragestellung relevant ist.

⁵⁷ „Cartesian Meditations“, S. 47.

⁵⁸ E. Husserl, „Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge“, hrsg. von S. Strasser, Den Haag 1950, S. 92.

⁵⁹ Plato würde sagen, daß dies Bewußtsein das ist, was er den rationalen Teil der Seele nannte.

⁶⁰ E. Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, 1. Buch: „Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie“, hrsg. von Walter Biemel, Den Haag 1950, S. 380.

Dieses Bewußtsein nennt Rāmānuja das *dharmabhūtajñāna* (Attributiv-Bewußtsein), denn es ist das Attribut des Ich-Bewußtseins (*ahamdhī*) und wird von ihm, das er das *svarūpajñāna* (existentielles Bewußtsein⁶¹) nennt, erfahren. Das Ich ist ein Bewußtsein. Daß es dies ist, wird durch unsere obige Analyse gefordert. Es ist ein Bewußtsein, das ist, existent ist und um seine Existenz weiß.⁶² Was Rāmānuja das Attributiv-Bewußtsein nennt, ist das phänomenologische Bewußtsein; denn, wie er sagt, sind alle noetischen Formen wie Verstand (*buddhi*), Geist (*manas*, die analysierende und synthetisierende Funktion in der Konstituierung des Objekts) und das Ego (*ahamkāra*, dem empirischen Ich Kants vergleichbar) oder die „mich und mein“-Funktion alles formative oder konstitutive Funktionen desselben Attribut-Bewußtseins. Aber sie sind nicht allein Fähigkeiten, wie Husserl sagt; sie sind nicht allein potentielle oder aktuelle Handlungen, sondern für Rāmānuja zugleich Tatsachen. Sie sind im phänomenologischen Bewußtsein beständig gegenwärtig. Sie gehören zu seiner eigentlichen Struktur.⁶³

Es besteht kein überzeugender Grund, warum man das phänomenologische Bewußtsein nicht auch existent⁶⁴ nennen sollte. Wir könnten in der Lage sein, seine Existenz hypothetisch aufzuheben, es als anonym anzusehen und zu behandeln. Es kann transzendental sein und ist es auch, obwohl es erfahrbar ist. Die Tatsache allein, daß es erfahrbar ist, schließt ein, daß es existentiell ist. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß das phänomenologische Bewußtsein existent ist. Wenn es nicht existent ist, können seine noetischen Formen nicht existent sein, genausowenig wie die von ihnen konstituierten noematischen. Wir bezweifeln z. B. überhaupt nicht, ob vor uns ein Objekt ist, sondern wir sind unsicher, ob es ein Seil oder eine Schlange ist. Wenn die Schlange und das Seil Noemata sind, ist nicht auch das „Das“ in „Das ist ein Seil oder eine Schlange“ ein

⁶¹ Für eine Erörterung dieser beiden Formen des Bewußtseins von den Gesichtspunkten Sankaras und Rāmānujas aus, vgl. den Artikel des Verf., „The Existential and Phenomenological Consciousness in the Philosophy of Rāmānuja“ (in: „Journal of the American Oriental Society“, Okt.—Dez. 1964). Es gibt einige Unterschiede zwischen Husserl und Rāmānuja zu diesem Punkt. Rāmānuja sagt, daß Verstand (*buddhi*), Ego (*ahamkāra*) und *manas* Umbildungen (*parināmas*, Erfahrungsmöglichkeiten) dieses transzendentalen Bewußtseins sind.

⁶² Von hier an werde ich meine eigenen Gedanken wiedergeben unter flüchtiger Berücksichtigung von Sankara und Rāmānuja, da der Umfang dieses Aufsatzes zu begrenzt ist, um die Unterschiede zu erklären. Vgl. den oben erwähnten Aufsatz und auch Rāmānujas „*Śrī Bhasya*“, I, 1.

⁶³ Sie werden auch Evolute genannt und werden latent geglaubt, wenn sie nicht aktiv sind.

⁶⁴ Für Rāmānuja hat es Existenz (*sattā*).

Noema? Die Aussage, daß das phänomenologische Bewußtsein existent sei, gerät mit den Anschauungen Husserls und Heideggers in Konflikt. Wenn man sagt, daß das Wort „existent“ terminologisch auf das *Dasein* begrenzt sei, so ist das keine Antwort auf die Frage: Warum sind einige Objekte oder zumindest das „Das“ als existent bekannt? Existieren die Phänomene, die sich offenbaren, oder sind sie bloße Phantome? Wenn das phänomenologische Bewußtsein als existent angesehen werden soll, dann allein können die noetischen und noematischen Formen, die es konstituiert, als existent angesehen werden. Rāmānuja scheint mit Recht an diesem Punkte sowohl von Husserl wie von Heidegger abzuweichen.

Welcher Methode folgt nun das phänomenologische Bewußtsein in der Konstituierung der Erfahrung? Die allgemeine Antwort, die alle Upanishaden, die auch die vedantischen Systeme genannt werden, geben und die auch der Autor dieses Aufsatzes vertritt, ist, daß ihre Methode durch die Prozesse des Verstandes, des Ego und des Geistes⁶⁵ konstituiert sind. Das phänomenologische Bewußtsein ist kein blasses Licht, sondern es hat eine dynamische Struktur. Als Verstand (*buddhi*) integriert es in den Worten Husserls alle intentionalen Gerichtetheiten und alle Objekte in eine kosmische Struktur. Als Ego (*abamkāra*) schreibt es sich alle Erfahrungen zu. Und als Geist (*manas*) synthetisiert es alle Sinnesdaten zu Objekten und unterscheidet die Objekte voneinander. Bei diesen verschiedenen Arten der Aktivität ist das phänomenologische Bewußtsein einerseits auf Objektivität und andererseits auf das Ich-Bewußtsein ausgerichtet. In der Konstituierung der Objekte offenbart es sie und mit ihnen auch sich selbst als Ich-Bewußtsein. Aber es offenbart sich selbst nicht für sich selbst. Sonst wäre es Selbst-Bewußtsein, Ich oder existentielles Bewußtsein. Der Unterschied zwischen dem existentiellen und dem phänomenologischen Bewußtsein liegt nicht darin, Existenz zu haben oder nicht, sondern in der Natur der Offenbarungsprozesse.

Ein weiteres Prinzip wird für die Möglichkeit der Objekterfahrung wie des Ego nötig, nämlich das Prinzip der Selbstidentifikation des existentiellen mit dem phänomenologischen Bewußtsein. Diese Identifikation ist nicht absolut und unwiderruflich. Wie in „Die Rose ist rot oder die Rose hat ein rotes Attribut“ beide Alternativen wahr sind, genau so sind in „Ich bin mir der Rose bewußt und ich habe Bewußtsein von der Rose“ beide Alternativen richtig. Die Funktionen des phänomenologischen Bewußtseins sind impersonal. Aber in „Ich sehe die Rose“ ist die Erfahrung personal. Diese personalistische Erfahrung ist ohne die Selbstidentifikation des Ich-Bewußtseins mit dem phänomenologischen nicht möglich.

⁶⁵ Sāṅkhya fügt auch noch die Sinne hinzu.

Identifikation wird ausgedrückt im „Bin mir bewußt“ und Absonderung im „Habe Bewußtsein von“. Die Identifikation wird in der Besonderung widerrufen und wir sagen: „*Mein Bewußtsein* enthüllt mir die Gegenwart der Rose.“ Diese Identifikation durchdringt alle Formen des phänomenologischen Bewußtseins.

Dies bringt uns zu einem der bezeichnendsten Aspekte der Natur des Ich-Bewußtseins. Wenn es wesensmäßig keine Grenzen für das phänomenologische Bewußtsein gibt, kann es auch keine Grenzen für das Ich-Bewußtsein geben, das selbst sich mit dem phänomenologischen identifizieren kann. Wenn ich eine Rose in einer Entfernung von zwanzig Fuß sehe, dehnt sich mein Bewußtsein bis zur Rose hin aus, was auch immer die darin eingeschlossenen psychisch-physischen Prozesse sein mögen. Wenn ich einen Stern zwanzig Millionen Lichtjahre entfernt sehe und auf diese Entfernung ihn lokalisiere, dann muß sich mein Bewußtsein bis auf diese Entfernung ausgedehnt haben. Dann gibt es keine Grenzen für die Ausweitung des Bewußtseins. Wenn das so ist, dann kann es für das Ich, das sich mit diesem Bewußtsein identifiziert, keine Grenzen geben. Da das phänomenologische Bewußtsein transzendental ist, ist seine Ausdehnung keine rein räumliche. Räumliche und zeitliche Formen können aus ihm abgeleitet werden, aber nicht umgekehrt. Wenn das Ich sich jedoch vom phänomenologischen Bewußtsein ablöst, sieht es wie auf einen Punkt zusammengeschrumpft aus. Deshalb sagen die Upanishaden, daß das *ātman* (Ich, Selbst) größer als das Größte und kleiner als das Kleinste ist.⁶⁶ Wenn das Ich und das phänomenologische Bewußtsein grenzenlos sind, warum weiß man dann nicht alles zu jeder Zeit? Hier führen die Anhänger des Sāṅkara das metaphysische Prinzip der Unwissenheit oder des Nicht-Bewußtseins⁶⁷ (*Avidyā*, *Māyā*) ein, das durch die psychophysischen Prozesse aufgehoben wird.

Bleiben nun das phänomenologische und das existentielle Bewußtsein für immer distinkt? Wenn sie wesensmäßig verschieden sind, wie ist dann eine Identifikation überhaupt möglich? Macht das phänomenologische Bewußtsein das Ich geltend, und kann es das überhaupt tun? Wir haben gesehen, daß es die Aufgabe dieses Bewußtseins ist, die Existenz der Objekte zu enthüllen. Es bestätigt jedoch seine eigene Existenz als „Ich bin“ nicht und kann es auch nicht tun. Sonst wird es zum existentiellen Bewußt-

⁶⁶ *Kaṭha-Upanishade*, I, ü, 20.

⁶⁷ Rāmānuja erklärt dies auf Grund des Abnehmens oder der Einengung des Bewußtseins und fügt hinzu, daß das Ich nur ein Punkt (Atom) ist, während das phänomenologische Bewußtsein unendlich ist. Sāṅkara lehnt beide Erklärungen ab, denn was von Natur aus unbegrenzt ist, kann sich weder zusammenziehen noch ausdehnen, und ein Punkt kann sich nicht mit dem Unendlichen identifizieren.

sein. Ebenso ist es nicht die Aufgabe des existentiellen Bewußtseins, sich die Objekte, sondern nur sich sein Selbst zu enthüllen. Wie ist dann die Identifikation mit dem, was das andere als Ego postuliert, möglich?

Auf diese Frage kann es keine klare Antwort geben, wenn wir nicht einen anderen wichtigen Aspekt des Ich-Bereiches in Betracht ziehen. Die allgemeine Antwort auf die Frage wird lauten, daß das phänomenologische Bewußtsein — das selbst das empirische übersteigt — irgendwie in einem tieferen transzendentalen Untergrund seine Identität mit dem existentiellen Bewußtsein haben muß. Diese Identität übersteigt das Ich in jeder seiner phänomenologischen Identifikationen. Das klingt mystisch und könnte als philosophische Psychologie oder spekulative Philosophie abgelehnt werden. Es bedarf der erfahrungsmäßigen Erhellung, die man aus der *Māndūkya-Upanishade*, der kürzesten und — nach Meinung vieler — bedeutendsten aller Upanishaden erhalten kann. Sie öffnet den spezifischen Bereich, in dem wir eine Antwort auf diese Frage finden.

Dieser Bereich ist derjenige der Kontinuität des Ich im Wachen, im Traum und im Tiefschlaf. Husserl schreibt: „Ein ‚wachendes‘ Ich können wir als ein solches definieren, das innerhalb seines Erlebnisstromes kontinuierlich Bewußtsein in der spezifischen Form des cogito vollzieht; was natürlich nicht meint, daß es diese Erlebnisse beständig oder überhaupt zu prädi-kativem Ausdruck bringt und zu bringen vermag.“⁶⁸ Aber setzt nicht das Traum-Ego das wache Ego fort? In wachem Zustand kann ich mich auch meiner Traumerfahrungen erinnern, genauso wie ich mich meiner anderen wachen erinnern kann. Natürlich gibt es ein Vergessen in beiden Zuständen. In ähnlicher Weise erinnere ich mich auch der Erfahrung meines Tiefschlafes. Ich sage: „Ich weiß, daß ich aller Dinge völlig unbewußt war, einschließlich meiner selbst“. Hier liegt ein Paradoxon: Ich bin mir bewußt, daß ich mir meiner nicht bewußt bin. Aber wie kann ich gewußt haben, daß ich ohne Bewußtsein war? Was ist die Natur dieses Wissens? Das „Ich bin“ als bewußt muß vorgegeben sein, da sonst das „Ich weiß“ unmöglich wäre.⁶⁹ Was geschieht dem phänomenologischen Bewußtsein im Tiefschlaf? Es ist nicht da, aber es kommt hervor, wenn wir aufwachen. Es muß daher im existentiellen Bewußtsein⁷⁰ aufgegangen sein.

⁶⁸ E. Husserl, „Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie“, 1. Band: „Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie“, a.a.O., S. 79.

⁶⁹ Wenn das „Ich bin“ im Tiefschlaf ausgelöscht wäre, würde es eine Diskontinuität in der Identität des Selbst geben.

⁷⁰ Dieser Zustand der Verschmelzung wird von den *Māndūkya prajñānaghaṇā* (festes oder massives Bewußtsein) genannt. Vgl. den Aufsatz des Verf., „Die Struktur des Ich-Bewußtseins“ (in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band XVI, Heft 4). Śāṅkara würde sagen, daß sogar das empirische Bewußtsein im Tiefschlaf in das

Aber warum bestätigt sich nicht einmal das „Ich bin“ im Tiefschlaf? Es muß durchdrungen und überwunden worden sein vom Nicht-Bewußten (*Avidyā*). Wenn dieses Nicht-Bewußtsein aufgehoben ist, kann es sich bewußt behaupten. Dann wird es der reine Geist in seiner Herrlichkeit sein, in dem der Mensch in alle Ewigkeit verankert ist, selbst wenn er ihn im alltäglichen Leben vergißt.

Im Wachen wie im Traum arbeitet das phänomenologische Bewußtsein in seiner Bestimmtheit. Die Realität der Traumhalte wird abgelehnt, aber das Traum-Ich wird nicht vollständig in Abrede gestellt. Wenn es in den wachen Zustand zurückkehrt, erinnert es sich seiner Traumerfahrungen. Wenn es nicht dasselbe Ich ist, kann es sich seines Traumes nicht erinnern. Und ähnlich kann es sich, wenn es nicht dasselbe Ich ist, auch nicht seines Tiefschlafes erinnern. Der Übergang von einem in einen der anderen drei Zustände — der Zustand jenseits des Unbewußten des Tiefschlafes wird von den Upanishaden als vierter Zustand bezeichnet —, weist auf den privilegierten Bereich des Ich oder des existentiellen Bewußtseins hin. Das phänomenologische Bewußtsein besitzt dieses Privileg nicht. Seine Aktualisierungen werden im Traum und im Wachen unterbrochen; sonst wäre der Traum kein Traum. Die Traumobjekte sind nicht räumlich, zeitlich und kausal mit den Objekten des Wachens verknüpft. Die Intentionen des phänomenologischen Bewußtseins werden im Traum unzusammenhängend. Im Wachen bleibt die Möglichkeit der Reflektion, die die Unmittelbarkeit transzendiert, offen, aber im Traum ist sie verschlossen, so daß phänomenologische Reflektion unmöglich wird und die Unterscheidung zwischen phänomenologischem und empirischem Bewußtsein verlorenght. Im Traum besteht keine Möglichkeit, sich reflektierend der Objekte zu versichern.

Warum betrachtet der Mensch dann das Wachen als das Wahre und ist bereit, zumindest die Erfahrungen des Traum-Ich in Abrede zu stellen? Woher erhält er seine Realitätshaltung? Was ist das Sein, aus dem er in Heideggers Terminologie eine Ek-sistenz erhält? Kann die *Māndūkya-Upanishade* eine Antwort nahelegen, wenn sie mit dieser Frage konfrontiert wird? Sie würde sagen, daß wir im Tiefschlaf die Einheit des existentiellen und des phänomenologischen Bewußtseins finden; alles ist Sein, massiv und undifferenziert, aber alles in latenter Form und latentem Zustand⁷¹ in sich enthaltend. Wenn der Mensch erwacht, bricht die Diffe-

existentielle eingetaucht ist. Rāmānuja sagt, daß das phänomenologische sich in das Nichts zusammenzieht und das empirische Bewußtsein sich nicht erhebt, da das phänomenologische sich absolut zusammenzieht.

⁷¹ Es würde interessant sein, die Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen dieser Idee und der des Heraklit festzustellen, wonach Logos im Tiefschlaf gefunden wird.

renzierung zwischen den zwei Formen des Bewußtseins hervor, aber noch immer im Bereich des Seins, der im Tiefschlaf gegenwärtig ist, oder vielmehr im Geiste des vierten Zustandes. Die ursprüngliche Einheit wird durch diese Zersplitterung nicht zerstört, sondern bleibt im Hintergrunde bestehen.

Daß die ursprüngliche Einheit im Hintergrunde verbleibt, kann an der Analogie des Traumes erhellt werden. Der Traum ereignet sich in meinem „Ich bin“, das im Traum erhalten bleibt und das Traum-Ich und seine Objekte umfaßt. Aber weder dieses Ich noch seine Objekte haben einen anderen Ursprung oder einen anderen Bereich als mein waches „Ich bin“. Sie geschehen in mir, und ich erinnere mich an sie. Aber an das wachende „Ich bin“ erinnere ich mich im Traum nicht, sonst wird der Traum sein Ende finden. Das wachende „Ich bin“ bleibt im Hintergrund als ein bloßer Zuschauer. Ähnlich bleibt das „Ich bin“ des Tiefschlafes, als die Einheit von existentiell und phänomenologischem Bewußtsein, im Hintergrund sowohl des träumenden wie des wachen Zustandes bestehen; es registriert alles, das geschieht und hält alles in latenter Form. Die Rationalität oder Irrationalität der Traumobjekte wird durch das phänomenologische Bewußtsein des wachen Ich beurteilt. Obwohl diese Objekte ein Traum-Sein erhalten, da sie aus dem psychologischen Sein des wachen Ich entstehen, erhalten sie kein waches Sein — was zeigt, daß das wachende Sein ähnlich, aber aus einer anderen Quelle abgeleitet werden muß. Diese Quelle ist die Identität des existentiellen und phänomenologischen Bewußtseins im Tiefschlaf und überhaupt, in welchem das Nicht-Sein eines jeden das Nicht-Sein des anderen bedeutet. Wie kommen wir dann überhaupt zur Idee von Existenz, wenn die Existenz keine Vorstellung ist? Wir erhalten sie aus der Überlegung: „Wenn ich die Existenz des Tisches vor mir abstreite, dann kann ich ebensogut meine eigene Existenz abstreiten.“ Diese Überlegung ist im Traum und im Tiefschlaf nicht möglich. Es ist eine existentielle Unbestreitbarkeit im Hinblick auf mich selbst und meine Objektivität. Wo dieses Kriterium anwendbar ist, abgeleitet oder spontan, bestreiten wir keine Existenz. Das ist der Grund, warum die Existenz von allen Veda-Gläubigen als sich selbst offenbarend bezeichnet wird.

Das wachende „Ich bin“ ek-sistiert aus dem „Ich bin“ des Tiefschlafes, in dem sein Sein erfüllt wird. Ähnlich ek-sistiert das „Ich bin“ des Traumes aus dem des Wachens. Da der Tiefschlaf vom Unbewußten durchdrungen ist, wird das Sein nur vage gefühlt und erinnert. Um sich des Seins vollständig bewußt zu werden, muß man — wie wir schon erwähnten — auch den Tiefschlaf transzendieren; dann wird man inne, daß man selber Geist ist. Dort liegen die Wurzeln unserer Existenz. Die Realitätshaltung ergibt sich aus dem phänomenologischen Bewußtsein,

das ursprünglich mit dem existentiellen Bewußtsein im Tiefschlaf und überhaupt identisch ist. Daß es im Wachen reale Objektivität gibt, beruht darauf, daß das phänomenologische Bewußtsein die gleichen Wurzeln hat wie unser existentielles Bewußtsein. Sonst wird das phänomenologische zum hypothetischen, spekulativen Bewußtsein, das direkt weder die Realität noch die Existenz der Objekte angeht. Die Realitätshaltung wird vom Menschen nicht entwickelt, nachdem er die Realität erfahren hat, sondern sie geht ontologisch der Kenntnis der Realität voraus. Diese Priorität kann nur durch Intuition unmittelbar erfaßt werden, rein rationales Denken kann dafür nie die Erklärung geben.

Was ist dann der Bereich des Selbst, und worin besteht die Methode für sein Erfassen und Verstehen?

Die Methode ist *erstens* die Ich-Erhellung durch Ich-Ablösung von den verschiedenen Ich-Identifikationen. In den Ich-Identifikationen erhalten wir die existentiellen Formen auf verschiedenen Ebenen. In und durch Ich-Ablösung erhalten wir die phänomenologischen Formen des Bewußtseins. Der Bereich der Erforschung des Selbst ist der Bereich der Identifikationen. Die Trennung des Phänomenologischen vom Existentiellen kann vorangetrieben werden bis zu dem Punkt, wo die beiden unteilbar und ununterscheidbar werden, wie z. B. im Tiefschlaf. Ein derartiger ununterscheidbarer Zustand ist, wenn man nicht schläft, der Geist. Wir dürfen nicht außer acht lassen, daß das Ich sich nicht von dem Bewußtsein seiner selbst ablösen kann solange es existentielles Bewußtsein ist, ganz gleich, in welchem Status es sich befindet.

Zweitens sollte die Methode keine absolute Trennung des phänomenologischen vom existentiellen Bewußtsein herbeiführen, denn ersteres ist auf der Ebene des Tiefschlafes und Geistes ein wesentlicher Bestandteil des letzteren. Sogar das phänomenologische Bewußtsein des Traumes ist ein wesentlicher Bestandteil des existentiellen Bewußtseins des Wachens, weil das wachende „Ich bin“ träumt. In seiner Selbst-Transzendenz ist sogar das phänomenologische Bewußtsein existentiell oder ontologisch. Sonst wird es hypothetisch oder spekulativ, ohne Realitätswert.

V. *Schlußbetrachtungen*

Die seelisch-geistigen Verankerungen des Menschen sind somit nicht hypothetisch, noch werden sie durch den Glauben allein gegeben. Geistige Bindungen sind nicht zweckbestimmt, wenn sie nicht existentiell sind. Die Philosophen sprechen oft von der Selbstentwicklung. Aber was ist das Selbst, das entwickelt werden soll? Es ist eine jede seiner niederen Formen, aber sein Endziel ist das höchste Selbst, der Geist. Die Weisen

Indiens mögen voreingenommen sein bei dieser Suche nach dem Selbst. Dennoch haben sie eine Wahrheit aufgedeckt. Das Selbstverständnis des Menschen ist nicht allein die Annahme der Wahrheit des Geistes. Wie die *Taittiriya-Upanishade*⁷² ausführt, ist der Mensch Seele, Verstand, Geist, Leben und Materie — alles in eine geheimnisvolle und mystische Einheit integriert. Indische Weise drangen tiefer in die seelisch-geistige Ebene ein als die meisten westlichen Philosophen. Aber letztere haben die Untersuchungen in einigen anderen Forschungszweigen tiefschürfender und mehr ins Einzelne gehend vorangetrieben. Darüber hinaus ist das soziale und geschichtliche Bewußtsein im Westen weit ausgeprägter als in Indien. Bezüglich des Selbstverständnisses des Menschen gibt es vieles, was man im Osten vom Westen lernen kann; aber der Westen muß auch vom Osten lernen.

Modernisierung hat die Bedeutung von Verwestlichung angenommen. Das wurde zum Synonym für Industrialisierung und Technik; es hat sich eine starke Tendenz ergeben, den Menschen als Maschine zu begreifen. Im Selbstverständnis des modernen Menschen sind die phänomenologische und existentielle Methode wichtige und notwendige Gegenmaßnahmen und somit Ergänzungen der logischen und analytischen. Aber sie allein reichen nicht aus. Die wesentlich seelisch-geistigen Philosophien Indiens, die das ontologische Element in ihrem methodologischen Bewußtsein nicht außer acht zu lassen scheinen, können immer noch eine bestehende Lücke ausfüllen.

(Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Irmgard Bock und Doris Wulf, Pädagogisches Seminar der Universität München.)

⁷² Es gibt noch einige andere Ebenen, die hier jedoch nicht erklärt werden können.

JEAN GEBSER

INSTITUT FÜR ANGEWANDTE PSYCHOLOGIE, ZÜRICH

Wandel der Beziehungen des Menschen zur Technik

Eine Skizze über die verschiedene Ausgestaltung des Bewußtseins im Westen und in Asien

Für alle jene, die sich tagtäglich, sei es forschend, sei es herstellend, mit der Technik beschäftigen und von der Arbeit für sie oder an ihr leben, ist die Welt der Technik eine weitgehend fraglose Welt. Sie leben nicht nur in ihr wie wir alle, sondern sie leben von ihr. Für sie ist die Technik kein Problem, sondern eine vertraute Selbstverständlichkeit, an deren Nützlichkeit zu zweifeln zudem bedeuten würde, daß sie ihr eigenes Leben in Frage stellten. Und selbst jene, die weder forschend noch herstellend an die Technik gebunden sind, können sich ihr in unserem Zeitalter nicht mehr entziehen. Auch für sie ist zumeist die Technik als solche kein Problem, obwohl sie hin und wieder durch sie vor Fragen gestellt werden, die über das Technische hinausgehen. Von diesen Problemen kann hier jedoch nicht gesprochen werden, wenn wir unserem Thema gerecht werden wollen. Denn hier wird nicht nach ihnen gefragt, sondern nach der Einstellung des Menschen zur Technik, nach seinen Beziehungen zu ihr, wie sie sich vornehmlich in den letzten zweiundeinhalbtausend Jahren und in den verschiedenen Kulturkreisen herauskristallisiert haben.

Wenn dem technischen Menschen von heute die Technik eine Selbstverständlichkeit ist, so ist dies im Geschehen der menschheitlichen Geistesgeschichte gewissermaßen ein Novum und zugleich eine Folge jener einschneidenden welt- und wirklichkeitsverändernden Leistung, welche geistig die Griechen um 500 bis 300 v. Chr. für das Abendland vollbracht haben. Sie hoben das Denken aus dem Traum in die Tageswachheit, aus dem bildmäßigen ins Begriffliche. Sie brachen aus dem bildhaften Kreisdenken des Mythischen aus in das zielgerichtete logisch kausale Denken mental-rationaler Art, das sie für das Abendland stärker ausformten als es gleichzeitig durch die Vertreter anderer Hochkulturen ausgeformt wurde. Sie ermöglichten damit erstmals Philosophie und Wissenschaft, vor allem aber die Naturwissenschaften, aus denen seit der Renaissance unsere abendländische Technik hervorgegangen ist. Denn die Technik, gleichgültig welches ihrer Stadien wir betrachten, war dem Menschen

durchaus nicht von der Selbstverständlichkeit, als die sie uns heute erscheint. Dies und einiges mehr, was zum Geschehen der griechischen Jahrhunderte gehört, läßt sich sehr deutlich an einer Begebenheit ablesen, welche Dschuang Dsi¹ schildert. Er lebte im vierten Jahrhundert v. Chr., war Taoist und somit Bewahrer jener Tradition, die von seinem großen Zeitgenossen Kungfutse (Konfuzius) durchbrochen wurde. In der Begebenheit, die Dschuang Dsi berichtet, spielt einer der bedeutendsten Konfuziusjünger, Dsi Gung, eine Rolle, der seinem Meister seinerseits einen hervorragenden Schüler, den Dsi Schi, zugeführt hatte. Dieser Dsi Schi — und dies muß hier hervorgehoben werden, da nur das Wissen um diesen Tatbestand die Begebenheit erklärt — war der Verfasser eines Werkes logischen Inhaltes. Denn was in Griechenland vor allem durch Platon und Aristoteles geleistet wurde (der Ausbruch aus dem mythischen und der Durchbruch zum logisch-begrifflichen Denken), das vollzog sich innerhalb der entscheidenden Jahrhunderte nach 500 v. Chr. durch Kungfutse für China sowie durch Mahavira, den Begründer des Dschainismus, und durch Buddha für Indien.

Die von Dschuang Dsi geschilderte Begebenheit trägt den Titel „Der Ziehbrunnen“:

„Dsi Gung war im Staate Tschu gewandert und nach dem Staate Dsin zurückgekehrt. Als er durch die Gegend nördlich des Han-Flusses kam, sah er einen alten Mann, der in seinem Gemüsegarten beschäftigt war. Er hatte Gräben gezogen zur Bewässerung. Er stieg selbst in den Brunnen hinunter und brachte in seinen Armen ein Gefäß voll Wasser herauf, das er ausgoß. Er mühte sich aufs äußerste ab und brachte doch wenig zustande. Dsi Gung sprach: Da gibt es eine Einrichtung, mit der man an einem Tag hundert Gräben bewässern kann. Mit wenig Mühe wird viel erreicht. Möchtet Ihr die nicht anwenden?“

Der Gärtner richtete sich auf, sah ihn an und sprach: Und was wäre das? Dsi Gung sprach: Man nimmt einen hölzernen Hebelarm, der hinten beschwert und vorn leicht ist. Auf diese Weise kann man das Wasser schöpfen, daß es nur so sprudelt. Man nennt das einen Ziehbrunnen. Da stieg dem Alten der Ärger ins Gesicht, und er sagte lachend: Ich habe meinen Lehrer sagen hören: Wenn einer Maschinen benützt, so betreibt er all seine Geschäfte maschinenmäßig; wer seine Geschäfte maschinenmäßig betreibt, der bekommt ein Maschinenherz. Wenn einer aber ein Maschinenherz in der Brust hat, dem geht die reine Einfalt verloren. Bei wem die reine Einfalt hin ist, der wird ungewiß in den Regungen seines

¹ Siehe: *Dschuang Dsi*, Das wahre Buch vom südlichen Blütenstand; übers. von Richard Wilhelm; Diedrichs, Jena, 1940; S. 89 f.

Geistes. Ungewißheit in den Regungen des Geistes ist etwas, das sich mit dem wahren Tao (dem alles durchwirkenden göttlichen Weltgeist) nicht verträgt. Nicht daß ich solche Dinge nicht konnte: ich schäme mich, sie anzuwenden.

Dsi Gung errötete und wurde verlegen. Er blickte zur Erde und erwiderte nichts.“

Der Bericht des Dschuang Dsi über diese Begebenheit ist sehr komplexer Natur. Freilich bedarf es einer gewissen Unvoreingenommenheit, um dies zu akzeptieren. Es bedarf nämlich des Eingeständnisses und der Anerkennung der Tatsache, daß es zwei gültige, einander ergänzende Formen der Technik gibt, daß also unsere westliche nicht die einzige und allein gültige sei.

Jede Technik ermöglicht außer der Sicherung des Lebens vor allem zweierlei: die Erleichterung der Arbeit und die Meisterung der Natur. Daß man, anstatt so zu definieren, auch von einer Lebens-, Natur- oder Weltbeherrschung, die durch die Technik ermöglicht werden, sprechen kann, ist selbstverständlich. Aber genauso selbstverständlich ist es für uns im Westen, daß wir dabei lediglich die gewissermaßen nur äußeren, materiellen Naturgegebenheiten meinen, daß wir die technische Einwirkung auf das für uns Reale, auf das Vordergründig-Sichtbare beschränken. Ganz anderer, doch komplementärer Art ist dagegen die östliche, vornehmlich asiatische Form der Technik. Sie bezieht sich auf das für uns Irreale, ja auf das bei uns fast verpönte Irrationale, also auf das Hintergründig-Unsichtbare.

Unsere Technik ist mental-rationaler Art. Jener Dsi Gung ist einer ihrer ersten chinesischen Vertreter. Er steht der gelebten Weisheit des „alten Mannes“, der in seinem Garten arbeitet, als Repräsentant des mentalen Wissens gegenüber, ist sich aber, wie der Schlußsatz des Ziehbrunnen-Berichts zeigt, dieser Haltung noch nicht sicher, denn er „errötete und wurde verlegen; er blickte zur Erde und erwiderte nichts“.

Dschuang Dsi gibt uns im weiteren Verlauf des Berichtes einen unmißverständlichen Hinweis auf die hier aufgezeigte Konstellation, wenn er einen anderen Meister über jenen „alten Mann“ sagen läßt: „Er kennt das Eine (das Tao), und er will nichts wissen von einem Zweiten; er ordnet sein Inneres und kümmert sich nicht um das Äußere.“

In diesem Bericht begegnen somit die Vertreter der beiden technischen Formen einander: Asien hat die an die „Innerlichkeit“ sich wendende im Verlauf der Jahrhunderte diszipliniert, während wir uns in zunehmendem Maße nur der Ausgestaltung der auf die „Äußerlichkeit“ zielenden befließigten.

Vor allem der Buddhismus verstärkte die Wirkung der das Innen mei-

nenden Arbeit durch die Yoga-Techniken, indem er von der allgemeinen Basis der Meditation ausging, die im Ziehbrunnen-Bericht implizite desgleichen aufscheint, da die „reine Einfalt“ und die Befreiung von der „Ungewißheit in den Regungen des Geistes“ die meditative Technik der Hinwendung zur inneren, geistigen Natur voraussetzt. Und wie sollte, ja könnte es denn anders in Asien sein, da dem Asiaten, soweit er im Wirkfeld vornehmlich des Buddhismus lebt (der ja auch auf Hinterindien, China und Japan nicht ohne Einfluß geblieben ist), die materielle äußere Welt „Maya“, also Schein ist, eine Scheinwelt, die letztlich in dem gleichen Maße unreal ist, wie für uns die dem Asiaten wirkliche Welt des Unsichtbaren irrationalen Charakter hat.

Es sind diese beiden Grundformen der Technik, jene, die der Meisterung der Innenwelt, und jene, die der Beherrschung der Außenwelt dienen, welche die Beziehung des Menschen zur Technik bestimmen.

Diese Beziehungen haben sich hinsichtlich der beiden Techniken in einer einander ergänzenden Weise während der letzten zwei Jahrtausende insofern gewandelt, als sich für beide eine Intensivierung aufzeigen läßt.

Hier sei vor allem auf unsere Technik der Bewältigung der Außenwelt eingegangen.

Die Ausgestaltung unserer heutigen Technik wurde durch neue Denkformen ermöglicht, denen die Griechen zum Durchbruch verhelfen.

Dank ihrer bildete sich sehr allmählich die Form der Wissenschaft heraus, die dann, seit der Renaissance, im 16. Jahrhundert vor allem durch Galileo Galilei, die für uns verbindliche geworden ist: sie erst schuf die geeignete Grundlage für das Wachstum dessen, was wir heute unter abendländischer Technik verstehen.

Wichtiger als die Maxime Francis Bacons, „Wissen ist Macht“, scheinen uns die Konzepte seiner Zeitgenossen, die Descartes' und Galileis zu sein. Descartes postulierte einen betont anthropozentrischen Dualismus, der die Aufspaltung der Welt einleitete und damit ihren greifbaren Teil die Aufspaltung der Welt einleitete und damit ihren greifbaren Teil noch greifbarer werden ließ, während Galilei die Maxime prägte: „Messen, was meßbar ist, und meßbar machen, was es noch nicht ist.“ Aus der Maxime Bacons spricht eine entschiedene Hinwendung zum Hiesigen, zur „äußeren Welt“. Dieser äußeren Welt setzte Descartes als der *res extensa* (der nach mechanischen Gesetzen geordneten Außenwelt) lediglich eine *res cogitans*, unter der er den menschlichen Verstand begriff, entgegen. Damit war die Komplementarität, ja die Polarität von Innen und Außen, von „Innenteknik“ und „Außenteknik“ zerrissen. Diese bedeutete für das Abendland einen weitgehenden Verlust der Innenwelt, der jedoch zuerst durch den Gewinn an Macht über die Außenwelt kompensiert schien. Dieser Gewinn wurde aber vor allem durch die Maxime Galileis

ermöglicht, da sie zugleich auch ein Rezept ist, nämlich eines zur Erschließung des Raumes, den Leonardo da Vinci durch seine „Perspektivkunst“ endgültig in die Anschaulichkeit und damit ins Bewußtsein gehoben hatte. Das Spielgehäuse des Meßbaren und damit unserer Technik ist der Raum, der uns damals allenthalben bewußt und demzufolge entdeckt wurde. Das Spielfeld des Nicht-Meßbaren und damit der asiatischen Technik ist das raumlose Innen; oder, um ein allerdings leicht irreführendes Beispiel zu gebrauchen: es ist die nicht meßbare Seele und das nicht ermeßbare Geistige. Die Arbeit an ihnen hatte das christliche Abendland nicht gänzlich vernachlässigt; die Kirchenväter und die Mystiker sind Zeugen dafür, daß die „Technik“ der Meditation und der Versenkung geübt wurde. Im gleichen Maße arbeitete Asien seinerseits daran, nicht gänzlich der Ansätze des zielgerichteten logischen und begrifflichen Denkens verlustig zu gehen. So postulierte der hinduistische Reformator und Brahmane Shankara (um 800 n. Chr.), von den „sieben Möglichkeiten“ der Logik Mahaviras ausgehend, seine vierwertige Logik, die im Vergleich mit der Alternativlogik des Aristoteles dem Hang zum Mythischen entgegenkommt; bis dann, etwa im 16. Jahrhundert, der aus China in Japan eingedrungene Zen-Buddhismus eine gänzlich neue Technik hinsichtlich des Innen, die auch das Außen berücksichtigt, hervorzubringen begann, während bei uns von jenem Zeitpunkte ab sich das „technische Interesse“ in zunehmendem Maße von der Meisterung der Innenwelt abwandte, um sich desto stärker und ausschließlicher der Beherrschung der Außenwelt zuzuneigen.

Hatten sich in den ersten zwei Jahrtausenden, von dem Stichjahr 500 v. Chr. bis zum anderen, 1500 n. Chr.², die Beziehungen des Menschen zu den Formen der Technik nur sehr langsam geändert, so trat seit Galilei eine zunehmende Beschleunigung im Wandel dieser Beziehungen ein. Bereits nach zweihundert Jahren wird die bis dahin immer noch vorwiegend handwerkliche Technik in der Zeit, die durch das Stichjahr der Französischen Revolution charakterisiert ist, zur Maschinenteknik, die vornehmlich durch James Watts Erfindung (1782 bis 1784) der zweiten, dieses Mal der doppelt wirkenden Dampfmaschine mit Drehbewegung, eingeleitet wurde.

Und nochmals wandelt sich, diesmal noch schneller, nämlich in kaum hundert Jahren, unsere Beziehung zur Technik, da sie die technische Indu-

² Diese Stichjahre mögen als bloße zeitliche Fixierungen, die sich um 100 Jahre voraus oder zurück verlegen lassen, betrachtet werden und sollten nicht als festlegende Datierungen für die entscheidenden Ereignisse (besonders des jeweiligen Bewußtseinswandels) gelten. Näheres darüber siehe in den Schriften des Autors.

strialisierung ermöglicht, die, nehmen wir als Stichjahr die letzte Jahrhundertwende, seitdem unser gesamtes Leben beeinflusst.

Und abermals, nun aber unter noch größerer zeitlicher Kompression, nämlich nach nur knapp fünfzig Jahren, bricht sich eine nochmals neuartige technische Dimension Bahn, die vorerst als Auslöser des Atomzeitalters bezeichnet werden kann. Parallel dazu vollzieht sich jedoch nun, da die ans Außen sich verschwendende Technik ihrem Höhepunkt zuzueilen scheint, eine weniger realisierte neue Beziehung zu der einstigen, dem Innen zugewandten Technik, ohne daß jedoch — und dies ist wichtig — rückfällig eine neumalige Irrationalisierung ausgelöst würde. Die gleichen Physiker, von Röntgen bis Hahn, welche das atomare Zeitalter ermöglichten, erarbeiteten — vor allem jene, die es wagten, philosophisch die Konsequenzen aus der Quanten- und der Relativitätstheorie zu ziehen — neue Denkansätze, die auch bewußtseinsmäßig neuartig sind.

Es sei mit allen Vorbehalten und der gebotenen Bescheidenheit gestattet, eine bloße Vermutung zu äußern: daß nämlich die von den neuen kernphysikalischen Gegebenheiten ausgehende Arbeit an der sogenannten „Komplementaritätslogik“ sehr wohl die gewissermaßen erhöhte (oder vertiefte) Form der aristotelischen Logik ermöglichen könnte und daß sie damit den irrationalen Polaritätscharakter der „Innenteknik“ sowie die rational-logische Gegensatz-Systematik der „Außenteknik“ in eine Form überhöhte, welche diese beiden Techniken in einem Miteinander vollziehbar machen würde. Ansätze dazu sind vorhanden. Daß sie Frucht tragen, ist zu hoffen.

Die westliche Zivilisation wird es sich so wenig leisten können, auch weiterhin einseitig nur der Außenteknik zu dienen, wie beispielsweise Asien es sich nicht mehr leisten kann, nur noch der Innenteknik zu leben.

Die Beziehungen des Menschen zur Technik haben sich im Verlaufe der letzten Jahrtausende dadurch gewandelt, daß der Mensch bewußtseinsmäßig die verschiedenen Techniken immer stärker auskristallisierte.

Es wird wohl unsere vornehmlichste Aufgabe sein müssen, den Weg aus den bloßen Einseitigkeiten der beiden technischen Grundformen zu finden.

Ohne diese Leistung wird das notwendige menschliche Zeitalter, das sich bereits anzukünden beginnt, wohl kaum Wirklichkeit werden können. Und was dieser Fehlschlag dann bedeuten würde, das bedarf gewiß keines Kommentares.

WELTZIVILISATION UND WELTRELIGION

ARNOLD J. TOYNBEE

THE ROYAL INSTITUTE OF INTERNATIONAL AFFAIRS, LONDON

Perspektiven der Welt von morgen

Bei meinem Unterfangen, über Perspektiven der Welt von morgen zu handeln, gehe ich von einer gewagten Voraussetzung aus. Ich setze nämlich voraus, daß die Menschheit nicht ihre Geschichte in unserer Generation durch Massenselbstmord beenden wird.

Meine Voraussetzung ist gewagt, weil wir alle wissen, daß im Atomzeitalter das schlimmste Verbrechen, der größte Wahwitz des Massenselbstmordes praktisch möglich ist. Zum erstenmal in der Menschheitsgeschichte ist die völlige Selbstvernichtung in die Macht des Menschen gegeben. Wir können diese furchtbare Tat begehen. Aber es wäre unsere Aufgabe, voraussagen zu wollen, wie die Welt danach aussehen würde. Unsere Vermutungen über die Zukunft haben notwendigerweise Grundlage und Grenze in unserer Erfahrung der Vergangenheit; und bis heute gibt es in unserer Erfahrung nichts, was uns irgendeine Vorstellung von den vermutlichen Auswirkungen eines Atom-Weltkrieges vermitteln könnte.

Man hat versucht, die wahrscheinlichen Wirkungen statistisch zu messen — zum Beispiel nach dem wahrscheinlichen Prozentsatz von Verlusten. Vielleicht ist es sogar möglich, die physischen Verwüstungen, die zweifellos ungeheuer sein würden, teilweise zu errechnen. Die entscheidende Verwüstung aber wäre von einer Art, die nicht in Zahlen auszudrücken ist. Es ist die moralische Verwüstung in den Seelen der Überlebenden. Welche geistigen Folgen würden sich daraus ergeben, in diesem nie dagewesenen Ausmaß Mord begangen und Mord erlitten zu haben? Diese geistige Frage ist die entscheidende, und die Antwort darauf entzieht sich uns völlig.

Der Möglichkeit, daß wir gegenseitigen Massenmord — oder mit anderen Worten — Massenselbstmord begehen könnten, müssen wir ins Auge sehen. Dennoch halte ich persönlich es für recht unwahrscheinlich, daß wir das tun werden. Darum gehe ich hier von der Voraussetzung aus, daß wir auf eine Welt zusteuern, die es sich versagt hat, unsere neue Beherrschung der Atomenergie zum Zweck der Selbstzerstörung zu gebrauchen.

Wenn ich diese Voraussetzung mache, will ich meinen Blick in die Zukunft richten. Ich will unter diesem Zukunftsaspekt verschiedene Gebiete

des Lebens betrachten, wobei ich aus den vielen, die ich untersuchen könnte, drei Gebiete wähle. Zuerst werde ich das Feld der Politik behandeln, dann Gesellschaft und Wirtschaft und zuletzt das religiöse Gebiet, das meiner Meinung nach das fundamentalste und wichtigste von allen ist.

Verglichen mit dem religiösen Bereich des menschlichen Lebens ist der politische vermutlich der oberflächlichste. Aber wie dem auch sei, ich will mit ihm anfangen, weil er das Gebiet ist, auf dem Handeln am dringendsten not tut, wenn wir die Menschheit davor bewahren wollen, sich selbst zu zerstören.

Ich will mit einer Behauptung beginnen, die umstritten ist, weil sie noch neuartig und deshalb für die Mehrheit der heute lebenden Generation wahrscheinlich noch erschreckend und ihr zuwider ist. Ich behaupte, daß es in diesem Zeitalter der Atomwaffen und der „Aufhebung der Entfernung“ durch die moderne Technik nur eine Alternative zum Massenmord gibt, nämlich eine Weltregierung.

Heute besitzen wir alle erforderlichen technischen Mittel, um eine Weltregierung zu organisieren und handlungsfähig zu machen; und ich glaube, im Grunde unseres Herzens wissen wir auch alle, daß wir genau das tun müssen. Aber unsere Herzen sind noch nicht willens, diesen Schritt zu tun, obwohl er offenkundig jetzt für das Überleben der Menschheit notwendig ist. Wir wehren uns dagegen, weil eine Weltregierung etwas noch nie Dagewesenes und Umwälzendes ist. Physisch ist die gesamte Oberfläche unseres Planeten durch die außerordentlichen technischen Fortschritte der letzten zweihundert Jahre zusammengeknüpft worden. Sie ist zusammengeknüpft worden, um der Menschheit entweder als eine einzige gemeinsame Heimstatt zu dienen oder als eine einzige Arena für einen tödlichen Krieg. Wir werden zwischen diesen Alternativen wählen müssen, und es liegt auf der Hand, daß die richtige Entscheidung heißt, das Leben zu wählen, nicht den Tod. Dennoch wird es uns schwer werden, das Leben zu wählen, weil das von uns verlangt, mit einer Gewohnheit zu brechen, die vielleicht älter ist als die Menschennatur selbst. Physisch sind die Schicksale aller Völker der Welt jetzt auf Gedeih und Verderb miteinander verknüpft, aber in unserem Herzen sind wir noch immer stammesgebunden, wie unsere Vorfahren dies wahrscheinlich schon waren, bevor sie zu Menschen wurden.

Die Gefahr der Selbstzerstörung, der die Menschheit heute ausgesetzt ist, ergibt sich aus der großen und ständig zunehmenden Verschiedenheit des Tempos, in dem die verschiedenen Seiten der menschlichen Natur sich jetzt entwickeln. Der menschliche Intellekt jagt im Hasengalopp davon, unsere Gewohnheiten und Gefühle kriechen noch im Schnecken-

gang. Unsere Herzen liefern sich ein hoffnungsloses Rennen mit unseren Köpfen. Der immer raschere technische Fortschritt, das Werk unseres Intellekts, verlangt immer drastischere und schnellere Wandlungen unserer Gewohnheiten und Gefühle, um sich den ständig neuen materiellen Situationen anzupassen, in die der technische Fortschritt uns fortwährend versetzt. Das Fortschreiten des menschlichen Intellekts scheint keine Grenze zu kennen; dagegen scheint es eine genaue und enge Grenze für das Ausmaß der sozialen Wandlung zu geben, die das Gefühls-Substrat der menschlichen Natur in einer einzelnen Lebensspanne bewältigen kann. Wenn das Tempo der technologischen Veränderung völlig unserer Fähigkeit davonlaufen sollte, Gefühle und Lebensgewohnheiten den neuen materiellen Bedingungen anzupassen, dann wären wir in Gefahr, ins Verderben zu rennen. Das ist tatsächlich die große Gefahr, die die Menschheit in unserem Zeitalter bedroht.

Wir können vermuten, daß der Kopf sich immer schneller entwickelt hat als das Herz. Aber bis vor kurzem war das Tempo von beiden — Kopf und Herz — so langsam, daß der Unterschied zwischen den zwei Gangarten keinerlei praktische Probleme schuf. Der Wechsel aller Art — der technische, institutionelle, psychologische — ging während der ersten Jahrillion der Menschheitsgeschichte, selbst auf dem Gebiet, wo er am schnellsten war, so allmählich vor sich, daß er innerhalb der kurzen Spanne eines Menschenlebens unbemerkt blieb. Bis vor ungefähr zweihundert Jahren lebten und starben die meisten Menschen, ohne überhaupt bemerkt zu haben, daß die Welt, in der sie lebten, sich überhaupt änderte. Erst seit dem Beginn der industriellen Revolution sind die durch die Technik bewirkten Wandlungen auf der materiellen Seite des Lebens rasch genug vor sich gegangen, um innerhalb der Spanne einer Generation wahrgenommen zu werden. Und erst innerhalb der letzten ein oder zwei Generationen hat sich das Tempo der technischen Veränderungen in einem Maß gesteigert, daß es für die menschliche Psyche innerhalb einer Lebensspanne schwierig geworden ist, damit Schritt zu halten.

Die plötzliche Notwendigkeit einer Weltregierung ist ein charakteristisches Beispiel. Auf der wirtschaftlichen Stufe der Nahrungssuche wären die Menschen verhungert, wenn sie nicht in kleinen, weit verstreuten Gruppen gelebt hätten. Wir haben uns während 99 Prozent der bisherigen menschlichen Geschichte auf der Stufe der Nahrungssuche befunden; und die Gewohnheit der Stammesgesinnung, die sich während dieser verhältnismäßig langen Spanne menschlicher Geschichte in uns verwurzelt hat, hat die Erfindung des Ackerbaues und die Morgendämmerung der Zivilisation überlebt. Die Stammesgesinnung hat überlebt, bis sie jetzt von der Erfindung der Atomwaffe überholt worden ist. Im Atomzeitalter

mittel dienen. Heute stehen wir mitten in einer Bevölkerungsexplosion, und wir können kein Ende davon absehen, genau so wenig wie für den gegenwärtigen Beschleunigungsprozeß des technischen Fortschritts. Die Statistiker sehen voraus, daß am Ende dieses Jahrhunderts die Weltbevölkerung doppelt oder sogar dreimal so zahlreich sein wird wie heute. Niemand kann prophezeien, was die endgültige Zahl sein wird.

Die Ursache der Bevölkerungsexplosion ist gut bekannt. Sie ist ein weiteres Beispiel für die ungeheure Wirkung der verschieden raschen Entwicklung von Herz und Kopf. Eine der glänzendsten Leistungen des menschlichen Intellekts heute liegt auf dem Gebiet der vorbeugenden Medizin und der öffentlichen Gesundheitspflege. Der Fortschritt der medizinischen Wissenschaft hat nun die Todesrate in sensationellem Ausmaß reduziert — insbesondere die Rate der Kindersterblichkeit, die früher der Weltbevölkerung den höchsten Zoll abgefordert hat. Diese Erhaltung von Menschenleben ist in den Entwicklungsländern ebenso wohl erreicht worden wie in den entwickelten Ländern. Selbst in einem verhältnismäßig rückständigen Land können ein paar öffentliche, von einer kleinen Schar von Beamten durchgeführte Gesundheitsmaßnahmen Wunder wirken — und das ist eine Umwälzung, die keinen Widerstand hervorruft, denn jede Mutter wird bei Maßnahmen mitwirken, die ihr offensichtlich helfen, ihre Kinder am Leben zu erhalten.

Bisher hat die Menschheit das Maximum an Verlusten durch Krankheit erlitten; und darum haben wir, als Versicherung gegen die Gefahr des Aussterbens, das Maximum an Kindern hervorgebracht, in der Hoffnung, daß wenigstens eine Mindestzahl überleben möge, um ihrerseits die menschliche Rasse fortzupflanzen. Die Menschen haben tatsächlich wie Kaninchen gezeugt und sind auch im selben Maß zu Grunde gegangen. Heute sterben wir nicht mehr wie Kaninchen. Die Fortschritte der Medizin haben dem ein Ende gemacht. Aber wir vermehren uns immer noch wie Kaninchen, denn im Höchstmaß zu zeugen ist unvordenklich alter Menschenbrauch und entsprechend schwer zu brechen. Die Todesrate ist drastisch reduziert worden; die Geburtenrate bleibt so hoch wie je außer bei jener Minderheit der menschlichen Rasse, die durch die entwickelten Länder repräsentiert wird. Als Folge schwillt die Weltbevölkerung an; und sie wird weiter anschwellen, bis auch die Mehrheit in den Entwicklungsländern gelernt hat, die Zahl der Geburten durch Familienplanung zu begrenzen.

Um wie viele Male wird die Weltbevölkerung zunehmen, bevor die Geburtenrate schließlich mit der schon verkürzten Todesrate auf der ganzen Welt wieder ins Gleichgewicht gebracht ist? Wie schon bemerkt, wir können die Zahl, bei der die Weltbevölkerung stabilisiert sein wird, noch

nicht voraussagen, aber wir können bereits voraussehen, daß die endgültige Ziffer gewaltig genug sein wird, um die Nahrungsversorgung der Welt unter furchtbaren Druck zu setzen.

Zum Glück ist seit dem Zweiten Weltkrieg die Wissenschaft in die Bresche gesprungen. In den entwickelten Ländern, von denen die meisten in einer der beiden gemäßigten Zonen liegen, wo der Boden im Durchschnitt fruchtbarer ist als in den Tropen, hat die Anwendung wissenschaftlicher und technischer Methoden in der Landwirtschaft zu einer außerordentlichen Steigerung der pro-Hektar-Erträge geführt. Überdies hat man in den geschützten Gewässern längs der japanischen Küste damit angefangen, das Meer zu kultivieren (zum Beispiel mit essbaren Meeresalgen und mit Muscheln). Auch hier bin ich wieder Optimist. Ich vermute, dank der Hilfe von Wissenschaft und Technik wird die kultivierbare Land- und Wasserfläche unseres Planeten imstande sein, eine gegenüber heute mindestens sechsmal so große Bevölkerungsmenge zu ernähren. Vielleicht erweist sich, daß sie sogar noch mehr zu leisten vermag. Aber dieses wissenschaftliche und technologische Wunder erfordert eine politische Vorbedingung. Wenn Wissenschaft und Technik ihr Werk tun sollen, muß die gesamte Erdoberfläche und die gesamte Menschheit für die Zwecke der Nahrungserzeugung und -verteilung als eine Einheit behandelt werden. Wenn aber diese Aufgabe — von der das Überleben der Menschheit abhängt — den Händen der 125 Einzelstaaten der Welt überlassen bliebe und alle nach ihrem eigenen souveränen Willen und Gutdünken handelte, würden Wissenschaft und Technik gelähmt werden.

Das Ernährungsproblem muß global, nicht regional gelöst werden, weil sich andernfalls ein Mißverhältnis ergäbe, das die Mehrheit der menschlichen Rasse mit Verhungern bedrohen würde (und sie würde nicht bereit sein, friedlich zu sterben). Das Mißverhältnis ist folgendes: die Steigerung der Nahrungsmittelerzeugung findet man in den entwickelten Ländern, wo die Bevölkerung schon mehr oder weniger ins Gleichgewicht gebracht ist. Die Bevölkerungszunahme dagegen findet man in den Entwicklungsländern, wo die Geburtenrate noch nicht so weit reduziert ist, daß sie der auch dort schon verminderten Todesrate entspricht. Solange also die Erzeugung und Verteilung der Weltnahrungsmittel von 125 souveränen Einzelregierungen wahrgenommen wird, werden die entwickelten Länder einen immer größeren Überschuß an Nahrungsmitteln produzieren, den sie nicht verkaufen können, während die Entwicklungsländer an einem immer größeren Nahrungsdefizit leiden werden, das sie nicht durch Erwerb des Überschusses aus den entwickelten Ländern zu ergänzen vermögen, weil sie nicht in der Lage sind, den Marktpreis dafür zu zahlen. Das Problem, Nahrungsüberschüsse zu verkaufen, hat die Be-

ziehungen zwischen den sechs Mitgliedstaaten des Europäischen Gemeinsamen Marktes verwirrt und auch in den Vereinigten Staaten und Kanada immer wieder Schwierigkeiten bereitet. Zur gleichen Zeit aber hungern die Völker von Süd- und Ostasien — und selbst wenn es ihnen gelänge, die nach wissenschaftlichen Methoden betriebene Landwirtschaft, die die entwickelten Völker erfunden haben, zu beherrschen und anzuwenden, so würde ihnen das auf ihren verhältnismäßig armen tropischen Böden niemals etwas liefern, was sich mit den Erträgen vergleichen ließe, die diese wissenschaftlich betriebene Landwirtschaft auf den reichen Äckern der gemäßigten Zonen ergibt.

Dieses Mißverhältnis läßt sich nur durch Errichtung einer Welt-Ernährungs-Behörde mit überragender Macht über die nationalen Regierungen ausgleichen. Diese Behörde muß mit der Vollmacht ausgestattet sein, hungrigen Mündern zusätzliche Nahrung zu geben, ohne Rücksicht auf den Dollar-Preis. Sie muß ermächtigt sein zu bestimmen, welche Feldfrüchte in welchen Mengen und in welchen Gebieten der ganzen Welt angebaut werden sollen.

Soll also eine Weltbehörde Farmern in, sagen wir Iowa, über die Köpfe der Bundesregierung der Vereinigten Staaten und der Staatsregierung von Iowa hinweg vorschreiben, wie diese amerikanischen Farmer ihre Wirtschaft betreiben sollen? Eine unerträgliche Verletzung der nationalen Souveränität und der persönlichen Freiheit, werden die Amerikaner sagen. Nun, das mag sein. Sollten aber die Amerikaner diesen zugegebenermaßen bestürzenden Eingriff in die nationale Souveränität der Vereinigten Staaten und in die Handlungsfreiheit der Farmer von Iowa ablehnen, wären sie dann auch bereit, der Alternative ins Gesicht zu sehen? Die unerbittliche Alternative würde sein, daß sich in Iowa Nahrungsmittelüberschüsse anhäufen, um dort allmählich in Magazinen auf Kosten der amerikanischen Steuerzahler zu verfaulen, während rund zwei Drittel der Menschheit von Hungersnöten heimgesucht wären. Bildet irgendein Amerikaner sich ein, das wohlhabende Drittel der Menschheit könne überleben, wenn die bedürftigen Zweidrittel an Hunger sterben? Die sterbende Mehrheit würde tun, was Simson in Gaza tat. Sie würde die Säulen des Hauses über den Köpfen der reichen und armen Hausbewohner unterschiedslos niederreißen. Souveränität oder Überleben? Das ist die Wahl, vor die wir uns alle gestellt sehen, sei es bei der Nahrungsvorsorgung, sei es bei der Nutzung der Atomkraft. Und in beiden Fällen können wir nicht zweifeln, welche Alternative wir letztlich wählen müssen. Überleben ist möglich ohne nationale Souveränität, aber es kann keine nationale Souveränität geben, wenn keine Menschen überleben.

Wenn ich also recht sehe, werden wir in naher Zukunft einen Anfang mit der Weltregierung machen. Wir werden machtvolle Weltbehörden zur Kontrolle der Atomkraft und zur Erzeugung und Verteilung der Nahrung gründen. Und diese beiden werden nur die zwei ersten Behörden dieser Art sein. Andere Weltbehörden werden folgen, sobald weitere brennende Weltprobleme auftreten. Wie sehr eine Weltregierung uns auch zuwider sein mag, wir werden uns für sie als das kleinere Übel entscheiden, wenn offensichtlich wird, daß die einzige Alternative zu ihr der Tod ist.

Wir können voraussehen, was geschehen wird. Aber können wir auch voraussehen, wie es geschehen wird? Wir müssen den Übergang zur Weltregierung vom gegenwärtigen Zustand der menschlichen Verhältnisse aus vollziehen; und gegenwärtig ist die Erdoberfläche in die Territorien von 125 Nationalstaaten aufgeteilt, von denen sich jeder eifersüchtig an seine Souveränität klammert. Wie gelangen wir von hier nach dort? Die Zukunft muß sich aus der Gegenwart heraus entwickeln. Sie hat keine andere Quelle. *Ex nihilo* kann sie nicht geschaffen werden. Überdies muß jede Regierung — sei es die Regierung eines Staates, einer Gemeinde oder der Welt — in der Lage sein, ihren Machtanspruch über die Untertanen geltend zu machen. Eine Regierung, die nicht sicher sein kann, Gehorsam zu finden, ist überhaupt keine Regierung. Jede Regierung muß innerhalb ihrer Sphäre unwiderstehliche Macht besitzen, was für eine Sphäre es auch sein mag. Eine Welt-Atombehörde und eine Welt-Ernährungsbehörde können nicht wirksam sein, wenn sie nicht auf den heutigen Machtrealitäten in der Welt begründet sind.

Was sind das für Realitäten? Tatsache ist, daß sich ungefähr 90 Prozent der Macht der heutigen Welt in den Händen von zwei der 125 Nationalstaaten befinden. Es sind dies bekanntlich die Vereinigten Staaten und die Sowjetunion. Obwohl sie zusammen nur etwa 15 Prozent der Menschheit repräsentieren, wäre ihre vereinte Macht, wenn sie sich zur Kooperation entschlössen, unwiderstehlich. Jede Weltbehörde, die wirksam sein soll, braucht die gemeinsame Unterstützung der Vereinigten Staaten und der Sowjetunion. Würden sie sich zur Unterstützung einer Weltbehörde zusammenschließen, so wäre die gegenwärtige Machtverteilung auf der Welt so überwältigend auf Seiten dieser hypothetischen russisch-amerikanischen Partnerschaft, daß es nicht viel ausmachen würde, was irgendeiner der anderen 123 Staaten tun oder lassen würde.

Besteht irgendeine Aussicht, daß die Sowjetunion und die Vereinigten Staaten sich dazu überwinden werden, miteinander zu arbeiten, anstatt sich weiterhin gegenseitig Schwierigkeiten zu machen, wie sie es seit 1946 getan haben? Das ist die Machtfrage, an der das Schicksal der gesamten Menschheit hängt.

Rußland und Amerika haben jetzt ein gebieterisches, hartes Interesse daran, eine Partnerschaft miteinander einzugehen. Gegenwärtig besitzen diese beiden Staaten praktisch ein Monopol auf die Atomwaffe. Englands Atomrüstung zählt kaum, Frankreichs und Chinas befinden sich noch im frühen Entwicklungsstadium. Dennoch ist das russisch-amerikanische Monopol ein brachliegender und dahinschwindender Aktivposten, solange sich Rußland und Amerika nicht zusammenschließen, um es zu verteidigen. Der technische Fortschritt wird immer schneller. Die Herstellung der Wasserstoffbombe wird zusehends leichter und billiger. Man kann eine Zeit voraussehen — und sie ist nicht fern, denn das Tempo auf allen Gebieten steigert sich jetzt —, man kann also eine Zeit voraussehen, zu der irgendein mittelamerikanischer Diktator, ja vielleicht einfach irgendein privater Verbrecher, imstande sein wird, ein paar weltzertrümmernde Bomben in der Tasche zu haben, es sei denn, Rußland und Amerika ergreifen jetzt gemeinsam wirksame Maßnahmen, um die Vermehrung der Atomwaffen zu verhindern.

Wird es Rußland und Amerika gelingen, ihre augenblickliche gegenseitige Abneigung und ihr Mißtrauen zu überwinden? Es wird für beide schwierig sein. Dennoch dürfte die Alternative beiden sicher noch widerwärtiger sein. Denn die Alternative wäre für beide ein katastrophaler Machtverlust. Und ich habe noch nie von einer Regierung gehört, die lieber ihre Macht verloren hätte, als ein Bündnis mit einem ihr nicht zusagenden Bettgenossen einzugehen, um diese Macht zu bewahren.

Bei einem gemeinsamen Vorgehen könnten Amerika und Rußland drastische Schritte gegen jeden Staat ergreifen, der versuchen würde, sich mit Atomwaffen zu rüsten. Gemeinsam könnten sie auch die Sicherheit anderer Staaten garantieren, die auf den Versuch zur Atombewaffnung verzichteten. Die Fähigkeit Amerikas und Rußlands, durch gemeinsames Handeln die Welt in Ordnung zu bringen und in Ordnung zu halten, ist im Dezember 1956 demonstriert worden. In der damaligen internationalen Krise haben Amerika und Rußland nicht kooperiert; sie verfolgten nur zufällig einmal die gleiche Politik. Beide waren gegen den Angriff Israels, Englands und Frankreichs auf die Vereinigte Arabische Republik. Aber das allein genügte schon, den Angriff zu unterbinden. Als Partner wären Amerika und Rußland unwiderstehbar und unbesiegbar. Wenn es ihnen nicht gelingt, eine gegenseitige Partnerschaft einzugehen, werden beide ihr Monopol auf die Atomwaffe verlieren, und das in nicht zu ferne Zukunft. Ihr gemeinsames Interesse für Kooperation ist darum sehr groß. Aber wir können nicht voraussehen, ob in den Herzen und Köpfen dieser beiden Völker der Realismus über Vorurteil und Emotion siegen wird.

Eine gemeinsame russisch-amerikanische Weltregierung wäre nicht demokratisch. Es wäre eine Minderheitsregierung — eine Beherrschung der Welt durch nur 15 Prozent ihrer Einwohner. Dennoch liegt es im Interesse der ganzen Menschheit, daß Amerika und Rußland gemeinsam eine Weltregierung errichten. Das würde das Überleben der Menschheit sichern. Und im Vergleich zum Überleben ist Demokratie ein Luxus. Die Demokratisierung der russisch-amerikanischen Weltregierung könnte warten; denn solange es noch Leben gibt, gibt es Hoffnung.

Aber nehmen wir an, es gelänge Rußland und Amerika eine solche Kooperation nicht. Nehmen wir an, jedes von ihnen schlüge den anderen möglichen Weg ein, nämlich seine augenblickliche Macht aus den Händen gleiten zu lassen. Nun, in diesem Fall würde sich die gegenwärtige Periode weltweiter Gefahr und Angst verlängern und das Risiko einer Atomkatastrophe sich entsprechend vergrößern. Aber ich bin Optimist. Ich vermute, daß auch in diesem Fall schließlich eine auf der Realität der Macht beruhende Weltregierung zustande käme. Freilich würde sie in diesem Fall nicht von Rußland und Amerika gemeinsam begründet werden, sondern von dem auf eigene Faust handelnden China.

Diese Vermutung wird durch den Verlauf der chinesischen Geschichte gestützt. In der Vergangenheit haben die Chinesen viel erfolgreicher als irgendein anderes Volk der Welt politische Einigkeit in einem sehr weiten Maßstab erzielt und bewahrt. Die einander bekämpfenden Kleinstaaten Chinas sind vor dem Ende des dritten Jahrhunderts vor Christus vereinigt worden. Und obwohl China seitdem mehrmals auseinander gefallen ist, hat es sich früher oder später immer wieder vereinigt. Auch heute ist es geeint (mit Kontinentalchina verglichen zählt Formosa nicht). Die Statistiker prophezeien, um das Jahr 2000 werde Kontinentalchina mindestens die Hälfte der Erdbevölkerung umfassen. Die Chinesen sind ebenso tüchtig wie wir westlichen Völker, und sie sind fleißiger. Noch dazu haben die Chinesen als potentielle Schöpfer einer Weltregierung etwas Wichtiges vor den Amerikanern und Russen voraus. Wir Westlichen und ebenso die Russen sind seit Jahrhunderten darauf beschränkt, national zu fühlen, zu denken und zu handeln. Wir haben einst einen Weltstaat auf der westlichen Seite der Alten Welt besessen. Leider aber ist für uns heute das römische Imperium „antike Geschichte“. Das chinesische Imperium dagegen ist nicht „antike Geschichte“, es ist lebendige Wirklichkeit. Während der letzten 22 Jahrhunderte sind die Chinesen fast ununterbrochen Bürger eines Weltstaates gewesen. Sie denken traditionell weltweit. Ihre geschichtliche Erfahrung hat sie also — weit besser als uns die unsrige — darauf vorbereitet, im Atomzeitalter zu überleben — einem Zeitalter, in

dem die „one world“, die „Eine Welt“, die einzige Alternative zu überhaupt keiner Welt sein wird.

Darum glaube ich, wenn es Amerika und Rußland nicht gelingt, in absehbarer Zeit die Welt gemeinsam in Ordnung zu bringen, so wird wahrscheinlich China in nicht allzuferner Zukunft diesen unvermeidlichen Dienst für die Welt leisten.

Wende ich mich nun in meiner Zukunftsbetrachtung dem wirtschaftlichen Sektor zu, so sehe ich einen umwälzenden Wandel in dem Verhältnis zwischen Arbeit und Muße heraufkommen. Früher haben die meisten Menschen den größten Teil ihrer wachen Stunden bei der Arbeit verbringen müssen, weil die Arbeit noch nicht mechanisiert war. Aber eben weil sie nicht mechanisiert war, schenkte die Arbeit dem Arbeiter eine gewisse seelische Befriedigung als Lohn für seine Zeit und Mühe. In der Zukunft wird die Automation die Arbeitsstunden kürzen, dies jedoch um den Preis, daß die Arbeit langweilig und darum seelisch unbefriedigend wird. Ohne dem Leben irgendeine seelische Befriedigung abzugewinnen, würde es kaum möglich sein, weiterzuleben. Wenn aber der Mensch auch im Automationszeitalter weiterhin eine solche Befriedigung finden soll, muß er sie in seinen Mußestunden suchen. Er wird reichlich Muße haben. Wie wird er sie nutzen?

In der Welt, auf die wir zusteuern, werden die Menschen Muße haben, doch keine Dienstleistungen und keinen Raum. Keiner wird bereit sein, seine Dienste an irgendeinen anderen zu verkaufen, wenn jeder wohlhabend ist. Keiner wird physischen Raum haben, wenn die gegenwärtige Bevölkerungsexplosion ihr Werk getan hat. Die Welt der Zukunft wird eine einzige zusammenhängende Stadt sein — eine weltweite Megalopolis — mit Flecken von Agrarland hier und da. Bis vor kurzem waren die Städte durch Mauern geschützt. Morgen werden die übrig gebliebenen „Grüngürtel“ eingezäunt sein, um sie davor zu schützen, von der Großstadt verschluckt zu werden. Einen Vorausblick auf die künftige Megalopolis kann man im heutigen Japan bekommen.

In Megalopolis wird es keinen Raum geben, um die Muße zu nutzen. Es wird unmöglich sein, weiterhin in Millionen von Autos durch die Welt zu fahren. Der einzige übrig gelassene Raum wird unstofflicher Raum sein — das heißt geistiger Raum. Wenn es keine Autos, Restaurants, Kinos oder Läden mehr gibt, bleibt als einzig mögliche Art, seine Muße zu nutzen, nur übrig, sich nach innen zu wenden — und dann wird der Mensch sich selbst gegenüberstehen und der höchsten geistigen Wirklichkeit dieses geheimnisvollen Universums, in das jeder von uns hineingeboren ist. Ich benutze den Ausdruck „höchste geistige Wirklichkeit“, nicht „Gott“, weil der Begriff „Gott“ dem Buddhismus nicht entspricht.

Und die Buddhisten werden die immer weiter wachsende Mehrzahl der Menschen ausmachen.

Das führt mich am Ende zum religiösen Aspekt des Lebens.

Welche Zukunft haben die historischen Religionen? Ich glaube, daß sie alle miteinander Wahrheit über das Leben und Mittel zur Meisterung des Lebens bieten können, die von ewigem Wert sind. Aber weil diese Religionen historisch sind, sprechen sie ihre Wahrheiten, Ratschläge und Hilfen in Formen aus, die der Auffassung unserer Vorfahren entsprachen aber nicht mehr der unseren. Die überlieferten Ausdrucksformen der historischen Religionen „altern“ jetzt, und das ist, glaube ich, einer der Gründe, warum sie in jüngster Zeit an Einfluß verlieren.

Ich glaube aber auch, daß die Menschen nicht ohne Religion leben können. Nachdem wir zum Bewußtsein erwacht sind, fühlen wir, daß wir in diesem Universum, in das wir uns gestellt sehen, Halb-Fremde sind. Es drängt uns, mit der geistigen Wirklichkeit hinter dem Universum in Berührung zu kommen — mit ihr in Berührung zu kommen, um in Harmonie mit ihr zu gelangen.

Darum glaube ich, daß wir die historischen Religionen ihrer alten überholten äußeren Formen entkleiden müssen, um sie in neue Formen zu fassen, die den ewigen Kern der Religionen uns und unserer Zeit gemäß ausdrücken.

Das ist ein heikles und schwieriges Unterfangen. Ich glaube, wir werden uns diesem Wagnis stellen, weil ich glaube, daß wir in der Welt, auf die wir zusteuern, das gleiche Bedürfnis fühlen werden, das die meisten früheren Generationen empfunden haben, nämlich nach einer Religion, der wir uns aus ganzem Herzen hingeben können.

RENÉ MARCIC
UNIVERSITÄT SALZBURG

Seinsrecht als Einheitsgrund des Menschengeschlechts

Gedanken auf der Schwelle

Die zukünftige Wirklichkeit der Universalgesellschaft der Menschen ist gewiß. Hat Etienne Gilson damit recht? Der Verfasser des Beitrages zweifelt nicht daran. Sinn des Beitrages ist es, Zusammenhänge durchschauen zu helfen, die das Dasein des Menschen wie die Existenz des Menschengeschlechts bestimmen.* Schaut man ihnen auf den Grund, sieht man ihm unaufhörlich Folgen entsteigen, die nicht zu unterdrücken sind. Das, wodurch zweierlei, dreierlei, mehrerlei zusammenhängt, das, woran man die nämlichen Beziehungen wie an feste Haken hängt: das sind unmittelbar einsichtige Fundamente, Axiome, Prinzipien. Das will nicht sagen, daß jedermann auf den ersten Blick sie einsieht; dazu bedarf es vielmehr äußerster geistiger Anspannung. Beweisen unmittelbar, nach gewohntem Schema, kann man sie überhaupt nicht; man kann sie nur mittelbar aufweisen: Mißachtet man sie, nimmt man ihren objektiven Bestand erst wahr. In unserem thematischen Sachgebiet erscheinen die Konsequenzen in folgendem Bild: Die Menschen schlagen einander die Schädel mit Keulen ein, heute: das Menschengeschlecht sprengt sich selbst in die Luft.

Nennen wir gleich das eine oder andere Prinzip und die beiderseitigen Zusammenhänge.

Der Mensch ist in der Welt des Sichtbaren das einzige Wesen, das um seiner selbst willen existiert (Freiheit), das übrige Seiende ist um des Menschen willen vorhanden oder zuhanden. Das gilt für jedermann: Die Gleichheit in der Freiheit löst den Scheinwiderspruch zwischen dem Menschen als Selbstzweck und dem Menschen, den das Mitsein konstituiert. Insofern trifft Hermogenians Wort zu: „hominum causa omne

* Der gängige Terminus „Naturrecht“ wird, wo immer möglich, gemieden; denn er ist voll von Hypothesen, führt leicht in die Irre. Statt dessen hat der Verfasser dieses Beitrages längst das Wort „Seinsrecht“ vorgeschlagen: das „Sein“ gibt besser wieder, was das griechische Wort φύσις und das lateinische „natura“ anfänglich birgt; es schließt das „denaturierte Naturrecht“ aus. Wo die eingebürgerte Terminologie einschneidend unerlässlich erscheint, wird sie beibehalten.

ius constitutum est“ (Dig. I 5, 2). Allen Wesen, die Menschenantlitz tragen, haftet ein Eigenwert der Würde an. Die Menschenwürde ist der unauslöschliche Grundzug eines jeden Einzelnen (character indelebilis); keiner ist auswechselbar, vertauschbar. Obendrein trägt die Gattung Mensch, das Menschengeschlecht, den Stempel der Menschenwürde. Zur dignitas humanae substantiae (id est: hominis) gesellt sich die dignitas humanae naturae. Wir sollten der Differenz eingedenk sein: „Non est totaliter idem homo et humanitas“ (Thomas von Aquin). Neuerdings bricht die Gleichheit durch: „Omnes homines sunt unius speciei; quilibet homo est singularis quaedam persona et est pars totius generis humani“ (derselbe). Anders gewendet, wenn dem Menschen als solchem, nicht etwa dem Menschen als Staatsbürger, als Religionsgenossen, als Angehörigem eines Volkes, einer Rasse, einer Klasse, eines Standes, eines Berufes, einer Sprach- oder Kultur-, einer Schicksalsgemeinschaft, einer Familie; wenn also dem Menschen als Menschen das Recht eignet, anerkannt zu werden als Subjekt, als Wesen, das um seiner selbst willen existiert, woraus mannigfaltige Menschenrechte erfließen: dann wird denkgesetzlich die Einheit des Menschengeschlechts vorausgesetzt, — eine Ordnung wird vorausgesetzt, die sämtliche angegebenen Ordnungen (Staat, Volk, Rasse bis zur Ehe und Familie) weit hinter sich zurückläßt, sie umgreift und überwölbt, in diesem Sinne transzendiert. Das Band, das jeweils die nämlichen Gemeinschaften zu Einheiten stiftet (vinculum unitatis, vinculum societatis), heißt Recht. Das oberste Band, das die Menschenrechte sichert, die Menschheit als Weltgesellschaft ordnet, kann nicht von Menschenhand geschlungen sein, es muß von den Menschen hingenommen werden; man nennt es Naturrecht, präpositives Recht: Seinsrecht, das unmittelbar der Seinsordnung entspringt. Verdichtet die Weltgesellschaft sich dermaßen, daß die Einheit des Menschengeschlechts institutionell sichtbar wird, dann kann man vom Weltstaat zu reden beginnen. Die Lehren von der Menschenwürde, der Einheit des Menschengeschlechts, den Menschenrechten, von einer Weltrechtsordnung, vom Seinsrecht (Naturrecht) kreuzen einander, begegnen einander, haben denselben Anfang, streben demselben Ziel zu; auch tauchen sie geschichtlich oft und oft gemeinsam auf, wie denn auch Naturrechtsdoktrinen und Theorien der Demokratie, diese und die Idee der Menschenrechte einhergehen; ebenso werden Rechtsstaat und Föderation von demselben Gedankenkreis erfaßt. Die Gedankenverwandtschaft und -nähe verweisen auf Sachzusammenhänge. Die Abschaffung der Sklaverei als Institution des Rechts, 1815, und das Werden des Roten Kreuzes — bis zur Genfer Konvention, 1864, den Vier Genfer Abkommen zum Schutze der Kriegsoffer, 1949, und der Wiener Konferenz, 1965,

die die Charta mit sieben Grundsätzen beschließt: Menschlichkeit, Unparteilichkeit, Neutralität, Unabhängigkeit, Freiwilligkeit, Einheit, Universalität —, sie erhellen wie leuchtende Marksteine den Weg des Menschen durch das Dunkel der Sklaverei und des Krieges, künden von der konstanten Fundamentalstruktur der menschlichen Existenz, die es mühsam freizulegen und dann in einem Fort zu behaupten gilt: den Durst nach Freiheit und Friede, den das Recht den Menschen gleichförmig stillt.

Die Herrschaft des Rechts setzt sich in dem Maße ins Werk, wie der unabhängige Richter sie verbürgt. Stiften das Recht als principium unitatis die Weltgesellschaft, gehen sämtliche politischen Gewalten aus der Gerichtsbarkeit hervor und gipfeln darin. Den Zusammenhang durchschaut Dante ganz und gar: „*imperium est iurisdictio*“. Des Dichters Denkers „Weltregent“ (monarcha) ist Weltrichter: die Einheit der Weltgerichtsbarkeit leistet die Einheit der Weltrechtsordnung. Der Weltrichter schlichtet den Streit der Mächte, die gegeneinander auf- und losziehen, gleicht die Gegensätze aus, die jene entzweit, stellt solchermaßen die Eintracht her, die Friede heißt. Die „*pax universalis*“ ist das „*signum humani generis*“, zumal der „*finis ultimus, ad quod omnia nostra opera ordinantur*“ (De monarchia I 4, 24—30). Der Weltfriede ist das „*optimum eorum quae ad nostram beatitudinem ordinantur*“ (a.a.O. I 4, 7-18). Doch nur der Weltrichter kann der Menschheitsrepublik vorstehen; denn „*cum alter de altero cognoscere non possit, ex quo alter alteri non subditur, nam par in parem non habet imperium, oportet esse tertium iurisdictionis amplioris, qui ambitu sui iuris ambobus principetur*“ (a.a.O. I 10, 7-10). Denn „*ubicunque potest esse litigium, ibi debet esse iudicium; aliter esset imperfectum sine proprio perfectivo; quod est impossibile, cum deus et natura in necessariis non deficient . . . Ergo . . . oportet esse iudicium*“ (a.a.O. I 10, 1-21; vgl. I 11, 56; III 10, 48 ff.).

Zur Klärung des unlösbaren inneren Verhältnisses zwischen dem Frieden (*quies, tranquillitas, pax*) und der Rechtsherrschaft (*imperium iuris, rule of law*), die der Richter (*iurisdictio, iudicium*) vollstreckt, sei daran erinnert, daß Hans Kelsen die Strukturverwandtschaft der Verfassungsgerichtsbarkeit im innerstaatlichen Leben mit einer zwingenden internationalen Gerichtsbarkeit auffallend häufig unterstreicht. Der aufmerksame Leser seines Gesamtwerkes wird den Eindruck nicht los, daß der große Jurist alle Elemente der Lehre auf ebendieses Thema versammelt: auf die Institution einer obligatorischen internationalen Gerichtsbarkeit. Hier wie dort, bei der Verfassungsgerichtsbarkeit, steht zur Frage, daß der ranghöchsten Stufen des Rechts die Rechtsnatur bestritten, ihnen die Stringenz genommen wird, weil es sich angeblich um „politische“ Sachen handle, die nicht als Rechtsstreitigkeiten gerichtsförmig könnten ausge-

tragen werden. Die Struktur des Problems einer obligatorischen internationalen Gerichtsbarkeit gleicht der Struktur des Problems der Verfassungsgerichtsbarkeit aufs Haar: „... schon mit Rücksicht auf die gegenseitige Nähe der Rechtsstufen . . ., um deren Garantien es sich handelt. Und so wie die eine den Krieg zwischen den Völkern überflüssig machen will, bewährt sich die andere . . . innerhalb des Einzelstaates als eine Garantie des politischen Friedens“, kann man bei Kelsen lesen. Eine Utopie? Vor 50 Jahren hatte man die Verfassungsgerichtsbarkeit bekämpft, belächelt, als Utopie abgetan. Jede Utopie von gestern ist die Realität von morgen (Verdross).

Der Weltstaat ist kein Gebilde mehr, dem Machtsüchtige nachjagen oder von dem Einzelgänger schwärmen; der Selbsterhaltungstrieb des Menschen, die Natur des Menschen, die Menschenwürde, sie sind es, die ihn diktieren. Das Verlangen der Menschheit nach Eintracht etabliert den Weltstaat.

Das Erregende ist: Wir erleben längst den Weltstaat, wir fassen es bloß nicht. Sagen wir „Staat“, heften wir das Augenmerk auf ein art- und zeitbestimmtes Herrschaftsgebilde, vornehmlich den Nationalstaat, vielleicht den Barockstaat, weiter zurück reicht der Blick nicht. Aus diesem Winkel nimmt sich die Sache kritisch aus; man kann es wagen, das Absterben des „Staates“ zu prophezeien: Der Nationalstaat verwittert. Allein, wir vergessen, daß solchermaßen die gestaltenden Imperien der Geschichte den Namen „Staat“ nicht vertragen.

Daß der Weltstaat in Wuchs geht, ist sicher — *certus an*; ungewiß ist es, wann es so weit sein wird — *incertus quando*.

Der Physiker Max Born; der Altmeister der italienischen Rechtsphilosophie Giorgio Del Vecchio; der greise Hans Kelsen; der geistige Baumeister Europas: Richard Nikolaus Coudenhove-Kalergi; der Theoretiker der Universalgeschichte Arnold J. Toynbee; der brillante französische Kulturphilosoph Raymond Aron; weiter: Etienne Gilson, der Staatslehrer Jean Dabin, Alfred Verdross und Josef L. Kunz (USA), Hans Klocatsky, Österreichs Bundesminister für Justiz (1967) und führender Staatsrechtslehrer, auch Johannes Messner, wenngleich mit bedächtigen Vorbehalten, der spanische Rechtsphilosoph Antonio Truyol y Serra, der Amerikaner Emery Reves, der Deutsche Friedrich Wilhelm Foerster, Hermann Broch, Stefan Zweig, Ernst Jünger, wiederum die Päpste: Pius XII., Johannes XXIII., Paul VI., Kardinal Ottaviani, die aus Alois Taparellis Werk, aus dem vergangenen Jahrhundert, schöpfen, — sie und ungezählte andere nehmen die Gestalt der Weltfriedensordnung wahr.

A. WAS ZUM THEMA STEHT

Der Mensch träumt seit je von der Einheit der Welt und seiner Gattung, nicht um der Einheit als eines Selbstzwecks willen, vielmehr um der Herstellung und der Wahrung des Weltfriedens willen; dies nicht um des Friedens als eines Selbstzwecks willen; vielmehr, weil er weiß, zumindest ahnt, daß er nur in der Einheit geborgen seinen Geist, das Menschentum, das humanum überhaupt, in die Fülle des Wesens zu entfalten vermag. Wie der Pfeil das Ziel, so sucht der Mensch die allgegenwärtige, umgreifende, geschlossene und einheitliche Rechtsgemeinschaft, die den ganzen Erdkreis bedeckt.

Träumt er? Eigentlich träumt er nicht davon, er *denkt* die Einheit: und zwar hellwach. Er sagt es, er schreibt es; das Wort ist ungezählte Male ausgesprochen, gesungen, gedichtet, geschrieben worden — in einem fort nimmt es Gestalt an.

I. Kosmos als Rechtsordnung

1. Hesiod legt den Grundstein zur Rechtsphilosophie; er nimmt den Gedanken einer universalen, alle Menschen ergreifenden Rechtsordnung vorweg, der in der letzten Periode der Antike, in der Stoa, zur Erinnerung kommt.¹ Martin Buber ruft einen Spruch des Heraklit in Erinnerung², der die Welt des abendländischen Geistes ausbaut. Der Spruch ist von so überwältigender Schlichtheit, daß wir Spätlinge ihn bloß gleichnishaft verstehen; er gibt die unmittelbare Anschauung (intuitus originarius) einer wahrgenommenen Wirklichkeit wieder: „Die Wachenden haben eine einzige, ihnen gemeinsam-gemeinschaftliche Welt“ (Frgm. 89). Die Wirklichkeit der Welt ist den Menschen gemeinsam, darin sind die Menschen zur Einheit versammelt. Dem sei Fragment 30 angefügt: „Diese Welt hier, ein und dieselbe für alle und alles, hat weder einer der Götter noch einer der Menschen geschaffen; sie war von allem Anfang an und ist und wird sein Feuer, ewig lebendiges, erglommend nach Maßen und erlöschend nach Maßen“ (ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα).

Die beiden Kernsätze des griechischen Denkens decken Entscheidungen des für das Thema auf. Es birgt dreierlei:

a) Nur die Wachen, geistig Hellen existieren wirklich: Menschen, in denen Vernunft und Wille arbeiten (Frgm. 89).

¹ Verdross, A., Die Begründung der antiken Rechtsphilosophie durch Hesiod. Anzeiger der phil.-hist. Klasse der Österr. Akademie der Wissenschaften 1966, Nr. 2, S. 32, Z. 8.

² Buber, M., Logos — zwei Reden, Heidelberg 1962, S. 31.

b) In der Existenz sind die Menschen allesamt durch den ihnen gemeinsam-gemeinschaftlichen Kosmos zu einer einheitlichen Gemeinschaft (universitas) verbunden (Frgm. 89).

c) Die nämliche Gemeinschaft ist wesentlich Rechtsgemeinschaft (unitas iuris) (Frgm. 30).

Lit. c) bedarf, weil sie die Aussage, das Thema, trägt und prägt, der Erläuterungen:

Walter Kranz, Carl J. Burckhardt, Martin Heidegger, Kurt Schilling und, allen voran, Werner Jaeger, teilen uns mit, daß die Griechen die Welt als Kosmos, den Kosmos aber wesentlich als Rechtsordnung verstehen.³ Weltwirklichkeit ist Rechtswirklichkeit. Das vollendete Sein ist das, was man später Norm als „Sollen“ nennt; das, was unsereiner Wirklichkeit heißt, ist Abstand zum vollendeten, aktuellen (= wirklichen) Sein, ist Mangel (στέρησις, privatio). Die Seinswirklichkeit wird von den Griechen normativ interpretiert, in diesem Sinne juristisch gedeutet. Jaeger spricht einfach von der „Rechtsgemeinschaft der Dinge“. Wer den ältesten Spruch kennt, der uns aus jener frühen Blüte des Denkens überliefert worden ist, den Spruch des Anaximander, der wird nicht umhin können, die Welt als Rechtsordnung zu sehen. Neben Anaximander, Hesiod und Heraklit treten die drei Tragödiendichter Sophokles, Euripides, Aischylos. Die griechischen und die römischen Stoiker, später die Neuplatoniker entfalten das kosmische Denken. Vollends die Klassiker der römischen Jurisprudenz, namentlich Ulpian, Paulus und Gaius, leihen dem kosmischen Denken ein ausgesprochen juristisches Kleid. Bei Augustinus, Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin erneuert sich je und je die Weltauffassung als Rechtsauffassung. Sogar in der Neuzeit lebt sie auf: bei Leibniz und Kant; sie kehrt bei Heidegger wieder. Solchem Weltentwurf eignet, daß er mit den äußersten Rändern seiner Abmessungen Götter und Menschen, Getier und Gewächs, Gestein und Gewässer — und die Luft ergreift und umfängt. „Selbst Helios wird seine Maße nicht überschreiten; sonst werden die Erinnyen, der Dike Schergen, ihn stellen.“⁴ Der innere Wesensbau des Weltalls ist seit je dynamisch wie statisch als Rechtsordnung angelegt: Solchermaßen ist

³ Kranz, W., Kosmos, Archiv für Rechtsgeschichte II, 1/2, Bonn 1958, S. 11, 15, 29 f., 35 f., 39 f. u. a.; Heidegger, M., Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, S. 127 ff., 121 ff., 94 ff.; vgl. denselben, Holzwege, Frankfurt/M. 1950, S. 225 ff.; Schilling, K., Heideggers Interpretation der Philosophiegeschichte, ARSP XLI/3 1955; Jaeger, W., Paideia I, Berlin 1959, S. 218. Näheres bei Marcic, R., Der unbedingte Rechtswert des Menschen, Beitrag zur Voegelin-Festschrift „Politische Ordnung und menschliche Existenz“, München 1962, bes. Abschnitt B, S. 368 ff.

⁴ Heraklit, Frgm. 94.

der typische kosmologische Optimismus bei Plato (Timaios) und Aristoteles verständlich. Allein, nicht nur jedes Wesen, jedes Ding hat in der Gesamtverfassung den je eigenen Stellenwert; jedes Wesen, jedes Ding ist selbst in sich und für sich je und je eine Ordnung: „Maß ist in jeglichem Ding, haarscharf sind Grenzen gezogen, jenseits deren das Recht, wie diesseits niemals bestehen kann.“⁵ Dem Allgesamt der Wesen und Dinge wie dem einzelnen Wesen und Ding haftet je und je Rechtsordnungscharakter an: Jenes ist das Naturrecht als Seinsrecht, hier steht die Natur der Sache zur Frage: fundamentum iuris in rebus a natura positum (Dante, De monarchia II 6, 11 f.).

Gewiß, Alfred Verdross trifft die Sache, wenn er uns belehrt, daß die Welt als Kosmos von der Antike bald als gegabelt erkannt wird: das Allgesamt gabelt sich in zwei Reiche, in ein physikalisch-chemisches und in ein Reich der vernünftigen, freien Lebewesen. Dort gebietet das physikalisch-chemische Naturgesetz in der Weise des Zwanges, welchem Modus die Notwendigkeit des Geschehens entspricht; hier gebietet das natürliche Rechtsgesetz als Forderung — wenn auch als bedingungslose Forderung —, welchem Modus das Sollen des Adressaten korrespondiert.

Zur Einsicht in die umrissene Gabelung sei zweierlei angemerkt. Einmal ist, wie oben bereits gesagt, die ursprüngliche Auffassung von dem einen Kosmos, der einheitlich den gesamten Seinsbereich als Rechtsordnung gebiert, nie ganz erloschen — bis auf den heutigen Tag. Mit dem Hinweis auf den heutigen Tag sind wir bei der zweiten Anmerkung gelangt. Die Naturwissenschaften der Gegenwart, namentlich die Mikrophysik und die Biologie, geben Ausblicke und Einblicke frei, die zumindest die Frage verstatten, ob denn wirklich zwischen den beiden genannten Seinsbereichen eine so tiefe Kluft gähnt, wie die Gabelungslehre sie voraussetzt. Ein normativ-teleologischer Wirklichkeitsentwurf baut auf die kosmische Einheit.

Dennoch gilt es zu fragen, was es mit der Verengung des Rechtsbereichs, die der Gedanke der Gabelung vollzieht, für eine Bewandnis habe. Die Verengung ist im Grunde eine Erhebung, gleichsam eine Erhebung in den höheren Stand. Nimmt der Mensch in der sichtbaren Welt den ersten Rang ein, herrscht er rechtens über das gesamte übrige

⁵ Horaz, Satiren I 1, 106 f.: Est modus in rebus, sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum. Vgl. Aischylos: „In allem hat Gott der Mitte den Vorrang verliehen.“ Ferner Apolls Weisung: „Das Maß steht am höchsten.“ Schließlich: Solons μηδὲν ἄγαν. Vgl. Plato, Politeia III 9, 398 A—B. Die ganze Seins- und politische wie ethische Lehre des Aristoteles ist eine Theorie der Mitte. In medio stat virtus. Vgl. Marcic, R., Der Staatsmann in der Demokratie (Inauguralrede am 29. Okt. 1966), Salzburg/München 1966, S. 9 ff.

Seiende. Zudem nimmt sich das Recht in den Augen der Hellenen als der denkbar höchste Begriff aus, der das Göttliche einschließt. (C. J. Burckhardt). Überrascht es uns, wenn der höchste Begriff mit dem höchsten Wesen gebunden wird, mit einer jedes Dritte ausschließenden Wirkung (Exklusivität)?

Fortan gilt es, daß ausschließlich der Mensch in der Rechtsordnung steht.

Aber es kann nicht über diese verengende Erhöhung vergessen werden, daß anfänglich das Seiende insgesamt von der Rechtsordnung als transzendenter Seinsordnung überstiegen und umgriffen wird. Ebendiese ursprüngliche einheitlich-kosmische Rechtsauffassung wiegt deshalb thematisch so schwer, weil ja eine Gemeinschaft des Menschengeschlechts nur dann als Rechtsgemeinschaft durchsichtig wird, wenn Rechtliches alles Menschliche transzendiert. Der Mensch kann nicht das Apriori des Menschen sein. Homo non est institutor naturae, sed utitur . . . ad suum usum rebus naturalibus (Thomas, S. th. I 22, 2 ad 3). Nicht minder wichtig als die Frage nach der Einheit des Menschengeschlechts ist die Frage nach der Einheit dessen, was dahinter steht und waltet: die kosmische Ordnung (Seinsordnung: φύσις); jene Einheit ist von dieser bedingt. „Die Anerkennung der kosmischen Ordnung und mit ihr der Ordnung von allem, was nicht von uns abhängt, wird von nun an die erste Regel der Weisheit“ (Etienne Gilson⁶).

Kosmologie ist als typische Ordnungslehre die geschichtlich erste Naturrechtslehre. Der Kosmos als Rechtsordnung ist die erste geschichtliche Erscheinungsform des Seinsrechts, auch zeitlich der erste Gegenstand (Formalobjekt) des Denkens: dieses entfaltet sich als Rechtsdenken.

2. Es hätte wenig Sinn, den Blick auf die Antike zu heften, wenn sie uns nicht den abstechenden Hintergrund verschaffte, vor dem sich die Umriss der Gegenwart klar abzeichnen, — die Umriss, die in die Zukunft leuchten. Das ressourcement: die schöpferische Rückkehr zu den Quellen, sie gibt den Blick auf die Zukunft frei. Denn kein Thema, das den Geist des Menschen fesselt, ist ganz und gar neu, „nie dagewesen“, füglich trägt die Reflexion über die Ideengeschichte eines jeden Themas, die Rückkehr in die Vergangenheit im Hinblick auf die Zukunft, dazu bei, uns auf dem Wege der Erkenntnis ein gutes Stück weiter zu bringen, zumal, wenn ein Thema zur Frage steht, das zu den Konstanten des Daseins gehört. Die Gegenwart offenbart in ihrer Strukturgeschichte überraschende Verwandtschaft mit der Antike.

⁶ Gilson, E., Die Metamorphosen des Gottesreiches, München/Paderborn/Wien/Zürich 1959, S. 15.

Zwei Züge durchwirken das Antlitz unserer Zeit: die *kosmische Erfahrung* (a) und *das wachsende Bedürfnis nach einer gesamt-menschlichen Rechtsordnung* (b).

a) Wie im XIX. Jahrhundert die soziale Frage, am Anfang des XX. Jahrhunderts die Gestalt des Arbeiters; wie nach dem Ersten und nach dem Zweiten Weltkrieg „Existenz“, „existenziell“ und „Existentialismus“ Signalwörter der jeweiligen Zeit waren, so ist der Kosmos das Signalwort der Gegenwart. Der Mensch versteht die eigene Zeit als den Anfang des „kosmischen Zeitalters“ im strengen Sinn: das ist die Grundbefindlichkeit, das Fundamentalexistential jedes Zeitgenossen.⁷ Die Welt-erfahrung treibt ein typisch kosmisches Bewußtsein, und dies: in Philo-sophie und Theologie (α), in der theoretischen Physik, in der prakti-schen Mikrophysik und Atomphysik, ebenso in der Chemie (β) und in der Biologie (γ).

α) Es reicht der Hinweis auf die Schutzkraft, die den Schriften Pierre Teilhard de Chardins innewohnt, auf seine katholischen Interpreten Ladislaus Boros SJ (Zürich) und Jean Daniélou⁸, auf den führenden Seinsdenker unserer Zeit Martin Heidegger und den Wiener Philoso-phen Leo Gabriel. Es wird erkannt, daß der Mensch zum ersten Mal in einer planetarisch einheitlichen Geschichte lebt. Das Geschick des Menschen läuft auf dem Einheitsfeld der gesamten Erde, im Einheits-raum des gesamten Weltalls synchron ab.⁹

β) Werner Heisenbergs „Weltformel“, zu deren Entwurf die Lek-türe von Platons „Timaios“ ihn angeregt hat, legt das kosmische Ein-heitsbewußtsein frei, wiewohl der Gelehrte die Gültigkeit der Welt-formel auf den physikalisch-chemischen Bereich des Weltseins beschränkt. Carl Friedrich von Weizsäcker hat mit der vorsichtigen Andeutung sei-ner Hypothese von der Endlichkeit des Kosmos das Band zwischen Mensch und All (Seinsordnung) neuerdings fester geknüpft.

γ) Zu dem gesellt sich die biologische Erkenntnis, „daß alles Lebende

⁷ Boros, L., Christentum und die Zukunft der Welt, Orientierung Nr. 16 (XXVI. Jhrg.) v. 31. August 1962, S. 171 ff.

⁸ Boros, L., a.a.O.; dazu Daniélou, J., Teilhard de Chardin und die Gegenwart, Wort und Wahrheit, Wien/Freiburg i. Br., XVII 8/9 (August/September 1962), S. 517 ff. Vgl. jüngstens: Anrich, E., Moderne Physik und Tiefenpsychologie. Zur Einheit der Wirklichkeit und damit der Wissenschaft, Stuttgart 1963, wo die wieder bloßgelegte totale kosmische Interdependenz klar zum Vorschein kommt: Alles hängt mit allem zusammen, das ist die in der Physik noch kaum erkannte „kopernikanische Ent-deckung“!

⁹ Vgl. Boros, L., a.a.O.; Heidegger, M., Holzwege, Frankfurt/M. 1950, S. 296 ff.; Der Spruch des Anaximander, bes. S. 336 ff. und andere ungezählte Belegstellen.

aus den Wirkkräften freien C-Atoms und damit letztlich aus den kos-mischen Universalgesetzmäßigkeiten des Energetischen entsprungen ist“.¹⁰

In das Bewußtsein der Zeitgenossen drängt die Erfahrung der tota-len kosmischen Interdependenz sich vor: alles hängt mit allem zusam-men; jegliches ist von jeglichem bedingt, jegliches bedingt jegliches: ein Haushalt ist der Kosmos (Marc Aurel). Der eine Kosmos ist das Ge-menschaffliche (vinculum unitatis), das die Menschen allesamt, über Zei-ten und Räume hinweg, in die Einheit des Menschengeschlechts fügt; auf den nämlichen, eigenen Einheitsgrund versammelt der Kosmos die Gesamtheit der übrigen Wesen und Dinge. Jede Regung des Geistes, jede Bewegung des Gemüts, jede Seelenstimmung, jeder Schritt, den der Fuß setzt, jede Handbewegung und jeder Handgriff, sie sind Fugen, Falten, Aremzüge des Kosmos, Etappen des kosmischen Geschehens: nichts geht verloren (Marc Aurel wie Gregor von Nazianz).¹¹ Es waltet kein Zu-stand, in dem der Einzelne ein gesondertes, isoliert-separiertes Eigensein führte, ohne daß er, indem er existiert und lebt, seinen Teil zum Bau und Fortbestand des Weltalls beisteuerte (Martin Buber).¹² Der Mensch versteht sich allgemach als Fuge des Weltgefüges. Die *Natur des Men-schen* (— Natur im subjektiven Sinn —) ist Glied, wenngleich eigen-ständiges Glied (Substanz) der *Natur als solcher*, das ist als *Seinsord-nung* (— Natur im objektiven Sinn —).

Je mehr der Einzelne sich der Gliedschaft der Einheitsordnung bewußt wird, desto schärfer wird der planetarische Gemeinschaftssinn; die mon-diale Solidaritätsstimmung wächst heran, die die Einsicht in die unitas societatis humanae fördert. Eine ungeheuerliche geschichtliche „Zusam-menschrumpfung der Welt“ läßt die Völker der Erde als sichtbares und greifbares Gewebe kommunizierender Gefäße begreifen.¹³ Allerdings, die nämliche Schrumpfung ereignet sich nicht als Verdünnung oder Ver-armung, vielmehr als *Pleromisation*, als Erfüllung und Fülle der Zeiten.

Die Technik tut das ihre dazu; sie webt am Bewußtsein der plane-tarischen Einheitsgeschichte und vollkommenen kosmischen Interdepen-denz. Vollends die Technik des breit und ohne Unterbrechung fließenden Nachrichtenstromes, die allseitige Kommunikation, wirkt die Erfah-rung der vollkommenen Zusammengehörigkeit: Und je mehr der Hori-zont des Menschseins sich planetarisch, ja kosmisch weitet, desto um-

¹⁰ Eichstedt, E. Frhr. v., Ursprung und Verwandtschaft der Menschenrassen, Beitrag zu einer Vortragsreihe: „Das ist der Mensch“, Kröners Taschenausgabe Band 292, Stutt-gart 1959, S. 35 ff. (39).

¹¹ Auf die Geburt Christi, S. 9 ff. Vgl. Texte der Kirchenväter I, München 1963, S. 352.

¹² A.a.O.; vgl. Heraklit, Frgm. 75.

¹³ Boros, L., a.a.O.

greifender (transzendenter) wird *dasjenige* sein, was hinter ebendiesem Horizont schaltet und waltet, was den Horizont der Zusammengehörigkeit gründet und in einem fort ausfaltet. Das ist die noch kaum bewußte, thematisch-reflexive „kopernikanische Entdeckung unseres Jahrhunderts und einer Epoche!“ (Ernst Anrich).

Die Kosmonauten indizieren das Sein des Kosmos, das die totale Interdependenz erzeugt.

Jedes typisch *kosmische* Denken ist vorzüglich *Ordnungsdenken*, leitet zum *Rechtsdenken* über, zur Einsicht in das Recht, das das Zusammenleben der Menschen ordnet ($\kappa\omicron\sigma\mu\epsilon\iota\nu$ = schön, schmuck, ordnen). Der großartigste Ordnungsdenker, der vorweg der gewaltigste Ordnungsdichter ist, Dante, enthüllt den Zusammenhang: „Et illud quod natura ordinavit, de iure servatur; natura enim in providendo non deficit ab hominis providentia . . . Ergo ab hac providentia natura non deficit in suis ordinatis. Propter quod patet quod natura ordinat res cum respectu suarum facultatum; qui respectus est *fundamentum iuris in rebus a natura positum*. Ex quo sequitur, quod naturalis in rebus absque iure servari non possit, cum inseparabiliter iuris fundamentum ordini sit annexum: necesse est igitur ordinem de iure servari . . . Sed natura in nulla perfectione deficit . . .“ (De monarchia II 6, 2-22).¹⁴ Die Seinsordnung kann also in dem Seienden, den Dingen, ohne das Recht nicht wirken. Die Natur als Seinsordnung ist der Geltungsgrund des Rechts (Kardinal Reginald Pole, Apologia XXVIII). Nicht von ungefähr folgte auf den kosmischen Entwurf der Stoa das Imperium Romanum als Versuch, die erfahrene Einheit zu institutionalisieren.

b) Das zweite Zeichen der Zeit, das die Strukturverwandtschaft mit der Antike aufdeckt, ist ein gewisser Zug zur *Verrechtlichung* aller Daseinsbezüge, — wenn man will, ein Zug zum Panjurismus, zur Allgegenwart des Rechtlichen. „Immer weitere Bereiche menschlichen Wirkens bedürfen der rechtlichen Ordnung“ (Hans Ryffel). Das menschliche Zusammenleben — zumal in Hinblick auf den heutigen Stand — ist ja nur auf Grund einer Ordnung und in einem geordneten Verfahren menschenwürdig, in diesem Sinne möglich.

Ethik und Moral, Jahrhunderte und Jahrhunderte in ihrer christlichen Gestalt einheitsstiftende Faktoren der europäischen Gesellschaft, büßen in der Gegenwart, weil sie doch je und je an bestimmte Religionen oder antireligiöse Gemeinschaften gebunden sind, ihre normative Kraft

¹⁴ Welch unabdingbare Vorarbeit für die Rechtserkenntnis das Dichten mit seiner unmittelbaren Schau leistet, siehe bei Marcic, R., Ernst Jüngers Rechtsentwurf zum Weltstaat, Salzburger Antrittsvorlesung, gehalten am 19. November 1964, erschienen Salzburg/München 1966.

im Bereich des äußeren Verhaltens der Menschen ein. Der Pluralismus führt unweigerlich zu solcher Reduktion.

Hingegen nimmt die Bedeutung des Rechts unermesslich zu, und zwar: sowohl auf dem innergesellschaftlichen Feld wie in den Bezirken der sogenannten internationalen Beziehungen.¹⁵

Die Doppelverwandtschaft der Gegenwart mit der Antike geleitet uns thematisch zur Frage nach dem Seinsrecht (Naturrecht) zurück.

II. Die Funktionen des Seinsrechts

Intensität und Art des Fragens nach einem Seinsrecht wechseln von Zeit zu Zeit, von Raum zu Raum, von Fall zu Fall; sie korrespondieren den drei Funktionen, die dem Seinsrecht eignen. Hält man sie nicht auseinander, vermengt man sie, breitet sich Verwirrung aus. Die Sonderung wird für gewöhnlich übersehen. Es sind dies:

1. die *unmittelbar-normative* Funktion;
2. die *mittelbar-normative*: die interpretative Funktion;
3. die *konstitutive* Funktion.

Zu 1. Die erstgenannte Funktion reicht Rechtsstäbe zu, woran unmittelbar ein Verhalten gemessen wird. Das Seinsrecht verbietet (norma negativa, negatoria), gebietet (norma positiva), in der Regel ermächtigt es zum Regeln und Entscheiden (transfert potestatem: norma translativa, norma mandatoria). Diese Funktion ist zeitweilig und kurzweilig akut; die Aktualität kehrt in unregelmäßigen Abständen wieder, gewissermaßen zyklisch, und zwar: wenn Gewalt- und Willkürgebilde auftauchen, wenn das Unrecht zum Himmel schreit, wenn Steine schreien. Hier brennt die Aktualität des Seinsrechts lichterloh. Dann stehen die Themen an: Grenzen der Befehlsgewalt, Grenzen der Gehorsamspflicht, Widerstand als Recht, ja als Pflicht, als Vollziehung ranghöheren Rechts, die Ungültigkeit von Scheingesetzen und dergleichen mehr.

Was für Grenzen? Wo sind die Maßstäbe für das détournement de pouvoir, wenn der „supremus“ in Aktion getreten ist?

Das ist die Frage nach dem Naturrecht als Seinsrecht¹⁶, das korrigie-

¹⁵ Zum Problem der Proportion zwischen Ethik, Moral und Recht vgl. insb. Marcic, R., Der unbedingte Rechtswert des Menschen, Beitrag zur Voegelin-Festschrift „Politische Ordnung und menschliche Existenz“, München 1962, S. 360—395.

¹⁶ Zum Ausdruck „Seinsrecht“ und zum Thema vgl. insbes. Marcic, R., Das Naturrecht als Grundnorm der Verfassung, Beitrag zum Ersten Forschungsgespräch: „Das Naturrecht in der politischen Theorie“, hrsg. v. F. M. Schmözl, Wien 1963, S. 69—90, bes. 81; vgl. denselben, Reine Rechtslehre und klassische Rechtsontologie, Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht XI 3/4 (1961), Beitrag zur Kelsen-Festschrift, a.a.O., S. 404.

rend, opponierend, kritisierend, kontrollierend — und doch konservierend wirkt. Gewiß, die Kehrseite solch rein normativer Funktion des Seinsrechts ist, daß es bestehende Macht sanktioniert, legitimiert, bis zu den Grenzen des Erträglichen. Hier offenbart sich, was auf den ersten Blick wie ein Paradoxon verblüfft: Es ist der Sinn des Seinsrechts, daß es sich als überflüssig erweist, „daß es, obwohl dauernde Grundlage und Norm des positiven Rechtes mit dessen immer größerer Vollendung sozusagen hinter den Vorhang des positiven Rechtes zurücktritt und daß es wieder erscheint, wenn das positive Recht durch die Entwicklung der Lebensmächte und die Funktionsänderung der Gemeinschaften zu objektivem Unrecht wird“ (Heinrich Rommen¹⁷).

Zu 2. Die erstgenannte Funktion ist zyklisch akut; die interpretative Funktion indessen ist latent-chronisch; sie fällt kaum auf, aber sie ist allezeit am Werk: „Wegen der Verwirklichung des Naturrechts im positiven Recht und dem damit gegebenen faktischen Rechtsfrieden, der im Sich-Begnügen-können und -dürfen mit dem positiven Recht liegt, bleibt die Geltung des Naturrechts sozusagen latent, wird aber offenbar, wenn das positive Recht, sei es an sich, sei es für größere Volksschichten, in Widerspruch zum Naturrecht tritt.“¹⁸

Im Rechtsstaat gilt das Seinsrecht als Interpretationsnorm, als Auslegungsregel bei der Rechtssetzung und Rechtsvollziehung, namentlich bei der Abwägung schutzwürdiger Interessen, wo Rechte kollidieren. In der unmittelbaren normativen Funktion behauptet sich das Seinsrecht als Maßstab, in der interpretativen Funktion sozusagen als Gradmesser, Thermometer innerhalb der Abmessungen, die der positive Gesetzgeber dem Rechtsanwender anheimgibt.

Zu 3. Die drittgenannte Funktion ist diejenige, die im allgemeinen thematisch überhaupt nicht zur Sprache kommt, wo das Seinsrecht erörtert wird. Sie ist konstituierend, integrierend, einheitsstiftend. Das Seinsrecht hält nicht bloß den Maßstab höheren Grades bereit, wirkt nicht allein als Gradmesser innerhalb eines abgesteckten normativen Raums; das Seinsrecht greift zuallererst als Einwägkreuz, Einwägscheibe ein. Es konstituiert, stiftet diese oder jene ins Hier und Jetzt gestellte, konkret-geschichtliche Rechtsgemeinschaft (*ordo accidentalis*), zuvor (*a priori*) stiftet es alleweile die Rechtsgemeinschaft schlechthin (*ordo transcendentalis*), genauer: es ist der *ordo transcendentalis*. Jegliche Gemeinschaft und alle Formen der Gesellschaft werden vom Recht erst

¹⁷ Rommen, H., Die Ewige Wiederkehr des Naturrechts, Leipzig 1936, S. 270 f. Vgl. Gierke, O. v., Althusius, 5. Aufl., Scientia Aalen 1958, S. 316, 277 ff.

¹⁸ A. a. O., Hervorhebung von mir.

gegründet; Gemeinschaft und Gesellschaft an sich sind von der vorauswärtenden Geltung des Rechts bedingt.¹⁹

Die erstgenannte Funktion kehrt kurzweilig und zeitweilig wieder; die zweitgenannte geschieht in einem fort, chronisch, — die letztgenannte ereignet sich indes einmalig, eben im Akt der Konstitution. Hier wirkt das Seinsrecht als die denkbar erste, vorausgesetzte (präpositive) Grundnorm, die die historisch erste Grundnorm, die Verfassung im positiv-rechtlichen Sinn bedingt. Kelsen, Verdross und Merkl, die Gründer der Wiener Rechtstheoretischen Schule nennen jene, denkbar erste, vorausgesetzte Grundnorm Verfassung im rechtslogischen Sinn; ich erkenne darin vorweg die Verfassung im rechtsontologischen Sinn. Allein, — die nämliche Funktion erschöpft sich mitnichten im Gründungsakt; die Konstitution konsumiert nicht die Funktion. Denn als anhaltende Nachwirkung der letztgenannten Funktion des Seinsrechts stellen sich ausgleichende, berichtigende, Gleichheit bedingende und herstellende, Versöhnung der Gegensätze, Kompromisse bewirkende Folgen ein. Es werden Schranken beseitigt, Gräben zugeschüttet, Diskriminierungen getilgt. Die Nachwirkung der konstitutiven Funktion nivelliert.²⁰ Die Funktion als Grund, der Einheit stiftet, als Band, das bunte Vielheit zum Ganzen der Einheit knüpft (*vinculum societatis*), tut seine Wirkung, wo Menschen in Gruppen zerfallen, worunter die eine Gruppe die andere als minderwertig hinstellt und abstempelt, so, daß Angehörige der minderwertigen Gruppe gar nicht die Anerkennung eines vollen Menschseins genießen: Klassenklüfte, Religionskriege, Rassendiskriminierung, Minderheitenunterdrückung, Völkerverachtung, Nationaldünkel und was es an derlei Auswüchsen mehr gibt. Wo das Naturrecht durchgreift, dort fallen die Schranken jeglicher Art; an die Stelle der Zwietracht setzt sich die Eintracht: die Friedensordnung und das Bewußtsein der Brüderlichkeit wachsen.

III. Das „rechte“ und das „linke“ Seinsrecht

In der Sprache von Ernst Bloch stehen „rechte“ und „linke“ Ethik einander gegenüber. Georg Lukács spricht im Vorwort zur Neuauflage seiner Theorie des Romans²¹ gar von „rechter“ und „linker“ Erkenntnis-

¹⁹ Zu der konstitutiven Funktion des Naturrechts und zum Rechtskonzept des Staates vgl. Marcic, R., Verfassung und Verfassungsgericht, Wien 1963.

²⁰ Nivellieren heißt nicht bloß einebnen im Sinne von herabzerren, sondern gleichermaßen emporheben, alles auf eine höhere Stufe bringen und solchermaßen gleichmachten.

²¹ Neuwied 1963, S. 16 ff.

theorie und Ontologie; er weist Ernst Bloch als einen Denker aus, der linke Ethik mit rechter Erkenntnistheorie und Ontologie koppelt. Die aristotelische Linke, die von den arabischen Denkern: Avicenna, Avicbron (Gabirol), Averroes geprägt, im Okzident von Siger von Brabant und Marsilius von Padua übernommen und entwickelt wird, stützt sich auf des Stagiriten Auffassung, daß die Nous-Seele, die Trägerin (Subjekt) der ranghöchsten Betätigung des Seelischen, der ganz und gar zweckfreien Kontemplation, daß eben diese Nous-Seele eine im platonischen Sinn eigene, eigenständige (supra-individuelle?) Substanz sei, die die „Linke“ als *unitas intellectus* versteht, in der die Einzelseelen vollends aufgehen, woran der individuelle Geist bloß als unselbständige Größe partizipiert. Dante gerät in auffallende Nähe zu solcher Sicht: „Satis igitur declaratum est, quod proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis . . .“ (De monarchia I 4, 1-3). Der Geist, dessen Entfaltung der Sinn des Menschengeschlechts als Gattungseinheit ist, erscheint gewissermaßen als substantielle Übergröße, die die Einheit des Menschengeschlechts konstituiert. Thomas von Aquin sieht von diesem Konzept her Gefahren für das Individuum und dessen Stellenwert als eines jeweils eigenständigen Subjekts aufziehen, weshalb er denn wuchtig gegen die Averroisten und den Gedanken von der substantiellen *unitas intellectus* zu Felde zieht. Für ihn ist die Einheit des Menschengeschlechts keine substantielle Übergröße, sondern eine transzendente Ordnung einer relationalen, einer Beziehungseinheit (*ordo transcendentalis*). Einerlei, man mag von einem linken Seinsrechtsdenken, genauer einem linken Aspekt der Naturrechtstheorie reden: Wo das Seinsrecht als Einheitsband der Menschen und des Menschengeschlechts bloßgelegt und mit Nachdruck herausgekehrt wird, dort ist der Ort, an dem die Linke zu seinem Anwalt wird, der Ort, an dem das Gespräch von rechts nach links leicht vortritt. Das offenbart die Geschichte, das beglaubigt die Gegenwart.

IV. Die Erfahrung der Einheit und das Apriori

1. Die Erfahrung eröffnet uns, daß die Glieder der Menschheit irgendwie aufeinander bezogen, angewiesen, hin- und hergeordnet sind: Völker und Volksgruppen, Religionen, Rassen und Klassen, Parteien, Stände und Verbände, Kulturkreise, Zivilisationsbereiche und so fort. Die Menschen sind kein wirr und aufs Geratewohl hingeschütteter Kehrichthaufen²² (σάγμα), kein wüst zusammengeworfenes Gemenge. Die Men-

²² Vgl. Heraklit, Frgm. 124.

schen sind, einer Münzensammlung ähnlich, eine Ordnung und: τάξις δὲ πᾶσα λόγος.²³ *Ordo non est substantia, sed relatio* (Thomas, S. th. I 116, 2 ad 3). Das heißt: Jede Ordnung geschieht und behauptet sich dadurch, daß sie, was ihr sozusagen unterkommt, zusammenbringt und zusammenhält, daß sie es sammelt, es auf einen Einheitsgrund hin versammelt — und eine Sammlung ist. Derselbe Aristoteles, der uns beibringt, daß der Mensch ein φύσει ζῶον πολιτικόν ist, unterweist an derselben Stelle²⁴ uns darin, daß ἄνθρωπος ein ζῶον λόγον ἔχον ist, wobei λόγος weit mehr umspannt als bloß: „Wort“, „Rede“, „Sprache“, „Vernunft“. Logos meint allen Bedeutungen voran: Grund, Einheitsgrund, worauf das Menschsein sich versammelt (*nihil sine ratione*). Logos ist die auf Einheitsgrund bezogene Ordnung der Ordnungen: κόσμος.

Jede Ordnung versammelt sich auf einen Einheitsgrund (*principium unitatis*). *Necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem* (Plato, Parmenides 164 C 165 E; Thomas, S. th. I 44, 1). *Manifestum est autem quod quaecumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium*. Dieses *ontologische* Prinzip zieht Dante bei seinem Entwurf zum Weltstaat als Hauptargument heran: „maxime enim ens maxime est unum, et maxime unum est maxime bonum . . . Propter quod in omni genere rerum illud est optimum quod est maxime unum . . . Constat igitur quod omne quod est bonum, per hoc est bonum quod in uno consistit“ (De monarchia I 15, 3-18). Und insbesondere geht Dantes Spruch uns thematisch an: „*Omnia quae sunt unius generis, reducuntur ad unum, quod est mensura omnium quae sub illo genere sunt*“ (a.a.O., III 12, 2-3). Jegliches und alles, was einer Gattung ist, führt zurück zum Einheitsgrund, der da das Urmaß (Grundnorm) von allem und jeglichem ist, was unter die nämliche Gattung fällt. Das Urmaß muß die Gattung transzendieren, wenn anders es die Gattung soll konstituieren und zum Gegenstand des Denkens erheben können. Das Seinsrecht transzendiert das von den Menschen gesetzte, das positive Recht welcher Art auch immer. — Weil ontologisch, so gilt dasselbe denkgesetzlich-logisch: „*Qui non unum cognoscit, nihil cognoscit*.“²⁵ Wir Menschen vermögen uns gar nicht als Einheit des Menschengeschlechts, als Gattung, zu verstehen, wenn es uns mißglückt, das transzendierende Einheitsband auszumachen. Die Menschheit — so erfährt sie sich und so versteht

²³ Aristoteles, Physik VIII 1, 252 a 13. Vgl. dazu Heidegger, M., Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, S. 95 ff.

²⁴ Politik I 2, 1253 a 1 ff.

²⁵ Thomas von Aquin, De veritate. — Zur Einheit als ontologisches (metaphysisches) und logisches Prinzip vgl. insbes. Aristoteles, auf den Dante sich beruft: Metaphysik X 1, 1052 b 18; I 1; I 5, 986 a 23—27.

sie sich selbst — ist ein Gefüge, das im Einheitsgrund zusammengehört, obwohl die Fugen auseinander- oder gegenwärtig streben: *καλὴ τροπὸς ἁρμονίᾳ ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης*. Das meint: widerstrebige Vereinigung wie die des Bogens und der Leier.²⁶ Sokrates soll als erster sich einen *κοσμοπολίτην*, einen Weltbürger, genannt haben, — oder war es Diogenes, der Kyniker, oder Antisthenes, das Haupt der kynischen Schule? Alkidamas sagt, daß der Gott alle Menschen als freie Wesen erschaffen, daß die Seinsordnung (*φύσις*, Natur) niemanden zum Sklaven gemacht hat. Demokrit lehrt, Barbaren und Griechen seien gleichermaßen Menschen. Laut Eratosthenes hätte Alexander der Große den Weltstaat zu errichten versucht als Ausdruck der Einheit des Menschengeschlechts und der Gleichheit aller Menschen; er hätte sich überzeugen lassen, daß die Menschen nur in gute und böse einzuteilen wären, nicht jedoch in Griechen und Barbaren. Vielleicht war Alexander der erste Vollstrecker des Gedankens der Menschenrechte, wozu Plutarchs Zeugnisse uns hinführen. Nach dem Weltreich der Assyrer und dem der Perser erhob sich das der Makedonier, um, wie jene, zu scheitern. Von Zenon, dem Stifter der Stoischen Philosophenschule, der um 300 vor Christi in Kittion auf Zypern wirkte, wird uns überliefert, er sei der erste, der den Weltstaat bewußt, reflex und thematisch entworfen habe: als Folge seines Konzepts von der Einheit des Menschengeschlechts. Rom als Staat vollbringt die erste Teilverwirklichung solchen Konzepts. Fragt man nach dem Bleibenden in den unablässigen Spiegelungen Roms in Ideen herein, so erscheint am wesentlichsten die Idee einer Einheit der Menschenwelt. Rom hat für Europa allezeit ein ursprüngliches Wollen der Macht ausgedrückt, das Dostojewskijs Großinquisitor ausspricht: „das unbedingte Verlangen, daß alle Menschen das gleiche anbeten sollen; Einheit, sei es einer Kirche, eines Reichs, sei es einer humanistischen Lebensnorm oder einer Zivilisation, ist immer unter dem Zeichen Roms gesucht worden.“²⁷ Rom als Sitz der Katholischen Kirche entfaltet in unseren Tagen die Wiederverwirklichung der Universalidee auf die der Zeit angemessene Weise.²⁸ Neben dem Ökumenismus des Zweiten Vatikanums beachte man die Organisation der Vereinten Nationen (UNO), den Ökumenischen Rat, die Liberale Weltunion, die internationale Bewegung des Sozialismus, den Weltkommunismus, — sie alle trachten auf die eine oder andere Art, bewußt oder unbewußt, thematisch-reflex oder unthematisch-unreflex, die Einheit des Menschengeschlechts zu dokumen-

²⁶ Heraklit, Frgm. 51.

²⁷ Wienacker, F., Vom römischen Recht, 2. Aufl., Stuttgart 1961, S. 20 („Der römische Staat als Rechtsordnung“).

²⁸ Vgl. die Epistel zum 7. Sonntag nach Pfingsten, Eph. IV, 3—5.

tieren und repräsentieren. Aus der Vergangenheit sei neben dem assyrischen, persischen, alexandrinischen Reich und dem politischen Rom wie dem Rom als dem Sitz Petri die *pax austriaca*, die Weltherrschaft des Hauses Österreich im XVI. Jahrhundert erwähnt, die mit der Redewendung vom Reich, in dem die Sonne nicht untergeht, umschrieben wird.²⁹ Freilich, die angedeuteten Formen weitgespannter Ordnungen finden im Osten und Fernen Osten — etwa die Mongolen, die Meister der politischen Theologie (kuyuk Khan)³⁰ und die Chinesen — Parallelen; allein, — der Wesensunterschied kommt darin zum Vorschein, daß die westlichen Einheitsordnungen sich als *demokratisch-rechtsstaatliche* politische Weltgemeinschaften erfahren, verstehen und als solche ausgeben, die vorwiegend mit Rechtsmitteln, möglichst ohne Willkür, Zwang und Gewalt das Rechtsgebilde von einer Mitte her radikal auf- und ausbauen. Die weiterwendigen, umgreifenden Ordnungen setzen je und je als ranghöhere Ordnungen kleinere, rangniedere Ordnungen voraus: die Ehe, die Familie, den Betrieb, die Gemeinde, den Bezirk, das Land, den Staat, Staatenverbindungen usw. Der Mannigfaltigkeit zum Trotz behauptet sich das Phänomen, daß in Abständen doch wieder und wieder der Zug zur Einheit durchbricht.

2. Die von der Erfahrung bloßgelegten Beziehungen, die zwischen den Menschen walten und die Menschen miteinander verknüpfen, können diese Beziehungen einfach in der Luft schweben? Das *Zwischen*, so ist anzunehmen, liegt an etwas Festem zu Anker, welches Etwas *nicht* von den Beziehungen abhängt; vielmehr hängen die Beziehungen von ebendiesem Etwas ab.

3. Die Erfahrung und die darin eingefalteten Phänomene, Beziehungsgebilde wie Ehe, Familie, Betrieb usw., nötigen uns füglich, ein *vinculum unitatis et societatis* voranzusetzen.

a) Von der Erfahrung (*expérience*) als dem *Aposteriori* neigen wir uns zurück zum Grund (*raison, cause*) als dem *Apriori*. Zur Erklärung (*explication*) der in der Erfahrung gegebenen Phänomene müssen wir theoretische Voraussetzungen annehmen. Das ist die transzendente Methode eines René Descartes, eines Hermann Cohen, des Neukantianisten, wie des katholischen Philosophen Joseph Maréchal. Die theoretischen Voraussetzungen (*suppositions, υποθέσεις*), sie sind nicht willkürlich getroffen — *hypotheses non fingo*, versichert uns Isaac Newton. Denn einmal weisen sie sich dadurch aus, daß sie Phänomene erklären,

²⁹ Vgl. Burckhardt, C. J., Gestalten und Mächte, 9. Aufl., Zürich 1961, S. 109—133 (Gedanken über Karl V.); Randa, A., Das Weltreich, Olten/Freiburg i. Br. 1962.

³⁰ Dazu Voegelin, E., Die neue Wissenschaft der Politik, München 1959, S. 83 ff.

zum anderen leiten sie sich von höchsten allgemeinen Prinzipien her (Axiomen).³¹ Voraussetzen heißt: etwas verstehen als den Grund des Seins eines anderen Seienden.³²

b) Die Erfahrung nötigt uns vorauszusetzen, daß etwas ist und waltet, das allen Menschen von Anfang an bis auf den heutigen Tag und in alle Zukunft gemeinsam ist und gemeinsam sein wird: gleichsam ein Generalnennen. Dieses Etwas stiftet die menschliche Gesellschaft im weitesten Sinn, bringt die Menschen zusammen und hält sie zusammen (λόγος). Es ist ein principium commune unitatis, vinculum societatis.

c) Das Eigenartige daran erweist sich in der Doppelrolle: das nämliche Etwas konstituiert sowohl den Menschen als Einzelwesen (singularem quandam personam), wie es die menschliche Gesellschaft (totum generis humani) gründet.

Wie die Menschheit kein beziehungsloses Durcheinander, ebensowenig ist der Mensch als Einzelwesen bloß eine Anhäufung von Eigenschaften (Qualitäten) und Beziehungen (Relationen), ebensowenig ist er ein wirres Bündel; vielmehr treibt der Mensch aus einem beständigen Grundgefüge, einer *konstanten Fundamentalstruktur*, die das Wesen des Menschen erst gründet und aus welcher sich diese und jene Eigenschaften entwickeln. Die Beziehungen, die den Menschen erfassen oder einkreisen, münden in die nämliche Fundamentalstruktur.

Das besagte *Etwas* ist die *Konstante* des Menschen, sie ist zugleich das *Gemeinsame*, das jedem Menschen und allen Menschen als innerer Wesensbau zugrunde liegt: So sind etwa die Vernunftbegabung des Menschen, seine Selbstbestimmung, Selbstverantwortung, Entscheidungsfreiheit Konstanten; unwesentlich, variabel ist hingegen, daß der Mensch als Franzose, Italiener oder als Spanier auf die Welt kommt; wesentlich ist, daß ihm das eine oder das andere Sinnesorgan eignet; unwesentlich ist, ob er sitzt oder steht, als Arzt oder Hilfsarbeiter wirkt.

In dem Maße, wie vorausgesetzt wird und vorausgesetzt werden muß (Prinzip, Axiom), daß im Menschen eine konstante Fundamentalstruktur steckt und arbeitet, in demselben Maße drängt sich die Erkenntnis auf, daß die nämliche konstante Fundamentalstruktur das der Menschheit Gemeinsame ist: Man heißt es die *Natur des Menschen*, — Natur im subjektiven Sinn. Es mag, quantitativ ermessen, nicht viel sein: dieses qualitative Minimum, dieser Mindestbestand an Gemeinsamem aber, er reicht völlig aus, um die Einheit des Menschengeschlechts durchsichtig zu machen.

³¹ Heinemann, Fr., *Neue Wege der Philosophie*, Leipzig 1929, S. 66—75, bes. 71 f.

³² Vgl. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, 8. Aufl., Tübingen 1957, S. 228.

Jener Aspekt der Natur des Menschen, der offenkundig nicht nur von allen Menschen gemeinsam angestrebt wird, sondern auch bloß von allen gemeinsam erreicht werden kann: dieser Aspekt heißt: Gemeingut, Gemeinwohl, bonum commune, τὸ κοινόν. Je nachdem, welche Gemeinschaft wir in den Blick nehmen, ob die Familie, den Betrieb, den Verband, die Gemeinde, das Land, den Staat oder die Völkerfamilie als solche, weitet sich der Umfang des Gemeinwohls aus, eben bis zum bonum commune universale humanae societatis; er schwindet jedoch im Gehalt. Trotzdem, ein Rest meldet sich an, besteht fort: als Mindestmaß des Gemeinsamen. Daß es diesen Rest gibt, darauf kommt es an, wenn er auch bloß Begrenzungs- oder Warnlichtern einer Richtschneise auf dem Flugplatz gleicht.

4. Der Positivismus jeglicher Art ringt hier mit unüberwindlichen Hemmungen und Schwierigkeiten. Grundsätzlich läßt er ja nur das gelten, was ihm gerade in den Weg läuft, was er mit Händen zu greifen vermag.³³ Der Positivismus beschränkt sich von vornherein thematisch auf das Vordergründige, verhängt über das Hintergründige das Frageverbot. Thematisch vermag er bloß die Sonderungen, das Gegenwärtige und Trennende zu sichten und zu bannen, nichtsdestoweniger kann er nicht umhin, zuzugeben, daß menschliche Gesellschaft ist, daß größere und kleinere Kreise sich bilden, und das verweist auf den Bestand und das Wirken eines Hintergründigen, das ist: die *Natur des Menschen*.

Ohne die transzendente Methode, die auf vorausgesetzte Hintergründe zurückgreift, vermag man das Thema der Einheit der Menschheit nicht zu meistern.

V. Die Natur des Menschen

Faßt man die denkerischen Leistungen und die Ergebnisse der Offenbarung zusammen: in der Antike, in der Patristik, im christlichen Hochmittelalter, über die Neuzeit bis auf den heutigen Tag; sichtet man den Stoff, sondert und ordnet man ihn: dann kann man folgende Kennzeichen der Natur des Menschen aufzählen:

1. Das erste ist, daß der Mensch das Göttliche, die imago dei durchscheinen läßt. Selbst das Menschenbild des Dialektischen Materialismus zeugt von solcher Transparenz, wenn man bedenkt, daß die Materie in dem weitesten Sinn der Fülle aller ihrer Bezüge und ihrer Bewegung, der Geschichte, das Göttliche wiedergibt. Der Unterschied erschöpft

³³ Vgl. dazu die Fragmente des Heraklit: 7, 9, 19, 97; dazu Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1958, S. 103.

sich darin, daß der Großteil der übrigen Menschenbilder die Transparenz artikuliert und thematisch als Transzendenz ausweist. Wie dem auch sei, die Natur des Menschen spiegelt das Bild Gottes wider. Mit der Gottähnlichkeit treten Umriss der Unvergänglichkeit, Unendlichkeit und Beständigkeit hervor und zwar nicht nur der Gattung (*genus humanum*) nach, sondern beim Menschen als Einzelwesen (*singularis persona*).³⁴ Die angedeuteten Merkmale kann man ins Stichwort: „Unsterblichkeit der Seele“ raffen; christlich zudem: Auferstehung des Leibes.

2. Weil der Mensch am Göttlichen teilhat; weil er gleichsam die Nahtstelle zwischen dem unsichtbaren und sichtbaren Kosmos bildet³⁵; deshalb wird ihm der Höchstrang unter allen Wesen und Dingen der sinnfälligen Welt eingeräumt. Vollends Plato lehrt, der Rang des Menschseins sei so hoch, daß der Mensch niemals *bloß* als Mittel zum Zweck, als Werkzeug, als Gegenstand, als Objekt zu irgendwas gebraucht werden darf; denn allezeit und vorweg ist der Mensch auch *Subjekt*. „Der Mensch ist Sinnt Träger der Welt“ (Hans Meyer). Ganz vortrefflich ist der Ausspruch des Chryssippos, alles sei um der Menschen willen da, sie selbst aber seien wegen ihrer Gemeinschaft im Höchstrang da.³⁶ Die Einsicht geht auf Aristoteles zurück, der den Menschen als freies Wesen ausweist, weil es um seiner selbst willen da ist, (*ὁ ἄνθρωπος ἐλεύθερος ὁ ἑαυτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὄν*).³⁷ Der Aquinate wiederholt den Gedanken, einmal: *liber enim est qui causa sui est*³⁸; zum anderen: *ens propter se ipsum existens*³⁹. Dante preist die nämliche Freiheit als *maximum donum humanae naturae a Deo collatum*⁴⁰, worauf er des Stagiriten Freiheitsdefinition aufließt: *propter quod sciendum, quod illud est liberum quod suimet et non alterius gratia est*.⁴¹ Und Kants kategorischer Imperativ gebietet, daß du den Menschen nie und nie *bloß* als Mittel (Objekt), sondern stets und vorweg und gleichzeitig als Zweck (Selbstzweck) behandeln sollst: der Nächste ist von Seinsrechts wegen zu achten, gar zu lieben.

³⁴ Die letztgenannte These nimmt der Dialektische Materialismus allerdings nicht hin, nur die erste: die Ewigkeit der Gattung „Mensch“ in der Zukunft.

³⁵ Vgl. Gregor von Nazianz, Auf die Geburt Christi, Texte der Väter I, München 1963, S. 353.

³⁶ Cicero, De finibus III 67.

³⁷ Metaphysik I 2, 982 b 25 f.

³⁸ Summa contra gentes III 113.

³⁹ S. c. g. III 42; ebenso S. th. II II 64, 2 ad 3: *Homo est naturaliter liber et propter seipsum existens*.

⁴⁰ De monarchia I 12, 26 f.; vgl. Divina Commedia, Parad. V 19.

⁴¹ De monarchia I 12, 33 f. — Sehr lehrreich eine ähnliche Formulierung des deutschen Bundesverfassungsgerichts (BVerfGE 2, 12).

Der Mensch ist allemal Mitspieler im Kosmos, wir würden heute sagen: *Subjekt, individuell-konkrete Person, die am kosmischen Geschehen mitwirkt*. Wenn er um seiner selbst willen da ist und alles Sichtbare seinetwegen vorhanden und zuhanden ist, dann wirkt er mit seinen Entscheidungen als Subjekt am Seinsgeschehen mit, kann niemals reines Objekt des Geschehens sein. Man besinne sich auf die oben herangezogenen Fragmente des Heraklit. Der Mensch, seine Seele, sagt Aristoteles, ist gewissermaßen die ganze Wirklichkeit, trägt in sich den Kosmos schlechthin.⁴² Thomas entwickelt die Lehre fort und prägt das bündige Wortgefüge: *anima capax universi*, und das ist *homo capax universi*, wie sich erweisen wird.⁴³ Der Mensch als Einzelperson ist die vollkommenste Realität unter den sinnfälligen Realitäten.

Solches Menschenbild ist verständlich, wenn man dem Menschen den Höchstrang im erkennbaren Weltgebäude zuweist; denn in jeder Ordnung als einem Stufenbau nimmt die je ranghöhere Stufe alles auf, was die je rangniedere birgt. „Die Welterschöpfung ist ihrem vollen Umfang nach abgeschlossen, nachdem der Mensch fertig da ist, der die Herrschaft über alle lebenden Wesen in sich trägt, gleichsam summarisch das Unisum verkörpert und die Schönheit der ganzen Schöpfung widerspiegelt“ (Ambrosius).⁴⁴

3. Bei äußerster Vorsicht und mit aller gebotenen Einschränkung folgt aus Punkt 1 und 2, daß Gleichheit den Menschen gewissermaßen

⁴² Die Seele III 8, 431 b 21; III 5, 430 a 14 ff.; *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πὸς ἑστίν*.

⁴³ Vgl. Thomas von Aquin, S. th. I 76, 5 ad 4; S. c. g. I 43; *intellectus noster intelligendo aliquid in infinitum extenditur*. Dazu näheres bei Pieper, J., Wahrheit der Dinge, 3. Aufl., München 1957, S. 100 ff., 105 ff. Vgl. auch Heidegger, M., Sein und Zeit, 8. Aufl., Tübingen 1957, S. 14. Es sei darauf verwiesen, daß Thomas von Aquin die Person als Einzelmenschen die „vollkommenste Realität“ in dieser Welt (Natur) nennt, die allemal das Ganze des übrigen Seienden überragt: der Rest ist die Substanz der Menschenwürde, das Fundament der Menschenrechte. Vgl. weiter: S. th. II II 63, 1 (Personbegriff); I II 21, 4 ad 3 (Menschenwürde trotz: II II 64, 2); I 21, 1 ad 3 (trotz II II 80, 1); ferner II II 64, 2 ad 3; I 29, 3; I 30, 14; I II 113, 9 ad 2; II II 152, 4 ad 3; I II 87, 8; S. c. g. III 112; Komm. z. Eth. III lect. 14; a.a.O. X lect. 11; S. th. I 21, 3; I 29, 3; I 30, 14; III Sent. 2, 1, 3.

⁴⁴ Sechstageswerk VI 75, Texte S. 269. Vgl. a.a.O., 347 ff. und Heidegger, M., Sein und Zeit, S. 14. Zur Abgeschlossenheit der Schöpfung im Menschen vgl. insb. die tiefgründigen Erwägungen von Boros, L., a.a.O., wo es u. a. heißt: „Mit der reflexionsfähigen menschlichen Person erreichte die (kosmische) Entwicklung eine absolute Grenze. Metaphysisch gesehen ist die Person wegen ihrer Freiheit und Einmaligkeit schlechthin unüberholbar ... (Es) muß metaphysisch daran festgehalten werden, daß der Mensch sich im Zuge der individuellen Evolution nicht mehr „wesentlich“ überholen kann.“ Diese These vertritt Boros hartnäckig, obwohl er Pierre Teilhard de Chardins Evolutionsentwurf übernimmt. Vgl. dazu Boros' Artikelserie in der „Orientierung“ Nr. 1 ff. (XXV. Jhrg.) 1961: Bücher zum Nachdenken über den Kosmos.

(quodammodo, πῶς) mit der Gottwirklichkeit und Kosmoswirklichkeit vereint. Solcher Gleichheit entspringen:

a) homo capax veri (veritatis), die Wahrhaftigkeit des Menschen;
 b) homo capax boni (bonitatis), das Gutsein des Menschen als relatives summum bonum, das nicht als Mittel zu einem Zweck verwendet werden kann;

c) homo capax liberi arbitrii (libertatis), die Selbstbestimmung (αὐτονομία) und Unabhängigkeit (ἀνεξαρτησία) des Menschen, das sind seine Autonomie im Kosmos und seine Mitwirkung am Kosmos⁴⁵, die Seinsautonomie und Wertautonomie (J. M. Bochenski);

d) homo capax pulchritudinis, welches Schönheitsvermögen die Kirchenväter allen voran besingen⁴⁶;

e) homo capax unitatis. Dies meint zweierlei, und beides wiegt thematisch schwer.

α) Einmal meint es die Fähigkeit des Menschen, im Ganzen als Einzelwesen zu bestehen: als konkreter, geschichtlicher, in das Hier und Jetzt gestellter Mensch; meint die Fähigkeit, Individuum zu sein, obwohl Wesen, das von Grund aus auf Gemeinschaft angelegt ist: animal sociale et politicum, ζῷον πολιτικόν.

β) Zum anderen besagt es gleichursprünglich: ζῷον λόγον ἔχον, nämlich ein Wesen des Vermögens, je und je den Einheitsgrund zu erfassen; denn Sinn hat nur, was Einheit hat.

4. Was es hervorzukehren gilt, ist, daß die Wesenseinheit von Leib und Seele, Körper als Stoff und Geist als Form, daß ebendiese Wesenseinheit die Natur des Menschen ausmacht: Manifestum est quod homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex anima et corpore.⁴⁷ Es ist offenkundig, daß der Mensch nicht allein aus der Seele besteht, sondern ein Gefüge aus Seele und Körper ist. Der Aquinate versichert, daß die mit dem Leibe vereinte Seele gottähnlicher sei als die vom Leib

Vgl. denselben, Evolution und Metaphysik, Orientierung Nr. 22 (XXV. Jhr.) v. 30. Nov. 1961, S. 237 ff., und denselben, Welt im Werden (Zeichen der Zeit), Orientierung Nr. 17 (XXVII. Jhr.) v. 15. Sept. 1963, S. 183 ff. Außerdem: Banmer, I., Pascal—Newman—Teilhard de Chardin, Orientierung Nr. 18 (XXVI. Jhr.) v. 30. Sept. 1962, S. 237 ff.; Jung, A., Metaphysik des Irdischen, Orientierung Nr. 2 (XXVII. Jhr.) v. 31. Januar 1963, S. 20 ff.

⁴⁵ Man denke an einen im staatsrechtlichen Sinn echten Bundesstaat, wo sowohl der Bund als auch die Gliedstaaten, die Länder, Staatlichkeit besitzen, die beim Gliedstaat in der Selbstgesetzgebung, Selbstverwaltung, allenfalls in der Selbstgerichtsbarkeit und in der Mitwirkung an der Gewalt des Bundes zur Geltung kommt!

⁴⁶ Vgl. die deutsche Ausgabe: Texte der Kirchenväter I, München 1963, S. 263—467 (Kap. III: Vom Menschen).

⁴⁷ Thomas von Aquin, S. th. I 75, 4.

getrennte Seele.⁴⁸ Hätten die Ordensbrüder des Heiligen Thomas diesen Lehrsatz begriffen, würde es nie eine Inquisition gegeben haben! Die Zeit war solch revolutionärer Gedankengänge noch lange nicht fähig. Recht hat Lord Acton, wo er meint, nicht der Teufel, sondern der Heilige Thomas von Aquin sei der erste Liberale gewesen! Der Leib ist die Ausfaltung der Seele: originaliter et implicite. Wir erfahren so etwas wie die leibhaftige Struktur der Seele. Und die Seele ist höchste Selbstverwirklichung der Materie: educitur ex potentia materiae. Ohne Leib west keine Seele; Leib und Seele sind substanzial geunte Prinzipien der menschlichen Wirklichkeit. Der Leib ist ein Wesensakt der Seele selbst (Boros).

5. Diese Wesenseinheit von Leib und Seele, der Mensch: ὁ ἄνθρωπος, wird von Aristoteles für alle Zeiten gültig als ζῷον λόγον ἔχον ausgewiesen, das ist: als das mit Vernunft, Verstand und Sprache begabte Lebewesen, das befähigt ist, zwischen Sein und Schein, wie zwischen Fug und Unfug zu unterscheiden (ζοῖναι). In dem nämlichen Vermögen liegt eingeschlossen das Vermögen der Selbstbestimmung und Unabhängigkeit: die Freiheit als das Vermögen zum Guten wie zum Schlechten (Schelling).

In ein Wort gebannt: Die Merkmale der Natur des Menschen, die umrissen worden sind, versammeln sich in einem Signalwort der Gegenwart: Menschenwürde, dignitas humana, ein Wort, das freilich schon vor eineinhalb Jahrtausenden geprägt wurde: in Kappadozien vom Kirchenvater Gregor von Nyssa.⁴⁹ Er spricht von der königlichen Würde des Menschen εὐθὺς βασιλῆα, deren gottebenbildliche Erhabenheit sie als unantastbar ringsum abschirmt. Infolgedessen begegnet Gott seiner Kreatur magna cum reverentia. Gegen die Größe und Würde eines einzigen Menschen abgehoben, erscheint selbst der Durchmesser des Universums winzig.

VI. Gleichheit, Brüderlichkeit, Toleranz

Bislang wurde zwar stets die Gliedschaft des Menschen im kosmischen Ganzen hervorgekehrt, welche Gliedschaft formal die Einheit des Menschengeschlechts bedingt. Doch: warum soll gerade unter den Menschen darüber hinaus eine materialbestimmte Gleichheit folgen? Formaliter

⁴⁸ De potentia, V 10, ad 5.

⁴⁹ Texte der Kirchenväter, a.a.O., S. 278 (1/9); vgl. a.a.O., S. 265, 268, 271, 276, 278 ff., 347 ff., 352 f., 424: neben Gregor von Nyssa, Augustinus, Johannes Chrysostomos, Ambrosius, Laktanz, Theodoret u. a.

lauter die Antwort: Jeder Mensch ist als Einzelmensch die vollkommenste Realität, genießt Höchststrang im sichtbaren Seinsgefüge; füglich sind im nämlichen Höchststrang alle Menschen gleich. Materialiter erhalten wir auf die Frage von drei Seiten her die Antwort: von der Erfahrung (1), von der Offenbarung und der Patristik (2), schließlich von einer speziellen philosophischen Richtung (3), die für andere philosophische Versuche stellvertretend angeführt sein soll.

1. Jeder Mensch ist Träger der umrissenen Würde; diese Würde macht die Natur des Menschen aus.

Daraus folgt zwingend, daß ausnahmslos alle Menschen, wo immer sie leben und wo immer sie gelebt haben mögen, darin gleich sind.

2. Die Patristik pocht auf die Einheit des Menschengeschlechts, namentlich mit dem Hinweis auf die Offenbarung. Augustinus teilt uns im Gottesstaat mit⁵⁰: „Es ist leicht einzusehen, daß es weit besser war, das Menschengeschlecht, wie es geschehen ist, aus einem einzigen zuerst erschaffenen Menschen zu vermehren, als es gleich mit einer Mehrheit von Menschen beginnen zu lassen... Der Mensch sollte nicht allein bleiben ohne Genossenschaft anderer Menschen, sondern es sollten ihm durch die Art der Erschaffung um so eindringlicher die genossenschaftliche Einheit ans Herz gelegt werden und das Band der Eintracht, wenn die Menschen nicht nur durch die gleiche Natur, sondern auch durch verwandtschaftliche Zuneigung miteinander verbunden seien... Das Menschengeschlecht sollte sich also ganz und gar von einem Menschen aus verbreiten... Gott schuf den Menschen nach seinem Bild.“ Das ranghöchste Lebewesen, der nach Gottes Bild erschaffene Mensch, ist als Einzelwesen erschaffen und doch nicht einsam belassen worden; nichts ist so gesellig von Natur, freilich auch so Streitbar und zwiertchtig wie das Menschengeschlecht. „Wider das Gebrechen der Zwiertchtigkeit um vorzubauen, daß es nicht aufkomme, oder um es zu heilen, wenn es ausgebrochen ist, vermöchte die menschliche Natur nichts Überzeugenderes vorzubringen als den Hinweis auf den Stammvater, den Gott deshalb als einzigen und als Stammwurzel der Vielen erschaffen wollte, damit durch diese Mahnung auch unter den Vielen einträchtige Einheit bewahrt bleibe.“⁵¹

3. Unter den Denkern, denen die Einheit des Menschengeschlechts als Thema am Herzen brennt, ragen Avicenna und Averroes hervor, Phi-

⁵⁰ XII 22–24; a.a.O., S. 263 ff. Wenn jüngst behauptet wird, „die Menschheit entstand weder... mono- noch polygenetisch, sondern dynamogenetisch“ (Eickstedt, a.a.O., S. 44), dann ist solche Erkenntnis vom Wert des Augustinus mit erfaßt.

⁵¹ Augustinus, Gottesstaat XII 28; a.a.O., S. 95 f.

losophen, die Ernst Bloch unter die Aristotelische Linke einweist.⁵² Aristoteles schickt das Einzeldasein in den ersten Rang, weist dem Besonderen den Vorzugsplatz an, worin das Allgemeine überhaupt erst zum Schein kommt⁵³: universalia in re; entgegengesetzt Plato, der das Allgemeine und Gemeinsame (κοινόν) als das Erste ausweist, dieweilen er dem Einzeldasein einen Platz in den hinteren Rängen zuteilt: universalia ante rem. Wohl spricht Aristoteles selbst von der allgemeinen Vernunft als der aktiven und eigentlichen Form, die gleichsam das unpersönliche Haupt des Menschen sei. Allein, wie Ernst Bloch⁵⁴ festhält, durchschaut Aristoteles noch nicht die Beziehungen der tätigen allgemeinen Vernunft zur menschlichen Einheit der Vernunft und solchermaßen zur Einheit des Menschengeschlechts: Eine Einheit von der Art lag Aristoteles fern, der den Anschein erweckt, in den Sklaven lediglich sprechende Werkzeuge, gleichsam Scheinmenschen zu gewahren; Aristoteles geht so weit, daß er alle Nichtgriechen geborene Sklaven nennt. Die Aristotelische Linke, namentlich Avicenna und Averroes, versammelt das Sein des Menschen auf die tätige allgemeine Vernunft als den Ort einer Einheit des Intellekts im Menschengeschlecht. Die unitas intellectus stiftet die unitas humanitatis; der intellectus agens wird human-universal konzipiert. Avicenna vermischt die Lehre von der unitas intellectus mit der neuplatonischen Emanationstheorie, „und zwar so, wie sie wenig später in der Kabbala reproduziert worden ist“.⁵⁵

Das Gesagte muß in die Feststellung zusammengezogen werden, daß ausnahmslos sämtliche Menschen nur eine einzige Vernunft haben, anders gewendet: daß in den Menschen samt und sonders eine einheitliche Vernunft wirkt. Ernst Bloch glossiert die nämliche Tendenz der Aristotelischen Linken dahin, daß „in Avicennas Einheit der Vernunft nichts geringeres als eben das neue Pathos der Toleranz“ erscheint.⁵⁶

Die Lehre von der Einheit der Vernunft hatte vorher die Landschaft der Stoa beschieden; nachher, Jahrhunderte später, taucht sie neuerdings als Naturrecht, Naturmoral, Naturreligion in der Aufklärung empor.

⁵² Bloch, E., Avicenna und die Aristotelische Linke, Frankfurt/M. 1963 (edition suhrkamp 22); vgl. bes. S. 35–39 (P. 2).

⁵³ Vgl. z. B. Aristoteles, Physik II 1, 193 b 6–8; ebenso Thomas von Aquin, S. c. g. III 75; St. th. I 22, 2; I 15, 3 ad 4; I II 3, 2; singularia autem sunt entia et magis quam universalia. Siehe schließlich dazu Heidegger, M., Vom Wesen und Begriff der Physis, Aristoteles, Physik B 1, Milano—Varese 1960, Volume III No. 2.

⁵⁴ Bloch, E., a.a.O., S. 53.

⁵⁵ Bloch, E., a.a.O., S. 37.

⁵⁶ A.a.O., S. 38; vgl. denselben, Naturrecht, S. 67, 133, wo ebenfalls der Zusammenhang zwischen Naturrecht und Toleranz aufleuchtet.

VII. Die normative Kraft der menschlichen Natur

1. In den drei vorausgehenden Abschnitten wurden das *Bild* des Menschen und das des Menschengeschlechts in groben Stichen gezeichnet. Die transzendente Methode hat uns das *Prinzip* an die Hand gegeben, und dieses kann durch Erfahrung, durch Vergleichung der Erscheinungen, die das Leben in Gegenwart und Vergangenheit quer durch den Erdkreis uns bietet, durch die Offenbarung und Offenbarungstheologie, wie mit Hilfe des Aristotelismus und der Phänomenologie als Methode erhärtet werden.⁵⁷

Doch jetzt merken wir auf einmal, wie die Frage uns verfolgt, wo sich denn das Normative, und zwar das *Rechtsnormative* des Bildes im gesichteten Prinzip (ὑπόθεσις) und im gewonnenen Anschauungsstoff wie in der Wesensschau verberge.

Mit Nachdruck sei angemerkt:

Das nämliche Bild ist *kein* mehr oder weniger verbindlicher, eigentlich unverbindlicher Idealtypus, *kein* im Sinne der *Platonischen* Wirklichkeitsauffassung *transzendentes*, abstraktes Apriori *ante rem*, *kein* bloß *regulatives* Prinzip, das wohl empfiehlt, nicht jedoch gebietet oder verbietet, und zwar absolut, bedingungslos.

Ebensowenig ist das Bild lediglich ein *ideales* *Verstehungs-* oder *Denkungs-*schema, das uns nur als σχῆμα τοῦ λόγου begegnet.

Das Bild ist im Sinne der Seinslehre der *Immanenz* des *Aristoteles* ein *realontologisches* *Konstituens*: σχῆμα τοῦ ὄντος ein *immanentes* *Formprinzip*: *in re*. Das besprochene Bild ist das „vorweggesichtete Aussehen“ (Heidegger)⁵⁸, das εἶδος προαιριστόν (= μορφή = *forma* = φύσις = *natura* = τέλος = *finis* = λόγος = *ratio* = ἐντελέχεια = ἐνέργεια = *actus*), ähnlich dem „vorhergehenden Bild“ Meister Eckhardts. Ebendieses Bild ist das *vollendete Sein* („Sollen“), und als solches *bedingt* es, das heißt aber: *normiert* es das, was unsereiner im Alltag die *Wirklichkeit* (*Realität*) nennt, die jedoch eigentlich bloß die Nähe, das Maß des *Abstandes* (στέγησις, *privatio*) zum Bild als dem vollendeten Sein, zur *Wirklichkeit* im Sinne der *Aktualität* ist, — „unsere“ alltägliche *Wirklichkeit* ist das je unvollendete Sein, das *Noch-nicht* (Ernst Bloch). *Aristoteles* und jede *Ontologie* (Seinslehre), die ihm die *Treue* hält, *fassen* das Sein, die *Wirklichkeit*, *normativ*, vom *Richtbild* her, das *bedin-*

⁵⁷ Im einzelnen bei Marcic, R., *Das Naturrecht als Problem*, Salzburger Jahrbuch für Philosophie IX (1965) S. 163—187.

⁵⁸ Heidegger, M., *Vom Wesen und Begriff der Physis*, Aristoteles, Physik B 1, Milano—Varese 1960, S. 17 ff., 34 ff., 42—56.

gungslos *fordert* (Norm!), auf, welches Ende zumal und vorweg der *Anfang* ist: das *Woraufhin* und das *Woher* sind eins: ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν.⁵⁹

Das immanente Formprinzip des Aristoteles muß zur Anschauung gebracht werden, will man den Kern seiner Seinsrechtstheorie berühren, der einzigen Naturrechtslehre, der der Name zusteht, — Plato vermochte aus seiner Ideenlehre nie eine *juristische* Naturrechtstheorie zu entwickeln.

Ich pflanze eine Kastanie, *damit* ein Kastanienbaum in meinem Garten wächst. Und darauf kann ich mich verlassen; denn offenkundig ist und wirkt in der Kastanie *etwas*, das notwendig zu dem voll entwickelten Baum treibt, den ich vorweg gesichtet habe, eine „Zielstrebigkeit“, die mit Kausalität nichts zu schaffen hat, vielmehr mit Entelechie (ἐντελέχεια) oder Teleologie.⁶⁰ (Hingegen wäre es sinnlos zu sagen: „Es regnet, *damit* es naß wird.“) Verwandt steht es mit der Zuchtperle, genauer: mit dem Züchten der Muschel. Mein Akt des Setzens trägt dazu bei, daß die Natur, was sie begonnen hat, vollendet.⁶¹ Das immanente Formprinzip, das Normbild oder Telos einer Bewegung (Entwicklung, Entfaltung) ist je und je ein eigenes: Dem Kastanienbaum ist dies seine Form oder Norm, der Muschel jenes, der Kaulquappe wiederum ein anderes.⁶² Und des Menschen Form oder Norm ist das vorausgesichtete, von uns skizzierte Bild, worauf er sich in seinem Dasein hinbewegt, wozu er bedingungslos aufgefordert wird.

Gerafft abermals: Das freigelegte *Richtbild* ist *Norm*, die bedingungslos *fordert*. Norm ist eine spezifische *Seinsweise*. Das specificum erweist sich darin, daß dieser Seinsweise: der bedingungslosen Forderung und dem unbedingten Anspruch das *Sollen* des Adressaten (Angesprochenen) korrespondiert. Oder, die Gestalt, in der die *spezifische Seinsweise* (modus *essendi*) der Forderung oder Weisung auf den Menschen zukommt, heißt man *Sollen*. Die aristotelisch-thomastische, die klassisch-abendländische Konzeption der Wirklichkeit ist vorweg *normiert*; denn das εἶδος, τέλος, ἔργον, usf., es *bedingt*, *dirigiert*, *normiert* die Wirklichkeit im Sinne der *Realität*. Es bestimmt die Art und Weise, wie etwas in die

⁵⁹ Aristoteles, Politik I 2, 1252 b 32.

⁶⁰ Das Bild entlehne ich einem Bericht von Snell, B., Neun Tage Latein, 5. Aufl., Göttingen 1962, S. 13 f. (Kleine Vandenhoeck-Reihe 10).

⁶¹ Das Bild gewann ich bei der Lektüre der autobiographischen Aufzeichnungen von Werner Bergengruen: Dichtergehäuse.

⁶² So Hagemann, M., Zu einem Einwand Kelsens gegen die Naturrechtslehre, Beitrag zur Festgabe für Erwin Ruck, Basel 1952, S. 146.

Wirklichkeit im Sinne der *Aktualität* eingeht.⁶³ Man bedenke jetzt, was am Anfang des I. Abschnittes auseinandergefaltet worden ist: daß nämlich *Seinsordnung ursprünglich als Rechtsordnung, jede Seinsforderung als Rechtsforderung anfänglich begriffen wird*. Das Innerste des Seins, das erste immanente Formprinzip, ist das *Recht* schlechthin oder das erste oder reine oder kräftigste Recht, wie Aristoteles es nennt: (τὸ ἀπλῶς δίκαιον, τὸ πρῶτον δίκαιον, τὸ κυρίως δίκαιον); es ist die Grundnorm des Rechts im juristischen Sinn, die von innen her leuchtet und wirkt und das sämtliche übrige, das gesetzte (positive) Recht trägt und prägt. Unter „*Sein*“ oder „*Natur*“ verstehen wir nicht nur etwas *Objektives*: die Seinsordnung als die allgemeine Ordnung der Dinge (ordo rerum), sondern auch etwas *Subjektives*: den *charakteristischen, spezifischen Unterschied der Wesen*, die dem Allgesamt der Dinge angehören. So sagt man von der *Natur des Menschen*: alle Menschen sind gleich, weil sie unter ein und dieselbe Gattung fallen (Identität der Gattung). — Allerdings, zudem spricht man von der Natur eines Menschen als der individuellen, persönlichen Verschiedenheit (Ungleichheit) im Vergleich zu anderen Individuen seinesgleichen. — Jetzt leuchtet es ein, daß die *Forderungen, die sich aus dem Bild des Menschen, der „Natur des Menschen“ zwingend erheben, Normen von Rechtscharakter sind*. Der Inbegriff dieser Normen wird im engeren Sinn als Seinsrecht (Naturrecht) ausgewiesen. Das Seinsrecht verfügt:

- a) einmal, daß der Mensch niemals reines oder bloßes Objekt (Gegenstand, Sache) sein kann; sondern, daß er
- b) allemal als Subjekt gelten muß, um dessentwillen dieses oder jenes geschieht, dieses oder jenes Mittel angewandt wird; verfügt
- c) drittens, daß der Mensch nicht nur als statisch-passives Subjekt (Träger der Menschenwürde: status negativus oder negatorius) stets in Erscheinung tritt, sondern, daß er immer und immer dynamisch-aktives Subjekt ist: „Partei“, „Beteiligter“, — „Werker und Mitwirker an den Geschehnissen in der Welt“ (Heraklit), namentlich im politischen Prozeß (status activus), und verfügt
- d) viertens, daß ihm der unabdingbare Anspruch eignet, in eben diesem Stellenwert (status negativus oder negatorius und status activus) von der Gemeinschaftsordnung (Staat) geschützt zu werden (status positivus),
- a) aber nicht nur prozeßtechnisch,

⁶³ Vgl. zu diesem äußerst komplizierten ontologischen Problem, das ich die *Ontologie des Normativen* nennen möchte, Heidegger, M., a.a.O., S. 43; Pieper, J., *Die Wirklichkeit und das Gute*, 6. Aufl., München 1956, S. 23 ff.

- β) sondern auch sozialpolitisch (soziale Grundrechte). Anders gewendet: Das Seinsrecht
 - a) verbietet, daß der Mensch in seiner Würde angetastet, von seiner Stellung als Subjekt verdrängt und zu einem bloß Mittel herabgesetzt wird (status negativus oder negatorius)
 - b) gebietet, daß die von der politischen Gemeinschaft (Staat) gesetzte Rechtsordnung dem Menschen die Durchsetzung seines unabdingbaren Anspruchs auf den Schutz dieses Stellenwertes wirksam-institutionell verbürgt (status positivus);
 - c) gebietet, daß die politische Gemeinschaft (Staat) dem Menschen das materielle Mindestmaß zum menschenwürdigen Leben in der Gemeinschaft sichert (gleichfalls: status positivus);
 - d) gebietet, daß die politische Gemeinschaft (Staat) dem Menschen die rechtliche Möglichkeit einräumt und wirksam-institutionell verbürgt, *mitzuwirken an der Herstellung, Bewahrung, Entfaltung, Abänderung wie an der etwaigen Beseitigung der Ordnung, die ihn birgt* (status activus).

In den Worten Hans Welzels gesagt: „Die Anerkennung des Menschen als verantwortlicher Person (genauer: als zur Selbstverantwortung bestimmter Person) ist die Mindestvoraussetzung einer Rechtsordnung, d. h. einer herrschaftlichen Sozialordnung, die nicht nur durch überlegene Macht zwingen, sondern auch als Sollensordnung verpflichten will.“⁶⁴ Von Seinsrechtswegen gilt, „daß jeder Mensch seinen Mitmenschen als ebenso verantwortliche Person wie sich selbst respektieren muß“.⁶⁵

2. Das österreichische Allgemeine Bürgerliche Gesetzbuch (ABGB), das im wesentlichen seit 1811 gilt, verkündet schlicht im § 16, Satz 1: „Jeder Mensch hat angeborene, schon durch die Vernunft einleuchtende Rechte, und ist daher als eine Person zu betrachten.“ Will man das Gewicht dieser Norm spüren, die Art. 1 Abs. 1 des Bonner Grundgesetzes (1949) längst vorweggenommen hat, muß man sich an Zeiller wenden, der neben Martini und Sonnenfels zu den größten österreichischen Rechtslehrern, die vergessen sind, zählt; sie kommen von der klassischen ontologisch-objektivistischen Seinsrechtslehre her, wie Aristoteles und Thomas sie entworfen haben.⁶⁶ Eigens sei Zeillers Kommentar zu § 16

⁶⁴ Welzel, H., *An den Grenzen des Rechts. Die Frage nach der Rechtsgeltung*. Köln/Op-laden 1966, S. 30. — Hervorhebung von *mir*.

⁶⁵ A.a.O., Hervorhebung von Welzel.

⁶⁶ Dazu Marcic, R., *Die rechts- und staatsphilosophischen Grundgedanken der geltenden österreichischen Verfassungsordnung*, „Juristische Blätter“, Wien. Heft 21/22 v. 13. Nov. 1965 (87. Jhrg.) S. 552—566 (= JBl 1965, 552).

ABGB in Erinnerung gerufen: in den §§ 40 f. seines „Natürlichen Privatrechts“ und seinem „Vortrag“ (Ofner II, Seite 468-471 f.). Das „Urrecht ist das Recht der Persönlichkeit, das ist das Recht, die Würde eines vernünftigen, freihandelnden Wesens zu behaupten, oder auch das Recht der gesetzlichen Freiheit“ sowie auch — mit Abstand — der gesetzlichen Gleichheit. „Diese Grundsätze der ächten bürgerlichen Freiheit und Gleichheit werden auf alle Arten der Personen- und Sachenrechte angewandt“ (Ofner II, Vortrag). „Aus diesem (formellen) Ur-Rechte ergeben sich eben so viele Rechte, als es mögliche Handlungsarten gibt, die sich mit dem geselligen Zustand vereinbaren lassen. Man teilt die Rechte in angeborene und erwerbliche ein. Jene kommen dem Menschen schon bloß von Natur als einem vernünftigen Wesen, ohne Dazwischenkunft einer rechtlichen Handlung, zu, diese aber setzen ein rechtliches Factum der Erlangung voraus. Die angeborenen, einzig in dem Charakter der Menschheit gegründeten, Rechte hat jeder Mensch, weil er ein sinnlich vernünftiges Wesen ist. Und da, zum Unterschiede von vernunftlosen Gegenständen oder Sachen, die den vernünftigen Wesen als Mittel zu Gebote stehen, die vernünftigen Wesen, welche Selbstzwecke sind und Rechte besitzen, Personen genannt werden; so ist jeder Mensch als eine Person zu betrachten, er darf nicht, gleich einer Sache, als Mittel zu beliebigen Zwecken anderer gebraucht werden. Diese höchst fruchtbare, rechtliche Urwahrheit, auf die sich, wie die neueren Systeme des natürlichen Privat-Rechts zeigen, am Ende alle rechtlichen Wahrheiten zurück führen lassen, wird hier die Behandlung der Rechte zum Grunde gelegt.“ (Zeiller, Kommentar I, Seite 103). — Unmittelbar daran anschließend fährt der Kommentar fort: „Daraus fließt unmittelbar die Vorschrift, daß Slaveriey oder Leibeigenschaft und die Ausübung einer darauf sich beziehenden Macht in diesen Ländern nicht gestattet werde.“ Das bedeutet: Der Mensch ist nicht Sache. Als freie Person ist er Subjekt von Rechten und Pflichten. „Jedes sinnlich vernünftige Wesen, weil es als Selbstzweck, als ein Subjekt von Rechten und Pflichten betrachtet werden muß, ist eine Person.“

Von ebensolchem Gewicht ist, daß die Vernunft in § 16 ABGB nicht als Quelle des Seinsrechts, sondern als Mittel (Medium), wodurch jenes jederman einleuchtet, angegeben wird. Daß unsere Auslegung das Rechte trifft, geht aus dem Ur-Entwurf eindeutig hervor, wie wir ihn bei Ofner⁶⁷ finden (Erster Theil, — Erstes Hauptstück. Von Rechten und Gesetzen überhaupt):

⁶⁷ Ofner, J., (Hrsg.): Der Ur-Entwurf und die Berathungs-Protokolle des Oesterreichischen Allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuches, I. Bd., Wien 1889, S. III, IV.

§ 1. *Recht ist alles, was an sich selbst gut ist, was nach seinen Verhältnissen und Folgen etwas Gutes enthält, oder hervorbringt, und zur allgemeinen Wohlfahrt beyträgt.*

§ 2. Aus dem, was Recht ist, werden die Regeln ausgehoben, welche dem Menschen in seinem Thun und Lassen zur Richtschnur dienen sollen, und ihm seine Pflichten vorschreiben.

§ 3. Das Wort Recht wird außer dem noch in einem zweifachen Sinne genommen; man versteht darunter sowohl die Regel selbst, welche, was Rechtens ist, vorschreibt, als auch die natürliche Freyheit, oder das Befugniß zu handeln, welche jeder Mensch hat, wenn er seine Handlungen nach diesen Regeln einrichtet.

§ 4. Rechte und Pflichten gründen sich entweder in der Natur des Menschen allein, und dann heißen sie natürliche und angeborene Rechte und Pflichten, oder sie gründen sich auf eine bestimmte Gesellschaft, und dann werden sie positive, das ist vermög des gesellschaftlichen Lebens entstandene Rechte und Pflichten genannt.

3. Das besprochene *subjektive* Urrecht (Zeiller) läuft auf das hinaus, was der Freiburger Ethiker Hans Reiner den „*Urbesitz der Person*“ nennt⁶⁸, den er als den „ersten Inhalt des natürlichen Rechts“⁶⁹ ausweist. Dieses subjektive Urrecht, das im *objektiven* Seinsrecht gründet — das Verhältnis entspricht jenem von der *facultas agendi* und *norma agendi* — erfaßt zunächst das *Leben*, damit den *Leib* oder *Körper*. Erwägen wir abermals, daß der Mensch nur in der Wesenseinheit von Leib und Seele, Stoff und Geist, Materie und Form Mensch als Mensch ist, begreifen wir sofort, daß das Urrecht beim Leib anfängt, die *Inquisition* wie die *Sklaverei* das Seinsrecht zertrümmert.

4. Die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) setzt in Art. 4 Abs. 1 im Zusammenhang mit Art. 15 Abs. 2, ebenso setzt die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte (AEMR) in Art. 4 das von uns gezeichnete und in § 16 ABGB wie in Art. 1 Abs. 1 GG enthaltene Menschenbild voraus: Das Sklavereiverbot bedeutet, daß der Mensch *nicht* Sache ist. Der 2. Satz des oben zitierten § 16 ABGB lautet: „Sklaverei oder Leibeigenschaft . . . wird in diesen Ländern nicht gestattet.“ Nicht von ungefähr legen sowohl das ABGB wie die EMRK und die AEMR solch ein schweres Gewicht auf das Sklavereiverbot (obwohl zumindest in Europa das Sklavereiverbot im rechtstechnischen Sinn jede Aktualität verloren hat) — um den Stellenwert des Menschen als eines Sub-

⁶⁸ Reiner, H., Grundlagen, Grundsätze und Einzelnormen des Naturrechts, Freiburg i. Br./München 1964, S. 25—40, — eine sehr lehrreiche und anregende Schrift.

⁶⁹ A.a.O.

jekts, das Selbstzweck ist, herauszukehren. — Das ist die seinsrechtliche Kraft des Stellenwertes des Menschen im Kosmos.

Dieser Abschnitt sei mit einem Wort Emil Brunners abgerundet: „... als die wichtigste Voraussetzung der abendländischen Kultur erkennen wir je länger je deutlicher die Anschauung von der Würde der Person als Quelle aller Freiheitsrechte, aller sittlichen Rechtsordnung und aller humanen Kultur“ (Zürcher Rektoratsrede 1943). — Wie war in dieser Welt Sklaverei möglich? Ist mit dem Stichwort „Mitleid der Antike“ alles erklärt? Nein, so leicht können wir es uns nicht machen.

VIII. Die Sklaverei als „Gegenbeweis“

Für gewöhnlich trachtet ein Teil der zeitgenössischen Wissenschaft, die Naturrechtsdoktrin von der Einheit des Menschengeschlechts als Spiegel- fechterei bloßzustellen; denn die Realität der Institution des Sklaventums widerlege jegliche Theorie, schlage jedweder Einheits- und Gleichheits- idee ins Gesicht. Gleich ist einzuwerfen, daß institutionelle Abweichungen niemals wissenschaftlich als Beweise wider die Einsicht in eine Idee, als Beweise gegen eine Theorie zu gelten vermögen.

Sind umrißhaft die Gedanken geklärt, die die klassischen Seinsrechts- konzepte tragen, dann erweist es sich von vornherein, daß die Hinnahe der Institution der Sklaverei je und je *konzeptwidrig* („systemwidrig“) ist, daß sie bloß als Abweichung, als Verirrung oder als außergewöhnliches methodisches Experiment gelten kann; der letztgenannte Fall mag bei Aristoteles eintreten, der es unternimmt — diesen Eindruck muß man gewinnen —, die Sklaven (ähnlich die Barbaren) *rechtlich* vom Menschsein mit der These auszuschließen, sie seien *rechtlich* Scheinmenschen, ansonsten sollte man sie wie Menschen behandeln (*φιλία*).

Nachstehend mögen die Seinsrechtsentwürfe, sofern sie die Einrichtung der Sklaverei angehen, in Strichen gezeichnet werden.

1. Die Sklaverei im Spiegel der Seinsrechtslehren und der klassischen römischen Jurisprudenz.

Es sei festgehalten, daß der erste Zweifel und Einwand, der gegen die Sklaverei angemeldet wird, nicht von der *reinen* Seinsrechtstheorie (Aristoteles), sondern von der naturrechtlich affizierten politischen Theorie der Sophisten vorgebracht wird, und zwar, wenn ein heute geläufiger Schematismus gestattet ist, vom *linken* Flügel der Sophisten.

Der folgende Unterabschnitt setzt vorläufig absichtlich die Lehre des Aristoteles in Klammern; sie soll nachher, gemeinsam mit der Lehre des Aquinaten, in einem eigenen Unterabschnitt umrissen werden.

a) Der älteste Spruch zum Thema der ursprünglichen Rechtsfreiheit

und Gleichheit aller Menschen, der in die Gegenwart gerettet worden ist, faßt den Gedanken in einen Satz, von dem man seiner Form wegen annehmen könnte, daß er der jüngsten Zeit entstammt. Der Sophist Alkidamas ruft aus: *ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας ὁ θεός, οὐδένα δοῦλον ἢ φύσις πεποίηκεν*. Auf deutsch: frei hat alle Menschen der Gott erschaffen; niemanden hat die Natur zum Sklaven gemacht.⁷⁰ Beim Tragödiendichter Euripides, bei Plato⁷¹ und bei den Kynikern treten die Umriss des Gedankens der unantastbaren Menschenwürde derart scharf hervor, mit ihnen das Bekenntnis zur Einheit des Menschengeschlechts und zur Gleichheit aller Menschen, daß der Abstand, der die freien Menschen von den Sklaven trennt, sich im Hintergrund verliert. Die griechischen Stoiker, namentlich Zenon mit dem Entwurf vom Weltstaat und Chrysisippos, der Neuplatoniker Porphyrios, sie vervielfachen diesen Gedanken und bewirken eine Milderung der Sklavenverhältnisse, obschon die Aufhebung nicht ins Auge gefaßt wird. Die römischen Stoiker setzen das Gedankenwerk fort: Cicero⁷², Seneca⁷³ und Epiktet, der jene Gesetze, die die Sklaverei bergen, „Gesetze der Toten“ schimpft, sind die Brennpunkte. Dieser äußert sich eindeutiger als jener, setzt die Redewendung *homo sacra res homini* in Umlauf und rät den römischen Mitbürgern: „Behandelt euer Sklaven so, wie ihr selbst wünscht, daß ihr von euren Vorgesetzten behandelt werdet, behandelt sie so, daß sie euch ehren, nicht so, daß sie euch fürchten!“ *Homo homini homo*, nicht: *homo homini lupus*.⁷⁴ Julius Caesar hatte als erster das Wort *humanitas* im heute geläufigen Verstand gebraucht; er weist mit Abscheu die Sklaverei zurück.⁷⁵ Die Theologie der Kirchenväter erneuert in der Spätantike den Widerstand gegen die Einrichtung der Sklaverei. Gewiß, der Patristik fällt es nicht leicht, solch eine Stellung zu beziehen; denn wie in der Antike, so sind in der Spätantike die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse derart beschaffen, daß sie den Bestand der Sklaverei voraussetzen. Dazu gesellt sich die Einsicht der Väter, daß Christus nicht in die Welt gekommen sei, um die sozialen und ökonomischen Strukturen

⁷⁰ Aristoteles reicht den nämlichen Spruch in der Rhetorik I 13, 1373 b 18 an uns weiter. Vgl. Rommen, H., Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, Leipzig 1936, S. 18.

⁷¹ *Politeia* V 469/471; VIII 563; ebenso: Gesetze IV 713.

⁷² *De re publica* III 25, 37; III 23, 34.

⁷³ *Epist.* XLVIII 10 ff.; XXXI, XCV; de benef. III 19 ff.; de ira III 10, 4; III 37, 2.

⁷⁴ Zum Thema vgl. die gründliche Arbeit: Laufer, H., *Homo homini homo*, Beitrag zur Voegelin-Festschrift: „Politische Ordnung und menschliche Existenz“, München 1962, S. 320—342.

⁷⁵ Gallischer Krieg III 10, 3.

aus den Angeln zu heben; der Völkerapostel Paulus weist ja die tatsächlichen Strukturen der Zeit als unerheblich für das Heil des Menschen aus. Dagegen wirken in der Patristik: einmal das unartikulierte, unthematisch-unreflexe Vorwissen, wonach die Sklaverei mit dem von Christus geprägten Menschenbild irgendwie nicht zusammenzustimmen vermag; zum anderen Male das artikulierte, thematisch-reflexe Wissen von den kosmopolitischen, philanthropischen Grundgedanken der Stoa und dem Einheitskonzept des Neoplatonismus.

Gleichviel, beinahe jeder der Kirchenväter hat sich zur Sklavenfrage geäußert. Allen Nuancen, Facetten und Akzenten, die je und je anders gesetzt werden, zum Trotz zeichnet sich auf weite Strecken eine ziemlich einheitliche Linie ab: die Sklaverei wird verworfen! Johannes Chrysostomos, Theodoret, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Isidor von Pelusium, Basilius, Isidor von Sevilla, Ambrosius und Gregor der Große seien angegeben; dieser sagt es wiederum frei heraus, ähnlich wie einst Alkidamas: . . . *homines, quos ab initio natura liberos protulit*. Es fesselt die Väter die Frage, woher denn solch eine Einrichtung rühren mag, die im Grunde dem Wesen des Menschen widerspricht. Teils nehmen sie die Spuren der römischen Juristen auf und machen die Sklaverei als Folge der Kriege, von Menschenhand eingerichtet, aus; Krieg wie Sklaverei seien Institutionen des (positiven) *ius gentium*. Daran fügt sich eine spezifisch christliche Erwägung: Die Sklaverei sei eine Folge der Sünde, entweder der Erbsünde oder der nachmaligen Sünden des Menschengeschlechts. Sie wird also als Übel, als Strafe gewertet, der generalpräventive und spezialpräventive Funktionen innewohnen. Das ist die *servitus poenalis*. Aber auch aristotelisch-stoische Überlegungen wirken stark nach, wonach Herrschaft und Freiheit bloß dem Weisen und Tüchtigen eignen, so, daß intellektuell oder sittlich Minderwertige, überhaupt zurückgebliebene Menschen, des Schutzes eines Herrn bedürfen, da sie sonst, sich selbst überlassen, hilflos dahinlebten. Schließlich wird die Sklaverei als Ergebnis der Verarmung angesehen. Selbst ein so gewaltiger Denker wie Augustinus ist außerstande, die Sklaverei radikal zu verwerfen, obschon er, wie die übrigen Väter, es ablehnt, daß das Seinsrecht erster Ordnung — und das ist: das eigentliche, im strengen Sinn erkannte Naturrecht — der normative Grund solch einer Institution sein kann; die Sklaverei sei eine Einrichtung des sogenannten sekundären Naturrechts, das aber im Grunde bereits als positives, von Menschenhand gesetztes Recht (*ius gentium*) gilt.⁷⁰

Ein Repräsentant der Patristik verläßt die eingefahrenen Bahnen,

⁷⁰ Vgl. Meyer, H.: Thomas von Aquin, 2. Aufl., Paderborn 1961, S. 612 ff.

sprengt den Thesenkreis vom sekundären Naturrecht und fordert radikal: Die Sklaverei möge mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden! Gregor von Nyssa. Nie und nie darf ein Mensch als Sache behandelt, nie und nie kann er gekauft oder verkauft werden; denn jeder Mensch ist Träger der Menschenwürde, Wertträger, Wertperson, statisch-passives wie dynamisch-aktives Subjekt allemal. Keinem wie immer gearteten Einzelmenschen kann es am menschlichen Vollsein mangeln.⁷⁷ Wie kann da jemals irgendein Mensch vom hohen Stand des Subjekts in die Tiefe eines minderwertigen Objekts herabgedrückt, mißhandelt oder gar getötet werden?

Zu all dem tritt die geschichtlich offenkundige und überwältigende Leistung der Kirche, „daß sie dem Sklaven durch seine Gleichstellung und Gleichschätzung innerhalb der Christengemeinde einen Lebensauschnitt sicherte, in dessen Rahmen er sich als vollwertigen Menschen fühlen und bestätigen kann“.⁷⁸ Denn vor Gott sind alle Menschen gleich; alle haben das gleiche, ja dasselbe zu erwarten: den Tod, das Gericht, die Erlösung, die Auferstehung, die Bestrafung für die Sünde, die Belohnung für ein gottgefälliges Leben.

b) Thematisch den Ausschlag gibt, was seltsamerweise kaum auf Beachtung stößt, daß die klassische römische Jurisprudenz die Sklaverei abwehrt: Es ist das einzige Mal, daß man Zeuge eines unlöslichen Widerspruchs wird, in den *positives, von Menschenhand gesetztes Recht* (*ius humanitus positum, ius civile et ius gentium, δίκαιον πολιτικόν*) und *Seinsrecht im strengen Sinn* (*ius naturale, φύσει δίκαιον*) geraten.⁷⁹

Bevor Einzelheiten ins randscharfe Blickfeld gerückt werden, seien vier allgemeine Randbemerkungen angebracht:

α) die griechische und die römische Philosophie hatten auf die römischen Juristen viel nachhaltiger gewirkt, als man dies zeitweilig wahrzuhaben bereit war.

β) Das griechische Rechts- und Staatsdenken wie die Einrichtungen und Kategorien des griechischen Rechts durchwalteten das römische Rechts- und Staatsdenken wie die Einrichtungen und Kategorien des römischen Rechts viel umfassender, als man bis vor kurzem annehmen wollte.

⁷⁷ Vgl. zu diesem Fragenkomplex Meyer, H., a.a.O.; ebenso Flückiger, F., Geschichte des Naturrechts I, Zollikon—Zürich 1954, S. 327 ff.

⁷⁸ Meyer, H., a.a.O., S. 614.

⁷⁹ Voggenasperger, R.: Der Begriff des „*Ius naturale*“ im römischen Recht, Basel 1952, H. 32 der Basler-Studien zur Rechtswissenschaft. Ebenso Reinach, A., Zur Phänomenologie des Rechts, München 1953, S. 85 f.; vgl. Rommen, H., a.a.O., S. 42 f.

γ) Das römische Wort *ratio* deckt den gesamten Sinnbereich des griechischen Wortes *λόγος*; es heißt nicht nur Vernunft, es heißt vielmehr: eminent-objektiver Grund, Ordnungsgrund, Rechtsgrund, überhaupt normativer Urgrund. Obendrein liegt in der „ratio“ der Sinn des Wortes „Institution“, „Konstitution“, „Einrichtung“ einbeschlossen. Weiter bedeutet es im allgemeinen: „Rechtskraft“ (in des Wortes tiefstem und weitestem Sinn, den Adolf Julius Merkl freigelegt hat).⁸⁰ Am seltensten trifft die übliche Übersetzung der „ratio“ als subjektive „Vernunft“ des Menschen den Witz der Sache! Am häufigsten meint das Wort die objektive Fundamentalstruktur des Rechtsnormativen.⁸¹ Ähnlich oberflächlich werden das Hauptwort *natura* und das Eigenschaftswort *naturalis* und das Umstandswort *naturaliter* mit den heute gängigen Wortbedeutungen von „Natur“ und „natürlich“ wiedergegeben. Nur wenn man die schier unüberblickbare Fülle der Bezüge erwägt, die der Reichtum des griechischen Wortes *φύσις* und des lateinischen Wortes *natura* birgt, wird man instand gesetzt, die römischen Quellen sachgerecht zu begreifen, wo sie naturrechtliche Kategorien nennen. Zu allerletzt drücken: *natura*, *naturalis*, *naturaliter* den chemisch-physikalischen Seinsbereich oder einen angeblich vorgesellschaftlichen Zustand des Menschen aus; zu allererst tragen die nämlichen Wörter das fundamental-rechtsnormative Element der Natur als Grundnorm in sich.⁸² *Natura rerum*, *ordo rerum*, *ratio naturalis* meinen dasselbe: Seinsordnung und Rechtsordnung in einem, Seinsgrund und Rechtsgrund in einem, die ursprünglich das Allgesamt des Seienden umfassen (Menschen und Tiere usw.). Niemals kann, wer mit der griechischen und der römischen Welt vertraut ist und nicht Scheuklappen trägt, die ihm eine Fachenge aufsetzt, annehmen, daß mit *natura*, *naturalis* oder *naturaliter* Bezirke angesprochen werden, „die außerhalb der Rechtsordnung“ lägen; es sind Bezirke, die wohl außerhalb der positiven Rechtsordnung, jedoch innerhalb der Seinsrechtsordnung als des normativen Grundes der erstgenannten Ordnung liegen.

δ) Klassisch für die römische Jurisprudenz ist nicht etwa die Zweistufen-Ordnung, die dem *ius civile* das *ius gentium* und das *ius naturale*

⁸⁰ Die Lehre von der Rechtskraft, Leipzig/Wien 1923, Wiener Staatswissenschaftliche Studien XV 2 (Schluß der alten Folge), 302 Seiten.

⁸¹ Vgl. Voggenesperger, R., a.a.O., S. 103, Anm. 12; dazu Cicero, De fin. IV 4, 10; denselben, Top., 8. Ratio ist Seinsgrund als Rechtsgrund und umgekehrt: nihil est sine ratione, nihil est sine fundamento. In der ratio ist der ordo rerum eingefaltet. Gaius faßt die naturalis ratio ausgesprochen objektiv, nicht subjektiv auf (Inst. I 1 93); vgl. Voggenesperger, R., a.a.O., S. 101 ff.

⁸² Vgl. Voggenesperger, R., a.a.O., S. 17 ff., 45, 65, 84, 91, 100, 107 f., 112, 127 f., 132.

als in sich ranggleiche Einheitsordnung gegenüberstellt; vielmehr ist klassisch an der römischen Jurisprudenz, daß sie das Recht als in drei Stufenordnungen gegliedert auffaßt (tripertitum, tripartitum):

Die rangtiefste Stufenordnung ist das positive Recht dieser oder jener politischen Gemeinschaft, das ist: das *ius civile*, *δικαίον πολιτικόν*, *ἴδιος νόμος*.⁸³ Omnes populi, qui legibus et moribus reguntur, partim suo proprio, partim communi omnium hominum iure utuntur. Nam quod quisque populus ipse sibi ius constituit, id ipsius proprium civitatis est vocaturque ius civile, quasi ius proprium ipsius civitatis (= *νόμος ἴδιος*).⁸⁴ Ius autem civile est, quod ex legibus, plebis scitis, senatus consultis, decretis principum, auctoritate prudentium venit.⁸⁵ Ius civile est, quod neque in totum a naturali vel gentium recedit nec per omnia ei servit: itaque cum aliquid addimus vel detrahimus iuri communi, ius proprium, id est civile efficitur.⁸⁶ Dieser Entwurf des positiven Rechts eines geschichtlich-konkreten, in das Hier und Jetzt gestellten Staates, *ius civile*, *ius proprium*, *δικαίον ἴδιον*, *δικαίον πολιτικόν* deckt sich mit dem thomistischen Entwurf einer konkret-geschichtlichen politischen Gemeinschaft: *ordo accidentalis* seu praedicamentalis.⁸⁷

Die ranghöhere Rechtsstufe ist ebenfalls positives Recht, das ist: das *ius gentium*, *δικαίον ἔθνηκόν*. Dieses ist noch nicht Naturrecht im strengen Sinn, obwohl es schon damals und später wieder und wieder mit dem eigentlichen Seinsrecht verwechselt wird, sei es irrtümlich, sei es aus Nachlässigkeit und Oberflächlichkeit. *Ius gentium* est, quo gentes humanae utuntur.⁸⁸ Ex hoc iure gentium introducta: bella, discretiae gentes, regna condita, dominia distincta etc.⁸⁹ Dieses *ius gentium*, das etwa den allgemeinen Rechtsgrundsätzen von heute entspricht, „naturalis ratio inter omnes homines constituit (sic!), id apud omnes peraeque custoditur vocaturque *ius gentium*, quasi quo iure omnes gentes utuntur“.⁹⁰ Es ist der denkbar-möglich erste Niederschlag (constitutio) des eigentlichen Seinsrechts (*ius naturale*), aber es ist in seiner normativen Struktur nicht präpositiv, sondern bereits positiv: gesetztes Recht, sei es auf dem Wege der Gewohnheit, des Brauches, sei es kraft Satzung. Mit den äußersten Rän-

⁸³ Z. B. Aristoteles, Rhetorik I 13, 1374 a 25.

⁸⁴ Gaius: D. I 1, 9.

⁸⁵ Papinian: D. I 1, 7.

⁸⁶ Ulpian: D. I 1, 6.

⁸⁷ Dazu Meyer, H., a.a.O., S. 566 ff.; vgl. 368 ff., 372 ff., 567. Die nämliche Bezeichnung gilt nicht als eigentlich thomistisch.

⁸⁸ Ulpian: D. I 1, 1.

⁸⁹ Hermogenian: D. I 1, 5.

⁹⁰ Gaius: D. I 1, 9.

dem stimmt es mit dem überein, was man „sekundäres Naturrecht“ und „allgemeine Rechtsgrundsätze“ heißt; es ist Maß, jedoch nicht mehr selbst ungemessenes Maß, wie das *ius naturale* es ist, sondern in sich schon bedingt. Weil aber das Naturrecht im strengen Sinn auf seine jeweilige Positivierung angewiesen; weil das *ius gentium* die denkbar-möglichste Positivierung ist, gehört es in der Struktur bereits dem *ordo transcendentalis* seu *substantialis* des Seinsrechts erster Ordnung, also: des eigentlichen Naturrechts, an.⁹¹ Infolge solch unmittelbarer Strukturähnlichkeit werden die termini: *ius naturale* und *ius gentium* vom Anfang der Antike an promiscue verwendet, was für die thematische Bewältigung der Sklaverei erhebliche Konfusion stiftet.⁹²

Nur die ranghöchste Rechtsstufe ist *Seinsrecht* im strengen, im philosophisch-formalen Sinn. Ausschließlich dieses Recht ist präpositiv und ausschließlich dieses präpositive Naturrecht trägt als normative Grundnorm das gesamte übrige Rechtsgefüge. *Quae rerum natura prohibentur, nulla lege confirmata sunt.*⁹³ *Naturalia enim iura civilis ratio peremere non potest.*⁹⁴ *Civilis ratio civilia quidem iura corrumpere potest, naturalia vero non potest.*⁹⁵ Jedes positive Recht, das *ius civile* wie das *ius gentium*, leitet sich rechtsnormativ vom Naturrecht ab; nur das präpositive Naturrecht ist *wirkliches* Seinsrecht, und dieses Seinsrecht ist als ranghöchste Rechtsordnungsstufe die vollkommene Grundnorm allen übrigen Rechts schlechthin.⁹⁶

Selbst der Rechtspraktiker des römischen Alltags ahnt jene enorme Rechtskraft, die dem Seinsrecht innewohnen muß: das ihm das *ius civile* nicht derogieren kann, wenn das *ius civile* sich auch dem *ius naturale* nicht vollständig unterwirft.⁹⁷

⁹¹ Zum Unterschied zwischen *ordo transcendentalis* und *ordo accidentalis* in diesem Zusammenhang vgl. Marcic, R., *Verfassung und Verfassungsgericht*, Wien 1963, S. 21 ff.; im allgemeinen vgl. Meyer, H., a.a.O.

⁹² *Theophil* lehrt in den Paraphrasen, daß das *ius gentium* mißbräuchlich *ius naturale* genannt wird.

⁹³ *Celsus*: D. L 17, 188, 1.

⁹⁴ Inst. III 1, 11.

⁹⁵ Inst. I 158; vgl. *Ulpian*, D. I 1, 1, 6 princ.; *Tryphonin*, D. XVI 3, 31 pr.; D. I 3, 17; *Paulus*, D. XLVIII 20, 7 pr. Vgl. aber auch Inst. I 156; II 65; II 273, wo überall das Naturrecht als rechtsnormative Grundnorm des positiven Rechts ausgewiesen wird.

⁹⁶ S. *Cicero*: De leg. I 6, 19 f.; a.a.O., I 15, 24 bis I 16, 44 f., 17; De off. III/XVII/71 f., weiter a.a.O., III 69, III/VI/27; ferner: *Tusc.* 1. 30; *Pro Milone* IV 10; *Philipp.* XI 12, 28 f.; De rep. III 22, 33.

⁹⁷ *Voggenesperger*, R., a.a.O., S. 65; 65, Anm. 8; vgl. S. 62, 84, 107, 112, *Ann.* 10. *Voggenesperger*, der Doktor der Philosophie wie Doktor der Rechte ist, weist nach, daß *Ulpian*, *Paulus* und *Gaius* eine typische rechtsnormative Naturrechtslehre vertreten.

Ius naturale constituit *ius gentium* et *ius civile*.⁹⁸ Den Grund zur Dreiteilung des Rechts legt *Ulpian* in der in ihrem Tiefsinn selten erfaßten, meist grob mißverstandenen und füglich viel belächelten Stelle der *Digesten*: I 1,1: *Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium . . .* Nimmt man die Scheuklappen ab und wirft den Blick auf den abstechenden Hintergrund der typisch antik griechischen und römischen Weltauffassung als Rechtsauffassung, die die Welt als Kosmos, den Kosmos insgesamt als Rechtsgemeinschaft der Dinge versteht: da fällt es einem wie Schuppen von den Augen. Nicht darin erschöpft sich der Unterschied zwischen *ius naturale* und *ius gentium*, daß jenes mehr umgreift als die Menschen, dieweilen dieses ausschließlich die Menschen erfaßt; *Ulpian*'s Hinweis dient lediglich der Anschauung. Der Abstand in der Reichweite ist nicht in sich und an sich Grund, er ist Folge des wesentlichen Rangunterschieds: Das Seinsrecht ist die denkbar-möglichste ranghöchste Norm (*prima regula absoluta*), das *ius gentium* nimmt den zweiten Rang ein, seine normative Beschränkung auf den Menschen ist die Wirkung des spezifischen ontischen Verhältnisses, in dem Mensch und Sein (*φύσις, natura*) zueinanderstehen⁹⁹: *hoc solis hominibus inter se commune sit.*¹⁰⁰

Unter lit. δ) wurde als für die klassische römische Jurisprudenz typisch die Dreiteilung des Rechts hervorgekehrt: *ius civile*, *ius gentium*, *ius naturale*. Mit Nachdruck greift später *Isidor von Sevilla* die nämliche trennscharfe Dreiteilung auf, wonach das sogenannte *sekundäre Naturrecht* (allgemeine Rechtsgrundsätze), das *ius gentium*, formaliter überhaupt kein Seinsrecht ist, weil dieses als präpositiv, jenes aber als positiv gilt. Ebendiese Dreiteilung übernimmt *Thomas von Aquin*¹⁰¹, was wie-

⁹⁸ Wie bereits aufgewiesen, ist der Sinn der „*naturalis ratio*“, als des constituens des *ius gentium* und des *ius civile* mit dem „*ius naturale*“ identisch. Vgl. D. XII 1 6, 18, 2; D. VII 5, 2; D. XXV 3, 5, 16; D. XLVIII 20, 7; D. XLIV 7, 1, 9; D. IX 2, 4; D. V 3, 36, 5; D. XVII 2, 83; D. L 17, 85; *Gaius*, Inst. III 93; I 189; vgl. auch *Gaius*, Inst. I 1; III 154; zudem D. XLI 1, 1. Dazu *Cicero*, De finibus IV 4, 10; *denselben*, Top. 8. Zu all dem s. *Voggenesperger*, R., a.a.O., S. 101 ff., 107 ff., Anm. 18.

⁹⁹ Vgl. zum Thema *Cicero*, De fin. III 20, 67; *denselben*, De rep., III 11, 18; *denselben*, De off. III 5, 23; *denselben*, De natura deorum II 14, 37. Hier vgl. *Aristoteles*, Politik I 8, 1256 b 15 ff.; *Porphyrios*, De abinentia III 20 (über *Chrysippos*).

¹⁰⁰ *Ulpian*, D. I 1, 1, 4.

¹⁰¹ S. th. II II 57, 2 ad 3; I II 19, 7; I II 21, 1 ad 2; I II 100, 8 ad 2; S. c. g. III 129; De veritate XXIII 6; *Virt. card.* 1 ad 10; vgl. *Aristoteles*, Ethik Nik. II 6, 1106 b 18 ff.; *denselben*, Rhet. I 13, 1373 b.; ebenso *Cicero*, De leg. I 16 f.; De fin. V 22; schließlich *Gabriel Vazquez*, Kommentar zur Summa Theologica des Aquinaten II 1, 97, 1, 3; II 1, 150, 3, 22 f. All die angegebenen grundlegenden Fundstellen verwerfen von vornherein jeglichen Rechtspositivismus wie Moralpositivismus und

derum dem Thema eine entscheidende Wendung gibt; darauf wird zurückzukommen sein.

Erst jetzt kann voll ermessen werden, was es heißt, wenn die klassischen römischen Rechtsquellen kundtun, daß die Institution der Sklaverei dem Seinsrecht widerspricht, wengleich die Einrichtung dem *ius gentium* entspringt. *Servitus est constitutio (institutio) iuris gentium* (Florentin¹⁰²). *Servitutes sunt iuri naturali contrariae*.¹⁰³ Die nämlichen normativen Aussagen werden normativ erläutert: *iure enim naturali ab initio omnes homines liberi nascebantur*¹⁰⁴. Oder: *utpote cum iure naturali omnes (homines) liberi nascerentur* (Ulpian¹⁰⁵). Jedem Juristen geläufig ist der normative Satz aus den *diversae regulae iuris antiqui*, der gleichfalls von Ulpian stammt: *quod attinet ad ius civile, servi pro nullis habentur: non tamen et iure naturali, quia, quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt*¹⁰⁶. In demselben Sinn äußern sich Marcian und Tryphonin.¹⁰⁷

Das sind die sechs normativen Fundamentalsätze des *corpus* in bezug auf die Einrichtung der Sklaverei: sie wird von Naturrechts wegen verworfen. Dieweilen die *libertas* eine *naturalis facultas* ist, ist die *servitus contra naturam*.¹⁰⁸ Die kaiserlichen Institutionen übernehmen solche Rechtsauffassung. Bei Antonius Pius hatten sich humanitäre Erwägungen dazugestellt.¹⁰⁹ In Justinian wirkt das spezifisch christliche Ethos mit.

2. Aristoteles und Thomas von Aquin.

a) Unter den gestaltenden Denkern scheint einzig und allein Aristoteles das Thema anders zu wenden: Er unterrichtet seine Jünger darin, daß Wesen die Welt bewohnen, die ihrer Minderwertigkeit wegen von Natur aus Sklaven seien.

In dem Maße, wie Aristoteles die Seinswirklichkeit im Einzeldasein trifft und stellt, in demselben Maße verliert er den Aspekt aus den Augen, der den Blick in das Einheitsgefüge des Menschengeschlechts freigibt.

sagen aus, daß schlechthin jeder positiven Norm eine präpositive Norm vorauswaltet.

¹⁰² D. I 5, 4 pr.

¹⁰³ Inst. I 2, 2: *nam usu exigente et humanis necessitatibus gentes humanae quaedam sibi constituerunt: bella et enim orta sunt et captivitates secutae et servitutes ...*

¹⁰⁴ A.a.O.

¹⁰⁵ D. I 1, 4.

¹⁰⁶ D. L 17, 32.

¹⁰⁷ D. XL 11, 2 und D. XII 6, 64.

¹⁰⁸ Vgl. Florentin, D. I 5, 4; auch Inst. I 6.

¹⁰⁹ D. I 6, 1, 2; Inst. I 8, 2.

Den Argumenten, die das Bekenntnis des Aristoteles zur Sklaverei zu bekräftigen scheinen, läuft zweierlei zuwider. Einmal ist es die Bunttheit der Bedeutungen, die das Wort *physis* (φύσις) feilbietet.

Dem Wort entspringt ein typisch ontologischer Doppelsinn. Der ursprüngliche Sinn — das Wort als solches taucht zum ersten Mal bei Homer auf — deckt sich mit den Worten *κόσμος, λόγος, τάξις, γένεσις, τὸ χρεῶν* und *δίκη* bei Anaximander, Heraklit, den anderen Vorsokratikern und den Tragikern vollkommen. Dieser Sinn ist aber selbst zwiefach: er umfaßt sowohl das Seiende im Ganzen (*totum ens*) als auch das Sein (*esse*), von welchem das Ganze (*totum ens*) vorweg überstiegen und umgriffen (*transzendiert*) wird. — Neben dem anfänglichen Wortsinn reift jene Bedeutung heran, die das Denken und Handeln der kommenden Zeiten beherrschen sollte. Dieser Sinn erfaßt bloß den Seinsbereich des Gewachsenen (*φύσει ὄντα*) zum Unterschied vom Bereich des Gemachten (*τέχνη ὄντα, ποιούμενα*).¹¹⁰ Solchermaßen zeigt das *φύσει δίκαιον* je und je etwas Gesondertes an.

Zu dem gesellen sich drei engere Bedeutungen des Wortes. Mit „*physisch*“ wird vorerst der physikalische Bezirk — heute sagt man: der physikalisch-chemische Bezirk — des Gesamtdaseins umschritten; dann die Abmessungen des göttlichen Wirkens; endlich die Region des spezifisch menschlich Natürlichen. Und Aristoteles unterläßt es allemal, erläuternd beizufügen, was er gerade hier und jetzt unter *Physis* versteht.¹¹¹

Obendrein ist festzuhalten, daß der Stagirite in der Nikomachischen Ethik¹¹² und in der Politik¹¹³ dem Sklaven wohl den Charakter eines Rechtssubjekts, nicht aber das Menschliche abspricht. Ihm entgeht nicht der verwirrende Widerspruch, daß der Sklave als Sklave ein beseeltes Werkzeug: Sache ist, zugleich aber Mensch ist, der der liebenden Freundschaft (*φιλία*) würdig erscheint.

Die Versuche, die Schwierigkeiten zu entwirren, mißlingen, zumindest: sie überzeugen nicht! Füglich muß Aristoteles thematisch als Sonderfall ausgewiesen, ja ausgeschieden werden.

b) Wegen des mit Aristoteles verwandten ontologischen Ansatzes kämpft sich Thomas von Aquin den Weg zur Gleichheit und Einheit aller Menschen mühevoller frei als die Patristik. Dennoch übertrifft er

¹¹⁰ Dazu Heidegger, M., Vom Wesen und Begriff der *Physis*, Aristoteles Physik B 1, Milano—Varese 1960, S. 54 ff.

¹¹¹ Vgl. dazu Voegelin, E., Das Rechte von Natur. Beitrag zum Ersten Forschungsgespräch: Das Naturrecht in der politischen Theorie, hrsg. v. F. M. Schmölz, Wien 1963, S. 38 ff., bes. 42.

¹¹² VIII, 1161 b.

¹¹³ I 4, 1254 a; I 13, 1259/1260 a/b.

an Schärfe Aristoteles, zumal er das Allgemeinverbindende umrißklarer in den Blick zu bringen vermag, als es seinem Meister aus Stagira gelingt; Thomas belehrt die Zeitgenossen: *Omnis forma, in quantum huiusmodi, universalis est*. Das Einzeldasein fesselt nicht *so sehr* seinen Blick, daß er das Universale aus den Augen verlöre. Thomas tilgt jeden Zweifel in bezug auf den normativen Grund der Institution der Sklaverei: sie ist *nicht* von Naturrechts wegen im strengen Sinn, sie ist nicht eine Einrichtung des Naturrechts erster Ordnung, das als Grundnorm allen Rechts (S. th. I II 95, 2) gilt; die Sklaverei ist eine Einrichtung der Menschen, wurzelt in menschlichen Akten der Rechtssetzung: *ius humanitus positum*, wenn auch: *ius gentium*, worin er der Dreigliederung der klassischen römischen Jurisprudenz und Isidor von Sevilla folgt.¹¹⁴ *Servitus non est inducta a natura, sed per hominum institutionem (rationem)*.¹¹⁵

3. Die Barockscholastik.

Aus ähnlichen Motiven treibend, lebt der Kampf wider die Sklaverei in der großen Zeit der spanischen Moralthologie heftig auf. Die Spät- oder Barockscholastiker, die Dominikaner wie die Jesuiten und deren weltliche Schüler, entwerfen die ersten modernen Formen der *Menschenrechte*, das Bild von der *Menschenwürde*, leiten die Epoche eines *einheitlichen Völkerrechts* ein, legen, kurz gesagt, das Fundament, worauf die Aufklärung ihr eindrucksvolles Gebäude errichtet. Namentlich der weltliche Gelehrte Ferdinand Vazquez, ein Schüler Domenico Sotos und Francisco de Vitorias, die die Universität von Salamanca zur Vollblüte entfaltet haben, verdammt die Sklaverei in Grund und Boden.

4. In einen Gedanken gebracht: Die klassischen Lehren des Naturrechts der Antike und des Mittelalters, nicht minder die Klassiker der römischen Jurisprudenz und die Quellen des römischen Rechts, sie alle haben die Sklaverei als naturrechtswidrig, weil gegen die Einheit des Menschengeschlechts, gegen die Gesetze der Brüderlichkeit, Gleichheit, Freiheit und Toleranz gerichtet, auf das schärfste zurückgewiesen; die Juristen

¹¹⁴ S. th. I II 94, 5 ad 3; vgl. II II 19, 4 co: (servitus) opponitur libertati; II II 64, 2 ad 3; homo est naturaliter liber et propter seipsum existens; I 21, 1 ad 3; nam liberum est, quod sui causa est; I 96, 4; II II 57, 3 ad 2: sic: *pertinens ad ius gentium*; S. c. g. III 8; Sent. IV 36, 1, 1 ad 3; II II 106, 3 ad 4; I II 2, 4 ad 3: naturaliter homines servitutem fugiunt. Vgl. auch Meyer, H., a.a.O., S. 612 ff.

¹¹⁵ An dieser Stelle muß das Wort *ratio* mit *institutio*, *constitutio*, genauer mit: *Rechtskraft*, übersetzt werden, ähnlich wie in der S. th. I II 94 ff. Zur bunten Mannigfaltigkeit der Bedeutungen des Wortes *ratio* vgl. Thomas-Lexikon (L. Schütz), 2. Aufl., New York 1957 (auf deutsch). Doch selbst hier findet man nicht die rechtstechnisch, also juristisch einwandfreie Wiedergabe im Sinne von Rechtskraft, womit sinnverwandt sind: *vigor iuris*, *robur iuris*, *iuris positio*.

darüber hinaus juristisch-normativ die Abwehr belegt. Daß die Gesellschaft der Antike wie des Mittelalters — ja selbst der Neuzeit — mit diesem Unrecht lebte: das kann man ihr schwer verdenken; denn die Gegenwart lebt auch mit einem gräßlichen Übel — mit der Atombombe nämlich. Die Gesellschaft der Vergangenheit hat sich mit der Rechtswidrigkeit der Sklaverei abgefunden, wie die Gesellschaft von heute sich mit verfassungswidrigen Einrichtungen und Gesetzen abzufinden pflegt.

B. ABRISS DER IDEENGESCHICHTE UND INSTITUTIONEN

In der Konzilerklärung über die Religionsfreiheit lesen wir zum Schluß: „Es ist eine offene Tatsache, daß alle Völker von Tag zu Tag mehr eine Einheit bilden werden, daß Menschen verschiedener Kultur und Religion durch andere Beziehungen miteinander verbunden werden und daß das Bewußtsein der eigenen Verantwortlichkeit unter ihnen allen im Wachsen begriffen ist.“ Zur gleichen Zeit erscheint ein Sammelband aus der Feder des Generaldirektors der UNESCO, René Mahen, unter dem Titel „*La civilisation de l'universel*“ (Paris 1966), wo man das Ringen um die friedlichen Beziehungen und Eintracht im Menschengeschlecht buchstäblich hört, auch den Glauben an das Werden einer universellen Zivilisation, einer Weltgesellschaft, mit Weltrecht, Weltmoral, Weltstaat. Eigenartig mutet uns an die Verbindung, die Entwürfe zum Weltstaat oft und oft mit *Utopia* eingehen: dazu gehört Thomas Morus, doch nicht minder Augustinus' *Civitas Dei*; dazu zählen: des Dominikaners Tomaso Campanella Sonnenstaat, des Franziskaners Roger Bacon *Respublica fidelium*, Jonathan Swifts Land der Zwerge, Riesen und sprechende Pferde Albrecht von Hallers, ebenso: J. J. Rousseau, Voltaire, Goethe wie Ernst Jünger mit der *Heliopolis*. Die Geschichte zeitigt Korrespondenzen, inadäquate, aber immerhin Gebilde von der Art eines Weltreiches: das assyrische, persische, alexandrinische, römische, — das byzantinische und osmanische. Stehen wir noch im Okzident, oder schon tief im Orient? Dieser und jener wetteifern geradezu in Sachen der Humanität, wie entsetzlich das Verbrecherwesen auch sein mag, in das sie bisweilen zurückfallen. Dieser Wettstreit um das Humane, das ist die Chance der Welt als der Wohnstatt des Menschengeschlechts.

I. Der Orient

Das Epos der Mahabharata singt, daß kein Gefangener in die Sklaverei abgeführt, daß jeder als Mensch behandelt, ja, daß er freigelassen wird, wenn die Feindseligkeiten ausgeklungen sind. Wer keinen Widerstand

mehr leistet, wer unzulängliche oder überhaupt keine Waffen trägt, darf nicht getötet werden. Wer sich ergibt, erwirbt das Recht auf Schutz. Wer die Waffen streckt, hört auf, Feind zu sein. Die Agnapurana fordert ärztlichen Beistand für den Besiegten. Verwandte Ideen bringt der Bushido hervor, eine Art japanischer Ethik. Der Buddhismus fordert die Unantastbarkeit des Lebens. Das antike China ertüchtigt sich im unablässigen Verlangen, die Gegensätze zu versöhnen, sie in die Harmonie aufzuheben: so Laotse und Tschuang-tse, etwa 300 Jahre vor unserer Zeitrechnung. Der Konfuzianismus verdammt jeden Mord als die schwerste Todsünde; das Verbot, das Leben zu töten, zeitigt die Lehre von der Gewaltlosigkeit. Lipitischtar von Isin und Hammurapi geben dem Recht den Sinn, die Schwachen besser zu schützen als die Starken. Selbst die für den Okzident nicht geheueren persischen Achämeniden-Könige: Cyrus, Darius und Xerxes, verstehen sich als Diener des Lichtgottes und üben Mildtätigkeit, halten Verträge ein; Cyrus erläßt sogar den Befehl, wonach der Feind nicht nur der gleichen Rücksicht wie die eigene Mannschaft, sondern in Not der gleichen Pflege würdig sei. Der Islam ist von ähnlichem Geist erfüllt, einem Geist, den man fast schon den Geist des Roten Kreuzes heißen darf!

Gandhi war bis vor kurzem der Botschafter solchen östlichen Gedankengutes in der Gegenwart.

Daß in diesem wie in ungezählten übrigen Fällen die Wirklichkeit des Alltags, die Praxis stets aufs neue die hehre Idee bloßzustellen sucht, — das ist kein Gegenbeweis. Nur Blinde und Kurzsichtige können solcher Beweisführung frönen.

II. Der Okzident

1. Im Okzident gilt es, wieder einmal, Hesiod und Solon, die Sophisten: Alkidamas, Protagoras, Demokrit, Hippias, Lykophron; gilt es, Sokrates und Plato, die Tragiker, die Kyniker (Diogenes) und die Stoiker, namentlich Zenon und Chrysippos, Cicero, Seneca, Epiktet, Marc Aurel und den Neuplatoniker Porphyrius als Sendboten der immerwährenden humanitären Idee zu nennen. Vollends für Hippias sind alle Menschen Verwandte und Mitbürger von Natur; er reißt die für das griechische Kulturbewußtsein kennzeichnenden Schranken zwischen Griechen und Barbaren nieder. Dann tritt Alexander, des Aristoteles Schüler, dem die Nachwelt die höchste und seltenste Auszeichnung verleiht: den Titel „der Große“, in die Welt, prägt ihr den Stempel der Gleichheit, Brüderlichkeit, der Menschenrechte und Menschenwürde auf. Obwohl der

Makedonier in alte Sünden verfällt, steht er als Leuchtturm einer neuen, der *einen* Welt da. Zenon ist gebannt von solchem Werk und schafft das Bild des Menschen, der aus Gott emaniert, das Bild, dem wir im Prolog zur Frohbotschaft des Johannes abermals begegnen.

2. a) Der Beitrag, den Israel und in voller Entfaltung das Christentum in den Bezirken des religiösen Lebens, des Alltags, der Philosophie wie der Theologie leistet, braucht hier nicht eigens auseinandergefaltet zu werden; Stichworte langen: Der Glaube an den einen Stammvater Adam, aus dem die ganze Menschheit hervorquillt; der Glaube an den Menschensohn Jesus Christus, den Gottmenschen, an die Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft: an die Gleichheit der Menschen in Geburt und in Tod, in der Ursünde und in der Erlösung und in der Auferstehung; das Corpus Christi mysticum, — die Folgen daraus: das Gebot der Nächstenliebe, der Gerechtigkeit, die sich mit Barmherzigkeit vermählen muß, die Bruderliebe, die Bergpredigt, — ebendiese Glaubenssätze liefern Bausteine zum unerschütterlichen Fundament, worauf der Gedankentempel der Einheit des Menschengeschlechts sich erhebt.

b) Allein, das Christentum verweilt nicht bloß im Tempelbezirk des Heiligen, gibt sich nicht mit dem Inneren des Menschen zufrieden; das Christentum überschreitet die Grenzen und tritt bewußt in den politischen Raum ein, wo die Einheit der sichtbaren Kirche Christi das effektive Gegengewicht der Macht zum Staat setzt. Rom, ähnlich Byzanz, Konstantinopel — obschon in einem unverhältnismäßig schwächeren Sinn — repräsentiert organisatorisch-institutionell die Einheit des Menschengeschlechts.

c) Schon etwas vorher gibt ein anderes Rom die Repräsentation der Einheit des Erdkreises auf: das politische Rom, das Imperium Romanum. Es deutet sich selbst als die schlechthin universale Demokratie und der schlechthin universale Rechtsstaat: ἡ κοινὴ τῆς γῆς δημοκρατία. Von Vergilius, knapp vor Christi Geburt, über Rutilius Namatianus, Aelius Aristides unter Marc Aurel im II. Jahrhundert nach Christi Geburt, bis auf Claudian Claudianus in der Spätantike wird Rom als das Sinnbild der Rechtsgemeinschaft aller Menschen und Völker besungen, die die Erde bewohnen. Senecas Maxime: „aliquid esse commune ius generis humani“ verwirklicht sich politisch, um einige Jahrhunderte nachher zu zerrinnen. Dennoch dichtet, im Nachschein des Reiches, Dante Alighieri: „Totum humanum genus ordinatur ad unum.“ — In der Verfassung seiner geliebten Heimatstadt Florenz von 1282 kehrt der Gedanke wieder, daß es Sinn des Rechtes sei, die Kleinen vor den Großen zu retten, die Schwachen vor den Starken zu bergen. Der Bogen pflanzt sich fort bis zur Sat-

zung der Vereinten Nationen und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte vom 10. Dezember 1948.

d) Unter weltpolitisch gänzlich anderen Verhältnissen im Lichte der beispiellosen pax austriaca, der Weltherrschaft der Casa d'Austria, geht, der Sonne gleich, neuerdings in der Spätscholastik der spanischen Moraltheologie des XVI. Jahrhunderts der Gedanke auf, daß totus orbis aliquo modo una res publica est. Die Barockscholastik klingt aus mit dem großen, doch ebenso zwielichtigen Jesuitendenker Francisco Suarez, der als Grundnorm des Völkerrechts das bonum commune omnium nationum oder bonum commune generis humani wahrnimmt. Hier leuchtet auch die Forderung auf, die Menschheit möchte auf den Krieg als Mittel der Auseinandersetzung der Völker verzichten, die Gewalt verpönen, den Machtstreit in einen Rechtsstreit überführen, so daß er könne gerichtsförmig ausgetragen werden.¹¹⁶

e) Der Ruf nach einer institutionellen Repräsentation der Einheit des Menschengeschlechts verstummt seit Zenon, dem ersten Stoiker, und Dante nimmer; ebensowenig der Ruf nach Menschlichkeit im Krieg. Hier Augustinus und Thomas, Hugo Grotius und Emerich de Vattel und Jean Jacques Rousseau¹¹⁷; dort Giambattista Vico, der eine große Weltstadt verlangt, Christian Wolff, der sich nach der civitas gentium maxima sehnt, Immanuel Kant, der der Weltrepublik nachhängt, — und wiederum: Hugo Grotius wie Emerich de Vattel bauen das moderne Völkerrecht in einer Weise aus und auf, daß es sich in die Staatenpraxis ergießt; Alois Taparelli webt gedanklich an der Weltgesellschaft.

f) In der Aufklärung nimmt der Gedanke der Humanität eine andere Gestalt an, doch im Kern birgt er ein und dieselbe Forderung nach bedingungsloser Achtung vor der Unantastbarkeit der Menschenwürde.

Auf dem Wiener Kongreß (1815) wird global die Sklaverei abgeschafft, der Sklavenhandel verboten, die Menschenrechte werden bestätigt.

g) Der weltgeschichtliche Augenblick kündigt sich an, da Henry Dunant in der Erinnerung an Solferino mit dem Satz: „Der gefallene Soldat ist kein Feind mehr, er ist ein Mann, der blutet, und das Blut hat überall dieselbe Farbe!“ — die weltweite Bewegung des Roten Kreuzes auslöst.

¹¹⁶ Vgl. Verdross, A., Der Einfluß der Naturrechtslehre auf Theorie und Praxis der internationalen Beziehungen, ebenso Del Vecchio, Das Naturrecht als Basis für eine Theorie der Weltgesellschaft; Beiträge zum Ersten Salzburger Forschungsgespräch, a.a.O., S. 99 ff., 106 ff. Vgl. auch Truyol y Serra, A., Die Entstehung der Weltstaatsgesellschaft unserer Zeit, München 1963, Bücherei der Salzburger Hochschulwochen.

¹¹⁷ Zur Ideengeschichte im Zusammenhang mit dem Roten Kreuz vgl. Haug, H., Rotes Kreuz — Werden, Gestalt, Wirken, 1966.

Das großartige Vertragswerk von Genf 1864 steht. Das Internationale Komitee vom Roten Kreuz ragt als unverkennbares Sinnbild des immerwährenden Glaubens an das Gemeinsame im Menschen über das Tränental hinaus.

III. Institutionelle Ansätze zur Einheit

1. Die Genfer Konventionen (1864—1949—1965) sind die erste institutionelle Frucht der Idee, die endlich ihr Zeichen gefunden hat. Sie spricht nicht mehr durch Chiffren, sondern glüht aus der Röte des Kreuzes hervor. Die vier Genfer Abkommen zum Schutze der Kriegsoffer gehen auf die Konvention von 1864 zurück. Nach verschiedenen Revisionen erhalten sie die endgültige Festlegung am 12. August 1949. 59 Staaten nehmen an der Konferenz teil. Heute sind 111 Staaten, darunter alle Großmächte, an diese Abkommen gebunden.

2. Der Erste Weltkrieg fordert den Papst Benedikt XV. und den Präsidenten der Vereinigten Staaten von Amerika, Woodrow Wilson, zu Kundgebungen und Botschaften heraus, die den Weltfrieden im Namen der Einheit des Menschengeschlechts dem Zeitbewußtsein einsenken. Der Hl. Vater schöpft aus der Tiefe einer reichen Tradition. Der Amerikaner greift auf ein jüngeres Dokument zurück: die Virginia Bill of Rights vom 12. Juni 1776, wo es heißt: „Alle Menschen sind von Natur aus in gleicher Weise frei und unabhängig und besitzen bestimmte angeborene Rechte...“ Der schüchterne Versuch eines Völkerbundes folgt.

3. Der Zweite Weltkrieg zeitigt die Organisation der Vereinten Nationen, deren Satzung an nicht minder als sieben, genauer: an acht Stellen die Menschenwürde und das Menschenrecht als den Grund des Weltfriedens normativ ausweisen.¹¹⁸ Am 10. XII. 1948 beschließt die Generalversammlung der Vereinten Nationen die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die einen internationalen Katalog feilbietet. Die UNO erhält eine Teilorganisation nach der anderen als Gliederungen institutioneller Einheit.

4. Die Europäische Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 4. November 1950 wagt einen weltgeschichtlich revolutionären Schritt und richtet eine gerichtsähnliche und gerichtsförmige internationale Kontrolle zum wirksamen Schutz der Menschenwürde ein.

5. Der Internationale Gerichtshof weist im Gutachten über das Abkommen, das den Völkermord verbietet, auf die unmittelbare men-

¹¹⁸ Präambel (2. Abs.); Art. 1, Abs. 3; Art. 13, Abs. 1b; Art. 55c; insb. Art. 56 i. Z. m. Art. 55; Art. 62, Abs. 2; Art. 68 und Art. 76c.

schenrechtliche Struktur des Vertragswerkes hin, die sich von den üblichen zwischenstaatlichen Geschäften abhebt.

6. Eines der schönsten staatlichen Dokumente der Gegenwart, die den thematischen Kerngedanken festhalten, ist das Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949. Die Präambel hebt an: „Im Bewußtsein seiner Verantwortung vor Gott und den Menschen... hat das Deutsche Volk... dieses Grundgesetz... beschlossen...“ Art. 1 verkündet: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Infolgedessen bekennt sich das Deutsche Volk im 2. Absatz des nämlichen Artikels: „... zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage (sic!) jeder menschlichen Gemeinschaft des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt“.

7. Die klassisch reinen Enzykliken der Päpste Pius XII. und Johannes XXIII., allen voran „Pacem in terris“, und die darin erhobenen Forderungen nach institutioneller Festigung des naturrechtlichen Bestandes der Einheit des Menschengeschlechts, Papst Paul VI. sekuläre Rede vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen, sie runden das Bild von der Einheit des Menschengeschlechts ab.

8. Die Atomkräfte nehmen wiederholt Anlauf zu völkerrechtlichen Vertragswerken, ähnliche Versuche gelten der Ordnung des Weltraumes.

C. ERTRAG UND ANTRAG

I. Die verborgene Europäisierung des Erdkreises

1. Kelsen hat auf dem Ersten Salzburger Forschungsgespräch 1962 gesagt: *Wenn überhaupt ein geschlossenes und schlüssiges System der Naturrechtstheorie uns begegne, dann sei es die katholische Naturrechtslehre.* Er geht eigenartigerweise ausgerechnet von einer Voraussetzung aus, die die klassische katholische Seinsrechtslehre, nämlich die aristotelisch-thomasisch-spanische Rechtsphilosophie, nicht als unabdingbar wesentlich hinstellt: von der Annahme des Glaubens an die christliche Offenbarung.

Warum Angriffe auf die Naturrechtslehre, warum das Leugnen der Geltung des Naturrechts zunächst und zumeist sich gegen die katholische Prägung der Naturrechtsfrage kehren, begreift man, wenn man erwägt, daß die thomasische Naturrechtstheorie, der Naturrechtstheorie des Aristoteles folgend, die Frage vornehmlich *ontologisch*, weniger *theologisch* entrollt; das heißt: grundsätzlich frei von Glaubensgeboten, konfessionellen und religiösen Bindungen.

Man kann das Naturrechtsproblem im Lichte der Theologie zu meistern versuchen und fragen: Welches ist das höchste Seiende überhaupt? Worauf die Antwort folgt: Gott, und dieser ist der Gesetzgeber jeden Rechts. Die evangelische Theologie faßt das Naturrechtsproblem solchermaßen auf; einst hatten die Stoiker eine ähnliche Methode angewandt. Man kann das Naturrechtsproblem aber ebenso primär im Lichte der Ontologie betrachten mit dem Blick auf die Frage: Was sind denn überhaupt das Sein und das Seiende? Hier kann die Gottesfrage in Klammern gesetzt sein. Ein Versuch dieser Art, das Naturrechtsproblem zu lösen, greift dann über theologische, konfessionelle und religiöse Schranken hinaus, so daß man von einer „reinen“ oder „natürlichen“ Theorie des Naturrechts sprechen kann.

Die Intention und Ambition — so man diesen Ausdruck gebrauchen darf —, die der katholischen Naturrechtstheorie innewohnen, versteht man am ehesten unter dem Gesichtspunkt der klassischen Formulierung des typisch katholischen Standpunktes, wonach „katholisch“ dasjenige ist, *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*. Der Katholizismus im allgemeinen rückt unmittelbar in die Nähe der natürlichen Religion, die gleichsam ein Gewächs des consensus omnium ist. Daher die sachlich untrennbare Verstrickung einer reinen, allgemeinen Naturrechtstheorie mit der katholischen Naturrechtslehre; sie sind in ein und dasselbe Schicksal gefügt.

2. Wir haben in Erinnerung gerufen, daß die Sehnsucht nach dem Frieden, den die organisierte Einheit des Menschengeschlechts zu verbürgen vermag, zur Etablierung des Weltstaates führt: zum Weltrechtsstaat¹¹⁰, zur Weltdemokratie, zur Weltföderation, zur Menschheitsrepublik. Das sind juristische Formeln, rechtliche Kategorien. Die Gedanken der Menschenwürde, des Gesamtwohls des Erdkreises, der Einheit des Menschengeschlechts, der Gleichheit ausnahms- und unterschiedslos sämtlicher Wesen, die Menschenantlitz tragen, wachsen unabhängig voneinander im Orient und Okzident, im Norden und Süden, auf jedem Kontinent, — allein: *die Form, in der sie Allgemeingültigkeit erlangen, wird in Europa geprägt und von daher in die Welt getragen; die Form kommt aus der okzidentalen Rechtswelt.* Die namhafte und sachkundige Publizistin Lily Abegg, die sich vornehmlich mit Asien beschäftigt, merkt einmal in der Beilage zur Weihnachtsausgabe der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“¹²⁰ eine Beobachtung an, über deren Gegenstand ich mit dem von ihr erwähnten Inder K. M. Panikkar bereits 1961 auf einem Forschungs-

¹¹⁰ „Rechtsstaat der Menschheit“, *Wegele*, Dantes Leben und Werk, 3. Aufl., 1878.

¹²⁰ Nr. 299 / 24. Dez. 1966.

gespräch in Salzburg diskutiert habe. Lily Abegg kehrt heraus, daß man den westlichen Einfluß durch Wissenschaft und Technik überschätzt im Vergleich zu phänomenalen Eroberungen auf anderen Gebieten. Sie spricht von „*Revolution durch westliches Recht*“. „Es handelt sich nicht nur um den allgemein bekannten Siegeszug der westlichen Wissenschaften und der Technik. Es geht um mehr, es geht um Denkweise und Anschauungen westlichen Ursprungs ... Diese Auseinandersetzung ist notwendig; denn ohne die westliche Denkweise kann man keine Fabriken und Maschinen bauen und keinen modernen Staat organisieren.“ Ich füge an: Und schon gar nicht das weltpolitische Gebilde, das die Eintracht und Einheit des Menschengeschlechts garantiert, den Weltstaat als Rechts- und Freistaat! Lily Abegg fährt fort: „Es mag überraschend klingen, wenn der Inder K. M. Panikkar in seinem Buche „Asia and Western Dominance“¹²¹ behauptet, das nachhaltigste Ereignis für Asien sei die Übernahme des westlichen Rechts gewesen. Doch damit hat er weitgehend recht: Indien, Japan und andere Länder haben ihre rechtlichen Traditionen beinahe völlig über Bord geworfen und unsere neuzeitliche Gesetzgebung und Rechtsprechung angenommen. (China hat dasselbe getan, jedoch haben die Kommunisten noch keine endgültige Rechtsordnung ausgearbeitet.) Dies bedeutete eine soziale Umwälzung, es war eine Revolution von oben. Man denke nur an die Gleichheit vor dem Gesetz und an die Familiengesetzgebung. Die asiatischen Länder werden, da sich die Übernahme unserer Rechtsordnung schon längst ausgewirkt hat, niemals zu ihren überlieferten sozialen Traditionen und Einrichtungen zurückkehren können. Asien kann nicht mehr zurück, es kann nur etwas Neues suchen. Wir sind es gewesen, die diesen Anstoß gegeben haben und die alte asiatische Welt, die sich mehr oder weniger in einem stagnierenden, schablonenhaften und damit unlebendigen Zustand befand, aufgeschauelt und in die Zukunft gewiesen haben.“

3. Es nimmt sohin nicht wunder, wenn das Bedürfnis des Menschen nach Frieden, ein Ausdruck seiner konstanten Fundamentalstruktur, ein unvergänglicher und unverkennbarer Zug des Daseins, das *Problem der Vielheit in der Einheit*, des geborgenen individuellen Eigenseins des Menschen wie der Völker in einer staatsähnlichen politischen Organisation bisher am gelungensten im Zeichen Roms verwirklicht worden ist, sei es des römischen Reiches, sei es der römischen Kirche. Bisher. Heute blicken wir in die Zukunft. Das Friedens- und Einheitsproblem der Menschheit können wir sehen in einem neuen Verständnis der *Humanität und des Rechts*, dessen Grundmaße sind: Menschenwürde, Gesamt-

¹²¹ London 1953.

wohl des Erdkreises, Vollendung des Daseins in der Wahrheitserkenntnis. Denn *beginnen* können wir nur mit *formalen* Kategorien wie denen des Rechts, formal, auf daß man den Pluralismus gewähren läßt. Das Bewußtsein, daß wir alle ein und dasselbe suchen, die Einheit und ihre Garantie in einer Weltrechts- und Weltfriedensordnung, stiftet vorläufig die gemeinsam angestrebte Einheit des Menschengeschlechts, die wir nur gemeinsam vollbringen können. Die Gemeinsamkeit des nämlichen Strebens, Tastens und Suchens, die Gemeinsamkeit des Zieles und die Gemeinsamkeit der Mittel, das sind die Formen des Rechts, die zum Ende führen, — solche Gemeinsamkeit setzt ein Etwas voraus, in dem alle übereinstimmen; mag das Etwas noch so minimal sein, es ist viel, das meiste gewonnen. Über alle Differenzen hinweg haben sich längst die Autorität des Rechts und die Methode seiner Aktualisierung durch den unabhängigen Richter als Garantie gegen Macht und Willkür etabliert.

Das Unterfangen bedingt die Einsicht in so etwas wie präpositives (vorausgesetztes) Recht oder Seinsrecht oder Naturrecht. So kann mit gutem Grund der amerikanische Politologe John H. Herz (City College of New York) ausrufen: „Kelsen's theory of international law constitutes, in any way, the most sophisticated natural law theory, which has been developed during this century in the field of international affairs“.¹²² Kelsen, der Kronzeuge und König der Rechtspositivisten, als Gründer der originellsten, schöpferischsten Naturrechtstheorie! Das trifft ins Schwarze, und der Zusammenhang geht uns an: weil er ein Weltrecht entwirft und es mit einer Weltgerichtsbarkeit zu aktualisieren trachtet: Seinsrecht (Naturrecht) als Grund der Einheit des Menschengeschlechts.

II. Ein Weltrechtsgesetz

Das Seinsrecht ist der normative Einheitsgrund des Menschengeschlechts und das normative Einheitsband, das die menschliche Gesellschaft stiftet. Allein, zur Wirksamkeit bedarf das Naturrecht je und je der Konkretisierung in der Positivierung. Die politischen Gemeinschaften der Menschen müssen, das Naturrecht vollziehend, die heute erkennbaren Normen in Buchstaben einfangen und in Gesetzeswerken festhalten. Die kosmosbewusste und human-solidarische Gegenwart verrät, daß der *Kairos* eingetreten, daß es an der Zeit ist, die Ideengeschichte vom Naturrecht als dem Einheitsgrund des Menschengeschlechts und dem

¹²² Beitrag zur Kelsen-Festschrift: „Law, State and International Legal Order“, The University of Tennessee Press, Knoxville 1964, S. 108.

Einheitsband der menschlichen Gesellschaft zu einem eindrucksvollen Kodex gerinnen zu lassen.

Wir dürfen uns nicht wundern, wir dürfen nicht verzagen, wenn wir erfahren, daß eine Idee, die so alt ist wie der Mensch, bis zur Stunde noch nicht die rechte Gestalt gefunden hat. Wie kommt es: ein Wort, ein Satz, arbeitet — und zwar arbeitet er wie ein Holzwurm mit umgekehrten Vorzeichen — Generationen und Generationen, wirkt von Geschlecht zu Geschlecht am herrlichen Gewebe der Menschheit, bedarf einer Jahrtausende währenden Inkubation, bis dieses Wort, bis dieser Satz in das Kleid fester Formen und Institutionen schlüpft, ein Kleid, das dann ausgezeichnet sitzt und die Zuschauer wie Mitspieler mit Glück erfüllt. Wie kommt das? Das ist eine der erregendsten geschichtsphilosophischen Fragen, die hier jedoch nicht zu meistern ist. Es sei in Klammern gesetzt, daß es ungezählten Leitsätzen des menschlichen Denkens und Handelns ähnlich ergangen ist, daß Epochen und Epochen einander ablösten, bis der Gedanke zum concretum „zusammengewachsen“ ist.

In unseren Tagen schlägt die Stunde der Verwirklichung, wenn anders die dynamische Gesellschaft¹²³ nicht vor lauter Dynamik auseinanderstieben, wenn anders der Mensch im Kosmos sich nicht verfliegen soll. Wie immer auch der Wandel die Welt verändere: die Dynamik und der Ausgriff in das Weltall, er kann weder tiefer noch stärker sein als das Beständige im Menschen: die konstante Natur, die die Variablen und Varianten durchwaltet und zusammenhält. Einst mühten die Juristen sich um allgemeine bürgerliche Gesetzbücher. Was hier und jetzt nottut, ist ein allgemeines menschliches Gesetzbuch: ein *codex universalis iuris humani*, ein *corpus generale iuris naturalis et humanitatis*. Die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte muß ausgebaut und dann mit unmittelbarer und allgegenwärtiger Rechtskraft ausgestattet werden.

III. Die Institution eines Weltgerichts für Menschenrechte

Auf dem Ersten Salzburger Forschungsgespräch (August 1962) hat Kelsen in der Wechselrede mit dem Verfasser dieser Schrift eine Strategie des Friedens gefordert: „Was uns hier helfen kann, ist die obligatorische Gerichtsbarkeit eines internationalen Gerichtes. Wenn man einmal verpflichtet ist, alle Konflikte — nicht nur die sogenannten Rechts-, sondern auch die politischen Konflikte — einem internationalen Gericht zu unterwerfen, und wenn es möglich ist, dieses Gericht so zusammzusetzen, daß die größtmögliche Objektivität der Entscheidung gesichert ist...“ dann besteht vielleicht eine größere Chance, zu einer Abrüstung zu kom-

¹²³ Behrendt, R. F., *Dynamische Gesellschaft*, Bern/Stuttgart 1963, S. 85 ff.

men, als es gegenwärtig der Fall ist... In dieser Strategie des Friedens scheint mir die Errichtung der obligatorischen Gerichtsbarkeit, eines internationalen Gerichtshofes, eine notwendige Bedingung. Vom politischen Standpunkt aus gesehen, müßten sich alle, die den Frieden wollen, für die Errichtung der obligatorischen Gerichtsbarkeit durch ein internationales Gericht einsetzen.“

An dem Tag, an dem die Utopie von gestern Wirklichkeit geworden ist, wird die Einheit des Menschengeschlechts Rechtsgestalt angenommen haben: Der Weltstaat wird den Erdkreis befrieden. Der gesichtete Weg bietet die einzig brauchbare Alternative zum „Krieg aller gegen alle“, der die Menschheit in den Abgrund stieße.

Nach dem Vorbild einer wirksamen und umgreifenden Verfassungsgerichtsbarkeit im einzelstaatlichen Bereich und nach dem Muster der Europäischen Menschenrechtskommission und des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte auf internationaler Stufe braucht die Gegenwart einen mit bedingungsloser Verbindlichkeit ausgestatteten internationalen Gerichtshof, vor dem jeglicher Machtstreit sich in einen Rechtsstreit verwandelt, auf daß er nach den Gesetzen der Vernunft gerichtsförmig ausgetragen werde.

Die Strukturverwandtschaft zwischen den Fragwürdigkeiten, die die Institution der Verfassungsgerichtsbarkeit im innerstaatlichen Leben umgeben, und der Fragwürdigkeit einer Garantie des Völkerrechts durch eine zwingende internationale Gerichtsbarkeit verblüfft nachgerade. Kelsen unterstreicht sie auffallend häufig. Trotz aller Enttäuschungen, die dem Autor der Reinen Rechtslehre widerfahren sind (so daß man heute fast glauben könnte, einen resignierten Denker vor sich zu haben), hält er an der Hoffnung auf eine rechtlich geordnete Weltfriedensordnung fest. Der aufmerksame Leser seines Gesamtwerks wird den Eindruck nicht los, daß der Jurist des XX. Jh., wie der Dichter des Hochmittelalters: Dante, Kelsens Jugendbekanntschaft, alle Elemente des Denkens auf eben dieses Thema versammelt: die Institution einer obligatorischen internationalen Gerichtsbarkeit vorzubereiten um des Weltfriedens und der Einheit des Menschengeschlechts willen.

Hier wie dort, bei der Verfassungsgerichtsbarkeit, steht zur Frage, daß ranghöchsten Stufen des Rechts die Rechtsnatur bestritten, ihnen die Stringenz genommen wird, weil es sich angeblich um „politische“ Sachen handle, die nicht als Rechtsstreitigkeiten gerichtsförmig könnten ausgetragen werden, das heißt: ihrem Wesen nach nicht justiziabel seien, sondern Gegenstand nackten Machtkampfes seien. Was die Verfassung und die Verfassungsgerichtsbarkeit anlangt, ist diese Einsicht längst als Ideologie und Dogma entlarvt worden; sie gehören über Bord geworfen.

Die Struktur des Problems einer obligatorischen internationalen Gerichtsbarkeit gleicht der Struktur des Problems der Verfassungsgerichtsbarkeit aufs Haar: „... schon mit Rücksicht auf die gegenseitige Nähe der Rechtsstufen . . ., um deren Garantien es sich handelt. Und so, wie die eine den Krieg zwischen den Völkern überflüssig machen will, bewährt sich die andere . . . innerhalb des Einzelstaates als eine Garantie des politischen Friedens“, die den Gebrauch des Widerstandsrechts überflüssig macht.

Wenn diese, die Verfassungsgerichtsbarkeit, der Sinn der Reinen Rechtslehre ist, dann ist es vollends die obligatorische internationale Gerichtsbarkeit. Der Ausgang der Parallelität, in der Völkerrecht und obligatorische Gerichtsbarkeit verlaufen, mag hier und jetzt noch ungewiß, unsichtbar sein. Allein, der Tag kommt, an dem eine zwingende internationale Gerichtsbarkeit das politische Freistilringen, die Kriegsgeißel, wo nicht gänzlich ausschaltet, so doch in der Regel ersetzt haben wird. Eine Utopie? Vor 50 Jahren hatte man die Verfassungsgerichtsbarkeit bekämpft, belächelt, als Utopie abgetan. Die Utopie von gestern ist Realität von heute geworden. Die Verfassungsgerichtsbarkeit hat einen ungeahnten Siegeszug durch die Welt angetreten!

Als vor Jahren die Neger aufbrachen zum Gang nach Washington, prägte einer der Weggenossen einen so feinen und schönen Satz, daß man ihn für einen Spruch des Augustinus oder eines anderen Kirchenvaters halten könnte: „*Der Friede ist nicht die Abwesenheit von Gewalt, sondern die Anwesenheit von Recht!*“

MICHAEL LANDMANN

FREIE UNIVERSITÄT BERLIN

Die Vielheit der Kulturen vor dem Ultimatum

I.

Im Unterschied zu den anderen Wesen ist beim Menschen das ihm von der Natur Mitgegebene noch nicht das Ganze. Er muß es allein zu Ende führen, muß in kultureller Tat selbst erst etwas aus sich machen. Hierbei empfängt er von der Natur keine oder nur rudimentäre instinktive Vorzeichnungen und ideelle Wegleitungen — sonst wäre die Vollendung, die er sich gibt, letztlich doch auch wieder, wenn auch auf vermittelte Weise, Natur —; Völker wie einzelne dürfen und müssen — auch ohne es zu wissen und zu wollen und jeweils in verschiedenen hohen Graden — individuell, frei, schöpferisch vorgehen. Deshalb variiert alles Kulturelle notwendig und unberechenbar nach Völkern und Zeiten. Die biologisch überall gleiche Species Mensch erzeugt aus sich eine unabsehbare geschichtliche Mannigfaltigkeit der sozialen und kulturellen Ordnungen.

Der spontan, nach anthropologischem Gesetz entstehenden Verschiedenartigkeit des Kulturellen wirken von einer bestimmten Höhe der Entwicklung ab Tendenzen zur Vereinheitlichung entgegen. Wir können zwei Typen solcher Vereinheitlichung unterscheiden.

1. Entdeckungen und Einsichten, die zwingend sind und sich bewähren, Erfindungen, die das Leben erleichtern und ihm größere Möglichkeiten bieten, strahlen von ihrer Ursprungsstelle aus und teilen sich auch anderen Völkern mit. Magische Scheu wird sich zwar aus Traditionalismus selbst gegen das Überzeugendere und Zweckmäßigere sträuben, bloß weil es neu ist und von außen eindringt. Bei steigender Rationalisierung dagegen werden gerade diese Kulturgüter um so leichter „wandern“. Deshalb hat sich in der Antike die griechische Kultur, ohne hinter ihr stehende Macht wie die römische, rein durch ihre innere Einleuchtendheit überallhin fortgepflanzt; dasselbe wiederholt sich heute in größerem Maßstab: die von der griechischen Kultur gespeiste abendländische wird planetar. Die einzelnen Kulturen bleiben zwar unterschieden genug, formen auch das Empfangene jeweils nach ihrer eigenen „Konstellation“, ihrem „Kulturwillen“ um, dennoch bildet sich so innerhalb getrennter Kulturen ein Stratum des überspannend Gemeinsamen.

2. Die andere Form der Vereinheitlichung geht von der politischen Macht aus, die bisher getrennte und selbständige Menschengruppen durch Unterwerfung oder Föderation zusammenschließt. Die zunächst nur staatliche Einheit zieht dann auch kulturelle Gleichheiten nach sich. So hat uns Fustel de Coulanges in seiner „Antiken Stadt“ sehr anschaulich beschrieben, wie ursprünglich jede staatliche Gemeinschaft auch Kultgemeinschaft war und Familien und Stämme einander auch wegen ihrer verschiedenartigen Kulte fremd blieben. Jede höhere politische Organisation, einer Stadt oder eines ganzen Landes, hatte zur Voraussetzung, daß ein Kult für alle verbindlich erklärt wurde, daß sie zu derselben Gottheit beten konnten. Es ist ebenso mit der Sprache: Regierung und Kriegführung größerer Staaten — die bis heute ihre Grenze sehr oft an Sprachgrenzen zu finden pflegen — sind erleichtert, wenn eine Sprache von allen verstanden wird oder doch die Zahl der Sprachen begrenzt ist. Daher müssen regionale Dialekte sich einer Hochsprache unterordnen, muß, wie wir es heute noch in Indien erleben, das bunte Sprachengewirr beschnitten werden.

Alle solche Vereinheitlichungen, sei es von Nachbarstädten zu einem bloßen Schutzbündnis, sei es größerer Distrikte zu zentralistischen Reichen, gehören aber noch als bloß relative zusammen gegenüber dem Gedanken, daß die Menschheit als ganze eine einzige große *civitas maxima*, eine einzige Kulturgemeinschaft bilden solle. Der Gedanke stammt in verschiedenen Ausprägungen von den Griechen und von den Juden. Bei den Stoikern ist es das Vertrauen in die allen Menschen identische Vernunft, das die Unterschiede der Völker und Staaten bedeutungslos werden läßt und bei Zenon zur Konzeption des „Weltstaates“ führt, bei den Propheten der Glaube an den einzigen wahren Gott, den schließlich alle anerkennen und unter dem geeinigt sie sich im messianischen Reich nicht mehr bekriegen werden. In der Realität beginnt sich erst heute, seit dem Zeitalter der Weltkriege, nachdem bisher „Weltgeschichte“ nur die äußere Addition nebeneinander herlaufender partikularer Geschichten war, ein gemeinsames Leben und Schicksal aller Menschen, die die Erde bewohnen und damit erst Weltgeschichte im echten, substantialen Sinn abzuzeichnen.

Verwirklicht sich aber damit der alte Menschheitstraum? Nicht die Herrschaft Gottes oder der Vernunft ist es, die sich ausbreitet, sondern die einer technisch-wirtschaftlichen Zivilisation. Stoikern und Propheten erschien die geeinigte Menschheit als ein wünschenswertes Ziel; heute mag man sich fragen, ob nicht vielleicht das Optimum der Vereinheitlichung auf mittlerer Höhe lag, während man vor ihrer letzten Konsequenz nur bangen kann. Ein Beispiel unter vielen möglichen: bis heute konnten

religiös oder politisch Andersdenkende, die verfolgt wurden, dorthin auswandern, wo ihre eigene Gesinnung die herrschende war oder wo sie zumindest frei atmen durften; kommt ein Weltstaat und wird er, wegen es keine Garantie gibt, doktrinär und intolerant sein, so wird er die Macht haben, die renitenden Ketzer bis im letzten Schlupfwinkel aufzustoßern und zu vernichten. —

Neben der Tendenz zur Universalisierung steht nun aber heute bereits auch die umgekehrte, die das jeweils Besondere gerade bewahren und stärken will. Reaktivierung des Besonderen hat es immer gegeben, wenn die Großgebilde, durch die es unterdrückt oder eliminiert war, schwach wurden und sich auflösten, so wie in den letzten Tagen des Römischen Reiches die Nationalitäten wieder erhöhte Bedeutung gewannen. Heute bedarf es nicht der Hinfälligkeit der Großgebilde, das Besondere wird aus sentimentalischer Distanz konserviert, weil wir in ihm eine eigene Kraft, eine eigene Köstlichkeit entdeckt haben, gerade im Gegensatz zum überhandnehmenden Grau-in-Grau der Unifizierung. Bräuche und Trachten, die in der natürlichen, einebnenden Entwicklung schon zurückgegangen waren, genießen Schutz wie aussterbende Tiere, offiziell bewußte Steuerung ermutigt sie wieder. Neue Völker, wie Norweger und Israelis, beleben, um eigene Sprachen zu haben, eine schon nicht mehr gesprochene Sprache. In der Schweiz fand während der Hitlerzeit, in Opposition zu der damals in Deutschland herrschenden „Gleichschaltung“, eine Abstimmung statt, die das Rätoromanische, das nur in wenigen Gegenden Graubündens gesprochen wird, ausdrücklich zur vierten Landessprache erhob. Selbst der russische Bolschewismus, wiewohl politisch sozial auf einen Endzustand der Menschheit gerichtet, hat in seinen Anfängen die kulturelle Autonomie der Nationalitäten begünstigt. Kolonialverwaltungen haben oft die christliche Mission, deren Eifer für den einen Gott ein Pendant zum Eifer des Philosophen und Wissenschaftlers für die eine Wahrheit bildet, so wie die Europäisierung überhaupt, eher gebremst und nicht nur, weil die Eingeborenen für sie „noch nicht reif“ seien. Man erkannte, daß eine Kultur eine Gestaltseinheit ist, daß man sie, wenn man ihr zu viele Elemente aus fremdem Bereich einpflanzt, als ganze schwächt und daß die einheimische, traditionsverankerte, vitale und haltgebende Kultur der von außen als Abklatsch übernommenen, sei es gleich vielleicht die höhere, vorzuziehen ist. Heute vollends werden aus ehemaligen europäischen Kolonien unabhängige Staaten, was freilich unter dem Diktat von Weltpolitik und -markt gesellschaftlich und ökonomisch nun erst recht eine Europäisierung nach sich zieht, während sich unterm Abschirmschild der Schutzmächte die alten Eigenständigkeiten noch eher halten ließen.

II.

Die Philosophie befindet sich zu der faktischen geschichtlichen Bewegung in einem gewissen Gegenrhythmus, so als ob ihre Aufgabe nur darin bestünde, Komplement und Korrektiv zu sein. Solange das Spezifische noch relativ ungebrochen in naturhafter Variabilität wuchs, stellte ihm die Philosophie die Phantasmagorie der notwendigen und gesollten, gleichsam apriorischen, *einen* Kultur gegenüber, während doch Kultur, wie wir sahen, als frei geschaffene ihrem Wesen nach zu Vielheitlichkeit inkliniert. Seit Platon verkündete die Philosophie die Idee des besten Staates, der naturgegebenen Wirtschaftsordnung, der wahren Religion usf. An dieser einen Idee maß sie die Geschichte, die ihr in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit nur als der immer wieder nach anderer Richtung misslingende Versuch erschien, die Idee zu erreichen; successive schon geschehene und nun noch weiter bis ans Ziel voranzutreibende Annäherung an sie, wie die Fortschrittsmetaphysik seit dem 17. Jahrhundert glaubte. Alles Vertrauen in das Recht, das mit der Vernunft einmal als wahr und vollkommen Erkannte überall, auch in ganz anderen Verhältnissen und entgegen bestehenden Traditionen, durchsetzen zu dürfen, hat hier seine Wurzel.

Dann jedoch hat der philosophische Glaube an das *unum verum et bonum* begonnen, tatsächlich die Realität zu verändern. Seit dem 18. Jahrhundert setzt zunehmend die rationale Gestaltung aller Lebensbereiche ein, die dann auch zu ihrer ubiquitären Gleichartigkeit führt. In diesem Augenblick, in dem eine gemeinsame Weltkultur sich auf den Weg macht — von der freilich noch zu fragen wäre, ob sie wirklich jene apriorische oder ihrerseits nur eine beliebige neben vielen anderen, ebenso möglichen ist —, nimmt sich der Gedanke der Pluralität und der Geschichtlichkeit an.

Bei Herder und in der Romantik entdeckt die Philosophie, was dann zur Begründung der Historischen Schule führte, daß Kulturelles gar nicht Abspiegelung einer für alle gleichen Wahrheit, Konkretisierung ewiger Normen, sondern daß es Ausdruck des wechselnden Lebens und daß es gerade in seiner gewachsenen Individualität tiefsinnig und schön ist. Ganz greifbar wird der Umschwung anhand des Verhältnisses zur Sprache bei Leibniz und Herder: Leibniz ist der erste, der eine *Universalsprache* vorschlägt — müßten wir nicht mehr so viele fremde Sprachen lernen, so sagt er, so würden die Menschen ein Drittel ihres Lebens gewinnen; für Herder dagegen ist jede Sprache, zusammen mit der in ihr verfaßten Literatur, gerade in ihrer Einzigartigkeit eine unmißbare und unersetzbare Offenbarung. Wir haben, mit dem Bilde schon des Cusanus, das Ab-

solute nur in den es immer wieder anders reflektierenden Spiegeln der Individualität. Es ist mit dem Kulturellen überhaupt wie nach Humboldt mit den einzelnen: die Menschheit kann die Fülle der in ihr liegenden Möglichkeiten nur dadurch verwirklichen, daß jeder sie wieder auf unverwechselbar persönliche Weise ausprägt, und erst alle diese Ausprägungen zusammen machen die Menschheit vollständig.

Auf den Platonismus und Rationalismus kann sich die Tendenz berufen, die die neueste Erfindung womöglich gleich im hintersten Hottentottenkral einführen möchte. Hier begründet sich dagegen die Bereitschaft des Geistes, sich, statt Normen zu konstruieren, geschichtlich und ethnologisch liebevoll in fremde Sonderarten zu versenken, sie als sinnvoll zu verehren. Da jede Besonderheit auch *Einsseitigkeit* und Schranke ist, muß nach Humboldt das Individuum, um die Totalität der Menschheit in sich zurückzuholen, das, was es im Sein nicht darstellen kann, wenigstens im Geist in sich aufnehmen und sich verstehend auch um die anderen Individualitäten ausweiten. Dann ist — Goethesch — der Weimaraner Weltbewohner. Neben der Bildungsforderung begründet sich aber hier zugleich eine reale Verhaltensforderung — von der wir schon hörten —: nämlich die, die fremde Sonderart, soweit sie nicht eine zurückliegende, sondern noch eine gegenwärtig wirkliche ist, unangetastet bestehen zu lassen.

III.

Wir stehen damit im Überschneidungspunkt widersprüchlicher Traditionen und Tendenzen. Daß Kultur bisher vielheitlich entstand, schließt nicht aus, daß von einem bestimmten Punkt ab der Weg der Menschheit einheitlich sein könnte. Daß er es aber sein kann, das besagt noch nicht, daß er es sein soll. Wir sind hier aufgerufen, nicht nur festzustellen was ist, sondern darüber zu entscheiden, was wir für wünschenswert halten. Und da die Entwicklung sich nicht zwangsläufig vollzieht, so ist diese Entscheidung bis zu einem gewissen Grade vielleicht nicht nur eine theoretische, sondern eine real für die Zukunft wirksame.

Über eines müssen wir uns dabei von vornherein klar sein. Die Goethezeit entdeckte die Vielheit des Kulturellen als eine gegenüberstehende, betrachtete, ästhetisch in ihrer Sinnhaftigkeit erfüllte und genossene. Alles Fremdkulturelle steht für die Goethezeit im Prinzip gleichrangig nebeneinander, so wie uns die heterogensten Stile gleichermaßen bezaubern können. Prinzip historischer Forschung ist es, eine Kultur nicht an der anderen, Früheres nicht an Späterem zu messen. Weil im 19. Jahrhundert die Sklaverei abgeschafft wurde, dürfen wir das Altertum um ihre willen nicht tadeln.

Diese rein ästhetische und historische Sehweise, für die die Mannigfaltigkeit um ihrer selbst willen einen Wert darstellt, kann jedoch nicht genügen im Augenblick, in dem wir Mithineinverflochtene, verantwortlich Mithandelnde in der sich real bewegenden Geschichte selbst sind. Von diesem Augenblick an wird das *Nebeneinander* bestritten durch das *Über-*einander des Höheren und Niedrigeren. Wir müssen dem Wahreren den Vortritt geben vor dem Abwegigen, dem Menschwürdigeren vor dem Barbarischen. Zustände, in denen die Medizin noch eine primitive Besprechungskunst, die Frau eine ausgebeutete Sklavin, mit 25 Jahren alt und verbraucht ist, mögen ihren folkloristischen Reiz haben, sie sind pittoresk; aber sie sind, nachdem das Bessere gefunden ist, schlechthin nicht mehr wünschbar und erhaltenswert. Damit er für uns pittoresk sei, kann man niemandem ein Opfer zumuten. Hier sind diejenigen, die das Rückständige beseitigen wollen um der modernen Errungenschaften willen, ohne weiteres im Recht, weil die Menschen, bei denen solche Zustände noch herrschen, uns nicht aus einem historischen *tableau* entgegentreten, sondern leidende Brüder sind.

Das bedeutet nicht, daß jede Erfindung, weil sie gemacht ist, auch ausgenutzt, jede Erleichterung gewährt werden muß. In Huxleys „*Brave New World*“ beträgt die Arbeitszeit fünf Stunden, wiewohl Methoden entwickelt sind, sie weiter zu verkürzen. Aber die längere Arbeitszeit wird nicht verlangt, um den Menschen etwas vorzuenthalten, sondern um ihnen zu dienen: aus der Erkenntnis heraus, daß der Mensch darauf eingerichtet und daß es ihm zuträglich ist, eine bestimmte Zeit des Tages zu arbeiten.

Grundsätzlich sticht dabei das einmal gewonnene Werthafte das Unwertigere von selbst aus, das von Stund an nicht mehr dasselbe ist, das es bisher war: es tritt durch jenes in eine neue Phase, ist jetzt das Antiquierte und Provinzielle, lebt nur noch gleichsam wie Saurier im Säugetierzeitalter. Nur sich künstlich abschirmend, im Schutz unbefragter Selbstverständlichkeit, kann es sich noch halten. Ernstlich mit jenem konfrontiert, muß es sich umbilden oder untergehen. Das ist nicht nur im Szientifischen so, wo es irresistible Evidenzen gibt, nicht nur im Technischen und Ökonomischen, wo der materielle Vorteil in die Augen springt, sondern auch im Künstlerischen.

Freilich kann die Einsicht, ja der Einsichtswille fehlen: die Aristoteliker von Pisa weigerten sich, durch das Fernrohr des Galilei zu schauen. Es kann die Kraft fehlen, das als höher Erkante selbst zu verwirklichen: der Hellenismus lebte unter dem Eindruck der Klassik, aber kein Dichter vom Rang der früheren stand wieder auf. Trägheit zementiert das einmal Instituierte, Selbstverliebtheit das Eigene, bloß weil es das Eigene ist;

ja gerade nachdem seine Unwürdigkeit weiterzuexistieren eklariert ist, kommt ihm reaktiver Trotz, das „Standesbewußtsein der Deklassierten“, zuhilfe und perpetuiert es erst recht. „Nichts verteidigen die Völker zäher als ihre eigenen Verunzierungen.“ Ich denke hier etwa an die deutsche Schreibschrift, die nicht nur objektiv häßlich und schwer entzifferbar war, sondern auch dadurch, daß sie nur in Deutschland verwendet wurde, den Austausch mit dem Ausland erschwerte, aber es bedurfte einer Katastrophe wie der von 1945, damit sie, hoffentlich für immer, in den Schulen nicht mehr gelehrt wurde. Auch die gerechte Sache muß für sich kämpfen und siegt nicht von selbst.

IV.

Nun haben wir bisher noch eine Gleichung stillschweigend zugrunde gelegt, die wir jetzt doch aber auch problematisieren müssen. Das Höhere, so sagten wir, setzt sich durch oder soll sich doch durchsetzen, es ist das allgemein werdende Eine. Dann ist offenbar das Niedrigere das, wovon es eine Vielheit unterschiedlicher Formen gibt und auch umgekehrt das Vielheitliche das Niedrigere. Aber trifft diese Gleichung zu? Kann nicht auch das sich allgemein Verbreitende das Niedrigere und das nach Region und Epoche Wechselnde das Höhere sein?

Man findet Lebenskreise und -ordnungen von hierarchisch-repressiver Art, das *sacrificium* des Intellekts und der Sexualität verlangend, statisch und neophob. Bei ihnen folgt in der Tat aus der Niedrigkeit die Vielheitlichkeit, denn sie üben nach außen keine Suggestivkraft aus — nur mit dem Schwert können sie verbreitet werden —, bleiben also immer auf eine enge, sich unter sich gegenseitig bestätigende Gruppe beschränkt. Kompensatorisch gehört zu ihnen die selbstgerechte *haine de l'étranger*. Sie sind antifeministisch, antisemitisch, antibolschewistisch und antiamerikanisch. Die Angehörigen jener anderen Sekte werden in der Hölle schmoren; jenseits des Baches hört das richtige Sprechen auf. Angesichts solcher Hinterwäldlereien scheint Platon recht zu behalten: das Individuelle ist das Zufällige, Beschränkte, Unvollkommene und zu Überwindende. Es wird uns nicht leid tun, wenn sie weichen müssen vor einer Nüchternheit, die die absperrenden Affekte, vor einer Ratio, die die mesquinen Vorurteile bricht und die uns aus der Stickluft hinausführt in eine gemeinsame Welt, in der sich Menschen über Grenzen hinweg begegnen, verstehen und lieben können.

Es ist indessen mit der Individualität vielleicht wie mit der Leidenschaft: mit Recht lehrte uns die Stoa, die kleinen Leidenschaften durch die Vernunft niederzuhalten, aber Unrecht hatte sie, deswegen die Lei-

denkschaft überhaupt zu verketzern, denn es gibt auch die großen Leidenschaften, die ihrerseits über der Vernunft stehen. Analog gibt es eine kleine Individualität, die wert ist, daß sie zugrunde geht. Auf der anderen Seite ist alles Höchste ein Besonderes, nicht ohne weiteres Übertragbares. Sowohl in seiner Entstehung wie zu seinem Verständnis ist es an komplexe Voraussetzungen gebunden. Läßt man dieses Sondertümliche fahren zugunsten dessen, was allen Menschen gemeinsam sein kann, so behält man nur das Dürftige, Flache, Farblose und Monotone zurück. Von hier aus gesehen wird man zwar nicht restaurativ die Eigenart jeder Tal-schaft retten wollen, aber trotzdem nicht mehr das Allverbindende *eo ipso* glorifizieren.

Dies auch deshalb nicht, weil ja auch innerhalb des Allverbindenden seinerseits abermals die Spannweite der guten wie der schlechten Möglichkeiten besteht. Stoiker und Propheten identifizierten noch: wenn erst die Einheit der Menschheit hergestellt sein wird, dann wird es eine Einheit auf höchster Stufe sein. Aber es hätte nicht viel gefehlt, und die ganze Welt wäre nationalsozialistisch geworden. Negative Geschichtsteologie: der Erdball wird übersichtlich und verfügbar, damit das Abscheulichste überall seine Herrschaft errichten kann. Stoiker und Propheten identifizierten auch die Einheit mit dem Ultimatum. Aber die Menschheit kann auch auf der Stufe der Einheit noch eine weitere, unabsehbare Geschichte haben, und auch innerhalb dieser Gesamtgeschichte kann es dann wieder helle und dunkle Zeiten, Fortschritte und Rückschläge geben.

Weder also ist das begrenzt vielheitlich Kulturelle als solches verwerflich noch die Monokultur um ihrer selbst willen zu bejahren.

V.

Vielleicht kommen wir ein Stück weiter, wenn wir, wie viele das getan haben, des genaueren Zivilisation und Kultur unterscheiden und mit Alfred Weber Zivilisation als dasjenige bestimmen, was allgemein einsichtig und was nützlich ist. Kultur im engeren Sinne schafft einer Menschengruppe den Seelenausdruck der Mythen und Symbole. Damit scheinen auch Kriterien für die Expansionsfähigkeit und -wünschbarkeit gewonnen.

Zivilisation ist leicht ablösbar und übertragbar, und höhere Zivilisation, die sich als solche objektiv ausweist, hat sich nicht nur faktisch, weil sie aus sich selbst heraus zwingend ist, stets am ehesten übertragen, sondern *soll* sich auch übertragen, denn es gibt kein inneres Recht, den Menschen das Wahre und das Nützliche vorzuenthalten. Aller Fortschritt ist zwar nicht nur ein reiner Segen, sondern auch grausam und zerstöre-

risch gegen das Bisherige. Für die farblose Unifizierung, die er bringt, fordert er das Opfer uralter, dem Leben Form und Reiz gebender Traditionen. Trotzdem ist er, wenn nicht religiöse oder politische Gewalt ihn unterbindet, zwangsläufig, weder aufzuhalten noch zurückzudrehen. Der Reisende in Marrakesch mag es bedauern, daß sich auch dort der Handel heute nicht mehr, wie noch vor wenigen Jahren, mit Hilfe von Muschelschnüren, sondern wie bei uns mit Geld vollzieht: eine Sehenswürdigkeit weniger! Für den dortigen Einwohner aber bedeutet es Zeitersparnis, Bequemlichkeit, leichteren Austausch mit anderen Wirtschaftsgebieten, höheren Reichtum.

Kulturelles dagegen läßt sich nicht so leicht ablösen, weil es viel enger mit der einmaligen geschichtlichen Stelle, an der es wuchs, verflochten ist. Es gehört immer zu einer engeren Gemeinschaft, zu einem Lebenskreis, mit dessen ganzem Charakter es imprägniert ist und den es nicht abstreifen kann. Was von ihm zu einem anderen Volk gelangt, das ist sehr oft nur die äußere Form, nicht die volle Sinnhaftigkeit.

Faktisch sind freilich kulturelle Güter seit je ebenso gewandert wie zivilisatorische. Insbesondere wird reicher entfaltete Kultur von noch archaisch gebliebenen Völkern, die sich, mit Spengler zu sprechen, noch in der „Merowingerzeit“ befinden, aufgesaugt und eingeschmolzen. Von den politisch besiegten Griechen übernahmen die bäuerlichen Römer — *victi leges dederunt* — philosophische Begriffe und Dichtweisen, ebenso die Germanen von den Römern Lehnworte, unter dem Einfluß von Missionaren sogar das orientalische Christentum.

In der Hitlerzeit haben jedoch Fanatiker gefordert, das gesamte humanistische und jüdisch-christliche Erbe müsse als artfremd aus dem deutschen Wesen wieder extirpiert werden. Das war krud, aber Sprache, Religion, Sitte und Kunst hat jedes Volk immer schon selbst, und zumindest bei gleicher Ranghöhe ist daher hier ein Grund, weshalb es sie aufgeben und gegen andere tauschen sollte, nicht ersichtlich. Im Gegenteil, jede Eigentümlichkeit ist — wir sprachen von dieser goethezeitlichen Erkenntnis schon — an ihrer Stelle sinnvoll, notwendig und damit auch bewahrenswert. Viele Kulturen pflegen darum nebeneinander zu existieren, ohne daß sie sich deswegen durchmischten und zur Einheit verschmelzen. Sie werden sich wohl in Einzelheiten befruchten, so wie etwa künstlerische und literarische Strömungen die europäischen Kulturnationen gemeinsam erfassen, aber die grundsätzliche Unterschiedenheit der eigenen Überlieferungen und Gepflogenheiten berührt dies nicht. Als im 19. Jahrhundert die Berührung der asiatischen Kulturen mit dem Westen einsetzte, da war es von vornherein ihr Bestreben, von uns zwar Wissenschaft, Technik und Methode zu lernen, sich aber in der Tiefe, in Lebensstil und Welt-

anschauung, dadurch nicht ummodellieren zu lassen, sondern den angestammten *way of life* weiterhin fortzusetzen („Mittelalter mit Elektrizität“).

So scheint das Ergebnis zu sein, daß Zivilisation sich immer mehr ausbreiten und daß in Zukunft eine einheitliche Weltzivilisation herrschen muß und soll; daß dagegen die bestehenden Kulturen in ihrer Vielheit erhalten bleiben können und sollen.

VI.

Aber es scheint nur so. Wie die Unterscheidung der beiden Sphären begrifflich fragwürdig ist — auch das Symbolische kann nützlich, auch das Nützliche Symbolträger sein —, so greifen sie auch real ineinander. Das Zivilisatorische ist nichts Abgekapseltes, das fortschreiten und sich ausbreiten kann, ohne daß dies auch das Kulturelle in Mitleidenschaft zöge. Schon Marx hat gezeigt, wie der sich verändernde Unterbau den Überbau mitverändert; z. B. gerät durch die Erfindung des Schießpulvers mit der bisherigen Heeresordnung die ganze Gesellschaftsordnung ins Wanken. Aus der gemeinsamen Weltzivilisation dringen neue Institutionen ein und drängen das Bisherige an den Rand. Was gelten noch regionale Überlieferungen, wenn das gemeinsame große Erlebnis aller Menschen die Landung der Astronauten ist, die am Fernsehschirm mitverfolgt wird? Mit den Institutionen überträgt sich aber auch eine ganze Denk- und Verfahrensweise, überträgt sich die Lebensauffassung, aus der sie hervorgegangen sind. Bei Völkern, die noch in anspruchsloser „Bedarfsdeckungswirtschaft“ leben, bei denen das Arbeitsethos (der ursprünglichen „innerweltlichen Askese“), Erwerbs„trieb“ — der alles andere als eine menschliche Konstante ist —, Aufstiegs- und Rechenhaftigkeit und Pünktlichkeit fehlen, läßt sich keine Industrialisierung einführen. Sobald sie aber eingeführt ist, verstärkt sie vom Institutionellen her noch diese Seelenhaltungen, und so werden die fremden Kulturen auch von innen her ausgehöhlt. In Japan sind heute einst allverbreitete Sitten, wie etwa die, bei bestimmten Gelegenheiten eine selbstgemachte Strophe zu sprechen, schon so aus der Übung gekommen, daß nur noch die ältere Generation sich auf sie versteht.

Das letzte, vielleicht uneinnehmbare Bollwerk des Pluralismus sind die Sprachen und Literaturen. Es ist zwar grundsätzlich denkbar, daß ein künftiger barbarischer Weltherrscher alle Sprachen bis auf eine ausrödet. In Huxleys „Brave New World“ ist Englisch alleinige Weltsprache. Andererseits wächst gerade in einer immer gleichförmiger werdenden Welt, in der alles mit dem Verstand gemacht wird, kompensatorisch auch das Bedürfnis nach dem Besonderen und Eigenen, das ein Gewachsenes

ist, und die Pflege der nationalen Sprache und Literatur, ebenso wie der Geschichte, ist dasjenige Gebiet, auf dem diesem Bedürfnis am ehesten stattgegeben werden kann. Seit der Romantik empfinden wir die Muttersprachen so sehr als das kostbarste uns anvertraute Gut, daß trotz aller Mühen und Schwierigkeiten, die ihr Nebeneinander mit sich bringt, noch niemand an ihre Preisgabe gedacht hat. Man könnte neben den Sprachen noch die Religionen nennen, wenn nicht die Religion beim modernen Menschen derart auf ein formales Minimum reduziert wäre, daß ihr keine ernstliche Prägekraft mehr zukommt. Schon spricht Toynbee von einer bevorstehenden planetaren Religion.

Gilt dies für das bestehende, so ist für das entstehende Kulturelle auch noch Folgendes zu bedenken. In einem kleinen Gemeinwesen entstehen andere Leistungen als in einem großen. In geschlossenen Verhältnissen hat das Kulturelle immer sehr stark auch noch die Funktion des sozialen Kittes. An gemeinsamen Anschauungen und Gepflogenheiten erkennt man sich gegenseitig als demselben Clan zugehörig, und so steigert das Objektive, dessen Träger der Clan ist, rückwirkend noch seine Clanhaftigkeit, die nicht nur auf den Familienbanden und dem Nebeneinanderwohnen beruht. Was nach außen hin unterscheidet, steigert nach innen hin das Solidaritätsgefühl. Deshalb entwickelt jede Schulklasse ihren Slang, hat jeder Verein sein Emblem. Erst durch seinen Mythos, so sah Schelling, durch die Übereinstimmung in dem von ihm gestifteten Medium, konstituiert sich ein Volk überhaupt zur Einheit dieses Volkes. Und dies um so mehr, als bei den Nachbarn ein anderer Mythos herrscht, so daß man bei ihnen im letzten immer der unverständene und unverständende Fremde bleibt. So wirft einen der eigene Mythos doppelt auf die eigene Gemeinschaft zurück, die sich durch ihn als abgesonderte rechtfertigt und stützt. „Will (ein Volk) sich erhalten, so darf es nicht schätzen wie der Nachbar schätzt“ (Nietzsche). Der Mythos ist insofern der Gegenpart des Rationalen, des Evidenten, das sich dem Geist quer zu allen geschichtlichen Bedingtheiten auferlegt und das so die Völker verbindet.

Nun hat jede Gruppe ein Interesse daran, ihre Mitglieder möglichst eng an sich zu ketten, sie gewissermaßen zu Komplizen zu machen, die sich nicht mehr trennen können. Deshalb begünstigt sie gerade Einrichtungen und Überzeugungen, die nicht aus sich heraus einleuchten, sondern denen im Gegenteil etwas Uneinsichtiges, im Extremfall geradezu etwas Unglaubwürdiges und Absurdes anhaftet und die in ihr nur deshalb gelten, weil sie hier nun einmal Tradition und gegenseitige Konvention sind. In möglichst krause Dogmen und Bräuche, in skurrilen Aberglauben und abwegiges Vorurteil eingesponnen, ist jeder auf den eigenen Stammesgenossen, der allein sie teilt und einen in ihnen bestärkt, rückverwiesen,

während das Luzide, für sich selbst Sprechende, die Wahrheit, die Stammesbarriere sogleich durchbricht in Richtung auf das Universale.

Aber wie nach dem russischen Sprichwort in jedem Unglück ein Glückchen verborgen liegt, so können auch kleine Motive Großes bewirken. Das Bestreben, sich sozial abzuheben und zu konsolidieren, beflügelt die Produktivität zu einer phantasievollen Formenfülle. Was wir soeben in einen Gegensatz zur überall durchschlagenden Evidenz und Wahrheit stellten, das ist andersherum gesehen etwas eminent Positives, es sind die „Symbole“ der Kultur. Werden nun die Gemeinschaften größer und etabliert sich schließlich eine uniforme Weltgesellschaft, so fällt ein starkes Motiv, das bisher diese Symbole hervortrieb, dahin. Der ganze schöpferische Impuls geht jetzt nicht mehr auf das Besondere, sich Unterscheidende, sondern auf das, was von allen verstanden, bejaht und gelebt werden kann. Man bedarf anderer Denkmittel, Verhaltensweisen und Objektivationen als bisher. Damit eröffnet sich zwar eine neue Richtung und Dimension der Produktivität; dasjenige aber, was nur im engeren Kreis gedieh, muß sich, sobald die planetare Ebene erreicht ist, zurückbilden. Wir besitzen es dann nicht mehr als ein aktuell Erzeugtes, sondern nur noch als ein von früher zu uns Herüberragendes. Freilich kann es auch so noch lebendig sein, so wie schon heute keine Heldenepen oder Offenbarungsreligionen mehr entstehen, aber wir noch immer von den vorhandenen zehren.

VII.

Die Aussichten des Kulturpluralismus scheinen also für kommende Jahrtausende nicht günstig zu stehen. Immerhin können uns zum Schluß folgende zwei Überlegungen als Trost dienen.

1. Früher waren zwar die Kulturen untereinander verschiedener, aber innerhalb von ihnen wurde von jedem noch mehr dasselbe erwartet, überhaupt war der Spielraum des Individuums geringer. Es gab noch weniger Institutionen und Berufe, weniger Dimensionen des Schaffens und Genießens. Heute dagegen gleichen sich zwar die Kulturen als ganze einander an, innerhalb von ihnen aber ist das Individuum in seiner Entfaltung weniger gebunden, nicht so sehr auf bestimmte Typen festgelegt. Jeder kann wieder andere Interessen haben, sich eine eigene Anschauung bilden. Es gibt nebeneinander die mannigfaltigsten Aufgaben, Beschäftigungen, Vergnügen. Die Egalität nach außen wird also kompensiert durch eine steigende Differenzierung nach innen hin, durch die wir auf die Differenzierung der Kulturen als ganzer verzichten können.

2. Es ist ein häufiger Vorgang, daß neu in die Kultur eintretende Völker sich ihr gegenüber zunächst rezeptiv verhalten, nach einer Inkubationszeit aber beginnen, einen eigenen Beitrag zu leisten. Das könnte sich heute wiederholen. Weil heute alle Völker die westliche Zivilisation übernehmen, glauben wir bereits, ihr werde überall die Zukunft gehören. Das ist vielleicht voreilig geschlossen. Vielleicht wird, wenn die Menschheit nicht zu früh in der einmal gefundenen Form erstarrt, die Vereinheitlichung der Welt nur eine Übergangsphase sein, und in einer fernerer Zukunft wird eine Vielzahl gleichrangiger Zivilisationstypen nebeneinander bestehen. So wie es nicht einen Monotheismus gibt, sondern Judentum, Christentum und Islam, nicht eine Demokratie, sondern die englische und die französische ganz verschieden gebaut sind, so könnte es auch auf anderen Gebieten sein. Das erscheint zunächst befremdlich, weil wir gewohnt sind, dem vielheitlich Wachsenden die eine Ratio gegenüberzustellen, die in allen Menschen die gleiche ist und deren Ergebnissen sie sich nicht entziehen können. Aber sie könnte in sich Raum bieten für eine Variationsbreite von *rationes*, das Ultimatum für Ultima.¹

¹ Vgl. auch noch vom Verf., Pluralität und Antinomie, München 1963.

Formen der Wechselwirkung zwischen Kulturen

Wenn wir von der Wechselwirkung zwischen Kulturen sprechen, so haben wir meist das uns vertraute Bild der europäischen Nationalkulturen vor Augen; wir denken an die deutsche, französische, englische, italienische, spanische Kultur. Das ist in gewisser Weise aber eine einseitige Perspektive, denn in allen diesen Fällen der nationalen Kulturen handelt es sich gleichsam um ein horizontales Nebeneinander ebenbürtiger Schwestern. Von einer definitiven und massiven Überlegenheit einer dieser Kulturen über eine der anderen, etwa der deutschen über die französische oder umgekehrt, kann keine Rede sein; ebensowenig kann irgendeine andere europäische Nationalkultur etwa als „die“ führende Kultur im europäischen Geistesleben bezeichnet werden.

Es gibt so eine Art von „europäischem Gleichgewicht“, nicht nur in der politischen Geschichte unseres Kontinents, sondern auch im kulturellen Bereich. Dieses ausbalancierte Konzert der europäischen Nationalkulturen hat virtuose Solopartien immer nur auf kurze Zeit begünstigt, so etwa die führende Rolle Italiens in der Kultur der Renaissance, die beherrschende Stellung der französischen klassischen Literatur im 18. Jahrhundert, die deutsche Dominante in der musikalischen Produktion im 19. Jahrhundert. Aber auch das waren eigentlich keine Solopartien; es waren Einsätze, die alsbald Wiederhall und Einstimmung jenseits der nationalen Grenzen fanden; es waren im Einsatz nationale Schöpfungen, in der Rezeption aber gesamteuropäische. So ist die Wechselwirkung zwischen den europäischen Nationalkulturen ein Sonderphänomen auf horizontaler Basis. Alles auf nationaler Ebene Geschaffene, sei es auf dem Gebiet der Architektur, der Poesie, der Musik, der Philosophie, der Literatur, besaß virtuell eine gesamteuropäische Sphäre; zu aller nationaler Genialität gab es von vornherein eine übernationale Kongenialität. Nicht immer in der Form der glatten Hinnahme, oft vielmehr in der Form des Widerspruchs, immer aber in der Form der fruchtbaren dialektischen Auseinandersetzung. Ich erinnere nur an das Schicksal des französischen Zivilisationsbegriffs in Deutschland. In Frankreich war *civilité* (oder *civilisation*) die Kulturform des gebildeten Menschen; sie war sinn-

gemäß verwandt mit Begriffen wie *courtoisie* oder *politesse*, d. h. diese Kulturform war erwachsen aus der Haltung des Hofmannes und somit ein Produkt des zentralistischen Pariser Staates und Pariser Königshofes; von da aus hatte diese Haltung sich auch auf das aufsteigende Bürgertum ausgebreitet. In Deutschland, wo es keinen zentralistischen Staat gab, stand das aufsteigende Bürgertum in kritischer Distanz zu den zahlreichen kleineren und größeren Fürstenhöfen; das Verhaltensideal der höfischen Zivilisiertheit konnte hier nicht Platz greifen; im Gegenteil, es wurde scharf kritisiert, und ihm wurden gegenübergestellt die Ideale einer verinnerlichten Tugend, echter Bildung, Offenheit und Ehrbarkeit als Inbegriffe wahrer „Kultur“. So ist der deutsche Kulturbegriff realdialektisch auf den französischen Zivilisationsbegriff bezogen. Wie wichtig diese Realdialektik noch heute ist, nicht nur als Hilfsmittel für die kulturanthropologische Erkenntnis, sondern auch als Faktum, brauche ich nicht zu betonen. Wird doch diese Realdialektik überall da aktuell, wo es sich um die Frage handelt: Wie kann sich irgend eine gewachsene Kultur, sei es bei Eskimos, Urwald-Indianern oder mongolischen Steppenhirten, — wie kann sich eine solche gewachsene Kultur mit ihren verinnerlichten Werthaltungen behaupten gegen die „Zivilisation“, d. h. gegen ein von außen her oder von oben her Überlagerndes, Aufprägendes, Abschleifendes? Das ist heute ein Zentralproblem in aller Welt.

Aber dieses Problem stellt sich außerhalb Europas anders, als es sich seinerzeit zwischen der deutschen und der französischen Kultur gestellt hat. Es stellt sich nicht auf der Ebene der Ebenbürtigkeit, sondern auf der eines einseitigen Übergewichts. Es ist aber keineswegs ein Normalfall, daß sich zwei Kulturen als ebenbürtige Partner gegenüber treten. Der Regelfall ist vielmehr, daß ein einseitiges Gefälle besteht. Wenn wir in der Völkerkunde die Unterscheidung machen zwischen Hochkulturen einerseits und Primitivkulturen andererseits, so bezeichnen wir mit diesen Begriffen lediglich zwei Extremtypen von Kulturgestaltungen, zwischen denen es in Wirklichkeit eine Menge von Abstufungen gibt, denen auch ein gestuftes Gefälle der Kultur und Kulturausbreitung entspricht. Die ganze Durchsetzung und Ausbreitung der höheren Kulturen gegenüber den niederen, die in der Geschichte der Menschheit seit rund 5000 Jahren konstatiert werden kann, ist bedingt durch die Tatsache eines relativ einseitigen Gefälles.

Was ich hier als das „Gefälle“ einer Kultur bezeichne, ist nun in der Tat eine recht zusammengesetzte Größe, in welche die verschiedensten Faktoren eingehen können. Faktoren des Gefälles können z. B. sein: Überlegenheit in der Bevölkerungszahl, also Bevölkerungsdruck aus einem Kulturgebiet auf ein anderes, oder: politische Übermacht, also

politischer Expansionsdruck, oder: geistiges Übergewicht, etwa manifestiert in einer Schriftkultur, die einen Druck, aber auch einen Anreiz ausüben kann auf schriftlose Stämme mit einfacherem geistigen Besitz, oder: eine hierokratisch organisierte Kultur mit theologisch ausgearbeiteter Religion, der gegenüber sich Stämme mit einfachen, „animistischen“ Religionen geistig hilflos vorkommen, und vor der sie daher geistig die Waffen strecken, oder auch: einfach überlegene Wirtschaftsmacht mit einem Überangebot von neuen Luxusgütern, die einen Druck und einen Anreiz ausüben auf Stämme, die arm an äußeren Gütern sind, die nun aber eine unüberwindliche Begierde nach den neuen Luxusgütern fühlen. — Alle diese Fälle sind reichlich belegt in der menschlichen Kulturgeschichte; sie haben sich seit Jahrtausenden immer wieder ereignet, und sie ereignen sich noch in unseren Tagen vor den Augen der Kulturforscher, die in Afrika, Asien, Australien und Amerika an diese Probleme herangehen.

Nicht immer müssen *alle* diese Faktoren zusammentreffen, um ein Kulturgefälle zu erzeugen. Manchmal genügen einige dieser Faktoren ohne die anderen oder sogar im Gegenlauf zu diesen. Kräftige Barbarenvölker haben oft den überlegenen Bevölkerungsdruck, häufig auch die überlegene politische Expansions- und Organisationsfähigkeit; aber wenn sie in den Sog einer geistig und wirtschaftlich reicher ausgestatteten Kultur geraten, werden sie von dieser von innen her überwältigt und assimiliert. Die Germanen der Völkerwanderungszeit z. B. verfügten über den Bevölkerungsdruck, sie fluteten über die Grenzen des Römischen Reichs und zerstörten dieses, und sie bildeten neue Staaten und in diesen Staaten die neuen Herrschichten, — aber sie wurden gegenläufig überwältigt durch den inneren und äußeren Reichtum der spätantiken Kultur, durch die römische Rechtskultur und den römischen Reichsgedanken, den sie sich zu eigen machten. Ein anderes Beispiel aus dem Fernen Osten: China ist im Laufe der Jahrtausende immer wieder überwältigt worden durch kräftige Barbarenvölker mit überlegener politischer Organisationsgabe — Hunnen, Mongolen, Mandschu. Aber all diese Herrenvölker sind ihrerseits überwältigt worden durch das gegenläufige innere Gefälle der geistig und moralisch überlegenen chinesischen Kultur; die erobernden Herrenvölker sind spurlos darin aufgegangen.

Aus der Fülle von Faktoren, die das Gefälle einer Kultur bestimmen, greife ich nur einen heraus, und zwar den geschichtlich wichtigsten: die Übermacht der großen Religionen, die über eine organisierte Hierokratie verfügen, über ein ausgearbeitetes heiliges Schrifttum, und die ein geistiges System der Weltansicht zu bieten haben, das alle Probleme des menschlichen Lebens aus wenigen, entscheidenden Gesichtspunkten heraus zu lösen

verspricht. Hochkulturen und theologisierte Religionen sind kaum voneinander zu trennen. Nicht ohne Grund sprechen wir von der christlich-universalen Kultur des Abendlandes, von buddhistischer und hinduistischer Kultur, von konfuzianischer und islamischer Kultur. Das religiös-weltanschauliche System wird hier stellvertretend für den Begriff der Kultur schlechthin. Ebenso ist bekannt, daß alle diese Religionen, und mit ihnen die von ihnen durchdrungenen Kulturen, wachsende Phänomene sind. Sie haben sich ausgebreitet von ihrer Entstehung an, und sie breiten sich noch heute weiter aus. Sie sind Phänomene des Wachstums und der Durchsetzung. Sie sind dies ganz im Gegensatz zu den einfacheren Kulturen der Naturvölker, und vor allem, sie sind dies auf deren Kosten.

Es gibt nämlich in der menschlichen Kulturgeschichte so etwas wie ein „Gesetz der quantitativen Differenzierung“, wie ich es vor 15 Jahren zuerst genannt habe. „Gesetz der quantitativen Differenzierung“, das heißt lapidar gesprochen: Die kleinen Einheiten werden immer kleiner, die großen immer größer; und zwar die größeren auf Kosten der kleineren. Das gilt für Sprachgemeinschaften, es gilt für Volksgemeinschaften, und es gilt auch für Kulturgemeinschaften. Am besten einsichtig wird dieser Sachverhalt von der Statistik der Sprachen her. Es gibt schätzungsweise 1500 lebende Sprachen auf unserem Globus; von diesen 1500 Sprachen werden aber 22 von rund 75 % der Menschheit gesprochen, 7 von 50 % und eine (nämlich Chinesisch) von rund 25 %. Alle übrigen Sprachen, also weitaus die Mehrzahl, verteilen sich auf einen ganz geringen Bruchteil der Menschheit. Die Sprachenvielfalt der Erde verhält sich also umgekehrt proportional zur Kopffzahl der jeweiligen Sprachträger. Mit den Kulturen ist es genauso. Es gibt noch heute eine Unzahl von Primitivkulturen, Lokalkulturen, Gaukulturen (oder wie immer man sie nennen will) auf der Erde, aber die Träger dieser Kulturen umfassen nur einen kleinen Bruchteil der Menschheit, während umgekehrt der weit überwiegende Teil der Menschheit überlagert ist von irgendeiner der wenigen bestehenden Hochkulturen.

Das ist eine einfache kulturgeographische Feststellung. Nun wissen wir aber historisch, daß dieses quantitative Verhältnis nicht immer so bestanden hat. Es hat noch vor 500 Jahren, erst recht vor 1000 oder 2000 Jahren, eine viel größere Anzahl von kleinen, lokal begrenzten und relativ gegeneinander isolierten Kulturgemeinschaften gegeben. Wo sind sie geblieben? Sie sind in den Sog der großen Menschheitsgeschichte geraten; sie sind eingeschmolzen worden in die wachsenden Hochkulturen oder mindestens überlagert worden von diesen. Und an diesem Einschmelzungs- und Überlagerungsprozeß hat das geistige Gefälle der großen religiösen Systeme den entscheidenden Anteil.

Einige Beispiele dafür: Es kann heute keinem Zweifel mehr unterliegen, daß es im frühmittelalterlichen Europa die geistige Übermacht des geschlossenen theologischen Systems des Christentums gewesen ist, die zur Entstehung der christlich-abendländischen Kultur geführt hat. Die barbarischen oder halbbarbarischen Kulturen der Kelten, Germanen, Slawen und anderer Nordvölker konnten mit diesem Angebot nicht rivalisieren. Natürlich kamen politische Vorgänge hinzu; ich erinnere an die gewaltsame Bekehrung der Sachsen durch Karl den Großen. Aber politische Vorgänge als solche können keine Kulturen stiften; sie können sie nur vorbereiten. Entscheidend für die Durchsetzung einer Kultur als einer Dauerform ist ihre geistige Überzeugungs- und Durchdringungskraft, die freilich repräsentiert sein muß in machtvollen, geistig und charismatisch überlegenen Persönlichkeiten und sozialen Schichten. Was dann bei den überlagerten Barbaren geschieht, kann zunächst sehr negativ aussehen, hat vielleicht das Gesicht eines geistigen Waffenstreckens, eines Kollabierens in das überlegene Kultursystem. Für die Wechselwirkung zwischen hochkultureller Überlagerung und überlagerter Kultur ist dabei wichtig, daß die Träger der letzteren die angebotenen neuen Werte auf die Dauer von innen her ergreifen, wie es bei den Germanen der Fall war, daß sie sie schöpferisch verarbeiten und vielleicht sogar umdeuten und weiterbilden. Übernahme einer fremden Kultur ist, wo sie zu einer geschichtlichen neuen Dauerform führt, niemals ein bloß passiver, rein rezeptiver Vorgang; sie ist immer auch ein geistig produktiver Prozeß. Es ist daher irreführend, die Übernahme einer fremden Kultur oder von Teilen einer fremden Kultur als einen rein rezeptiven Vorgang zu beschreiben oder darin gar den Beweis für kulturelle Unproduktivität zu sehen. Es kommt ganz darauf an, wie das Übernommene ergriffen und wie es gestaltet wird. Selbst ein scheinbar vorwiegend rezeptives Verhalten im Verlauf der Kulturgeschichte kann nicht als schlechthin negativ gewertet werden. Die Japaner haben sich im Verlaufe ihrer Geschichte gegenüber China im wesentlichen „rezeptiv“ verhalten, sie haben vorwiegend genommen und nicht gegeben; sie haben vor allem den Konfuzianismus und den Buddhismus aus China und Korea übernommen; und dennoch ist die japanische Kultur, wie jeder Kenner weiß, nicht einfach eine Kopie der chinesischen, sondern eine selbständige nationale Schöpfung.

Was von der christlichen Kultur des Mittelalters gesagt wurde, gilt in der gleichen Weise für die buddhistische, die hinduistische, die konfuzianische und islamische Kultur. Sie alle sind Phänomene des Wachs-tums, sie haben barbarische Kulturen überlagert und durchsetzt, deren Träger zuchtvoll gebändigt, ihnen ein System spiritueller Sicherheit geboten, ihnen den Anschluß an eine reichere, erfülltere Kultur und an einen

weiteren geistigen Horizont eröffnet. Ganz neue Völker sind auf diese Weise auf der Grundlage ehemaliger Lokalkulturen entstanden. Die buddhistische Kultur z. B. hat die Völker der Singhalesen, der Birmanen und Siamesen und der Tibeter geschaffen. In China erfaßte das Gefälle des konfuzianischen Ahnenkults zahlreiche Barbarenstämme und eröffnete ihnen den Anschluß an die überlegene chinesische Kultur. Man vergesse nicht das Selbstgefühl und Kraftgefühl derer, die den Anschluß an eine höhere Kultur wirklich gefunden haben. Die Primitivkulturen in Ehren, — aber die höhere und erfülltere menschliche Daseinsform wird doch von den Hochkulturen geboten.

Dennoch bleibt zunächst die bange Frage: Wenn es Tatsache ist, daß die großen Kulturen wachsen, die kleinen primitiven oder lokalen Kulturen hingegen ständig zurückgehen und eingeschmolzen werden — werden dadurch nicht auch viele Werte zerstört, wird die Buntheit und Vielgestaltigkeit des Kulturbildes der Menschheit nicht darunter leiden, und wird nicht unendlich viel Individuelles und Eigenartiges zerstört durch die wachsenden Großkulturen? Die Antwort, die darauf zu geben ist, lautet: Das Gesetz der wachsenden Kultureinheiten besteht zwar, aber es gibt auch hier gegenläufige Tendenzen. Die Gesamtstruktur einer Hochkultur weist nämlich viele Schichten auf, sie ist kein so einheitliches Gebilde, wie es bei oberflächlicher Betrachtung erscheint. Die von der Hochkultur überlagerten primitiven und lokalen Kulturgebilde — nennen wir sie kurz: die Substratkulturen — werden nicht vollständig vernichtet. Die Substratkulturen mit ihrer regionalen Buntheit und Vielgestaltigkeit bleiben unter der Decke der hochkulturellen Überschichtung doch weitgehend erhalten, durchweg und überall, wenn auch in wechselndem Maße. Vergleichen wir nur die volksreligiösen Gestaltungen in unserem christlichen Europa, wie sie von unseren Volkskundlern studiert werden. Vergleichen wir etwa „katholische Kultur“ in Westfalen und in Sizilien. „Katholische Kultur“ ist beides, die Oberschicht stimmt, und doch, welcher Unterschied! Dieser Unterschied ist darauf zurückzuführen, daß in beiden Fällen die Elemente der Substratkultur einen völlig verschiedenen Charakter tragen: sie sind im einen Fall heidnisch-nordisch, im anderen Fall gehören sie einer uralten, nicht nur vorchristlichen, sondern sogar vorindogermanischen Kulturschicht mit Magna-Mater-Kult usw. an. Die gesamten christlichen Heiligenkulte in der Romania Europas wie in den iberio-amerikanischen Ländern sind nichts anderes als ein Ergebnis der Wechselwirkung zwischen der priesterlich-christlichen Überlagerung und den jeweiligen vorchristlichen Substratkulturen. — In vielen Ländern mohammedanischen Glaubens liegen die Dinge analog. Es bereitet den Ethnologen keine Schwierigkeit, noch heute bei den islamischen Stämmen

des Hindukusch Züge einer noch lebendigen vor-islamischen Substratkultur aufzudecken. Und bei den Kabylen Nordafrikas, ebenfalls überzeugten Moslems, ist noch heute vor-islamisches Kulturgut vor allem in den Volkserzählungen lebendig, und die islamische Moschee setzt praktisch die Funktion der ehemaligen Männerhalle fort. In vielen buddhistischen Ländern des Ostens ist der Buddhismus tatsächlich oft nur ein dünner Firnis über einer alten Kulturgrundlage mit ausgeprägtem Dämonenglauben, und in Tibet ist die überlagernde mahayana-buddhistische Kultur mit den älteren schamanistischen Substratelementen eine so enge Verbindung eingegangen, daß es größte Schwierigkeiten bereitet, hier überhaupt noch von verschiedenen Kultur-Schichten zu sprechen. Tatsächlich ist hier aus der Wechselwirkung des Älteren und des Jüngeren eine völlig neue Kultur zusammengeschmolzen worden. Entsprechendes kann auch bei der hinduistischen Kultur Vorderindiens beobachtet werden. Diese ist in ihrer sublimen Spitzenausprägung eine Schöpfung der intellektuellen Elite, der Brahmanen, der obersten und geistig führenden Kaste der Hindus. Aber man würde von der hinduistischen Kultur als einem Ganzen ein falsches Bild erhalten, wenn man sie nur nach den intellektuellen Elite-Leistungen in den heiligen Schriften der Hindus beurteilen würde. Der lebendige Hinduismus ist vielmehr außerordentlich vielschichtig. Die hinduistische Kultur ist nämlich im Laufe von Jahrtausenden von zahlreichen Primitivstämmen übernommen worden. Diese wurden dadurch zu Hindus, aber sie haben gegenläufig, von unten, vom Substrat her, die hinduistische Kultur mit ihrem Gedankengut durchdrungen und auf diese Weise aus „dem“ Hinduismus ein äußerst buntes, komplexes und vielschichtiges Gebilde gemacht.

Tatsächlich können wir also überall, wo Hochkulturen zur Herrschaft gelangt sind, doch eine intensive Wechselwirkung konstatieren zwischen den kulturell dominierenden Elementen und den lebendig weiterwirkenden Substraten. In manchen Fällen ist auch gerade die Substratkultur das Bleibende und Beständige, während die überlagernde Herrschaftskultur wechseln kann. Vielleicht am einprägsamsten ist dies zu studieren am Falle der Maya-Indianer in Mittelamerika. Diese hatten in der Zeit vor der Entdeckung Amerikas und vor der Eroberung durch die Spanier eine ausgesprochene und ausgearbeitete religiöse Spitzenkultur, repräsentiert durch eine Priesterkaste und vertreten durch eine dünne Oberschicht von Fürsten und Adligen. Diese Oberschicht wurde von den Spaniern ausgerottet. An Stelle der religiösen Spitzenschicht trat dann der spanische Katholizismus. Heute ist von der alten Hochreligion der ehemaligen Priesterkaste nichts mehr erhalten; geblieben ist nur der Volksglaube der ehemaligen indianischen Unterschicht. Die Überlagerungsschicht hat gewechselt, das Sub-

strat blieb bestehen. War dieses einst von Priesterkulturen überdeckt, so ist es heute überdeckt vom offiziellen Katholizismus der Indianer. Aber tatsächlich ist das heidnische Substrat der Indianer noch sehr stattlich; es erhielten sich vor allem die ganz persönlichen Beziehungen der einzelnen zu den überweltlichen Mächten in Opfer und Gebet; es erhielt sich der Glaube an persönliche Schutzgeister, die mit katholischen Heiligen verschmolzen, und es erhielt sich die Tätigkeit der Schamanen.

Alle diese Beispiele lehren, daß eine gewachsene Kultur nicht so leicht zu zerstören ist — wobei wir natürlich absehen müssen von den Fällen krasser biologischer Ausrottung der Kulturträger. Das hochkulturelle Angebot, wenn wir so sagen dürfen, ist sozusagen eine Chance für diejenigen, die willens und fähig sind, es zu ergreifen und damit ihre Weltanschauung zu bereichern und zu komplettieren. Einzelne und ganze Völker haben diese Chance ergriffen. Andere haben sie nicht ergriffen oder nur bedingt ergriffen, um im Grunde ihres Herzens an der Substratkultur festzuhalten. Es ist, als ob den Menschen in ihrer Mehrzahl ein unausrottbarer Hang innewohnt, vom Angebot der Hochkultur zurückzuschrecken und, sobald es möglich ist, zurückzufallen auf die kleineren und überschaubareren Bereiche des Regionalen, des Partikularen, des Lokalen und des Einfach-Primitiven. Vergessen wir nicht, daß Hochkultur als ein Spitzenphänomen in ihrer sublimen Ausprägung immer eine Forderung der Elite bleibt. Wo sie angenommen und wirklich verarbeitet wurde, hat die Menschheit jedesmal einen Ruck nach vorwärts getan zu einer neuen und höheren Daseinsstufe. Aber möglich wurde dies überall nur dann, wenn das Höhere und das Niedere, das Wechselnde und das Bleibende, Herrschaftskultur und Substratkultur in Wechselwirkung miteinander traten.¹

¹ Eine ausgiebigere Darstellung der hier skizzierten Probleme sowohl hinsichtlich der theoretischen Vertiefung und der Materialfülle als auch der kasuistischen Details findet der Leser in folgenden Werken des Verfassers: „Chiliasmus und Nativismus“, Berlin 1964; „Homo Creator“, Wiesbaden 1962; „Rassen, Ethnien, Kulturen“, Neuwied 1964. Vgl. ferner W. E. Mühlmann und E. W. Müller (Hrsg.): „Kulturanthropologie“, Köln 1966.

JEAN PUCELLE

UNIVERSITÉ DE POITIERS (FRANCE)

Das Erwachen einer Universalkultur

I. Was der „Universalismus“ nicht ist

Der „Universalismus“ findet in der heutigen Zeit starken Anklang. Während die Zivilisationen miteinander in Widerspruch stehen, suchen Philosophen und religiöse Denker feberhaft nach der Formel für eine Universalkultur. Dieses Sehnen ist ein markantes Merkmal der heutigen Generation. Stehen diese beiden Tatsachen in Widerspruch? Nicht unbedingt. Im Gegenteil, wenn auch das Aufeinandertreffen von Völkern und Zivilisationen als Zusammenstoß erscheint, so suchen doch großzügige und mit dem rechten Geist erfüllte Menschen nur um so mehr nach einer für die Menschheit gemeinsamen Wahrheit. Gibt es allgemeine Kennzeichen, die jede menschliche Kultur durchziehen? Sind wir berechtigt, eine „Superkultur“ zu fördern, die über die orts- und zeitgebundenen Kulturen dominiert und eines besonderen Gepräges entbehrt, eine Kultur, die den Anspruch erheben könnte, die alten Glaubensbekenntnisse oder überholte Gottesdienstformen zu ersetzen?

Es wäre sicherlich ein schwerwiegender Fehler, die allgemeine Tendenz in Richtung auf eine Uniformierung des Lebens in der modernen Welt als Beweis dafür auszulegen, daß die Angehörigen unterschiedlicher Traditionen bereitwillig ihre jeweilige Ethik und Religion aufgeben. Die augenblickliche Tendenz zur Uniformität, so stark und unbestreitbar sie auch ist, berührt nicht eigentlich die tiefen Schichten der Persönlichkeit. Nicht weil die Menschen aus praktischen Erwägungen ähnliche Lebensformen annehmen (Kleidung, Kommunikationsmittel, Zählsystem), haben sie ihren Glauben aufgegeben oder ihre innersten Überzeugungen über Bord geworfen. Sie mögen die gleiche Kleidung tragen, in den gleichen Flugzeugen fliegen und gelegentlich die gleiche Sprache sprechen, ohne aufzuhören an das zu glauben, was für sie als letzter Lebensgrund aufscheint. Wenn wir es somit als erwiesen annehmen, daß die Zivilisationen sich voneinander unterscheiden, dürfen wir die Bedeutung ihrer Divergenzen und Verschiedenheiten nicht unterschätzen; noch haben wir das Recht, aus zufälligen Ähnlichkeiten zu folgern, daß überall in der Welt die Zeit gekommen sei, da die Menschen, die sich früher auf Grund ihrer sozialen oder histo-

rischen Herkunft feindlich gegenüberstanden, nun im Begriff stehen, ihre spezifischen Differenzen in eine Art neutraler Lebensart zu verschmelzen, die man als „universal“ bezeichnen könnte.

Unsere Ablehnung dieser Karikatur von „Universalismus“ enthebt uns jedoch nicht des Versuchs, das Problem zu lösen.

Eine weitere Versuchung liegt in gewissen philosophischen Folgerungen aus einer wissenschaftlichen Haltung, besonders im Bereich der Anthropologie. Auch hier scheinen die Intentionen *prima facie* von jeglichem ideologischen Vorurteil frei zu sein, da diejenigen, die diese Haltung einnehmen, eine neutrale und umfassende Einstellung gegenüber den verbleibenden Unterschieden zwischen den verschiedenen Kulturen behaupten. Aus Gründen der Toleranz treten sie für Aufgeschlossenheit und demzufolge für Unterdrückung alles dessen ein, was die Existenz „geschlossener Gesellschaften“ zu verewigen scheint. So schreibt *Ruth Benedict* als Zusammenfassung ihres bemerkenswerten Buches „Patterns of Culture“:

„Die Anerkennung kultureller Relativität trägt ihre eigenen Werte in sich, welche nicht die der absolutistischen Philosophen zu sein brauchen. Sie fordert althergebrachte Anschauungen heraus und verursacht bei denen, die darin aufgewachsen sind, beträchtliches Unbehagen. Sie erzeugt Pessimismus, weil sie alte Formeln über den Haufen wirft, und nicht, weil sie vielleicht etwas an sich Schwieriges enthielte. Sobald die neue Anschauung zum gewohnheitsmäßigen Glauben geworden ist, wird sie ein anderes, vertrauenswürdiges Bollwerk des ‚guten‘ Lebens bilden. Dann werden wir es zu einem wirklichkeitsnaheren Gesellschaftsprinzip bringen und als Grund zur Hoffnung und als neue Grundlage der Duldsamkeit die neben dem unsrigen bestehenden und ebenso gültigen Kulturschemata anerkennen, welche sich die Menschheit aus dem Rohmaterial des nackten Seins geschaffen hat.“¹

Derartige Schlußfolgerungen rechtfertigen diese Ausgangspunkte und sind entsprechend zu verstehen, das heißt entsprechend den Beobachtungen menschlicher Unvollkommenheiten, die isolierten sozialen Gruppen inhärent sind. Genauer gesagt: angeklagt wird der engstirnige Geist, der allen „geschlossenen Gruppen“ eignet (*Bergsons* „sociétés closes“: Familien, Stämme, militärische Kasten, Klerus, rassische Gruppen als solche). Die allgemeine Haltung in ihnen ist Selbstgenügsamkeit und kulturelle „Selbstzufriedenheit“. Weil sie sich selbst überschätzen, verachten und hassen sie oftmals die anderen, und ihre Glieder handeln und denken egoistisch.

Ein typisches Beispiel bieten einige Formen des religiösen Fanatismus in Gesellschaften, die von Priestern regiert werden. Solche waren für *Ruth Benedict* die Geistlichen der Puritaner des 18. Jahrhunderts:

„Die Puritanergeistlichen der Neu-England-Staaten im 18. Jahrhundert wären die letzten gewesen, die von ihren Zeitgenossen in den Kolonien als Psychopathen ange-

¹ Deutsche Ausgabe: Urformen der Kultur (Rowohlt 1960) S. 211.

sehen worden wären. Nur wenige Gruppen von Ansehen dürften jemals in irgendeiner Kultur eine solch vollkommene Diktatur über Geist und Gemüt ausgeübt haben, wie sie es taten. Sie waren einfach die Stimme Gottes. Und doch waren für den Beschauer von heute sie — und nicht die verwirrten und gequälten Frauen, die sie als Hexen verbrannten! —, die Psychoneurotiker des puritanischen Neu-England.²²

Ich bedaure, sagen zu müssen, daß ein Buch von anderweitig so hohem wissenschaftlichen Interesse und philosophischem Rang durch grobe Fehler der Beweisführung beeinträchtigt wird. Denn die Gedankenführung verläuft, wenn man sie von ihren Ornamenten befreit, wie folgt:

1. Einige übertriebene Formen religiösen Glaubens und religiöser Glaubensübungen haben Ähnlichkeit mit gewissen Geisteskrankheiten.
2. Sie führen zu Fanatismus, Intoleranz und Grausamkeit.
3. Religiöser Glaube und religiöse Glaubensüberzeugungen müssen ausgerottet werden im Interesse eines Ideals menschlicher Toleranz und universalen Friedens.

Ist das nicht der wohlbekannte Sophismus „ab uno disce omnes“ oder „nimm den Teil für das Ganze“?

Allgemeiner gesagt, es erweckt die glühende Befürwortung der „kulturellen Relativität“ in uns ein gewisses Mißtrauen. Die Idee der „Relativität“ selbst ist zweischneidig. Einerseits bedeutet sie Aufgeschlossenheit und die Möglichkeit, auch jede Kultur, die anders ist als die eigene, mit Sympathie und Interesse zu bedenken. So weit ist sie ohne Einschränkung gutzuheißen. Andererseits jedoch scheint sie auszudrücken, daß alle Kulturformen strenggenommen gleich sind und daß keine von ihnen Superiorität irgendeiner Art den anderen gegenüber beanspruchen kann.

Ich befürchte, daß dies unausweichlich zum Skeptizismus führt, denn diese Haltung besteht darin, alle Werte einzuebnen, wenn wir entschlossen sind, die menschlichen Weisen des Verhaltens und des Glaubens als reine Phänomene zu behandeln, ohne uns mutig der Notwendigkeit zu unterwerfen, zwischen den schlechtesten und den besten zu unterscheiden.

Wiederum stehen wir einer falschen Schlußfolgerung gegenüber, die einem Sophismus sehr nahe kommt:

1. Alle kulturellen Unterschiede sind in sich interessant und wert, wissenschaftlich erforscht zu werden.
2. Alle sittlichen Lebensformen, alle ethischen, religiösen Bräuche und Institutionen müssen auf die gleiche Ebene gebracht werden und sind philosophisch indifferent.
3. Um in der Zukunft eine universale Kultur zu erreichen, müssen wir alles beiseite tun, was einer ererbten Lebensregel oder einem Glauben, in den man hineingeboren wurde, ähnlich ist.

²² a.a.O., S. 209 f.

Es ist nun ganz offensichtlich, daß Punkt 1 nicht Punkt 2 nach sich zieht und noch viel weniger Punkt 2 den Punkt 3. Ich will dennoch versuchen, im folgenden einige andere Teile der „Patterns of Culture“ zu retten, die untadelig sind und Elemente einer konstruktiveren Anschauung sein mögen.

Wir wollen jene Schlußfolgerungen noch etwas näher betrachten. Es ist so leicht, von einer Position zur anderen zu gleiten, daß der Fehler tatsächlich entschuldbar ist. Selbst *A. Toynbee* ist in seiner umfassenden und faszinierenden Konstruktion nicht ganz freizusprechen von diesem Vorwurf, wenn er das Resultat der immensen Untersuchung „A Study of History“ in einem kurzen Essay über „Civilization on trial“ „extrapoliert“. Er argumentiert, daß die Menschheit in ihrer Suche nach der endgültigen Wahrheit in der Zukunft einen Weg für eine Aussöhnung unter den führenden Religionen der Welt, die sich in der Vergangenheit gegenüberstanden, finden mag. Demzufolge stellt er sich eine Art „Pantheon“ vor, in dem die Begründer der Religionen und die größten politischen und sozialen Führer zusammenkommen würden, um Seite an Seite mit den größten Künstlern und Denkern der Geschichte der Menschheit zu stehen:

„Schwerer wird es uns schon fallen, die nicht minder einfache Tatsache anzuerkennen, daß die Geschichte unserer lärmenden und manchmal schmähenden Zeitgenossen, der Chinesen und Japaner, der Hindus und Moslems und unserer älteren Brüder, der orthodoxen Christen, im Begriff ist, ein Teil unserer eigenen Geschichte zu werden, und zwar in einer Welt, die weder im Zeichen des Westens, noch in dem der außerwestlichen Völker steht, sondern die alle Kulturen erben wird, welche wir Menschen des Westens heute in einem einzigen Tiegel verschmolzen haben. Dennoch ist dies die offensichtliche Wahrheit; wir brauchen ihr nur ins Gesicht zu sehen. Unsere Nachkommen werden nicht einfach Abendländer sein, so wie wir. Sie werden ebensogut die Erben von Konfuzius und Lao-Tse wie von Sokrates, Platon und Plotin sein; Erben des Gautama Buddha so gut wie des Deutero-Isaias und Jesus Christus; von Zarathustra und Mohammed ebenso wie von Elias, Elisäus, Petrus und Paulus; Erben von Shankara und Ramanuja so gut wie von Klemens und Origenes; Erben der kappadokischen Väter der orthodoxen Kirche so gut wie unseres afrikanischen Augustinus und unseres umbrischen Benedikt; Erben von Ibn Khaldun wie von Bossuet, und Erben schließlich (wenn die trostlose politische Lage anhält) von Lenin, Gandhi und Sun Yat-sen so gut wie von Cromwell, George Washington und Mazzini.“²³

Nun sollte aber ein *Tonybee* besser als irgend jemand sonst nach den Beispielen der unglücklichen Versuche *Alexanders* und *Septimus Severus* gewußt haben, daß alle „Synkretismen“ zum unweigerlichen Fehlschlagen verurteilt sind. Sie überleben niemals ihre Begründer, denn sie können in den Herzen der Menschen keine Wurzeln schlagen. Synkretismus ist

²³ Kultur am Scheidewege, dt. Übersetzung von E. Doblhofer (1949) S. 97.

nichts als ein abstrakter „Deismus“, eine künstliche Anschauung, die keinem lebendigen Glauben entspricht und keine Anstrengungen in Richtung auf Heldentum und Heiligkeit hervorrufen kann; ein solcher Glaube kann keine Propheten haben und noch weniger Märtyrer. In jüngerer Zeit, im Zeitalter der Aufklärung, wurde die westliche Welt Zeuge eines solchen Versuches im englischen und französischen „Deismus“. Sicherlich wäre es übertrieben zu sagen, daß dieser Versuch keine Spuren in der westlichen Kultur hinterlassen habe. Dennoch ist es eine Tatsache, daß die „Naturreligion“ in ihrer reinen philosophischen Form die ursprünglich geschaffenen Religionen nicht aufgehoben hat. Zudem bringt jeder „Synkretismus“, wie großzügig und rein auch immer seine Intentionen sein mögen, inneren Widerspruch mit sich: denn sein Erfolg würde auf Kosten genau des Gefühls erkaufte werden, das er fördern soll. Nehmen wir für die Zukunft, wie Toynbee es für möglich zu halten scheint, die Gründung eines „Pantheons“ an, das als Götter oder Halbgötter *Luther, den Hl. Franziskus von Assisi, Pasteur, Fleming, Robespierre, Napoleon, Goethe, Dante, Cervantes und Shakespeare, Lincoln, Lenin* und andere umfaßt, alle auf der gleichen Stufe stehend und den Weihrauch ihrer Anhänger erwartend. Wenn man jemandem vorschlägt, den gleichen Respekt für *Luther* und für *Ignatius von Loyola* zu empfinden, bedeutet dies nichts weniger, als ihn zu bitten, weder ein Protestant noch ein Katholik zu sein. Ein Anhänger *Lincolns* kann nicht gleichzeitig ein Jünger *Lenins* sein. Könnten ein Jude, ein Christ, ein Moslem, ein Buddhist einer solchen „Superreligion“ beitreten, ohne *ipso facto* aufzuhören, überhaupt Jude, Christ, Moslem oder Buddhist zu sein? Darin besteht der trügerische und zweifelhafte Aspekt aller Gedankengänge, die ein „Überschreiten der Grenze“ beteiligen.

Diese Überlegungen haben hauptsächlich eine negative Bedeutung. Sie hatten jedoch nur den Zweck, den Weg für eine weitere Untersuchung freizumachen. Zunächst einmal mußten einige Illusionen beseitigt werden, die sich aus der Verworrenheit der Ideen und aus Mißverständnissen ergaben. Hier wollen wir es dabei bewenden lassen, daß unsere Motive für das Aufgeben des Relativismus keine anderen sind als diejenigen für die Suche nach einem wahren Universalismus.

II. Was der „Universalismus“ ist: Kulturen als „Fenster“

Durch unsere Geburt und unser ganzes Leben lang sind wir in Raum und Zeit eingeschlossen. Räumlich gehören wir zu einer Familie, einem Stamm, einer Nation oder einer ethnischen Gruppe. Zeitlich werden wir in einem bestimmten Augenblick geboren und gehören einer bestimmten

Generation an. Diese zweifache Begrenzung nach Raum und Zeit ist der Ausdruck unserer ursprünglichen Endlichkeit. Dennoch gehören wir — wie *Platon* und *Kant* deutlich gemacht haben — zu zwei Welten: zu dieser irdischen Welt der Erscheinungen und zur himmlischen geistig-religiösen Welt. Erscheinungen und Ideen, Materie und Gedanken, Fleisch und Geist formen unsere Bedingungen. Diese beiden Welten überschneiden sich, und *Platons* Theorie der Teilhabe sucht die Grundlage der menschlichen Errettung mit Hilfe einer Dialektik zu schaffen, die mit materiellen Mitteln ein seelisch-geistiges Ziel erstrebt. Andererseits bietet das Christentum denjenigen, die an die Auferstehung glauben, Hoffnung auf Errettung. Für den Gläubigen kann die menschliche Seele zu Gott erhoben werden trotz und mit Hilfe der zeitlichen Umstände. Das vergängliche Leben wurde einstmals als zeitliche Bedingung des freien Willens angenommen, der sein eigenes Geschick wählen kann. Wir wollen die Beziehungen zwischen Erscheinungen und Ideen, Materie und Geist, Mensch und Gott als „vertikal“ bezeichnen und die Beziehungen zwischen uns allen, zwischen Menschen und Gruppen von Menschen, Nationen und Zivilisationen als „horizontal“. Offensichtlich muß jede spiritualistische Philosophie beide Arten der Beziehungen in Betracht ziehen, sie kommt ohne diese Unterscheidung nicht aus. Sie muß alles, das sie hierauf oder darauf bezieht, unterschiedlich behandeln. Dieses Zugeständnis zwingt uns, zwei Menschen ontologisch als „Nächste“ anzusehen, die auf sozialer Ebene krassste Gegensätze darstellen — einen Bettler und einen König —, sobald sie anerkannt werden als Teilhabende am Reich des Denkens. Es bedeutet nichts, was man äußerlich ist, wenn man nur ein Mensch ist unter menschlichen Bedingungen, wenn man Tugend übt und nach Heiligkeit strebt. Zwei Führer der Stoer: *Epiktet*, der Sklave, und *Marcus Aurelius*, der Kaiser, sind beide völlig gleich vor der göttlichen Vernunft. Umgekehrt können zwei Menschen gleicher sozialer Stellung seelisch-geistig *toto coelo* voneinander entfernt sein, durch einen unüberbrückbaren Abgrund voneinander getrennt.

Wenn das so ist, dann vollbringt die Kultur eine zweifache „Öffnung“: *horizontal* durchstößt sie Raum und Zeit. Sie besteht im Hinausgelangen, im Hinausblicken, im Verändern des eigenen Horizontes. *Vertikal* ist sie ein Aufstieg in die Sphäre des *Logos*, eine *Aufwärtsbewegung*, die die Möglichkeit beibehält, überallhin auf den Grund menschlicher Traditionen wieder hinabzusteigen.

Daher ist die Aufwärtsbewegung („aufsteigende Dialektik“) die notwendige Bedingung für das Verständnis anderer Menschen („absteigende Dialektik“). Es gibt kein gegenseitiges Verstehen irgendeiner Art — wissenschaftlich, sittlich, religiös oder künstlerisch — ohne eine gemeinsame

Teilhabe an einem allgegenwärtigen Logos. Daher erhält die horizontale Beziehung ihre Bedeutung und ihren Wert aus der vertikalen: *es gibt keine Entfremdung für den, dessen Geist, weil er täglich im Bereich des Denkens lebt, überall zu Hause ist.* Überall in der Welt, wohin man auch kommen mag, kann man in fernen Ländern einen Teil seiner selbst entdecken; man mag in einem Lächeln, einem Wort eines Bruders einer anderen Rasse erkennen, daß ein Teil des eigenen Herzens schon dort war. Man entdeckt sich nicht selbst, wenn man nicht andere entdeckt, denn im innersten Wesen ist man mit ihnen verwandt, da man an demselben Prinzip teilhat. Kulturen sind „Fenster“, die sich nach außen öffnen, durch die man in die Ferne blickt. Reisen, Bücher lassen uns in unserer Vorstellung am Leben anderer Menschen teilhaben. Der Ausgestoßene wird immer unterwegs sein, er empfindet kein Interesse an Menschen und Dingen seines Heimatlandes, seine ursprüngliche Umgebung hat für ihn ihren Reiz verloren, er nimmt ihre besonderen Werte nicht mehr wahr und fühlt sich enttäuscht, wohingegen derjenige, der sein Land liebt, wie er sollte, immer weiter reisen, seinen Wohnort oftmals wechseln mag, ohne einen Heller seines Schatzes zu verlieren, ich meine: ohne aufzuhören, aus den inneren Quellen seiner Heimatkultur zu leben. Wer, mit anderen Worten, immer daheim geblieben ist, kennt sein eigenes Land nicht wirklich: er kann die Feinheit der Sitten, den Wert der Institutionen nicht recht würdigen, denn er hat keine Möglichkeit des Vergleichs. Er ist sich dieser Besonderheiten nicht bewußt, sie sind wie die Luft, die er atmet. Jedes Bewußtsein ist das Bewußtsein eines Unterschiedes. Man kann sich seiner Umgebung nicht bewußt werden, wenn man nicht vorübergehend auf ihre Besonderheiten verzichtet. Nicht ehe dies geschieht, steigt die nationale Kultur aus den unbewußten Tiefen zur bewußten Sphäre auf. Für einen wirklich kultivierten Menschen ist jede fremde Sprache, die er erlernt, einem neuen Sinn, den er gewinnt, vergleichbar — einem Sinn, der ihm einen weiten Blick eröffnet, der ihm vordem verschlossen und nicht entzifferbar war. Eine fremde Seele nähert sich ihm, eine bislang fremde Welt wird ihm vertraut und heimisch. Diese fremde Seele wird zu einem Teil, manchmal zu einem großen Teil seiner eigenen. Er lernt, die Dinge mit den Augen anderer zu sehen, er entzieht sich dem Gefängnis seines Leibes. Bergson⁴ bemerkt hierzu, daß ein Linguist, der Spezialist für eine fremde Sprache ist, selbst wenn sein Land mit demjenigen, das er von innen her kennt, im Kriegszustand steht, niemals blind hassen kann. Sein Patriotismus mag aufrichtig sein, aber er ist dennoch nicht der-

⁴ Les deux sources de la morale et de la religion, S. 309.

selbe. Irgendwo in seiner Seele ist ein Platz bereit zur Wiederaussöhnung, zum Heilen der Wunden.

Infolgedessen hebt die wahre Bedeutung von „universal“ durchaus nicht die Heimatliebe auf, sondern gibt ihr ihre wahren Grundfesten. Umgekehrt entspringt der „Universalismus“, weit davon entfernt, etwas vom besonderen Eigenen aufzugeben, seinem tieferen Verständnis.

Wenn wir in Begriffen Platons von „Gleichheit“ und „Andersheit“ sprechen, dann gibt es zwei Schemata, und nur zwei, für die Annäherung von Völkern: das Erreichen des anderen durch das Selbe und Wiedergewinnung des Selben durch den anderen. Nach dem ersten Schema werde ich mir, wenn ich jemanden in meinem Heim willkommen heiße, etwas in mir bewußt, das bereit ist, die Werte, die er mir bringt, anzunehmen. Nach dem zweiten Schema begegnet mir im Ausland in fremden Formen etwas, das ich unbewußt schon in mir getragen habe: „Je porte en moi la forme entière de l'humaine condition“ sagt Montaigne und Victor Hugo ruft aus: „Insensé qui crois que je ne suis pas toi!“

III. Kulturen als „Ausstrahlungen“

Ein weiterer Ansatz besteht darin, die Kultur mit einem Licht zu vergleichen. Dieser Vergleich ist durchaus kein oberflächlicher, sondern er ist vielmehr eher eine Analogie als eine bloße Ähnlichkeit. Toynbee widmet lange Passagen⁵ von größtem Interesse dem „Zusammentreffen der Zivilisationen“ in Raum und Zeit. Unter dieser Perspektive handelt er vom Prozeß der „Ausstrahlung der Kultur“, ihrer „Diffusion“ und „Diffraktion“. Alles, was er sagt, ist faszinierend und wäre wert, in aller Ausführlichkeit erörtert zu werden. In der Tat können und müssen Zivilisationen den „Leuchtuern“ und „Leuchttürmen“ verglichen werden, die ihre Strahlen in verschiedene Richtungen aussenden. Die Manifestation des Geistes zwischen den Nationen ist eine *επιράνεια*.

Einige wenige Bemerkungen könnten hier angefügt werden.

1. Keine einzige Zivilisation kann völlig von der übrigen Welt isoliert sein — unbeeinflusst und ohne Einfluß. Selbst die isoliertesten Länder (Inseln, das Innere eines Kontinents) haben mehr oder weniger übernommen — durch den Krieg, durch Eroberungen, Handel etc. Fortgesetzt erhalten und geben sie, und gegenseitiger Austausch, einschließlich aller Arten des Einflusses, ist das oberste Gesetz der Wechselbeziehungen zwischen Gesellschaften, ganz abgesehen davon, was ausgetauscht wird und wie es geschieht. Auf jeden Fall schließt das Geben und Borgen eine

⁵ A Study of History, VIII, C; D; E.

Unähnlichkeit und eine *Ergänzbarkeit* zwischen verschiedenen Gesellschaftsformen ein. Die *Ebene* der in Frage stehenden Zivilisationen spielt eine große Rolle für die Übermittlung der Dinge: wir borgen uns von anderswo aus, was uns daheim fehlt. Diese „ausstrahlende“ Wirkung ist in bemerkenswerter Weise von *Somervell* nach *Toynbee* ausgedrückt worden:

„In der Tat, wenn eine schöpferische Minderheit erfolgreich ihre Rolle im Leben einer wachsenden Kultur spielt und der Funken, den sie entzündet hat, „allen Licht gibt, die im Hause sind“, wird das Licht bei seiner Ausbreitung nicht von den Wänden des Hauses behindert, denn es gibt keine Wände, und das Licht wird vor dem Nachbarn nicht verborgen. Das Licht leuchtet so weit, wie es nach der Natur der Dinge gelangen kann, bis es den Punkt erreicht, an dem es verschwindet. Die Abstufungen sind unendlich, und es ist unmöglich, die Linie zu bezeichnen, an der der letzte Schimmer des Zwielichts verlischt und der Finsternis die uneingeschränkte Herrschaft einräumt. Die Macht der Ausstrahlung wachsender Kulturen ist tatsächlich so groß, daß die Kulturen, obwohl sie relativ eine recht späte Leistung der Menschheit sind, vor langem, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, mit Erfolg den ganzen Bereich der überlebenden primitiven Gesellschaften durchdrangen. Es wäre unmöglich, irgendwo eine primitive Gesellschaft, die sich vollkommen dem Einfluß der einen oder anderen Kultur entzogen hat, zu entdecken.“⁶

2. Das Gesetz des Austausches oder Einflusses erlaubt keine Ausnahmen. Dies ist in jedem Sinne wahr, denn die Fragen „was“ und „wie“ sind untrennbar. „Kulturgüter“ (Worte, Ideen, Sitten, Glaubensüberzeugungen, Künste und Kunstwerke, Techniken) zirkulieren schnell oder langsam, dringen ein oder kreisen und bilden in jeder Region der „Ökumene“ eine charakteristische Mischung, deren Hauptmerkmale einer Zivilisation ihren unverkennbaren „Stil“ geben. Die Elemente, aus denen sie sich zusammensetzt, kommen von weit her, vom anderen Ende der Welt: aus China kamen Glocken, Papier, Schießpulver und Feuerwerkskörper erst Jahrhunderte später in westliche Länder. Das Alphabet, das eine immense Revolution in der Technik des Schreibens und Denkens darstellt⁷, kam von den sumerisch-babylonischen und syrischen Völkern durch die Vermittlung der Phönizier und der Griechen. Wer weiß, ob die Araber die wahren Urheber des „arabischen“ Zahlensystems waren, oder ob sie sich damit begnügten, es in dem Mittelmeerraum auszubreiten? (Nebenbei gesagt ist diese unsere eigentliche Unwissenheit ein Grund für intellektuelle Bescheidenheit.) Die Violine und die ganze Familie der Streichinstrumente hat höchstwahrscheinlich ihren Ursprung in Indien.⁸ Es ist erstaunlich, daß in der Bibel ein Streichinstrument nicht ein einziges Mal

⁶ A Study of History; Abridgement of Vol. I, VI by D. C. Somervell, S. 404.

⁷ J. Pucelle, *La Règne des Fins*, IV, 6 (Lyon 1959).

⁸ Fétis, *Recherches historiques et critiques sur l'origine et les transformations des instruments à archet* (Paris 1856).

erwähnt wird — und ebensowenig im ganzen Corpus der antiken griechischen Literatur. Wir müssen zugeben, daß die Vorläufer der Violine im Westen nicht vor dem frühen Mittelalter in keltischen Ländern auftauchten. Wenn wir die Rolle bedenken, die diese Instrumente in dem erstaunlichen Aufblühen westlicher Musik gespielt haben und noch immer spielen, gibt uns dies einen lebhaften Eindruck von der Bedeutung des „Borgens“ und „Transformierens“.

Nicht nur industrielle und künstlerische Artefakte und Techniken, sondern auch Pflanzen und Haustiere sind über die Jahrhunderte durch diese Kanäle der Zivilisation überliefert worden. Bäume, Früchte und Blumen sind vom Osten in den Westen gewandert, wie festgestellt werden konnte. Es ist wohl bekannt, daß *Herodot* eine sorgfältige Beschreibung der Vegetation der von ihm besuchten Länder gab. In seinem außergewöhnlichen Buch⁹ sagt *Braudel*, daß Herodot kaum die Flora der Küsten des westlichen Mittelmeerraumes wiedererkennen würde, wenn er nochmals lebte.

Das Wort begleitet im allgemeinen das Objekt, das es bezeichnet, auf seiner Wanderung. Die Wanderschaft der Worte um die Erde ist ein sehr merkwürdiges Kapitel der Menschheitsgeschichte. Es sollte besser bekannt sein und allgemein in unseren Schulen gelehrt werden; denn wenn wir von dieser Wanderschaft erfahren, erkennen wir, daß wir alle, ohne es zu wissen, aus dem gleichen Strom trinken. *Dauzat* hat die seltsame Geschichte des Wortes „Orange“ erzählt, einem ursprünglich arabischen Wort, das über das spanische „naranja“ zum provençalischen „aranjo“ und dann zum französischen „Orange“ wurde durch Verwechslung mit „or“ (goldene Frucht). Die morphologische Instabilität der Worte ist eng verknüpft mit der „linguistischen Geographie“¹⁰ und mit der Geschichte, da ein Wort während seiner Wanderung im allgemeinen in jedem Lande, das es durchquert, eine neue Form annimmt und eine andere Schattierung erhält. Am Ende seines Weges ist es kaum noch wiederzuerkennen.

3. Ausstrahlen ist eines, das Empfangen der Ausstrahlungen ist ein anderes, nicht weniger Wichtiges. Der Lichtstrahl mag gebrochen oder auch verschluckt werden. Alles geschieht, als wären *Transparenz* und *Undurchsichtigkeit* die Eigentümlichkeiten gewisser Gesellschaftsformen. Dies ist von *Toynbee* und *Braudel* mit gleicher Stärke betont worden. Was die Ausbreitung der Religionen anlangt, so erklärt letzterer, wie die Bewegung der Reformation wenig Möglichkeit hatte, sich unter den südlichen Bevölkerungen Europas (in Italien, Spanien, Südfrankreich) auszu-

⁹ *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II.*

¹⁰ A. Dauzat, *La géographie linguistique* (Paris 1922).

breiten, während sie sich in Nordeuropa rasch ausweitete und tief in den Bevölkerungen (in Deutschland, England, den skandinavischen Ländern und Nordfrankreich) Wurzel faßte. Braudel erläuterte, daß allgemein gesprochen eine Kultur nicht weniger durch das charakterisiert wird, was sie ablehnt, als durch das, was sie akzeptiert. Das „refus d'emprunter“ ebenso wie die „Annahmefähigkeit“ sind Ausdruck einer typischen Geisteshaltung der Menschen, die ihrer inneren Disposition entspricht.

Diese wichtige Beobachtung zieht eine Folgerung nach sich, die nicht übersehen werden darf: Das „Ausstrahlen“ und „Empfangen“ (oder „Auf-fangen“) von Licht ist kein einmaliges und einheitliches Phänomen. Dies bringt uns zu einem vierten Punkt, der von Toynbee besonders hervor-gehoben worden ist.¹¹

IV. Die „Ausstrahlungen“ einer Zivilisation haben nicht die gleiche Wellenlänge

Es ist nicht nur so, daß einige Gesellschaften wie auch einige Körper ein Hindernis für die Ausbreitung des Lichtes darstellen, sondern auch so, daß diejenigen, die diese Strahlen „empfangen“, innerlich durch ihre anthropologische und geistige Struktur disponiert sind, sie zu „brechen“. Das soziale Milieu dient als „Brechungsmedium“, und sie besitzen zweifellos einen „Strahlungsbrechungs-Index“, der die verschiedenen „Strahlungen“ zur Abweichung bringt. Strenggenommen dringen die verschiedenen Elemente, die den kulturellen Einfluß ausmachen, nicht mit der gleichen Geschwindigkeit in die beeinflusste Gesellschaft ein. Sie durchdringen den Sozialkörper nicht in der gleichen Weise, noch erfüllen sie alle Menschen mit gleicher Kraft. Auch die Dauer ihres Einflusses ist unterschiedlich. Religionen, ethische Gebote und Künste bewegen sich nicht auf derselben Linie wie Politik und Wirtschaft. Sie schießen empor in die oberen Schichten der Atmosphäre und durchlaufen fremdes Milieu, in das sie länger und tiefer eindringen. Wenn zwei Zivilisationen aufeinanderstoßen (durch Krieg oder Eroberung), oder wenn sie sich durch friedliche Handelsabkommen treffen, sind es die unteren Strahlen (Geld, Sprache und Kleidung), die zuerst zusammentreffen. Aber unvermeidlich bringen Worte Ideen mit sich; Eroberer und Emigranten „exportieren“ ihre Götter, ihre Künste etc. mit ihren Sitten und Gebräuchen und ihrer Lebensart; sie nehmen sie in ihrem Gepäck ins andere Land mit. Aber natürlich spielen diese Elemente, die mit fremden Kulturen in Kontakt gebracht werden, nicht die gleiche Rolle. Hier wiederum, weil *quiquid recipitur ad*

¹¹ A Study of History I, VI; J. Pucelle, La Règne des Fins, a.a.O., S. 436 f.

modum recipientis recipitur, müssen wir die Aufnahmemöglichkeit der unterwanderten Kultur in Betracht ziehen wie ebenso die Macht des Aufpralls durch die Eindringlinge. Die endliche Annahme und die weitere Fruchtbarkeit gleich welchen Elements hängt von der inneren Konstitution der unterwanderten Kultur ab, von ihrem technischen Entwicklungsstand, von ihrem internen Bedarf und ihren Bedürfnissen. Beide Bedingungen, die äußere und die innere, müssen zusammen gesehen, ihre gegenseitigen Beziehungen müssen als ein Ganzes betrachtet werden, einschließlich der geistig-seelischen Ebenen beider. Als die Römer Gallien eroberten und ihre Zivilisation nach Nordeuropa und den britischen Inseln ausdehnten, führten ihre Götter zur Verdrängung der keltischen, oder besser, jene wurden zwangsweise künstlich mit ihnen assimiliert in einer Mischform der Gottesdienste. Beide Religionen standen ungefähr auf gleicher Stufe. Als im Gegensatz dazu das Christentum etwas später begann, sich in den gleichen Ländern auszubreiten, machte seine geistige und sittliche Überlegenheit es ihm möglich, innerhalb weniger Dekaden das Übergewicht zu gewinnen, trotz des hartnäckigen Widerstandes der Druiden und ihrer Anhänger. Sehr schnell wurde Gallien durch die Missionare und Bischöfe christianisiert, wie es durch die römischen Gesetzgeber und militärischen und zivilen Administratoren zivilisiert worden war. Das war der erste Schritt auf dem Wege zur „Schaffung Europas“. ¹² Jederzeit, wenn zwei Zivilisationen miteinander in Kontakt kommen, muß zunächst die Frage ihrer „kulturellen Ebenen“ in Betracht gezogen werden. Die zweite Frage bezieht sich auf ihre verschiedenen „Ausstrahlungen“ mit ihren „Wellenlängen“. Aus diesem Grunde ist im Falle eines Krieges und einer Eroberung das besiegte Land nicht notwendig der seelisch-geistige Verlierer; es kann der Sieger sein, wenn es etwas spirituell Höheres mitzuteilen hat, wie es in den berühmten Versen von Horaz geschrieben steht:

*Graecia capta ferum victorem cepit et artes
Intulit agresti Latio . . .*¹³

Das Obige kann in einigen wenigen Punkten zusammengefaßt werden:

1. „Universal“ kann nicht als bloße Antithese zu „partikular“ angenommen werden, sondern es bezeichnet vielmehr den höchsten Grad seiner Ausbreitungskraft.
2. Ähnlich müssen „Gleichheit“ und „Andersheit“, obwohl sie logische Gegensätze sind, im konkreten Leben zusammengehen. Sie hängen zusammen durch den Logos, der den Geist aller Menschen durchdringt: „das

¹² Christopher Dawson, The making of Europe.

¹³ Epist. II, I, v. 156.

wahrhaftige Licht, welches alle Menschen erleuchtet, die in diese Welt kommen“.¹⁴

3. Aufgrund dieser „vertikalen“ Teilhabe am Geist können heterogene Kulturen ihre Hilfsquellen austauschen; über die Kluft hinweg, die diejenigen trennt, die historisch seit Jahrhunderten isoliert sind, können Kanäle eröffnet werden, durch die der Reichtum des menschlichen Genius übermittelt wird. Unterschiede oder Gegensätze des Temperaments, der Stimmung, idiomatische und intellektuelle Denkspannungen sind keine unüberwindlichen Hindernisse für die Kommunikation, da sie eher ein unterschiedliches psychologisches Gewand der menschlichen Seele als ihre permanente ontologische Struktur selbst sind.

4. Die „Gesetze“ der Ausbreitung der Kultur, wenn es sie überhaupt gibt, scheinen diese Ansicht zu bestätigen: „Öffnungen“ und „Strahlungen“ sind gleichermaßen charakteristisch für die gleichen Phänomene. Eine Kultur muß einfach ausstrahlen, ein Licht muß leuchten: „Es kann die Stadt, die auf einem Berge liegt, nicht verborgen sein. Man zündet auch nicht ein Licht an und setzt es unter einen Scheffel, sondern auf einen Leuchter; so leuchtet es denn allen, die im Hause sind.“¹⁵ Keine äußerliche Übertragung ohne innere Verwandtschaft, kein Prozeß des Gebens und Nehmens ohne geheime Affinität. Daher die Hilfsbegriffe vom „kulturellen Netzwerk“, die den Begriff der „Strahlungen“ ergänzen. Das Beschreiben einer Zivilisation bedeutet nicht nur das Beschreiben der Natur, der Richtungen und Wellenlängen ihrer Ausstrahlung, sondern den Verfolg der Linie ihrer Ausbreitung, indem man sie bis zu ihrem vermeintlichen Ursprung hin zurückverfolgt und die Hauptlinien ihres Einflusbereichs aufzeigt. Das „Verschließen“ der Seele hat einen Gegenpol, nämlich die Möglichkeit ihrer „Aufschließung“: „Entre l'âme close et l'âme ouverte“, sagt Bergson, „il y a l'âme qui s'ouvre.“¹⁶ Das erste historisch bekannte Zusammentreffen der hellenistischen Kultur mit dem Fernen Osten ist der Feldzug Alexanders des Großen, und selbst wenn er ein politischer Mißerfolg war, so war er dennoch ein kultureller Erfolg, da unbestreitbare Spuren hellenistischer Schnitzereien in indischen Tempeln entdeckt wurden, während einige spätere Philosophenschulen in der alexandrinischen Zeit durch östlichen Einfluß gefärbt sind.

Wir sind nun in der Lage, den Faden unserer früheren Überlegungen wieder aufzunehmen und diese Gedankengänge zusammenzufassen. Um eine Theorie der Beziehung „universal — partikular“ zu skizzieren, wol-

¹⁴ Joh. 1, 9.

¹⁵ Matth. 5, 14; 15.

¹⁶ Les deux sources de la morale et de la religion, S. 61.

len wir nochmals von der tatsächlichen Situation lebendiger Gesellschaften ausgehen. Die „himmlische Stadt“ und die „irdische Stadt“, so sagt der Hl. Augustinus, sind nun „vermischt“ (*perplexae*).¹⁷ Keine scharfe Trennungslinie kann zwischen diesen beiden Welten, der geistlichen und der materiellen, gezogen werden. Beständig und überall überschneiden sie einander; sie können nicht geschieden werden. Es ist kaum möglich, irgendein authentisch ingenüses Produkt irgendeiner historischen Kultur aufzuzeigen. Zivilisationen sind wesensmäßig *Mischungen*, nicht nur in bezug auf die verschiedenen Elemente, die sie übermitteln, sondern hauptsächlich deshalb, weil eben diese Ebenen, die unmißverständlich das Siegel einer gegebenen Kultur tragen, in sich selber doppelsinnig erscheinen. Von verschiedenen Seiten aus betrachtet, erscheinen sie entweder als lokale Grundzüge oder als Charakteristika eines weiteren Umkreises — sogar als allgemein menschliche Charakteristika. Dies schließt ein, daß Universalität nicht erreicht wird durch Ablegen der eigenen Besonderheiten, sondern durch Vertiefung ihres Sinnes. Vielleicht kann diese Interpretation durch drei Erwägungen gestützt werden:

a) Angenommen, daß anstelle der Darstellung der Geschichte der Menschheit als einer „linearen“ Entwicklung wir ein „verzweigtes“ Schema benützen, wie A. Toynbee es vorschlägt zu tun:

„Die Geschichten all der Zivilisationen, die jetzt ans Licht gekommen sind, können nicht linear fortschreitend gedacht werden, was zum augenblicklichen Zustand irgendeiner lebenden Zivilisation oder irgendeiner lebenden Nation führte. Anstelle des Bohnenranken-Systems der Geschichte müssen wir uns ein Baum-Muster zeichnen, in welchem die Zivilisationen wie die vielen Äste Seite an Seite entstehen. Dieses Muster wird von den wichtigsten Ansichten in der Geschichte der Neuzeit nahegelegt.“¹⁸

Ein derartiges pluralistisches Schema gibt uns eine größere Möglichkeit, die Identität der menschlichen Spezies mit den verschiedenen Formen, die sie annimmt, zu vereinbaren. So mannigfaltig sie auch sind, so sind die verschiedenen Gesellschaftsformen doch nur lokale und temporäre Beispiele der einen und gleichen Menschheit. So weit kann die Bezeichnung Mensch als Archetyp genommen werden. Ich wage zu sagen: er ist einer Idee Platons vergleichbar, die eine unaufhörliche Wiederholung erlaubt, ohne sich je zu erschöpfen.

b) Andererseits sind Objekte, Sitten, Lebensarten, die auf den ersten Blick für ursprünglich die unseren gehalten werden könnten, tatsächlich nur übernommen. Unsere gebräuchlichen Gesten, unsere vertrauten Worte, unser tägliches Benehmen sind eine ungeheure Mischung von Ererbtem —

¹⁷ De civitate Dei, I, 35.

¹⁸ A Study of History: What I am trying to do, in: Diogenes, No. 13, Frühjahr 1956 — einer internationalen Zeitschrift philosophischer und humanistischer Studien.

von überallher. Im allgemeinen werden wir uns dessen nicht bewußt, und nur sehr gelehrte Menschen erkennen diese Tatsache an. Ein Bauer oder ein Arbeiter in unseren Ländern würde sehr überrascht sein, wenn man ihm sagte, daß seine gebräuchlichen Handwerkszeuge, seine Haustiere in längst vergangenen Zeiten aus Ost- oder Zentralasien gebracht wurden. Dennoch ist es wahr und kann bewiesen werden. Dies gilt besonders für die komplexesten Zivilisationen, nämlich die Westeuropas. Ein Durchschnittstag im europäischen Leben rekapituliert zum Beispiel eine ungeheure Spanne der Geschichte. Er enthält *in nuce* eine unglaubliche Menge an Bemühungen, Entdeckungen und Erfindungen.

c) Ein dritter Aspekt ergibt sich, wenn wir von einem „repräsentativen“ Menschen das herauszustellen suchen, was seinen universalen Wert darstellt. Wenn wir versuchen, diesen „Universalismus“ von allen angeborenen Charakterzügen, die seine Schlacken sind, zu trennen, werden wir uns dessen bewußt, daß er *in seinen und durch seine besonderen Charakterzüge universal ist*. Es ist wahr, daß einige von ihnen als Rückstände gelten mögen; auf jeden Fall müssen wir sie als solche akzeptieren: das Datum seiner Geburt, seine Herkunft, seine erste Erziehung, die Atmosphäre seiner Zeit, die in seine fundamentale Grundgestimmtheit eingegangen ist. Seine Botschaft spricht uns an, aber nur vermittelt; sie ist nichts anderes als die Ausstrahlungsenergie, die uns erreicht. Wir wollen als Beispiel *J. J. Rousseau* nehmen: Da ist zunächst in ihm Jean Jacques, das Individuum, das sich gegen den Hintergrund des Genfer Protestantismus abhebt, da sind seine soziale Herkunft und seine Stellung im Leben, die aus ihm einen frustrierten Verfechter seiner Rechte machen; da sind sein Äußeres, seine Kleidung, seine Schüchternheit, sein Charakter, der aus unkommunikativer Bitterkeit und emotionaler Unersättlichkeit besteht. Dann ist er der Mann voller brillanter und vielseitiger Talente: der Autor von „*La Nouvelle Héloïse*“, der Vater des modernen Romans, der Musiker, der Autor des „*Dictionnaire de Musique*“ und „*Le Devin du Village*“, die Theorien enthalten, die noch heute Stoff für Kontroversen bieten; der Pädagoge, der Autor des „*Émile*“ und der religiöse Denker von „*La Profession de foi du Vicaire Savoyard*“; der politische Philosoph von „*Le Contrat Social*“; der Poet und mystische Denker von „*Les Rêveries*“. Eine zerrissene Persönlichkeit, die sich nach dem Glück sehnte aber das Unglück anzuziehen schien; ein Gegenstand des Skandals und der Verachtung für diese, der fanatischen Bewunderung für jene. Rousseau ist all dies, und er ist der Autor, dessen Werke mit gleichem Enthusiasmus von so verschiedenen Männern wie *Robespierre*, *Kant*, *Fichte*, *Amiel* und *Maine de Biran*, *Bosanquet*, *Tolstoj* und vielen anderen gelesen wurden. Hätten nun alle seine Anhänger, die von ihm in Zeit,

Sprache, Charakter, sozialen Bedingungen und Überzeugungen so verschieden waren, ihm einen solchen Kult¹⁹ weihen, seine Werke mit solchem Eifer verschlingen können, außer auf Grund eben dieser Distanz, die durch das Überwinden der weiten und hinderlichen Besonderheiten die Intensität seiner Strahlkraft auf die höchste Stufe erhob?

Solcherart ist das Problem der Durchdringbarkeit für Werte, die von entfernten Brennpunkten ausstrahlen; wie können wir für Einflüsse empfänglich sein, die von einer Figur ausgehen, von der wir vollkommen getrennt zu sein scheinen? Wie ist es für *Konfuzius* oder *Gandhi* möglich, in westlichen Ländern Anhänger zu finden — für *Pasteur*, den *Hl. Franziskus von Assisi* oder *Goethe*, ein Echo in östlichen Ländern zu erwecken? Es kann nur geschehen, wenn die äußeren Hüllen des Selbst von einem inneren Streben nach „Gleichheit“ durch „Andersheit“ durchbrochen werden. Dennoch haben wir unsere konstitutionellen Unterschiede als real anzuerkennen und müssen unseren phantastischen Plan aufgeben, das „Universale“ getrennt zu erreichen; wir müssen sie gegenseitig anerkennen, in den anderen und in uns selbst. „Ich sehe den Menschen in Kallias“ sagt *Aristoteles*: um aber den Menschen in Kallias zu finden, muß zugegeben werden, daß ich durch eine „Hülle“ fremder Elemente hindurchstoßen muß. Einige dieser Elemente, auch wenn sie nicht ignoriert werden können, sind dennoch sekundär; sie beziehen sich nur auf vermittelnde und alltägliche Kommunikationen und müssen einfach übersehen werden. Bei einem direkten und vertrauten Austausch ist die „horizontale“ Beziehung der „vertikalen“ untergeordnet: *der andere kann nicht mein Nächster sein, wenn er keine direkte Verbindung zum Absoluten hat*. Es ist diese Verbindung, die die Distanzen abschafft und die Identität in den Unterschieden fördert, wie *H. Delacroix* es in seiner Sprachphilosophie hartnäckig wiederholt: „*Il y a un esprit humain*“.

(Übersetzt von Dr. Irmgard Bock und Doris Wulf, Pädagogisches Seminar der Universität München.)

¹⁹ In seiner Jugend trug Tolstoj beständig ein Bild Rousseaus als Medaillon um den Hals.

FRIEDRICH HEILER

UNIVERSITÄTEN MARBURG/MÜNCHEN

Die religiöse Einheit der Menschheit

Als das denkwürdigste Werk des größten deutschen Denkers, als der mit Recht Nikolaus von Cues bezeichnet worden ist, ja, als das denkwürdigste theologische Werk des ganzen Mittelalters muß seine Schrift *De pace fidei* (1453) gelten. In ihr wird nicht nur die verborgene letzte Einheit aller Religionen anerkannt, sondern auch die Verwirklichung dieser Einheit in einer einzigen weltweiten Gemeinschaft gefordert. Nach der Auffassung des Cusanus wird „Gott in den verschiedenen Religionen auf verschiedene Weise gesucht und mit verschiedenen Namen benannt“. „Gott hat zu den verschiedenen Völkern verschiedene Propheten und Lehrer gesandt und zwar zu verschiedenen Zeiten.“ Die einzelnen Religionssysteme der Menschheit sind lediglich verschiedene Ausdrucksweisen des einen göttlichen Logos (*quaedam locutiones Verbi*). Alle diese Ausdrucksweisen sind freilich unvollkommen; „alle unsere Namen für Gott entstammen ja der menschlichen Vorstellungswelt, während er selbst letztlich unfaßbar ist und jenseits aller Begriffe und Bezeichnungen“. Die ideelle Einheit aller Religionen muß ihren sichtbaren Ausdruck finden in der äußeren Einheit. „Im Hinblick auf die innere Einheit aller müssen wir die verschiedenen Religionen auf dem Wege der friedlichen Aussprache auf eine einzige zurückführen, die dann unantastbar sein und bleiben soll.“ Den praktischen Einheitsversuch schildert Nikolaus von Cues in der Form eines Dialogs der Vertreter der verschiedenen Religionen mit dem göttlichen Logos sowie mit den Apostelfürsten Petrus und Paulus und fährt dann fort:

„Nach diesen Verhandlungen der Weisen der einzelnen Völker wurden viele Bücher herbeigetragen, in denen die Gebräuche der Alten in allen Sprachen aufgezeichnet waren . . . Sie wurden geprüft, und man fand, daß nur in den Formen eine Verschiedenheit bestanden hat und nicht in der Verehrung des einen Gottes, die bei allen vorausgesetzt, trotz der Verschiedenheit der Formen gepflegt wurde . . . Beschlossen wurde also im Himmel der Vernunft die Vereinigung aller Religionen. Der König der Könige gab allen Weisen den Auftrag, zurückzukehren und ihr Volk in der Einheit der Gottesverehrung anzuleiten . . . Danach sollten sie mit der Vollmacht aller Völker nach Jerusalem als gleichsam dem Zentrum

zusammenkommen und auf diesen Glauben einen dauernden Frieden gründen, damit der in alle Ewigkeit gepriesene Schöpfer aller Dinge in Frieden gelobt werde.“

Wie tief der große Philosoph und Kirchenmann von dieser religiösen Einigung der ganzen Menschheit durchdrungen war, lehrt das Gebet, das er der Einleitung seiner Schrift einfügte:

„Du, der Spender des Seins und des Lebens, du bist es, der in den verschiedenen Kultformen auf verschiedene Weise gesucht und mit verschiedenen Namen benannt wird, weil du bleibst, wie du bist, allen unerkannt und unaussprechlich . . . Sei gnädig und zeige dein Antlitz, und Heil wird widerfahren allen Völkern, welche die Lebensader und ihre noch zu wenig gekostete Süßigkeit nicht mehr verlassen können . . . Wenn du so tun wirst, dann werden aufhören das Schwert und der neidvolle Haß und alle Uebel, und alle werden erkennen, daß es nur eine Religion gibt in der Mannigfaltigkeit der religiösen Gebräuche (*una religio in rituum varietate*).“¹

Diese grandiose Vision einer Verwirklichung der religiösen Einheit der Menschheit, die im Cusaner aufleuchtete just in jener Zeit, da das Zentrum des christlichen Ostens die Beute eines nichtchristlichen Eroberervolkes wurde, blieb ein schöner Traum. Auf dem Boden des Konfessionalismus, der im Reformationsjahrhundert die schärfsten Formen annahm, konnte diese Einheitsidee nicht wachsen. Ja, im 16. Jahrhundert war es nicht einmal mehr möglich, solche Gedanken zu äußern, ohne verfolgt zu werden. Dies zeigt das traurige Schicksal des Jesuiten Guillaume Postel (1510—1581).² Er war ein Kenner der orientalischen Sprachen und studierte auf zwei Orientreisen besonders den Islam, dem er trotz aller Kritik gerecht zu werden versuchte. Er begeisterte sich für die Kulturen des Ostens und kam zu der Auffassung, daß der Osten in geistiger Hinsicht dem Westen überlegen sei. Er erkannte freudig auch in der vorchristlichen Welt Gottes Offenbarung an, zumal bei den keltischen

¹ *De pace fidei*, 1453, editio princeps Argentorati 1488; ediderunt commentariisque illustraverunt Raymundus Klibansky et Hildebrandus Bascour, OSB (Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita vol. VII), Hamburgi 1959, p. 6 f.; 10; 62; vgl. B. Decker, Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen in: J. Koch, Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters (Studien und Texte zur Geschichte des Mittelalters 3) Leiden 1959.

² Gustav Weil, *De Guiljelmi Postellii vita et indole*, Paris 1892; W. J. Bouwsma, *Concordia mundi, The career and thought of Guillaume Postel*, Cambridge/Mass. 1957; weitere Literatur: Lexikon für Theologie und Kirche 28, S. 643; Religion in Geschichte und Gegenwart 25, S. 477.

Druiden und bei den Sibyllen, wobei er diesen Namen nicht auf die griechisch-römischen Sibyllen beschränkte, sondern auf alle Prophetinnen der Welt ausdehnte.³ Von den Japanern, deren Leben er durch die Berichte des ersten Jesuiten-Missionars kennenlernte, war er so entzückt, daß er erklärte, wenn sie nur im Namen Jesu das tun wollten, was sie jetzt tun, dann würden sie „die vollkommensten Menschen der Welt sein“.⁴ Die katholischen Missionare ermahnte er, die Offenbarung Gottes in der Heidenwelt auszuwerten und, um „allen alles zu werden“, zunächst ganz auf den Boden jener Religionen sich zu stellen.⁵ Seine hohe Schätzung des nichtchristlichen religiösen Lebens führte ihn zu dem Glauben, daß Gott im letzten Zeitalter der Welt die religiöse Einheit der Menschheit verwirklichen werde. So schrieb er in seiner Schrift *Vinculum mundi*: „Christus wird die Zeit seiner katholischen Kirche haben, in welcher er das gesamte Menschengeschlecht unter das Joch eines vernünftigen Gehorsams bringen wird . . . So wird schließlich aus der ganzen Welt ein Schafstall und ein Hirte werden.“⁶

Der Einheitsgedanke des Cusanus geriet auf Jahrhunderte hinaus in Vergessenheit, ebenso der Postels. Im Unterschied zu ersterem wurde letzterer zu seinen Lebzeiten heftig verfolgt. Er wurde aus seinem Orden ausgestoßen, seiner Professur in Paris entsetzt, zu einem unruhigen Wanderleben verurteilt und schließlich in einem Pariser Kloster gefangengehalten. Erst zu Beginn dieses Jahrhunderts machte ein deutscher Orientalist, Gustav Weil, auf ihn aufmerksam, und in der jüngsten Zeit widmete ihm ein amerikanischer Gelehrter, Bouwsma, eine Monographie.⁷ Es dauerte lange Zeit, bis die Gedanken der Beiden konkrete Form annahmen. Zwar lag der Gedanke einer Einheit aller Religionen dem Religionsbegriff der Aufklärung zugrunde, doch konnte dieser in seiner Abstraktheit und Schattenhaftigkeit der religiösen Wirklichkeit nicht gerecht werden. Schleiermacher vertrat in seinen Reden eine viel tiefere Auffassung von der Einheit der Religionen:

„Je weiter ihr fortschreitet in der Religion, desto mehr muß euch die ganze religiöse Welt als ein unteilbares Ganzes erscheinen. Mystiker und Physiker in der Religion, Theisten und Pantheisten, die, welche sich zur systematischen Ansicht des Universums erhoben haben, und die, welche es nur in den Elementen und im dunklen Chaos anschauen . . ., ein Band

³ Bouwsma a.a.O. S. 207.

⁴ Bouwsma a.a.O. S. 211.

⁵ Bouwsma a.a.O. S. 236.

⁶ Paris 1582, 6 v; Bouwsma a.a.O. S. 279.

⁷ S.o.S. 579, Anm. 2.

umschließt sie alle, und sie können nur gewaltsam und künstlich getrennt werden.“⁸

Trotz der Lebendigkeit und Wärme, mit welcher Schleiermacher am Ende des 18. Jahrhunderts diese Idee der Einheit verkündete, ebenso andere vom Geist der Romantik erfüllte Persönlichkeiten wie Johann Joseph Görres und Friedrich Max Müller, blieb sie auf den Umkreis philosophischer und theologischer Theorien beschränkt. Konkretheit erlangte sie erst am Ende des 19. Jahrhunderts, als anlässlich der Weltausstellung in Chicago ein „Weltparlament der Religionen“ zusammentrat.⁹ Christen aller Konfessionen, östlich-orthodoxe, römisch-katholische, Anglikaner und Protestanten, vereinten sich hier zur brüderlichen Aussprache mit Shintoisten, Konfuzianern, Hindu und Buddhisten, Parsen und Muslimen. Erzbischof Feehan von Chicago nannte in seiner Rede bei der Eröffnung dieses Weltparlament „eine in der Weltgeschichte einzigartige Versammlung“¹⁰, eine amerikanische Frau, Rev. Augusta J. Chapin, die erste Frau, die mit der theologischen Doktorwürde ausgezeichnet worden war, „die größte und bedeutendste Versammlung, die je im Namen der Religion auf dem Erdboden sich versammelte“¹¹, und Vivekānanda, der Schüler des größten Hinduheiligen im 19. Jahrhundert, Rāmākrishna, „eine der erhabensten Versammlungen, die je gehalten wurden“.¹² Präsident Bonney sagte in seiner Eröffnungssprache: „An diesem Tage geht die Sonne einer neuen Ära des religiösen Friedens über der Welt auf und zerstreut die dunklen Wolken sektierischen Streites.“¹³ Obgleich manche christliche Teilnehmer des Kongresses diese Gelegenheit benutzten, um für ihre Religion zu missionieren und umgekehrt Asiaten die christlichen Missionsmethoden angriffen, triumphtierte doch das überwältigende Bewußtsein der Einheit aller Religionen. Es fand seinen stärksten Ausdruck in dem gemeinsamen Gebet des Vater-unser, in dem alle sich vereinigten. Längst ehe das vielsprachige Vater-unser-Gebet zum Einheitsbekenntnis aller Christen auf der Weltkonferenz für praktisches Christentum in Stockholm wurde, war es im Weltparlament der Religionen in Chicago zum Einheitsbekenntnis aller Religionen geworden.

⁸ Reden über die Religion, Jubiläumsausgabe von Rudolf Otto, 1913, S. 95.

⁹ The World's Parliament of Religion, An illustrated and popular story of the world's first Parliament of Religions, held in Chicago in connection with the Columbian Exposition of 1893, ed. by Rev. John Henry Barrows, 2 vol., Chicago 1893.

¹⁰ The World's Parliament I, S. 79.

¹¹ The World's Parliament I, S. 55.

¹² The World's Parliament I, S. 102.

¹³ The World's Parliament I, S. 72.

Ein Echo fand diese Versammlung der Weltreligionen auf dem „Weltkongress für Freies Christentum und religiösen Fortschritt“, der 1910 in Berlin stattfand.¹⁴ Ein indischer Gelehrter, ein Vertreter einer aus dem Hinduismus hervorgegangenen Reformkirche, Professor Vasvani aus Bombay, verkündete hier:

„Die Weltreligionen sind nicht Konkurrenten, sondern sie sind Brüder . . . In meinen Träumen sehe ich schon den Tag, an dem die getrennten Weltreligionen in einer Kirche sich vereinen, in der freien, allgemeinen Kirche der Harmonie . . . Wir träumen von dem Tag, da die Völker des Westens das Wesen des neuen Bundes der göttlichen Gnade erfassen und diese Botschaft annehmen werden, die Botschaft von der einen Religion, die allen Religionen zugrunde liegt, von dem einen Logos, der durch alle Propheten geredet hat, von dem einen Wort, das in allen Kirchen gepredigt wird, von dem einen Geist, der aus allen Schriften spricht, von dem einen Vater, der in der gesamten Menschheit gegenwärtig und wirksam ist.“¹⁵

Dieses enthusiastische Bekenntnis stimmt bis aufs Wort überein mit dem, was der katholische Darsteller der „christlichen Mystik“, Johann Joseph Görres, dreiviertel Jahrhunderte vorher geschrieben hatte:

„Eine Gottheit nur wirkt im ganzen Weltall, eine Religion nur herrscht in ihm, ein Dienst und eine Weltanschauung in der Wurzel, ein Gesetz und eine Bibel durch alle. Alle Propheten sind ein Prophet, aus einem Grunde haben sie gesprochen, eine Sprache, obgleich in verschiedenen Dialekten, nur geredet.“¹⁶

Zwei Weltkriege, welche die Völker entzweiten, verschütteten diese Erkenntnis und verhinderten das Zusammentreten solcher interreligiöser Versammlungen. Nur schüchterne Versuche wurden in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen gemacht, um eine Elite von Bekennern verschiedener Religionen zum geistigen Austausch zusammenzuführen. Solche kleinen Kreise waren vor allem der von dem Marburger Theologen Rudolf Otto gegründete „Religiöse Menschheitsbund“¹⁷ und der von dem früheren Oberst Sir Francis Younghusband, dem Leiter der bewaffneten englischen Tibetexpedition, gegründete „World Congress of Faiths“¹⁸;

¹⁴ 5. Weltkongress für freies Christentum und religiösen Fortschritt, Protokolle der Verhandlungen, Berlin 1910.

¹⁵ Die Botschaft des modernen Indien an das Abendland, a.a.O. S. 405—427.

¹⁶ Die christliche Mystik II, Regensburg 1842, S. 97.

¹⁷ Rudolf Otto, Menschheitsbund, religiöser; Religion in Geschichte und Gegenwart III, S. 2122 f.

¹⁸ A. Peacock, Fellowship through Religions, The Story of WCF, London, s. a.; Zeitschrift: World Faiths, published by the World Congress of Faiths (früher: Forum), Younghusband House, 23 Norfolk Square, London W 2; bisher 66 Hefte.

beide sind in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg vereinigt worden.¹⁹ Bei diesen und ähnlichen Gründungen handelt es sich jedoch nicht um synkretistische Bestrebungen religiöser Schwärmer, sondern um Versuche, mit den grundlegenden Erkenntnissen großer religiöser Denker ernst zu machen und die verschiedenen Religionen des Ostens und Westens in einer „Arbeitsgemeinschaft zur Verwirklichung gemeinenschlicher sittlicher Ziele“ zusammenzufassen (R. Otto). Diese Versuche haben eine ungeahnte Aktualität erhalten durch den Beschluß des II. Vatikanischen Konzils, nicht nur mit den „getrennten christlichen Brüdern“, sondern auch mit den Bekennern der nichtchristlichen Religionen in einen Dialog einzutreten.

Die Einheit der Religionen ist aber nicht nur ein Sehnsuchtsziel religiöser Persönlichkeiten, sondern eine wissenschaftlich begründbare Tatsache.²⁰ Diese Einheit ist einestils an der Oberfläche greifbar, insofern die Erscheinungs- und Vorstellungswelt, ja selbst die Erlebniswelt der Religionen unter einer großen einheitlichen Gesetzmäßigkeit steht, andererseits ruht sie — trotz aller Verschiedenheit — in der Tiefe der hohen Religionen, sei es die philosophisch-rationale Religion oder die Mystik oder die prophetische Glaubensfrömmigkeit. Die Phänomenologie der Religion, die heute einen der wichtigsten Zweige der Religionswissenschaft bildet²¹, zeigt uns, daß in den verschiedensten räumlichen und zeitlichen Zusammenhängen dieselben heiligen Gegenstände verehrt werden, dieselben heiligen Orte besucht, in denselben heiligen Zeiten Feste

¹⁹ Einheit und Zusammenarbeit der Religionen. Vorträge gehalten auf der Tagung des „Weltbundes der Religionen“ (World Congress of Faiths) in Bremen, 20.—22. September 1957. Zeitschrift Gemeinschaft und Politik, Bad Godesberg 1957, S. 12.

²⁰ Vgl. zum Folgenden: Heiler, How can Christian and Non-Christian Religions cooperate?, The Hibbert Journal 52, January 1954 (auch gesondert); Einheit und Zusammenarbeit der Religionen, Zeitschrift Gemeinschaft und Politik 1957, S. 1—19; Religion und Religionen, in: Die großen Religionen, hrsg. Gerhard Günther, Göttingen 1961, S. 1—26; Die Religionsgeschichte als Wegbereiterin in der Zusammenarbeit der Religionen, in: Grundfragen der Religionswissenschaft (Reihe: Wort und Antwort 32), Salzburg 1963, S. 40—74; Die Verständigung der Religionen in alter und neuer Zeit, Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität Jena, 1964, S. 38—46; Das Christentum und die Religionen, in: Einheit des Geistes, Jahrbuch der Evangelischen Akademie der Pfalz 1964 (auch gesondert).

²¹ Mircea Eliade, Die Religionen und das Heilige, Salzburg 1954; Gerardus van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1956; Gustav Mensching, Die Religionen. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, Stuttgart 1959; Kurt Goldammer, Die Formenwelt des Religiösen. Grundriß der systematischen Religionswissenschaft, Stuttgart 1960; W. Brede Kristensen, The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion, The Hague 1960; Friedrich Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart 1961.

gefeiert, dieselben heiligen Zahlen gebraucht, dieselben heiligen Handlungen vollzogen, dieselben Gebetsgesten geübt, dieselben Gebetsworte gesprochen werden, dieselbe Hochschätzung den heiligen Schriften wie den heiligen Menschen erzeugt wird und dieselben soziologischen Gebilde (Mysterienbünde, Männer- und Nonnenorden)²² entstanden sind. Ebenso enthüllt sich eine Gleichartigkeit der religiösen Vorstellungen von Gott, der Schöpfung, der Sünde, der Offenbarung, dem Wunder, der Erlösung, der Gnade und der jenseitigen Vollendung. Ja, auch die psychische Erlebniswelt ist dieselbe, sowohl in den grundlegenden Erfahrungen wie in den außerordentlichen, von der Wissenschaft als parapsychologisch gekennzeichneten Phänomenen. Ein Einheitsband umschließt selbst die höchsten und die niedersten Erlebnisse und Ausdrucksformen der Religion; in den höheren Religionen erscheint die religiöse Ausdrucksform lediglich verinnerlicht und vergeistigt; in vielen Fällen ist an die Stelle der äußeren Kulthandlung das anschauliche sprachliche Bild getreten. Ein Beispiel hierfür ist die „heilige Hochzeit“²³; in der antiken Religion ist sie eine wirkliche geschlechtliche Vereinigung mit einem Menschen als Stellvertreter der männlichen oder weiblichen Gottheit. In der hohen mystischen Frömmigkeit vollzieht sich diese Einigung in geistiger Weise zwischen der weiblich gedachten Seele und dem himmlischen Bräutigam oder zwischen dem männlichen Verehrer und der großen Muttergottheit, wobei die Gebetsworte der Liebessprache entnommen sind. Ein Beispiel für die Einheit der Gottesvorstellung und ihre Darstellung über die Jahrhunderte, ja Jahrtausende hin, ist die Gestalt der „Großen Mutter“.²⁴ Sie erscheint bereits in der älteren Steinzeit in plumpen, primitiven Statuen und begegnet uns wieder in den zarten Bildern der fernöstlichen Madonna, der „Göttin der Barmherzigkeit“, der chinesischen Kwan-yin und der japanischen Kwannon, sowie in den vielen Darstellungen der christlichen Gottesmutter. So unverkennbar ist diese Einheit, daß mit dem Beginn der großen Verfolgung die japanischen Christen die buddhistische Kwan-yin, nur versehen mit einem kleinen Kreuz an der Halskette, als ihr heimliches Bild und Erkennungszeichen erwählten. Ja, sogar

²² Gustav Mensching, *Soziologie der Religion*, Bonn 1947; Joachim Wach, *Religionssoziologie*, übers. Helmut Schoeck, Tübingen 1951.

²³ Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, S. 243 ff.; *Das Gebet, Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, München 1923, S. 331–341.

²⁴ Jean Przyluski, *La Grande Déesse, Introduction à l'étude comparative des religions*, Paris 1950; Erich Neumann, *Die große Mutter. Der Archetypus des großen Weiblichen*, Zürich 1956; E. O. James, *The Cult of the Mother-Goddess*, London 1959; C. J. Bleeker, *De moedergodin in de oudheid*, Den Haag 1960; weitere Literatur: Lexikon für Theologie und Kirche ²⁷, 710.

besondere Formen der abendländischen Madonnendarstellung, die Mutter mit dem Kind in den Armen, oder die Pietà, die Mutter mit dem toten Sohn im Schoß, finden sich bereits in Bildern aus vorgeschichtlicher Zeit. Auch jene Vorstellungen, die sich mit der Gestalt der christlichen Gottesmutter verbinden, ihre übernatürliche Empfängnis ohne männlichen Samen, wie die Unverletztheit ihres Schoßes bei der Geburt, ziehen sich durch die verschiedenen Religionen des Ostens.²⁵ Überhaupt sind die Wundermotive (Rettungswunder, Heilungswunder, Totenerweckungswunder, Speisewunder, Tierwunder, Wetterwunder, Strafwunder, Wahrsagewunder) Gemeingut der Religionen des Ostens und Westens.²⁶

Zeigt uns die Phänomenologie eine Gleichartigkeit der Erscheinungsformen der Religion bei allen Völkern und zu allen Zeiten, so treten bei den hohen Religionen die Verschiedenheiten zunächst stärker hervor; jede von diesen hat in viel größerem Maße ihre individuelle Eigenart ausgeprägt, als es die antiken und primitiven Religionen zu tun vermochten. Vor allem unterscheiden sich die mystischen Erlösungsreligionen von den prophetischen Offenbarungsreligionen und beide wieder von der philosophischen Vernunftreligion.²⁷ Die Gemeinsamkeiten liegen hier nicht an der Oberfläche, sondern in der Tiefe. Je tiefer wir aber nicht nur in die psychische Erlebniswelt der Religionen eindringen, sondern in ihre metaphysischen und ethischen Wertungen, desto mehr wird uns diese Einheit offenbar. Diese hohen Religionen sind: die rationale und ethische Religion des Konfuzianismus, die Mystik des Taoismus, die mystischen Erlösungsreligionen des Brahmanismus, Hinduismus und Buddhismus, die prophetische Religion des zarathustrischen Mazdaismus, die israelitisch-jüdische Religion, der Islam samt dem aus ihm hervorgegangenen Behaismus und der aus der Begegnung von Hinduismus und Islam entstandenen Sikh-Religion und schließlich die aus dem japanischen Shintoismus und Buddhismus hervorgegangenen monotheistischen Religionen, insbesondere *Tenrikyō* und *Konkōkyō*.²⁸

Die erste große Gemeinsamkeit dieser Religionen ist die Realität des Transzendenten, die sogar übereinstimmend formuliert wurde von dem Pfadfinder der Upanishad-Mystik, Yājñavalkya, wie von dem Vater der abendländischen Mystik, Plato, und von den Mahāyāna-Buddhisten: „die Wirklichkeit der Wirklichkeit“ (*satyasya satyam*²⁹, *tò ontòs on*³⁰, *dhar-*

²⁵ Heiler, *Erscheinungsformen*, S. 491 ff.

²⁶ Heiler, *Erscheinungsformen*, S. 496 ff.

²⁷ Heiler, *Das Gebet*, S. 248–283.

²⁸ *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*, hrsg. Friedrich Heiler, Stuttgart 1963, S. 152 ff.

²⁹ *Bṛhad-Āraṇyaka-Upanishad* II, 3,6.

³⁰ *Politeia* 6, 490 B.

mānām dharmatā). Mag die hohe Frömmigkeit nun mehr auf das der Welt und Menschheit zugekehrte Angesicht Gottes sich richten, auf seine persönliche Seite, sein „Du“, auf den *deus revelatus*, oder auf die der Menschheit verborgene Tiefe des nicht mehr in personalen Kategorien zu erfassenden Göttlichen, sein „Es“, den *deus absconditus*; mag sie darum ihn unter dem ersten Gesichtspunkt männlich benennen als Varuṇa, Ahura Mazdāh, Vishṇu, Krishṇa, Shiva, Buddha, Jahve, Allāh, oder weiblich als Kālī, Kwan-yin, oder eben dieses Göttliche unter dem zweiten Gesichtspunkt bezeichnen als *Tao*, *Ritam* (ewige Ordnung), *Brahma*, *Advaitam* (Zweitlosigkeit), *Dharmakāya* (Totalität der Realität), *Paramārtha-satyam* (höchste Wirklichkeit) — Gott ist immer das allerwirklichste Sein, *ens realissimum*, wie die abendländischen Scholastiker sagten.

Die zweite Gemeinsamkeit der hohen Religionen ist das Zusammenfallen von Transzendenz und Immanenz. Der jenseitige Gott ist zugleich der menschlichen Seele immanent. *Brahma* ist identisch mit *Ātman*, dem innersten Seelenkern³¹, den Meister Eckhart als die *acies mentis* (die Spitze der Seele), als das „Fünklein“ bezeichnete. Der menschliche Geist ist für Paulus der Tempel des Gottesgeistes³², für Augustinus ist Gott *interior intimo meo*³³, für Mohammed „uns näher als unsere Halsschlagader“³⁴.

Diese zugleich jenseitige und diesseitige Wirklichkeit ist für den Frommen das „höchste Gut“, welches Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte und Schönheit umfaßt, ja, als das „Überwahre“, „Übergute“, „Überschöne“ alles Wahre, Gute und Schöne noch himmelhoch übersteigt.³⁵ Dieser Terminus „höchstes Gut“ ist allen großen Mystikern des Ostens und Westens gemeinsam. Wir finden ihn in Lao-tzus Tao-tê-ching³⁶, in der *Bhagavadgītā*³⁷, im altbuddhistischen Kanon³⁸, bei Plotin³⁹, Augustinus⁴⁰ und allen christlichen Mystikern⁴¹ und schließlich im katholischen Katechismus. Die Mystiker aller Religionen haben nicht nur die eine göttliche Wirk-

³¹ 60 Upanishads des Veda, übers. Paul Deussen, Leipzig 1921.

³² 1. Kor. 3, 16; 2. Kor. 6, 16.

³³ Conf. III 6.

³⁴ Koran 50, 16.

³⁵ Plotin, Enn. I 8, 2; VI 9, 6; Dionysius Areopagita, Stellen im Onomasticum Dionysianum, Migne, Patrologia Graeca 3, S. 1177 ff.

³⁶ Tao-tê-ching 62.

³⁷ Bhagavadgītā 2, 59; 3, 11; 8, 3.

³⁸ Louis de la Vallée Poussin, Nirvana, Paris 1925, S. 148 ff.

³⁹ Plotin, Enn. I 7, 1.

⁴⁰ Soliloquia I 7.

⁴¹ Heiler, Der Gottesbegriff der Mystik, Numen 1, 1954, S. 161—183.

lichkeit in gleicher Weise erfahren, sondern in den gleichen Termini ausgedrückt und in den gleichen Bildern beschrieben.

Die vierte Gemeinsamkeit liegt darin, daß diese Wirklichkeit des Göttlichen letztlich als Liebe erfahren wird. Tiefste Güte und allumfassende Fürsorge ist das Tao Lao-tzus⁴²; *mahā-karunā-cittam* („das Herz des großen Erbarmens“) ist das Wesen des Urbuddha⁴³, das sich widerspiegelt in den verschiedenen Buddha und Bodhisattva, zumal in *Buddha Amitābha* (dem unermesslichen Lichtglanz), in *Avalokiteśvara* (dem Herrn des Erbarmens), der in China und Japan zur weiblichen Gestalt der *Kwan-yin* bzw. *Kwannon*, geworden ist; die johanneische Gleichung lautet „Gott ist Liebe“ (1. Joh. 4, 28).

Zu dieser wunderbaren göttlichen Wirklichkeit führen viele Wege. Die Vertreter der östlichen Mystik denken nicht anders als jener heidnische Senator Symmachus, der dem Kirchenvater Ambrosius im Kampf für die Toleranz die Worte zurief: *Non uno itinere pervenitur ad tam grande mysterium*.⁴⁴ Gleichwohl sind alle Mystiker, ja, alle hohen Frommen in zwei Dingen eins: Zum Göttlichen gelangt niemand, der nicht gewillt ist, sich von allen niederen Leidenschaften und Begierden zu lösen, der nicht sich läutert, der nicht Buße tut. Er muß ferner im Gebet, in der Meditation und Kontemplation sich ganz auf Gott als das höchste Gut konzentrieren und ihm sich völlig hingeben. Alle hohen Religionen sind Religionen des Gebets oder der gebetsähnlichen Versenkung.⁴⁵

Dennoch reicht die menschliche Aktivität zur höchsten Heilserfahrung nicht aus; diese ist vielmehr göttliche Gnade, mag dieser Schenker aller Gnade nun persönlich gedacht sein, wie es nicht nur in der christlichen Heilserfahrung der Fall ist, sondern auch in der hinduistischen *bhakti*-Frömmigkeit⁴⁶, in weiten Kreisen des *Mahāyāna*-Buddhismus⁴⁷ und in der islamischen Mystik, oder als unergründliche Erleuchtung wie im alten Buddhismus — „wie ein Blinder eine Perle findet in einem Haufen Kot,

⁴² Tao-tê-ching 4, 25, 34, 52, 62.

⁴³ D. T. Suzuki, Outlines of Mahāyāna Buddhism, London 1907, S. 292.

⁴⁴ Relatio Symmachi, ed. Seeck, Mon.Germ.hist. Auct.ant. 6, 1, S. 282; unter den Werken des Ambrosius, Migne, Patr.Lat. 16, S. 966 ff.

⁴⁵ Heiler, Das Gebet, 1923, S. 220—485; Das Gebet in der Problematik des modernen Menschen, in: Interpretation der Welt, Festschrift für Romano Guardini, Würzburg 1965, S. 227—246.

⁴⁶ Rudolf Otto, Vishnu Nārāyana (Texte zur indischen Gottesmystik 1), Jena 1932;

⁴⁷ Walter Eidlitz, Die indische Gottesliebe, Olten 1955.

Man spricht mit Recht von einem Sola-fide-Buddhismus. Hans Haas, Amida Buddha unsere Zuflucht (Quellen zur Religionsgeschichte 8), Göttingen 1910.

so ist in mir der Gedanke dieser Erleuchtung entstanden, ich weiß nicht, durch welches Wunder“.⁴⁸ Aber nicht erst das Endziel des Erlösungsweges, sondern schon die erste im Gebet sich aussprechende Sehnsucht nach Erlösung ist Offenbarung und Gnade Gottes: „Dein Ruf ‚o Gott‘ ist mein Ruf ‚ich bin hier‘“, spricht Gott zu einem muslimischen Beter.⁴⁹

Das Heil, das jede hohe Religion verheißt, ist nicht egoistischer Besitz und Genuß, sondern drängt zur Mitteilung und zum Dienst an den Menschen. Auch in der Mystik erschöpft sich der Heilsweg keineswegs in der *vita contemplativa*; diese muß vielmehr ihre Fortsetzung finden in der *vita activa*. Indiens größter religiöser Lehrer, Gotama Buddha, widerstand nach seiner vollkommenen Erleuchtung der Versuchung, in der meditativen Stille zu verharren und entschloß sich aus Mitleid mit allen jenen, die ohne seine Heilserkenntnis zugrundegehen müßten, zur Verkündigung der Botschaft.⁵⁰ Alle hohen Religionen fordern die Bezeugung der Gottesliebe durch die Nächstenliebe. „Grenzenlose Liebe zu allen Geschöpfen“ ist die zentrale Forderung der buddhistischen Ethik⁵¹; auch der Buddhismus besitzt in seinem heiligen Schrifttum ein Hohes Lied der Liebe wie das Neue Testament.⁵² Für die hohen Religionen ist der Nächste, dem Liebe geschenkt werden muß, Gottes unmittelbarer Stellvertreter.⁵³ Der Prüfstein für die Grenzenlosigkeit der Liebe aber ist die Feindesliebe. Tertullians Behauptung, daß nur Christen die Feinde lieben könnten⁵⁴, widerspricht der Wahrheit.⁵⁵ Aus dem Munde Lao-tzus⁵⁶ wie Buddhas⁵⁷, ja schon in der altindischen Spruchweisheit⁵⁸ vernehmen wir wunderbare Worte über die Pflicht der Feindesliebe. Die altbuddhistische

⁴⁸ Bodhicāryāvātāra 3, 27; Introduction à la pratique des futurs Bouddhas, *Poésie de Çāntideva*, trad. Louis de la Vallée Poussin, Paris 1907, 20.

⁴⁹ Methnevi III, S. 189 f.

⁵⁰ Mahāvagga I 5, S. 2 f. = Majjhima-Nikāya I p 167 f.; Oldenberg, Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde, Stuttgart ¹⁹¹⁴, S. 139 f.

⁵¹ Sutta-Nipāta 8: Mettā-Sutta 149; Winternitz, Der ältere Buddhismus (Religionsgeschichtliches Lesebuch hrsg. Bertholet 11), Tübingen 1929, S. 84.

⁵² Iṭivuttakam 27; M. Winternitz a.a.O. S. 83.

⁵³ Heiler, Die Religionsgeschichte als Wegbereiterin, a.a.O.

⁵⁴ Ad Scapulam 1; Migne, Patr.Lat. 1, 177 A.

⁵⁵ Hans Haas, Idee und Ideal der Feindesliebe in der nichtchristlichen Welt, Leipziger Universitätsschrift 1927; dort auch die ältere Literatur.

⁵⁶ Tao-tē-ching 63, vgl. 49.

⁵⁷ Majjhima-Nikāya 21; vgl. K. E. Neumann, Die Reden Gotama Buddhas aus der Mittleren Sammlung ²¹, München 1921, S. 352.

⁵⁸ Mahābhārata 12, 5528 usw.; zahlreiche Beispiele bei O. Boethlingk, Indische Sprüche, Petersburg ^{1870/3}; Haas, Idee, a.a.O. S. 46 ff.; Rāmāyana bei A. Holtzmann, Indische Sagen, neu hrsg. M. Winternitz, Jena 1913, S. 292.

Literatur enthält ergreifende Beispiele der Feindesliebe.⁵⁹ Auch die islamischen wie die jüdischen Mystiker fordern zur Feindesliebe auf.⁶⁰

Alle hohen Religionen verkünden nicht nur ein Heilsideal, sondern weisen viele Fromme auf, die den christlichen Heiligen gleichen. So groß ist die Ähnlichkeit, daß in der Legende von Barlaam und Joasaph (= *bodhisattva*) Buddha unmerklich in die Schar der kanonisierten christlichen Heiligen geraten konnte; unter dem letzteren Namen hat er einen Platz im griechischen Menologion wie im römischen Martyrologium gefunden.⁶¹ Ein Strom reinsten Menschenliebe, in welchen auch die Tierliebe einbegriffen ist, hat sich durch den Buddhismus in die Länder Mittel- und Ostasiens ergossen. Wenn das Wort aus der ersten Johannesepistel (4, 28), „Gott ist Liebe (*agāpē*), und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm“, ohne Einschränkung Gültigkeit hat, dann muß es gerade auf den Buddhismus angewendet werden.

Die universale Liebe ist es, welche die hohen Religionen zu Wegbereitern der Menschheitsidee gemacht hat. Die primitiven Religionen sind Stammesreligionen, die antiken Religionen einschließlich der vorprophetischen Religion Israels Nationalreligionen und haben dadurch den Kriegsgeist der Völker angestachelt; die hohen Religionen hingegen sind (abgesehen von dem vormystischen Islam) zu Trägern der Friedensidee geworden.⁶² Die Seligpreisung der Bergpredigt: „Selig sind die Friedensstifter, denn sie werden Gottes Kinder heißen“ (Mt. 5, 9) gilt ihnen, ganz besonders den Jüngern Lao-tzus, den ersten Pazifisten der Geschichte⁶³, und den Jüngern Buddhas, von denen es in einer buddhistischen Anthologie heißt: „In den Zwischenzeitaltern vom Streit mit den Waffen ist ihr Sinn auf Liebe gerichtet, und sie mahnen die hundert Millionen Wesen zur Friedensliebe. Und inmitten einer großen Schlacht sind die starken Bodhisattva gegen alle Parteien gleich und heißen nur Friede und Eintracht gut.“⁶⁴

⁵⁹ Mahāvagga 10, 2; Divyāvadāna 405 f.; H. Oldenberg, Buddha, Stuttgart ¹⁹¹⁴, S. 337—342.

⁶⁰ Haas, Idee, a.a.O. S. 10—26.

⁶¹ Ernst Kuhn, Barlaam und Joasaph, Eine bibliographisch-literaturgeschichtliche Studie, Abh. d. K. Bayer. Ak. d. Wiss. 20, München 1897; E. A. W. Bridge, Barlaam and Yewásaf, Ethiopic Text with . . . English transl., Cambridge 1923; Franz Dölger, Der griechische Barlaam-Roman, Ertal 1953; Marshall Lang, The Wisdom of Balahvar, A Christian Legend of Buddha, London 1957 (mit neuerer Bibliographie).

⁶² Heiler, Die Bedeutung der Religion für die Entwicklung des Menschheits- und Friedensgedankens, Ökumenische Einheit 2, München 1951, S. 1—29.

⁶³ The texts of Taoism, transl. James Legge (Sacred Books of the East 40) S. 222.

⁶⁴ Çāntideva, Çikshāsanuccaya S. 325; M. Winternitz, Der Mahāyāna-Buddhismus (Religionsgeschichtliches Lesebuch 15) Tübingen 1930, S. 38.

Aber obgleich die hohen Religionen die Menschheit dazu anhalten, diese von Dämonien gepeitschte Welt in ein Reich der Wahrheit, der Liebe und des Friedens zu verwandeln, liegt ihr letztes Ziel nicht in der Diesseitigkeit, sondern im Jenseits.⁶⁵ Unter den verschiedensten Namen: Himmel, Paradies, Glücksland (*sukhāvati*), Gotteswelt (*brahma-loka*), Aufgehen im Göttlichen (*brahma-nirvāna*), vollkommenes Aufgehen (*paranirvāna*), das gewünschte Reich (*Kṣhathra vairya*), Gottesreich (*malkūt Jahve, basileia tou theou*) birgt sich dieselbe Realität: ein Zustand der Erfüllung, der Vollendung und Beseligung. Mit diesem Glauben verbinden sich in den verschiedenen Religionen Vorstellungen von einem Läuterungsprozeß, durch den die Seelen von allem Niedrigen und Sündhaften befreit und für jenen vollendeten Zustand bereitet werden. Während die christliche und islamische Vulgärdogmatik neben der ewigen Seligkeit der Guten eine ewige Verdammnis der Bösen lehrt, stimmen die zarathustrischen Mazdayasna mit den Hindu und Buddhisten wie mit den christlichen Origenisten alter Zeit (den kappadokischen Vätern) und neuerer Zeit (den protestantischen Spiritualisten) überein in der Annahme von einer *apokatástasis hapántôn* (Wiederbringung Aller), durch die zuletzt alle geschaffenen Geister zur vollendeten Seligkeit gelangen⁶⁶; denn nach einem Wort des Origenes kann auch Christus selbst nicht zur vollen Seligkeit gelangen, solange noch eines seiner Glieder im Bösen und im Leid verstrickt ist.⁶⁷ Selbst ein Teil der islamischen Frommen vertritt den Glauben, daß alle Menschen zur Seligkeit gelangen, weil „alles vergeht außer dem Angesicht Gottes“ (Koran 55, 26).

So sind trotz aller Unterschiede die hohen Religionen einschließlich des ursprünglichen Buddhismus in einer Einheit verbunden, die tiefer ist als alle äußere Einheit in den Kultformen und religiösen Vorstellungen, welche diese mit den niederen Religionen der Vergangenheit und der Gegenwart verbindet. Innerhalb der großen Einheit aller hohen Religionen besteht eine noch innigere Gemeinsamkeit einerseits zwischen den mystischen Religionen des Ostens (dem Hinduismus, Buddhismus, Taoismus und dem islamischen Sufismus) und andererseits zwischen den prophetischen Offenbarungsreligionen (Mazdaismus, Judentum, Christentum, Islam und dessen Abzweigungen).⁶⁸ Ein noch engeres Band schließt sich um die drei Abrahamsreligionen, die einer gemeinsamen historischen Wurzel entsprungen sind (Judentum, Christentum und Islam), wobei das

⁶⁵ Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, S. 515—540.

⁶⁶ Heiler, a.a.O. S. 533 f.

⁶⁷ In Levitic. hom. 7, 2; Origenes Werke 6, 1, hrsg. W. A. Baehrens (Die griechischen christlichen Schriftsteller), Leipzig 1920, S. 378 f.

⁶⁸ Vgl. Heiler, Das Gebet ¹⁹²³, S. 248—283.

Christentum aus dem Judentum und der Islam aus beiden hervorgegangen ist. Während die Gotteshäuser aller Religionen eine Gemeinsamkeit aufweisen, machen die jüdischen, christlichen und islamischen (Synagoge, Kirche, Moschee) schon äußerlich ihre innere Zusammengehörigkeit anschaulich: Sie sind Stätten der Wortverkündigung und des Gebets und haben ein sinnenfälliges Symbol der Gegenwart Gottes (die Lade mit den Tora-Rollen, den Altar mit Tabernakel und die Gebetsnische, genannt Mekka-Weiser). Am engsten wiederum sind Christentum und Judentum verbunden, und zwar durch das von beiden gebrauchte inspirierte Buch, das Alte Testament, durch die gemeinsamen Gebetsworte und durch die beiden sakramentalen Riten (Tauchbad bzw. Taufe, Segnung des Brotes und Weines bzw. eucharistisches Mahl). Die drei Abrahamsreligionen haben auch dieselben theologischen Probleme: Verhältnis von Schrift und Tradition, Inspiration und Interpretation der Schrift, Wesen und Eigenschaften Gottes, Unerschaffenheit oder Erschaffenheit des Wortes Gottes, Prädestination und freier Wille, Verhältnis von Religion und Philosophie. Alle hohen Religionen sind angesichts der modernen Naturwissenschaften und der historischen Kritik vor das große Problem gestellt, inwieweit die mythologischen Hüllen und Krusten vom Inhalt der religiösen Erkenntnis abzutrennen sind; dieses Problem ist von den weniger historisch gebundenen mystischen Erlösungsreligionen des Ostens leichter zu lösen als von den prophetischen Religionen, in denen die Gottesoffenbarung an eine Heilsgeschichte gebunden erscheint.

Die engste Gemeinschaft der verschiedenen Religionen, sowohl der kosmischen Erlösungsreligionen wie der prophetischen Offenbarungsreligionen besteht in der Mystik, die in ihnen allen zu finden ist, in den prophetischen Offenbarungsreligionen sogar im Gegensatz zu ihren ursprünglichen Lehren. Die Mystiker aller Religionen sind Geistesfreunde; sie haben nicht nur dieselben kontemplativen und ekstatischen Erlebnisse, sie weisen nicht nur dieselbe Gottesvorstellung auf, in der die apophatische oder negative Theologie die Oberhand hat, sondern sie reden auch dieselbe Sprache, gerade weil sie wissen, daß Gott das *árrhêton* oder *ineffabile*, das Unaussprechliche schlechthin ist⁶⁹; und sie interpretieren die heiligen Schriften, die größtenteils einem anderen Typus des religiösen Denkens angehören, mit denselben Kunstmitteln der Allegorese.⁷⁰ Die Taoisten Chinas, die Advaitin Indiens, die Jünger Buddhas, die Neuplatoniker, die jüdischen Philoniker, Kabbalisten und Chassidim, die islamischen Sufi, die Mystiker der östlichen und westlichen Christen-

⁶⁹ Heiler, Der Gottesbegriff der Mystik, s. o. Anm. 41.

⁷⁰ Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, S. 359 ff.

heit, seien sie nun östliche Orthodoxe, römische Katholiken, Lutheraner, Calvinisten oder Spiritualisten, Mönche, Nonnen oder Laien, kirchliche Hierarchen oder Ketzer — sie alle sind Brüder, die innerlich einander sich viel näher stehen als den „Rechtgläubigen“ ihrer eigenen Religion oder Konfession.

Ob wir die Phänomenologie der Religion studieren oder die hohen Religionen miteinander vergleichen, immer drängt sich uns in überwältigender Weise die Einheit der religiösen Menschheit auf. Nachdem Länder und Menschen heute durch die moderne Verkehrstechnik enger zusammengerückt sind und in der UNO ein gemeinsames Sprachrohr erhalten haben, können die verschiedenen Religionen nicht anders: sie müssen sich darauf besinnen, daß die Religion sich nicht in der „Flucht des Einsamen zum Einsamen“⁷¹ erschöpft, sondern zur Gemeinschaft, und zwar zur universalen Gemeinschaft, zur Menschheit, ja, zur kosmischen Einheit drängt — „wir viele sind nur ein Leib“ (Röm. 12, 5; 1. Kor. 10, 17). Diese Einheit kann nicht eine ideelle, abstrakte bleiben, sondern muß sichtbar werden in der brüderlichen Liebe aller und im Dienst an der ganzen Menschheit. Und wenn die verschiedenen Religionen nicht von sich aus zu diesem Einheitsbewußtsein gelangen zu können glauben, so zeigt ihnen der Versuch des militanten kommunistischen Atheismus, die Religion als „Opium für das Volk“ auszumerzen, daß sie untrennbar zueinander gehören und Wege zueinander finden müssen; denn dieser macht keinen Unterschied zwischen Christentum, Judentum, Islam und Buddhismus — die „Rote Garde“ Chinas hat gegen die altehrwürdigen heimischen Tempel des Buddhismus genauso gewütet wie gegen die christlichen Kirchen und die islamischen Moscheen. „Vergessen wir doch bei der Dringlichkeit der *Una Sancta Christianorum* nicht das noch bedeutendere und größere Problem der *Una Sancta omnium religionum*“, mahnte ein katholischer Missionspriester das Freiburger Sonntagsblatt, als dieses die von der Bahai-Gemeinde ausgegangene Feier eines „Welt-Religions-Sonntages“ kritisierte.⁷²

Schon vor einem Jahrhundert hat ein großer deutschgebürtiger Gelehrter diese Ökumene der Weltreligionen vorausgeschaut. Als junger Sprachforscher hatte Max Müller Indiens heilige Schrift, den Rigveda, als älteste Menschheitsbibel der abendländischen Wissenschaft nahegebracht, ja, auch den indischen Gelehrten und Frommen neu erschlossen.⁷³ Durch seine monumentale, 50bändige Sammlung *Sacred Books of the East* eröffnete er der abendländischen Geisteswelt den Zugang zu den heiligen Büchern

⁷¹ Plotin, Enn. VI 9, 11.

⁷² P. L. Koch, S.V.D., Der christliche Sonntag Nr. 11, 16. 3. 1958, S. 58.

⁷³ 6 Vol. London 1849—1874, Neuausg. 4 Vol. 1892—1894.

der verschiedenen östlichen Religionen. Er wurde zum Vater der modernen Religionswissenschaft.⁷⁴ Zeit lebens führte er gegen die exklusiven englischen Theologen seiner Zeit einen heiligen Kampf um eine verständnisvolle Würdigung dieser alten Religionen. Wie der indische Philosoph Vivekānanda⁷⁵ war er zutiefst durchdrungen von der hohen Mission der Religionswissenschaft für die Menschheit. Er sah in ihr eine „Saat“, die „zu einer reichen Ernte führen“ werde; die Religionsforscher erschienen ihm als eine Elite, die in einer stillen Krypta unter dem Dom der religiösen Menge sich versammle und die berufen sei, „die Kirche der Zukunft“ zu werden.⁷⁶ In der Tat konnte Max Müller dieselbe hochfliegende Hoffnung hegen wie Nikolaus von Cues und Guillaume Postel, denn er war überzeugt von der religiösen Einheit der Menschheit. Weil diese nicht das schwärmerische Wunschbild weltfremder Utopisten, sondern eine wissenschaftlich erhärtete Tatsache ist, darum kommt der Religionswissenschaft eine ungeahnte Bedeutung zu. Je mehr die Naturwissenschaft die eine große Gesetzmäßigkeit im All aufzeigt, je mehr die Geschichtswissenschaft die Einheit der ganzen Menschheit in ihrem vielgestaltigen Entwicklungsgang ins Licht rückt, desto mehr muß die Religionswissenschaft die religiöse Einheit der Menschheit als das wichtigste Ergebnis ihrer Forschungen herausstellen. Sie dient damit nicht minder als die anderen Zweige der Wissenschaft der Einheit, dem Frieden und dem Heil der Menschheit.

⁷⁴ Thomas Achelis, Max Müller und die vergleichende Religionswissenschaft, Bremen 1891.

⁷⁵ The Complete Works of Vivekānanda, 8 Vol., Calcutta 1957.

⁷⁶ Hibbert Lectures on Origin and Growth of Religion, London 1878, S. 377 f.; Leben und Religion, Gedanken aus den Werken, Briefen und hinterlassenen Schriften hrsg. Georgina Müller, Stuttgart 1906. S. 175 f.

GUSTAV MENSCHING

UNIVERSITÄT BONN

Weltreligion, Weltkultur und Weltzivilisation

Unter den obigen Stichworten soll von der Seite religionswissenschaftlicher Betrachtung aus ein Beitrag geliefert werden zum Selbstverständnis des heutigen Menschen. Wir machen uns einleitend klar, aus welchen Gründen sich die religiöse Weltlage heute grundlegend gewandelt hat. Wir haben an anderer Stelle darüber ausführlich geschrieben¹ und verweisen gleichzeitig auf das soeben erschienene Buch von Rolf Italiaander „Die Gefährdung der Religionen“². Hier seien die einzelnen Faktoren nur kurz angedeutet: die Perfektionierung des Weltverkehrs bringt die Völker der Welt einander näher als je zuvor, und in den Völkern, die sich heute begegnen, stoßen auch die Religionen dieser Völker aufeinander und zwingen sie, zueinander Stellung zu nehmen. Der Kolonialismus geht in unseren Tagen zu Ende. Die frei gewordenen Völker, denen das Christentum zumeist durch die Kolonialmächte bekannt gemacht wurde, setzen sich jetzt erstmalig in Freiheit mit dem Christentum auseinander und wenden zumeist ihre Blicke auf die eigene religiöse Vergangenheit zurück, um aus ihr religiöses Erbgut zu gewinnen, das sie befähigt, den Weltgefahren des auf dem Boden des sogenannten „christlichen Abendlandes“ entstandenen Kommunismus, Atheismus und Materialismus standzuhalten. So werden denn auch die großen alten außerchristlichen Weltreligionen, die niemals tot waren, wie man christlicherseits oft meinte, heute zu neuer Blüte erweckt durch mancherlei Erneuerungsbewegungen in ihnen. Aber auch neue Religionen entstanden, wie z. B. in Japan, Religionen, die, so verschieden sie voneinander sind und aus so verschiedenen Elementen der Tradition sie zusammengesetzt sind, doch dies gemeinsam haben, daß sie alle entstanden sind aus der Notsituation der Einsamkeit des Einzelnen in der modernen Industriegesellschaft.³ Wie das Christentum in den außereuropäischen Ländern Mission trieb, so kommen heute asiatische Religionen, wie Hinduismus, Buddhismus und Islam, nach Europa, um gleichfalls zu missionieren, nicht alle freilich in der Absicht, wie sie das

¹ In: „Das große Gespräch der Religionen“, Terra Nova Bd. 2, 1964, S. 11—27.

² Rolf Italiaander (Hrsg.), „Die Gefährdung der Religionen“, 1966.

³ Vgl. W. Kohler, „Die Lotuslehre und die modernen Religionen in Japan“, 1962.

Christentum hegte und hegt, um die eigene Religion zur alleinigen Weltreligion zu machen, sondern um ihre religiösen Werte anzubieten für die Auseinandersetzung mit den oben genannten Weltgefahren, denen nach asiatischer Meinung die Christen offenbar nicht gewachsen sind. Die religiöse Weltlage wird aber auch dadurch bestimmt, daß totalitäre Staatsformen entstanden sind, die für viele eine Art von Religionsersatz darstellen. Es handelt sich um Kommunismus und Faschismus. Beide sind radikalisierte Formen einerseits des Sozialismus (Kommunismus) und andererseits des Nationalismus (Faschismus). Diese Staatssysteme sind deshalb für viele geeignet, als Religionsersatz zu dienen, weil sie sowohl mit der Religion als solcher als auch mit religiösen Organisationen totalitärer Art eine gewisse Strukturverwandtschaft besitzen. Die Verwandtschaft dieser Staatssysteme mit Religionen im allgemeinen liegt in folgenden Momenten: einerseits werden in der Religion wie im totalitären Staat Menschen total in Anspruch genommen für bestimmte Werte, denen sie bedingungslos dienen sollen. In den totalitären Staaten sind das Werte wie Staat, Gesellschaft und Volk, also diesseitige Werte. Auf der Seite der Religion werden ebenfalls Höchstwerte zum Mittelpunkt alles Denkens und Handelns gemacht, Werte wie „Reich Gottes“, Gottesstaat, „Paradies des Westens“ usw. Eine weitere Verwandtschaft struktureller Art liegt darin, daß — wie in den Universalreligionen — in den säkularen Staatsgebilden die Hoffnung auf eine paradiesartige Existenz erweckt wird, wie z. B. auf die „klassenlose Gesellschaft“. Ferner gibt es ein der religiösen Bindung analoges (wenngleich natürlich nicht inhaltlich identisches) Ergriffensein von einem zur Unbedingtheit erhobenen Wert, dem gegenüber alle anderen Werte und Bindungen nebensächlich werden. Damit ist auf der Seite des extremen Nationalismus, d. h. des Faschismus, ein gewisses Sendungsbewußtsein verbunden und auf der Seite des extremen Sozialismus, d. h. des Kommunismus, das Bewußtsein einer Erlösungsaufgabe unter nichtkommunistischen Völkern. Auch die prophetischen Universalreligionen kennen sowohl ein Sendungsbewußtsein als auch einen Erlösungsauftrag.⁴

Auch nach der anderen Seite, zur religiösen Organisation im Stil einer Kirche, bestehen gewisse Strukturverwandtschaften. Es sind im wesentlichen drei: zunächst einmal die in beiderlei Organisationsformen übliche Ausschaltung des persönlichen Eigenlebens des Einzelnen, also eine gewisse Selbstverleugnung, die in den totalitären Staatssystemen nicht im Dienste des Nächsten oder religiöser Werte wie der der Erlösung, sondern eben im Dienste des absoluten Staates steht. Eine weitere Struktur-

⁴ Vgl. Matth. 28: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker...“

verwandtschaft besteht in der Ausschaltung der freien und selbständigen Informationsmöglichkeit, die in beiden Organisationsformen um der erstrebten Einheit willen üblich ist: Verbot der Lektüre „systemwidriger“ Bücher, Verbot des Abhörens fremder Radio-Sender etc. Damit hängt zusammen, daß auch die persönliche Meinungsbildung ausgeschlossen wird. Jeder Individualismus ist für eine festgefügte Organisation nicht tragbar. „Ketzer“ wie „Abweichler“ werden verfolgt. Eine persönlich-eigene Meinung ist nicht tragbar in einem totalitären Organisationssystem, das seine Einheit bewahren muß, die indessen durch Individualisten gestört wird.⁵ Man sollte diese radikalisierten Formen des Sozialismus und des Nationalismus nicht Ersatzreligionen nennen; denn zum Wesen jeder Religion gehört entscheidend die Begegnung mit der Wirklichkeit des Heiligen, die hier grundsätzlich ausgeschlossen ist. Aber die aufgezeigten Verwandtschaftsmomente in den Strukturformen begründen, daß für manche Menschen jene Staats- und Gemeinschaftsformen säkularer Art und die Bindung an sie Religion und religiöse Bindung ersetzen können. Sie sind Religionersatz, nicht aber Ersatzreligionen.

In diesen auf die religiöse Gegenwartslage der Welt bezogenen Hinweisen sind zahlreiche Probleme enthalten, die wir nun im einzelnen erörtern wollen. Die erste Frage lautet: *Soll und könnte es eine Universalreligion geben?* Wir unterscheiden strukturmäßig zwischen Volks- und Universalreligion. Unter den lebenden und heute vielfach wieder zu neuer Blüte erwachten Religionen gibt es beide Formen: Volks- und Universalreligionen. Die Frage, die wir hier stellen, ist also nicht, ob es Universalreligionen gibt. Natürlich gibt es sie; denn darunter verstehen wir Religionen, die über die Grenzen ihres Entstehungslandes hinaus sich ausgebreitet haben und grundsätzlich einen universalen Geltungsanspruch erheben. Unsere Frage ist vielmehr, ob es wünschenswert und möglich ist, daß eine Religion, nicht nur dem Anspruch nach, sondern tatsächlich die einzige Weltreligion würde. Die Frage liegt nahe angesichts der Tatsache der Universalisierung der Lebensformen in der Welt, der Angleichung der Wirtschaftsformen, der Ausbreitung eines naturwissenschaftlichen Weltbildes sowie der verkehrsmäßigen Überwindung der Entfernungen in der Welt und der Grenzen der Länder. Die Tendenz auf Ausschließlichkeit und exklusive Universalität liegt manchen der großen Religionen im Blut, nämlich den prophetischen Weltreligionen des Christentums und des Islam. Die gestellte Frage wird auch durch die Tatsache nahegelegt, daß der Gesamtverlauf der Religionsgeschichte, soweit wir ihn bisher überblicken können, auf eine größere Vereinheitlichung der Re-

⁵ Vgl. Paul Tillich, „Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen“, 1964.

ligionswelt hin sich entwickelt hat; denn an die Stelle der unzähligen Volks-, Stammes- und Landesreligionen sind relativ wenige Universalreligionen getreten. In der Frühzeit gab es nur Volks- und Stammesreligionen. Erst später entstand jener Strukturtypus, den wir Universalreligion nennen. Und vor dem Vordringen dieser Universalreligionen versanken zahlreiche Volksreligionen. Im Vorderen Orient z. B. verschwanden die Religionen Babyloniens, Assyriens, Ägyptens, die Stammesreligionen Arabiens vor der Universalreligion des Islam. In Europa machten die Volksreligionen der Griechen und Römer, der Germanen und Kelten dem universalen Christentum Platz. Es ist charakteristisch, daß man von der dritten Weltreligion, dem Buddhismus, der aufs Ganze gesehen in Mittel- und Ostasien lebt, nicht im gleichen Maße sagen kann, daß er die auch hier vorhandenen angestammten Volksreligionen verdrängt hat. Das liegt im Wesen der mystischen Religion, die der Buddhismus darstellt, begründet; denn zu ihrem Wesen gehört es, die verschiedenen Volksreligionen, denen der Buddhismus auf seiner Wanderung von Indien in den Fernen Osten begegnete, irgendwie zu assimilieren, ohne sie zu vernichten. Zum Lebensstil der prophetischen Religion dagegen, der uns im Christentum und im Islam entgegentritt, gehört es, daß hier auf Grund exklusiven Absolutheitsanspruches fremde Religionen ausgeschlossen und zuzeiten auch gewaltsam vernichtet wurden. Man denke nur an die Blutorgien, die von den christlichen Eroberern Mexikos zur Austottung der Inka- und Maja-Kultur veranstaltet wurden im 16. Jahrhundert. Auch die Kreuzzüge gehören hierher und manche „heilige Kriege“ des Islam. Angesichts des sich anbietenden Bildes des Verhältnisses von Volks- und Universalreligion in der Gegenwart stellen wir nun die Frage nach der Möglichkeit und Wünschbarkeit einer alleinigen Universalreligion. Diese Frage kann zweierlei bedeuten: man könnte einerseits fragen, ob eine der vorhandenen Universalreligionen faktisch die einzige in der Welt werden könnte, daß sie also über alle anderen siegen würde. Die andere Möglichkeit ist die, daß man versucht, eine Art Religionsmischung durchzuführen, um durch einen bewußten Synkretismus eine Einheitsreligion aufzubauen, die für alle gültig und verbindlich ist. Versuche der letzteren Art hat es in der Religionsgeschichte gegeben: man kann an die Religionsform des Königs Echnaton in Ägypten (um 1200 v. Chr.) denken, der eine solare Religion für alle konstruierte und verbindlich machen wollte; man kann an Akbar den Großen um 1600 in Indien erinnern, der aus den verschiedenen Religionen seines Landes eine einheitliche Religion zu schaffen bemüht war. Auch an den europäischen Rationalismus des 17. und 18. Jahrhunderts wird man sich in diesem Zusammenhang erinnern müssen; denn auch hier sah man unter Abwertung der geschicht-

lichen Einzelreligionen in einer aus ihnen abstrahierten *religio naturalis* das Ziel der Entwicklung der Religionsgeschichte. So sah es z. B. Lessing-

Die Idee, die Vielzahl der Religionen durch eine universale Religion zu ersetzen, ist nicht nur ein rationalistisches Postulat, sondern auch die Forderung der Orthodoxie, zumindest der prophetischen Religionen. Das Christentum strebt an, zu erreichen, daß „alle Zungen bekennen, daß Jesus Christus der Herr sei“.⁶ Der Islam betrachtet sich selbst als die ursprüngliche „Religion Abrahams“ und hat zum Ziel die Unterstellung aller Welt unter die Herrschaft Allahs bzw. die Anerkennung dieser tatsächlichen Herrschaft Allahs durch alle Menschen.

Wir bestreiten Wünschbarkeit und Möglichkeit einer exklusiven, allgemeinverbindlichen Universalreligion mit folgenden Argumenten: Zunächst einmal hat die moderne Religionsforschung erkannt, daß alle geschichtlichen Religionen in ihrer Gestalt und in ihrem Sondergeist von menschlichen psychischen und geistigen Voraussetzungen bestimmt sind. Dadurch ist sowohl die in der Tiefe aller Religionen liegende Einheit und Verwandtschaft begründet, aber auch die geschichtliche Differenziertheit und Mannigfaltigkeit. Diese Vielfalt liegt sowohl in der Divergenz der Seelenstrukturen von Orient und Okzident als auch in der geistig-seelischen Besonderheit Einzelner. Mannigfaltigkeit ist Lebensfülle und sollte nicht zugunsten einer abstrakten Einheit beseitigt werden. Rabin-drath Tagore hat diesen Gedanken folgendermaßen ausgedrückt: „Wenn je eine solche Katastrophe über die Menschheit hereinbrechen sollte, daß eine einzige Religion alles überschwemmte, dann müßte Gott für eine zweite Arche Noah sorgen, um seine Geschöpfe vor seelischer Vernichtung zu retten.“ Auch meinte er, daß die verschiedenen Religionen ihr verschiedenes Licht leuchten lassen sollten für die verschiedenen Welten von Seelen, die seiner bedürfen.

Man wird zweitens die Frage stellen müssen, ob eine sublimen Universalreligion, die immer, wie wir andernorts⁷ dargestellt haben, von Einzelnen ausgeht und primär auch von Einzelnen getragen wird, die hervorragend religiös begabt sind, ohne Niveauverlust sich auf Massen, ja auf die ganze Welt ausbreiten könnte. Daß das unmöglich ist, erkennt man schon an den enormen Niveau-Unterschieden innerhalb der einzelnen Weltreligionen selbst: die Frömmigkeit eines Paulus oder Luther, eines Franz von Assisi oder eines Meister Eckart ist niveaumäßig ungeheuer verschieden von der Frömmigkeit der anonymen Masse, der „Herren

⁶ Phil. 2.

⁷ Vgl. G. Mensching, „Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze“, 1959, S. 72.

Omnes“, wie Luther sich ausdrückte. Diese breite Masse nämlich ist Träger eines — gleichfalls universalen — Volksglaubens, der, magisch-primitiv, in den großen Weltreligionen bei der Masse vorhanden ist⁸ und dessen Vorhandensein beweist, daß die Masse die eigentlichen religiösen Ideen und Ideale der betreffenden Universalreligion, zu deren Bekennern sie jeweils zählt, weder begreift noch erreichen wird.

Man wird noch einem anderen Argument seitens derer, die eine einzige universal verbindliche Religion fordern, begegnen müssen. Dieses Argument liegt darin, daß seitens der prophetischen Religionen, also des Islam und des Christentums, ein exklusiver Absolutheitsanspruch erhoben wird, also der Anspruch darauf, als die allein wahre Religion anerkannt und deshalb auch zur alleinigen Weltreligion gemacht zu werden. Demgegenüber ist seitens der Religionswissenschaft zu betonen, daß diese logisch einander ausschließenden Absolutheitsansprüche der Weltreligionen zu verstehen sind von ihrem Ursprung her als Ausdrucksformen intensiver persönlicher Gebundenheit an die eigene Gottheit und nicht als Erkenntnisaussagen über Wert und Unwert bzw. über Wahrheit und Irrtum fremder Religion.⁹ Auch gibt es überall im menschlichen Leben, z. B. auf dem Gebiet des Besitzes, des Volkes und Vaterlandes usw. eine gewisse Monomanie des Eigenen, die darin besteht, rein gefühlsmäßig und triebhaft das jeweils Eigene für das Beste schlechthin zu halten. Fraglos gehört auch die angestammte Religion, die „Religion der Väter“, zu dem, was aus jener Monomanie des Eigenen heraus als allen anderen Religionen überlegen angesehen wird, auch wenn man diese nicht kennt, und absolut gesetzt wird.

Wir schließen damit diesen ersten Problemkreis ab und wenden uns einem zweiten Fragenkreis zu, dem der Idee der Menschheit und der Frage, ob und wie sie in den Religionen vertreten wird.

Der zweite große Problemkreis, der uns beschäftigen soll, hat zum Gegenstand die Frage, ob und wieweit die Religionen der Welt die Idee der Menschheit und der damit zusammenhängenden *Menschlichkeit* vertreten haben und heute vertreten. Zunächst ist festzustellen, daß der antike Begriff der „humanitas“ drei mögliche Sinngehalte umfaßt: einerseits bezeichnet er in der Antike Würde und Art des Menschen im Unterschied zum Tier. Das entspricht also der Idee der „Menschheit“ in unserem Sprachgebrauch. Dieser Begriff drückt die Einheit aller Menschen in

⁸ Vgl. meinen Aufsatz „Wesen und Bedeutung des Volksglaubens in den Universalreligionen“ in: Religiöse Volkskunde, Beiträge zur Volkstumsforschung Bd. XIV, 1964, S. 69—80.

⁹ Vgl. G. Mensching, „Die Religion“ a.a.O., S. 207 f.

ihrem Menschsein aus. Zweitens kann der Begriff „humanitas“ freundliches, das Wohl der Mitmenschen erstrebendes Verhalten, wiederum gegenüber jedem Menschen als solchem, bedeuten. Schließlich steht „humanitas“ im Gegensatz zu „immanitas“ und bezeichnet die feinere, höhere Bildung, das feinere Gefühl für Anstand und Schicklichkeit. Diese beiden letzten Sinnmöglichkeiten werden im Deutschen mit dem Begriff „Menschlichkeit“ zum Ausdruck gebracht. Schon hier ist sichtbar, daß ein naher Zusammenhang besteht zwischen der Idee der Menschheit und dem, was wir Menschlichkeit nennen; denn der menschlich, also im Sinne von Menschlichkeit sich Verhaltende ist erfüllt von dem Bewußtsein, in jedem Menschen einem Wesen gegenüberzustehen, das in gleicher Weise, eben als Mensch, Anspruch auf Menschlichkeit hat. Wo aber vorhandene und unausrottbare Unterschiede der Volks- und Rassezugehörigkeit, der sozialen Schichtung, der Religion zu Unterschieden höheren oder niederen Menschseins gemacht werden, da ist sogleich die Menschlichkeit aufgehoben, weil dann die Idee einer einheitlichen Menschheit fehlt.

Fraglos haben keineswegs alle Religionen, wie man vielleicht annehmen möchte, humanes Verhalten von ihren Anhängern gefordert und bei ihnen gefördert. Wir fragen nach den *Motiven* und nach den Strukturtypen der inhumanen Religionen. Die Idee einer einheitlichen Menschheit ist selbstverständlich in jener Strukturgruppe nicht vorhanden, die wir Stammes- oder Volksreligion nennen. Die Volksreligionen sind stets darauf gerichtet, daß der jeweilige Träger der Religion, eben das Volk, erhalten bleibt. Sie sind an diesem Höchstwert der Lebensfülle und der Dauer eines Volkes auf der Erde orientiert. Die israelitische Volksreligion ist ein klassisches Beispiel dafür, wenn es Deuteronomium¹⁰ z. B. heißt: „So beachtet nun alle Gebote, die ich (Jahve) euch heute gebe, damit ihr (= das Volk) Kraft gewinnt, hinzukommen (in das „gelobte Land“), und damit ihr lange lebt in dem Lande“, so geht es hier nur um die Volksexistenz, und die Kriege, die unvermeidlich zur Selbstbehauptung und zur Verteidigung hier geführt wurden, nannte man in Israel „Kriege Jahves“¹¹, womit ausgesprochen wurde, daß das Volk mit Jahve eng, nämlich durch einen „Bund“, zusammenhing.¹² Diese Kriege nun boten den sie führenden Völkern Gelegenheit zu inhumanen Maßnahmen. Wie es denn z. B. Deut. 20, 16 heißt: „In den Städten dieser (befehdeten) Völker, die dir Jahve, dein Gott, zum Eigentum gibt, sollst du keine Seele am Leben lassen.“ Hier fehlt also durchaus der Begriff einer einheitlichen Mensch-

¹⁰ V. Mos. 11, 8.

¹¹ 1. Sam. 18, 17; 25, 28.

¹² Vgl. mein Buch „Soziologie der großen Religionen“, 1966.

heit. Durch denselben Mangel waren in der mexikanischen Religion der Azteken jene grauenhaften Blutorgien möglich, die uns berichtet sind. Als Cortez 1519 Mexiko eroberte, wurden in blindem Fanatismus nicht nur die steinernen Zeugen dieser Religion, sondern auch ihre Bekenner von den christlichen Eroberern vernichtet, und es heißt, weder Mexikaner noch Spanier erschienen einander als Menschen. Fragen wir nach den Mängeln, die die Voraussetzungen für solche Inhumanität bildeten, so stoßen wir eben zunächst darauf, daß hier ein Einheitsbewußtsein der Menschheit fehlt. Bei dem angeführten Beispiel der spanischen Vernichtung der Azteken freilich handelt es sich ja auf der Seite der Eroberer um Christen, also um Bekenner einer Universalreligion, die die Idee der Menschheit hat. Hier treten andere Mängel auf, von denen zu sprechen sein wird. In den Volksreligionen gibt es natürlich ein Einheitsbewußtsein, und es ist sogar bestimmend für die Mitglieder des jeweiligen Volkes, aber es ist nur die eigene Volksgemeinschaft und die ihr zugehörige Umwelt, die durch die *unio magica*, um mich eines Wortes von Ratschow¹³ zu bedienen, bestimmt ist, und die sich eben dadurch abgrenzt gegen andere Volks- und Stammesgemeinschaften. Der Stammesfremde steht außerhalb dieser Einheit. Es fehlt deshalb hier ihm gegenüber durchaus das Bewußtsein ethischer Verpflichtung. Der Fremde ist der Feind. Das lateinische Wort „hostis“ bedeutet beides. Das Anderssein des Fremdstämmigen erscheint dem Frühzeitmenschen unheimlich und numinos bedrohlich. Deshalb muß man entweder den Fremden töten oder ihm Gastfreundschaft erweisen, d. h. seine Gefährlichkeit immunisieren durch vorübergehende Aufnahme in die Familiengemeinschaft. Rückfälle in dieses primitive Denken gibt es auch im Bereich der Kulturvölker, wie die beschämende jüngste deutsche Vergangenheit zeigt. Überall, wo rassistisch andere als Fremde betrachtet und unmenschlich behandelt werden, liegen Rückfälle in frühzeitliche Formen des Denkens und Handelns vor, in denen die Idee einer einheitlichen und daher ethisch gleichberechtigten Menschheit verlorengegangen ist. Auch der Nationalegoismus mit seinen inhumanen Folgen gehört in diesen Zusammenhang.

Nun gibt es in der Religionsgeschichte noch ein weiteres Beispiel für inhumane Religion: es handelt sich um jene Stilform an sich universaler Religion, die wir prophetische Religion nennen.¹⁴ Dieser Strukturgruppe von Religionen fehlt das Bewußtsein der Einheit des Menschen durchaus nicht, gleichwohl zeigen sich in ihr vielfach inhumane Züge. Wir

¹³ Carl Heinz Ratschow, „Magie und Religion“, 1946.

¹⁴ Vgl. die Strukturanalyse in meinem Buche „Die Religion, Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze“, 1959.

brauchen nur hinzuweisen auf den persischen Propheten Zarathustra, der immer wieder zum Kampf gegen die „Falschgläubigen“ aufforderte, oder auf Elia, der die Baalspriester hinschlachtete.¹⁵ Wir denken an die christlicherseits unternommenen Kreuzzüge und die damit häufig verbundenen Judenverfolgungen sowie an die Ketzer- und Hexenverfolgungen durch die christliche Inquisition. Aber auch an die „heiligen Kriege“ des Islam ist zu denken und an die blutige Verfolgung der „Götzendienen“, zu der Koran 9, 8 aufgefordert wird: „Wenn die verbotenen Monate verflossen sind, tötet die Götzendienen, wo ihr sie findet.“ Die Motive liegen hier nicht im Fehlen des Menschheitsbewußtseins, auch nicht im Fehlen einer höheren Ethik, die in diesen Religionen durchaus vorhanden ist, sondern in dem exklusiven Absolutheitsanspruch dieser Religionen. Weder die hier vorhandene Idee der einheitlichen Menschheit noch die gleichfalls vorhandene Kenntnis universal verbindlicher ethischer Werte vermögen sich durchzusetzen gegenüber dem aus dem absoluten Wahrheitsanspruch sich ergebenden Verpflichtungsgefühl, „Irrgläubige“, wie man meint, von ihrem Unheilsweg auch mit Gewalt abzubringen. Auch das Bemühen der institutionalisierten Religion, die Einheit ihrer Organisation zu wahren und gegen jeden Individualismus Einzelner zu verteidigen, führte in der Vergangenheit natürlich zu Gewalttätigkeiten und zu unmenschlichen Verfolgungen derer, die jene Einheit störten.

Fragen wir nach den Wurzeln der Menschheitsidee in der Religionswelt, so ist zu sagen, daß in den prophetischen Religionen die Idee einer einheitlichen Menschheit im Zusammenhang mit der universal gewordenen Gotteserfahrung und Gottesidee auftritt. Der hier dominierend geglaubte Schöpfergott schafft eine einheitliche Menschheit, vielfach gar „nach seinem Bilde“. In den mystischen Religionen entspringt das Bewußtsein der Einheit der Menschen aus der allgemein mystischen Idee der Immanenz des Göttlichen in allen Daseinsformen. Wenn, wie in Indien, die Immanenz des göttlichen Atman, des ewigen Selbst, auch in den Tieren angenommen wird, so entspringt hier konsequenterweise auch ein entsprechendes „humanes“ Verhalten nicht nur dem Menschen, sondern auch dem Tier gegenüber.

Menschlichkeit ist grundsätzlich in den universalen Religionen vertreten, von jenen Einschränkungen abgesehen, die oben erwähnt wurden. Humanes Verhalten dem Mitmenschen gegenüber wird in den verschiedenen Religionen universalen Gepräges verschieden motiviert. Der chinesische Philosoph Moti z. B., der im 5. Jahrhundert v. Chr. lebte, schrieb: „Wenn man alle Bewohner des Reiches veranlassen könnte, sich zur gegen-

¹⁵ 1. Könige 18.

seitigen Liebe zusammenzutun und andere ebenso zu lieben wie sich selbst, würden sie dann wohl noch unkindlichen Sinn zeigen?“ Im Neuen Testament wird die Liebe Gottes zu den Menschen als Vorbild für die Liebe der Menschen nicht nur zu Gott, sondern auch zu den Mitmenschen angesehen. 1. Joh. 4, 11 heißt es: „Hat uns Gott also geliebt, so sollen wir uns auch untereinander lieben.“ Die gesetzlich orientierten Religionen leiten die Verpflichtung zur Menschlichkeit aus dem Gebote der Gottheit ab. Hosea 6, 6 sagt Jahve: „An Liebe habe ich Wohlgefallen und nicht an Schlachtopfern.“ In der Mystik findet sich das Phänomen, daß ethisches Verhalten weniger um des anderen willen als vielmehr um des zum Heil Strebenden selbst willen notwendig ist: „Der Edle, der für alle Wesen im Herzen Erbarmen hegt, schafft sich reichliches Verdienst“, heißt es an einer Stelle der buddhistischen Texte, und anderenorts steht das Wort: „Wer bedachtsam unendliche Liebe übt, bei dem werden die Fesseln (an die Welt) dünn.“ Wir haben die hier nur angedeuteten Gedanken an anderer Stelle ausführlich behandelt¹⁶, hier sollten sie nur dazu dienen, zu zeigen, ob und in welchem Maße Weltreligionen das Ziel einer Vereinheitlichung der Menschheit fördern können. Wir sind der Meinung, daß nicht nur die an sich, wie gezeigt wurde, in den Universalreligionen vorhandene Idee der Menschheit die Grundlage eines Verhaltens im Sinne der Menschlichkeit sein könnte, sofern man jene Hindernisse abbaut, die in den universalen prophetischen Religionen der Realisierung der Menschlichkeit im Wege stehen, sondern auch die — in den mystischen Universalreligionen von Haus aus vorhandene — Erkenntnis der Einheit in der Mannigfaltigkeit der Religionen. Gerade diese Erkenntnis aber der Einheit der Religionen, die ja einen Abbau des Absolutheitsanspruches einzelner Religionen beinhaltet und damit die Beseitigung eines entscheidenden Hindernisses der Realisierung der Menschlichkeit, ist, wie wir andernorts¹⁷ ausführten, die Voraussetzung religiöser Toleranz im Sinne der Anerkennung fremder Religion als auch einer Möglichkeit der Begegnung mit der Wirklichkeit des Heiligen.

Aus der Einsicht sowohl in die Einheit der Religion wie in die Einheit der Menschennatur entsprangen in den letzten Jahrzehnten Tendenzen, eine Zusammenarbeit der Religionen zu verwirklichen. Schon 1893 fand in Chicago jener Weltkongreß der Religionen statt, auf dem Vivekananda, der berühmte Schüler Ramakrishnas, die Botschaft von der Einheit der Religionen erstmalig verkündete. Auf dem 1910 in Berlin

¹⁶ Vgl. meinen Aufsatz „Menschheit und Menschlichkeit in der Religionsgeschichte“, in: Studium Generale 1962, Heft 9.

¹⁷ Vgl. G. Mensching, „Toleranz und Wahrheit in der Religion“, 1955; Taschenbuch 1966.

veranstalteten „Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt“ erklärte ein Teilnehmer aus Indien: „Die Weltreligionen sind nicht Konkurrenten, sondern sie sind Brüder. Warum schließen wir uns nicht zusammen und bilden eine Familie des Glaubens zur Ehre des Vaters, der in allen wirksam ist.“ 1921 gründete Rudolf Otto den „Religiösen Menschheitsbund“, der von den Nationalsozialisten später verboten wurde. In England rief 1936 Sir Younghusband den „World Congress of Faiths“ ins Leben, dem dann der nach dem 2. Weltkrieg neu belebte „Religiöse Menschheitsbund“ als „Deutscher Zweig des Weltbundes der Religionen“ eingegliedert wurde. 1948 wurde in New York die „World Alliance for International Friendship through Religion“ gegründet. Seit 1954 veranstaltet in Japan alljährlich die von Yonesuke Nakano gegründete „Nani-kyo“ Weltkongresse der Religion. Ähnliche Ziele verfolgen das „World Parliament of Religions“, die „Universal Religious Alliance“ und das in Indien entstandene „Vishva Dharma Samelan (Union of All Religions)“.

Eine solche Zusammenarbeit der Religionen ist deshalb möglich, weil heute durch die Arbeit der vergleichenden Religionswissenschaft deutlich geworden ist, daß abgesehen von der Verwandtschaft im religiösen Erleben¹⁸ eine breite Schicht ethischer Wertekennntnis den universalen Religionen gemeinsam ist. Ich habe in meinem Buche „Gut und Böse im Glauben der Völker“¹⁹ die ethischen Wertsysteme der großen Religionen miteinander verglichen und gezeigt, daß die Verschiedenheiten im wesentlichen in abweichenden Rangordnungen der ethischen Werte liegen, daß aber die Grundwerte ethischen Verhaltens allenthalben erkannt sind.

Wir wollen hier davon absehen, im einzelnen darzustellen, daß außer den oben bereits kurz erwähnten frühen Versuchen, eine Einheitsreligion zu schaffen, auch in unseren Tagen Religionen gebildet wurden, die sich als überkonfessionell verstehen und für alle Menschen zugänglich sein wollen. Hier ist an die von dem Inder Ram Mohan Roy (1772—1833) gegründete Gemeinde der Gottesgläubigen (Brahma-samaj) zu denken. Im Gottesdienst dieser Gemeinschaft tritt die Einheit der Religionen dadurch zutage, daß in ihm heilige Schriften der verschiedenen Religionen verlesen werden, und daß auch Lieder der verschiedenen Religionen gesungen werden. Auf dem Boden des Islam erwuchs in der sogenannten Bahai-Bewegung eine ökonomische Kirche, die Mose, Buddha, Jesus und Mohammed als Propheten anerkennt, aber über alle Baha-Ullah (1817 bis 1892) stellt. Wir erwähnen noch die von Inayat Khan (gestorben 1927)

¹⁸ Vgl. R. Otto, „Das Heilige“, 1917, 30. Aufl. 1958.

¹⁹ 2. Aufl. 1951.

gegründete Sufi Society, in der versucht wird, die Menschen verschiedenen Glaubens nicht von ihrer angestammten Religion zu trennen, aber sie zu einem tieferen Verständnis füreinander zu erwecken. Endlich sei die jüngste solcher Gemeindebildungen überkonfessioneller Art genannt: die Cao-Dai-Kirche in Vietnam. Das Wort „Cao Dai“ bedeutet „hoher Palast“. Unter diesem Namen soll sich der eine Gott in spiritistischen Sitzungen geoffenbart haben. Ein Mandarin namens Le-van-Trung (gestorben 1934) übernahm die Führung dieser Gemeinschaft, die alle fünf Religionen Vietnams (Ahnenverehrung, Konfuzianismus, Taoismus, Buddhismus und Christentum) zu einer Einheit zu verbinden sucht. Alle diese Versuche einer Religionssynthese blieben auf kleine Kreise beschränkt. Es trifft auf sie zu, was wir oben über die Möglichkeit und Wünschbarkeit einer Weltreligion gesagt haben.

Wir wenden uns einem dritten Problemkreis zu: *den Begegnungen der Religionen in der Welt von heute.*

Von zweierlei Begegnungen ist in diesem Abschnitt zu sprechen: einerseits von der Begegnung der Religionen mit dem, was wir kurz die moderne Welt nennen; zweitens Begegnung der Religionen miteinander und die daraus erwachsende Kritik aneinander.

Ehe wir von den Reaktionen der Religionen auf die moderne Welt sprechen, machen wir uns klar, worin die charakteristischen Wesenszüge dieser modernen Welt bestehen. Wir können hier natürlich nicht ein umfassendes Gesamtbild dieser Gegenwartswelt zeichnen, sondern heben nur die Momente heraus, die für die Religion von Bedeutung sind. Zunächst ist das weltweite Phänomen der *Säkularisation* ins Auge zu fassen. Unter Säkularisation oder Säkularismus versteht man das Phänomen der Loslösung bestimmter Lebensbereiche aus dem bestimmenden Einfluß der Religion. „Verweltlichung“ bedeutet also den Vorgang der Verselbständigung der Bereiche der Kultur, der Wirtschaft, des Staates und der Wissenschaft im Sinne der Eigenständigkeit nach eigenen Gesetzen. Ursache solcher Säkularisation ist die in bestimmten Stadien der Religionen und Kulturen entstehende Tendenz der Aufklärung, die die Entdeckung des selbständigen Subjektes gegenüber einer Objektwelt voraussetzt. Die damit ermöglichte, auf rationaler Erkenntnis ruhende Erklärung weiter Bezirke des Lebens des Kosmos bedeutet konsequenterweise sogleich die Überwindung der mythischen Welteinstellung. So ist in allen Religionen, in denen Epochen der Aufklärung zu finden sind, diese stets mit Mythen- und Kultkritik verbunden.²⁰ Die europäische Aufklärung des 17. und

²⁰ Vgl. C. H. Ratschow, „Säkularismus“ in: Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Aufl. Bd. V, Sp. 1288 ff.

18. Jahrhunderts hat, abgesehen von dem, was sie mit anderen Aufklärungen anderer Kultur- und Religionsbereiche gemeinsam hat, darin ihre besondere Eigenart, daß in ihr naturwissenschaftliches Denken sich geltend macht. So entstand in allmählich fortschreitender Erkenntnis der Natur und ihrer festen Gesetze ein neues Weltbild, das sowohl die äußere als auch die innere Welt des Menschen umfaßt und in ihren Abläufen zu erkennen sucht. Die Auswirkung auf die Religion kann von doppelter Art sein: einerseits hebt dieses naturwissenschaftliche und experimentell begründbare Welterkennen und das daraus entstehende Weltbild die Möglichkeit mythisch-religiöser Aussagen auf, ohne freilich damit notwendig auch die Möglichkeit von Religion selbst auszuschließen. Wo indessen andererseits die naturwissenschaftlich und rational faßbare Wirklichkeit für die einzig vorhandene gehalten wird, wie es etwa in den totalitären Oststaaten geschieht, da wird Religion selbst radikal beseitigt. Hier begegnen wir einer Wissenschaftsverehrung, die nur das gelten lassen will, was vor dem Forum wissenschaftlicher Erkenntnis bestehen kann.

Aus diesem Säkularisierungsvorgang hat sich ein weiteres charakteristisches Phänomen der gegenwärtigen Welt entwickelt: die pluralistische Gesellschaft, in der wir leben. Darunter versteht man eine Gesellschaft, die nicht mehr einheitlich durch ein einziges Ordnungssystem, wie es die Kirche und das Christentum im Abendland waren, in ihren Lebensformen bestimmt ist, sondern die zahlreiche Ordnungsprinzipien und divergierende Lebensformen kennt. In ihr ist daher eine weitgehende Entkirchlichung entstanden. Dabei ist die Nähe oder Ferne zum wirtschaftlich-technischen Produktionsprozeß heute weithin bestimmend für die Einstellung zur traditionellen Kirchlichkeit. Aber auch die Beeinflussung durch die Massenmedien (Rundfunk, Fernsehen) spielt bei dieser Entwicklung eine Rolle. Auch das Bauerntum, zumal protestantischer Herkunft, ist von den aufklärerischen Tendenzen der Zeit nicht unberührt geblieben; denn der frühere hier vorhandene konservative Glaubens- und Lebensstil, der durch die räumliche Abgelegenheit der Dörfer und die Isolierung von den Kulturzentren der Städte bedingt war, wird heute durch die überall auffangbaren Radiowellen und die durch sie vermittelte Aufklärung erschüttert. Hier kann man mit Fürstenberg²¹ von einem nicht aufzuhaltenden „sozialen Funktionsverlust“ der Kirche sprechen.

Man wird schließlich als für die moderne Welt charakteristisch auch jene tiefe Spannung und Spaltung in Betracht ziehen müssen, die mit dem Schlagwort „totalitäre Staaten“ auf der einen und sogenannte „freie

²¹ Friedrich Fürstenberg, „Der Strukturwandel protestantischer Frömmigkeit als soziologisches Problem“ in: Archives de Sociologie des Religions, 8. 1959, S. 78.

Staaten“ auf der anderen Seite gekennzeichnet wird. Sofern der politische Totalitarismus, wie es in den Oststaaten der Fall ist, auf dem Dialektischen Materialismus als weltanschaulicher Grundlage beruht, sind diese Staaten konsequent areligiös, ja antireligiös. Sie empfinden jede Einflußnahme der Religion als Störung der von ihnen geforderten und kompromißlos verteidigten Einheit des Staates. Wir haben oben kurz geschildert, daß die beiden totalitären Staatsgebilde, Kommunismus und Faschismus, als Religionsersatz für viele Menschen gelten.

Wir wenden uns nun den Reaktionen auf diese moderne Welt seitens der Religionen zu. Ganz allgemein ist zu sagen, daß in der gegenwärtigen Welt sich alle großen Universalreligionen in einem Zustand des Umdenkens und der Neubesinnung befinden. Was zunächst den *Hinduismus* betrifft, so entstand eine bis in die Gegenwart hinein sich auswirkende Erneuerungsbewegung bereits im 19. Jahrhundert. Es wurde oben in anderem Zusammenhang bereits von Ram Mohan Roy gesprochen, der den Brahma Samaj gründete. In dieser Gründung und ihren Glaubens- und Lebensformen wirkt sich die Begegnung mit dem Christentum aus. Man gewann Maßstäbe zur Beurteilung und zur Kritik des traditionellen Hinduismus mit seinem uralten und vielfach primitiven Erbgut. Ram Mohan Roy wollte die angestammte Religion von dem Aberglauben und von den primitiven Elementen, die sie enthält, befreien. Er sah Jesus wegen seiner sittlichen Größe als Erfüller des Hinduismus an. Ram Mohan Roys Schüler Keshab Candra Sen war noch bewußter bemüht, eine Angleichung an das Christentum zu vollziehen und dadurch den Polytheismus, die Unsitten des Kultus und die Ungerechtigkeiten des Kastenwesens zu beseitigen. Noch eine andere Bewegung, von Dayananda Sarasvati gestiftet (gestorben 1883), hatte freilich gänzlich ohne jede Beeinflussung durch das Christentum das Ziel der Wiederherstellung des — wie man meinte — ursprünglichen Monotheismus der Veden. Auch hier wendet man sich gegen den Polytheismus, gegen den Bilderdienst und das Kastenwesen und fordert Gottesdienst in Wahrheit, Gerechtigkeit und Güte gegen jedermann. Auch hier begegnen wir also einem Bemühen um eine Erneuerung und Neubesinnung der alten Religionswelt des Hinduismus. Diese Bewegung nennt sich Arya-Samaj (Arier-Vereinigung), um damit anzudeuten, daß hier Kräfte der genuin indischen Religion wieder lebendig gemacht werden sollen. Diese Tendenzen wirken sich stark aus in Institutionen und Persönlichkeiten: ich erwähne nur die von Vivekananda gegründete Ramakrishna-Mission, die gleichfalls darauf aus ist, in hundert Zentren der Liebestätigkeit in Indien humane Ziele zu verwirklichen, auch will man die Wissenschaft fördern, Ärzte und Lehrer ausbilden und Hospitäler gründen. Vor allem ist

Radhakrishnan zu nennen, der ehemalige Staatspräsident Indiens, der ein Vertreter des Neuhinduismus ist; denn er war und ist bemüht, die alten indischen Texte im Einklang mit moderner westlicher Religionswissenschaft neu zu interpretieren. Das ist echte Reaktion auf die gegenwärtige Welt. Auch die verstorbenen großen Inder Rabindranath Tagore und Aurobindo gehören in diesen Zusammenhang; denn auch sie wollten eine Brücke zwischen Ost und West schaffen. Speziell Aurobindo bemühte sich darum, die indische Yoga-Praxis und -Lehre mit westlicher Psychologie, insbesondere mit der Tiefenpsychologie, zu verbinden.

Der *Buddhismus* befindet sich ebenfalls in einem Wandlungsprozeß. Auch er reagiert insofern auf die westliche Welt, als seine Vertreter darauf hinweisen, daß er sich — im Unterschiede etwa zum Christentum — in voller Übereinstimmung mit den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen des Westens befinde; denn schon Buddha hat eine Art Atom-Lehre verkündet, die Dharma-Lehre, nach der alle Weltwirklichkeit, einschließlich der menschlichen Persönlichkeit, aus vorübergehenden Zusammenballungen jener letzten Daseinsfaktoren (*dharma*) bestehe und in ständigem Wechsel solcher Kombinationen sich befinde. Auch ist der Buddhismus ja — wiederum im Unterschiede zum Christentum — keine historische Religion, also keine Religion, die sich auf geschichtliche Begebenheiten gründet, auf Tatsachen also, deren Historizität dann vielfach von der historischen Forschung angezweifelt wird. Der Buddhismus ist eine Religion reiner Innerlichkeit und also unabhängig von den Ergebnissen der geschichtlichen Forschung. Auch der schon einmal versuchte Nachweis, daß Buddha nicht gelebt habe, würde den Buddhismus nicht erschüttern. Es bliebe die zeitlose Lehre, die Buddha nach seinem eigenen Selbstverständnis nur als Wegweiser verkündet hat. Eine negative Beziehung zum Westen liegt insofern vor, als man z. B. in Ceylon, wo der ursprüngliche Buddhismus (*Hinayana*) seit den Tagen Ashokas im 3. Jahrhundert v. Chr. lebt, seit Anagarika Dharmapala, der 1891 die Mahabodhi-Gesellschaft für buddhistische Mission in Indien gründete, bemüht ist um eine Erneuerung des Buddhismus, dessen Verfall, zusammen mit dem des ceylonesischen Volkes, von Anagarika Dharmapala auf die westliche Immoralität unter der Kolonialherrschaft zurückgeführt wurde. Seit Ceylon 1947 die politische Unabhängigkeit gewann, strebten führende Männer danach, dem Buddhismus in Ceylon wieder eine führende Stellung zu sichern. Darunter waren auch ehemalige Christen, wie der frühere Premierminister Bandaranaike, der die Erneuerung des Buddhismus unterstützte, nachdem er öffentlich sein Bekenntnis zum Christentum widerrufen und sich zum Buddhismus bekannte. Hier verbindet sich also der Buddhismus mit dem ceylonesischen Nationalismus und befindet sich

daher in entschiedener Frontstellung gegenüber den Weltreligionen des Christentums und des Islam, die man nicht nur als Fremdenreligionen empfindet, sondern besonders deshalb ablehnt, weil sie durch die Kolonialherrschaft ins Land gekommen sind. Dieses Bemühen um Beseitigung der religiösen Minoritäten im Lande, als Erbe der Kolonialzeit, steht indessen durchaus im Gegensatz zur Lehre Buddhas. Diese Politisierung des Buddhismus, wie sie ja auch in Vietnam zu beobachten ist, entstand dadurch, daß der politische Nationalismus die religiösen Impulse des Buddhismus für seine Zwecke mißbraucht. Es gibt jedoch auch Proteste dagegen, indem man die Wiederherstellung des rein geistlichen Charakters des Buddhismus fordert. In ähnlicher Weise ist auch in Burma das Bemühen lebendig, die durch die britische Kolonialherrschaft entstandene Umwandlung der geistigen und sozialen Struktur des Landes durch Wiederherstellung der buddhistischen Sozialordnung zu beseitigen. Die buddhistische Gemeinde (*sangha*) war immer Gegner der Kolonialherrschaft; denn die britischen Behörden entzogen den burmesischen Königen (wie auch denen Ceylons) die Unterstützung, so daß die Mönchsorden verarmten. Daher ist auch hier ein Zusammenwachsen des Nationalismus und des Buddhismus zu beobachten und eine Frontstellung gegen die kolonialen Fremdreligionen.

In Rotchina, wo zunächst die Religion überhaupt und also auch der Buddhismus verfolgt wurde, nahm seit 1946 der Buddhismus insofern eine Sonderstellung ein, als er keine Kolonialreligion ist, wie das Christentum. Auch ist die kommunistische Ideologie vom Buddhismus weniger bedroht, da dieser keine politische Ideologie hat und auch keine persönliche Gottesidee. Der Kommunismus wird freilich auch vom Buddhismus kritisiert wegen seines Materialismus. Auch akzeptiert der Buddhismus nicht die kommunistische Idee der Abhängigkeit des Schicksals des Menschen von den Umweltbedingungen; denn der Buddhismus folgt der Karma-Lehre und vertritt daher die Auffassung, daß das Schicksal des Menschen seine eigene Tat ist und daß die Welt durch ein Sittengesetz beherrscht wird. Auch ist der Klassenkampf von der buddhistischen Lehre des Mitleids aus zu verwerfen.

Eine ausdrückliche Reaktion auf die moderne Welt stellen die bereits oben erwähnten sogenannten Neuen Religionen in Japan dar. Der Einbruch der Technik in die japanische Welt hat eine typisch moderne Not-situation der Einsamkeit des Einzelnen in der Industriegesellschaft hervorgerufen, auf die die alten Religionen (einschließlich des Christentums, wie man in Japan meint) nicht antworten. So suchen hier Laien neue Wege in eine bessere Zukunft, in ein „Reich Gottes des Friedens, der Freude und der Gerechtigkeit“. Es entstanden Religionen der Hoffnung. Näheres

darüber findet man in dem wertvollen Buche von Werner Kohler „Die Lotuslehre und die modernen Religionen in Japan“.²²

Was nun das *Christentum* betrifft, so steht es in seinen Hauptkonfessionen gleichfalls in der Situation der Selbstbesinnung. Sichtbarstes Zeichen dessen ist im Katholizismus das Zweite Vatikanische Konzil. Wir haben hier nicht die Möglichkeit, die ganze Breite der Gegenstände dieser Neubesinnung und Auseinandersetzung mit den Tendenzen der Zeit darzustellen. Nur auf zwei Erklärungen (*declaratio*), die mit dem Verhältnis der Religionen zueinander im Zusammenhang stehen, sei kurz hingewiesen. Im Dezember 1965 wurde vom Konzil eine Erklärung über die Religionsfreiheit veröffentlicht. Danach soll in religiösen Dingen niemals jemand gezwungen werden, gegen sein Gewissen zu handeln, und nicht daran gehindert werden, privat und öffentlich nach seinem Gewissen zu handeln. Bemerkenswert ist dabei, daß in dieser Erklärung, deren Geist ja in deutlichem Gegensatz steht zu der seit dem Religionsedikt des Kaisers Theodosius vom Jahre 380, in dem der christliche Glaube zur staatlichen Pflicht erklärt und von jedermann gefordert wurde, staatlicher- und kirchlicherseits geübten Praxis, diese Abweichung vom Geist des Evangeliums ausdrücklich bezeugt wird. Die zweite in diesem Zusammenhang wichtige Erklärung beschäftigt sich mit dem „Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen“. In erstaunlich tief eindringendem Verstehen werden hier die Werte der nichtchristlichen Religionen, des Buddhismus, des Hinduismus, des Islam und des Judentums, herausgearbeitet. Diesen Werten und Wahrheiten gegenüber wird wörtlich erklärt: „Nichts von alledem, was in diesen Religionen wahr und heilig ist, wird von der katholischen Kirche verworfen.“ Damit ist seitens dieses höchsten Gremiums der katholischen Kirche ein Weg beschritten, der zu einem brüderlichen Verstehen und zum Zusammenwirken sowohl der christlichen Konfessionen (auch zum Ökumenismus hat das Konzil positiv Stellung genommen) als auch der Religionen der Welt führt.

Der Protestantismus bildet nicht in gleicher Weise wie die katholische Kirche eine Einheit. Er ist vielmehr zersplittert in zahlreiche Kirchengemeinschaften und Sekten, so daß eine für alle protestantischen Kirchen zutreffende Aussage über die Stellung des Protestantismus in der Welt und zur Welt nicht möglich ist. Zweifellos sind auch hier Krisenphänomene zu beobachten. Die lange Zeit hindurch herrschend gewesene und auch heute noch weithin bestimmende Theologie Karl Barths hat, was unseren Fragenkomplex betrifft, eine Neuorthodoxie begründet, die unter der Parole „Religion ist Unglaube“ natürlicherweise kein positives Ver-

²² Werner Kohler, „Die Lotuslehre und die modernen Religionen in Japan“, 1962.

hältnis zur außerchristlichen Religionswelt gefunden hat. Andererseits hat die von Rudolf Bultmann ausgehende Tendenz zur Entmythologisierung der christlichen Verkündigung, die eben auch eine Reaktion auf die wissenschaftlichen Erkenntnisse der modernen Welt ist, eine Gegenbewegung hervorgerufen, die einen naiven und unkritischen Biblizismus durchzusetzen bemüht ist, als hätte es die seit rund 150 Jahren tätige historisch-kritische Bibelforschung nie gegeben.

Auch die Weltreligion des *Islam* ist durch die Begegnung mit der modernen Welt in das Stadium der Neubesinnung geführt worden. Schon im 19. Jahrhundert gab es Persönlichkeiten, wie den Perser Dschamaleddin Afghani (gestorben 1897) und den Ägypter Muhamad Abdu (gestorben 1905), die das Ziel der Anpassung des Islam an die moderne Welt verfolgten. Durch den neu entstandenen Nationalismus der frei gewordenen islamischen Völker und durch den Zusammenstoß mit der westlichen Welt, ihrer Wissenschaft und Technik, gewann der Islam durch Neubesinnung neue Impulse. Besonders aktiv ist in dieser Hinsicht die Ahmadiyya-Mission, die im Westen tätig ist mit dem Ziel, die Herrschaft Allahs auszubreiten, zugleich aber den Islam dem westlichen religiösen Geschmack anzupassen.

In dem soeben erschienenen Buch „Die Gefährdung der Religionen“, herausgegeben von Rolf Italiaander (1966) werden von dem anglikanischen Bischof Stephen Charles Neill²³ die Voraussetzungen genannt, die nach seiner Meinung verwirklicht werden müssen in einer Religion, wenn sie in der Welt des 20. Jahrhunderts fortbestehen will. Es sind im wesentlichen folgende Momente, die wir kurz zusammenfassen: die Religionen müssen allen wissenschaftlichen Entdeckungen und Erkenntnissen standhalten können, d. h. sie dürfen nicht im Widerspruch zur Wissenschaft stehen. Die Religionen müssen weiterhin dem ganzen menschlichen Leben angepaßt sein, d. h. sie müssen sich mit allen Nöten und Problemen des Menschen in der Gegenwart beschäftigen. Ferner muß die Religion dem Menschen ein Gefühl für den Sinn des Lebens geben. Zugleich muß durch die Religion die Möglichkeit gegeben werden, das Leben meistern zu können, damit niemand Opfer seiner Triebe wird. Endlich heißt es: „Die Religion muß Hoffnung wecken. Heute ist die Verzweiflung fast zur Mode geworden, doch diese Stimmung wird wahrscheinlich bald vorübergehen . . . Halten wird sich nur ein Glaube, der mit dem Tragischen fertig wird und überzeugt ist, daß es jenseits der Tragik eine Antwort, einen Sinn, eine Hoffnung gibt.“

In einem letzten Abschnitt soll deutlich gemacht werden, wie kompli-

²³ Vgl. Rolf Italiaander (Hrsg.), „Die Gefährdung der Religionen“, 1966, S. 32.

ziert die religiöse Weltlage auch dadurch wird, daß jetzt die Religionen beginnen, einander kritisch zu betrachten und zueinander Stellung zu nehmen. Dadurch fällt zugleich neues Licht von dieser Seite her auf die Frage nach der Möglichkeit und nach der Wünschbarkeit einer einheitlichen Weltreligion. Wir beschränken uns darauf, skizzenhaft anzudeuten, wie je eine der vier großen Religionen (Hinduismus, Buddhismus, Christentum, Islam) von den drei anderen Religionen kritisiert wird.

Beginnen wir mit dem *Hinduismus* Indiens. Der Buddhismus beanstandet am Hinduismus seine Abhängigkeit von den vier Veden, die voller Widersprüche seien. Tradition ohne eigene Erfahrung sei im Hinduismus maßgebend im Unterschied zum Buddhismus. Auch die im Hinduismus aus frühen Tagen fortbestehende Kastenordnung lehnt der Buddhismus ab, zumal sie nicht als uranfänglich anzusehen sei. Vor allem aber kritisiert der Buddhismus den Hinduglauben an eine Seele bzw. an ein konstantes Selbst, den Atman, der allen Daseinsformen immanent sei. Endlich richtet die Kritik des Buddhismus sich gegen die im Hinduismus vielfach vorhandene persönliche Gottesvorstellung.

Die beiden prophetischen Religionen des Christentums und des Islam kritisieren beiderseits die Karma-Lehre des Hinduismus, die als eine automatische Tatvergeltung, eine Aufhebung der göttlichen Allmacht und der Richterfunktion Gottes angesehen wird. Die hinduistische Lehre von der Wiedergeburt wird auch deshalb von diesen beiden Religionen abgelehnt, weil man in der neuen Geburt keine Erinnerung mehr habe an die früheren Geburten, so daß man aus den in ihnen begangenen Sünden und Fehlern nichts lernen könne. Die im Hinduismus dominierende Immanenz des Göttlichen steht natürlich im Gegensatz zur prophetisch erlebten Transzendenz und Distanz des göttlichen Schöpfers gegenüber den Geschöpfen. Außerdem gibt es manche kultische Sitten und auch Unsittlichkeiten im hinduistischen Kult, die beanstandet werden. Die Verehrung der Götterbilder und die vielfach phantastische Mythologie lehnen beide Religionen ab.

Der *Buddhismus* nun wird vom Hinduismus wegen der Ablehnung der Autorität des Veda und der Brahmanen kritisiert. Vor allem aber sind es die kultischen Riten, die die Reinheit garantieren, deren Nichtbeachtung man dem Buddhismus vorwirft. Natürlich fehlt dem Buddhismus in den Augen des Hinduismus ein echter Gottesglaube.

Seitens des Christentums vermißt man im Buddhismus die Idee des allmächtigen und gnädigen Schöpfergottes. Das Heilsziel selbst im Buddhismus, nämlich das Eingehen in das Nirvana, wird vom Christentum abgelehnt, weil es eine Zerstörung der individuellen Persönlichkeit bedeute. Auch der weltanschauliche Pessimismus, nach dem die Welt wesen-

los und ohne Sinn ist, wird christlicherseits beanstandet. Auch mißbilligt man seitens des Christentums die im Buddhismus übliche Anknüpfung an andere Religionen. Die hier geübte Methode des Einbaus fremder Religionsformen in die eigene Glaubenswelt ist ein bewußter Synkretismus, den man auf der Seite des Christentums ablehnt, obwohl das Christentum selbst — freilich zumeist unbewußt — zu einem synkretistischen Religionsgebilde wurde.

Die Kritik des Islam am Buddhismus ist ähnlich der des Christentums. Besonders wird natürlich die im ursprünglichen Buddhismus geforderte Weltabkehr beanstandet; denn der Islam ist von Anfang an politisch orientiert und lehnt deshalb die Abkehr von der Welt, die er ja Allahs Herrschaft unterstellen will, entschieden ab.

Das *Christentum* nun wird vom Hinduismus in folgenden Punkten kritisiert. Ausgenommen von der Kritik ist die Persönlichkeit Jesu, dessen ethische Verkündung und sittliche Persönlichkeit anerkannt werden. Jesus wird geradezu als göttliche Inkarnation (freilich neben anderen Verkörperungen Gottes) angesehen. Die Ethik der Bergpredigt steht hoch in Ansehen. Aber man kritisiert entschieden die Behauptung der Einmaligkeit Christi und des Christentums und der kosmischen Bedeutung des Heilsgeschehens in Palästina, weil man es als einen schmalen Ausschnitt aus dem weltweiten göttlichen Offenbarungsprozeß ansieht, und weil man außerdem der Ansicht ist, daß Geschichte eine wandelbare und vordergründige Größe ist. Eine Religion, die sich auf dieser im Grunde wesenlosen Geschichtswelt aufbaut, hat kein festes Fundament und genießt deshalb kein Vertrauen. Ferner wird der Anthropomorphismus der christlichen Gottesidee kritisiert, sofern sie vom Alten Testament beeinflusst ist; denn hier ist die Rede von dem eifernden und zornigen Gott Jahve, also von einem Gott mit den menschlichen Grundleidenschaften, die der Inder auf seinem Erlösungswege entschieden bekämpft. Besonders wird auch die — wie man meint — aus dem Alten Testament übernommene Intoleranz des Christentums mißbilligt. Auch wird Front gemacht gegen die scharfe Entgegensetzung von Gott und Welt im Christentum, also gegen die Diskontinuität zwischen Gott und Welt, die die Verbindung beider ausschließt. Ferner meint man, daß die christliche Idee eines allmächtigen und barmherzigen Gottes das differenzierte und rational unverständliche Schicksal der Menschen nicht erklären könne, wie es die Karma- und Samsara-Lehre vermöchte. Ein allmächtiger Gott sei verantwortlich für die Leiden der Welt.

Der Buddhismus wendet sich gegen das Christentum wegen der persönlichen Gottesidee. Gott als Persönlichkeit fällt für den Buddhismus unter die erlösungsbedürftigen Wesen, die gerade ihrer Individualität

wegen des Heils entbehren. Wenn der Weltschöpfer ein erbarmender Gott ist, dann hätte er keine leidvolle Welt schaffen dürfen. Im Gedanken der Auferstehung des Fleisches sieht der Buddhismus den von ihm als Grundübel bekämpften Lebenswillen wirksam.

Der Islam seinerseits steht positiv zur Gestalt Jesu; denn er sieht in ihm einen, den vorletzten Gesandten Allahs und stellt Jesus in dieser Hinsicht mit Mohammed gleich. Die Lehre Jesu aber sei verfälscht. Der Kampf der vielen christlichen Kirchen und Sekten, deren jede einen absoluten Wahrheitsanspruch erhebt, begründet in den Augen des Islam deren Unglaubwürdigkeit und ist ein Symptom des Verlustes der ursprünglichen Wahrheit. Wer zum Christentum übertritt, gelangt dadurch — so kritisiert man weiter — nicht in eine echte Bruderschaft, wie im Islam. Der Eingeborene bleibt, auch als Christ, weiterhin gesellschaftlich verachtet. Die christliche Trinitätslehre wird als Form des Polytheismus angesehen, den der Islam mit besonderer Entschiedenheit bekämpft. Auch die christliche Erlösungslehre sieht man seitens des Islam als eine Vermenschlichung Gottes an.

Der *Islam* wird vom Hinduismus wegen der Nichtbeachtung seiner heiligen Bräuche abgelehnt. Muslims sind daher in den Augen der Hindus kultisch unrein. Die Tötung der Kühe, die im Hinduismus besonders heilig sind, und deren Genuß durch die Muslims stößt auf leidenschaftliche Ablehnung seitens der Hindus. Auch wehrt man sich gegen den fanatisch intoleranten Monotheismus des Islam und dessen Eroberungs- und Bekehrungswillen.

Seitens des Christentums wird zwar anerkannt, daß man im Islam den einen wahren Gott verehere. Gleichwohl aber sieht man schon seit Jahrhunderten in Mohammed ein Werkzeug des Teufels und einen im Neuen Testament vorausgesagten „falschen Propheten“. Allah, der islamische Gott, ist nach christlicher Auffassung ein Gott der Willkür, auf dessen Heilswillen man sich nicht verlassen kann. Natürlich wird auch die Stellung der Frau im Islam beanstandet und die angeblich niedrige Moral, die der Islam von seinen Anhängern fordert.

Die Stellungnahme des Buddhismus zum Islam ist ungefähr der des Hinduismus gleich und verwandt der buddhistischen Kritik am Christentum; denn die hervorstechendsten Züge beider Religionen, des Christentums und des Islam, sind insofern beiden gemeinsam, als sie prophetische Religionen sind und daher Züge aufweisen, die der mystischen Religion des Hinduismus wie des Buddhismus fremd sind.

Wir sind auf Grund der dargestellten Verhältnisse zwar der Meinung, daß im Bereiche der Zivilisation eine wachsende Einheit in der Welt zu konstatieren ist, daß auch im kulturellen Bereich Angleichungen, Ober-

nahmen und wechselseitige Beeinflussungen auf den verschiedensten Gebieten sowohl des naturwissenschaftlich-technischen Erkennens als auch der Musik, der bildenden Kunst sowie der Geisteswissenschaften stattfinden, daß aber eine einheitliche Weltreligion weder wünschenswert noch möglich ist. Was aber wünschenswert und notwendig, aber auch möglich ist in der modernen Welt der Religionen, ist die Verwirklichung „inhaltlicher Toleranz“²⁴ in den Wechselbeziehungen der Religionen untereinander. Das setzt voraus die Erkenntnis der Einheit der Religionen in aller fortbestehenden Mannigfaltigkeit, von der Nikolaus Cusanus sagte, es bestehe „una religio in rituum varietate“.

²⁴ Vgl. G. Mensching, „Toleranz und Wahrheit in der Religion“, 1955; Taschenbuch 1966.

SWAMI NIKHILANANDA

RAMAKRISHNA-VIVEKANANDA CENTER, NEW YORK (USA)

Das Ideal einer Universalreligion

Der hinduistische Standpunkt

I.

Da diese Arbeit den hinduistischen Standpunkt vertritt, möchte ich sie mit einer kurzen Darlegung einiger grundlegender Anschauungen über Gott und die religiösen Praktiken beginnen, die von den Hindus seit den ersten Anfängen ihrer Tradition gehegt und gepflegt worden sind. Diese Anschauungen sind von den Wechselfällen einer langen Geschichte unberührt geblieben. Jeder Student der indischen Kulturgeschichte weiß, daß die Religion im weitesten Sinne von jeher das Rückgrat im Leben eines Hindus gebildet hat und daß sie die hinduistische Botschaft an die übrige Welt gewesen ist. Sie hat dem indischen Volk gläubiges Vertrauen und Kraft in Stunden der Bedrängnis gegeben, Gleichmut in Glück und Unglück, nationale Solidarität, wenn verschiedene Mächte von außen den Zusammenhalt ihrer alten Tradition auseinanderzureißen drohten; schließlich hat sie ihm den unfehlbaren Blick für die letzte Bestimmung der Seele verliehen, zu deren Verwirklichung das Leben in seinem langen Entwicklungsprozeß unzähligen Hindernissen die Stirn bot und sie überwand. Indiens Nationalhelden sind keine Könige, Staatsmänner, Kriegsgeneräle oder Reiche, sondern Propheten und Heilige wie Rama, Krishna und Buddha, welche die letzte Wahrheit erkannten und sie der Welt predigten. Sie sind die Schöpfer der indischen Kultur.

Religion ist die Manifestation des Göttlichen, welches das eigentliche Wesen der Seele ausmacht. Dieses Göttliche kann zwar getrübt, aber niemals zerstört werden. Swami Vivekananda faßte die hinduistische Idealvorstellung von der Religion so zusammen: „Jede Seele ist potentiell göttlich. Das Ziel besteht darin, diese innere Göttlichkeit durch die Beherrschung der Natur innen und außen zu offenbaren. Tut dies durch Arbeit, Anbetung, psychische Beherrschung oder Philosophie, durch eine oder mehrere oder durch alle diese Dinge — und seid frei. Das ist die ganze Religion. Lehren, Dogmen, Rituale, Bücher, Tempel oder Formen sind zweitrangige Einzelheiten.“ Die Menschen werden in verschiedene Religionen hineingeboren, aber die Universalreligion der Menschheit ist

in der Seele zu finden. Religion ist die Ausweitung des Bewußtseins und die Manifestation der inneren Vollkommenheit des Menschen. Religion ist ein Kampf zur Freiheit, ein Versuch, die Natur und die Begrenzung, die sie auferlegt, zu überwinden. Dieses Ideal wird durch Mythologie und Erzählungen von Göttern, Engeln, Dämonen, Heiligen und Sehern und durch die Symbolik, d. h. die Abstraktionen der Philosophie, ausgedrückt. Der Mensch vernimmt den Ruf der Religion, wenn das Vertrauen in seine eigene Kraft, seinen Geist und die Welt draußen zu beherrschen, zerstört ist, wenn ihm alles zwischen den Fingern zu zerrinnen scheint und ihm das Leben wie ein hoffnungsloser Schutthaufen vorkommt. Erst dann schaut er nach innen, hört er die Stimme der Seele und sammelt er Kraft.

Die Religion gründet sich auf innere Erfahrung. Das wird immer so sein, denn Religion ist Innewerdung. Weder die Schriften noch die Vernunft können die Wahrheit der Religion beweisen. Sie zeigen nur an, wo sie zu finden ist. Die Religion enthüllt die ewige Verwandtschaft zwischen der ewigen Seele und dem ewigen Gott. Ihre letzte Gültigkeit kann man nicht nach ihrer Wirkung auf die Gesellschaft und auf die Welt beurteilen, und doch sind große Werke der Kunst, Literatur und Philanthropie in Ost und West von der Religion inspiriert worden. Die Religion hat den größten Ansporn zur guten Tat gegeben. Religiöse Bande haben sich als stärker erwiesen als rassische, nationale und soziale Bande. Menschen der gleichen Religion haben mit weit größerer Kraft und Ausdauer zusammengehalten als jene, die durch Nationalität oder familiäre Verwandtschaft miteinander verbunden waren. Die Religion bereitet den Boden für den sozialen und intellektuellen Fortschritt, indem sie Begeisterung weckt und zum Verständnis aufruft. Sie verhilft dem Menschen zur Überwindung von Selbstsucht, Engstirnigkeit und Kleinlichkeit. Ohne den Glauben an sich selbst, ohne Weisheit, Energie und Kraft ist kein echter Fortschritt möglich. Die Religion gewährt uns den Zugang zu der Quelle all dieser Kräfte, die im Menschen selbst liegen. Die Religion fördert die Charakterbildung und bringt dem Suchenden letzten Endes den vollkommenen Frieden. Zwar sind viele teuflische Taten im Namen der Religion vollbracht worden, und Religionskriege und Verfolgungen haben unsagbares Elend auf die Menschheit gehäuft. Aber die Religion selbst kann man hierfür nicht verantwortlich machen. Die religiösen Streitigkeiten, in die sich die Menschen verwickeln, entzünden sich immer nur an Äußerlichkeiten. Wenn die Reinheit, Liebe und Wahrheit, die das Wesen der Religion ausmachen, verdunkelt sind und sie die Seele verdorrt zurücklassen, erst dann beginnen religiöse Streitigkeiten und nicht eher. Wenn politische und wirtschaftliche Faktoren die Herrschaft über den Menschen gewinnen, dann erheben sich Fanatiker und benützen die Religion als Vorwand für

die Befriedigung ihrer eigenen Lust und Habgier. Das steckt hinter den Kreuzzügen, den Dschihads, hinter dem Dreißigjährigen Krieg, der Spanischen Inquisition und hinter dem Bruch zwischen Hindus und Moslems im heutigen Indien. Heilige und Propheten haben es immer allen zur Pflicht gemacht, Frieden, Liebe und Gemeinschaft zu üben.

Die Religion ist auch die Quelle höchster Freude. Menschen der niedrigsten Stufe suchen die Freude nur durch Sinnlichkeit, Essen und Trinken usw. zu erreichen. Die Kultivierten und Gebildeten gehen den tiefen Freuden in der Kunst, Philosophie, Musik und der wissenschaftlichen Forschung nach. Aber die höchste Freude ist nur in der Gemeinschaft mit Gott zu finden. Ein Mensch, der den Gedanken an Gott in seinem Herzen hegt, kann Gefahren, Not und Tod mit Heiterkeit und sogar mit Freude entgegentreten. Die Religion enthüllt im Menschen das ewige Leben, das ihn eher einem Gott als einem nur menschlichen Lebewesen gleichmacht. Ein wahrhaft religiöser Mensch sucht an der unendlichen Quelle allen Glücks teilzuhaben, denn er weiß, daß es kein vollkommenes Glück im Endlichen und Begrenzten noch durch sie gibt. Das Trachten nach dem Unendlichen, die Bemühung, mit dem Unendlichen zu verschmelzen, die Anstrengung, die Grenzen der Sinne zu überwinden und die göttliche Natur des Menschen zu offenbaren, dieses Streben bei Tag und Nacht, mit dem Unendlichen eins zu werden, ist in sich selbst das erhabenste und ruhmreichste Abenteuer, das man unternehmen kann. Wenn man von den menschlichen Leistungen diejenigen abzieht, die durch die Religion hervorgebracht wurden, dann wird man feststellen, wie arm die Kunst, Literatur, Philosophie und Philanthropie sind. Klammert man den von der Religion ausgehenden Antrieb aus, dann würde aus der menschlichen Gesellschaft eine Wüste, bevölkert von menschlichen Wesen, die auf die Stufe von Tieren gesunken sind. Die Weltbeweger, die von Zeit zu Zeit die Gesellschaft mit neuer Kraft erfüllen, deren Geist durch tausend Kanäle fließt, haben Kraft aus ihrer geistigen Umwelt geschöpft. Die Ursache für ihre Kraft liegt in der Religion.

Entsagung ist die Grundlage der Religion: „Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden.“ (Matth. 10, 39). Es gibt zwei Strömungen, die der Geist offenbart hat: den inneren und den äußeren Kreislauf. Die geistig-religiöse Entwicklung des Menschen vollzieht sich durch den inneren Kreislauf. Durch die Religion löst sich der Mensch allmählich von dem Vergänglichen. Die materielle Welt lockt ihn nach außen; die Religion ruft ihn nach innen. „Verkaufe alles, was du hast und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm, folge mir nach und nimm das Kreuz auf dich.“ (Mark. 10, 21).

Der Weg, der nach innen führt, ist in der Reinheit, Liebe und Verehrung zu finden. Das sind die Hauptlehren der Religion.

Der Hinduismus proklamiert die Einheit der Existenz. Das letzte Wort in der religiösen Spekulation wurde in den vedischen Lehren niedergelegt: „Ich bin Er“ und „Damit du seist“. Es gibt das unwandelbare Eine, in dem das ganze Universum des Geistes und der Materie seine Einheit findet. Dieses Eine wird Gott, Brahman, Allah, Vater im Himmel oder Jehova genannt und mit vielen anderen Namen bezeichnet. Das menschliche Denken kann über dieses Eine nicht hinaus. Das Schlagwort „Gott ist tot“ verbreitet sich in zunehmendem Maße unter bestimmten Gruppen von Intellektuellen. Diese Haltung ist das Ergebnis der materialistischen und mechanistischen Auffassung vom Menschen, die in den letzten dreihundert Jahren von den Naturwissenschaftlern mit Nachdruck vertreten worden ist. Wenn das Universum nur bewegte Materie ist, dann ist in ihm für einen vernunftbegabten Schöpfer kein Platz. Das Leben wird ständig hohler in seinem Kern. Die Sittengesetze, die in der vor-naturwissenschaftlichen Zeit von bestimmten bleibenden geistigen Erfahrungen abgeleitet wurden, werden nun als relativ und situationsgebunden betrachtet. Der Mensch leidet unter Angst, Langeweile und Niedergeschlagenheit. Er fühlt sich zerrissen. Das ist einfach die Folge der Gottesleugnung oder des Zweifels an Seiner Existenz oder der Gleichgültigkeit Ihm gegenüber.

Napoleon hat einmal gesagt, wenn es keinen Gott gäbe, würden die Menschen einen erfinden. In der Unterhaltung mit einem indischen Botschafter bemerkte Stalin einmal: „Geben Sie mir einen Heiligen Paulus, und ich werde morgen in ein Kloster eintreten.“ Intellektuelle Menschen werden oft Atheisten oder Agnostiker, weil sie in keiner Kirche und in keinem Tempel eine Gottesauffassung finden, die groß genug wäre, um Herz und Verstand zu befriedigen. Wenn sinnlich wahrnehmbare Wunder notwendig sind, um die Existenz Gottes zu beweisen, dann hat die moderne Naturwissenschaft Gott ein für allemal getötet. Für die Wirklichkeit Gottes muß sehr viel stärkeres Beweismaterial postuliert werden, wie zum Beispiel die vollständige Umwandlung eines Menschenlebens.

Welches ist der letzte Beweis für die Existenz Gottes? Natürlich kann man Seine Existenz nicht durch verstandesmäßige Schlußfolgerungen beweisen. Verstand endet im Zweifel. Ein Philosoph ist ein Denker; und ein Denker ist ein Zweifler. Man kann Gott auch nicht mit Hilfe der Sinnesorgane erkennen, noch aus den Tatsachen, die uns die Sinnesorgane bieten, folgern. Die Sinne haben nur eine Beziehung zu den sinnlich wahrnehmbaren Dingen und Gott ist kein sinnlich wahrnehmbares Ding. Nach Aussagen der Mystiker muß der Mensch still werden, bevor er Gott sehen kann. Der menschliche Geist schafft Vorstellungen, aber Gott ist keine

Vorstellung. Er beseelt den menschlichen Geist und ermöglicht die Bildung von Vorstellungen. Gott wird im Hinduismus als universaler Geist (*intelligentia*) von nicht-differenziertem Bewußtsein bezeichnet. Er ist die Gesamtsumme des Universums. Ist Gott dann Materie? Bestimmt nicht. Nur wenn Er durch die begrenzten Wege der fünf Sinne gesehen wird, ist Gott Materie; mit den Augen des Geistes gesehen ist Er eine Idee. Wenn man ihn jedoch direkt durch das innere Bewußtsein sieht, ist Er reiner Geist. Die unendliche kosmische *Intelligentia* existiert von jeher. Sie durchdringt und erfüllt alles was ist, und wenn sich das sinnlich wahrnehmbare Universum aufgelöst hat, wird die universale *Intelligentia* bleiben. Gott wird als die Wahrheit, Schönheit und Güte beschrieben. Er wird Satchidananda genannt: der Existenz-Wissens-Seligkeits-Absolute. Das ist die höchste Gottesvorstellung, die der begrenzte menschliche Geist schaffen kann.

Der Anfänger im geistig-religiösen Leben stellt sich einen Gott vor, der im Himmel wohnt, Böse bestraft und Gute belohnt. In dem Maße, wie er im Geistig-Religiösen Fortschritte macht, spürt der Suchende, daß der außerkosmische Gott auch innerkosmisch ist, die Seele aller Seelen. Schließlich erfaßt der völlig erleuchtete Mensch, daß er und Gott eins sind: „Ich bin Er.“ Es gibt zwei allgemeine Gottesvorstellungen in den Schriften der Hindus: den persönlichen und den unpersönlichen Gott. Es ist die gleiche Wirklichkeit, die sich in diesen beiden Aspekten zeigt. Wenn die Wirklichkeit, die im Vedanta Brahman genannt wird, mit der Schöpfung, Erhaltung und Auflösung in Verbindung gebracht wird, heißt sie der persönliche Gott; man gibt ihr solche Attribute wie Allwissenheit, Mitleid und Allmacht. Und wenn sich das Universum in tiefster Meditation auflöst, erkennt man die eigenschaftslose Wirklichkeit, die durch die Ablehnung jeglicher Kennzeichen charakterisiert ist. Im Zustand der Aktivität wird Brahman der persönliche Gott genannt, im Zustand der Nicht-Aktivität die unpersönliche Wirklichkeit. Es besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden, wie auch kein realer Unterschied zwischen dem Meer und seinen Wellen besteht. Namen und Formen werden aus der Unwissenheit heraus projiziert. Aus ihnen besteht das relative Universum. Sobald die Unwissenheit beseitigt ist, enthüllt sich Brahman, das Eine ohne Gleichen. Eine andere Offenbarung Gottes vollzieht sich durch die göttliche Inkarnation. Gott nimmt von Zeit zu Zeit menschliche Gestalt an, wenn die Bosheit in der Welt überhand nimmt. Er stellt die geistigen Werte wieder her. Und schließlich, der Erleuchtete erkennt Gottes Gegenwart in allen geschaffenen Wesen. Wer ihnen dient, dient in Wahrheit Gott.

Welchen Beweis gibt es für die Existenz Gottes? Direktes und unmittel-

bares Wahrnehmen. Daß ein Baum da ist, wissen wir nur, weil wir ihn direkt sehen. Gott wird auch direkt gesehen. Von wem? Von dem Reinen im Geiste. Der Geist ist von Natur aus rein und fähig, Gott zu erkennen, aber unter dem Bann der anfanglosen Unwissenheit, oder *Mâyâ*, wurde der Geist dem Körper und der Welt verhaftet. Durch die Einhaltung solcher geistigen Übungen wie Loslösung und Konzentration gewinnt der Geist seine Reinheit zurück und wird auf das Eine ausgerichtet. In solch einem Geist ist Gott offenbar. Der reine menschliche Geist erlangt „gereinigte Wahrnehmung“ und kann so zwischen Gut und Böse unterscheiden und das Böse zurückweisen. Schließlich erkennt er, daß Gott allein als alles existiert. In jedem Geisteszustand sieht er Gott. Die Erkenntnis Gottes ist nicht das Monopol einer bestimmten Person oder einer bestimmten Zeit. Gott ist in der Vergangenheit erkannt worden und auch von Menschen unserer Zeit. Er wird auch in Zukunft erkannt werden. Die Entfaltung des Menschen wird ihren Höhepunkt erreichen, wenn er Gott von Angesicht zu Angesicht sieht.

Es gibt in Wirklichkeit nichts Derartiges wie meine und deine nationale Religion. Die vielen Glaubensformen der Menschen sind verschiedene Manifestationen der einen Religion, die verschiedenen Neigungen und Temperamenten angepaßt ist. Sie alle sind verschiedene Kräfte in der göttlichen Weltordnung. So wie wir keine Kraft in der Natur zerstören können, ohne das kosmische Gleichgewicht in Unordnung zu bringen, so können wir auch keine einzige dieser geistigen Kräfte zerstören. Unterschiedliche Glaubensformen sind notwendig, da die menschliche Natur komplex ist. Die einen sind emotional, die anderen aktiv, diese introspektiv, jene rational eingestellt. Dann gibt es solche Menschen, die Kontemplationen über ein abstraktes Ideal anstellen und andere, die Gott durch konkrete Symbole verehren möchten. Diese suchen die Identität mit Gott, jene möchten ihre Individualität bewahren, um sich der Gottesliebe zu erfreuen. Wenn es nur eine religiöse Lehre gäbe, bestünde keine Hoffnung für diejenigen, die keinen Zugang zu ihr haben. Deshalb ist es ein glücklicher Umstand, daß es diese Vielfalt an Religionen gibt an Stelle einer einzigen, wie sich viele wünschen. Je mehr Religionen es gibt, um so größer ist die Chance für die einzelnen, ihre geistig-religiöse Sehnsucht zu befriedigen. Die Menschen nehmen aus Reis, Brot und Kartoffeln die gleichen Nahrungsstoffe auf. Durch die verschieden geformten Glühbirnen scheint das gleiche Licht, und die Kühe verschiedener Farbe geben die gleiche weiße Milch. Wenn es nur eine Religion gäbe, würde die Welt geistig tot sein. Variation wird immer das Gesetz des Lebens sein. Denkende Wesen müssen sich unterscheiden. Das Zusammentreffen von Ideen erzeugt neue Gedanken. Die verschiedenen Religionen in der Welt

widersprechen sich nicht, sie ergänzen sich gegenseitig. Die Hindus nennen Gott das Juwel, das die Wünsche widerspiegelt; denn in ihm sieht jeder Gläubige einen Widerschein der Wahrheit, Schönheit und Güte im Lichte der Tendenzen seines eigenen Geistes.

Die verschiedenen Religionen betonen die unterschiedlichen Seiten der höchsten Wirklichkeit. Vielleicht predigt der Islam mehr als jede andere Religion das Brudersein unter seinen Anhängern. Bei den Moslems gibt es keine sozialen Unterschiede. Das zentrale Thema des Christentums lautet vielleicht: „Wachet und betet, denn das Himmelreich ist nahe“. Es fordert nachdrücklich die Gottes- und die Nächstenliebe, in deren Dienst die Christen ihre Zeit, Energie und materiellen Reichtümer stellen. Der Gedanke, mit dem andern zu teilen, ist das auffallendste Charakteristikum des praktizierten Christentums. Das Judentum hat in guten und schlechten Zeiten an dem Gedanken von Gottes Macht und Gerechtigkeit festgehalten und hat viele Gefahren überstanden, die seine Existenz im Laufe seiner langen Geschichte bedrohten. Der Buddhismus lehrt, daß die Wunschlosigkeit die Quelle des Friedens sei und ermahnt seine Gläubigen, allen Lebewesen mit grenzenloser Liebe und unendlichem Erbarmen zu dienen. Die Hindus machen die Erkenntnis, daß Gott innen und außen ist, zum zentralen Gedanken ihres Lebens. Tausende von Hindus sind bereit, allem zu entsagen, auch dem Leben, um die Wirklichkeit Gottes zu erfahren. So sind die verschiedenen Religionen gleichsam verschiedene Photographien desselben Gebäudes von verschiedenen Blickwinkeln gesehen, und sie alle sind echte Bilder der einen Wirklichkeit.

II.

Bevor wir die Frage nach einer Universalreligion aufgreifen, wäre eine kurze Erörterung darüber fruchtbar, worin die Religionen übereinstimmen und worin sie sich unterscheiden.

Alle großen Weltreligionen enthalten drei Faktoren, nämlich: Ritus, Mythos und Philosophie. Wenn auch das letzte Ziel der Religion darin besteht, den Weg zur Freiheit und Vollkommenheit zu zeigen, kann das doch nur stufenweise erreicht werden. Auf der einen Stufe betonen die Religionen den Ritus, auf der anderen die Mythologie und auf der letzten Stufe die grundlegendsten Prinzipien und Lehren, aus denen ihre Philosophie besteht. Unter Mythologie versteht man die konkrete Formulierung der philosophischen Prinzipien mit Hilfe von Legenden, die von dem Leben der Menschen oder übernatürlicher Wesen handeln. Rituale sind noch konkreter. Glocken, Musik, Blumen, Lichter, Bilder und andere

konkrete Symbole werden im Ritus freizügig verwendet. Alle voll entwickelten Religionen enthalten diese drei Elemente. Die einen legen die Betonung hierauf, die anderen darauf. Jedes einzelne ist ein wesentlicher Faktor im religiösen Wachstum, obwohl sie letzten Endes alle hin-fällig werden, wenn man Gott von Angesicht zu Angesicht gegenübersteht. Sie sind gleichsam die Hüllen, die den Kern der religiösen Wahrheit schützend umgeben. Der Kern ist der wesentliche Teil des Samens, aber ohne die Hülle kann er nicht keimen. Wenn der Keimling erscheint, fällt die Hülle ab.

Für Anfänger ist der Ritus absolut notwendig. Einige erleuchtete Seelen benützen sogar nach Erlangung der Vollkommenheit Symbole und Formen, entweder um anderen ein Beispiel zu geben oder um ihren Geist mit dem Gedanken an Gott zu erfüllen, nachdem sie von den Höhen der geistig-religiösen Erfahrungen zur relativen Ebene zurückgekehrt sind. Christus betete in der Synagoge, und Sri Ramakrishna betete im Tempel zur Göttlichen Mutter, seinem auserwählten Ideal. Viele große Heilige haben durch irgendwelche Rituale, durch Symbole und Formen Erleuchtung erlangt. Das Ritual soll die Liebe zu Gott entfalten. Ein Symbol bringt durch das Assoziationsgesetz das abstrakte Ideal ins Bewußtsein, für das es steht. Musik z. B. verhilft uns zur Konzentration des Geistes. Bilder sind vom protestantischen Christentum und vom Islam verbannt worden. Dennoch verehren Protestanten die Kirche, die Bibel und das Kreuz als Symbole für Gott, und bei ihren Gebeten haben sie bildhafte Vorstellungen. Jeder ernsthafte Moslem muß sich beim Gebet vorstellen, daß er im Tempel von Kaaba in Mecca steht, und wenn er dorthin pilgert, küßt er den schwarzen Stein in der Mauer des Tempels.

Die Hindus waren sich von Anfang an bewußt, daß man das namenlose und gestaltlose Absolute nur durch das Relative erkennen oder nur so daran denken kann. Alle Kreuze, Halbmonde und Bilder von Göttern und Göttinnen sind die vielen Symbole, die für die Anfänger notwendig sind. Sie sind unsere Kinderschwestern, auf die wir nicht verzichten können, solange wir klein sind. Und die meisten von uns sind trotz unserer stolzen intellektuellen Ansprüche nicht mehr als Säuglinge, was das religiöse Leben angeht. Man versuche, sich Gott als den allgegenwärtigen Geist zu denken, und Bilder von einem ruhigen Meer, einem unendlichen Himmel oder einem riesigen grünen Land werden sich in unserer geistigen Vorstellung erheben. Ein Mensch kann sich zwar um eine geistige Konzentration ohne Bilder bemühen, aber er wird nur feststellen, daß er Vorstellungen erzeugt, die an ihre Stelle treten. Nur zwei Menschengruppen brauchen keine Bilder: die vollständigen Materialisten, die nie an Gott denken und die Erleuchteten, die, nachdem sie alle vor-

läufigen Lehren und Regeln hinter sich ließen, an dem reinen Geist teilhaben.

Es besteht ein riesiger Unterschied zwischen Götzendienst und echter Verehrung mit Hilfe eines Bildes. Das Bild als Gott anzusehen, ist Götzendienst; dadurch stellt man den göttlichen Geist auf eine Stufe mit der Materie. Aber Meditationen über Gott durch ein ihm geziemendes Bild anzustellen, ist eine sehr wirksame Übung. Sie vergeistigt allmählich das Bild, bis es schließlich verschwindet und den Blick für den strahlenden göttlichen Geist freigibt, der seinen Platz einnimmt. Wir sollten das Bild mit dem Leben erfüllen, das Gott selbst ist. Durch Rituale allein kann der Mensch die Befreiung nicht erlangen. Jeder sollte in eine Kirche hineingeboren werden, aber die vollkommenen Seelen sterben außerhalb der kirchlichen Grenzen.

Alle großen Religionen sind mit Mythen verbunden, in denen unausgesprochen philosophische Wahrheiten enthalten sind. Man denke an Adam und Eva und an die Vertreibung aus dem Garten Eden. Hinter diesem Mythos verbergen sich Wahrheiten, die moderne Denker nicht voll zum Ausdruck bringen konnten. Der Rationalist kommt uns häufig wie ein Narr vor, der beim Anblick einer wunderschönen Statue den Wunsch hat, sie aufzubrechen, um festzustellen, aus welchem Material sie hergestellt ist. Die Mythologie hat die Kunst, Architektur, Musik und Literatur in der östlichen und westlichen Welt befruchtet; es ist ihr nie mißlungen, religiöse Gefühle in den Herzen der Gottsucher hervorzurufen.

Wie wir schon erwähnt haben, hat die Religion den Frieden und die Liebe für die Mitmenschen vergrößert und solche Taten wie den Bau von Krankenhäusern und die Speisung der Armen gefördert. Aber wenn man die Kehrseite der Medaille betrachtet, stellt man fest, daß Religion als Mittel zum Haß, zur Grausamkeit und zum Blutvergießen benützt worden ist. Das ist, wie schon gesagt, von skrupellosen Menschen vollbracht worden, die einen Vorwand für die Befriedigung ihrer eigenen Habgier und Selbstsucht brauchen. Ein anderer Grund für das Ausnutzen der Religion ist der Fanatismus, mit dem die Menschen die absolute Autorität für bestimmte Lehren, Rituale und Mythen beanspruchen und alle anderen als falsch und abergläubisch verdammen. Selbstgerechte Fanatiker halten es für ihre Pflicht, allen Menschen ihre eigenen Überzeugungen und Glaubensformen durch Überredung oder Bestechung oder sogar mit Gewalt aufzudrängen. Sie wollen nicht einsehen, daß die Unterschiede in den Religionen, die aus Zeit, Ort und Tradition erwachsen, natürlich und gesund sind.

So glaubt der Christ, daß Gott einst in Gestalt einer Taube erschienen ist. Der Hindu glaubt, daß Gott die Gestalt einer Kuh annehmen kann, die somit Gegenstand der Verehrung sein kann. Der Christ mag diese hinduistische Tradition für bloßen Aberglauben halten. Der Jude ist überzeugt, daß ein Bild in Form eines Schreins mit Engeln auf jeder Seite Jehova geweiht ist und in dem Allerheiligsten aufgestellt werden kann. Einen Christen oder Moslem mag dies bloßer Aberglaube dünken. Die Christen verachten das religiöse Phallussymbol der Hindus. Das christliche Sakrament der Kommunion nährt bei den Hindus den Gedanken an Kannibalismus. Wir werden immer feststellen, daß diese Formen und Symbole, die einen notwendigen Bestandteil der Religionen bilden, törichter Argumentation unterworfen sind. Die Menschen bestehen darauf, daß die Symbole und Formen, zu denen sie sich bekennen, die einzig wahren sind. Diese Haltung beschränkt sich leider nicht nur auf die Religion; man kann sie auch im Konflikt in politischen, wirtschaftlichen und sozialen Systemen finden.

Religiöse Streitigkeiten erheben sich, wenn die Rituale und die Mythologie den höchsten Rang einnehmen und die unterschwellig philosophischen Lehren überschatten. Die Lehren verliert man im Laufe der Zeit immer aus den Augen. Die Menschen sehen nur die Auslegung, den Propheten oder den Prediger und vergessen die Grundwahrheiten. Wenn jemand wagt, zwischen der Lehre des Christentums und der Existenz und der Person des historischen Christus zu trennen, wird er als Dissident bezeichnet. Wer die Harmonie der Religionen fordert, darf nicht die Glaubensformen, Rituale und Mythologien verneinen, sondern muß auf ihre vorläufige Nützlichkeit für die Entwicklung des geistig-religiösen Lebens hinweisen. Wie schon oben gesagt, wenn der Keim hervorsprißt, fällt die Hülle ab. Aber die Hüllen sind notwendig. Es gibt keine rein geistige Religion.

Trotz der Unterschiede in der Glaubensform, im Ritual und in der Mythologie zeigen die großen Weltreligionen bemerkenswerte Übereinstimmungen in den Grundlehren. Die innere Erfahrung ist dieselbe, nur der Ausdruck dieser Erfahrung ist verschieden, gekennzeichnet durch Ort, Zeit und Tradition. Das Ziel jeder Religion ist die Manifestation Gottes, d. h. die Offenbarung der inneren Göttlichkeit und Vollkommenheit des Menschen. Nach den Worten Vivekanandas sind alle Religionen, angefangen bei der niedrigsten Fetischverehrung bis zur Kontemplation des Absoluten, viele Versuche der menschlichen Seele, das Unendliche zu erfassen und zu erkennen; jeder Versuch ist bestimmt durch die Bedingungen von Geburt und Assoziation, und jeder kennzeichnet eine bestimmte Stufe der Entwicklung. Jede Seele ist gleichsam ein junger Adler,

der sich immer höher schwingt, immer mehr Kräfte sammelt, bis er die glorreiche Sonne erreicht hat.

Alle großen Religionen bezeugen die Existenz der Seele, die nicht mit dem Untergang des Körpers stirbt und die Wirklichkeit eines Gottes, der die Natur transzendiert und ohne Anfang und Ende ist. Sowohl der Hinduismus als auch die Religionen semitischen Ursprungs verkünden die ursprüngliche Vollkommenheit der Seele und weisen nachdrücklich darauf hin, daß die Menschen durch ihre eigenen Taten unvollkommen werden. Aber all diese Religionen versprechen uns, daß die Seelen ihre verlorene Vollkommenheit durch die Erkenntnis Gottes wiedererlangen werden. Heilige und heiligmäßige Personen sind in allen Religionen Gegenstand der Anbetung und Verehrung. Alle Religionen bekennen sich ausdrücklich oder stillschweigend zu der Macht des Namens Gottes, und alle erheben den Anspruch, uns den Weg aus dem Kerker dieser Welt zu zeigen. Sie alle ermahnen ihre Anhänger zu solchen geistigen Übungen wie Erbarmen, Gebet, Selbstzucht und Kontemplation. Die Lehre jedes Propheten enthält den Gedanken, daß der menschliche Geist in gewissen Augenblicken die Grenzen der Sinne und der Argumentation, die sich auf wahrnehmbare Fakten gründen, transzendieren und der Wahrheit von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen kann. Religion gehört zur Seele. Die Sprache der Seele ist eine einzige; die Sprachen der Menschen sind verschieden. Die Unterschiede zwischen den Weltreligionen bestehen daher aus Unterschieden im Ausdruck, nicht in der Substanz.

Solange es verschiedene Temperamente und Bedürfnisse gibt, solange wird es unmöglich sein, sich auf eine Universalphilosophie, eine Universalmythologie oder eine Universalreligion zu einigen. Dennoch ist die Universalreligion der Traum derjenigen, die religiöse Reibereien und Gegensätze auszuschließen hoffen. Diese Bestrebungen stecken hinter den gegenwärtigen Reformen in der römisch-katholischen Kirche und hinter dem Versuch der Protestanten, die Einheit der Christenheit zu fördern.

III.

Nun wollen wir das Ideal einer Universalreligion vom hinduistischen Standpunkt aus betrachten. In der Vergangenheit haben einige eifrige Führer des Christentums und des Islam versucht, ihre eigene Glaubensform zur Universalreligion zu machen, indem sie sie anderen durch ihre Charakterstärke, häufiger aber durch Bestechung, Überredung und sogar durch das Schwert aufzwingen. Dieser Eifer ist noch immer das Motiv christlicher und islamischer Missionare, in verschiedene Teile der Welt, besonders zu den sogenannten rückständigen Nationen, zu gehen. Es ist

allgemein bekannt, daß der Bibel und dem Kreuz in den nicht-christlichen Ländern die wirtschaftliche Infiltration und militärische Eroberung folgen. Die Geschichte zeigt, daß man auf diese Weise keine Universalreligion schaffen kann. Die Menschen haben auch versucht, eine Universalreligion auf einer kirchlichen Grundlage zu formulieren, indem sie sich nicht widerstreitende Lehren und ethische Vorschriften sammelten und die Faktoren aus verschiedenen Traditionen ausschieden, die Streitigkeiten hervorrufen. Der große Moghul-Kaiser von Delhi (A. D. 1556—1605) Akbar unternahm einen solchen Versuch. Aber seine künstlich konzipierte Universalreligion überlebte seinen Tod nicht. In der modernen Zeit sind viele Versuche gemacht worden, eine Universalreligion auf diese intellektuelle Weise zu begründen, und sie waren genausowenig erfolgreich. Denn die Religion ist kein Produkt des menschlichen Intellekts, sie muß in der direkten Erfahrung Gottes durch Propheten und Seher wurzeln. Das Christentum fußt auf den Erfahrungen Christi, das Judentum auf den Erfahrungen seiner Propheten, der Islam auf den Erfahrungen Mohammeds, und der Buddhismus und der Hinduismus fußen auf den Erfahrungen Buddhas und der erleuchteten Seher der Veden. Diese Männer standen in direkter Verbindung mit Gott und predigten auf sein Gebot hin, indem sie ihre Lehren den Bedürfnissen der Zeit und des Ortes anpaßten. Ohne irgendwelche geistigen Wurzeln dieser Art welkt eine intellektuelle Religion schnell dahin, wie ein schönes Blumenbouquet aus verschiedenen Pflanzen. Verstehen zwischen den Religionen zu schaffen, wird häufig durch Symposien und Seminare versucht. Diese Treffen mögen den Geist des Menschen anregen, aber sie führen nicht weit.

Nach Auffassung der Hindus kann eine historische Religion, die eine bestimmte Vorstellung des persönlichen Gottes als die Grund-Wirklichkeit erklärt, keine Universalreligion sein. Die Anhänger der Lehre von einem Persönlichen Gott glauben häufig an die ausschließliche Rettung durch ihn. Dieser Gedanke entartet bald zu der Vorstellung von einem eifernden Gott und einem auserwählten Volk. Die entweder-oder-Fragestellung erscheint ihnen ganz natürlich.

Der Hinduismus, der auf der nicht-dualistischen Philosophie des Vedanta beruht, zeigt den Weg zum rechten Verständnis einer Universalreligion. Er hat seinen guten Willen und seine aufrichtige Achtung gegenüber anderen Religionsformen bewiesen. Das kann man aus der Religionsgeschichte Indiens von der Zeit der Veden bis zu Ramakrishna (A. D. 1836—1886) entnehmen. Trotz sporadischer Ausbrüche sektiererischer Intoleranz ist die Geschichte Indiens allein frei von Verfolgung und religiösen Kämpfen. Lange vor der christlichen Zeit kam eine Gruppe

von Juden nach Südindien und konnte dort in völliger Freiheit der semitischen Form der Gottesverehrung nachgehen. Thomas, ein direkter Schüler Christi, kam nach Indien, um das Evangelium seines Herrn zu predigen; die Kirche, die er in Madras gründete, übt noch heute ihre Funktion aus. Die in ihrer Heimat verfolgten Parsen fanden Zuflucht in Indien, wo sie heute noch, hochgeschätzt von den Hindus, als die letzten Anhänger der alten Zoroasterreligion leben.

Hinduistische Könige haben den Moslems oft beim Bau der Moscheen geholfen, obwohl viele Moslemherrscher Hindutempel zerstörten, Hindu-bilder verstümmelten und häufig raue Methoden anwandten, um Hindus zu ihrem Glauben zu bekehren. Die Spannungen zwischen Hindus und Moslems in unserer Zeit haben sich größten Teils an politischen Faktoren entzündet, wobei die religiösen Unterschiede nur als Vorwand dienen. Der Hinduismus hat diese Haltung des Wohlwollens und der Achtung gegenüber anderen Religionen aus seiner philosophischen Grundhaltung entwickelt. Hinduistische Seher haben vor undenklichen Zeiten gezeigt, daß alle Religionen ihren Gläubigen die Möglichkeit geben, das gleiche Ziel des Gottesbewußtseins zu erlangen, und Ramakrishna hat es uns in unserer Zeit demonstriert. Er versenkte sich in Betrachtungen über Christus und Mohammed, folgte den Lehren des Dualismus, den gemäßigten nicht-dualistischen Prinzipien und dem Nicht-Dualismus, den uns der Hinduismus vorschreibt, und er machte die Erfahrung, daß ihn jede dieser Übungen schließlich zu dem gleichen unendlichen Meer des reinen Geistes führte.

Hier wären einige Worte über die Kosmologie angebracht, wie sie der nicht-dualistische Vedanta darlegt, der den Höhepunkt der hinduistischen philosophischen Spekulation wiedergibt.

Nach der nicht-dualistischen Anschauung ist die Grund-Wirklichkeit, das Brahma genannt, reiner Geist oder unteilbares Bewußtsein ohne Namen oder Gestalt. Sie allein existiert. Wenn man sich das Brahma vergegenwärtigt hat, verschwindet das Universum vollkommen, welches eine Projektion des Brahma durch seine unergründliche Mâyâ ist. Dann sieht der Mensch unmittelbar, daß alles, was existiert, Brahma ist. Zur Projektion des Universums gebraucht das nicht-dualistische Brahma die Mâyâ oder kosmische Illusion und wird dadurch mit den Attributen von Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung versehen. In diesem Stadium erscheint das eigenschaftslose Brahma (*Nirguna Brahman*) als das Brahma mit Eigenschaften (*Saguna Brahman*). Es gibt jedoch noch keine sinnlich wahrnehmbare Schöpfung. Auf der nächsten Stufe entwirft das *Saguna Brahman* den Schöpfer Gott, begabt mit solchen Attributen wie Allgegenwart, Allwissenheit und Erbarmen. Dieser Gott wird von den Christen

als Vater im Himmel betrachtet, von den Moslems als Allah, von den Juden als Jehova und von den Hindus als Shiva, Vishnu oder Kali. Er ist der persönliche Gott für die Gläubigen der dualistischen Religion. Dieser persönliche Gott ist der Schöpfer aller beseelten und unbeseelten Dinge des sinnlich wahrnehmbaren Universums. Der Schöpfungsprozeß kann mit dem stufenweisen Wachstum eines Baumes aus einem trockenen Samenkorn verglichen werden. Das Samenkorn ist der reine Geist. Wenn man es ins Wasser legt, quillt es und birgt den zukünftigen Baum in subtiler Form in sich. In diesem Stadium kann man das Samenkorn dem *Saguna Brahman* vergleichen. Dann springt das Samenkorn auf und ein zarter Keimling kommt hervor. Der Keimling ist der persönliche Gott. Aus diesem Keimling wächst langsam der ganze Baum empor, mit seinem Stamm, seinen Zweigen, Blättern, Blüten und Früchten, die man der Vielfalt des sinnlich wahrnehmbaren Universums vergleichen kann. Das *Nirguna* und das *Saguna Brahman* sind nicht zwei voneinander unabhängige Wesenheiten. Dieselbe Wirklichkeit, die im nicht-aktiven Zustand *Nirguna Brahman* genannt wird, heißt *Saguna Brahman*, sobald sie mit der Schöpfung assoziiert ist. Auf die Evolution des Universums folgt die Involution. Zunächst sucht die lebende Kreatur die Beziehung mit dem persönlichen Gott. Dann vereinigen sich beide in dem *Saguna Brahman*. Schließlich lösen sich alle drei Wesenheiten, das Geschöpf, der persönliche Gott und das *Saguna Brahman* auf im reinen Geist. Wie die Ströme ins Meer münden, so gehen die Geschöpfe im eigenschaftslosen Brahma auf. In diesem Stadium werden Hindus, Christen, Moslems und Juden eins. Diese Tatsache hat Sri Ramakrishna in der Praxis durch seine geistigen Erfahrungen bewiesen. Diese Kosmologie ist die unerschütterliche philosophische Grundlage der hinduistischen Anschauung von der Harmonie der Religionen.

Die hinduistische Religion ist monotheistisch. Natürlich erlaubt sie die Gültigkeit geringerer Gottheiten, aber sie werden nur als Teil des höchsten Gottes akzeptiert. Im semitischen Monotheismus toleriert man diese anderen Gottheiten nicht. Die *Bhagavadgîta* sagt, daß die Menschen, gedrängt durch verschiedene Wünsche und ihrer eigenen Natur folgend, verschiedene Gottheiten in geziemenden Riten verehren dürfen. Der höchste Gott ist durch solche Verehrung nicht beunruhigt, im Gegenteil. Er vertieft den Glauben der Menschen an die von ihnen erwählten Ideale und befähigt sie, das Ziel ihrer Wünsche zu erlangen. Die letzte Erfüllung der Wünsche gewährt jedoch nur Er, der wahre Spender der Früchte der Verehrung. Eines Tages kritisierte ein Schüler Sri Ramakrishnas in dessen Gegenwart die fragwürdigen Riten einer bestimmten hinduistischen Sekte. Sri Ramakrishna antwortete leichthin, daß auch die Mitglieder

dieser Sekte, wenn sie es ernst meinten, in das Haus Gottes eingehen würden, wenn vielleicht auch durch die Hintertür. Vivekananda hat immer verkündet, daß der Mensch nicht vom Irrtum zur Wahrheit, sondern von Wahrheit zu Wahrheit vordringt, oder korrekter ausgedrückt, von einer niedrigeren Wahrheit zur höheren. Es ist unmöglich, daß unter den ehrlichen Gottesverehrern einige völlig im Irrtum befangen sind und andere vollkommen recht haben. Das geistige Leben und die Art der Gottesverehrung eines Menschen werden durch seine innere Entwicklung bestimmt. Die verschiedenen ausgeübten Religionen können als menschliche Institutionen nicht absolut vollkommen sein. Die Religion ist nicht Gott, sie zeigt den Weg zu Gott. Die Lehren jeder organisierten Religion weichen irgendwie von denen ihres Gründers ab. Keine Uhr zeigt die absolut richtige Zeit an; deshalb müssen die Uhren von Zeit zu Zeit nach der Sonne korrigiert werden. Genau so werden die Religionen durch die Heiligen korrigiert, die direkt mit Gott in Verbindung stehen und nicht durch die Theologen, die nur die Interpreten der Schriften sind.

Der Hinduismus hat in seinem Ursprung und in den Jahren seiner Entfaltung einen bemerkenswerten „katholischen“ Geist bewiesen. Schon zur Zeit Rig-Vedas hieß es: „Die Wirklichkeit ist eine; die Weisen benennen sie mit verschiedenen Namen.“ Im Upanishad lesen wir: „Möge Er, der Eine ohnegleichen, der durch Seine mannigfaltigen Kräfte verschiedene Gestalten ohne irgendeinen Zweck für sich selbst hervorbringt, obwohl er selbst gestaltlos ist, möge Er, von dem das Universum am Anfang der Schöpfung seine Existenz erlangt hat und zu dem es schließlich zurückkehren wird — uns mit guten Gedanken begaben.“ Oder: „Wie fließende Ströme ins Meer münden und ihre Namen und Gestalt verlieren, so erreicht der Weise, befreit von Namen und Gestalten, Brahman, das größer als die Großen ist.“ Man kann einen Hindu nicht von einem Moslem unterscheiden, noch einen Christen von einem Juden, wenn sie in dem unendlichen Geist aufgenommen worden sind. Unterschiede sind auf niedrigeren Stufen festzustellen, aber von dem Gipfel aus gesehen, verschwinden alle Unterschiede.

Die Hindus verehren mehr als eine göttliche Inkarnation. Ein guter Hindu erweist allen Inkarnationen Ehrfurcht, einschließlich derer, die anderen Religionen angehören. Nach der hinduistischen Lehre ist kein Prophet einmalig in dem Sinne, daß er der größte von allen ist. Alle empfangen ihre Botschaft aus der einen Quelle und legen sie den Menschen entsprechend ihren besonderen Bedürfnissen dar. Die offensichtlichen Unterschiede in den Lehren Christi, Buddhas, Mohammeds, Krishnas und Moses beruhen auf den eigentümlichen Ansprüchen der Völker, in denen diese Propheten lehrten. Aber in der Gemeinschaft mit der Wirklichkeit

erfahren sie alle die gleiche Güte, Schönheit und Wahrheit. Die Tatsache der gemeinsamen inneren Erfahrungen der Propheten wird im allgemeinen von ihren Jüngern übersehen, und deshalb enden diese offensichtlich äußerlichen Unterschiede der Lehren in Streit und Kontroverse.

Die Harmonie der Religionen fand ihren lebhaftesten Ausdruck im Leben und in den geistigen Erfahrungen von Ramakrishna. Dieser Heilige des modernen Indien übte sich in der Nachfolge aller dualistischen und nicht-dualistischen Disziplinen des Hinduismus und folgte ebenfalls den Lehren Christi und Mohammeds; und in jedem Fall erreichte er das gleiche geistige Endziel. Immer wenn er einen bestimmten Weg verfolgte, versenkte er sich völlig darin, so daß er alles andere vergaß. Während er sich z. B. der islamischen Lehre hingab, aß, kleidete und benahm er sich wie ein Moslem, entfernte die Bilder der hinduistischen Gottheiten aus seinem Zimmer und hörte auf, hinduistische Tempel zu besuchen. So lehrte er aus tatsächlicher Erfahrung und nicht aus bloßer Spekulation, daß alle Religionen nur verschiedene Wege zu dem gleichen Ziel sind und bewies, daß kein Gläubiger seine eigenen Riten und Glaubensformen aufgeben muß; denn wenn er es ehrlich meint, wird er sicherlich durch sie Gott finden.

Als Ramakrishna sich einmal an die Mitglieder einer religiösen Sekte wandte, die nur an einen gestaltlosen Gott glaubt, sagte er: „Wir wenden uns alle an den gleichen Gott. Eifersucht und Bosheit brauchen nicht zu sein. Einige halten Gott für gestaltlos, andere schreiben ihm eine Gestalt zu. Ich sage, mag der eine Gott in einer Gestalt bedenken, wenn er an eine Gestalt glaubt, und mag der andere, der nicht an eine Gestalt glaubt, die gestaltlose Gottheit verehren. Damit will ich sagen, daß der Dogmatismus nichts Gutes ist. Die Überzeugung, daß meine Religion allein wahr ist und alle anderen Religionen falsch sind, taugt nichts. Die richtige Haltung heißt: meine Religion ist richtig, aber ob andere Religionen richtig oder falsch, wahr oder unwahr sind, weiß ich nicht. Das sage ich, weil man die wahre Natur Gottes nicht kennen kann, wenn man Ihn nicht erkennt . . .“

Kennen Sie die Wahrheit? Gott hat verschiedene Religionen gemacht, damit sie den verschiedenen Gottsuchern, Zeiten und Ländern genügen. Die vielen Lehren sind viele Wege, aber ein Weg ist keinesfalls Gott selbst. Man kann tatsächlich zu Gott kommen, wenn man einen der Wege mit aufrichtiger Hingabe geht. Nehmen wir an, daß es Irrtümer in der Religion gibt, der man anhängt; wenn man es ehrlich und ernst meint, wird Gott selbst diese Fehler korrigieren.“

Die Harmonie der Religionen, wie Ramakrishna sie predigt, erfüllt ein dringendes Bedürfnis unserer Zeit. Durch die Fortschritte in Wissen-

schaft und Technik ist die Welt zusammengeschrumpft und die Menschen sind sich nähergerückt. Da die Religion eine lebenswichtige Macht im menschlichen Leben ist, wie kann da Frieden in der Welt entstehen, wenn die verschiedenen Religionen sich nicht gegenseitig achten und für das Allgemeinwohl der Menschheit arbeiten. Es gibt heute leider Gottes genug Religionen in der Welt, um den Menschen Anlaß zum gegenseitigen Haß zu geben; aber der religiöse Geist reicht nicht aus, um ihnen die Nächstenliebe einzuflößen. Religiöse Engstirnigkeit hat viele zur Abkehr von der Religion veranlaßt, um Trost in der ethischen Lebensanschauung, in philanthropischer Arbeit und im Studium der Natur- und Geisteswissenschaft zu suchen.

Was versteht man unter Universalreligion? Sie existiert schon und muß nur entdeckt werden. Wir sehen sie nicht, weil wir zuviel Nachdruck auf Glaubensformen, Riten und Mythen legen und dabei die zugrundeliegende Wahrheit ignorieren. Das gleiche gilt für die universale Brüderlichkeit. Auch sie gibt es, obwohl diejenigen, die sich heiser schreien, um sie zu gründen, die Verwirrung über ihre Existenz nur noch schlimmer machen. Wir erkennen die Brüderlichkeit der Menschen nicht aufgrund unserer rassischen und nationalen Vorurteile. Wenn wir sie im Zaum halten, sehen wir überall unsere Brüder. *Die Menschen unterscheiden sich voneinander durch Temperament und Hautfarbe, aber eine tieferliegende Menschlichkeit ist allen gemeinsam. Man kann vielleicht nicht den Finger darauf legen, aber sie besteht dennoch. Genauso ist die Universalreligion, in Form des Gottesbewußtseins, in allen Glaubensformen zu finden, ob sie primitiv, ethisch oder im höchsten Grade mystisch sind.* In der Bhagavadgîta sagt der Herr: „Ich bin der Faden, der durch die Perlen gezogen ist wie bei einer Halskette.“ Jede Religion ist eine der Perlen. Ob durch hohe oder niedere Philosophie, durch die *erhabensten* Mythologie oder die primitivsten und abergläubischsten Überzeugungen, durch die verfeinertsten Rituale oder den dümmsten Fetischismus, *jede* Religion, jede Sekte, jede Seele bemüht sich bewußt oder unbewußt um Gott und Freiheit. Jede Anschauung von der Wahrheit, die der Mensch gehabt hat, ist eine Anschauung von Gott und nichts anderes. Die Bibel, die Veden und der Koran bilden zahlreiche Seiten in den Schriften der Universalreligion, und unendlich viele Seiten bleiben noch unangeschlagen.

Swami Vivekananda definierte die Universalreligion folgendermaßen: „Wenn es je eine Universalreligion geben soll, muß es eine Religion sein, die weder an Zeit noch Ort gebunden ist; die unendlich ist wie der Gott, den sie verkündet, und dessen Sonne auf die Anhänger Krishnas und Christi, die Heiligen und die Sünder in gleicher Weise scheint, die weder

brahmanisch, buddhistisch, christlich noch islamisch ist. Sie muß vielmehr die Summe all dieser Religionen umfassen und noch Raum zur Entfaltung in sich bergen. Sie muß in ihrer Allgemeinheit jedes menschliche Wesen in ihren unendlichen Armen umfassen und für jeden Platz haben, vom primitivsten Wilden, der sich nicht sehr vom Tier unterscheidet, bis zum höchsten Menschen, der durch die Tugenden seines Geistes und Herzens fast die Menschheit überragt, vor dem die Gesellschaft in Ehrfurcht steht und seine menschliche Natur bezweifelt. Es muß eine Religion sein, in der Verfolgung oder Intoleranz in ihrer Gesamtheit keinen Platz haben; die in jedem Mann und in jeder Frau das Göttliche sieht, und deren ganze Weite und Kraft darin besteht, der Menschheit zur Erkenntnis ihrer eigenen göttlichen Natur zu verhelfen.“

IV.

Wie können wir die Universalreligion vortragen? Zunächst müssen wir einsehen, daß sich die Religionen ergänzen und nicht widerstreiten. Heilige und Mystiker sind aus allen Religionen hervorgegangen, und einige kann man mit überhaupt keiner organisierten Kirche in Verbindung bringen. Die Vorstellung, daß es Gott allein oder hauptsächlich um die Religion geht, ist falsch. Er bemerkt den Schritt einer Ameise und das Aufblühen einer Knospe ebenso. Die Hindus haben erkannt, daß allein die tolerante Haltung gegenüber anderen Religionen keine echte religiöse Harmonie erzeugt. Toleranz ruft ein Gefühl der Überlegenheit auf seiten der Tolerierenden hervor. Wir wollen lieber die Haltung der Achtung und der positiven Anerkennung gegenüber allen Glaubensformen pflegen. Wer der Universalreligion anhängt, kann in einer Moschee genauso beten wie in einer Kirche, einer Synagoge oder in einem Tempel. Er heißt alle Propheten der Vergangenheit willkommen, verbeugt sich vor allen gottähnlichen Personen, die sich heute um die geistige Erhebung der Menschheit mühen, und hält sein Herz offen für alle zukünftigen Propheten. Aber gleichzeitig sollte jeder Gläubige angespornt werden, sich in die Mysterien seines eigenen Glaubens zu versenken und die vorgeschriebenen Regeln auszuführen. Der Gläubige, der dies befolgt, kann sein geistiges Bewußtsein durch teilnehmendes Studium der anderen Religionen bereichern.

Die verschiedenen Religionen kann man mit den Radien eines Kreises vergleichen, dessen Mittelpunkt Gott ist. Je weiter wir vom Mittelpunkt entfernt sind, um so größer wird die Entfernung von einem Radius zum anderen erscheinen. Wenn wir uns auf den Mittelpunkt zu bewegen, verringert sich der Abstand. Im Mittelpunkt treffen sich alle Radien. Je

weiter wir von Gott entfernt sind, um so größer wird der Unterschied zwischen der einen und der anderen Religion erscheinen. Je näher wir Gott kommen, desto näher werden uns die Religionen erscheinen. In Gott werden wir uns treffen.

Um die religiöse Harmonie zu fördern, wollen wir unser religiöses Bewußtsein vertiefen. Versuchen wir, Gott näher zu kommen, indem wir uns in den Glaubensvorschriften üben, die uns von unseren verschiedenen Glaubensformen auferlegt sind. Es ist sinnlos, von einem Glauben zum anderen überzuwechseln. Wenn die Hindus, Buddhisten, Moslems, Christen und Juden den Geist und nicht den Buchstaben ihrer Schriften hervorheben, werden alle religiösen Streitigkeiten verschwinden. Jedes religiöse Gebäude sollte alle Fenster offenhalten, damit frische Luft eindringen kann; aber der Wind sollte das Gebäude nicht vom Fundament wegfeigen können. *Ein Christ kann seiner eigenen Religion nachgehen, ohne daß er das Gefühl zu haben braucht, sie sei der einzige Schatz der Wahrheit. Er kann sie auch ohne den Anspruch lieben, daß sie der einzige Weg zum Heil ist. Er kann Buddha Achtung erweisen, ohne Christus zu verraten. Wenn er sein Herz gegen Mohammed oder Krishna verhärtet, verhärtet er es auch gegen Christus.*

Um die Universalreligion herbeizuführen, dürfen wir keine Glaubensform verhindern oder zerstören wollen. Wenn eine sogenannte zivilisierte Religion im Namen der Aufklärung die Glaubensformen und -praxis eines für sie primitiven Volkes vernichtet, vernichtet sie etwas von der Seele des Volkes; denn Religion ist ein der Seele zugehöriger Teil. Durch unseren eigenen Eifer und unsere Aufrichtigkeit können wir hoffen, den Glauben eines anderen Menschen in seiner eigenen Religion zu vertiefen. Man suche den Menschen dort auf, wo er steht und reiße ihn mit. Die Bhagavadgîta lehrt, daß nicht einmal ein Weiser Verwirrung im Geist des Unwissenden schaffen solle. Der Weise steige vielmehr zu dem Unwissenden herab und führe ihn sanft zur Wahrheit.

In den unwesentlichen Dingen wird es immer Unterschiede zwischen den Religionen geben. Die Welt ist eine komplizierte Maschine mit schwierigem Räderwerk. Versuchen wir, die Räder reibungslos in Gang zu halten; vermindern wir die Reibungsflächen durch Schmieren. Wie? Indem wir die natürliche Notwendigkeit von Unterschieden anerkennen. *Die Wahrheit kann auf hunderttausend Weisen ausgedrückt werden, und jede dieser Weisen ist wahr innerhalb ihrer Grenzen.* Und diese Ausdrucksweise der Wahrheit muß sich nicht immer durch den Gott einer konventionellen Theologie vollziehen, sondern kann durch Wissenschaft, Kunst, Philosophie oder durch politisches und soziales Handeln vermittelt werden.

Die verschiedenen Lehrer der Religionen in der Welt haben eine ungeheure Verantwortung, die Harmonie zwischen den Religionen zu fördern. Zahllose Seelen schauen auf sie um Führung. Mögen sie ihre Lehren nicht auf das Evangelium eines bestimmten Propheten beschränken. Sie können sehr wirksam auch die Einsichten anderer Propheten verkünden. Jede Religion sollte die heiligen Tage anderer Glaubensformen beachten. Auf diese Weise werden die Menschen erkennen, daß religiöse Erfahrungen ein allgemeines Phänomen sind und nicht das ausschließliche Recht irgendeines Menschen. Diese Vorstellung von der Ausschließlichkeit kann nur Argwohn und Furcht hervorbringen.

V.

Die Menschheit ist heutzutage von einer schweren Krankheit befallen, die im wesentlichen geistig-religiöser Art ist; politische Unruhe und sittliche Verwirrung sind nur einige wenige äußere Symptome. Die Menschen leben weder mit ihren Mitmenschen, mit der Natur, mit sich selbst, noch mit ihrem Schöpfer in Frieden. Habgier, Machthunger und Bosheit sind weit verbreitet. Furcht und Argwohn vergiften die Quelle jeglicher zwischenrassischer und internationaler Beziehungen. Dieses hydraköpfige Böse ist die größte Bedrohung für den Frieden unter den Menschen. Dieser Herausforderung durch das aggressive Böse kann man nur durch das aggressive Gute begegnen. Die menschliche Natur muß umgewandelt werden, aber diese Umwandlungen läßt sich weder durch Psychotherapie, noch durch die Naturwissenschaft und Technik erreichen und auch nicht durch militärische, politische oder wirtschaftliche Bündnisse. Echtes Verstehen und überzeugte Ausübung der Religion müssen die Wandlung herbeiführen. Die großen Weltreligionen schulden der Menschheit den vollen Einsatz, um mit der Situation fertig zu werden.

Obwohl wir heute viele Gefahren sehen, von denen die Menschheit umgeben ist, gibt es doch zahlreiche Möglichkeiten, eine Welt voller Glanz und Glorie zu schaffen. Die Fortschritte auf dem Gebiet der Verbindung und des Transports haben die Entfernung überwunden. In Verbindung mit der Ausbreitung des Bildungswesens werden sie den Menschen die Möglichkeit geben, fortlaufend ihre Gedanken über Erfolge und Mißerfolge auszutauschen. In dieser kritischen Stunde ist es die Aufgabe der Weltreligionen, die ersten wirklichen Schritte auf das Ziel zum allgemeinen Frieden und zur allgemeinen Freiheit hin zu tun. Mögen sie die müde Menschheit lehren, ein Lied zu singen, und auf ihren Fahnen zu verkünden: „Nicht Zerstörung, sondern Erfüllung; nicht Verdammung, sondern Annahme; nicht Zwietracht, sondern Harmonie.“

Die Harmonie zwischen den Religionen wird einen ungeheuren Ansporn geben, die menschliche Einheit aufzubauen, ohne die kein weit verbreiteter Friede verwirklicht werden kann. In der Vergangenheit hat man viele Methoden erprobt, um den Krieg abzuschaffen und den Frieden zu erreichen. Hinter den militärischen Eroberungen Alexanders, Julius Caesars, Napoleons und anderer steckt der Wunsch nach einem universalen Frieden. Man hoffte, die Spannungen zwischen den Völkern unter Kontrolle zu bringen, wenn die Menschheit unter der Herrschaft eines Kaisers stünde. Aber die Geschichte hat wiederholt das Versagen dieser Methoden, den Frieden durch militärische Eroberungen zu erlangen, gezeigt. Andere folgerten, daß die Ursache für den Krieg im Ehrgeiz eines Diktators begründet sei. In ihrer Suche nach dem Frieden wandten sie sich auch der demokratischen Staatsform zu, in der die Menschen ihr eigenes Schicksal zu bestimmen suchen, indem sie die Stimme des Volkes als die Stimme Gottes betrachten. Aber diese Erwartung erfüllte sich auch nicht, wie die Kriege in unserer Zeit beweisen. Die Menschen wenden sich nun einer noch anderen Methode zu. Sie glauben, der Rüstungsaufbau und die Entwicklung fürchterlicher Zerstörungswaffen könnten uns, aus Furcht vor der Massenvernichtung, dem Frieden näherbringen. Aber das Anwachsen der Vernichtungsmacht hat die Welt an den Rand kosmischer Ausrottung gebracht. Man hat ebenfalls geglaubt, daß das Geheimnis des Friedens in der Errichtung einer internationalen wirtschaftlichen Sicherheit durch Förderung von Handel und Gewerbe läge, die keine Nation durch einen Krieg gefährden wolle. Aber die letzten beiden großen Kriege wurden zur Sicherung der unabhängigen wirtschaftlichen Interessen der Kriegführenden ausgekämpft. Nach den Napoleonischen Kriegen zogen die Staatsmänner Europas den Schluß, daß der Weltfriede nur durch internationale diplomatische Zusammenarbeit errungen werden könne. So wurden das Europäische Mächte-Konzert, das Haager Schiedsgericht, der Völkerbund und schließlich die Vereinten Nationen gegründet, um nichts von den kleineren Zusammenschlüssen zu sagen. Nicht eines dieser Mittel konnte die beiden vernichtendsten Kriege der Geschichte innerhalb einer einzigen Generation verhindern.

Präsident Woodrow Wilson war der Begründer des Völkerbundes; aber die Vereinigten Staaten von Amerika traten dem Bund nicht bei. Der Autor dieses Artikels fragte einst Margret Wilson, die Tochter des Präsidenten, ob ihr Vater je die Ablehnung des Bundes durch den Amerikanischen Kongreß überwunden habe. Sie antwortete, daß der Präsident eines Abends, kurz vor seinem Tode, auf der Terrasse seines Hauses tief in Gedanken versunken gesessen habe. Miss Wilson, die ihn herzlich verehrte, habe ruhig neben ihm gestanden. Plötzlich habe der Präsident

gesagt, ohne sich in seinem Stuhl zu rühren: „Margret, es ist ganz gut, daß Amerika den Völkerbund ablehnte. Ich war im Begriff, der Welt meine Idee aufzuzwingen. Aber die Initiative muß zunächst aus den einzelnen Nationen selbst kommen, nur dann werden sie damit kooperieren. Erst dann wird die Weltorganisation richtig funktionieren. Sie wird kommen.“ Die Vereinten Nationen wurden 1947 gegründet. Trotz der wohlthuenden Versuche, das menschliche Elend zu lindern, und zwar auf den Gebieten der Erziehung und Bildung und der Medizin, ist die Bedrohung durch eine noch größere Massenvernichtung heute größer denn je in der Geschichte.

Führer aller Religionen erklären, daß der Krieg die Ausgeburt der egoistischen und materialistischen Lebensauffassung ist, die Habgier, Eifersucht, Bosheit, Rachsucht und andere böse Neigungen fördert. Die Herausforderung durch Egoismus und Materialismus kann man nur durch die Stärkung religiöser Werte erfolgreich bekämpfen. Alle Religionen verkünden, daß alle Menschen Brüder seien. Wenn sich die Menschen diese Idee des Bruderseins zu eigen machen, könnte dem Krieg ein Ende gesetzt werden. Doch, welche Ironie, einige der grausamsten Kriege sind aus religiösen Gründen geführt worden! Es hat sogar Kriege unter den Anhängern der gleichen Religion gegeben. Das Band religiöser Brüderlichkeit ist immateriell und leicht zu zerreißen. Sogar Blutsbrüder schrecken manchmal nicht davor zurück, sich das Messer in den Rücken zu stoßen, wenn ihre selbstischen Interessen bedroht sind. *Organisierte Religionen, die an verschiedene personale Gottheiten glauben, sind kein Allheilmittel gegen den Krieg.*

Wir wagen den Hinweis, daß die Antwort in dem nicht-dualistischen Vedanta liegt, der vom Hinduismus in den letzten fünftausend Jahren gelehrt worden ist. Er verkündet die Einheit der Existenz und die schon existente Einheit der Menschen. Derselbe Geist ist das tiefste Wesen von allem. Namen und Gestalten, die Erscheinung der Vielfalt sind das Resultat von *avidya* oder Unwissenheit. Wenn die Unwissenheit durch das Wissen um das Brahman vernichtet ist, wird der Mensch erkennen, daß er sich durch das Unrecht gegen andere selber schadet, und daß er sich durch die Liebe zu anderen selbst liebt. Diese Einheit bildet die feste geistige Basis dessen, was wir die Goldene Regel nennen. Selbst die Naturwissenschaftler weisen heute auf die grundlegende Einheit aller Phänomene hin. Die Entdeckung dieser Einheit wird die Vollendung allen Wissens sein. Viele Mystiker haben diese Einheit in tiefer Meditation erkannt und lebten vollständig in Frieden mit der Welt. *Nun ist die Zeit reif, das Wissen um die Einheit zum Allgemeingut zu machen.* Die Ebene der Relativität wird immer dem Gesetz der Verschiedenheit unterworfen

sein; aber man kann die Menschen lehren, die Einheit hinter der Verschiedenheit zu erkennen. Die Botschaft von der Einheit der Menschen sollte von der Kanzel und in den Klassenräumen, von Philosophen, Künstlern, Wissenschaftlern und Journalisten verkündet werden. Selbst Menschen, die tausende von Meilen von den Schlachtfeldern entfernt leben, leiden in mannigfaltiger Weise unter einem Krieg. Die ganze Menschheit spürt seine Auswirkungen und Belastungen. Jeder Gewinn durch einen Krieg ist illusorisch. Er sät höchstens die Saat zu einem neuen Krieg. Haß kann man nicht durch größeren Haß überwinden, sondern durch Liebe.

Sri Ramakrishna hat uns in unserer eigenen Zeit die tatsächliche Einheit aller Lebewesen lebhaft vor Augen geführt. Als sich eines Tages auf dem Ganges, gerade vor seinem Fenster, zwei Bootsmänner gegenseitig verprügelten, erschienen die Male von ihren Schlägen auf seinem Rücken. Ein anderes Mal konnte er wegen Rachenkrebs kaum Haferschleim schlucken; er betete auf die ernste Bitte eines Jüngers hin zur Göttlichen Mutter, ihm die Aufnahme von ein wenig Nahrung zu ermöglichen. Sogleich sah er, daß er schon durch zahllose Mäuler Nahrung aufnahm. Bei einer dritten Gelegenheit lag er in seinem Zimmer, als ein Mann auf dem zarten Gras draußen im Garten auf und ab zu gehen begann. Sofort erschienen Quetschungen auf seiner Brust.

Im gegenwärtigen Stadium der Evolution mag es nicht allen Menschen möglich sein, diese Einheit der Lebewesen zu erkennen und dieses Wissen auf ihr alltägliches Denken, ihre Worte und Taten anzuwenden. Aber je mehr Menschen das Ideal der menschlichen Einheit wenigstens begreifen und ihr Leben mit diesem Ideal in Einklang zu bringen suchen, um so größer wird die Möglichkeit, daß eines Tages Frieden auf Erden und guter Wille unter den Menschen herrschen werden. In der Vergangenheit hat man immer wieder dualistische Anschauungen gelehrt, ohne daß sie das Klima für einen Universalfrieden hervorbringen konnten; machen wir nun den Versuch mit der nicht-dualistischen Anschauung, wenigstens um der Neuheit willen.

(Aus dem Englischen übersetzt von Josefa Nünning.)

KRISE ODER ERFÜLLUNG?

RICHARD SCHWARZ
UNIVERSITÄT MÜNCHEN

Probleme der menschlichen und geschichtlichen Existenz in der modernen Welt

INHALT

- I. DIE NEUE WELT
 1. Grundkategorien der existenzpsychologischen Situation
 2. Der Tod Gottes
 3. Die Krise des christlichen Existenzbewußtseins
- II. DIE EINE WELT
 1. Die Frage nach dem homo vere humanus
 2. Die Frage nach der anima naturaliter humana
 3. Kulturwandel als existentielles Problem
 4. Weltreligion, Weltzivilisation und Welt-Humanität
- III. DIE FRAGWÜRDIGE WELT
 1. Sinn und Geschichte
 2. Fortschritt als Heil und Verhängnis
 3. Historismus und Relativität
 4. Geschichte und menschliche Existenz heute
 5. Die Zukunft — Krise oder Erfüllung?

I. DIE NEUE WELT

1. GRUNDKATEGORIEN DER EXISTENZPSYCHOLOGISCHEN SITUATION

I.

Mindestens zweimal hat der abendländische Mensch einen radikalen Umbruch seiner Bewußtseins erfahrung und seines Lebensgefühls erfahren: bei dem Verlust seiner Mittelpunktstellung im Kosmos durch die Ablösung des ptolemäischen Weltsystems durch das kopernikanische und an der Schwelle des Atomzeitalters. Damals, mit der Wende des Jahres 1600, wurde „ein neuer Mensch geboren, eine Abart unserer Gattung, die bis zu diesem Zeitpunkt nicht existiert hatte“.¹ Gemeint ist jener Zeitpunkt, der mit der Verbrennung von *Giordano Bruno* in Rom am 17. Februar 1600 angesetzt wird und der eine neue existentielle Bewußtseinsstellung

¹ J. Ortega y Gasset, *Das Wesen geschichtlicher Krisen* (1951) S. 13 f.

des Menschen, eben die neuzeitliche, bewirken sollte: „Von nun an begannen wir, die Anfänge kosmischen Erschreckens zu beobachten; von nun an beginnt langsam die Polemik. Beides steigert sich wechselseitig, so sehr, daß im Zenith der Epoche ihr Unterbewußtsein von kosmischer Trauer, Welt- und Ewigkeitsangst durchtränkt sind.“² Dies bedeutet die Ablösung der Metaphysik durch die Physik. „Heute ist der 6. Januar 1610. Der Mensch trägt in sein Journal ein: es gibt keinen Himmel mehr“ — so in Bert Brechts, „Galileo Galilei“. Mit der Umschichtung des „kosmographischen Bewußtseins“ wurden *Oben* und *Unten* zu existentiellen Kategorien.

Beide Male war mit jenen kosmo-physikalischen Revolutionen eine innere Umschichtung und Umstimmung des Lebensgefühls verbunden. Der Mensch wurde aus seiner zentralen Stellung im Kosmos und in seiner Seele „herausgeworfen“, an die Peripherie gedrängt. Dadurch wurde er sich jeweils selbst zum Problem. Die Auflösung der traditionellen physikalischen Wirklichkeitserfahrung durch Quanten- und Atomphysik bedeutete dann eine radikale Infragestellung des trotz aller Aufklärung und Säkularisierung noch immer gesicherten menschlichen Standortes und damit der Orientierungsmöglichkeiten. Im Grunde aber geht erst in unseren Tagen die durch Mythos und Religion — auch die Aufklärungsreligion — gehaltene und das menschliche Daseinsverständnis bestimmende Bewußtseinslage zu Ende. Nun erst wurde der Mensch ganz auf sich selbst gestellt. Er fand sich selbst „atomisiert“, gespalten, wie seitdem die bis dahin noch durch Tradition und Konvention immer noch latent überdeckte Gespaltenheit zwischen Mythos und Logos, Religion und Wissenschaft, Sacerdotium und Imperium, Seele und Leib, Himmel und Erde, zwischen göttlichem Anspruch und menschlicher Freiheit zum offenen Problem wurde.

Die Geborgenheit, die „Behaustheit“ des Menschen wird nun nicht mehr als sicherndes und gesichertes Dasein erfahren. Wir sprechen heute von der Offenheit, von der Unverfügbarkeit und Unabgeschlossenheit der Welt. Das Gefühl der Verlassenheit, des Ausgeliefertseins, der Verzweiflung, wie es die Neuzeit in anschwellender Intensität kundtut, hat hierin seine Wurzel. Von da an datiert jene, den heutigen Menschen geradezu unmittelbar bedrängende Erlebniserfahrung als Grundstimmung seines „Lebensgefühls“: die Angst als Lebensangst, der *horror vacui* und das sie bewirkende Gefühl der Einsamkeit. Das *Urvertrauen* in das Sein, wie es antiker und mittelalterlicher Seinerfahrung entsprach, wich dem *Urmiß-*

² W. Philipp, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht (1957) S. 81. Vgl. jetzt bes. A. Koyré, Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum (1967).

trauen, dem Zweifel, der Skepsis, der Angst.³ Die „Sphärenharmonie“ wich den Auflösungsdissonanzen. Der überschaubare Raum, in dem alles „nach Maß, Zahl und Gewicht“ geordnet ist, weil dies von einem personalen Schöpfergott „verordnet“ war, wurde gehalten im *Ordo* des Seins, des Wahren, des Wertes, des Heiligen als Garant eines sinnvollen Daseins.⁴ Mit der Idee des *Ordo* ist jene Grundwirklichkeit verloren worden, die bis dahin das gesamte Denken, die Lebens-, Kirchen- und Staatsordnung getragen hatte. Danach hatte in der von Gott gesetzten Schöpfungsordnung jedes Ding seinen „Ort“ und sein Gewicht. Vollkommenheit besteht dann insoweit, als jedes Ding seiner spezifischen Wesens- und Konstitutividee entspricht. Ordnung aller Dinge, die *tranquillitas ordinis* als die Ruhe in der und durch die Ordnung, war das Maß des Menschen und seiner Welt.⁵

Dieses Lebens- und Weltverständnis sollte hier zur Geltung gebracht werden, um aus jener Tradition des abendländischen Menschen die ungeheure Tragweite des fundamentalen Umbruchs zu begreifen, in dem sich ein neuzeitliches Selbstverständnis finden mußte. Denn „das Unverhältnis zwischen unserer tatsächlichen Welterfahrung und der traditionellen Welterklärung ist unser heutiges Dilemma“ als die „unbewältigte Gegenwart“.⁶

II.

Wie in der modernen Physik, so hat sich auch in der Philosophie, in der modernen Kunst und anderswo eine *neue Wirklichkeitserfahrung* zur Geltung gebracht. Das naive Verhältnis eines selbstverständlichen Bezuges zu Mensch und Natur ist einer nach allen Seiten offenen Fragwürdigkeit gewichen. Nichts ist mehr selbstverständlich. Was die neue Wirklichkeitserfahrung beherrscht, ist nicht mehr das Sosein der Dinge, das Substantielle, sondern das Werden, das Funktionelle — der Prozeß. Die *Ablösung der Substanz durch die Funktion ist ein Signum dieser Zeit*, was ebenso die Naturwissenschaft, die Medizin, die psychologische Anthro-

³ Zur Bewußtseinerfahrung der „insecuritas humana“ vgl. P. Wust, Ungewißheit und Wagnis (1962).

⁴ Vgl. Th. Steinbüchel, Christliches Mittelalter (1935); H. Krings, Ordo. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee (1941); H. Meyer, Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung (1960) S. 367 ff.

⁵ Im 19. Buch seines „Gottesstaates“ hat Augustinus einen gültigen Index dieses Lebensgefühls gegeben, das im Frieden als Maß der Ordnung Erfüllung findet. Vgl. R. Schwarz, Die leib-seelische Existenz bei Aurelius Augustinus, in: Philos. Jb. Jg. 65 (1955).

⁶ H. J. Schultz, Konversion zur Welt (1964) S. 13.

pologie, die Kunst wie auch noch die Theologie betrifft. Dies gilt für alle Bereiche und Perspektiven. So etwa sollen in der Kunst nicht Bild und Wort geschaffen werden, das Bemühen gilt allein der Verdeutlichung des Prozesses. Analog versteht auch eine neue Bildungstheorie Bildung nur als einen endlosen Prozeß ohne Zielgestalt.

Das Gegenüber wird dem modernen Menschen überall zum Problem — sei es als Natur oder als „der andere“. Die Vertrautheit wich dem Ausgesetztsein in „magisches“ oder grenzenloses Ungesichertsein. Eine solche Grunderfahrung zeigt der neuzeitliche Existentialismus ebenso wie die moderne Dichtung, die bildende Kunst, die Musik an. Der Raum hat seinen „vertraulichen Charakter als Umraum der Dinge“⁷ verloren. Die Zeit wurde zur punktuellen Relation. Das bildhafte Gegenüber wurde zum Fremderlebnis. Diese neue Wirklichkeitserfahrung scheint dennoch dadurch charakterisiert, daß Innenwelt und Außenwelt, Innenraum und Außenraum, Mensch und Welt, Seele und Leib aufeinander bezogene komplementäre Phänomene sind, wie dies ebenso an der modernen Naturwissenschaft und Medizin wie auch an der modernen Kunst aufgezeigt werden konnte. Das Neue der gegenwärtigen Wirklichkeitserfahrung gegenüber früheren Einstellungen hat Walter Schulz⁸ deutlich charakterisiert: „Das griechische Bewußtsein verstand unter Wirklich-

⁷ Vgl. W. Haftmann, Die moderne Malerei als Ausdruck eines gewandelten Welt- und Selbstverständnisses des Menschen, im ersten Teil dieses Symposions (Bd. 2); O. Fr. Bollnow, Mensch und Raum (1963).

⁸ Wandlungen des Wirklichkeitsbegriffs, in: Universitas Jg. 20 (1965) S. 589 f.; vgl. für die moderne Theologie in entsprechendem Verständnis: H.-R. Müller-Schwefe, Der Standort der Theologie in unserer Zeit (1961) S. 34 ff. (Abstrakte Theologie); H. von Einem, Das Menschenbild in der modernen Kunst, in: Das ist der Mensch (1959) S. 105; E. Preetorius, Die Krise von Wirklichkeit und Kunst, in: Universitas Jg. 9 (1954) S. 2. — Für die Psychologie vgl. L. J. Pongratz, Problemgeschichte der Psychologie (1967) S. 131 f.: In der Intentionalität und Perspektivität (im Sinne von C. Fr. Graumann) werden Sein und Bewußtsein, Subjekt und Objekt, Person und Welt in ihrem unlöslichen Zusammenbestand gesehen. Sinnggebung ist ein ganzheitlicher Akt der Person-Welt-Einheit. Über die „Einheit von Subjekt und Objekt im Motivzusammenhang“ im medizinischen Denken vgl. u. a. Th. von Uexküll, Grundfragen der psychosomatischen Medizin (1963) S. 107 ff. Für eine analoge Auffassung in der Erkenntnistheorie und in der Physik darf auf die Ausführungen in unserem Beitrag „Wissenschaft und menschliche Existenz“ (Teil I, Bd. 2, S. 94 ff. dieses Symposions), für den Versuch einer Überwindung des Dualismus in der Existenzphilosophie und für die spezifische asiatische Erfahrung der Wirklichkeit auf unsere Ausführungen in Kap. II, 2 des vorliegenden Beitrages verwiesen werden. Bemerkenswert ist, daß auch L. S. Senghor in seinem Beitrag „Die Négritude ist ein Humanismus des 20. Jahrhunderts“ (S. 201 in diesem Teil des Symposions) von einer „Umarmung von Subjekt und Objekt“ im Kunstwerk und im Erkenntnisakt des Afrikaners spricht.

keit die Wesenswirklichkeit eines Seienden, die als in sich ruhende mit dem Auge des Geistes erschaut wird. Dem neuzeitlichen Menschen gilt das Seiende als ein Zusammenhang von Gesetzen, der durch die vernünftige Konstruktion erfaßt wird. Hier ist also der denkende Geist, insofern er konstruiert, mit im Spiel . . . In der Gegenwart ist dieses Gefühl der Überlegenheit geschwunden. Dies gründet darin, daß der Mensch zu der Einsicht gezwungen wird, daß er nicht mehr eindeutig über der Gegenstandswelt steht. Er begreift vielmehr, daß er in einen Prozeß hineingezogen ist, in dem Subjekt und Objekt gegenseitig aufeinander wirken.“

Ebenso umgreift die Problematik der Relativität des „Existenzfeldes“ die religiöse und philosophische Wahrheitsfrage, die Frage der naturwissenschaftlichen Richtigkeit, der ethischen Normen, die Frage des Lebensverhaltens in einer je bestimmten Umwelt wie auch im Aspekt der modernen Kunst. Die Realität des menschlichen Existenzraumes und seines Bezuges zu einem „objektiven Seinsgrund“ (Werner Haftmann) ist eine Grunderfahrung dieser Künstler als Neuheitserlebnis eines ganz anderen Wirklichkeitsgrundes. Dabei wird dann jener „übergeordnete“ Seinsgrund zum eigentlichen Problem, ja bedrängend zur „Leerstelle“ eines verlorenen objektiven Sinngrundes. Auch das ist eine durchgehende Erfahrung, welche die Psychotherapie als „existentielles Vakuum“⁹ umschrieben hat. Der Zweifel an der Existenz und der Bedeutungskraft eines übergreifenden objektiven bzw. „absoluten“ Bezugspoles erschien uns bereits als eine geradezu zentrale Merkmaligkeit auch der modernen Wissenschaft wie der menschlichen Lebensbezüge überhaupt. Was für die moderne Kunst ausgesagt wird, sie erstrebe eine Befreiung der Kunstform von der Naturform, dies gilt für die neuen Intentionen und die ihr zugrundeliegenden neuen Wirklichkeitserfahrungen des Menschen schlechthin. Über solchem schwankenden und tastenden Suchen ergibt sich das Selbstverständnis des modernen Menschen und sein Bezug zu einer grundsätzlich andersartigen modernen Welt. Die neuen Revolutionen in der Naturwissenschaft finden ihre Parallelen in allen anderen Lebensbereichen und Denkformen. „Das Zerfallen des Atoms“, so schrieb Wassily Kandisky¹⁰, „war in meiner Seele dem Zerfall der ganzen Welt

⁹ V. E. Frankl, Das Menschenbild der Seelenheilkunde (1959) S. 43; R. Schwarz, Die Krisis der gegenwärtigen geistigen Situation — Eine Vorfrage zum Problem der Bildung, in: Päd. Provinz Jg. 4 (1950) S. 10.

¹⁰ Über das Geistige in der Kunst 4 (1952) S. 11; H. von Einem, a.a.O., S. 94 f.; R. Schwarz, Die leib-seelische Existenz in der Architektur und Skulptur der Gotik. Ein Beitrag zur Kulturanthropologie der bildenden Kunst, in: Wissenschaft und Weltbild Jg. 15 (1962) S. 20; H. Sedlmayr, Die Revolution der modernen Kunst (1955) S. 99 ff., 121 ff.; H.-R. Müller-Schwefe, Technik als Bestimmung und Ver-suchung (1965) S. 14 f.

gleich. Plötzlich fielen die dicksten Mauern. Alles wurde unsicher, wackelig und weich. Ich hätte mich nicht gewundert, wenn ein Stein vor mir in der Luft geschmolzen und unsicher geworden wäre.“ Wenn dann für die moderne Kunst vom „Verlust der Mitte“ gesprochen wurde¹¹, so im Hinblick auf jenen Verlust eines übergreifenden, sinnleihenden Bezugspoles als Seins-, Sinn- und Wertgrund für den Menschen und seine Welt. Wo aber keine *substantiale Mitte* mehr vorhanden ist oder vorhanden sein kann, dort offenbaren diese Kunst wie ebenso alle anderen medialen Äußerungen, vom Szientismus bis zur Moral- und Bildungsfrage, nur die Verlegenheit eines existentiellen Sinnverlustes überhaupt, ja besonders in der Kunst — wie es uns scheinen möchte — oft genug auch noch eines pathologischen Selbstverlustes mit dem autistischen, nicht selten neurotischen und snobistischen Anspruch eines Heilscharakters und einer Erlösungsfunktion solcher „Dokumentationen“.

Inwieweit das menschliche Wesen selbst heute nach technischen „Maßen, Figuren und Entwürfen“ gebildet wird, wir selbst also nur als eine „Funktion höheren Grades“¹² betrachtet werden, zeigen die Modellvorstellungen einer bestimmten modernen Biologie, Psychologie, Soziologie und Verhaltensforschung. Wenn aber die Kunst einer Zeit ein verlässliches Prisma des menschlichen Selbstverständnisses einer Zeit bedeutet, wie dies mit der Methode einer geisteswissenschaftlichen Fundamentalanalyse als Strukturanalyse erhebbar ist, so gewinnen wir eine aufschlußreiche Einsicht. Eine heute dominierende Plastik des Menschenbildes zeigt eine technische Funktionalisierung und anorganische Auflösung dessen an, was wir als die substantiale Wesensform unserer personalen Idee vom Menschen bisher erfahren haben. Werner Haftmann¹³ spricht im Hinblick auf die moderne Kunst — aber nicht nur für diese — von der „Verrückung des Bezugspols ins Vieldimensionale, Mehrschichtige der an den Grenzen des Bewußtseins aufgetauchten ‚zweiten Realität‘ als dem neuen Wirklichkeitsgrund, von dem heute existiert wird“.

Doch ist diese mehrdimensionale, funktionale, aperspektivistische „Erweiterung“ des Realitätsfeldes wirklich vollziehbar? Überschreitet dieses Beginnen nicht das *dimensionale Instrumentarium der menschlichen Möglichkeiten*, so daß gar keine andere Realität gewonnen, wohl aber jede Realität verloren werden kann? Tiefenpsychologie und Psychotherapie haben uns die „Grenzsituation“ unseres Bewußtseins wie auch des Unterbewußten offengelegt, aber ebenso auch die Grenzen solcher „Abgründe“ deutlich gemacht, welche die Grenzen menschlicher Existenz-

¹¹ Vgl. H. Sedlmayrs gleichnamiges Buch (1965).

¹² H.-R. Müller-Schwefe, a.a.O., S. 15.

¹³ a.a.O. Hierzu auch C. Seckel, Maßstäbe der Kunst im 20. Jahrhundert (1967) S. 66 ff.

erfahrung auf der Schwelle zum Existenzverlust markieren. Diese in ihrem Kern veränderte Situation der menschlichen Existenz zeigt sich deutlich in den Manifestationen der Künste an. Lyrik, Malerei und Musik liegen dann in derselben Ebene mit der „Durchschneidung aller humanen Bezugssysteme“¹⁴, mit dem „Totalverlust des Objektes“¹⁵, mit den neuen Strukturen, wie sie in der modernen Lyrik aufscheinen, wenn von der zerstörten Realität, Deformation, Intensität des Häßlichen, Entpersönlichung, Abstraktion, diktatorischen Phantasie, Vereinsamung, Angst als strukturellen Merkmalen heute gesprochen wird.¹⁶ Wenn man dazu die in der modernen Physik, in der Anthropologie, im Aspekt der Existentialisten und anderswo und auch in bestimmten Richtungen der Theologie sich abzeichnenden parallelen Strukturen und Tendenzen hinzunimmt, so gewinnt hier die eigentliche, in unserer „Einführung“ schon benannte Problematik der Geistesgeschichte ihre Konturen, wie und ob in einem Zeitalter ein je bestimmter „Zeitgeist“¹⁷ sich in den verschiedenen Medien und Objektivationen wiederfindet und zur Erscheinung bringt und woher die Antriebsimpulse zur Veränderung und Wandlung jeweils datieren.

Niemand wird die Bedeutung jener neuen Perspektiven in der Wirklichkeitserfahrung des Funktionellen verkennen wollen. Doch es bleibt uns die Frage: Gilt hier nicht mehr das Lebensgesetz der „Grenze“? Kann man dann noch Person behalten, wenn man das Menschsein auflöst in geometrische und logistische Funktionen? Muß nicht die radikale Zerstörung der organischen „Form“ zur Zerstörung des Menschen und des Menschlichen führen?¹⁸ Wie weit kann und darf der Mensch „funktionalisiert“, „dimensionalisiert“ und „technisiert“ werden, um noch Mensch in unserem hergebrachten Verständnis zu sein, wenn *Funktion* und *Prozeß* zu Schlüsselbegriffen heutigen Selbstverständnisses wurden?

Mit jener neuen Erfahrung der Wirklichkeit ging eine bis dahin als fundamental empfundene Perspektive des humanen Welterlebnisses verloren. Der Verlust der Erfahrung einer *symbolischen Bedeutsamkeit* der Dinge, des Gleichnis- und Abbildcharakters der Wirklichkeit, woran die Künste und alle „tiefere Bedeutung“ ihr Leben hatten, ließ eine wesentlich menschliche Dimension des Daseins erlöschen, wie jedenfalls Menschsein bisher verstanden wurde. Nun aber regiert die *Zahl* „hinweg über das Herz, das Gewissen, die Vernunft“, über die geheimnisvollen Mächte, die „zeichnenhaft“ die Welt durchwirkten. Wurde jene alles Geheimnis-

¹⁴ H. Mersmann, Musik im Spannungsfeld der Zeit (1964) S. 28.

¹⁵ W. Haftmann, Malerei nach 1945, in: Documenta II (Kassel 1959).

¹⁶ H. Friedrich, Die Struktur der modernen Lyrik (1964).

¹⁷ Vgl. u. a. Th. Litt, Philosophie und Zeitgeist (1935).

¹⁸ Hierzu jetzt H. Giese u. a., Psychiatr. Beiträge zur modernen Kunst (1967).

hafte aufzehrende Eroberung der Wirklichkeit durch die berechnende logische und technische Konstruktion und Funktion in ihre Wirkfolge entlassen, dann mußte offenbar auch das Menschliche unaufhaltsam in diesen Prozeß der Entinnerlichung, der „Entseelung“, der Desillusionierung der Wirklichkeit der Welt einbezogen werden.

Hier wäre wiederum der Ort zu der Frage: ob der Mensch überhaupt diese neuen Dimensionen aushalten kann, ob er die Welt der „Bilder“, die trotz allem immer noch wirkmächtig ist, noch bewahren und zugleich die Welt der Maschinen noch umfassen und „bewältigen“ kann. Sind die zahlreichen existentiellen Fluchhaltungen des heutigen Menschen, wovon noch näher gehandelt werden soll, nur noch verzweifelte Aufschreie eines so verstandenen sterbenden Menschentums über jene neuen „Strukturen“, die ihn automatisch „umstrukturieren“? Und sind die anderen nur noch Nachzügler eines vergangenen Lebensbewußtseins, die trotz aller Wissens-Eroberungen dennoch aus einem Glaubensbewußtsein lebten, das das Wissen sinngiebig trug? Mit der Herrschaft des Quantitativen, der Zahl, der Berechnung, der funktionellen Bezüge ohne sinntragenden Lebensgrund, mit der spastischen analysierenden und atomisierenden Auflösung des Seelischen, des Personalen, des spezifisch Menschlichen wird ein Weltzustand charakterisiert, der ein überkommenes Daseinsverständnis aufheben muß. Dies gilt dann, wenn der Mensch nicht *nur* eine quantitativ bestimmbare Relation funktioneller Reaktionsweisen ist, sondern ein *Mensch*, der immer mehr ist als die Summe seiner Komponenten.

Die neue Wirklichkeitserfahrung wandelt die *Natur*, bis dahin als Wort und Gleichnis einer göttlichen Schöpfung oder noch als fundamentale lebentragende und geheimnisvolle Wirkkraft verstanden, in ein *absolutes Objekt*, das in bestimmten Bezügen beherrschbar ist. Die frühere „tiefere Bedeutung“ soll nun in einer „Weltformel“ aller Wirklichkeit, in der Ablaufs- und Prozeßgesetzlichkeit, in jener neuen vieldimensionalen „zweiten Realität“ erhoben werden. Das *Sein* wird — wie auch in Bezirken einer geschichtlichen Daseinsdeutung — im und als *Werden* erfahren.

Ist eine solche neue Wirklichkeitserfahrung „richtiger“ oder gar „wahrer“, das heißt der ganzen Wirklichkeit der Welt und des Menschen „konvertenter“? Anthropologisch konnte diese Erfahrung eine neue Sicht für die psychosomatische Wirklichkeit, ja auch für den Selbst- und Weltbezug bedeuten. Die Funktionalisierung, die Realisierung und die Auflösung der organischen „Form“ müßte jedoch mit der Ablösung der „naiv“-bildhaften Betrachtung der Dinge und der mythisch und religiös erfahrenen Wirksamkeit geheimnisvoller Kräfte und Mächte in sich selber verbleiben, wenn sie nicht zu einer neuen „Hintergründigkeit“ der Wirk-

lichkeit, der Welt und des Daseins vorzustößen imstande ist. Hier aber drängt sich die Welt der „Bilder“ von jener bezeichneten ganz anderen bedrängenden Bedeutung auf, was eine neuere Psychologie des Unbewußten anzuzeigen vermag. Ob freilich von hier aus das Reich der Seele und damit der Horizont einer verlorenen „tieferen Bedeutung“ neu gewonnen werden können, ist heute noch nicht abzusehen.

III.

Die hintergründige Frage, ob heute überhaupt noch eine *überpersönliche* und *überzeitliche* verbindliche Wahrheits- und Wertordnung gedacht werden kann, steht für viele als *das* Fragezeichen hinter den Möglichkeiten eines sinnvollen Menschseins. Dabei wird der zunehmende Verlust der persönlichen Freiheit zuweilen noch als bedrängend empfunden. Zuweilen deshalb, weil dieser Mensch die Reaktionsformen des Massenmenschen weithin schon als gegeben betrachtet, als Voraussetzung für die Möglichkeit seines Daseins überhaupt. Die Wirksamkeit der modernen Kollektive wird nicht nur als faktische Gegebenheit hingenommen, sondern oft genug geradezu gefordert. Es ist eine ernste, ja wohl die ernsteste Frage, ob der moderne Mensch der neuen „Sachapparatur“, der „sekundären Systeme“, der „Superstrukturen“¹⁸, in deren Geborgenheit es sich so standardisiert und gesichert lebt, wirklich noch Eigen-Person sein will. Das *Typus-Sein* ist offenbar mehr als das *Person-Sein*.¹⁹ Wenn aber das Dasein mit dem Verlust der sozialen und institutionellen Geborgenheit in dieser neuen Welt als der neuen Wirklichkeit keinen gültigen Ausweis mehr hat, weil die überkommenen Lebensformen der Sitte, des Ethos, der Traditionsgebundenheit weithin zerfallen sind, so gewinnt das Menschsein in solcher Situation ganz neue Konturen.

Die Kontinuität des Gestern und Heute, wie sie in der statischen Gesellschaft durch die „Erlebnisübertragung“ (*Max Scheler*) befestigt war, ist nicht nur aufgehoben, — sie wird leidenschaftlich abgewiesen von einem im Zeichen des Fortschritts als dem um jeden Preis neuen, das heißt besseren Sich-Finden im Selbst- und Weltverständnis. Was in Geltung steht, ist die „Bewegung“, der „Prozeß“, die „Flucht nach vorn“. Flucht deshalb, weil im Hier und Jetzt keine Haltepunkte für eine sinnvolle Lebensbewältigung mehr bereit liegen. Hier wird *Friedrich Nietzsches* Erkenntnis erhärtet, daß sich die Welt um die Erfindung von neuen Werten dreht.

¹⁸ H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* (1955).

¹⁹ K. Jaspers, *Das Kollektiv und der Einzelne*, in: *Mensch und Menschlichkeit* (KTA 1956) S. 72.

In der *dynamischen Gesellschaft* herrscht eine hohe Mobilität mit dem Schwinden der Traditionen, dem Pluralismus der Weltanschauungen, den Ideologien als Ersatzformen der Religion. Die überlagernde Daseinsapparatur zeitigt nicht qualitative menschliche Persönlichkeiten, sondern Funktionsqualitäten. Der Funktionär hat bestimmten Aufgaben nach Maßgabe der aufgetragenen Spielregeln zu genügen. Nicht sittlich-moralische Entscheidungen werden gefragt, sondern ein Handeln nach zweckrationalen Modellen. Verapparatisierung und Bürokratisierung sind dann die entsprechenden Organisationsformen. *Nur wer organisiert ist, vermag noch einen Handlungs- und Einflußbereich zu gewinnen.* Apparaturen, Superstrukturen, sekundäre Systeme gewinnen Eigenleben, Eigengesetzlichkeiten. Die Meinungs- und Bedürfnissteuerung sind die Führungsmächte der dynamischen Gesellschaft. Das dynamische System fordert einen Menschentypus, der sich den zahllosen Veränderungsprozessen *anzupassen* vermag. Es gibt weithin keine Möglichkeit mehr zu eigenen persönlichen Urteilsfindungen, weil der Mensch nicht mehr das Ganze, sondern nur einen je bestimmten Ausschnitt der Wirklichkeit *noch zu übersehen* vermag. Daher werden die angestammten Bedürfnisse nach Sicherheit und Gewißheit in An-formung an den anderen Menschen befriedigt, was sich in dem System des Konformismus bestätigt *findet.*²⁰ Eine bestimmte mechanistisch-atomistische experimentelle Psychologie wird geradezu zum *Religionsersatz*, indem sie dem Menschen die Ent-rätselung seines Daseins verspricht, wenn er nur auf wesentliche Züge seines Menschseins verzichtet.²¹ „Wo der Mensch berechnet wird, wird er vorausberechnet, soll der Zufall, die Überraschung, die Wandlung ausgeschaltet werden zugunsten einer gleichbleibenden, möglichst sich steig-ernden Leistung als dem wichtigsten Ausweis seiner Humanität.“²² *Der Konformismus wird zur Lebensnorm erhoben.* Eine so bestimmte Gesell-schaft „isoliert jeden, der es wagt, eine eigene Persönlichkeit zu sein, mit einer erschreckenden Härte. Seltsam kontrastiert dazu der auch bei uns immer dringender erhobene Ruf nach „Persönlichkeit“, als ob die Gesell-schaft und ihre Strukturgesetze nicht alles täten, um das Personwerden unmöglich zu machen. Wo die Anpassung ein ungeschriebenes Gesetz ist, gegen das nicht verstoßen werden darf, können Persönlichkeiten kaum entstehen. Denn es liegt im Wesen der Persönlichkeit zu stören und sich nicht anpassen zu können, sondern die Anpassung anderer zu erzwin-

²⁰ Vgl. u. a. K. Sontheimer, Soziologie als Instrument des Konformismus, in: Frank-furter Hefte Jg. 11 (1956) S. 531 ff.

²¹ J. Bodamer, Wir auf der Szene unseres Daseins (1960) S. 96 f.

²² J. Bodamer, a.a.O., S. 94.

gen.“²³ „Ein Einzelner zu sein, gilt in der konformistischen Gesellschaft als Todsünde, mit Recht, denn damit werden ihre Voraussetzungen in Frage gestellt.“²⁴

Konformismus aber bedeutet den Primat des Brauchbaren und Nütz-lichen. Doch „wo der Utilitarismus herrscht, interessiert man sich wenig für das individuelle So-Sein eines Menschen, aber sehr für die Frage: Was ist sein Besitz? Das Bankkonto macht die Persönlichkeit.“²⁵ Das Prinzip der Gleichheit aller vor dem Gesetz wird zum Prinzip der Gleich-heit aller in der Lebensart, im Lebensstil, in der Lebens- und Persönlich-keitswertung, in der Bedürfnisbefriedigung und damit zur Nivellierung auch der geistigen, seelischen, kulturellen, charakterologischen Wertig-keiten, wobei es in zunehmendem Maße „Masse“ — im Wortsinne von *Eduard Spranger*²⁶ — auch „oben“ gibt. Konformismus, Vordergründig-keit und materielle Geschäftigkeit zeichnen die Konturen einer modernen Wohlstandsgesellschaft, einer neuen „Funktionärs“-Aristokratie, wobei der Wagentyp den gesellschaftlichen Standard und damit den mensch-lichen Kurswert anzeigt.

Man hat zwischen *Konformität*, die es zu allen Zeiten und in jeder Gesellschaft gab, und *Konformismus* unterscheiden wollen.²⁷ Konformis-mus ist mit der modernen Sinnkrise und dem Abbau alter Formen not-wendig verbunden. Die Flucht des Menschen in die Gesellschaft ist der Versuch, durch Anpassung an das „man“ die personale, nicht mehr als gültig erfahrene Wahrheits- und Wertordnung durch neue Ersatzerleb-nisse von neuen Werten zu überwinden. Garantie für die „Richtigkeit“ sind die an Opportunität und Brauchbarkeit gewonnenen Maßstäbe, die von der anonymen Gesellschaft vorgefertigt und angeboten werden.

Was soll dann aber noch die Rede von der Wahrung und Rettung der Persönlichkeit, wenn einmal gar kein Bedürfnis danach bestehen könnte, zum anderen aber jeder, der in Distanz zur Gesellschaft versucht, eigen-ständig zu denken und zu handeln, in die Linie eines pathologischen Ver-haltens gerät?

Die *Schizophrenie* als das Phänomen der Gespaltenheit und des Selbst-widerspruchs wird heute nicht nur für den Bereich des Abnormen in An-spruch genommen, sondern in die menschliche Ebene überhaupt über-tragen. In solchem Verständnis wird die schizophrene Haltung zu einer

²³ J. Bodamer, a.a.O., S. 95.

²⁴ J. Bodamer, Wege zu einem neuen Ich (1964) S. 103.

²⁵ Fr. Märker, Das Menschenbild des Abendlandes (1963) S. 127.

²⁶ Ist der moderne Kulturprozeß noch lenkbar?, in: Kulturfragen der Gegenwart (1963) S. 62.

²⁷ D. Oberndorfer, Von der Einsamkeit des Menschen in der modernen amerikanischen Gesellschaft (²1961) S. 80.

Grundkategorie heutigen menschlichen Verhaltens und damit für das Selbstverständnis des modernen Menschen. Die *Diskontinuität* als die Zusammenhanglosigkeit der Dinge, die moderne „Momentaneität“, erfährt das *Innen* und *Außen* in einer *radikalen Isolation* gespalten²⁸ — ungeachtet einer oben benannten neuen Erfahrung der Wirklichkeit. Das Hin- und Hergerissensein zwischen den Extremen der *weltlosen Innerlichkeit* und der *entinnerlichten Weltlichkeit* bezeichnet jene schizoide Grundhaltung, die heute typisch ist. Mit der Aufhebung der Grenze zwischen Innenraum und Außenraum, zwischen Seele und Welt, dokumentiert eine moderne Architektur den Verlust des Selbst. Die Preisgabe des abgeschirmten „geschlossenen“ Innenraumes symbolisiert die Preisgabe des Selbst als Abbau jener Distanz zur Welt, ohne die sich der Mensch in seinem „Ich“ jedoch nicht zu finden und zu behaupten vermag. Resignation und Verzweiflung und andererseits die promethische Gewißheit zur Bewältigung letzter Lebensgeheimnisse, die Spaltung zwischen Person und Sache, Individuum und Kollektiv, der Arbeitswelt und der menschlichen „Privatsphäre“, zwischen Spezialistentum und ganzheitlichem Menschsein, zwischen Eros und Sexus, — hierin zeigen sich typische Symptome heutigen Menschseins an. Was dabei schwindet, ist die religiöse Gebundenheit, das metaphysische Schuldgefühl, es zerfällt auch die Ich-Du-Beziehung. „Diese modernen Menschen leben, essen und schlafen zwar miteinander, aber sie sind durch Welten getrennt; sie haben sich nichts zu sagen; was sie aber zueinander sagen, sprechen sie wie durch eine Leere hindurch, so daß es reiner Zufall ist, was ankommt, was nicht; daß sie einander mißverstehen, ist das Normale.“ Diese Einsamkeit kann sich abwandeln in Weltschmerz, Trotz, Angst, Langeweile, Verzweiflung. „Sie ist wie eine überall verteilte Substanz, die sich zu all diesen Grundbefindlichkeiten und Psychopathien des Zeitalters verdichtet.“²⁹ Diese innere Selbstentfremdung ist Ursache und Bedingung für die heutige

²⁸ H. H. Schrey, *Weltbild und Glaube im 20. Jahrhundert* (1955) S. 3 ff.; zur These der „Spaltung“ als Grundhaltung des modernen Menschen vgl. auch Fr. Buchmann, *Für eine neue Welt* (1949); Th. Spoerri, *Gefährdung und Zukunft der europäischen Intelligenz*, in: *Universitas* Jg. 9 (1954) S. 817 ff.; Marcel de Corte, *Das Ende einer Kultur*, dt. Übersetzung von W. Warnach (1957). Grundsymptom: Spaltung von Geist und Leben. — Zur Frage einer entsprechenden Deutung der modernen Architektur vgl. W. de Boer, *Zur Geschichte der Entsinnlichung der modernen Kunst*, in: *Merkur* Jg. 13 (1959) S. 29 ff. Vgl. ferner auch J. Gabel, *Ideologie und Schizophrenie. Formen der Entfremdung* (1962). M. Siirala, *Die Schizophrenie des Einzelnen und der Allgemeinheit* (1961). Über die Zusammenhänge von Freiheit und Entfremdung — die Freiheit trägt die Entfremdung in sich — vgl. A. Gehlen, *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, in: *Arch. f. Rechts- u. Sozialphilos.* XI (3/1953).

²⁹ H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* (1955) S. 135 f.

existentielle Kontaktlosigkeit — trotz aller Begegnungen und Konferenzen. „Dauernd mit fremden Menschen zu tun zu haben: das sind die individuellen Symptome der Vermassung.“³⁰

Wie *Vermassung* und *Technisierung*, so gehören *Vereinzelung* und *Vermassung* notwendig zusammen, sie bedingen sich gegenseitig. Hier auch erscheint dann die Gefahr des Spezialistentums. „Der Spezialist ist in einem einzigen Weltwinkel vortrefflich zu Haus; aber er hat keine Ahnung von dem Rest.“ Es besteht dabei die Gefahr, daß er sich auf Gebieten, von denen er nichts versteht, „mit der ganzen Anmaßung eines Mannes aufführen wird, der in seinem Spezialgebiet eine Autorität ist“.³¹ Dies gilt heute für alle Bereiche, nicht zuletzt aber für den juridisch verwalteten Staats- und Kulturapparat moderner Demokratien, in denen die Parteifunktion oft auch den Sachverstand ersetzen soll.

Der neue Mensch wird in seiner „gemachten“ Welt der Sachapparaturen, der Produktions- und Bedarfsdeckungsprozesse mit der durch den Rationalismus bedingten *Trennung von Person und Sache* nicht mehr als er selbst beansprucht, sondern nur als Träger von Funktionen. Eine solche Funktionalisierung der Person bewirkt, daß der Mensch, „sein Innerpersönlichstes, seine Emotionen, seine Affekte, Stimmungen, auch seine privaten Gesinnungen“ eher „Störfaktoren“ und „Sand im Räderwerk der Apparatur“ sind.³² Die Automation verlangt den „gefühlsfreien Kontrollmenschen“ als „überwachter Beobachtungspunkt“. Die Folgen sind dadurch bedingt. Es ist die Möglichkeit und Notwendigkeit der Steuerung. Denn „was sich vorausberechnen läßt, kann gesteuert werden und wird sich mit der Zeit so verhalten, wie es der Automat erwartet, eben steuerungsfähig, automatisch, nicht mehr menschlich“.³³ Die Rückwirkungen solcher Automatisierung des menschlichen Verhaltens auf die menschliche seelisch-geistige Verfassung überhaupt, auf die Frage, inwieweit die neue Wissenschaft der Kybernetik als eine totale Ideologie sich bestätigen wird, ist heute kaum noch abzusehen. Man hat ferner als Folge einer solchen Verformung des Menschen vom Verlust von Realkontakten, von der Flucht in Wunschwelten, vom fehlenden Halt im Normativen, von Sensibilisierung und Labilisierung der Innenwelt gesprochen, vom „Warenhauscharakter“ der Person, von „Schnittpunktexistenzen“, von außen-gesteuerten, sich selbst entfremdeten, entpersönlichten Wesen.³⁴ Die Fähig-

³⁰ A. Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart III* (1957) S. 141.

³¹ J. Ortega y Gasset, *Der Aufstand der Massen* (1956) S. 83 f.

³² C. Weiß, *Abriß der Pädagogischen Soziologie I a* (1958) S. 71 f.

³³ J. Bodamer, *Wege zu einem neuen Ich* (1964) S. 78 f.

³⁴ A. Gehlen, *Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft* (1949) S. 39; E. Fromm, *Psychoanalyse und Ethik* (1954) u. a.

keit zur Selbstbesinnung des Menschen wird in der heutigen Kultursituation „in ihrer Entfaltung gehemmt, verdrängt, vernichtet... Ist ihr Verlust ein radikaler, so wird aus dem Menschen ein Primitivwesen, das, völlig unfrei, sich nur noch in konventionellen oder bürokratischen Formen zu bewegen vermag und sich von Fall zu Fall treiben läßt... Es entstehen Triebwesen, die sich schließlich von den äußeren Umständen oder von Augenblicksimpulsen leiten lassen.“³⁵ So wird dann der Mensch „in seiner charakterlichen Verfassung... oft nur der Ort, an dem sich etwas abspielt“.³⁶ Der außengeleitete Verhaltenstypus im Verständnis von *David Riesman*³⁷ ist „nicht viel mehr als eine Abfolge verschiedener Rollen und Begegnungen mit anderen und weiß schließlich nicht mehr, was er eigentlich ist und was mit ihm geschieht“. Der neue soziologische Begriff der „Rolle“ ist ebenso treffend wie aufschlußreich. Er setzt immer schon die Vertauschbarkeit, die Beliebigkeit oder die Zwangsläufigkeit voraus. Dies berührt im Grunde das charakterologische Problem der Echtheit unseres inneren und äußeren Existenzverständnisses, was freilich kaum als bedrängend empfunden wird. Als Folgen des Rationalismus und der Rationalisierung können mit der „Entzauberung der Welt“ (*Max Weber*) und der „Entgötterung der Welt“ (*Karl Jaspers*) die Verzweckung der Welt, die Entinnerlichung des Menschen, der Verlust der Lebensunmittelbarkeit, die Vermassung und der Verlust der inneren Einheit des Menschen benannt werden.³⁸

Es mehren sich die Stimmen³⁹, daß die zunehmend wehrloser werdende Gesellschaft immer rapider in die Ohnmacht und Agonie der Persönlichkeitsentäußerung treibt. Es ist die Rede von der „Lenkung des Unterbewußtseins“, vom „Dauerattentat der Werbung“, vom „diabolischen Mechanismus der Karrieremanufaktur“, „Sicherheitsrisiko“ und „Verhaltens-tests“ seien die „Kapitalverbrechen“. Die moderne Inquisition sei zweifacher Art: die psychologische Auslaugung und die technische Einkreisung. *Pitirim A. Sorokin*⁴⁰ wollte von einer „Testomanie“ sprechen. Dem Individuum bleibt als letzter Ausdruck selbständiger Bekundung nur die Entscheidung, welches Medium von beiden das fürchterlichste ist. In der ersten Abteilung dominiere die *Fragebogenseuche* als „psychologische Entkleidung“. „Es ist die Unterwerfung unter die als selbstverständlich be-

³⁵ G. E. Störing, *Besinnung und Bewußtsein* (1953) S. 10 f.

³⁶ H. Bürger-Prinz, *Motiv und Motivation* (1950) S. 13.

³⁷ *Die einsame Masse* (1950); dt. Übersetzung 1956.

³⁸ Vgl. R. Schwarz, *Wissenschaft und Bildung* (1957) S. 15 ff.; Ph. Lersch, *Der Mensch in der Gegenwart* (1955) S. 25 ff.

³⁹ V. Packard, *Die wehrlose Gesellschaft* (1964).

⁴⁰ *Kulturkrise und Gesellschaftsphilosophie* (1953) S. 349.

trachtete, ja gutgeheißene Diktatur der Politiker, Ärzte, Pädagogen und Arbeitgeber; die begeisterte Kapitulation vor den neuen Wundern der Technik.“ Die so erkundete „Öffentliche Meinung“ wurde weithin zum Richtmaß für die fundamentalen Urteile der Wahrheits- und Wertebene. „Die führenden Prinzipien der Gegenwart“, so bemerkt dazu *C. Wright Mills*⁴¹, „stehen vielmehr in Widerspruch zu allem, was wir historisch gesehen als Individualität bezeichnen. Man kann wohl ohne Übertreibung sagen, daß die Entwicklung es letztlich den meisten Menschen unmöglich macht, ihre Vernunft zu gebrauchen, wobei gleichzeitig die Rationalität wächst und ihr Bereich, die Kontrolle, von dem Individuum auf die Organisation übergeht. Das ist dann Rationalität ohne Vernunft. Eine solche Rationalität hat nichts mehr mit Freiheit zu tun, sondern hebt sie auf.“

Der Mensch ist soviel wert, wie er „gilt“. Die Mehrheit entscheidet über den Menschen *schlechthin*. Wahrheit und Wert werden dann zu funktionalen Relationen der jeweiligen Gesellschaftsstruktur, der Fruchtbarkeit und Brauchbarkeit, des Fortschritts, ja auch der Machtpositionen und ihrer Befestigungen.

Mit dem Verlust individueller Konturen im Prozeß der Anpassung um jeden Preis verliert dieser selbstmanipulierte und psychologisch versierte und berechnende neue Menschentyp, der „Anpassungsartist“ (*Dieter Oberndörfer*), aber auch notwendig sich selbst, seine „Innerlichkeit“, die ihm vordem die christliche Religion mit ihrer Lehre von dem unendlichen Wert des Einzelmenschen, der Würde und der freien Verantwortlichkeit der Person, des Einzelnen vor einem personalen Gott, noch zu verbürgen vermochte.

IV.

Mit solchen Feststellungen ist aber als eine fortschreitende Erfahrung jenes Thema angesprochen, daß der moderne Mensch im selben Maße, wie Gesellschaftsmythos und technische Heilserwartung ihn gefangennehmen, in die *Sinnkrise seiner Existenz* gerät.⁴² Was vordem über die Jahrtau-

⁴¹ Kritik der soziologischen Denkweise (1963) S. 221. Vgl. auch H. Schomerus, *Geistige Strömungen der Gegenwart* (1966) S. 75: „Aber die ‚Sachlichkeit‘ dieser neuen Welt wird gerade nicht durch die Sachen bestimmt, sondern durch den Glauben an eine den Sachzusammenhängen übergeordnete Vernunft, der man nur zu folgen braucht, um die neue Gesellschaft durchzuplanen.“

⁴² Vgl. bes. J. E. Heyde, *Vom Sinn des Wortes SINN. Prolegomena zu einer Philosophie des Sinnes*, in: *Wege zur Klarheit* (1960) S. 101 ff.; Fr.-J. v. Rintelen, *Sinn und Sinnverständnis*, in: *Z. f. Philos. Forschung* Jg. 2 (1947) S. 69 ff.; R. Lauth, *Die Frage nach dem Sinn des Daseins* (1953) S. 49 ff., faßt den Sinn als „konstituierende Hin-

sende — bewußt oder unbewußt — die zentrale Frage des Menschen an den Menschen ausmachte, nämlich nach der letzten Bestimmung des Menschen in dieser Welt zu fragen, ist kaum mehr gefragt. Diese Frage steht weder auf der Tagesordnung im öffentlichen Lebensraum noch in den Maschinenhallen oder in den Hallen der „reinen“ Wissenschaft. Manchmal noch wird die Peinlichkeit, überhaupt davon zu sprechen, in noch verbliebenen, oft genug schon als unecht empfundenen Restbeständen der öffentlichen Zeremonien und Symbole überwunden, die eher an die gemütvollere Rührung als an die Echtheit unserer Bezüge greifen.

Sinnverlust als Verlust des Lebenssinnes bedeutet aber immer notvolle Einsamkeit. Die Klage *Wolfgang Borcherts*⁴³: „Gibt denn keiner Antwort?“ kann mit der Anklage, daß Gott selber schweigt, geradezu als das Motto eines Verlassenheitsgefühls existentieller Verzweiflung gelten für die, die eben heute noch dazu fähig sind. Mit Recht ist bemerkt worden, daß die „Sinneinsamkeit“ die bedrängendste Form der Einsamkeit ist⁴⁴, wie diese Grunderfahrung der Existenz *Jean Paul* in seiner „Rede auf den toten Christus, vom Weltgebäude, daß Gott tot sei“ beschreibt: „... und als ich aufblickte zur unermesslichen Welt nach dem göttlichen Auge, starrte sie mich mit einer leeren, bodenlosen Augenhöhle an, und die Ewigkeit lag auf dem Chaos und zernagte und wiederkaute es...“ Dieser Mensch steht auf sich selbst allein. Er ist nur an sich selber verwiesen. Im Verein mit Sinneinsamkeit und Mobilität folgt die für den autonomen Menschen so typische Unfähigkeit, allein zu sein.⁴⁵ Was als Hort und Grund zur Aufschließung des Menschseins gelten konnte, die Stille und das Schweigen, gerade das ist unerträglich geworden, weil Stille und Schweigen nur dann ertragen, ja fruchtbar werden können, wenn sie von einer *in sich ruhenden Mitte* getragen werden als der Übereinstimmung

ordnung auf ein Ziel“; zur Begründung einer real-dynamischen Sinntheorie *H.-E. Hengstenberg*, *Autonismus und Transzendenzphilosophie* (1950); ders., *Philosophische Anthropologie* (31966); zur Frage Sinn und Wert *M. Reding*, *Metaphysik der sittlichen Werte* (1949) S. 95 ff.; über den Zusammenhang von Sinn und Verstehen *W. Dilthey*, *Ges. Schr. V* (1927) S. 173; *E. Spranger*, *Lebensformen* (1925) S. 410 ff.; *E. Rothacker*, *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften* (1926) S. 119 f.; *H. Meyer*, *Systematische Philosophie I* (1955) S. 427 ff.; *M. Müller*, *Über Sinn und Sinngefährdung des menschlichen Daseins*, in: *Philos. Jb.* 74 (1966).

⁴³ *Draußen vor der Tür* (1947).

⁴⁴ *D. Oberndörfer*, a.a.O.; *W. Bitter* (Hrsg.), *Einsamkeit in medizinisch-psychologischer, theologischer und soziologischer Sicht* (1967); *J. B. Lotz*, *Von der Einsamkeit des Menschen* (1955). In dem Bewußtsein der Vereinsamung beim heutigen Menschen sieht auch *J. Wach*, *Das Selbstverständnis des modernen Menschen*, in: *Universitas* Jg. 10 (1955) S. 449 ff., eine besondere Merkmaligkeit; *Th. Geiger*, *Formen der Vereinsamung*, in: *Kölner Vierteljahrsschrift für Soziologie X* (1931).

⁴⁵ Die Sonntags-Neurose und der Erlebnisdrang finden hieran ihren Bezug.

des Menschen mit sich selbst: „Der Mensch ist am menschlichsten, wenn er am einsamsten ist.“⁴⁶

Der Selbstverlust des Menschen in der neuen, von ihm „gemachten“ Welt scheint heute einer weiten Erfahrung zu entsprechen, da diese neue Welt seinem Wesen fremd, andersartig ist. Mit der Umstrukturierung der äußeren Welt ging keine eigentliche Umstrukturierung des inneren Menschen einher, jedenfalls zeigen die vielfachen Kompensationsbedürfnisse und Fluchthaltungen, daß jene Überfremdung ihm zumindest heute noch weithin unorganisch, weil technologisch seinem Wesen nicht entsprechend ist. Dies aber bewirkte eine neue „ganz ins Innere des Menschen greifende... Entfremdung, ein Leben, von dem man sagen könnte, daß es nicht mehr von innen her lebt, sondern von außen her gelebt wird, ein Mensch, von dem man sagen könnte, daß er ohne Ich auskommt, und daß es ihm dabei ganz gut geht“.⁴⁷ In einer solchen Welt wurde der Mensch heimatlos und damit seiner Lebenswurzel entrissen — im äußeren und im inneren Verständnis. Das moderne Nomadentum beherrscht auch den seelischen Bereich. „Unsere Welt ist die Welt der wechselnden Heimaten.“⁴⁸ Die Selbstgenügsamkeit ist das weite Kennzeichen bis zur Primitivität der Ansprüche und Bedürfnisse. Wer in dieser Wohlfahrtsgesellschaft lebt und sie ganz in sein Bewußtsein aufgenommen hat, vermißt nichts mehr. *Entfremdung, Verfremdung, Einsamkeit, Vergegenständlichung, Verdinglichung, Entpersönlichung, Vermassung, konformistische Anpassung sind zu Grundkategorien des menschlichen Selbstverständnisses im industriellen Zeitalter geworden.*

Was dann noch Freiheit bedeuten kann angesichts der Entpersönlichung durch die konformistische Diktatur oft genug der Primitivinstinkte, was von den Nivellierungen in Produktion und Konsum, von der Liebesbeziehung und der Freizeitgestaltung bis zur Gleichschaltung der Erlebnisse und Empfindungen reicht, ist das Problem. *Paul Tillich*⁴⁹ hat bemerkt, daß die westliche technisierte Gesellschaft zur Anpassung der Person an ihre Forderungen in Produktion und Konsumtion Methoden hervorgebracht habe, die zwar weniger brutal, aber dafür auf die Dauer

⁴⁶ *S. Radhakrishnan*, *Wissenschaft und Weisheit. Westliches und östliches Denken* (1961) S. 30. Zur Anthropologie des Schweigens vgl. *M. Picard*, *Die Welt des Schweigens* (1948); *J. Pieper*, *Über das Schweigen Goethes* (1951); *R. Guardini*/*E. Spranger*, *Vom stilleren Leben* (1957).

⁴⁷ *H. Freyer*, *Gesellschaft und Industriekultur*, zit. nach *J. Bodamer*, *Wege zu einem neuen Ich* (1964) S. 15.

⁴⁸ *W. Trillhaas*, *Das Evangelium und der Zwang der Wohlstandskultur* (1966) S. 14.

⁴⁹ *Der Mensch in der technisierten Gesellschaft*, in: *Perspektiven 8* (1954) S. 141; vgl. auch *E. Michel*, *Das Problem des personalen Lebens und seine Gefährdung heute*, in: *Jb. für Psychologie und Psychotherapie III* (1955).

wirksamer sind als die totalitäre Unterdrückung. Sie „entpersönlichen nicht durch befehlen, sondern durch bereitstellen — bereitstellen also, was die innere Kreativität überflüssig macht“. Hier erscheint der ganze Umkreis der Fragwürdigkeiten, die sich mit der kulissenhaften Versorgung der in die Rolle des passiven Zuschauers, des Zuhörers, des Lesers gedrängten „Konsumenten“ ergeben. Die Welt wird bei der unilateralen Beziehung verniedlicht, die Grenzen zwischen Phantom und Wirklichkeit verschwimmen, „das präparierte Weltbild wird zum Reizmodell einer fertig gelieferten verbiederten Welt, welcher wir distanzlos und passiv gegenüberstehen“ und verwandelt den Betrachter und Hörer in „Unmündige und Hörige“. Die Welt wird zum „Serienprodukt“, zum Phantom in ihrem Verhältnis zur Wirklichkeit.⁵⁰ Was dann noch von der Freiheit übrig bleibt, ist als „Surrogatform individueller Freiheit“ erkannt worden. Da in der Arbeitswelt niemand mehr das Ganze überschaut, nur noch im Teilgebiet planmäßig vorgeformte und vorregulierte Arbeit leisten kann, bleibt nur der Rückbezug in die private Sphäre als Ersatz personaler Verantwortung durch „vorgeplante Funktionen“.

Wenn das Vertrauen in die Vernunft, mehr noch in die bis dahin Sinn und Halt verbürgenden Traditionen und Werthaltungen schwindet, erscheint jenes Phänomen, das bereits *Friedrich Nietzsche*⁵¹ als die Heraufkunft des *Nihilismus* beschrieben hat: „Ich kenne mein Los . . . Es wird sich einmal an meinen Namen die Erinnerung an etwas Ungeheures knüpfen, an eine Krisis, wie es keine je auf Erden gab, an die tiefste Gewissenskollision, an eine Entscheidung, heraufbeschworen gegen alles, was bis dahin geglaubt, gefordert, geheiligt worden war. Ich bin kein Mensch. Ich bin Dynamit.“

Der Mensch fühlt sich in seiner inneren Existenz bedroht. Dieses Symptom moderner Lebenserfahrungen, das sich mit der Sinnlosigkeit, dem Nichts, konfrontiert findet, hat *Hanns Lilje*⁵² als die „Philosophie des Trümmerfeldes“ benannt, dessen Nährboden die physische, geistige und religiöse Erschöpfung sei: mit der Entpersönlichung des Menschen, der Entpersönlichung des Bösen, der Entmächtigung jedes absoluten Geltungsbereichs. Damit mußte das Menschen- und Gottesbild ebenso zerfallen, wie die Gemeinschaft sich in zweckgebundene Gesellschaften und Notbünde auflöst. Der Nihilismus ist keine neue Lehre oder neue Idee, er ist

⁵⁰ G. Anders, Die Welt als Phantom und Matrize, in: Merkur Jg. 9 (1955).

⁵¹ *Ecce homo* (1880).

⁵² *Nihilismus* (1947) S. 4 f.; H. Thielicke, *Der Nihilismus. Entstehung, Wesen, Überwindung* (1950); E. Benz, *Westlicher und östlicher Nihilismus* (1948); H. Rauschning, *Masken und Metamorphosen des Nihilismus* (1954); E. Mayer, *Kritik des Nihilismus* (1958).

wie ein *infektiöser Bazillus*, der mit der Erfahrung der Fragwürdigkeit allen Denkens und Beginnens allen Lebensmut lähmt, weil immer und überall nur die Leere der Sinnlosigkeit jeglichen Bemühens diese Menschen anstarrt. *Nietzsches* Wort „Gott ist tot“ bedeutet: „Die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft. Die Metaphysik ist zu Ende.“⁵³

Ist aber wirklich der Nihilismus, in seinem Wesen gedacht, „die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes“⁵⁴? Ist das *Vertrauen* in das Sein der Dinge, in die Seinsgeschöpflichkeit der Dinge, nicht auch eine sich bis heute durchhaltende Grundbewegung des Abendlandes? Werden die *Maßstäbe* für die Signatur unseres Zeitalters häufig und fast anmaßend weithin nicht nur von einem Kreis von Interpreten erhoben und als absolut gültig aufgestellt, die, selbst in die Existenzkrise gestellt, andere Grunderfahrungen desselben Zeitalters als anachronistisch und primitiv verwerfen?

Wenn heute von einem neuen Verhältnis des modernen Menschen zur *Natur* gesprochen wird, so findet er gewissermaßen nur eine *Natur aus zweiter Hand* vor, eine künstliche technologische Natur. Der Untergang der *Natur* gerade durch die *Natur-Wissenschaft* ist ein höchst paradoxer Vorgang. „Was von *Natur* aus lebendig ist, scheint nur ein Restbestand dessen zu sein, was der Mensch ‚noch nicht‘ beherrscht und bewältigt hat.“⁵⁵

Ein ähnliches radikales Umdenken betrifft das neue negative Verhältnis zur *Tradition*. Die bewußte *Traditionslosigkeit* gehört zum Erscheinungsbild der heutigen jüngeren Generation. Ihre Vergangenheit projiziert sich nicht auf die Zukunft, weil diese keine Konsonanz mit ihr hat. Was die Geschichte offenbart, kann in diesem Verständnis für eine so seltsam profilierte Zukunft kaum noch als Muster oder Vorbildlichkeit gelten.⁵⁶ So unbedingt wird der absolute Neubeginn als Zeichen einer neuen Existenzbedingung betrachtet, daß allein in dem radikalen Traditionsbruch die Folgerichtigkeit gegenwärtigen Selbstverständnisses erblickt werden soll, wie dies unter einem bedrückenden zweigesichtigen Aspekt *Gerhard Krüger*⁵⁷ formulierte: „Wir leben nur noch von unserer Inkonsequenz,

⁵³ M. Heidegger, *Nietzsches Wort, Gott ist tot*, in: *Holzwege* (1957) S. 207.

⁵⁴ M. Heidegger, a.a.O., S. 193 ff.

⁵⁵ K. Löwith, *Mensch und Geschichte*, in: *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz* (1960) S. 159.

⁵⁶ Hierzu auch J. Ortega y Gasset, *Vergangenheit und Zukunft im heutigen Menschen* (1955) S. 36 f.; A. Rüstow, *Kulturtradition und Kulturkritik*, in: *Studium generale* Jg. 4 (6/1951); G. Krüger, *Die Bedeutung der Tradition für das philosophische Denken*, in: *Studium generale*, a.a.O.; H. Bacht, *Tradition als menschliches und theologisches Problem*, in: *Stimmen der Zeit* Jg. 82 (1956/57) S. 285 ff.

⁵⁷ *Geschichte und Tradition* (1948).

davon, daß wir nicht wirklich alle Tradition zum Schweigen gebracht haben ... Wir gehen der radikalen Unmöglichkeit der sinnvollen und gemeinsamen Existenz entgegen, obwohl sich dieses Ende niemand vorstellen kann.“ Dieser *Traditionsbruch* meint nun nicht nur Kulturtradition, Ethos, Gesellschaftsform, Gesittung, sondern ebenso jene Überlieferung, die als „göttliche Verbürgung der Welt und des menschlichen Heils“⁵⁸ die menschliche Existenz getragen hat. Mit der radikalen Absage an die Tradition als an die Autorität, das Vertrauen und die Ehrfurcht, worauf das Gefälle der Kultur von Generation zu Generation beruht, wird aber die Grundlage der menschlichen Kultur und die Möglichkeit zu einer sinnhaften Existenz aufgehoben.

Mit der Absage an die Tradition als an „das Alte“ geht heute eine „Gier zur Verjugendlichung“ (*Joachim Bodamer*) einher. *Jungsein ist alles*. Diese neugeartete Welt sucht aus dem Jungsein „eine Dauerhaltung“ zu machen. Die moderne Technik, das Massendasein, die Sachwelt, das Unpersönliche, das Typussein, nicht zuletzt das Verwaltet- und Gesteuert- und Reguliertwerden in den „Planungen“ bis zur gelenkten Meinungsbildung gehören für den jungen Menschen heute fast schon zur *Struktur* seines Selbstverständnisses und Weltbewußtseins.

V.

Angst ist eine Grundhaltung des Daseins, gewissermaßen ein Konstituens unserer Existenz. Während *Sören Kierkegaard* die Weltangst als Angst vor der Freiheit charakterisiert, *Carl Gustav Jung*⁵⁹ als „Angst vor dem Bewußtsein überhaupt“, bestimmt *Martin Heidegger* die Angst als das In-der-Welt-sein, wobei sie als Angst vor dem Tode erkannt wird. In weiten Kreisen wird die Auffassung vertreten, daß die Ursache der Angst in der Sterblichkeit der Kreatur wurzele, daß also die Angst irgendwie eine Todesangst sei.⁶⁰

⁵⁸ Nach J. Pieper, Bemerkungen über den Begriff der Tradition, in: *Hochland* Jg. 49 (1957) S. 409 ff.; kann man Tradition als etwas Endgültiges nur denken, sofern man zugleich akzeptiert, daß das in ihr Überlieferte auf eine göttliche Rede zurückgeht, auf Offenbarung im strengen Sinn, die christliche Überlieferung, den Sinngehalt der Mythen oder auf unbewußtes Wissen im Sinne von „urtümlichen Ideen“ als fundamentale Existenzsachverhalte.

⁵⁹ *Psychologie und Religion* (1962) S. 22.

⁶⁰ H. Kunz, Zur Anthropologie der Angst, in: *Aspekte der Angst*, hrsg. von H. v. Dittfurt (1965) S. 44 ff.; vgl. auch W. Schulz, Das Problem der Angst in der neueren Philosophie, in: *Universitas* Jg. 21 (1966) S. 837 ff.; O. Haendler, *Angst und Glaube* (1954). — Die Angst ist in den letzten Jahren in der Psychologie zum besonderen Problem geworden. So stehen in „*The Psychological Abstracts*“ in den Jahren 1960 bis 1962 über „Angst“ 287 Arbeiten verzeichnet gegenüber nur 51

Wie nun auch immer Angst bestimmt werden mag, immer ist sie ein anthropologisches Phänomen, das in unserer Zeit existenzpsychologisch eine zentrale Bedeutung gewonnen hat. Angst auch und vor allem um die Beantwortung der Sinnfrage des persönlichen Lebens. Was eine moderne Psychotherapie als „existentielle Frustration“ bezeichnet, die Entleerung des Lebens mit dem Verlust des Daseinssinnes, — hier greifen wir an die Wurzel der bedrängenden Frage in der heutigen Zeit, deren bezeichnendstes Phänomen darin erscheint, daß man aus Angst vor der Ausweglosigkeit diese Frage grundsätzlich ausklammert. Quelle der Angst aber wurde für den gegenwärtigen Menschen ebenso die Erfahrung der sozialen Isolation wie die Erkenntnis seiner *totalen Geschichtlichkeit* und damit des Gefühls der Ohnmacht, des Ausgeliefertseins an punktuelle Relativismen, die keinen Halt mehr zu verbürgen vermögen. Denn dadurch fühlt er sich der Grundlagen beraubt, die den Glauben an eine allgemeingültige übergeschichtliche Wahrheit und die Antwort auf die Sinnfrage seiner Existenz verbürgen könnten.

So wurde die *Angst* als anthropologisches Phänomen zu einem aufschließenden psychischen und heilsmäßigen Faktum. Im *Christlichen* wurde die Lebensangst in einer erlösenden Heilswirklichkeit überwunden. Im *DIAMAT* und anderswo wird ebenso ein Erlösungsfaktum angeboten: Im Kollektiv soll die Freiheit des Einzelnen „aufgehoben“ und mit ihr die Angst überwunden werden.⁶¹ Das Kollektiv als die „Wahrheit der Allgesetzlichkeit“ trat an die Stelle Gottes, jene unfehlbare „Ideologie“, die der Mensch im Bewußtsein nur abzubilden hat, um von sich selbst, eben auch von seiner Angst, erlöst zu sein — allein um den Preis seiner persönlichen Freiheit als kritischer Entscheidungsmöglichkeit im Gewissen. Im *Individualismus* aber, der aus dem Zerfall des christlichen Glaubens an die Gotteskindschaft die neue, autonome, selbstmächtige Idee der „Persönlichkeit“ erstehen ließ, mußte der Versuch zur Bannung der Angst ebenso scheitern, weil das Ende des Individualismus die Auflösung der Person ist mit der „grundlosen“ Angst vor der gähnenden Leere absoluter Sinnlosigkeiten, eben weil Menschsein sich nur von der „Grenze“ her zu verstehen vermag. Am Ende steht dann das erkämpfte freie Ich mit seiner bedrängenden Einsamkeit. In einer bestimmten *Psychoanalyse* sollen die Lebensängste erkannt, durchschaut und damit behoben werden. *Wolfgang de Boer*⁶² bemerkt, daß die Überbeanspruchung der Moderne

Arbeiten in den Jahren 1944 bis 1946. A. Künzli, Die Angst als abendländische Krankheit (1948); zu Kierkegaard vgl. u. a. W. Walther, Die Angst im menschlichen Dasein (1967).

⁶¹ H. Köhler, Christliche Existenz in säkularer und totalitärer Welt (1963) S. 13.

⁶² Gibt es den modernen Menschen?, in: *Universitas* Jg. 11 (1956).

von der Welt das Selbst nicht aufkommen läßt. Daraus ist seine „Verdrängung ins Unbewußte“ als „Selbstentwurzelung des Bewußtseins“ zu erklären, was wiederum die Entdeckung der Psychoanalyse in unserem Jahrhundert verständlich macht, die eine säkularisierte Verbreitung dieser Selbstentwurzelung des Bewußtseins voraussetzt. Angst und Neurose erscheinen dann als schicksalhafte Verstrickung des modernen Menschen, wenn *Friedrich Seifert*⁶³ recht hat mit seiner These: „Das Faktum der Moderne ist die Erkrankung der Seele.“ Die existentielle Neurose-Deutung hat dort ihr Gewicht, wo tiefere Naturen sich mit vorletzten Wertsetzungen und Ersatzmythen nicht zufrieden geben können, der Glaubensgrund zur Übernahme einer sinnhaften Existenz jedoch zerfallen ist. In solchem Verständnis könnte die Neurose bestimmt werden als eine funktionale Störung des menschheitlichen Verhältnisses der Seele zur Welt, woraus die Angst vor der eigenen Mitte resultiert, um die herum der Mensch in Kreisen der Selbstbezogenheit einen Sicherungswall aufzubauen bemüht ist. Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang der Erfahrungsbericht aus dem psychotherapeutischen Sprechzimmer von *Carl Gustav Jung*⁶⁴: „Unter allen Patienten in der zweiten Hälfte des Lebens, d. h. also nach 35 Jahren, war kein einziger, dessen Problem nicht letzten Endes darin bestand, eine religiöse Lebensauffassung zu finden. Man kann mit Sicherheit sagen, daß jeder von ihnen deshalb seelisch krank wurde, weil er oder sie das verlor, was die Religion den Gläubigen gibt, und keiner von ihnen ist wirklich geheilt worden, wenn er nicht seine religiöse Anschauung wieder zurückgewann.“

VI.

In diesen Prozeß der Entpersönlichung gehören ebenso auch die *Krankheit* und der *Tod*. Man hat von einer Krise des Menschlichen in der Medizin gesprochen, da an Stelle des kranken Menschen die Krankheit trat, der „Fall“, das bürokratische Verhältnis von Arzt und Patient. Der kranke Mensch kann in der objektiven und alles, auch den Menschen, versachlichenden Wissenschaft der Apparaturen kaum noch einen gültigen Stellenwert erhalten. So wurde Krankheit zu einer „zwar chemisch-physikalischen, aber an sich sinnlosen Störung, zu einer unnötigen Unterbrechung menschlichen Selbstgenusses und materieller Befriedigung, die sich

⁶³ Die Philosophie und das Problem der Seele, in: Reich der Seele, hrsg. von R. G. Heyer und Fr. Seifert, I (1937) S. 27.

⁶⁴ Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge (1952); ders., Psychologie und Religion (1962) S. 155 ff.; vgl. auch F. R. Strauch, Die Angst in medizinisch-ärztlicher Schau, in: Universitas Jg. 10 (1955) S. 1303.

technisch-therapeutisch beseitigen lassen muß“.⁶⁵ Eine solche Lebensansicht hat zu jenen einst zentralen Lebensmysterien gar keinen gültigen menschlichen Bezug mehr, nämlich zu Leid und Tod. Vom *Leid* als der *via regia*, dem Königsweg der mittelalterlichen Mystiker, ja des christlichen Evangeliums schlechthin, wird nichts mehr erfahren.⁶⁶ Das Leid hat ebenso wenig noch eine Sinnstelle im menschlichen Lebensregister als Moment und Stufe zur Reifung in der und durch die Krisis, wie auch der Tod — aus dem persönlich-privaten Bereich in die Maschinerie der Klinik verbannt — nicht mehr als die absolute existentielle Grenze des Menschen überhaupt, als seine, nur ihm persönlich und allein auferlegte „letzte Stellungnahme“ erlebt wird. Krankheit wird zum Störungsfaktor im Räderwerk des Lebensgetriebes, Tod zum Unglücksfall, zum Betriebsunfall, zum Naturereignis, zum Fragezeichen, das austradiert wurde. Mit dem Erlöschen oder zumindest mit der Verdrängung des Gottesglaubens an die unbeteiligte Peripherie der Lebensbezüge mußten notwendig Krankheit, Leid und Tod jeden sinnvollen Bedeutungscharakter verlieren. In einer unbedingten Fortschrittsideologie hat der Tod keinen Stellenwert mehr. Er bezeugt gerade das, was dem Fortschritt entgegensteht — das Ende. Diese „Leerstelle“ im Lebensverständnis wird auch gar nicht mehr als „existentielles Vakuum“ erfahren, sie wird einfach als nicht existent verschwiegen, nicht diskutiert. Das „Umlegen“ wird zur ergötzlichen Staffage in Dramen und Kriminalepisoden. Krankheit, Leid und Tod werden als Naturtatsachen betrachtet, wobei nur nach kausal biologischen Verlaufsgesetzen gefragt werden kann.

Die Einstellung zum Leben wird jeweils evident an der Einstellung zum Tode.⁶⁷ Man kann von einer grundsätzlichen Änderung in der Stilistik des Sterbens, ja von einem „fabrikmäßigen Sterben“ heute sprechen. Der Tod wurde, da er sinnlos wurde, eine Viruskrankheit, der man medizinisch oder durch „Einfrieren“ begegnen mußte. Die Gegenwart des Todes wurde unerträglich in einem Selbstverständnis, das den Wert des Menschen nur in der Leistung, in der Jugend, in dem Fortschritt erblickt. Dabei wird das Todesproblem — oft in neurotischen Versionen — ein Leben lang narkotisiert, vor sich her geschoben. Jene existentielle Grund-

⁶⁵ J. Bodamer, Wege zu einem neuen Ich (1964) S. 93.

⁶⁶ R. Schwarz, Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse (1934) S. 47 ff.

⁶⁷ J. Wach, Das Problem des Todes in der Philosophie unserer Zeit (1934); J. Choron, Der Tod im abendländischen Denken (1967); K. Lehmann, Der Tod bei Heidegger und Jaspers (1938); R. Guardini, Die letzten Dinge (1949); H. Thielicke, Tod und Leben (1946); K. Rahner, Zur Theologie des Todes (1958); L. Boros, Sacramentum mortis, in: Orientierung 23 (1959).

erfahrung, daß wir mitten im Leben vom Tode umgeben sind, wird verdrängt. Der Tod hat keinen integrierenden Bezug mehr zum Leben.

Mit dem Schwund des Glaubens an einen personalen Gott mußte auch der Bedeutungscharakter des *Bösen und der Schuld* sich wandeln. Wenn es ein Zeichen des Menschseins ist, die Tragik aus der Welt zu schaffen, kann es keine Sünde und Schuld mehr geben, es sei denn, das Böse und die Schuld entstammen nur der mangelnden Einsicht in die zu befolgenden eigentlichen Lebensgesetze, die durch die Vernunft zu erheben sind. Schuld ist dann eher ein menschliches Versagen oder als Irrtum psychologisch zu erklären und zu entschuldigen. Im Hintergrund steht bei solchen Thesen immer der Zweifel an der Freiheit des menschlichen Willens und seiner Möglichkeiten. Diese Menschen suchen wirklich, „jenseits von Gut und Böse“ zu leben. Die Autonomie des Menschen, aus jeder Verantwortung „nach oben“ entlassen, sucht sich besonders durch die Entlarvung aller unterschwellig und daher unheimlichen Emotionen durch die aufgeklärte Vernunft zu bestätigen. Einsicht in die Regeln der Lebensgesetze bedeutet dann Erlösung aus den dunklen Verstrickungen in unerklärbare, das heißt tragische Hintergründe unserer Existenz.⁶⁸ Erlösung aber heißt immer auch Erlösung von der Lebensangst, welche die menschliche Existenz als ein „Existential“ wesentlich bestimmt und bedrängt. Wenn *Theoderich Kampmann*⁶⁹ eine dreifache Lebenserfahrung unterscheidet: die *vitalistische*, die vom Ursprung her denkt, die *existentialistische*, die Leben als Entwurf auf den Tod hin versteht, und die *punktueller* Lebenserfahrung, die von dem je zu bewältigenden Augenblick her denkt, so ist es schwer, zu bestimmen, worauf in der Gegenwart das Gewicht liegt. Alles ist auffindbar. Eine *betonte Richtungsbestimmtheit* der Lebenserfahrung ist nicht zu erheben. Am ehesten könnte vielleicht noch jenes andere *futuristische* Lebensverständnis, ein Lebensbezug auf die fortschrittliche Zukunft hin, als heute dominant erscheinen. Lag für den Christen der Sinn des Lebens in der hoffenden Erwartung des Jenseits, für den Menschen der Renaissance im Leben selbst, im glück- und leidvollen Erleben des Lebens, so will der moderne Mensch alles Leid, alle Gefahr und möglichst auch den Tod durch die Mittel der Technik, der Medizin, durch Lebenshygiene beseitigen, durch Versicherungen aller Art absichern und durch die „richtige Diät“ seinen Organismus solange als möglich „kon-

⁶⁸ Zur ganzen Fragestellung vgl. J. Wadi, *Der Erlösungsgedanke und seine Deutung* (1922); Fr. Heiler, *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung* (1923); *Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West*, Eranos-Jb. (1937); vgl. auch zur Literatur RGG II (1958) Sp. 584 ff.; Lex. f. Theol. und Kirche III (1959) Sp. 1016 ff.

⁶⁹ *Jugendkunde und Jugendführung I, Die Kindheit* (1966) S. 24 ff.

servieren“, auch wenn ein solches Leben oft eher einem Vegetieren gleichen könnte.

Angst und Tod, Leid und Schuld — hier greifen wir an die Wurzel auch der bedrängenden Fragestellung in der heutigen Zeit, deren bezeichnendstes Phänomen darin erscheint, daß man *aus Angst vor der Ausweglosigkeit* diese Frage grundsätzlich ausklammert, ohne zu erfahren, daß dann nicht nur unsere gesamte kulturelle, auch ebenso unsere wissenschaftliche Bemühung ohne eigentlichen Sinn besteht, sondern auch, was unmittelbar betrifft, unser gesamtes persönliches Leben. Tatsachenerhebungen und tätige Betriebsamkeit, ja selbst Weltraumeroberungen verbleiben im *sinnlosen* Raum, wenn jene Maßstabsfrage des Ganzen und für das Ganze nicht einmal mehr gesehen oder gar als *die* Frage des Lebens, der Kultur und der Wissenschaft zentral gestellt und in steter Bemühung als Leitproblem angegangen wird. *Nicht daß von so vielen Menschen heute kein Daseinssinn als Traggrund einer sinnhaften Existenz mehr gefunden werden kann, ist das Erschütternde, sondern daß gar nicht mehr danach gefragt und gesucht wird, daß in einem „Leben des Als-ob“, in der Unechtheit des Lebensstiles auf dieses den Menschen in seiner Würde auszeichnende Merkmal einfachhin verzichtet wird.* Wie eine Wegmarkierung der Lebensentscheidung könnte es gelten, wenn *Sigmund Freud*⁷⁰ an *Marie Bonaparte* schreibt: „Im Moment, da man nach Sinn und Wert des Lebens fragt, ist man krank.“ Eine solche, weithin auch für die Gegenwart symptomatische Feststellung steht als letzte Stellungnahme in sich selbst.

VII.

Die neue Heilsbotschaft der westlichen Welt inmitten ihrer Verlegenheit zur Erkenntnis eines tragenden Daseinssinnes, der den ganzen Menschen zu beruhigen vermöchte, heißt heute: *Entideologisierung*. Diese neue Heilslehre dokumentiert weithin unsere geistig-seelische Situation als die Unverbindlichkeit jeder fixierten Position. Wenn nun kein Zweifel bestehen kann, daß die Angst als Urphänomen des Menschen selbst noch für die Entstehung von Mythos, Kunst und Wissenschaft als Grundmotiv gelten darf⁷¹, so bietet sich in der Entideologisierung eine radikale

⁷⁰ Briefe 1873—1939 (1960) S. 429. — „Hinsichtlich eines Sinnes ist mein Dasein so hoffnungslos, wie keines sonst auf der Erde. Ich könnte nirgendwo den Sinn verlegen. Seit ich es aufgegeben habe, über den Sinn meines Daseins zu grübeln, befinde ich mich ganz leidlich“, so heißt es in Ernst Jüngers „Der Mann im Mond“, der seine Vereinzelung als Strafe empfindet. — Vgl. auch H.-J. Schoeps, *Was ist der Mensch? Philosophische Anthropologie als Geistesgeschichte der neuesten Zeit* (1960) S. 315 ff.

⁷¹ R. Schwarz, *Wissenschaft und Bildung* (1957) S. 27 f.

Lösung an. Hans Köhler⁷² hat dieses Lebensverständnis gültig gekennzeichnet:

„1. Die Angst wird aus der ‚Ideologie‘ gedeutet. Unter diesen Begriff der Ideologie fällt aber der Marxismus-Leninismus genauso wie der Nationalsozialismus, ebenso aber auch jegliche Theologie oder Philosophie. Legt man *alle* ‚Ideologien‘ ab, verzichtet man auf die Fragen nach dem Sinn des Daseins überhaupt, so wird man frei von Angst.“

2. Deshalb muß das Denken nur auf die praktischen Dinge gerichtet werden. Man darf nicht danach streben, das Wesen der Welt erkennen oder deuten zu wollen. Man muß die Welt so nehmen, wie sie nun einmal ist; man muß sich ihr ‚anpassen‘ und zu jeder Situation sagen: ‚Make the best of it‘. Man muß darauf achten, daß man ‚durchkommt‘ und ‚übrigbleibt‘; denn Überleben ist alles. Deshalb ist es auch zwecklos, weiterzudenken; man tue immer das Nächstliegende, erkenne dabei, daß die anderen, daß die ‚Welt‘ doch stärker ist als man selbst; und man sei deshalb wendig, ein ‚fixer Junge‘.

3. Religion, Weltanschauung, Philosophie können den Menschen bei dieser Tätigkeit nur behindern. Ebenso ist Charakter ein Vorurteil der Vergangenheit. Grundsätze werden nicht anerkannt. Man muß ‚mit den Wölfen heulen‘, sich selbst aber vor allem nie wieder engagieren. Deshalb sind auch alle persönlichen Bindungen tunlichst zu vermeiden. Wenn man Verbindungen eingehen muß, dann sind sie nur als ‚Partnerschaft‘ anzusehen; wenn das ‚Spiel‘ vorbei ist, geht man davon und sucht einen neuen ‚Partner‘.

4. Zur Arbeit hat man kein inneres Verhältnis. Sie ist ein ‚Job‘; man hat keinen Beruf, zu dem man sich ‚berufen‘ fühlt, sondern wechselt den Job je nach der Konjunkturlage. Arbeit ist lediglich ein Mittel, um recht viel Geld zu verdienen. Sie ist eine Ware, die man meistbietend möglichst günstig verkauft.

5. Das Gefühl ist ‚Duselei‘. Wenn man mit ‚Gefühlen‘ einen Gewinn erzielen kann, heuchelt man sie; aber man hüte sich, sich von ihnen anstecken zu lassen. Gefühle sind lediglich Triebe; man muß sie abreagieren und befriedigen. Der Tod ist eine leider unabänderliche Tatsache; man redet nicht darüber. Man genießt das Leben, so lange es geht, nimmt mit, was sich einem bietet, und tritt eines Tages unauffällig ab.

6. Freiheit wird zur Willkür. Man fordert sie für sich, gesteht sie dem anderen zu, solange er einem nicht in den Weg kommt; ist er im Weg, wird das Leben zum Boxkampf; man rempelt sich durch; wer nicht genug vitale Kraft hat, windet sich durch. Intelligenz ist genauso ein Kampfmittel wie rohe Kraft zur Durchsetzung der eigenen Wünsche. Man glaubt grundsätzlich an nichts; man macht alles lächerlich, was einen verpflichten könnte. Man kritisiert alles hemmungslos, was einem im Wege steht.

7. Alle Gemeinschaften sind ein notwendiges Übel. Man benutzt sie, aber man verpflichtet sich ihnen nicht.

8. Vergangenheit gilt als abgetan; Geschichte wird gestrichen. Die Zukunft ist ungewiß. Es hat keinen Sinn, vorzusorgen, oder auch nur vor auszudenken. Die Hauptsache ist, daß man ‚fit‘ ist; denn es kommt ja sowieso alles anders, als man denkt.“

Ein solcher neuer *entideologierter Humanismus* des radikalen persönlichen Disengagements und der sterilen Vordergründigkeit zeichnet in vielen Schattierungen in der Tat eine heute verbreitete Situation ab. Eine Haltung, der nichts mehr heilig, wertvoll, sinnvoll ist. Der gewollt geist-

⁷² Christliche Existenz in säkularer und totalitärer Welt (1963) S. 86 f.

reiche und alles ironisierende, in die Platttheit des „Knüllers“, der „Story“, der effektvollen Unedtheit herabziehende Snobismus ist die „Illusion des Nullpunktes“ der Avantgardisten, ein Fluidum, das uns eine Halbintelligenz, die nichts mehr wirklich ernst zu nehmen vermag, als Lebensinterpretation anzubieten die Macht hat. Eine Haltung, die nur noch in einem Leben des Als-ob in Religion, Dichtung, Kunst, Philosophie, Konvention und Sitte und nicht zuletzt auch im emotionalen und gesellschaftlichen und journalistischen Bereich ihre Komplexe des Unbehagens, der Fadheit, der Langeweile abzureagieren und zu kompensieren bemüht ist.

Als das gefährlichste Phänomen der Gegenwart ist die unverbindliche Haltung des westlichen Intellektuellen bezeichnet worden.⁷³ Wenn als Kulturfunktion der Intelligenz in der modernen Gesellschaft die Aufgabe besteht, daß sie „den Geist gegen die Macht, den Gedanken gegen die Wirklichkeit zu behaupten hat“⁷⁴, so steht heute ein großer Teil der Intelligenz angesichts des offenbar „völligen Bankrotts des Geistes“ und der Totalisation der Macht im Stadium der Resignation, ja der Verzweiflung.

Die Umkehrung der menschlichen Bewußtseinslage an der Schwelle zur Neuzeit bewirkte jene „kopernikanische Wende“, die von dem objektiven Sinngehalt der seienden Dinge, den man erkennen konnte, das Gewicht in das menschliche subjektive Bewußtsein verlagerte, welches den Dingen erst Sinn verbürgte. Jene „Achsendrehung“ des Menschen wurde von Immanuel Kant⁷⁵ gültig formuliert: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnisse müssen sich nach den Gegenständen richten . . . Man versuche es einmal, ob wir nicht in der Aufgabe der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unseren Erkenntnissen richten.“

Dieser neuzeitliche souveräne Mensch erfuhr sich fortschreitend als allein auf sich selbst gestellt, als der er dem Sein und der Geschichte erst einen Sinn zu leihen vermochte. Jetzt also erst wurde der Mensch im eigentlichen Sinne das geschichtliche Wesen, das sich seine Weltanschauung selbst erst schöpferisch ermöglichen kann. So also ist es in der Tat, daß wir nun immer vor dem Nichts stehen, wenn wir uns nicht für eine bestimmte

⁷³ H. Lilje, Atheismus, Humanismus, Christentum (1962) S. 23; ders., Der Christ im planetarischen Zeitalter (1960).

⁷⁴ Th. Geiger, Aufgabe und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft (1949) S. 125 ff, 135.

⁷⁵ Kritik der reinen Vernunft, Ed. Hartenstein S. 17. — Zur Umkehrung im Prinzip der Ordnungsidee vgl. V. Rüdner, Der Kampf ums Dasein und seine Grundlage in der neuzeitlichen Philosophie (1929), bes. S. 48 ff.

Weltanschauung entscheiden.⁷⁶ Die Eroberung der „absoluten“ Freiheit wurde damit aber ebenso zum tiefsten Problem, das sich in der Verlegenheit um einen selbstgesetzten Sinn für die menschliche Existenz und die Geschichte anzeigt. Zum Signum unserer Epoche wurde weithin der „absurde Mensch“⁷⁷, der Mensch also, der um seinen Sinn nicht weiß in dem Streben, an sich selber Genüge zu finden. Damit aber erscheinen alle jene bedrängenden Denkgarten und Lebenshaltungen, die mit dem Namen Nihilismus verbunden sind. Bedrängend deshalb, weil für den Menschen von sich aus und allein aus sich heraus keine Möglichkeit besteht, zu einem tragenden Sinnbezug zu gelangen.

Die moderne „Krise“ ist weder zu bestimmen als Glücksverlust des Menschen noch als eine Funktionsstörung der „überindividuellen Kultur“, sondern als ein Sinnverlust, das heißt, daß die eigentliche Bestimmung des Menschen verfehlt wird oder verfehlt werden kann.⁷⁸ Was aber ist seine Bestimmung, was soll dieser Mensch? Bereits im Jahre 1931 hat Hans Freyer⁷⁹ diese Menschen der „Moderne“ charakterisiert: „Ihr Tagewerk ist die geschäftige Ernsthaftigkeit vollendeter Narren: alles Einzelne ist höchst wichtig, aber das Ganze ist Unsinn, und eine Angst im Innern weiß, daß es Unsinn ist.“

Der Mensch muß den Raum, aus dem Gott verbannt wurde, mit sich selber ausfüllen, mit dem *Übermenschen*, der die Machbarkeit aller Dinge verkündet. Das technische Vermögen wird zur Lebensillusion überhaupt. Der Weg zum *Untermenschen* ist dann nur noch ein Schritt. Denn der sich nur selbst noch zum Gesetz werdende Mensch wird ungeheuerlich und unberechenbar gegenüber dem *Nebemenschen*. Das ist es, was Albert Schweitzer⁸⁰ meint: „So kam . . . das Elend des Angsthabens voreinander auf, in dem wir uns jetzt bewegen.“ Menschlicher Sinn wird durch pragmatischen Zweck ersetzt.

Besteht dann nicht jene These zurecht, daß „die teils gerühmte, teils beklagte Skepsis der modernen Jugend weniger die Folge eines gesunden Mißtrauens oder realen Denkens und früherer Erfahrungen“ sei, „sondern der Ausdruck des vollkommenen Fehlens einer Idee des Menschseins, die dem materiellen Druck dieser Zivilisation gewachsen wäre“⁸¹? Die ver-

⁷⁶ G. Krüger, Die Geschichte im Denken der Gegenwart (1947) S. 17; W. Schöllgen, Bekenntnis und Flucht als Lebensprobleme des modernen Menschen, in: Universitas Jg. 11 (1956) S. 920.

⁷⁷ G. Scherer, Absurdes Dasein und Sinnerfahrung (1963).

⁷⁸ Vgl. E. Spranger, Leben wir in einer Kulturkrise?, in: Wo stehen wir heute?, hrsg. von H. W. Bähr (1961) S. 12 ff.; ders. Kulturpathologie? (Reden Univ. Tübingen, 1947).

⁷⁹ Revolution von rechts (1931).

⁸⁰ Die Kraft der Humanitätsgesinnung, in: Mensch und Menschlichkeit (1956) S. 128.

⁸¹ J. Bodamer, Der Mensch ohne Ich (1958) S. 122.

chiedenartigen Erscheinungen jugendlicher Protesthaltungen sind doch nicht allein aus „Protestwellen“ zu erklären. Was wird denn dem jungen Menschen heute an „Idealen“, „Leitbildern“ als Lebenszielen angeboten, um die sich der „Einsatz“, *sinnvoll* zu leben, lohnen könnte? Präsentieren nicht die Gesellschaft, der Staat und die Erwachsenen in geschäftlichen und politischen Praktiken mit Besitz- und Prestige-Komplexen, mit unglaublichen Freiheits-Parolen nur das eine Ziel: den Erwerb materieller Güter, die Macht und das „süße Leben“ des Wohlstandes zu erlangen und zu steigern? Und sind nicht auch die geistigen Berufe nur noch „Umwege zum Zivilisationsgenuß“? Sind denn wirklich Sport- und Fernsehstars und bestimmte Außenseiter der Gesellschaft die einzigen Idole, die als die gefeierten Helden heute noch „ankommen“? Bei allem gültigen Respekt vor den Leistungen, — aber gibt es sonst keine Aspekte und Richtbilder mehr, für die man sich engagieren könnte und die einen *sinnvollen Lebensgrund* garantieren könnten für ein Leben in einer modernen, sogenannten hochkulturellen, zumindest aber hochzivilisierten Gesellschaft?

Wie nun aber sollen die Vorstellungen über die neuen Menschentypen als Grundtypen charakterisiert werden? Man fordert den *bewußten Menschen*, der sich nicht nur seiner physischen und gesellschaftlichen Umgebung, sondern auch seiner inneren, seelischen Struktur bewußt zu werden vermag. *Den mündigen Menschen, der sich aus transzendental oder traditional vorgegebenen Bindungen löst mit dem Anspruch auf eigenständige, selbstverantwortliche Orientierung.* Den *homo faber*, den Menschentyp also, der die Welt in all ihren nicht-transzendentalen Aspekten als durch ihn machbar und gestaltbar betrachtet. Den *technisch fähigen Menschen*, der sich auf die Auslösung und Lenkung der mechanischen Energie beschränkt. Und schließlich den *mobilen Menschen*, der nicht mehr die Wirksamkeit von Wurzeln im geographischen Sinne der Heimat, im geistigen Sinne des Glaubens oder im gesellschaftlichen Sinne einer Schichtzugehörigkeit anerkennt, sondern Anspruch auf maximale Beweglichkeit erhebt.⁸²

Es ist bezeichnend, daß eine bestimmte vorherrschende Richtung der heutigen Soziologie die Frage nach dem Menschen und damit auch die Frage nach der Gültigkeit und Fixierung seiner Werttafeln nur in be-

⁸² R. F. Behrendt, Der Mensch im Licht der Soziologie (1962) S. 58. — In Kritik an der modernen rationalistischen Existenz bemerkt Fr. Märker, Das Menschenbild des Abendlandes (1963) S. 133: „Von vorn betrachtet ist der Mensch im Bezirk der Intellektherrschaft Überwinder und Beherrscher der irrationalen Kräfte — der natürlichen Triebe und der religiösen Bedürfnisse; von rückwärts jedoch eine Karikatur des Primitiven.“

wußter Abhebung von den traditionellen Glaubensüberzeugungen zu sehen vermag. Wenn die Auffassung vertreten wird, daß die Frage nach dem Menschen auf zweierlei Art beantwortet werden kann: auf Grund eines religiösen oder anders weltanschaulich fundierten Glaubens oder auf Grund wissenschaftlicher Erkenntnisse, wobei nur dieser zweite Weg für „uns als wissenschaftlich Bemühte“ in Frage kommen könne⁸³, so erscheint dies alarmierend. Es ist damit nichts weniger dokumentiert als die *Aufrichtung einer neuen Ideologie*, die den Anspruch auf Absolutheit erhebt und vermeint, mit der radikalen Rationalität die immerwährende Spannung zwischen Glauben und Wissen gelöst zu haben.

Eine solche Bestimmung des Menschen sagt freilich gar nichts über seine *eigentliche Bestimmung* aus. Wenn der Mensch nur als ein *Sociologikum* — und dies auch bereits mit bestimmten vorgefaßten transzendenzlosen Vorzeichen — verstanden werden soll, so ist damit die Sinnkrise der menschlichen Existenz notwendig mitgegeben. Dies gilt auch dort noch, wo man diese als solche gar nicht selbst mehr erfährt.

Jetzt also steht dieser moderne Mensch immer vor dem Nichts, wenn er nicht gewissermaßen vom „Nullpunkt“ aus versucht, sich eine bzw. seine Lebensantwort und Lebensmethodik selbst zu ermöglichen. Der Mensch, der mit dem Verlust seines Lebenssinnes den Verlust der Transzendenz nicht nur konstatiert, sondern auch bejaht, findet noch vier Möglichkeiten des Weiterlebens:

„1. Der müde Skeptizismus: Man bejaht leidend die öde Sinnlosigkeit des Lebens. Man fristet in qualvoller Einsamkeit das Leben und zählt die Tage bis zum Tode, der von dem sinnentleerten Dasein erlöst.“

2. Der wilde Ausbruch der Vitalität: In sinnlosen Ausbrüchen physischer Lebenskraft wird die Lebensenergie verbrannt. Der Mensch will sich in einem bisweilen gänzlich irrationalen Verschleiß der Energien bewußt werden, daß er überhaupt noch lebt.

3. Die Autonomie: Der Mensch bejaht die Vorgegebenheit und versucht, ohne Transzendenz und ohne eine außermenschliche Norm autonom zu sein. Da sich der Mensch hier nur innerweltlich sieht, erscheint die Sinnkrise, sein beklemmender Zweifel, seine Einsamkeit und innere Verzweiflung als seelische Krankheit, die es zu bewältigen gilt. Der Mensch, so sagt man nun, muß sich mit den Mitteln der Psychologie, Pädagogik und Soziologie selbst zu bemeistern lernen. Dieser Typ des Menschen, der ‚Selbstmanipulator‘, ist der vorherrschende Typ des modernen Menschen.

4. Der stoische Mut: Hier wagt der Mensch den Blick ins Nichts. Er erkennt die Tragik seines Daseins, er sieht seine Verstrickung in Sünde und Schuld und weiß um sein Ausgeliefertsein an übermächtige Gewalten. Jedoch in einer Willensanstrengung, die ihn über sich selbst hinauswachsen läßt, gibt er nicht auf, verbrennt er nicht in einem ungezügelten Energieausbruch und beschreitet auch nicht den Weg psychologischer Manipulation. Er hält aus und hält stand. In Demut seiner eigenen Begrenztheit bewußt, hofft er doch, hinter allem Fluß und allem Vergänglichem das Ewige zu erkennen und

⁸³ R. F. Behrendt, a.a.O., S. 9; vgl. ders., *Dynamische Gesellschaft* (1963).

mit ihm in Einklang zu kommen. Strauchelnd und scheiternd gibt er doch nicht auf, sondern bemüht sich wie Sisyphus stets von neuem, wartet und tut dabei seine Pflicht. So hält er sich offen für die Einsicht in das Transzendente.“⁸⁴

VIII.

Der Diagnosen über unser Zeitalter gibt es heute übergenug. Fast ist solche Diagnostizierung zur Mode geworden. Viele fühlen sich bestätigt, wenn die Tatsächlichkeiten in effektvoller Ausleuchtung in photographischer Genauigkeit erhoben werden. Aber auch dies ist geradezu ein zentrales Symptom dieser unserer Situation, daß man vorgibt, hiermit „Kultur“ zu machen, ohne jedoch im Grunde hiervon engagiert und hierdurch berührt zu sein. „Die Gesellschaft betrachtet diese Enthüllung ihrer eigenen Wesenlosigkeit vom Sitz des Zuschauers aus mit angenehmer Neugier oder mit der Kühle unbeteiligter Sachlichkeit, zu der sie von der Technik erzogen worden ist.“⁸⁵ Die Lust am Sensationellen ist häufig genug der Hintergrund dieser Demaskierung zeitgeschichtlicher Staffagen, eben in einer Zeit, welche die Intimsphäre zum Geschäfts- oder Machtobjekt zu degradieren bereit ist.

Jede Kritik ist gebunden an Kriterien für diese Kritik, an *Voraussetzungen* und *Vorentscheidungen* über das Menschen-, Welt- und Geschichtsbild und damit über die jeweilige Weltanschauung. Dies gilt auch für die Kulturkritik. Darum können auch die Kategorien „wahr“ und „falsch“ hier keine Gültigkeit erlangen. Über weltanschauliche Vorentscheidungen ist nicht mehr zu rechten! Dabei kann jedoch heute wohl weitgehend das Bemühen, die *Entfremdung* des Menschen, die mit dem industriellen Fortschritt verbunden ist, bewußt zu machen, als ein zentrales Thema gegenwärtiger Kulturkritik gelten. Hier wird jedoch im Gegensatz zu einer nur passiven Frontstellung von gestern die Erkenntnis und auch zumindest relative Anerkennung eines Geschehens oder eines Prozesses vorausgesetzt, in dem die Menschheit in die industriellen Lebensformen sich hineinfindet, hineinwächst oder auch hineinkämpft.“⁸⁶

⁸⁴ D. Oberndörfer, *Von der Einsamkeit des Menschen in der modernen amerikanischen Gesellschaft* (1961) S. 54.

⁸⁵ J. Bodamer, *Wege zu einem neuen Ich* (1964) S. 27.

⁸⁶ H. Freyer, *Das industrielle Zeitalter und die Kulturkritik*, in: *Wo stehen wir heute?*, a.a.O., S. 197 ff.; vgl. auch A. Dempf, *Übersicht der gegenwärtigen Zeitdeutungen*, in: *Philos. Jb. Jg. 62* (1953) S. 1—45.

2. DER TOD GOTTES

I.

„Der Mensch wird bestimmt durch das, was er glaubt und auf das hin er liebend entbrennt.“⁸⁷ Mit dem Schwund des Gottesglaubens im christlichen Verständnis wuchs die wesenhaft neuzeitliche Erfahrung des Menschen: daß diese Menschen ohne Hilfe eines Gottes so recht eigentlich Mensch sein wollen, daß also das Heil des Menschen von ihm selbst und in seiner Welt allein erwartet wird — nicht aber mehr von einem Gott her als Befreiung von Sünde und Schuld erfahren wird. Die Selbstgenügsamkeit des Menschen, sein Rückbezug auf eine nur menschliche und in sich verschlossene, diesseitige Weltansicht, können geradezu als Charakteristikum der Moderne gelten. Die neue Wirklichkeitserfahrung lebt ohne Gott. „Wir haben“, so bemerkt *Carl Friedrich von Weizsäcker*⁸⁸, „den äußersten uns heute vorstellbaren Grad naturwissenschaftlicher Ernüchterung erreicht und blicken auf den durchmessenen Weg zurück. Zu allen Zeiten bedeutete die Welt Gott, aber in verschiedener Weise. Einst war sie selbst göttlich. Später wies sie auf ihren Schöpfer zurück. In der Neuzeit wurde sie zum Ersatz für Gott.“

Der Überzeugung, daß der Mensch erst von Gott her weiß, was Menschsein heißt, steht eine große neuzeitliche Gegenbewegung, ja Gegenkirche gegenüber. Ihre Dogmatik reicht von den unspezifischen, unpersönlichen Gottesvorstellungen bis zu der Forderung, daß es keinen Gott geben könne, wenn der Mensch ganzer Mensch sein soll, das heißt, daß die absolute Freiheit des Menschen ihn als solchen bestimmt. Für diesen postulatorischen Atheismus stehen die Namen *Friedrich Nietzsche*, *Max Scheler*, *Nicolai Hartmann* bis zu *Albert Camus* und *Jean-Paul Sartre*. In einer einzigartigen Weise hat sich die These von *Max Scheler*⁸⁹ in zunehmender Weise erhärtet: „In keinem Zeitalter sind die Ansichten über Wesen und Ursprung des Menschen unsicherer, unbestimmter, mannigfaltiger gewesen, als in dem unsrigen ... Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos ‚problematisch‘ geworden ist; in dem er nicht mehr weiß, was er ist,

⁸⁷ H.-J. Schoeps, Vom Wandelbaren und Ewigen im Menschen, in: *Integritas. Geistige Wandlung und menschliche Wirklichkeit*, hrsg. von D. Stolte und R. Wisser (1966) S. 38.

⁸⁸ Zit. nach H. Wanke, Gott im Weltbild der Naturwissenschaft, in: *Lebendiges Zeugnis* (Mai 1961) S. 33; in einem Brief von Max Planck an einen Nürnberger Ingenieur vom 10. 6. 1947 heißt es: „... daß ich selber seit jeher tief religiös veranlagt bin, daß ich aber nicht an einen persönlichen Gott glaube“ (zit. nach H. Wanke, a.a.O., S. 21).

⁸⁹ *Mensch und Geschichte* (1929) S. 8 f.

zugleich aber auch weiß, daß er es nicht weiß.“ Der Weg zum Menschen aber führt, so heißt es hier weiter, über den Bruch mit allen Traditionen über Gott und den Menschen. In dem neuen postulatorischen Atheismus des Ernstes und der Verantwortung tritt für *Scheler* die Person in allen ihren Attributen und Ansprüchen an die Stelle Gottes. „Der Mensch ist Person“ bedeutet, daß „die Fülle der Verehrung, der Liebe, der Anbetung, die einst die Menschen auf Gott und ihre Götter ausgeschüttet haben, dann dieser Art von Personen gebührt.“⁹⁰ In Abwandlung solcher Thesen wird der Mensch als Schöpfer seiner selbst, als *homo creator*⁹¹ erfahren, Gott aber mit der *Kultur* in eins gesetzt.⁹² Religion wird dann zum nur zweckbedingten Mittelwert. Sie hat nur noch Gültigkeit, um mit Hilfe ihrer Leitbilder den Menschen über sich selbst hinauszuführen. Wenn vordem die Auffassung galt, daß Religion wesenhaft nur Maß und Mitte aller Bezüge sein kann, so tritt an die Stelle der Religion die Gesellschaft. Aus der Gesellschaft gewinnt der Mensch die Maßstäbe seines Handelns. Dabei ist eine heute weit verbreitete Argumentation nicht zu übersehen: Religion wird erklärt aus Angstpsychosen, aus der Lebensangst vor dem Tode. Erst als der Mensch sich ängstigte, gab es danach Religion. Auch die christliche Lehre vom Endgericht habe diese Angst des Menschen als Sündenangst, als Angst vor ewiger Verdammnis und damit vor dem Tod in besonderem Maße noch gesteigert. Damit wird die naturhafte Anlagebedingtheit der Religion als die Ehrfurchtshaltung vor „höheren Mächten“ entweder ganz abgelehnt oder auf eine spätere Stufe der menschlichen Entwicklung verwiesen. Dem bekannten Wort *Goethes* an *Eckermann*, daß die Menschen nur solange produktiv seien, als sie religiös sind, würde heute eher seine Umkehrung entsprechen: Erst wenn die Menschen die Religion hinter sich gelassen haben, können sie in Freiheit forschen, planen, gestalten — produktiv sein.

II.

Solche Grundhaltungen sind nicht eine atheistische Kampfansage an Gott und die Religion. Sie werden bestimmt von einer Gleichgültigkeit der Gottesfrage gegenüber. Als latenter und praktischer Atheismus zeichnet ein solches Selbstverständnis eine Existenzmöglichkeit ab, jenseits von Gott und Transzendenz sein zu können. Es bedarf eines Gottes nicht

⁹⁰ M. Scheler, a.a.O., S. 17 f., 28, 42, 54 f., 58 f.; J.-P. Sartre, *Der Teufel und der liebe Gott* (1951): „... wenn Gott existiert, ist der Mensch ein Nichts“.

⁹¹ Vgl. W. E. Mühlmann, *Homo Creator* (1962), bes. S. 107 ff.: Der Mensch als Kulturwesen.

⁹² M. Landmann, *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur* (1961) S. 10, 56 u. a.

mehr, um sich als Mensch begreifen zu können. Religion wird zum Relikt vergangener Zeiten, nötigenfalls noch zum tolerierten Hilfsmittel für „höhere Gesichtspunkte“, die oft genug nur den Verlust eines echten Gesichtspunktes überhaupt anzuzeigen vermögen. Gott wird — wenn überhaupt — in Augenhöhe mit dem Menschen erfahren und somit im Grunde verloren. Dieser *homo creator*, der als „Macher“ dieser gemachten Welt sich selbst und nur sich selbst als Schöpfer versteht, — hier erscheint die genaue Umkehrung der Erfahrung jenes *Veni Sancte Spiritus*, einer jahrtausendealten christlichen Existenz Erfahrung im Abendland. Das letzte Wort des Heils bezeichnet dann die existentielle Entschlossenheit, trotz aller offenbaren Sinnlosigkeiten einfachhin fraglos zu existieren und das zu tun, was eben gerade „anfällt“. Ethos besteht dann nur noch in dem stoisch-gezeichneten Ertragen dessen, was auf uns zukommt — uns trifft.⁹³ Das Scheitern gehört zur Merkmaligkeit jedes menschlichen Beginnens — im Denken und im Handeln. Dabei jedoch bliebe eine solche Erfahrung des Scheiterns fundamental anders zu fixieren als jene Kontingenzerfahrung von der Vorläufigkeit und Ohnmacht des Menschen und seiner Hilfsbedürftigkeit für die Gnade Gottes, wie es einem wesenhaft christlichen Existenzbewußtsein eignet. In jener Desillusionierung alles denkenden und handelnden Bemühens im Ringen um eine Sinnfindung für den Menschen und seine Welt bleibt ein so verstandener atheistischer Humanismus in seinen heute so vielschichtigen Bedeutungen und Begründungen das letzte Wort. Ernüchterung, Lebensekel und Angst mit ihren offenkundigen neurotischen und sonstigen psychopathologischen Folgeerscheinungen markieren die Grundbefindlichkeiten eines solchen „heroischen“ Daseinsverständnisses. „Ohne absoluten Grund zu fassen, halten wir uns gegenseitig in der Schwebe über dem Abgrund“ — so hat *Eberhard Grisebach* diese Unheimlichkeit einer solchen menschlichen Situation letzter Ausweglosigkeit charakterisiert. Es ist schon bezeichnend, daß heute das In-der-Welt-sein von vielen als die eigentliche Tragik empfunden wird. Heute fehlt diesen Menschen der „Grund“ zur Übernahme jener bedrängenden inneren Spannung zwischen Selbstverhaftung und Weltverstrickung, zwischen dem Anspruch des Lebens und einer sinnlosen, zumindest aber unbefragten oder unbeantworteten Daseinsbestimmung. Über solchen Erfahrungen gewann unsere Frage nur noch den Horizont des Nihilismus, der einst von *Friedrich Nietzsche* als die „Umwertung aller Werte“, als die neue Botschaft, daß Gott tot sei, für den Menschen

⁹³ Vgl. auch H. Köhler, *Humanismus und Atheismus*, in: *Schule und Leben* Jg. 16 (1965) S. 7 f.; Fr.-J. von Rintelen, *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart* (1951).

nichts bedeute, verkündet wurde.⁹⁴ Seine Proklamation des „Übermenschen“ mit der Bejahung der Tragik im „Willen zur Macht“ mündete in die Bejahung im Willen zur Sinnlosigkeit. Was blieb, ist die Einsicht, daß das Leben nur immanent erfahren werden kann, daß die Vergänglichkeit keine Lösung oder Erlösung von den „Übeln“ zuläßt, daß der Mensch nur selbst zum Erlöser des Daseins werden muß. In Anlehnung an *Friedrich Nietzsche* hat *Wilhelm F. Kasch*⁹⁵ den atheistischen Humanismus bestimmt „als eine menschliche Haltung, eine Grundeinstellung des Menschen zu sich selbst und zu der Welt, die gekennzeichnet ist durch die praktische und theoretische Anschauung, daß die Gottesvorstellung bei aller Wichtigkeit in der vergangenen Geschichte von der menschlichen Vernunft überholt ist, daß der Mensch daher für sich und seine Welt allein total verantwortlich ist. Atheistischer Humanismus ist, im Nietzscheschen Bilde formuliert, die menschliche Haltung, die ihren Gottesmord eingeholt hat.“ Atheistischer Humanismus meint die Ersetzung der Metaphysik durch ein Ethos rationaler menschlicher Sekurität und der rationalen Kategorie der Präzision unter Ablehnung jedes Irrationalismus.⁹⁶ Humanismus bedeutet jetzt, daß der Mensch nur ohne Gott Mensch sein kann. Das Reich Gottes wurde von *Pierre-Joseph Proudhon* mit der Proklamation des Satans herausgefordert. Gott wird als das Prinzip des Bösen betrachtet, da er das versklavende Prinzip der Macht sei, gegen das der Mensch als Prinzip des Guten aufgerufen wird. Humanismus wird nun zum „Inbegriff der Feindschaft gegen Gott“.⁹⁷ *Julian A. Huxley*⁹⁸ fordert, daß die Menschheit zu einer neuen Einstellung zur Religionsfrage kommen muß auf der Grundlage gesicherter naturwissenschaftlicher und soziologischer Erkenntnisse. Die Religion der Zukunft wird immer mehr sich mit der Konkretisierung der Gesellschaft befassen: „Die Gotteshypothese ist heute wissenschaftlich nicht mehr verfechtbar. Sie hat ihren klärenden Wert verloren und lastet intellektuell und ethisch auf unserem Denken. Sie überzeugt und tröstet nicht mehr; sich von ihr loszusagen, vermittelt ein tiefes Gefühl der Erleichterung. Viele Leute behaupten,

⁹⁴ Zur neuen Tod-Gottes-Theologie vgl. G. Vahanian, *The death of God* (1961); W. Hamilton, *The new Essence of Christianity* (1961) S. 58 ff.; Th. J. J. Altizer u. a.

⁹⁵ *Atheistischer Humanismus und christliche Existenz in der Gegenwart* (1964) S. 6, 9.

⁹⁶ Vgl. M. Bense, *Warum man Atheist sein muß*, in: *Jahrb. f. kritische Aufklärung „Club Voltaire“* (1963) S. 71; G. Szczyzny, *Die Zukunft des Unglaubens, Zeitgenössische Betrachtungen eines Nihilisten* (1958) S. 82 ff.

⁹⁷ Vgl. H. Schomerus, *Geistige Strömungen der Gegenwart* (1966) S. 37; bes. A. Salomon, *Fortschritt als Schicksal und Verhängnis* (1957) S. 64.

⁹⁸ Ich sehe den künftigen Menschen. *Natur und neuer Humanismus* (1965); ders., *Die Grundgedanken des evolutionären Humanismus*, in: *Der evolutionäre Humanismus*, hrsg. von J. Huxley (1964) S. 68 ff.

der Verzicht auf die Gottanhänglichkeit komme dem Verzicht auf jede Religion und jede moralische Norm gleich. Dies ist schier eine Unwahrheit. Es bedeutet jedoch, daß wir, wenn wir erst einmal mit einem Seufzer der Erleichterung ein überaltertes Möbelstück aus unserem Ideenspeicher über Bord geworfen haben, etwas Neues an seine Stelle setzen müssen.“

Hier aber ist noch ein leeres Feld. Dennoch scheint die Absetzung Gottes jener modernen Lebenserfahrung zu entsprechen, daß die Welt angefangen hat, „ohne religiöses Instrumentarium zu funktionieren, und zwar nicht schlechter als zuvor . . . Die Welt hat gegen die Lehre, der Mensch sei nichts, auf daß Gott alles sei, ihren Lauf genommen. Sie hat sich von ihrer ‚Numinisierung‘ und ‚Divinisierung‘ zur ‚Hominisierung‘ (Johannes B. Metz) entwickelt.“ Die Christen, so folgert man daraus, würden zu „Nachwächern des Abendlandes“, wenn sie zu konsolidieren versuchen, was fallen will und muß. Das Religiöse würde zum Hemmnis, zur Unaufrichtigkeit, zum Alibi der Weltuntüchtigen und Weltverächter, wenn nicht die Bereitschaft bestehe, diese neue Welt anzunehmen und die Verantwortung hierfür zu übernehmen.⁹⁹ Die moderne Gesellschaft beruht im westlichen Raum nicht mehr auf dem christlichen Glauben. Es stellt sich die Frage, ob diese Gesellschaft wohl in ihrer Struktur areligiös angelegt ist. Der Zivilisationsprozeß wird von dem „Prinzip Forschung“ geleitet. Religion ist dem Irrationalismus verwandt, wird daher zum Störungsfaktor der Menschen von heute. Die geforderte „Entdämonisierung der Welt“ will als Entgötterung verstanden werden. „Erlösung“ heißt allein Lösung von den bisher undurchschaubaren irrationalen Phänomenen. Das Göttliche wird heute in verbreiteten Systemen als die soziale Wirklichkeit verstanden, die sich nach dem wissenschaftlich erhebaren Gesetz des Fortschritts vollendet. Die Dogmatik dieser neuen Religion mit ihren dem Christlichen entnommenen, aber ebenso „entchristlichten“ Doktrinen der Gleichheit, der Freiheit, des Friedens und dem wesenhaft neuzeitlichen Prinzip des gesetzmäßigen Prozesses ist ebenso weltumspannend wie intolerant und konformistisch-zwingend. Im Grunde bestimmt heute ein mit dem Glauben an die Omnipotenz der modernen Wissenschaft einhergehender offener oder geheimer Atheismus die Struktur der zivilisierten Welt.

III.

Eine Flut von Veröffentlichungen befaßt sich mit den Gründen, den Formen, den Wirkungen des Atheismus in der Gegenwart. Das Leben als Lebensmöglichkeit ohne Gott hat eine breite Bewußtseinslage eingenom-

⁹⁹ H. J. Schultz, Konversion zur Welt (1964) S. 18 ff.

men, die von dem postulatorischen, systemgebundenen, kollektivistischen und sozialistischen Atheismus bis zu dem existentiellen, konstruktiven, praktischen Atheismus reicht. Ja, darüber hinaus wird die Erfahrung aktuell, daß auch im christlichen Raum Gott keine Wirklichkeit zugesprochen werden kann, weil nach der existentialtheologischen These Gott nicht als Objektivierung einer Idee oder einer Macht verstanden werden kann.¹⁰⁰ Jene andere Meinung, daß im Grunde ein gottloser Mensch gar nicht denkbar wäre, daß es sich heute nur um eine Umschichtung des Gottes- und Glaubensbewußtseins handele, sollte als These ernsthaft erwogen werden, obwohl wir hierfür wenig Anhalt zu gewinnen vermögen. Ist der moderne Atheismus wirklich nur die „pubertäre Fehlform“ der „Chance und Versuchung gegenüber der Unbegreiflichkeit Gottes“ (Karl Rahner)? Wir meinen, daß die Gründe weit tiefer liegen als etwa nur in der Ablehnung Gottes als „Objekt“ theologischer, metaphysischer oder wissenschaftlicher Bestimmungen und „Gottesbeweise“. Der Unglaube der jungen Generation wird oft als eine Protesthaltung gegen eine unechte Konvention und einen ungläubwürdigen Lebensbeweis des Kirchenchristentums gewertet. Ob dann der Bischof in Fedor Dostojewskis Roman „Die Dämonen“ wirklich recht hat, daß der vollkommene Atheist, ohne es zu wissen, auf der vorletzten Stufe steht, die zum Glauben führt? Oder entspricht der heute verbreitete und noch fortschreitende Atheismus, der zu einem Weltphänomen wurde, nicht eher einer fundamentalen strukturellen Umschichtung des Lebensbewußtseins der Menschen als des Daseinsverständnisses schlechthin?

Eine ganze noch so differenzierte Gegenkirche findet sich heute in der einen Glaubensformel zusammen, die weithin den privaten und öffentlichen Raum, die Wissenschaft vom Menschen und von der Natur, der Kultur, der Gesellschaft und der Geschichte beherrscht: Sie sagt vom letzten Grunde ES, nicht ER — sofern sie sich überhaupt zu dieser Frage zu erheben vermag. Neben den primär triebgebundenen und den prozeßgerechten Menschen tritt der unpersönliche, sich selbst ausringende, „werdende Gott“ — das eigentliche Mysterium säkularisierter Theologie.¹⁰¹

¹⁰⁰ Vgl. W. Knevels, Die Wirklichkeit Gottes (1966) S. 165 ff.

¹⁰¹ J. Bernhart, Der Mensch in der Gottlosigkeit, in: De profundis (1939) S. 41; vgl. auch u. a. G. Koch, Abschaffung Gottes? Der materialistische Atheismus als heutige Existenzform (1961); I. Lepp, Psychoanalyse des modernen Atheismus (1962); hierin die These: Marx sei mehr aus affektiven und psychologischen Gründen als aus rationaler Überzeugung Atheist gewesen (S. 78); vgl. dazu auch W. Keilbach, Moderner Atheismus, in: Münchner Theol. Zeitschr. Jg. 14 (1965); ferner: H. de Lubac, Die Tragödie des Humanismus ohne Gott. Feuerbach, Nietzsche, Comte und Dostojewski als Propheten (1950); J. Lacroix, Wege des heutigen Atheismus (1960); H. Pfeil, Der atheistische Humanismus der Gegenwart (1961); ders., Der moderne Unglaube

Im Grunde wird Gott im genuinen Verständnis damit verloren. Doch mußte dieser Mensch Gott nicht verlieren? „Der gegenwärtige Mensch ist“, wie dies *Alfred Delp*¹⁰² im Angesicht des Todes und unter Bewährung letzter Stellungnahmen erfahren hat, „weithin nicht nur gottlos, rein tatsächlich oder entscheidungsmäßig, es geht die Gottlosigkeit viel tiefer. Der gegenwärtige Mensch ist in eine Verfassung des Lebens geraten, in der er gottesunfähig ist. Alle Bemühungen um den gegenwärtigen und kommenden Menschen müssen dahin gehen, ihn wieder gottfähig und damit religionsfähig zu machen.“ Gottunfähigkeit sei danach die Verkümmern bestimmter menschlicher Organe, gründe in einer Struktur und Verfassung des menschlichen Lebens, die den Menschen überbeanspruchen, ihm nicht mehr erlauben, er selbst zu sein. Dies gilt technisch-soziologisch ebenso wie moralisch und ordnungsmäßig. Der Mensch hat sich daher ein Bild seiner selbst gebildet, „auf dem er sich nur noch als ein *ens vegetativum et sensitivum* sieht. Verstand, Vernunft, Gemüt sind eigentlich nur noch Larven zur Intensivierung des Faktischen.“

„Die ideologischen Tyrannen“, so bemerkt *Helmut Thielicke*¹⁰³, „lassen nur demonstrativ werden, was als Frage auf dem Grunde der westlichen Welt lauert. Nur ist es hier durch die trügerischen Kulissen des christlichen Abendlandes noch verstellt: Die religiösen Grundentscheidungen vollziehen sich heute weithin und im Unterschied zu früheren Jahrhunderten so, daß die Nennung des Namens Gottes vermieden wird und eine Polemik wider ihn jedenfalls im Westen kaum in Erscheinung tritt. Das, was vorgeht, ist meist mit indifferenten Etiketten bezeichnet. Die Entscheidungen über den Glauben werden nicht im Namen des Glaubens, sondern im Namen irgendeiner ökonomischen, soziologischen oder statistischen Sachlichkeit vollzogen. Wir entscheiden uns fortgesetzt, ohne es zu wissen.“ Das Leben ohne Gott, „nach dem Tode Gottes“, ist eine Merkmaligkeit, die heute *den Osten und den Westen* weithin bestimmt — und verbindet.

und unsere Verantwortung (1965); H. Urs v. Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen* (1956); vgl. auch G. Daim, *Tiefenpsychologie und Erlösung* (1950); H. Sedlmayr, *Die Kunst im Zeitalter des Atheismus*, in: *Der Tod des Lichts* (1964) S. 86 ff.; H. Ley, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus* (1966); *Gott heute*, hrsg. von N. Kutschki (1967).

¹⁰² Im Angesicht des Todes (1949) S. 102 f.

¹⁰³ Die Neuentdeckung der Welt, in: *Wo stehen wir heute?*, hrsg. H. W. Bähr (1961) S. 63 f.; W. Geiger, *Zur Fundierung der freien Welt im Recht*, in: *Stimmen der Zeit* Jg. 87 (1961/62).

3. DIE KRISE DES CHRISTLICHEN EXISTENZBEWUSSTSEINS

I.

Für das abendländische Bewußtsein war das Christentum in seiner verschiedenen Gestaltwerdung der Konfessionen, der Gemeinschaften, der Begegnung, Verbindung und Auseinandersetzung mit den vielschichtigen Strömungen der abendländischen Geistesgeschichte, der Antike, dem Humanismus, dem Idealismus usw. strukturell bestimmend gewesen. Ohne diese Perspektiven gäbe es nicht das, was wir „Abendland“ nennen. Dies zu bestreiten, hieße verfälschende Geschichtsklitterung betreiben. Allein um so berechtigter erscheint dann die Frage: Hat diese christliche Religion heute noch einen den Einzelnen und die Geschichte strukturell, das heißt doch einen wesenhaft bestimmenden Stellenwert und Bedeutungscharakter? Haben jene recht, die behaupten, die Christianisierung des Abendlandes, sofern man darunter die Christianisierung der Einzelseele versteht, sei mißlungen? Und welches Christentum ist denn gemeint: das katholische oder das lutherische, das idealistisch-ethische oder das liberale? Oder nur das aus Tradition überkommene nominelle, das nicht mehr fragt oder zu fragen wagt nach seinem eigentlichen Sinn und Grund?

Das Christentum war im Mittelalter und auch noch im 19. Jahrhundert die herrschende Religion. Heute ist dies nicht mehr zutreffend. Es ist zwar noch statistisch die Religion der Mehrheit der Bevölkerung als Religionszugehörigkeit — Zugehörigkeit, nicht etwa Bekenntnis oder gar existentieller Lebensvollzug. Was heute unsere Situation bezeichnet, ist die noch fortschreitende Herauslösung des Menschen aus einer noch christlich signierten Daseinsordnung, mehr noch aus dem christlichen Existenzbewußtsein, was eben mehr besagen soll als die korrekte Verhaltensform oder die konventionelle Inanspruchnahme der Kirchen bei einigen Stationen des Lebensweges, bei der Geburt, der Eheschließung, dem Tod. Man hat von einer Abwanderung des nervösen Menschen vom Seelsorger zum Nervenarzt gesprochen.¹⁰⁴ Eine nur noch traditionell übernommene und in statistischer oder machtpolitischer Gültigkeit stehende Zugehörigkeit zu einer christlichen Konfession mußte notwendig zur Unechtheit, ja für viele zu einer unaufhebbaren Konfliktsituation, zur geheimen Lebenslüge führen. Nimmt man aber das Christentum als eine den Menschen in seiner Tiefe erfassende Heilsbotschaft, so bleibt wohl nur eine „kleine Herde“ gegenüber jenen Massen, die außerhalb dieses *Lebensbekenntnisses* stehen und im Grunde eine vielschichtige, schwer bestimmbare „dritte Konfession“ bilden.

¹⁰⁴ V. E. von Gebattel, *Not und Hilfe*, in: *Christentum und Humanismus* (1947) S. 87.

II.

Man hat von einer *verhängnisvollen Zweigleisigkeit* im modernen Bewußtsein gesprochen, jenem Dilemma, das den Menschen heute zwischen die religiös-kulturelle Tradition und ein neues naturwissenschaftliches Weltbild stellt — in seine persönliche Fragwürdigkeit. Tatsächlich ist nun aber der Einbruch neuer naturwissenschaftlicher, tiefenpsychologischer, soziologischer, moralischer Dimensionen so gewaltig, daß diese Aspekte bisher noch nicht organisch hineingenommen werden konnten in den religiösen, theologischen, philosophischen, kultursoziologischen Bereich jener christlichen Tradition. Heute ist jeder Mensch irgendwie auch in seiner „Weltanschauung“ von jenen neuen Denkformen mitbestimmt. In der Frage aber, welchen Platz dieses neue Weltverständnis jeweils einnimmt: ob es sich einer traditionellen Weltanschauung einfügt, oder ob es einseitig dominierend keinen Platz für andere, angestammte Denkformen und Verhaltensweisen beläßt, ob es als gefährvoll verbannt wurde, also einen unbewältigten Fremdkörper bildet, — hier liegt jene persönliche Grundentscheidung, die zugleich auch die Antwort auf die Frage nach der Wahrheit und der Lebenskraft der christlichen Botschaft einschließt. Entscheidend wird sein, ob in das „Gehäuse“ des christlichen Lehr- und Funktionsraumes jene neuen Dimensionen, die wiederum auf unaufhebbaren Forschungsergebnissen aufruhren könnten, integrierbar sind, ohne daß die spezifische Struktur des Fundamentalen dadurch verändert würde. Dies betrifft ebenso bestimmte neue anthropologisch-biologische Erkenntnisse wie auch jene umstürzenden neuen Erkenntnisse über die Materie, die Substanz und die tiefenseelischen und geschichtlich-personalen Grunderfahrungen.

Hier aber tritt die *eigentliche Problematik* zutage: Beides ist wirklich, die christliche Tradition mit ihren Sinn- und Wertbezügen und die neuzeitliche Aufklärung mit ihren neuen geistes- und naturwissenschaftlichen Perspektiven. Damit erscheint eine im tiefsten bedrängende Fragestellung, die eine klare Stellungnahme zu einer Problematik abfordert, welche die *Möglichkeiten* und *Grenzen* einer „Aufklärung“ und „Modernisierung“ des Christlichen und des Christentums betrifft.

III.

Moderne Welt ist verwissenschaftlichte Welt. Wissenschaft aber bedeutet Kritik, nicht nur methodisch, sondern von existentieller Entschiedenheit. In den großen christlichen Kirchen stehen sich heute jene beiden Positionen, die *konservativ-traditionelle* und die *existentielle Theologie*, wie feindliche Brüder gegenüber.

Eine breite Front eines neuen Glaubens ist mit der auf dem Boden der Existentialität und Geschichtlichkeit sich erhebenden Entmythologisierung in die protestantische Theologie eingebrochen — und nicht nur in diese. Mit der konsequenten Analyse des Weltbildes des Neuen Testaments sollen die Glaubenssätze des zeitbedingten Rahmens enthoben und mit wissenschaftlichen Mitteln interpretiert und in einer zeitgerechten Sprache verkündet werden. Damit wird die Göttlichkeit der Person Jesu Christi ebenso geleugnet wie seine Erlösungsfunktion für die Menschheit. Der Bericht über die Auferstehung wird zum visionär-mythischen Erlebnis, wird nicht mehr als reale Tatsache genommen. Auferstehung bedeutet in einem bestimmten protestantischen Raum nichts mehr anderes, als daß der Mensch schon hier endgültig bei Gott sei. Damit ist in der Tat eine Zeit der fundamentalen Fragezeichen angebrochen, die nun nicht mehr periphere Bereiche, sondern die fundamentalen Ausgangspunkte der christlichen Botschaft überhaupt betreffen. Hierher gehört auch die Frage nach einer Erbsünde als Kollektivschuld, die eine persönliche Erlösung erfordern soll. Ebenso der Zweifel an der Motivation des Erlösungsgeschehens, das — wie es heißt — wegen der unendlichen Beleidigung des Schöpfergottes durch die sündige Kreatur eine ebensolche Wiedergutmachung durch eine entsprechende göttliche Erlösungstat gebieten soll. Das Mögliche wird als das Unverfügbare verstanden, wobei jede „Objektivierung“ Gottes zu vermeiden ist. Jesus, ein Mensch, in dem sich Gott uns Menschen offenbart, ist Anführer und Vollender des Glaubens. Die alte arianische Formel der Gottähnlichkeit wird hier noch unterschritten mit dem merkwürdigen Hinweis, daß dieser „humanistische Christus“ nicht von der „Blutgruppe eines übernatürlichen Phantoms“ sei.

Solche Thesen sind nicht neu. Neu aber daran ist, daß sie nun auch in einem christlichen Kirchenraum wie selbstverständlich zur Geltung gebracht und verkündet werden.

Damit sind die tragenden Mysterien der christlichen Botschaft betroffen, zugleich aber auch die Frage nach den Strukturen und Kriterien dafür, was protestantisches Kirchtum dann noch bedeuten kann und soll. Es geht also nicht nur um die neuen gesellschaftlichen Probleme der Religion in einer neuen Industriegesellschaft, was als eine Anpassung der Verkündigung, der religiösen Lebensformen und der kirchlichen charismatischen und rechtlichen Ordnung verstanden werden könnte¹⁰⁵, wie dies etwa auch das letzte Konzil weithin nahelegte. Es geht um die Wahrheit und die

¹⁰⁵ K. Brockmüller, *Industriekultur und Religion* (1964).

Glaubwürdigkeit des Christentums und seiner Botschaft an die Menschheit: *Wer war also dieser Jesus Christus?*¹⁰⁶

Wandlungen des christlichen Gottesbegriffs sind auch in früheren Jahrhunderten erfahren worden, worüber die differenten Vorstellungen und Prädikatisierungen Gottes Zeugnis geben. Die Skala reicht vom guten Hirten über den strafenden, gerechten Herrschergott der Romanik, über den Gott der Güte, der Barmherzigkeit und des Leidens der Gotik bis zu der *via negationis*, wo alle positiven Bestimmungen fraglich wurden.¹⁰⁷ Allein immer war dieser christliche Gott einem Denksystem verbunden, das noch im geschlossenen Weltsystem verblieb. Heute aber hat sich hier eine radikale Achsendrehung vollzogen. Der „alte Gott“ ist für viele unglaubwürdig geworden, weil weder seine Herrschaft noch seine Güte spürbar wurden, wie diese Anklagen lauten. Schließlich aber findet er danach in einem wissenschaftlichen Weltsystem keinen Raum mehr. Gott wird zur „Mitmenschlichkeit“.

So findet sich heute die protestantische Theologie in der Spannung zwischen der Verkündigung eines „Zeitalters nach dem Tode Gottes“ und dem reformatorischen Bekenntnisglauben in einer nicht mehr zu überbrückenden Krise.

Man hat auch schon von einem verhängnisvollen Riß in der katholischen Weltkirche gesprochen — zwischen den Traditionalisten und den Progressisten. Im neuen Bewußtsein der verkündeten „herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ sprach man vom „Herdeninfantilismus“, der durch die mündige und selbstverantwortliche urchristliche Gemeinschaft überwunden werden müsse. Damit ist aber der längst schwelende Konflikt zwischen Institution und Leben, zwischen befehlender Amtskirche und der Gesamtkirche als „Gottesvolk“, als „geheimnisvoller Leib Christi“, offenbar geworden. Kirche ist kein „Großbetrieb“ der Industriegesellschaft — oder sie ist nicht mehr Kirche. Hinzu kommen schließlich auch im katholischen Raum die drängenden Probleme der Auslegung

¹⁰⁶ Vgl. u. a. W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie* (1964); Fr. Gogarten, *Jesus Christus, Wende der Welt. Grundfragen zur Christologie* (1966); E.-H. Amberg, *Christologie und Dogmatik. Untersuchung ihres Verhältnisses in der evangelischen Theologie der Gegenwart* (1966); H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott* (1966). Bei R. Bultmann (*Jesus Christus und die Mythologie. Das Neue Testament im Licht der Bibelkritik*, 1965, S. 15) steht der lapidare Satz: „Für den Menschen von heute sind das mythologische Weltbild, die Vorstellung vom Ende, vom Erlöser und der Erlösung, vergangen und erledigt.“ Vgl. ders., *Glauben und Verstehen I* (1961), II (1960); *Theologie des Neuen Testaments* (1961); E. Fuchs, *Das Problem der Entmythologisierung* (1960).

¹⁰⁷ Vgl. R. Schwarz, *Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse* (1934). Dort auch die Literatur.

der Biblischen Schriften in einem nicht mehr antik-mittelalterlichen Verständnis, die Frage einer sexuellen und personalen Revolution, des Wandels in Moralauffassungen und Sozialverhalten u. a. m. Eine Neubesinnung auf das Eigentlich-Christliche mußte durch die existentielle Kluft zwischen dem griechischen Seinsdenken, worauf die formulierte Theologie und Philosophie doch weithin aufruh, und einer andersartigen biblischen Lebenserfahrung die gesamte scholastische Tradition in die Krise stellen.¹⁰⁸ So konnte etwa die Ablösung des *Substanz*-Denkens durch ein neuzeitliches *Funktions*-Denken die Frage der Transsubstantiation als *transsubstantiatio metaphysica* nach den reformatorischen nominalistischen Exegesen heute erneut zum Problem erheben.

Was bisher für den Protestantismus zum zersetzendem Problem wurde, die Einheit und der innere Friede der Kirche, — das wurde nun auch zum sorgenvollen Anliegen in der katholischen Weltkirche. Freisetzung von Möglichkeiten durch das letzte *Vaticanum* bedeutete auch Freisetzung sprengender Tendenzen, die nun im Namen jener neuen Freiheiten sich zur Geltung zu bringen suchten. Genau hier aber gewinnt die fundamentale Frage, inwieweit Einheit in Glaubens- und Lebensfragen ohne autoritative Systemgebundenheit — auch eine Gebundenheit durch eine mit göttlicher Verbürgung signierte *Autoritas* — bewahrt und gewahrt werden kann, ihren zentralen Stellenwert. Auch die Geschichte dieser Kirche kennt Schismen und erbitterte Glaubenskämpfe — auch *intra muros*. Doch zuletzt wurde die Einheit durch die Anerkennung der kirchlichen Autorität immer wieder garantiert. *Heute ist eine ganz neue Situation erkennbar.* Denn gerade diese verbindliche Autorität wird durch die Freisetzung des Gewissensentscheids des Einzelnen in Frage gestellt, was mit einer grundsätzlich veränderten Haltung gegenüber der Autorität überhaupt und einem anderen Bezug zum Gehorsam, zum Dienst und zur personalen Reifung und Verantwortung einhergeht.

IV.

In solchem Zusammenhang gewinnt dann die Frage einer Verhältnisbestimmung von *Christentum und Humanismus* eine aktuelle Bedeutung. Schließt die Entscheidung für das Menschsein das Christsein aus, oder schließt die Entscheidung für das Christsein das Menschsein aus? Oder aber haben Humanismus und Christentum einen gemeinsamen „Generalnenner“?

¹⁰⁸ Vgl. u. a. G. Eder, *Naturwissenschaftliche Denkformen und Glaubensnot heute*. Vortrag vom 23. 5. 1966 in der Katholischen Studentengemeinde Freiburg/Br. (Ms). Ferner die Buchreihe „Naturwissenschaft und Theologie“, hrsg. vom Institut der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie.

Diese Frage meint zunächst das Verhältnis von Antike und Christentum. Denn *Hellas* und *Evangelium* sind zwei Welten, die in ihrem jeweiligen existentiellen Ansatz anders geartet sind. In dieser kategorialen Andersartigkeit liegt die Problematik einer Synthese oder Symbiose: daß es offenbar nicht zwei Urerlebnisse oder Denkformen sind, die man einfachhin miteinander verbinden kann. Dies wäre an dem differenten Geist-Begriff, dem Bedeutungsinhalt von Seele, Leib, Individuation, der Stellung des Menschen im Kosmos usf. zu erhärten.¹⁰⁹ Diese Spannung zwischen Humanismus und Christentum hat sich über die Jahrhunderte hin erhalten. *Martin Luthers* Angst vor der Vermischung des reinen Evangeliums mit der heidnischen Philosophie und dem Naturhaft-Menschlichen überhaupt fand ihre letzte Übersteigerung in der Dialektischen Theologie. So reichen die Überzeugungen, die zugleich eine wesentliche Unterscheidung in der Anthropologie und Gnadenlehre einschließen, von der realen oder virtuellen Synthese bis zur Feindschaft der Unvereinbarkeit beider „Welten“. Dem thomistischen *gratia supponit naturam, gratia non destruit, sed perficit naturam* — die Gnade nimmt die menschliche Natur zu Ansatz und Grundlage, die Gnade zerstört nicht die Natur, sondern

¹⁰⁹ Vgl. R. Schwarz, Das Problem einer christlichen Philosophie, in: *Philos. Jb.* Jg. 60 (1950); ders., *Humanismus und Humanität in der modernen Welt* (1965), insbes. S. 87 ff.; J. Hessen, *Platonismus und Prophetismus. Die antike und biblische Geisteswelt in strukturvergleichender Betrachtung* (1939) S. 190 ff.; ders., *Griechische oder biblische Theologie? Das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung* (1956); Cl. Tresmontant, *Biblisches Denken und Hellenische Überlieferung* (1956); A. F. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile* (1935); J. Ratzinger, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen* (1960); Fr. Leist, *Biblische und gnostische Seinerfahrung*, in: *Die Frage nach dem Menschen*, Festschr. M. Müller (1966) S. 326 ff.; W. Preursen, *Leib, Seele, Geist* (1958); Th. Bomann, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen* (1954); P. Tillich, *Biblische Religion und die Frage nach dem Sein* (1956); A. Handler, *Einleitung zur Untersuchung der theologischen Denkform des hl. Thomas von Aquin*, in: *Miscellanea Franciscana* 55 (1955) S. 14 ff.; E. Gilson, *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie* (1950) S. 2; J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik. Über die Denkform des Thomas von Aquin* (1962), worin der Nachweis versucht wird, daß das thomanische Denken nicht ein Denken aus griechischen und biblischen Elementen sei, sondern „eine neu aufbrechende Denkungsart“ (S. 44). Ob und inwieweit diese „neue Denkungsart“ der Kategorie eines „Christlichen a priori“ entspricht bzw. eine solche „ausspricht“, bleibt hier jedoch das offene Problem. Zum Verständnis der Kategorie des Christlichen vgl. bes. die Arbeiten von R. Guardini, so: *Das Wesen des Christentums* (1958) S. 10: „Man kann das Christliche nicht von welthaften Voraussetzungen herleiten und sein Wesen nicht mit natürlichen Kategorien bestimmen, weil dadurch das Eigentliche aufgehoben wird. Soll dieses erfaßt werden, dann kann es nur aus ihm selbst heraus geschehen.“ Vgl. auch R. Schnackenburg, *Christliche Existenz nach dem Neuen Testament I* (1967).

setzt sie voraus zur vollen Wirksamkeit und Vollendung — setzten die Reformatoren ihr klares „Nein“ entgegen. Diese konträre Situation gilt auch heute noch.

Diese Thematik hat in der Gegenwart beide Thesen in die ernsthafte Diskussion gestellt, weil der Mensch einerseits auf das, was sein naturhaftes Menschsein ausmacht, nicht verzichten kann, zum anderen aber jene Synthese keineswegs mehr so nahtlos übernommen werden kann, wie es katholischer Tradition gemäß ist.

Im modernen Bewußtsein zeichnen *Humanismus und Christentum* zwei Leitbilder vom Wesen des Menschen, „zwei unvereinbare Weltbilder, zwei idealtypische Grundmöglichkeiten des Menschseins, die miteinander streiten“, die in ihrer vor dem Psychotherapeuten vielleicht mehr noch als dem Seelsorger und Lehrer offenbar werdenden inneren Zerrissenheit die Problematik unseres Daseinsverständnisses und unserer derzeitigen Verlegenheit zur Gewinnung eines Maßstabes für ein Lebensziel anzuzeigen vermögen. Der Psychotherapeut wollte hierbei von einer „Konfliktsneurose“¹¹⁰ sprechen, in dem Maße, wie der Anteil jener Wesensbilder am Strukturganzen der Seele geradezu die Physiognomie des Menschen von heute bestimmt, der den Auftrag hat, die Synthese von Christentum und Humanität zu leisten. Der alte Kampf zwischen Humanismus und Christentum verdichtet sich gewissermaßen heute in der Seele des Einzelnen als der innere Kampf um den Führungsanspruch der „Naturseele“ oder dem Anspruch der Offenbarung. Im Grunde zeichnet bereits eine weitreichende Tradition jenes Ringen ab in der Problematik um die leibseelische Existenz des Menschen. Hier erscheint dann die Aufgabe des heutigen Menschen in aller Zudringlichkeit: diese Synthese zu leisten oder aber sich für das Entweder-Oder zu entscheiden. Die das gesamte neuere Geistesleben beherrschende Diastase von Humanismus und Christentum, Idealismus und Christentum¹¹¹ offenbart heute ihre letztgültige Konsequenz. Hier werden die eigentlichen Entscheidungen fallen, die ebenso die Frage nach der Kategorie eines „Christlichen a priori“ betreffen wie die Frage nach dem inneren Zusammenhang zwischen Christentum und „Naturtatsache“, Christentum und Geschichtlichkeit, zwischen einem im Antik-Mittelalterlichen verwurzelten Weltbilddenken mit seinen wesenhaft griechisch-philosophischen Kategorien und dem Neuheitserlebnis des „ganz anderen“ im Christlichen.¹¹² Die Polarität von

¹¹⁰ V. E. von Gebattel, a.a.O., S. 174.

¹¹¹ Vgl. E. Spranger, *Der Kampf gegen den Idealismus* (Sitzber. der Preuß. Akad. der Wiss., Phil.-Hist. Kl., 1931).

¹¹² P. Tillich, *Das christliche Verständnis des modernen Menschen*, in: *Das ist der Mensch* (KTA 1959).

Antike und Christentum, im heutigen Bedeutungssinne von Humanismus und Christentum, bestimmt somit auch noch in unseren neuen soziologisch-technologischen Perspektiven im Grunde die Thematik um Idee und Ethos der menschlichen Persönlichkeit — bis hinein in den katholisch-protestantischen Gegensatz, der nicht *nur* als historisches oder theologisches, sondern auch als ein religionsgeschichtliches Phänomen, oder gar als eine charakterologische strukturelle Anlagebedingtheit, als ein *existentielles Urphänomen* zu erheben wäre.¹¹³

Es darf nun aber in einem grundsätzlichen Verständnis die fundamentale *Andersartigkeit* der christlichen und der modernen Persönlichkeitsidee nicht übersehen werden. Während das christliche Individuum zur freien Person wird, indem es sein bewußtes Ich im Sinne dieser seiner Beziehung zu Gott versteht, bedeutet dem modernen Menschen weithin Persönlichkeit nur noch eine rein menschliche Kategorie als Individualität, wie sie sich selbst in ihrem Tun oder ihrer Eigenart äußert. Hier hätte auch der Persönlichkeitsbegriff der Deutschen Klassik, etwa *Goethes* und *Humboldts*, seinen Stellenwert, wenn vom Menschen als einem „in sich ruhenden und sich selbst genügenden Individuum“ die Rede ist. Eine solche autonome oder auch allein psychologische Bestimmung der „Persönlichkeit“ schließt jedoch keine Verantwortlichkeit des Ich gegenüber einer höheren Macht mehr ein. Wo aber eine so verankerte Verantwortlichkeit nicht mehr als bindende Verpflichtung empfunden wird, als unbedingte Bindung des Gewissens, steht zwischen einem genuin christlichen und jenem neuzeitlichen Persönlichkeitsideal eine unüberbrückbare Welt. Der Ich-bezeichnete Mensch, wie ihn auch noch heute die neuhumanistische Bildungsidee versteht, steht dem Christlich-Eigentlichen entgegen. Im Grunde geht die Rede von der „christlichen Persönlichkeit“ ebensowenig auf, wie jener wesenhaft hellenische bzw. dann neuhumanistische Begriff der Bildung mit dem Evangelium zu harmonisieren ist. Wenn für *Sokrates* im Mittelpunkt das Problem, für *Augustinus* aber der Bruch stand, so in dem „reinen“ *Humanismus* die Selbstherrlichkeit der humanen Persönlichkeit als Macht- und Bildungsmensch. Persönlichkeit wurde jetzt zur Hochform der Individualität.¹¹⁴

¹¹³ Zur Diskussion: H. Frick, Vergleichende Religionswissenschaft (1928) S. 86 ff.; ders., Kairos-Jb. (1926); L. Lambinet, Das Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes (1946); J. Fr. Engels, Ein strukturpsychologischer Deutungsversuch der katholischen Menschenform (Diss. Marburg 1935); Möhle, Eine empirische typenpsychologische Untersuchung über Arten des religiösen Erlebens (Diss. Marburg 1931); B. Niessen, Menschentypen. Tugenden und Laster (1951) S. 90 ff.; R. Schwarz, Wissenschaft und Bildung (1957) S. 305.

¹¹⁴ E. Spranger, Die christliche und die humanistische Persönlichkeit, in: Credo. Beiträge aus der christlichen Welt I (1947); vgl. bes. auch zur Bestimmung von Person, Indi-

Hier stellt sich die Frage „Christentum und Humanismus“ zugleich als ein *religionswissenschaftliches Problem* dar. Nach katholischer und bekennnisgebundener protestantischer Auffassung gibt es eine absolute weltweite christliche Religion. Gibt es aber auch einen absoluten weltweiten christlichen Humanismus?

Unsere theologische und philosophische Sprache trägt rein europäisches Gepräge. Wer „Asiens Kritik am abendländischen Christentum“ mit *Thomas Ohm*¹¹⁵ ernst nimmt, dem ergibt sich, daß das Problem eines „Christlichen Humanismus“ nicht mehr allein von der abendländischen Perspektive und ihren antiken und mittelalterlichen Voraussetzungen her gelöst werden kann. Geboten könnte erscheinen, auch die Elemente anderer Geisteswelten als „Samenkörner der Wahrheit“ (*λόγοι σπαραγματοί*) im Sinne *Justins* ebenso ernst zu nehmen, zu beteiligen und einzubeziehen. Gilt doch das *gratia supponit naturam* auch in *diesem* Bezug nicht nur für die abendländische Antike. Ist „Christenheit“ denn nur eine abendländische Wirklichkeit, weil die Kategorie des Geschichtlichen wesenhaft biblisch und abendländisch ist? Ist aber etwa der ahistorische *Pneuma*-Gedanke des Neuen Testaments nicht ebenso christlich, obwohl er östlicher Seelenhaltung zutiefst verwandt erscheint?

Diese Frage beinhaltet zugleich das bedrängende Anliegen einer auch im Innenraum des Geheimnisses weltweiten Verkündigung: daß eine unbedingte Bindung an historisch bedingte Kulturbegegnungen die An-

vidualität und Persönlichkeit R. Guardini, Welt und Person. Versuche zu einer christlichen Lehre vom Menschen (1939) S. 124 ff.; A. Th. van Leeuwen, Christentum in der Weltgeschichte. Das Heil und die Säkularisation (1966) S. 98, formuliert antithetisch: „Die griechische Idee der ‚Freiheit‘ lief auf das Ideal eines vollkommen autonomen Menschen hinaus, eines Menschen, den der Sophist Protagoras als ‚Maß aller Dinge‘ bezeichnet hatte. Für die Bibel kann in einer solchen Auffassung nur die Ursünde des Menschen und die Sklaverei liegen, von der der auferstandene Herr die Welt befreit hat.“ Ähnliches könnte für das differente Verständnis von griechischer Paideia, humanistischer Bildungsidee, griechischer Kulturidee und biblisch-christlichem Lebensverständnis erhoben werden. Die Entdeckung des Menschen durch die Griechen ist nicht die Entdeckung des subjektiven Ich, aber auch nicht des Menschen in seiner Kindschaft zu Gott, sondern „die Bewußtwerdung der allgemeinen Wesensgesetze des Menschen“. Vgl. W. Jaeger, Paideia I, Die Formung des griechischen Menschen (1959) S. 13 f.; ders., Kulturidee und Griechentum, in: Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung (1928); ders., Paideia Christi, in: Humanistische Reden und Vorträge (1960) S. 250 ff.; W. Jentsch, Urchristliches Erziehungsdenken. Die Paideia Kyriou im Rahmen der hellenisch-jüdischen Überlieferung (1951).

¹¹⁵ Asiens Nein und Ja zum westlichen Christentum (1960); vgl. jetzt bes. aufschlußreich: Das Problem einer „einheimischen“ Theologie, hrsg. von H.-W. Gensichen (1965) (Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika, hrsg. von H.-W. Gensichen, G. Rosenkranz und G. Vicedom Bd. 11).

sprechbarkeit von Menschen anderer Kulturen zu einem ernstem Problem machen kann. Dies soll freilich nicht den Verzicht auf die begriffliche Fixierung über dem Hintergrunde einer ebenso historisch-bedingten abendländischen Begriffswelt bedeuten, wohl aber schon die ausschließliche Sanktionierung einer abendländischen humanen und philosophischen Beschränkung in Frage stellen. Gewiß bezeichnet die philosophische Besinnung eine genuin abendländische Eigenart, das rational-logische Denken eine spezifisch abendländische Denkform. Mit der Einbeziehung auch anderen Ideengutes zum Aufbau eines „Christlichen Humanismus“ würden sich wohl die Schwierigkeiten noch vermehren, aber auch der Sinngehalt gewiß noch vertiefen. Schwierigkeiten deshalb, weil gerade die östliche Seelenhaltung zutiefst im Religiösen gegründet ist; auch die Philosophie der Inder bleibt spekulative Religion. Noch bezeichnender als im Abendländischen werden diese Begriffe, Vorstellungen und Symbole bestimmte religiöse, dem Evangelium auch fremde Urerlebnisse beinhalten können. Aber von dieser Schwierigkeit ist auch die griechische Geisteshaltung nicht auszunehmen, sofern man den jeweiligen „Ansatz“ bedenkt — die Verhaftung im Kosmischen, die Verkennung der nicht nur in Analogie zum Naturgeschehen denkbaren Sonderart des Geistigen, einer weithin deistischen Gotteslehre usf.

Wenn aber die neue Welt als ein „offenes System“ erfahren wird, das mit den Kategorien einer Seins- und Denkstruktur der antiken und mittelalterlichen Traditionen nicht mehr zu erfassen ist, so mußte früher oder später das auf diesem „Raster“ aufruhende philosophische und theologische Lehrgebäude in die Krise geraten. Das ist es, was wir heute meinen, wenn von einer Neuorientierung, Neustrukturierung und Neuformulierung theologischer Doktrinen als Träger religiöser Gehalte gesprochen wird. Dabei soll man sich nicht darüber hinwegtäuschen, daß jene Gehalte durch die nicht mehr aufhebbare Kategorie der Geschichtlichkeit immer und notwendig auch zugleich in die Konsequenz der Relativierung geraten können, ja vielleicht geraten müssen. Hier leuchtet ein Problem auf, das heute in der leidenschaftlichen Diskussion über *Christentum, absolute Wahrheit und geschichtliche, zeit- und situationsbedingte Existenz* das traditionelle kirchliche Glaubensbewußtsein beider Konfessionen in seine wohl eigentlichste Zerreißprobe stellt.

V.

Wie tief eine solche Besinnung greift, kann an dem Problem „Glauben und Wissen“ aufgewiesen werden, das wiederum die zentrale Frage beinhaltet, ob ein Mensch, der Christ ist, noch ein Philosoph im griechischen oder in einem anderen Verständnis sein kann.

Allein auch jener philosophischen Reflexion ist ein Gewicht der Seele vorausgegeben: das gläubige Bewußtsein, das *letzthin* nicht im vorbeireitenden oder rechtfertigenden Denken verankert ist, sondern im Tiefengrund der Existenz. *Für den Christen kann Philosophie niemals den Sinn beinhalten, Erlösungswissen zu gewinnen, Wahrheiten zu gewinnen, die er im Geheimnis des Glaubens schon empfangen hat.* Für ihn bedeutet Philosophie nicht Religions-Ersatz, auch nicht eine Weltanschauung als philosophischer Glaube, der das Totum der Welt und ihre Sinngebung vernunftmäßig aus nur-menschlichen, sinnimmanenten Bezirken der Ratio und der Welt aufbaut. Eine solche Philosophie *allein* vermag dem Christen *letzthin* keine Weltanschauung oder Lebensnorm zu begründen oder auch gültig zu sichern. Für den christlichen Denker kann ein philosophisch-theoretisches Denken nicht mehr die Funktion bedeuten, den Boden der Weltanschauung, des Glaubens, aktiv erst zu schaffen, selbstschöpferisch erst zu ermöglichen. Der Sinnbezug des Daseins, der Welt, der Seele, des Menschen ist dem christlichen Philosophen in einer weit tieferen, „ganz anderen“ Beziehung vorgegeben, als dieser durch Vernunftgründe allein von ihm erschlossen werden könnte.

Man muß auch den Mut haben, die veränderte Situation des Philosophen, der Christ ist, gegenüber dem „ursprünglichen“ Ansatz und Anliegen der griechischen Philosophie *mit allen möglichen Konsequenzen* zu sehen! Damals hatte sie ihr Wesen daran, den Mythos, also die geglaubte Weltanschauung, zu ersetzen durch einen vernunftgemäß und naturgemäß erfahrenen und begründeten Daseinssinn, der über der reinen *Theoria* gewonnen wird. Dem christlichen Philosophen hingegen ist das geöffnete Heilsmysterium als unaufhebbare Sinntranszendenz seinem ganzen Menschsein vorgegeben — auch seinem Denken. Christliche Denker können keine griechischen Philosophen mehr sein. Und wo dies innerhalb des christlichen Raumes versucht wird, vermag es nicht über dem Grunde des christlichen Bewußtseins zu geschehen, von dem man weder prinzipiell noch methodisch dispensieren kann, sofern es einen Menschen in der Tiefe berührt hat. *Denn Christliche Philosophie ist nur von einem christlichen Existenzbewußtsein aus möglich, zumal überhaupt KEINE Philosophie ohne von einem je bestimmten weltanschaulichen Ansatz her mit je bestimmten „vorgegebenen“ Bedeutungsakzenten möglich erscheint.*¹¹⁰

¹¹⁰ Vgl. R. Schwarz, Das Problem einer christlichen Philosophie. Philosophische Antrittsvorlesung an der Universität Würzburg, in: Philos. Jb. Jg. 60 (1950) S. 218 bis 248. Die Forderung von H. R. Schlette, Konfrontation mit den Religionen (1964) S. 14 ff., daß sich die Philosophie von „fixierenden Entscheidungen“ möglichst frei zu halten, keine „Lehren“ und „Systeme“ aufzustellen, keine festen Antworten zu geben habe, ist unvollziehbar, weil notwendig immer Entscheidungen bestehen, zu-

In solchen Zusammenhang gehört auch die These *Martin Heideggers*¹¹⁷: „... Wem z. B. die Bibel die göttliche Offenbarung und Wahrheit ist, der hat vor allem Fragen der Frage ‚Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?‘ schon die Antwort: das Seiende, soweit es nicht Gott selbst ist, ist durch diesen geschaffen. Gott selbst ‚ist‘ als der ungeschaffene Schöpfer. Wer auf dem Boden solchen Glaubens steht, der kann zwar die Fragen unserer Frage in gewisser Weise nach- und mitvollziehen, aber er kann nicht *eigentlich* fragen, ohne sich selbst als Gläubigen aufzugeben, mit allen Folgen dieses Schrittes. Er kann nur so tun, als ob... Aber andererseits ist jener Glaube, wenn er sich nicht ständig der Möglichkeit des Unglaubens aussetzt, auch kein Glauben, sondern eine Bequemlichkeit und eine Verabredung mit sich, künftig an der Lehre als einem irgendwie Überkommenen festzuhalten...“

Hier wird die eigentliche Problematik berührt, wozu auch auf die Ausführungen in unserem Beitrag „Wissenschaft und menschliche Existenz“ (in Teil I, Bd. 2, S. 104, 111 ff.) dieses Symposions verwiesen werden darf. Kann es also für jenen Gläubigen noch ein ontologisch-metaphysisches Fragen nach dem Sinn, dem „Sinn-Ursprung“ geben, Fragen, deren Antworten in ihrer fundamentalen und intentionalen Richtungsbestimmtheit für jeden Gläubigen, zumindest *implicite*, bereits in seiner Offenbarungswahrheit vorausliegen bzw. vorausgegeben sind? Und wenn dennoch solches Fragen möglich oder aufgegeben erscheint, — in welchem Bezug steht jene *ontologische* Frage, was ihre existentiellen Voraussetzungen, ihre Intentionen und ihren Anspruch angeht, zu den bezeichneten *religiös* verbürgten Sinn-Bezügen? Die philosophische Frage erscheint uns für jenen Gläubigen nicht „ablösbar“ von der biblischen Verkündigung über das Faktum der Schöpfung und die Mysterien des Heilsgeschehens, über Sinn und Aufgabe des Menschseins in dieser Welt und damit ebenso über

mindest als Vorentscheidungen. Philosophie war und ist immer mehr als eine *ars quaerendi*, nicht nur „Entscheidung für das Ethos und die Sinnhaftigkeit des Fragens überhaupt“, die doch auch nicht nur formal realisierbar wäre. Wenn es heißt, die Philosophie habe ihre „theologischen Implikationen nicht deutlich genug als solche erkannt und gegenüber dem spezifisch philosophischen Denken“ abgehoben, die Verbindung des Philosophierens mit religiösen Positionen sei fragwürdig, so ist zu erwidern, daß jede philosophische Frage, eben als „menschlicher Akt“, schon in ihrem „Ansatz“, ihrem „Einstieg“ notwendig in einem je bestimmten und bestimmenden weltanschaulichen — nicht nur religiösen — Bedeutungscharakter steht, der nicht nur formal zu bestimmen ist.

¹¹⁷ Einführung in die Metaphysik (1958) S. 5 f. — Heideggers These, daß christliche Philosophie „ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis“ sei, ist insofern ein Mißverständnis, weil auch der philosophische „Einstieg“ seines Fragens nicht ohne „Vorgriff“ möglich war.

den Sinn dieser seiner Welt, obwohl er notwendig unter dem Wagnis des *existentiellen Zweifels* in dieser Glaubensüberzeugung steht. Dies gilt auch für die vermeintlich rein natürliche Reflexion über das *Sein*, die *Natur*, die *Geschichte* usw. Auch im Hinblick auf das „lumen naturale“, die „*revelatio naturalis*“, die „*lex naturae*“ bedarf es der Bestimmung des „Natürlichen“ dieser Natur, das ebenso *niemals vorzeichenlos* erhebbar war und ist.

„Einheit der Person“ kann dann nur bedeuten, daß Wissen und Glauben, philosophische Besinnung und die durch den Glauben bedingte Existenzverhaftung notwendig und unüberschreitbar im „Ansatz“, im „Grund“ der Person schon gebunden und verbunden sind — nicht aber erst in dem Ergebnis jener *zwei* Wege, die trotz aller wissenschaftlich-kritischen Bemühung im voraus der Sinnbezüge doch nur als *ein* Weg zu kennzeichnen bleiben. Philosophie als Bemühung um die Erhellung und Begründung einer Sinn-Findung des Seienden bzw. des Seins *außerhalb* und *neben* jener Existenz Erfahrung ist weder für eine Wesensphilosophie noch für eine Existenzphilosophie möglich. Hier kann es weder „Huld“ noch „Gnade“ des „Seins“ geben, — hier kann es nur die Gnade des *Herrn* geben, der mehr und anders ist als Kausalität oder *ens realissimum* oder Seins-Geschick.

Im Ringen um eine Neuorientierung des biblisch-christlichen Selbst- und Weltverständnisses, auch im Hinblick auf seine dogmatischen und moraltheologischen Formulierungen, könnte den von der neuzeitlichen Existenz- bzw. Existenzphilosophie ausgehenden Sichtweisen eine besondere Bedeutung zukommen. Mit ihren Daseins-Analysen und ihren Erfahrungen menschlicher Grundbefindlichkeiten könnten biblische Existenzweisen erreicht und angesprochen werden. Die Angst, der Fall, die Schuld, das Gewissen, die Freiheit, der Tod, das Nichts, das Sein gründen jedoch hier und dort in *fundamental* verschiedenen Erfahrungs- und Grundbefindlichkeiten der Existenz.¹¹⁸ Daher muß es problematisch erscheinen, durch Übernahme bestimmter existenzphilosophischer Erfahrungs- und Denkkategorien das christliche Selbst- und Weltverständnis philosophisch zu interpretieren und zu formulieren. Was ebenso für die „Synthese“ von griechischer oder idealistischer Philosophie und dem biblisch-christlichen Glaubenswissen und seine spezifischen Weisen des Exi-

¹¹⁸ H.-R. Müller-Schwefe, Existenzphilosophie. Das Verständnis von Existenz in Philosophie und christlichem Glauben (1961), kommt nach der Analyse der existentiellen Grundbefindlichkeiten und Grunderfahrungen zu dem Ergebnis, daß die philosophische Existenzöffnung den Zugang zum Ursprung, zum „trans“, zur Freiheit, nicht gewinnt. Vgl. auch J. Möller, Existenzphilosophie und katholische Theologie (1952).

stanzverständnisses gelten konnte, ist auch hier in die Erwägung gegeben: daß es keine Begriffe gibt, die bedeutungs-neutral sind bzw. werden können. Das jeweilige Ursprungsfeld kann nicht von seinem inhaltlich-bestimmten Wirklichkeitsfeld als Bedeutungsfeld isoliert oder abgelöst werden. Dies gilt auch noch für diese oder jene Seins-Begriffe wie ebenso für die in den Begriffen „fixierten“ kategorialen Befindlichkeiten des Menschseins. Dies darf nicht übersehen werden, wenn nicht analog zu einer Hellenisierung des Christentums das Christliche einen wesenhaften Tribut eingeben soll.

Die sich hier anmeldende Frage, *worin* dann das Eigentlich-Christliche zu erheben und *wie* dies zu erheben bzw. *begrifflich* auszusagen und zu formulieren wäre, betrifft jenes Problem, das vordem schon im Hinblick auf einen möglichen weltweiten christlichen Humanismus benannt wurde und das schließlich in die heute so umstrittene vielschichtige bibelkritische exegetische und hermeneutische Frage des biblischen „Selbstverständnisses“ mündet, worauf hier nur verwiesen werden kann. Mit der Unterscheidung von Idee und zeitgeschichtlichem „Gewand“ und der je geschichtlichen zeitgerechten Gestalt bleiben doch noch alle Kriterien offen!

Wenn nach der Aufgabenstellung einer Christlichen Philosophie heute gefragt wird, so wird diese vor allem zu konfrontieren sein mit der modernen Naturwissenschaft und der Geschichtswissenschaft, der Soziologie und den sozialpolitischen Systemen, mit der Anthropologie, der Existenzphilosophie und der Tiefenpsychologie. Dies wären gültige Anliegen, um eine oft nur noch spekulative Fach-Philosophie zu überwinden.

VI.

Einer starken Belastung sieht sich die *christliche Morallehre* gegenüber. Ihr wird zur Last gelegt, daß ihr Bündnis mit der dualistischen griechischen Anthropologie den Menschen in Geist und Leib zerrissen und darüber hinaus den Leib zu dem zu Überwindenden degradiert hat. Tatsächlich nun bleiben solche Beschuldigungen nicht ohne begründeten Anhalt. Ob der Leib als „Tempel des Heiligen Geistes“ oder als nur biologisches Faktum, ob Leib als mit der Erbsünde oder dem Erbadel belastet bzw. ausgezeichnet erfahren wird, ob Leib als Stätte des gnostischen Verderbens oder als Stätte einer ontologisch guten, aber ebenso der Erlösung bedürftigen Schöpfungstatsache verstanden wird, — in diesen Unterscheidungen gründen auch schon die differenten Ansätze für das Werturteil über die sittlichen Maßstäbe, um die heute gerungen wird.

Wenn heute eine breite Front gegen ein bestimmtes Lebensverständnis steht, das als christlich deklariert wird, so verweist dies in eine offene

Problematik. Es ist bekannt, daß unter dem Zeichen des christlich-religiösen Lebens zu allen Zeiten bis zur Stunde im ebenso unterschweligen wie aber oft auch dominierenden Strom ein Ethos des Leibes und des leiblichen Lebens, der Ehepraxis, der Körperkultur usf. eingebrochen ist, das aus außerchristlichen Quellen der Gnosis, des Manichäismus, aus gewissen von dorthier infizierten Konkupiszenzlehren ständig genährt wurde. Diese für das genuine Christentum des Neuen Testaments vielleicht gefährlichste Verkehrung des Christlichen überhaupt hat dann oft Menschen erzogen, die zwar um die Heiligkeit ihres Leibes wissen, jedoch immer zugleich auch den Leib als etwas „eigentlich“ Minderwertiges, Unheiliges empfinden. Unter solchem Mißverständnis wird zwar auch ein Eheleben geführt, aber alles geschieht hier „eigentlich“ nur wieder in tiefer Unehrllichkeit und mit fast schlechtem Gewissen. Das Frei-sein für Gott wird dann oft als ein Frei-sein vom Leiblichen und vom Weiblichen erfahren. Der alte nicht-christliche Glaube an einen geheimnisvollen Zusammenhang von *Leib, Weib, Geschlechtlichkeit und Tod* fand auch in einem falschen christlichen Lebensverständnis eine tiefe Wirkmächtigkeit — trotz der eindeutig anderslautenden offiziellen Morallehre der Kirche. Askese wird dann nicht mehr zur lösenden Entfaltung gottgewollter Kräfteordnung, sondern zum Verdrängungskomplex meist sexuell-gedämmter oder gehemmter Triebwünsche und Triebansprüche. Häufig genug fanden sich Menschen, die wesenhaft im christlichen Mysterium standen, in einem solchen Lebensraum christlicher Praxis nicht mehr beheimatet, weil ihre Vitalsphäre, ihre naturhafte „Tiefenperson“, nicht mehr entsprechend angenommen wurde.¹¹⁹

Diese Perspektiven sollten hier benannt werden, um die Situation und Diskussion über bestimmte neue Forderungen in Fragen der Sittlichkeit heute auch aus ihrer Genealogie zu verstehen. Dies besagt jedoch nicht, daß das christliche Verständnis des Leiblichen nicht ebenso gültig und immer in der Polarität des Mysteriums vom Leib als *figmentum Dei et poena meriti*¹²⁰, dem Leib als Schöpfungstatsache und Strafe nach Verdienst, steht, das heißt, daß Leib hier auch unter dem Zeichen des Falles und der Erlösungsbedürftigkeit betrachtet werden muß. Der Mensch steht eben hier in fundamentaler Weise in einem anderen Verständnis, als daß er nur in den Kategorien von Triebbefriedigung und Triebhemmung auf-

¹¹⁹ Vgl. R. Schwarz, Vom christlichen Sinn des Leibes, in: Päd. Rundschau Jg. 6 (1951/52) S. 443 ff.; J. Goldbrunner, Heiligkeit und Gesundheit (1949) S. 26 f.; J. Bernhart u. a., Vom Wert des Leibes in der Antike. Christentum und Anthropologie der Gegenwart (1936); W. Stählin, Der Sinn des Leibes (1934).

¹²⁰ R. Schwarz, Die leib-seelische Existenz bei Aurelius Augustinus, in: Philos. Jb. Jg. 65 (1955).

gehen könnte, wie dies gewisse Psychoanalytiker heute noch behaupten. Diese Auffassungen vom Menschen, vom Leibe, von der Sittlichkeit, bleiben durch „Welten“ voneinander getrennt, was ebenso nicht übersehen werden sollte.

Es wird dann eine neue Einstellung gegenüber dem veräußerlichten Sündenbegriff gefordert, der nur Akte zählt, die Gesinnung aber zumindest zu sekundär bedenkt. „Je weniger die erlebten Realitäten gesehen, je mehr sie durch einen globalen Sündenbegriff im Sinne der Feindschaft zu Gott zugedeckt werden, desto mehr entfernt sich der Mensch von seiner sittlichen Wirklichkeit.“¹²¹ Es wird darauf ankommen, dem Sündenbegriff eine neue Anthropologie zugrunde zu legen. Wie oberflächlich und selbstsicher und kasuistisch wird doch moraltheologisch mit dem *sub gravi peccato* operiert! Notwendig erscheint die Integration des Geschlechtlichen in die menschliche Personalität, was nicht nur von Abwehr- und Negativ-Akzenten her betrachtet werden kann.

Hier erscheint zugleich auch eine zentrale Thematik, welche die *Historisierung, Soziologisierung und Individualisierung* der christlichen Moral bzw. der neutestamentlichen Ethik betrifft. Es wird von der Unhaltbarkeit des ethischen Normbegriffs gegenüber der Bibel, insbesondere dem Neuen Testament, gesprochen. Die „abstrakte Ethik“ sei eine Illusion, denn jede Ethik habe als Inbegriff und Leitbild menschlichen Verhaltens „ihren historisch-soziologischen Kontext“, so daß die Prinzipien und Wertvorstellungen ohne das gesellschaftliche Substrat nicht zu denken sind.¹²² Dies gilt auch für die ethischen Weisungen des neutestamentlichen Schrifttums, wobei besonders die Einheit des Religiösen und des Sittlichen bedacht werden muß.¹²³ Es gibt danach im Gegensatz zu der traditionellen Moraltheologie im Neuen Testament weder eine Gesetzmäßigkeit noch ein ethisches System noch „ethische Normen“, sondern nur „Modelle“, einen „Typos“, der jeweils „zugleich konkret und abänderungs-

¹²¹ R. Egenter/P. Matussek, *Ideologie, Glaube und Gewissen. Diskussion an der Grenze zwischen Moraltheologie und Psychotherapie* (1965) S. 153; vgl. auch J. Daniélou, *Evangile et monde moderne* (1960).

¹²² J. Blank, *Zum Problem „Ethischer Normen“ im Neuen Testament*, in: *Concilium. Intern. Z. f. Theol.* 3 (5/1957) S. 356 ff., woraus auch die folgenden entsprechenden Thesen bzw. Zitate entnommen sind; I. Lobo, *Geschichtlichkeit und Erneuerung der Moral*, in: *Concilium*, a.a.O. Vgl. von protestantischer Seite u. a. H. Thielicke, *Theologische Ethik I—III* (1951/1964); W. Trillhaas, *Ethik* (1959); P. L. Lehmann, *Ethik als Antwort. Methodik einer Koinonia-Ethik* (1966).

¹²³ R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments* (1965) S. V. Mit der These, die Sittenlehre Jesu sei „konkret und doch normativ“ (a.a.O.), bleibt das eigentliche Problem noch offen: die Frage nach Geltung und Grenze des Normativen in der konkreten Entscheidung.

fähig“ ist. Beispiele aus dem Neuen Testament zeigen, daß bestimmte Auffassungen, etwa über die Wesensordnung der Geschlechter (1. Kor. 11, 2-16), wonach der Mann das Haupt der Frau sei, wie Gott das Haupt Christi, und Christus das Haupt des Mannes, wonach die Frau den Mann zu fürchten, der Mann die Frau zu lieben habe, nur aus der damaligen zeitgeschichtlichen Situation und Besonderheit zu beurteilen sei, was heute jedoch keine Gültigkeit mehr besitzen könne. Analoges gilt für das Verhältnis zu Staat und Gesellschaft, zur Sklaverei, zum Hauswesen usw. Man spricht von der Notwendigkeit der „Sachkritik“, wobei jedoch zugleich die Frage nach den *Kriterien* auftaucht, die solcher Kritik zugrunde liegen und sie erlauben. „Worauf es ankäme, wäre die Vorstellung eines Ethos, das ohne gesetzlich zu sein, doch zugleich verbindlich ist.“ Hierin liegt in der Tat ein ebenso gewichtiges wie offenes Problem, das auch in der neuen Sicht für das Gewicht, das man der Gewissensentscheidung und der konkreten Situationsbedingtheit für die sittliche Entscheidung zuerkennt, begründet liegt.

Es wird erklärt, daß die neutestamentlichen „bildhaften Weisungen“, insbesondere auch der *Bergpredigt*, „tendenziell, nicht verbalistisch oder legalistisch“ verstanden werden wollen. Doch können „Weisungen“ als *Richtbilder* nicht auch unbedingten Charakter tragen, sofern sie eben *unabweisbare inhaltliche Sollens-Forderungen an den Menschen* sind? Der Begriff des „ethischen Modells“ für das Neue Testament verweise auf die Verkündigung der neuen Freiheit gegenüber dem Gesetzesbuchstaben, wie das der Apostel versteht: „Denn der Gesetzesbuchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig... Der Herr aber ist Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.“ (2. Kor. 3). — Dennoch scheint uns jene Modell-Vorstellung nur die halbe Wahrheit zu treffen. Wenn es auch keine *absolute* „Ordnung der Werke“ gibt, so doch eine *Heilsordnung* der Richtungsbestimmtheiten und der Maßstäbe. Trotz aller geschichtlich, gesellschaftlich und personal bedingten Situationen ist etwa das Liebesgebot von dem Stifter selbst ausdrücklich als das „größte Gebot“ bezeichnet und postuliert worden. Richtig ist, daß die „Ordnung der Werke“ nicht auszusagen vermag, was im einzelnen Fall, in der jeweiligen Situation zu tun ist. Ein solcher fixierender Kasuismus werkgerechter Vollzüge in einer bestimmten moraltheologischen Denkweise ist der Tod jeder echten sittlichen Entscheidung und Handlung. Dennoch scheint es uns eine Ordnung der Werke zu geben, die nicht nur als „Grenze“ besteht, sondern als Ordnungszusammenhänge, die als Orientierungs-Maßstäbe, welche an dem biblischen Schöpfungs- und Heilsgeschehen gewonnen werden, für jene „Tendenzen“ gelten können, ja Geltungsanspruch erheben müssen. Die Unterscheidung von objektiven, das heißt hier dem Lebensvollzug einer

Kategorie des Christlichen entsprechenden Maßstäben einerseits und der individuellen subjektiven Entscheidung und des jeweiligen Vollzugs andererseits bezeichnet das *Spannungsfeld*, in dem auch das ethische Handeln im Hinblick auf das Neue Testament steht und in dem die freie sittlich-religiöse Entscheidung im Gewissen zu suchen und persönlich zu verantworten ist: „Alles, was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde.“ (Röm. 14, 23).

Unter solchen Perspektiven vollzieht sich heute eine breite Diskussion über die Grundlagen und Formen der christlichen Ethik. Dabei stehen sich eine an der herkömmlichen Moraltheologie orientierte materiale Auffassung und ein indikatives Verständnis der neutestamentlichen sittlichen Anweisungen, wie dies von evangelischer Seite und neueren katholischen Interpreten vertreten wird, oft schroff gegenüber und bezeichnen damit das ernste Ringen um zentrale Lebensfragen des christlichen Selbstverständnisses.

Eine analoge Problematik besteht heute in noch fundamentalerer Weise für die Frage der überzeitlichen Gültigkeit der biblischen Glaubensausagen, die angesichts der „Entmythologisierung“ ebenso in die historisch-soziologische zeitbedingte Interpretation geraten mußten, was jetzt auch für den Katholizismus gilt. Die alte dogmengeschichtliche Frage nach der verbalen oder pneumatischen bzw. heute zeitgerechten Exegese und theologischen Hermeneutik erfährt an der Problematik der *Grenze* eines solchen offenbar wandelbaren Verständnisses fundamentaler biblischer Glaubensdaten und Mysterien ihre eigentliche Schicksalsstunde.

VII.

Die neue Welt ist versachlichte Welt. Ein neuer Menschentyp scheint sich anzumelden: der kühle, rechnende, praktische, kritische Kontroll- und Erfolgsmensch. Die ganze Skala des Stimmungsbogens, die Gefühls- und Wertgerichtetheit, die seelische Innenlenkung, die Besinnung und Gesinnung, stehen jenem Bild geradezu entgegen. Ein neuer Wandel zur versachlichten Welt, zur Sache, mußte notwendig eine Wandlung des Menschen selbst und des Menschlichen bewirken. Wenn Wissens-Aneignung im platonischen Verständnis ein existentielles Geschehen ist, das den Menschen strukturell prägt und verändert, so wird ein sachlich und funktional bestimmtes technologisches Wissen auch diese Menschen entsprechend „formen“. Die tiefste Frage lautete dann: *Wie weit und wie tief und wie radikal diese Umstrukturierung des neuen Menschen greift.* Bedeutet dies auch eine prinzipielle Änderung der Bewußtseinsstruktur? Wäre dann womöglich gar kein „Organ“ für die Erfahrung einer bisher geltenden Wertwelt, des Rechts, der Liebe, der Schuld, ja auch des *Heiligen* mehr

vorhanden? Woran sollte aber dann die christliche Botschaft noch einen Wirkungsansatz finden, wenn diese Kategorien, auch also die Person als der Inbegriff der geistig-seelischen „Mitte“, gar nicht mehr erreichbar wären? Aber weisen nicht etwa auch die Banalitäten vieler moderner Bühnen-, Film- und Fernsehproduktionen wie ebenso zahllose Druckerzeugnisse oft genug nur noch in den Grenzraum zur schizophrenen Psychopathologie, zur sexuellen Reizschwelle oder zur Kriminalensation hin?

Im Gedränge solcher Massenwirkungen findet sich heute die christliche Botschaft fast wie jene Dome, die inmitten der modernen Städte noch wie Museumsstücke ihr Leben fristen, wie *metaphysische* Zeugen in einer nur noch *physikalischen* Umwelt.

VIII.

Moderne Welt heißt aber auch globale Welt. Die Strebungen zur Vereinheitlichung in einer globalen Welt müssen notwendig eine Auflösung der individuellen Differenzierungen zur Folge bzw. schon zur Voraussetzung haben. Auch die Welt der Religionen drängt immer enger zusammen. Die christliche Botschaft gerät in die Vergleichsebene zu anderen Weltreligionen. Zwischen dem Anspruch auf absolute Wahrheit und brüderliche Toleranz wird sie künftig nur schwerlich noch ihren Weg finden können. Die Relativierung aller Glaubensformen in der Welt steht am Horizont einer übergreifenden Einheitstendenz der „Vereinten Religionen“, welche die „Wahrheit an sich“ nicht mehr kennt. Das neue Bewußtsein um die geschichtliche Existentialität muß letzthin auch in diesem Bezug in den Grenzraum relativistischer Bedeutungen geraten.

Das Christentum wird nicht mehr nur eine abendländische Signatur zum Maßstab haben können. Ein neuer Maßstab wird notwendig sein, um jene Denkungsart, wonach die Weltgeschichte mit dem abendländischen Menschentum und den christlichen Bewegungen gleichzusetzen wäre, abzulösen. Die Erkenntnis, daß es daneben hohe Formen eines asiatischen Menschentums und seiner Religionen gibt, beginnt sich zu behaupten. Die wesenhaft mit der geschichtlichen Perspektive verbundene christliche Religion muß im asiatischen Raum problematisch werden. Das „statische“ Lebensgefühl des Asiaten ist, wie auch sein religiöses Existenzverständnis, weithin ungeschichtlich. Geschichte als ein fortschreitender und zielbestimmter Prozeß mit einem Anfang und einem Ende, wie sie von der christlichen Offenbarungsreligion erfahren wird, kann dort nicht genuin nachvollzogen werden, eben weil dies für die asiatische Seelenhaltung atypisch ist.¹²⁴ Zwar messen die Asiaten der Vergangenheit hohe Bedeu-

¹²⁴ L. Abegg, *Ostasien denkt anders* (1949) S. 389 ff.

tung zu, doch eben nur in ihrem stets gegenwärtigen Bedeutungscharakter. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte als eines chronologischen Ablaufs kann daher gar nicht gestellt werden. In diesem Verständnis sind sie „geschichtslos“. Der neue Gott einer neuen Welt, das *Kollektiv*, das wie ein nicht aufzuhaltender *Weltprozeß* sich zu erfüllen scheint, steht dazu der Religionswelt einer asiatischen Tradition und Renaissance weit näher als die personale christliche Botschaft.

IX.

Die christliche Religion in ihren kirchlichen „Gestalten“ stand im geschichtlichen Raum von jeher in einer offenbar *unüberschreitbaren Zuordnung* zu den jeweiligen geschichtlichen, zeitgenössischen, gesellschaftlichen, staats- und verfassungsrechtlichen Gegebenheiten und Entwicklungen. Der Rede von einer neuen „Politischen Theologie“, daß die Kirche mit keinem Gesellschaftssystem zu identifizieren, daß sie vielmehr immer eschatologisch bezogen sei, daß es keine „Verquickung von Verheißungsgeschichte und Gesellschaftsprozeß“ geben dürfe, daß schließlich Kirche nicht eine Funktion eines gesellschaftlichen „status quo“ sein solle, stehen die harten geschichtlichen Tatsachen entgegen. Unterliegt „Kirche“ als gesellschaftliche Größe nicht notwendig auch dem Gesetz der Geschichtlichkeit? Immer fanden sich die Kirchen beider Konfessionen in Korrespondenz, ja im „Abbildcharakter“ mit den jeweiligen Herrschaftssystemen und ihren sozialen und wirtschaftlichen Prägungen, eben mit den Kultursystemen überhaupt. Dies gilt ebenso für die mittelalterliche Feudalgesellschaftsordnung wie für das „Landesherrliche Kirchenregiment“ wie ebenso auch für die fürsterzbischöfliche Barockgesellschaft, deren Verabschiedung heute noch so schwer fällt. Die Verbindung von Thron und Altar und privilegierten Oberschichten, die Kanonisierung bestimmter Gesellschaftssysteme, ist doch von der Sicht des Evangeliums aus ebenso fragwürdig wie die Verbindung von Münze und Altar. Erst heute aber, mit der wachsenden Herrschaft der breiten Masse, der Arbeiterschaft als soziologisch und zunehmend auch als kulturell und lebensstilistisch bestimmender Kategorie, wird jene benannte Korrelation problematisch.

Die christlichen Kirchen beider Bekenntnisse haben als *kirchliche Institutionen* oft eine innere Affinität zu „absoluten Systemen“ gehabt, sofern diese als Integration von kirchlicher und staatlich-politischer Macht oder als Staats-Kirchentum bestanden bzw. in verschiedenen Graduierungen heute noch bestehen. Wenn dazu die katholische Kirche selbst als ein „absolutes System“¹²⁵ gekennzeichnet wird, so muß die Legalisierung

¹²⁵ K. Rahner, *Öffnung zur Wissenschaft. Das Verhältnis des Intellektuellen zur Kirche*

als die Zuerkennung und Übertragung geistlicher „Gewalt“ an das laikale Kirchen-Volk trotz aller Verlautbarungen praktisch unvollziehbar bleiben. Der hierarchische *Ordo* im herkömmlichen Verständnis entspricht nicht dem Prinzip einer Lebensform als „Gottesvolk“. Doch jener *Ordo* macht doch selbst und unüberschreitbar ein wesentliches Moment dieses Kirchenverständnisses aus. Wohl zum ersten Mal in ihrer Geschichte — von der besonderen inneren und äußeren Situation der Urkirche abgesehen — finden die Kirchen in der Industriegesellschaft nur schwerlich noch eine spezifische Entsprechung, was ihre „Weltansicht“, aber auch nicht nur diese, angeht. Doch könnte nicht die These gültig sein, daß Kirche als Sozialgestalt nun geradezu ihre *Sternstunde* erfahren könnte, indem sie sich ihrer *franziskanischen Botschaft* erinnerte, für *alle* Menschen als Menschen, zumal aber für die *Armen und Notleidenden*, das Antlitz ihrer *Knechtsgestalt* aufleuchten zu lassen?

Dies ist um so gültiger, weil ein kapitalistisches System als *Lebens- und Wirtschaftsform* mit dem genuin Christlichen nicht aufgeht, ja geradezu als eine Verkehrung des Christlichen erfahren werden müßte. *Dies um so mehr, als die traditionelle Verbindung des kirchlichen Christentums mit Besitz und Kapital und Macht den Weg zur Verwirklichung dieses Evangeliums mit den Kennzeichen der Hilfe und der Armut und der Selbstverleugnung oft genug verstellte.* Das Versagen der Christenheit ist in diesem Bezug eine tragische Bilanz in einer Welt, wo Not und Armut weithin gar nicht bemerkt werden, in einer Welt, in der eine Minderheit von 15% der Menschheit 85% des gesamten Kapitals der Menschheit in Besitz hält. Und dies nicht zuletzt in christlich firmierten Nationen. *Die Verbindung des Kirchenchristentums mit der alten Feudalherrschaft und dem neuzeitlichen Kapitalismus erscheint uns als eines der tragischsten Mißverständnisse seines eigentlichen Wesens und seines eindeutig anders lautenden Auftrages.* Doch ist die Anerkennung der Lebensansprüche des Proletariats den Kirchen praktisch nicht erst durch den marxistischen Sozialismus abgetrotzt worden? Jene Geburtsurkunde der neuzeitlichen kapitalistischen Lebensform in der calvinistischen These, wonach Reichtum und Erfolg ein Zeichen von Gottes Auserwählung seien, erscheint vor dem neutestamentlichen Bewußtsein doch geradezu absurd. Gegen die internationale Rechtsgepflogenheit, wonach der Reiche sich durch eine Kaution freisetzen kann, der Arme aber hinter Gittern verbleiben muß — gegen diese offenkundige entwürdigende Ungleichheit der Person vor dem vermeintlichen Recht ist noch kein kirchliches Wort ergangen.

nach dem Konzil, in: *Wort und Wahrheit* Jg. XXI (1966) S. 758, wobei von R. hinzugefügt wird: „... vorausgesetzt, daß man diesen absichtlich etwas provozierend gewählten Begriff richtig versteht.“

Galt das viel bemühte Naturrecht mit der vermeintlich hierin begründeten Menschlichkeit wirklich immer für *alle* bedrohten Menschen? Wurden dagegen Opportunismus und Taktik, diplomatische Anpassung und Machtanreicherung nicht oft genug auch zur Begleitstimme dessen, was hier „Kirchenpolitik“ genannt wird? Aber ist Kirche unter dem Signum der *Bergpredigt* nicht immer Kirche der Armen und Verlassenen, der Leidenden und Geknechteten? Wurde jenes tiefe Wort *Fedor Dostojewskis* „Nie habe ich mir die Menschen vorstellen können ohne Ihn“ wirklich zum Leitstern eines feierlich beschworenen „Christlichen Humanismus“ genommen? Oder aber hatte *Friedrich Nietzsche* nicht doch recht mit seinem Glaubenskriterium, daß die Christen erlöster aussehen müßten, wenn man daran glauben sollte?

Der Sozialismus klagt mit *Roger Garaudy*¹²⁶ an, daß die konstantinische Tradition der Kirche alle Klassenherrschaften sanktioniert hat: Sklaverei, Leibeigenschaft, Lohnarbeit. Aber war nicht der Sozialismus einstmals die auslösende Kraft zur Rückbesinnung auch der Kirche auf die Sorge um die Rechte des unterdrückten und vergessenen Menschen, für den sonst oft genug nur der Trost der Hoffnung auf den himmlischen Lohn bereit stand?

Es entspricht unserer bereits *früher* vertretenen Auffassung¹²⁷, wenn die Päpstliche Enzyklika *Populorum progressio* vom 26. III. 1967¹²⁸ das System des liberalen Kapitalismus ablehnt, das „den Profit als den eigentlichen Motor des wirtschaftlichen Fortschritts betrachtet, den

¹²⁶ Garaudy/Metz/Rahner, *Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?* (1966) S. 53; vgl. auch H. Gollwitzer, *Marxistische Religionskritik und der christliche Glaube* (1965); B. Bošnjak/W. Dantine/J.-Y. Calvez, *Marxistisches und christliches Weltverständnis* (1966); E. Kellner (Hrsg.), *Christentum und Marxismus heute* (Gespräche der Paulus-Gesellschaft, 1966).

¹²⁷ Vgl. R. Schwarz, *Humanismus und Humanität in der modernen Welt* (1965) S. 100.

¹²⁸ „... opiniones irreperunt, iuxta quas emolumentum ducebatur pro praecipuo incitamento ad fovendam oeconomiam progressionem, libera competitorum aemulatio pro suprema rerum oeconomiarum norma, privata possessio instrumentorum bonis gignendis pro iure absoluto, quod nec fines nec conexum sociale munus acciperet. ... Nemini licet bona, quae sibi superent, unice ad privata commoda seponere, cum alii rebus careant vitae necessariis.“ *De populorum progressionem promovenda*, *Typis polyglottis Vaticanis*, A. MDCCCCLCVII, 26, p. 16; 23, p. 15. Diese Enzyklika ist nicht etwa nur für Lateinamerika relevant, wie man schon einschränkend feststellen wollte. Ihre Thesen betreffen ebenso den Industrie- und Agrarkapitalismus wie auch den Staatskapitalismus in der westlichen oder der östlichen Welt. — Zur Frage der theologischen Fundierung der Sozialzyklen vgl. jetzt J. Giers, *Theologische Aussagen in der kirchlichen Sozialverkündigung*, in: *Wahrheit und Verkündigung*. Festschr. f. M. Schmaus, hrsg. von L. Scheffczyk, W. Detloff, R. Heinzmann (1967) S. 1761 ff.; N. Monzel, *Katholische Soziallehre I. Grundlegung* (1965) u. a.

Wettbewerb als das oberste Gesetz der Wirtschaft, das Eigentum als ein absolutes Recht ohne Schranken, ohne entsprechende Verpflichtungen gegenüber der Gesellschaft“. Es entspricht dem Geist des Evangeliums, wenn es heißt: „Niemand kann guten Grunds seinen Überfluß ausschließlich für sich gebrauchen, wo anderen das Notwendigste fehlt.“ Allein kirchliche soziale Verlautbarungen bleiben solange ohne Eindruckskraft, solange noch unter jenem kapitalistischen Gesetz stehende Staaten und Parteien, die christlich signiert sein können, öffentlich und oft ausschließlich offiziell kirchlich sanktioniert werden. Sozialzyklen bleiben aber auch solange problematisch, solange die *Kirche als Institution selbst* kapitalistische Strukturen aufweist und dazu die Kirchen selbst im privaten und im öffentlich-politischen Raum Zeichen der verkündeten Gesinnung oft nicht realisieren. Es geht nicht nur um die Organisation von Hilfsaktionen gegen Armut und Not — *es geht für die Kirche zuerst um die Verwirklichung des Evangeliums durch den Einzelnen und durch die kirchliche Institution selbst. Das Vorbild wird alles sein!* Es geht also um das Ernstmachen einer Front gegen jenen „aufgeklärten Egoismus“, jenes „ökonomische Calcul“, das den Dienst am Menschen nur noch als Profit für sich selbst zu begründen versteht in der Lehre von dem „wohlverstandenen Interesse“. Der offene Dialog mit den sozialen und sozialistischen Lehren und Gruppen ist nicht mehr zu vertagen. Man wird sich Rechenschaft zu geben haben, inwieweit Kirche und christliche Existenz selbst mit die Schuld tragen an der geschichtlichen Verbindung von Armut, Not, Klassenkampf, Kirchenfeindlichkeit und Atheismus.

Es könnte die Frage erhoben werden, ob diese umstürzende neue Version der Kirche im Hinblick auf die bisherige Grundhaltung in Fragen der Gesellschaftsform als Wirtschafts- und Lebensform nicht *auch* von zeitgerechten Erwägungen inspiriert wurde. Sucht man nicht auch eine *Form* der Begegnung zu den sozialistischen Sozialideen, sofern sie eine Affinität mit dem genuin christlichen Existenzverständnis nahelegen? Daß jedoch jene neuen Perspektiven eine *fundamentale tatsächliche Umkehr* in Fragen der bisher nur doktrinär vertretenen Sozialethik bedeuten könnten, soll dabei nicht übersehen werden.

X.

Christliche Existenz erfahrung wurde und wird doch oft genug verwechselt mit quantitativen Bestätigungen oder gar mit politischen Gruppenstärken, mit gesellschaftlichen und staatlichen Befestigungen. Vor allem wird die beschwichtigende Rede und Ausrede von dem noch zu bewahrenden Restbestand christlicher Existenzformen, Moralismen und gesellschaftlicher und humaner Werttafeln, die sich als säkularisierte Relikte erhalten

und kristallisiert haben, ständig an Wirklichkeitsdichte und Überzeugungskraft verlieren müssen. Dem bürgerlichen Christentum war und ist die Religiosität meßbar. Die Praktizierung von Religionsübungen ist der Gradmesser und Garant der Frömmigkeit, besser — was nicht dasselbe sein muß: der Kirchlichkeit. Man dachte und denkt in staatsrechtlich abgesicherten Institutionen, weniger in Personen. Sollte dies nicht endlich fragwürdig werden? Ist immer noch ein Mensch, der sich korrekt äußerlich pharisäerhaft mit einer „Lebensversicherung“ auf den Himmel dokumentiert, in solchen Kreisen genehmer als ein Mensch, der — wie man hier sagen würde — in den Herden der verlorenen Schafe um die Wahrheit und um seinen Gott ringt? Wo bleibt hier das Ernstmachen mit der Ehrfurcht vor der Gewissensverantwortung des Menschen? Wo bleibt das Ernstmachen mit dem Glauben als Gnadenat Gottes am Menschen: „Niemand kann zu mir kommen, außer daß der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht“ (Joh. 6,44)? Wird nicht das Bewußtsein um die christliche Existenz dadurch in die eigentliche Krise gestellt, daß auch die religiösen Lebensdaten nur mit der sehr profanen Denkmessung gemessen werden? „Eine äußerlich homogene christliche Gesellschaft in Sitte, Recht und öffentlich verlautbarter Überzeugung“ bedeutet doch noch keineswegs, daß — wie hierzu *Karl Rahner*¹²⁹ bemerkt — „dieses Christliche auch wirklich in freiem Glauben, Hoffen und Lieben getan wird und so wirklich Ewigkeit zeitigt. Es kann auch sein, daß solches Christliche nur wirkt, wie eine Art Dressur, fast als eine Weise subtiler Gehirnwäsche, als soziologischer Zwang und Routine, die bürgerliches Christentum, aber keine Freiheitstat erwirken und letztlich vor Gott belanglos bleiben.“

Die christliche Religion war mit den Formen, Kräften und Mächten der Familie, der Heimat, der Schule, der Herrschaftsform eng verknüpft. Darauf beruhten die Formen des religiösen Lebens und seiner Wirkungsmöglichkeiten. Mit der Auflösung dieser Fundamente wurde das Religiöse gewissermaßen auf sich selbst verwiesen und vor sich selbst in die kritische Offenheit der Entscheidung gestellt, was echt ist und was nur noch als konventionell erscheinen kann. In dieser Verfassung findet sich die christliche Religion heute. Es kommt hinzu, daß für den Katholiken die neuen Perspektiven des II. Vatikanischen Konzils selbst oft den letzten Halt an dem „Althergebrachten“ erschütterten, das durch seinen überzeitlichen Bestand weithin als Substanz dieser Religion, des Gottesumgangs, der Frömmigkeitsübung erfahren worden war. Viele Christen sind heute in eine *persönliche Krise* geraten. Sie hängen mit ihren Gewohnheiten

¹²⁹ Ursprünge unserer Freiheit, in: Horkheimer/Rahner/v. Weizsäcker, Über die Freiheit (1965) S. 38 f.

und ihrem Gemüt noch an der überkommenen Religion, während ihre Glaubenshaltung selbst oft zentrale Glaubensinhalte und Glaubenspraktiken gar nicht mehr übernimmt. Diese Konfliktsituation stellt sie dann selbst oder in ihrer öffentlichen Kundgabe des Berufes oder der Konvention, nicht zuletzt in der Kindererziehung, in bedrängende Kollisionen ihres Gewissens.

Es geht in beiden christlichen Konfessionen um eine Neubesinnung und Neuformulierung des Verhältnisses von *Kirche* und *Welt* bzw. von *gläubigem Existenzbewußtsein* und *Weltbezug*.¹³⁰ Die introspektierte „Katakombensituation“ der Kirche mit dem Rückbezug des Christen auf seine private „Innerlichkeit“, mit der angstvollen Besorgnis, wie man sein höchst persönliches Leben in die ewige Seligkeit hinein retten könne, führte nach außen hin zu einer bloßen „institutionellen Selbstbehauptung“ als einer „religiösen Provinz“, nach innen hin aber oft nur zu einem kalkulierten und lohnfordernden religiösen Egoismus. Christliches Weltverständnis und Weltbewältigung können aber weder als „Verchristlichung“ der Weltbezüge noch als Freisetzung von autonomen Kulturbezirken gelöst werden. *Helmut Thielicke*¹³¹ will jene Privatisierung des Christlichen besonders dort feststellen, wo die „mittelalterlichen“ Jahrgänge zurücktreten. Dort wird „der Glaube nicht mehr in seiner Verstehensfunktion und seiner Tragkraft angesichts der Probleme der Lebensmitte, angesichts der menschlichen und Sachprobleme, die sie stellt, gesehen . . . So etabliert sich unter lauter christlichen Fassaden ein latenter Atheismus, der sich vom östlichen nur dadurch unterscheidet, daß er nicht programmatisch, sondern unbewußt ist.“ Im Grunde aber führen die Grundbefindlichkeiten hier und dort mit ihrer Erfahrung menschlich-autonomer Mitte, dem pragmatischen Zweckstreben unter Ausschaltung personal-werthafter Sinnbezüge zu demselben einen Materialismus. Einer jüngeren Generation ist das Christliche weithin keine Lebenswirklichkeit mehr. Diese nur die Nachkriegszeit noch bewußt erlebende Generation ist

¹³⁰ Zum Welt-Begriff, auch bes. im christlichen Aspekt von „Innerlichkeit“ und Erlösung, vgl. bes. R. Guardini, Welt und Person. Versuche zu einer christlichen Lehre vom Menschen (1939) S. 41 ff.

¹³¹ Die Neuentdeckung der Welt, in: Wo stehen wir heute?, hrsg. von H. W. Bähr (1961) S. 59. Zur heutigen religiösen Situation vgl. auch U. Neuenschwander, Die religiöse Krise des 20. Jahrhunderts (1967): die Glaubenskrise sei als Entfremdung von Gott, als Wesensverlust, als Vertrauens- und Orientierungskrise zu verstehen; L. Scheffczyk, Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild (1964); W. Neidhart, Die religiöse Krise der heranwachsenden Generation, in: Der Konflikt der Generationen, (1966); W. Gruhn, Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie (1956); P. Tillich, Die verlorene Dimension (1964) S. 6: „Im Bewußtmachen des Verlorenen liegt die Chance, es zurückzugewinnen.“

von dem Leid der Diktatur und des Bombenhagels nur noch am Rande berührt worden. Sie entbehrt daher des erfahrenen Bewußtseins um die Kontinuität geistesgeschichtlicher Verwurzelung wie auch der *gewachsenen* und *erlittenen* Reife. Dieser Generation sind Gott und der Teufel nicht in dem Inferno begegnet. Solchen Menschen wird Institution und Organisation eines verwalteten Christentums ebenso keine aufschließende Kraft mehr bedeuten können. Man will in seinem ganzen Menschentum angenommen werden, mit seinen alltäglichen Sorgen, nicht nur als Sonntagskind. Hier bedrückt nicht mehr die Sorge: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“, eher noch die Sorge um die sehr persönliche Einrichtung des Lebens, damit es sinnvoll, das heißt hier menschlich werde.

Hier wird deutlich, daß es heute keine neutrale Sphäre der Entscheidungslosigkeit mehr geben kann. Lebensüberzeugung kann es nur noch als *Bekanntnis*, das heißt als freie, verantwortlich übernommene Stellungnahme zu einer ganz persönlich gewonnenen und erlittenen Sinngebung des Daseins geben. Die Freiheit der Religion im öffentlichen Raum sollte dabei ebensowenig einer besonderen Begründung bedürfen, wie die nun schließlich auch im II. Vatikanischen Konzil proklamierte Unverletzlichkeit und Respektierung des persönlichen Gewissensentscheids des Einzelnen. Der Nachvollzug der Reformation als die Mündigkeitserklärung des abendländischen Menschen, nämlich die Übertragung eigener Entscheidung und Verantwortung, bedeutet im katholischen System- und Gehorsamsdenken eine Revolution. Es soll dabei keineswegs übersehen werden, daß die Auffassung vom Gewissen als zentraler Instanz schon bis in die traditionelle katholische Glaubens- und Sittenlehre zurückreicht, nicht also erst eine Entdeckung der Reformation ist. Daß schon *Thomas von Aquin* die eindeutige Lehre von der Verpflichtung selbst durch das unüberwindlich irrende Gewissen vertreten hat, ist weithin unbekannt: Wenn auch der Glaube an Christus an sich gut und zum Heile notwendig sei, so sei dennoch jener im Gewissen verpflichtet, dem christlichen Glauben fern zu bleiben, der diesen Glauben auf Grund eines Fehlurteils der Vernunft abzulehnen sich gehalten fühle.¹³²

Wenn jedoch von theologischer Seite früher und noch heute bestritten wird, „daß ein Glaubensabfall bei einem Katholiken, der in seiner Religion wohl unterrichtet worden ist, ohne vorhergehende schwere Ver-

¹³² „Et similiter credere in Christum est per se bonum et necessarium ad salutem: sed voluntas non fertur in hoc nisi secundum quod a ratione proponitur. Unde si a ratione proponatur ut malum, voluntas fertur in hoc ut malum, non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis.“ (S. Th. I, II, 19, 5). Vgl. für die historische Entwicklung Michael Müller, *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit* (1932).

säumnis möglich“¹³³ sei, so betrifft dies genau jene Fragwürdigkeit, womit die Lehre von der Freiheit des Gewissensentscheids hier nicht nur belastet ist, sondern im Grunde aufgehoben, ja *illusorisch* werden muß. Eine solche „Verfügung“ über den Gnadenweg Gottes verkennt fundamental das Wesen des Glaubens im Verständnis des Evangeliums, der eben mehr und von anderer Art ist als nur ein „Fürwahrhalten“ auf Grund mehr oder minder rationaler religionskundlicher Unterweisungen.

Doch jene These von der Mündigkeit kann heute nicht mehr länger theoretische Lehre oder gar Hypothese bleiben, womit der Gewissensentscheid womöglich dem Schuldkonto zugeschrieben wird. Es geht uns um die Feststellung, daß erst heute im katholischen Raum jener Gewissensanspruch in seine *eigentliche Freiheit* der in letzter Instanz nur persönlich zu verantwortenden Glaubensentscheidung und des Lebensbezuges entlassen zu werden scheint. Erst damit aber könnte jene „latente“ Gewissensfreiheit zum *realen* Lebensfaktor werden, der unbedingten Verpflichtungscharakter trägt, ohne den „Gewissen“ eben keine Gültigkeit zu gewinnen vermag.

Allein hier melden sich Vorbehalte an: Sind denn hier wie auch im protestantischen Raum bei allen die geistigen und menschlichen Voraussetzungen dazu überhaupt gegeben? Erscheint hier nicht jenes große Fragezeichen, das auch die demokratische Lebensform oft genug in Frage stellt? Richtig ist: Freiheit des Einzelnen ist immer unbequem, ja gefährlich. Dies gilt ebenso für den religiösen wie für den politischen Raum. Doch ohne das Wagnis in der Freiheit gibt es auch keine Verantwortung und keine gereifte Persönlichkeit. Aber gilt diese Freiheit tatsächlich auch im innerkirchlichen Raum und im Leben des Staatsbürgers? *Ein offenes oder geheimes Staatschristentum ist in jeder Form eine mögliche Vergewaltigung des Gewissens*. Genau hier aber wäre die Anmerkung angezeigt, daß der geheime oder offene Zwang — und sei er nur als konventionelle selbstverständliche Voraussetzung empfunden — die freien Möglichkeiten des Einzelnen teilweise noch bedrängend erdrücken kann.

Das sogenannte „Christliche Abendland“ kann heute nicht mehr mit diktatorischer, parlamentarischer oder konventioneller Gewalt erzwungen werden. Dies gilt auch für Schul- und Kulturfragen. Christentum wird in dieser geschichtlichen Stunde nur insoweit noch wirklich sein, inwieweit es eben Christen gibt, die „an ihren Früchten“ erkennbar sein müßten. Christentum muß in dieser Stunde von jedem Menschen jeden Tag neu errungen werden, weil es ihm — um mit *Max Picard*¹³⁴ zu spre-

¹³³ M. Pribilla, in: *Stimmen der Zeit* 103 (1922) S. 207 ff.

¹³⁴ Zit. nach P. Schütz, *Das Wagnis des Menschen* (1966) S. 15. Vgl. auch Sabino

chen — „in jedem Augenblick von der Zeit, in der wir leben, weggesogen wird“.

XI.

Die christliche Botschaft von der Erlösung und vom Frieden, der allen jenen verheißt wird, die guten Willens sind, steht heute gegenüber den neuen Evangelien der gesellschaftlichen und technokratischen Revolution in der Entscheidung. Richtig ist, daß das Christentum seine geschichtliche Stunde annehmen muß. Unrichtig wäre, wenn man das Heil nur von Fortschritts- und Anpassungskomplexen erwarten wollte. Eine eschatologische Zukunfts-Dogmatik wird heute häufig als eine Nachhol-Aktion des Christentums im Anpassungsprozeß an die Fortschrittsidee des wissenschaftlich-technischen Zeitalters erfahren. Vielleicht ist hier die Erinnerung angezeigt, daß das genuin Christliche im Grunde noch niemals „modern“ gewesen ist, sondern in dieser Welt immer und offenbar notwendig als ein „Fremdkörper“ existierte, weil die christliche Botschaft in dieser Welt niemals „aufgehen“ kann, ja in der zentralen Verkündigung ihrer Mysterien und ethischen Maximen geradezu dem Denken und den angestammten Moralien paradox, zumindest aber als jenseits aller Vernunftseinsichten, erscheinen muß.

Die christliche Botschaft kann nicht nur an den Strukturen und Meinungen einer totalitären Gesellschaft gemessen werden, der Gott keine Wirklichkeit mehr ist. Wir meinen hier nicht etwa nur den Osten! Nicht nur die Gesellschaft hat die Fragen zu diktieren, das Evangelium hat ebenso und unpopulär und undiplomatisch auch eine solche Gesellschaft in Frage zu stellen — selbst um den Preis einer quantitativen Dezimierung. Der Bazillus der „Flucht nach vorn“ bewirkte, daß viele im christlichen Raum, die gestern noch von vorgestern waren, heute schon von übermorgen sind. *Die Welt dieser Wahrheiten und Werte aber ist höher, als daß sie sich nur dem Tagesanspruch oder existentiellen Geschichtlichkeiten anzupassen hätte.* Die christliche Botschaft erfordert nun einmal eine Achsendrehung unseres gesamten Existenzbewußtseins. Wovon so wenig gesprochen wird — die *Bergpredigt* als ein Herzstück dieser Botschaft geht nun einmal in dieser Welt nicht auf, ja schlägt vielen angestammten Wert-, Rechts- und Lebensstufen geradezu ins Gesicht. Erst wenn du deinem Bruder vergeben hast, hat deine Gabe vor dem Opferaltar einen gültigen Sinn. „Wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden.“ (Matth. 16,25).

S. Acquaviva, *Der Untergang des Heiligen in der industriellen Gesellschaft* (1966): „Jedes neue soziale Faktum oder Phänomen übt beinahe immer einen mehr oder weniger zersetzenden Einfluß auf das religiöse Leben aus.“

Den Feind zu lieben — das alles hat mit Anpassungszeremonien gar nichts zu tun. *Die Formen und die Situationen mögen sich ändern — die Vergebungstat, die Hilfe und die Liebe unter Verleugnung des eigenen Selbst haben sich auch im Maschinen- und Mondzeitalter nicht geändert — oder aber jene Botschaft wurde in ihrem Kern schon preisgegeben.*

Unbezweifelbar erscheint, daß Bewahrung und Herstellung des Friedens in der Welt zum wesenhaften Bestand einer christlichen Geschichtsauffassung gehören.¹³⁵ Der Friede des Christen ist kein Waffenstillstand, ist auch kein „bewaffneter Friede“. Im Grunde ist er der *Anruf der Liebe an alle Menschen, die guten Willens sind, die also bereit sind, womöglich auch unter Verzicht auf weltliche Rechtstitel, dem Menschen als Menschen die Hand zu reichen.* Allein eine solche Botschaft ist ebenso davon überzeugt, daß es keinen Frieden in der Welt geben kann, der nur von Gnaden dieser Welt ist. Bleibt nicht eine Friedenssicherung ohne eine wie auch immer gedachte transzendente Rückverpflichtung in der Verantwortlichkeit der Verantwortlichen letztlich unverbindlich, wenn das „höhere Gebot der Stunde“ regiert? Ebenso freilich ist anzumerken, daß die sichtbare Wirksamkeit der christlichen Friedensidee in der Geschichte nicht ohne Pessimismus zu beurteilen ist. Neben der *Treuga Dei*, jener mittelalterlichen Friedensmission, stehen auch ganz andere Kapitel, wenn im Namen des Christlichen selbst Kriege geführt wurden, wenn schließlich das institutionelle Christentum keineswegs immer jene Botschaft vom Frieden, der höher ist denn alle Vernunft, zum Anlaß seines *Handelns* nahm. Und sind es wirklich immer nur Freiheiten und Menschenfreundlichkeiten, für die christlich signierte Staatsmänner Kriege führen? Wurde und wird die Zugehörigkeit zum *corpus Christi mysticum* wirklich über die Zugehörigkeit zu Rasse und Nation gesetzt? Oder wurden und werden nicht jeweils auf beiden Seiten der kriegführenden Völker, die sich christlich nennen, die Waffen der Zerstörung und des Todes gesegnet? Hat die Menschwerdung Gottes, wie diese von einem traditionellen Kirchenchristentum als das zentrale Geheimnis erfahren wird, die *menschliche* Struktur der Welt wirklich verändert?

Wir stehen vor dem eigentlichen Problem der Gegenwart: Ob die Abstoßung des Christusglaubens aufzuhalten ist oder nicht. Es wird die ernste Frage erhoben, ob die Menschheit einem religionslosen Zeitalter

¹³⁵ Vgl. u. a. R. Schwarz, *Die christliche Friedensidee als Erbe und Aufgabe*, in: *Wissenschaft und Weltbild* Jg. 12 (1959); R. Guardini, *Auf der Suche nach dem Frieden*, in: *Sorge um den Nächsten II* (1966) S. 31: *Der Sinn der kommenden Kultur besteht in der Bändigung der Macht durch den Menschen ...*; ders., *Der Herr* (1940) S. 222 ff.

entgegengeht. Georg Vicedom¹³⁶ bemerkt hierzu, daß die Massen heute letztlich vom Christentum oder von den Kirchen keine Antwort mehr auf ihre Fragen und keine Lebenshilfe mehr erwarten. Die Kirchen aber seien andererseits mit einem nominellen Christentum zufrieden. „Es ist ihnen nicht gelungen, die mangelnde Bereitschaft des Menschen, auf den Anruf Gottes zu hören, zu durchbrechen.“

Was heute herrscht, ist ein „konturenloser Glaube ohne Bekenntnis zu Gott und seiner Gemeinde“. Der moderne Mensch fragt nach dem Nützlichkeitseffekt, nicht nach dem Wahrheitsgehalt der Religion, die er nur noch im Zeichen des Sicherheitsbedürfnisses und der Eindämmung der Lebensangst zu beurteilen vermag. Was aber heute auch die sogenannten „Gebildeten“ über die Religion auszusagen wissen, ist von erschütternder Unkenntnis und „säkularer Primitivität“.¹³⁷ Die religiösen Fragen gehören einem Bezirk an, der gar nicht mehr im Bewußtsein steht, als Randzone nicht beachtet wird, aber auch gar nicht beachtet werden muß, weil der Wertcharakter der Religion nicht nur im öffentlichen Leben, sondern ebenso auch im Haushalt der Privatperson praktisch ausfällt. *Die religiöse Sphäre ist als unwissenschaftlich und unsachlich und unmodern gar nicht mehr existent.* Man empfindet es daher durchaus nicht als Mangel oder gar als eine „Bildungslücke“, wenn man darüber nicht „informiert“ ist.

XII.

Die Stunde, in die die Christen heute gestellt sind, lebt von der *Zukunft* her. Der moderne Zukunfts-Mythos mit seinen evolutionistischen und fortschrittlichen Perspektiven hat auch teilweise die christliche Theologie und ihre Interpreten nicht unbeteiligt gelassen. Teilhard de Chardin ist ein bekanntes Zeugnis für den Versuch, die biologische, geistige, technische, bewußtseins-geschichtliche Entwicklung der Menschheit auf die Zukunft hin christlich zu interpretieren und zu systematisieren. Hier liegt jedoch die Gefahr nahe, christliche Kategorien der Endzeiterwartung mit immanent datierten und nur so „entwickelten“ und begründeten Evolutions-Gesetzen zu harmonisieren, den Schöpfer- und Erlösergott zu einer Welt-Prozeß-Entelechie, fast in Analogie zu deistischen Vorstellungen, zu degradieren.

Das Christentum wird als „die Religion der absoluten Zukunft“¹³⁸ bestimmt. „Das Christentum ist eine Hoffnung der Zukunft. Es versteht sich

¹³⁶ Europa als Spannungsfeld alter und neuer Religionen, in: Die Gefährdung der Religionen, hrsg. von R. Italiaander (1966) S. 36.

¹³⁷ G. Vicedom, a.a.O., S. 39.

¹³⁸ K. Rahner, Experiment Mensch, in: Die Frage nach dem Menschen, Festschr. M. Müller (1966) S. 62.

und läßt sich verstehen nur von der Zukunft her, die es als absolute auf den einzelnen Menschen und die Menschheit zukommen weiß. Seine Deutung der Vergangenheit geschieht in der und durch die fortschreitende Enthüllung der sich nähernden Zukunft, und der Sinn und die Bedeutung der Gegenwart ist für den Christen begründet in der hoffenden Offenheit des Näherkommens der absoluten Zukunft.¹³⁹ Doch ist diese eschatologische Perspektive wirklich so neu? Lebte nicht auch der mittelalterliche Christ *sub specie aeternitatis*? Was freilich heute in einer Zukunfts-Theologie noch nicht befriedigend beantwortet wurde, ist jenes mittelalterliche zentrale Kulturproblem der Existenz: Wenn das *Ende* als der *neue Anfang* alles ist, — wie kann dann gültig die geheime Weltflucht vermieden werden? Es wird alles darauf ankommen, daß christliches Selbstverständnis die rechte Ordnung findet. Nicht, daß jeder Tag, mit dem man sich vom „Anfang“, dem Evangelium, zeitlich weiter entfernt, auch als eine Entfernung vom Eigentlich-Christlichen, als „De-Christifikation“, erfahren wird, wie dies einem betont konservativen Verständnis eigen war. Allein ebenso problematisch wäre es, die christliche Existenz *allein* von der Eschatologie her zu begreifen. In dieser *Antinomie zwischen Ursprung und Ende* findet sich die christliche Existenz heute fast dramatisch eingespannt.

Menschsein lebt immer von einem Ziel her, das in einem Künftigen fixiert wird. Doch der Weg zu diesem Ziel ist nicht nur als Weg, sondern auch als die je bestimmte Vorausnahme dieses Zieles in der zeitbedingten Verwirklichung zu begreifen. Dies gilt auch für die eschatologische hoffende Erwartung im Sinne der christlichen Verkündigung, von einer Zukunft, die zwar am „Ende der Zeiten“ fixiert wird, die aber dennoch auch schon in diese unsere Zeit hineinreicht und hineinwirkt, wie etwa als Begegnung von Gott und Mensch durch Verwirklichung des Handelns Gottes am Menschen in dieser *seiner* Zeit und unter Herausforderung dieser *seiner* Antwort. Und hier greifen wir auch an eine Wurzel der Krise, die das christliche Existenzbewußtsein abzeichnet. Das Problem, in welcher Zeit und in welcher Weise sich das Eigentlich-Christliche in einer „reineren“ Existenzform verwirklichte, gehört zu jener Frage, die das Thema unserer Stunde, das Verhältnis von Christentum und Geschichte bzw. Geschichtlichkeit betrifft. Gewiß aber steht jede Zeit auch in diesem Bezug „unmittelbar zu Gott“. So also hat auch diese Zeit ihren je besonderen Auftrag, den *Kairos* aufzuspüren, in einem christlichen Existenzverständnis zu verwirklichen.

Es ist eine parallele Bedingtheit: Je tiefer der Mensch von der totalen Säkularisierung durchdrungen ist, um so flacher wird sein Glaubensbe-

¹³⁹ Vgl. K. Rahner, a.a.O., u. a.

wußtsein. Um dieser Situation zu begegnen, bedarf es einmal der Erkenntnis, daß kein Weg zurückführt, etwa in eine mittelalterliche Reich-Gottes-Herrschaft auf Erden. Zum anderen aber ist der Weg einer Einklammerung der Welt mit dem Rückbezug auf einen „religiösen Schonbezirk“¹⁴⁰ in der Seele des Menschen ebenso unmöglich, allein schon deshalb, weil dies dem totalen Anspruch des Religiösen widersprechen müßte. Es bleibt also nur die Möglichkeit, den Geist der Aufklärung aufzunehmen und ihn zu bestehen.

XIII.

Was bleibt uns noch zu sagen? Die Bedrängnis, in der die christliche Botschaft steht, ist groß. Die Frage *Dostojewskis* in seinem Roman „Die Dämonen“: ob dieser technisierte Mensch überhaupt noch glauben kann, fordert nicht Worte, sondern Zeichen der Bewährung ab. *Glauben entzündet sich nur am Glauben und an den Zeichen der Tat.* „Nur der Glaubwürdige darf hoffen, daß man ihm auch seinen Glauben glaubt.“¹⁴¹ Versicherter und satter Wohlstand können kaum ein Boden sein, auf dem das Saatkorn tieferer Besinnung aufgeht. Was aber kaum bemerkt wird und dennoch so entscheidend ist: ein Leben aus zwei Händen, dem alltäglichen Handeln und dem sonntäglichen Beten, die dann miteinander nichts gemeinsam haben, erscheint uns geradezu als die Wurzel eines schizophrenen Verhaltens, das heute typisch ist — auch im christlichen Lebensraum.

Nicht die äußere, auch nicht die innere Herrschaft über den Menschen, sondern der Dienst am Menschen erscheint uns als das letztgültige Kriterium des christlichen Evangeliums — Quelle folgenreicher Mißverständnisse über die Jahrhunderte. Nur insoweit wird diese Botschaft vom Menschen als eines geschöpflichen und der Erlösung und des Heils bedürftigen Wesens heute noch Überzeugungskraft gewinnen, als diese neue Lebenswirklichkeit unter Abweisung aller welthaften Machtzeichen und in der Echtheit und Freiheit einer unbedingten Wahrhaftigkeit des Gewissensanrufes den Dienst „am geringsten meiner Brüder“ zum zentralen Richtbild zu nehmen bereit ist. Dies ist persönlich gemeint. Dies hat mit Wohlfahrtsamt, Tombola und Massenfürsorge zunächst gar nichts zu tun. Man hat von einer Krise der dienenden Berufe gesprochen, von einem Mangel an „Dienstgesinnung“. „Es fehlt an dem, was man mit Geld überhaupt nicht schaffen kann, und es fehlt dort, wo die Macht des Wohlstandes

¹⁴⁰ B. Hansler, Der Glaubensaspekt der heutigen Kulturfrage und Kulturkrise, in: Universitas Jg. 21 (1966) S. 745 ff.

¹⁴¹ H. Thielicke, Der Glaube des Evangeliums in der Wirklichkeit unserer Zeit, in: Universitas Jg. 21 (1966) S. 1264.

zu Ende ist.“¹⁴² Hier ist also dann der Ort und die Aufgabe des gültigen Vollzuges des christlichen Evangeliums: der immerwährende, über aller Perfektion der Produktion, des Konsums, der Organisation, der Technik sich erfüllende Dienst an der Menschlichkeit.

So zeichnet die christliche Existentialität weithin *nicht* das Antlitz dieser Menschen und dieser Zeit — trotz mancher sinnfälliger Transparente und publizistischer Kenntnismahnen, für die das Christliche oder besser gesagt: das Kirchlich-Institutionelle eher nur als ein Gewicht im Bedeutungsspiel von weltpolitischen oder auch von provinziellen Ereignissen und Machtpositionen interessant und eben als tagesgerecht gewichtig erscheint. Es ist jedoch der Versuch, die religiöse Sphäre als „Privatsache“ aus dem Zusammenhang mit den übrigen Lebensbereichen auszuklammern, heute eine typische Erscheinung. *Wenn nun aber hingegen das Religiöse überhaupt noch einen Stellenwert haben soll, dann heute wie immer nur als wesenhaftes Richtbild aller sonstigen Bezüge, Sinn- und Werthaltungen, ja auch der geschichtlichen und politischen Entscheidungen und Handlungen — oder aber das Religiöse ist schon wesentlich aufgegeben.*

Doch ist dem wirklich so? Gibt es tatsächlich Zeichen dafür, daß etwa im öffentlichen Handlungsraum die Grundhaltung des Christen sich *grundsätzlich* von anderen Haltungen unterscheidet? Ist hier etwas von dem zu spüren, was eine wesenhaft christliche Beurteilung des Menschen und der Geschichte der Menschheit anzuzeigen vermöchte? Gibt es überzeugende Anhalte dafür, daß jene wesenhaft christliche Botschaft der Liebe und der Hilfe und des Friedens hier wirklich *wirksam* wäre? Aber empfindet das Bestürzende einer solchen Frage nicht nur, „wer das Christliche radikal vom saeculum, dem Weltgebrauch des grundsätzlich nur mit dem Welthaften befaßten Menschen, zu unterscheiden weiß“¹⁴³?

Das Bild vom religiösen Selbstverständnis des modernen Menschen wäre gewiß verzeichnet, würde nicht ebenso auch auf die vielen echten Ansätze und Bemühungen hingewiesen, die in einer tiefen Überzeugungskraft die religiöse Lebensbeziehung als existentielles Anliegen erfahren. Das kirchliche Christentum umspannt doch noch Millionen Menschen, welche die Modernität nicht mit Gottesferne gleichsetzen und noch an diesen Mysterien ihr inneres Leben haben. Das Religiöse lebt heute wie in einem Ghetto-Dasein inmitten eines profanierten Menschentums. Doch lebt die religiöse Lebensbeziehung nicht wesensmäßig in der Stille als in jenem dem Geheimnis immer näher stehenden Raum?

¹⁴² W. Trillhaas, Das Evangelium und der Zwang der Wohlstandskultur (1966) S. 35; R. Guardini, Der Dienst am Nächsten in Gefahr, in: Sorge um den Nächsten II (1966) S. 66—93.

¹⁴³ J. Bernhart, Der technisierte Mensch (1946) S. 42.

II. DIE EINE WELT

1. DIE FRAGE NACH DEM HOMO VERE HUMANUS

Die vielschichtige Frage nach dem Kriterium dafür, worin die Kennzeichen und Merkmale eines wahren Menschentums bestehen, umgreift die gesamte Thematik über Humanismus und Humanität, worüber in einer eigenen besonderen Veröffentlichung ausführlich gehandelt wurde.¹⁴⁴ Die jeweiligen anthropologischen Vorentscheidungen entscheiden auch über das jeweilige Bild, das als das Bild, die Vorstellung, die Auffassung vom Menschen Gültigkeit gewinnt. Die Skala dieser Antworten reicht von der Raubtierhypothese *Oswald Spenglers* über die biblische Gründungsurkunde des Menschengeschlechts, wonach der Mensch Bild und Gleichnis Gottes sei, bis zu dem *homo homini lupus*, dem *homo homini Deus*, dem *homo faber*, dem *animal rationale* oder *irrationale* oder *sociale* bis zu dem *homo creator*, dem Menschen, der sich selbst erschafft. Ebenso gehört in eine solche Fixierung die Problematik um einen „globalen“ Humanismus wie die Auffassungen vom Menschen und seinem „Stellenwert“ in den asiatischen und anderen Kultur- und Geistesräumen. Immer aber geht es um die Frage nach der letztgültigen Bestimmung des Menschen, auch dann noch, wenn dies nur noch in einem „Schweben“ über dem nihilistischen Abgrund und in den Maximen eines trotzigen „Dennoch“ erfahren wird. Dabei geht es immer um die Kriterien nicht nur des Menschseins, des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses, sondern auch um die Frage der Menschlichkeit überhaupt.

Die Geschichte der abendländischen Idee des Humanismus und der Humanität begann mit der Entdeckung des Menschen in der Antike und im Christentum. Von da an datieren alle Humanismen und alle Weisen, wie Humanität bestimmt worden ist. Die vielschichtige Begegnung, Verschränkung und Antinomie des antiken und des christlichen Menschenbildes und deren Infragestellung machen im Grunde das Generalthema der abendländischen Geistesgeschichte aus.

Das neuhumanistische Menschenbild, mit dem wir heute auch in der Bildungsebene trotz aller Ablehnungen immer noch leben, begegnet schließlich jeder neuen Perspektive, die im *Technizismus* einer gewandelten Welt ein revolutionäres Umdenken einleitete. Gerade aber über dieser

¹⁴⁴ Vgl. u. a. R. Schwarz, *Humanismus und Humanität in der modernen Welt* (1965), dort auch die Literatur; R. Wisser, *Homo vere humanus. Probleme und Aussagen der philosophischen Anthropologie*, in: *Zeitschr. für Religions- und Geistesgeschichte* Jg. 16 (1964) S. 223 ff.; W. Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie* (1962).

inneren Verhältnisbestimmung im antiken und neuzeitlichen Humanismus einerseits und im christlichen und sozialistischen Humanismus andererseits sucht unsere Gegenwart ein neues, ihr eigenes spezifisches Bild vom Menschen zu gewinnen. Gerade hier aber erscheint auch der Ort, wo das abendländische und westliche Lebensverständnis über sich hinauszugreifen gehalten wurde. Eine immer enger sich fügende Welt kann nicht mehr mit dem westlichen „Weltmaßstab“ auskommen. Was am Horizont heraufzieht, ja bereits unser selbstherrliches Selbst- und Weltverständnis in Frage stellt, ist die neue Welt Asiens und Afrikas, nunmehr wirklich eine *Neue Welt*, mit ihren alten gewachsenen Lebens- und Werttafeln. Wenn somit von dem *homo vere humanus* die Rede sein soll, dann erfordert dies eine Achsendrehung unserer Bezugnahmen, unserer Stellungnahmen und damit unseres Selbstverständnisses angesichts jener für uns weithin andersartigen neuen Wirklichkeiten, eben weil diese nun erst wirklich für uns wirksam wurden.

2. DIE FRAGE NACH DER ANIMA NATURALITER HUMANA

I.

Eine solche Problemstellung zentriert letztthin in der Frage nach der *Konstanz der menschlichen Natur* angesichts der geschichtlichen Perspektiven. Die Frage lautet: Kann der Mensch, der sich in seinem Denken und in seinen Lebensordnungen und Lebensformen zutiefst der Geschichte verhaftet weiß, in seinem eigenen Sein ein dem Wandel enthobenes übergeschichtliches Wesen sein?

Hier aber stehen sich bis heute im abendländischen Raum zwei grundsätzliche Auffassungen gegenüber.

Platonismus, *christliche Theologie* und *Rationalismus* glauben an eine einzige und gleichbleibende Idee vom Menschen. Der wesentliche Kern des Menschen ist danach zu allen Zeiten derselbe. Seine Substanz ist im Ewigen verhaftet oder aber auch nur in der konstanten allgemeinen Rationalität — unabhängig von den Wandelbarkeiten in seiner Geschichte, die den Kern nicht berühren. Da im überzeitlichen Urbild, in der reinen Idee, das Wesen des Menschen schlechthin gründet, bleibt sein Wesen notwendig konstant.

Vorstellungen von der Konstanz der menschlichen Natur bilden eine unaufhebbare Voraussetzung für ihre religiösen Lehren. So etwa wird im Christentum diese Konstanz von der durch die Erbsünde geforderten Erlösungsidee notwendig vorausgesetzt. Im Grunde also waren und sind

es dieselben Menschen, jene, die damals die Urschuld setzten und alle anderen, die eine Befreiung von dieser Schuld erstreben.

Daneben wird die Konstanz der menschlichen Natur von der naturrechtlichen wie auch von einer naturalistischen Auffassung gefordert, die eine gleichbleibende „biopsychologische Lebensausstattung“ des Menschen postuliert. Die Aufgabe des Menschen kann wiederum auch im Verständnis einer *philosophia perennis* nur in der Entfaltung und Vollendung der prinzipiell konstanten menschlichen Natur bestehen. Die traditionelle Anthropologie hatte gelehrt, daß der Mensch im Wesensgrunde immer derselbe gewesen sei und sein werde, daß die geschichtliche Variabilität ihn gar nicht zu berühren vermöchte, die „nur wie ein dünner und austauschbarer Firnis über seiner wesenhaften Gestalt“¹⁴⁵ läge. „Aller scheinbarer Wandel der Geschichte, der den Betrachtenden so sehr gefangen nimmt, ist nur ein Oberflächenphänomen, das einen ruhenden und konstanten Kern verhüllt.“¹⁴⁶ Hans Meyer¹⁴⁷ vertritt mit der antiken und scholastischen Tradition die These: „Ohne bleibenden Wesenskern des Menschen gibt es kein identisches Subjekt der Geschichte.“ Die Aufklärung hat die Unwandelbarkeit des menschlichen Wesenskernes gelehrt. Dieser konstante Kern ist die immer und in allen Menschen gleichbleibende Vernunft, eine allgemein menschliche Vernunft. Diese Vernunft beinhaltet auch allein das Kriterium für die Lebensordnungen. Karl Löwith¹⁴⁸ vertritt in scharfer Kritik am Historismus jedweder Prägung die Auffassung, daß ein Wandel im Selbstverständnis des Menschen nicht eine wesentliche Änderung der menschlichen Natur bedeutet. „Die moderne Hellsichtigkeit für die Verschiedenheit der geschichtlichen Existenz- und Denkweisen hat zur Kehrseite die Blindheit für die immer gleichen Grundzüge des gemeinhin

¹⁴⁵ M. Landmann, *Das Zeitalter als Schicksal* (1956) S. 10. — Nach Max Scheler (*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre I*, 1923) gibt es unter seinen drei Formen der Weltanschauung die *absolut natürliche Weltanschauung*. „Sie ist eine in der Philosophie zu beschreibende, historisch-soziologisch unveränderliche ‚Konstante‘, die sich erst durch ein schwieriges Abschälen der in der konkreten Gesellschaft in sie hineingewobenen Traditionen ergibt.“ Die Nähe zum Paulinischen natürlichen Sittengesetz, das von Gott allen Menschen ins Herz geschrieben ist, zu der Lehre vom „lumen naturale“ Augustins und zur „natürlichen Metaphysik des menschlichen Geistes“ Bergsons mit der Gleichung von natürlich und sittlich ist evident.

¹⁴⁶ M. Landmann, a.a.O.

¹⁴⁷ Vgl. *Der Mensch als sittliches Wesen. Die Geltung des natürlichen Sittengesetzes — nisi daretur deus*, in diesem Teil des Symposions (Bd. 3); ders., *Systematische Philosophie*, Bd. III (1960) u. a. S. 26.

¹⁴⁸ *Natur und Humanität des Menschen*, in: *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz* (1960) S. 185; „Die menschliche Natur hat sich nie wesentlich geändert — nur das Selbstverständnis des Menschen hat sich gewandelt“, a.a.O., S. 184.

und ewig Menschlichen . . . Indem wir das sogenannte Wesen des Menschen als seine Natur bezeichnen, setzen wir voraus, daß diese Natur im 20. Jahrhundert oder im kommenden ‚Atomzeitalter‘ keine wesentlich andere sein kann als im 5. Jahrhundert vor Christus oder im alten Ägypten. Wenn es eine dem Menschen eigentümliche Natur überhaupt gibt, dann kann sie in vergangenen Zeiten nicht wesentlich anders gewesen sein, als sie heute und auch künftig sein wird.“ Die moderne Ineinssetzung von Mensch und Geschichte sei eine „moderne Verirrung“, ein „modernes Vorurteil“, das bestimmte zeitgeschichtliche Gründe habe, „ohne schon deshalb im Wesen des Menschen begründet zu sein“.¹⁴⁹ Der Grund für diese Ineinssetzung wird darin gesehen, „daß die Geschichte, aus der wir herkommen und die auf uns zukommt, das unausweichliche *Schicksal* des heutigen Menschen . . . ist — womit aber nicht gesagt ist, daß die Natur des Menschen mit seinem wechselnden Schicksal zusammenfiel.“ — Bedeutet jedoch die Überzeugung von einer immer gleichbleibenden Natur des Menschen einen „unzeitgemäßen Rückfall in einen längst überwundenen Naturalismus“¹⁵⁰? Und ist dagegen die Geschichte „ein wesensmäßiges Konstituens“ zu dem, was Menschsein ist?

Die These des neuzeitlichen *Historismus* versteht sich als die Ersetzung einer generalisierenden, das heißt typischen Betrachtungsweise geschichtlich-menschlicher Kräfte durch eine individualisierende.¹⁵¹ Mit diesem neuen Sinn für das Individuelle in seiner historischen Einmaligkeit, mit dieser wesentlich geschichtsphilosophischen Denkweise, nach der an Stelle der *einen* Menschheitskultur eine Mehrzahl von Kulturen trat und der Mensch — zu allen Zeiten ein anderer — in immer andere Gestalten zerfloß, ging trotz manchen Bemühens das Übergreifende der Wahrheit, des Wertes, der Menschennatur im Grunde verloren. In solcher relativistischen Konsequenz gibt es keinen gemeinsamen Kern des Menschen. Er ist ganz in den geschichtlichen Wandel einbezogen. „Der Typus Mensch zerschmilzt in dem Prozeß der Geschichte“, wie es *Wilhelm Dilthey*¹⁵² formulierte. Anstelle des festen Typus „Mensch“ tritt die Variabilität des Menschseins.

Der *Historismus* ist von der Wandelbarkeit der menschlichen Natur und ihrer Erkenntnismöglichkeiten überzeugt. „Was der Mensch sei und was er wolle, erfährt er erst in der Entwicklung seines Wesens durch die Jahrtausende und nie bis zum letzten Wort wie in allgemeingültigen Begriffen, sondern immer nur in den lebendigen Erfahrungen, wenn sie aus

¹⁴⁹ K. Löwith, *Mensch und Geschichte*, a.a.O., S. 158.

¹⁵⁰ K. Löwith, *Natur und Humanität des Menschen*, a.a.O., S. 179.

¹⁵¹ Vgl. bes. Fr. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (21946) S. 22.

¹⁵² *Ges. Werke*, VIII, 6.

der Tiefe seines Wesens entspringen. Dagegen hat sich jede inhaltliche Formel über den letzten Zweck des Menschenlebens als historisch bedingt erwiesen.¹⁵³ Gibt es also menschliche „Konstanten“, die zwar unter veränderten seelischen, geistigen, gesellschaftlichen, geschichtlichen Verhältnissen jeweils eine andere Prägung annehmen, im Sinnbild jedoch denselben Sinngehalt zu vergegenwärtigen und zu verwirklichen vermögen? Oder aber läßt sich ein absoluter ewiger Kern nicht einmal formal bestimmen?¹⁵⁴ Dies eben betrifft die antihistorische Frage nach dem, was „durchgeht“ durch alle Menschen aller Zeiten und Kulturen, ohne damit den „Menschen überhaupt“ konstruieren zu wollen, den es nur in der konkreten geschichtlichen Gestalt und Situation geben kann.

Man hat darauf hingewiesen, daß für den Begriff der „Geschichtlichkeit“ im Sinne *Martin Heideggers* charakteristisch ist, daß die Existenz von ihrer Situation im tiefsten gar nicht berührt wird, daß sie vielmehr eine grundsätzlich bei *allen* Menschen identisch wiederkehrende Fundamentalschicht bilde.¹⁵⁵ Auch hier wird noch an einer zeitlosen Idee des Menschen festgehalten, denn das Wesen des Menschen wird nicht aus seiner Geschichtlichkeit bestimmt, obwohl er geschichtsverhaftet ist. Darüber hinaus aber besteht jene noch weit extremere These, den Menschen als geschichtliches Wesen zu bestimmen, wie es die Romantik und dann *Wilhelm Dilthey* erfährt. Hier ist der Mensch selbst Geschichte — er hat nicht nur Geschichte. Dann wird seine je bestimmte Determiniertheit zu einem schicksalhaften Geschehen an ihm und durch ihn. Denn „längst ehe er je zu handeln begann, hat er bereits unbewußt und bewußt die Determinationskraft zahlloser geschichtlicher Mächte an sich erfahren, welche ihrerseits über ihn entschieden haben.“¹⁵⁶ Danach also gäbe es keine Möglichkeit mehr, von dem menschlichen Wesen „an sich“ zu sprechen.

¹⁵³ W. Dilthey, Über die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft (1888).

¹⁵⁴ E. Spranger, Betrachtungen über Entstehen, Leben und Vergehen von Bildungs-idealen, in: Internat. Zeitschr. f. Erziehungswiss. Jg. 2 (1956) S. 27.

¹⁵⁵ Vgl. M. Landmann, Das Zeitalter als Schicksal (1956) S. 12 ff.; vgl. J. Grzesik, Die Geschichtlichkeit als Wesensverfassung des Menschen. Eine Untersuchung zur Anthropologie Wilhelm Diltheys und Martin Heideggers (Diss. Bonn 1961).

¹⁵⁶ M. Landmann, a.a.O., S. 16; vgl. auch ders., Pluralität und Antinomie. Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte (1963) S. 146: Für eine pluralistische Geschichts- und Kulturphilosophie ist der Begriff der Menschheit auch anthropologisch fragwürdig geworden. „Die Menschen sind nicht im Kern alle gleich und stehen nur äußerlich nach Völkern und Zeiten in verschiedenen Kulturen, sondern die Verschiedenheit der Kulturen prägt sie bis in den Kern hinein zu jeweils anderen. Das Menschsein ist nichts Allgemeines, das sich als solches greifen ließe, sondern entfaltet und zeigt sich nur im geschichtlichen Wechsel.“ — J. Ortega y Gasset, *Obras com-*

Es wird dann von einem „ontologischen Verflochtensein“ des Menschseins mit dem Geschichtlichen gesprochen.¹⁵⁷ Geschichtsphilosophisch bleibt mit dem Schwinden des Glaubens an einen personalen göttlichen absoluten „Bezugspol“ nur noch der relativistische Zerfall in je besondere Standpunkte und Blickpunkte. Für die anthropologische und wertbezogene Ebene bedeutet dies aber mit der Auflösung des Absolutheitscharakters der Wahrheits- und Wertnorm auch die Auflösung einer immerwährenden Menschennatur, die geschichtlich konstant wäre.

Hier stellt sich uns notwendig jene Frage, die den philosophisch-anthropologischen, den ethischen, den kulturell-geschichtlichen wie auch den christlich-religiösen bzw. den kirchlich-theologischen Raum in gleicher Weise bedrängt: Gibt es noch einen *dritten Weg*, womit der geschichtlich-bedingte Wandel gültig angenommen, dennoch aber ein „Konstantes“ im Sein des Menschen als Menschen, so dann auch in der ethischen Norm, den kulturellen Sinn-Gebilden, der religiös dogmatischen Wahrheit bewahrt wird?

Mit der Postulierung von „geschichtlichen Wesensbegriffen“ gerät die Frage nach der *anima naturaliter humana* in ihre eigentliche Problematik: wie also der geschichtlich-individuellen Vorfindbarkeit Genüge geleistet werden kann, ohne „das Ganze“ als die universale Ordnung, als das Durchhaltende, als das den Wandel zwar bedingende, aber ebenso ihn fundierende „Zusammen-Haltende“ nicht zu verlieren. Es wird daher die Frage gestellt, „ob es *im Sein selbst* nicht eine Synthese zwischen Absolutheit und Relativität, Ewigkeit und Geschichtlichkeit geben könne. Ob nicht z. B. Normen unbedingt und absolut und ohne Willkürsetzung gelten können, auch wenn sie nur für eine Epoche oder einen Kulturkreis derartig unbedingte Gültigkeit haben; ob nicht eine Ordnung die gesollte Norm eines Zeitalters oder eines Kulturkreises sein kann, obwohl nicht *alle* Zeitalter oder Kulturkreise sich zu ihr bekennen müssen.“ Ausgangspunkt solchen Denkens ist die an *Martin Heidegger* gewonnene Frage, ob es nicht einen Wesenswandel gäbe, also „nicht nur einen Wandel der Wirklichkeitsformen im gleichbleibenden Sein“, sondern einen Wandel des „*Sinnes selbst* von Religion, Kunst, Politik, Wissenschaft, Sittlichkeit und Recht“¹⁵⁸, also damit offenbar und notwendig auch einen Wandel des *Sinnes des Menschseins selbst*.

pletas, tom. VI (1950/52) p. 41: „Der Mensch hat keine Natur, aber er hat eine Geschichte.“

¹⁵⁷ M. Landmann, Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur (1961) S. 79.

¹⁵⁸ M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 3. erw. Auflage (1964) S. 34 f., woraus auch die nachfolgenden Belege (mit Seitenzahl im Text) entnommen sind.

Diese ebenso zentrale wie subtile Problematik kann hier nur im Umriss benannt werden. Für unseren Zusammenhang ergibt sich die Frage: was als das „Durchhaltende“ des Menschseins zu bestimmen bleibt, wenn das „Wesen“ des Menschen sich wandelt und wodurch Menschsein dann ehemals, heute und künftig „konstituiert“ und wesenhaft festgestellt wird bzw. feststellbar ist. Worin also ist das *Kriterium für das Menschsein* erhebbbar, wenn auch das Wesen „einen letzten, aller Willkür entzogenen, geschichtlichen Wesenswandel erfahren kann, der nicht nur seine Verwirklichung, sondern es selbst erfaßt“, so daß für den Ausdruck der „Wesenserfahrung“ „kein gleichbleibend-zeitloser Begriff des Menschen“ mehr zugrunde gelegt werden kann (S. 87 f.)? Wenn erklärt wird, das „den Wandel Zusammen-Haltende und im Zusammenhalt den Umschlag Ermöglichende“ sei „das Sein“ als „die erfahrbare transzendente Synthesis ontologischer Geschichte selbst“ (S. 89), so gewinnen wir damit die Frage: Kann die Geschichte den Grund für die Wesensanalogie als eine Folge der ihr zugrunde liegenden Seinsanalogie darstellen und „begründen“?¹⁵⁹

Wenn *Wesen* als „die bleibende, dauernde Grundstruktur eines „Seienden“ bestimmt wird, wenn vom *Werden* als „von einer Grundgegebenheit in diesem Seienden“ gesprochen wird, „die sich im Werden durchhält und das apriorische Gesetz dieses Werdens selbst ist“¹⁶⁰, so kann es keinen Wesenswandel des Menschen geben, ohne daß sich seine Grundstruktur verändert und damit das Menschsein als solches nicht mehr definiert zu werden vermag.

Die Problematik um die Frage nach der menschlichen Natur ist aber nicht nur im Raum der philosophischen oder naturwissenschaftlichen Anthropologie mit neuer Dringlichkeit erfahren worden. Auch in der *christlichen Theologie* wird diese Frage neu gestellt werden müssen angesichts der neuen gesellschaftlichen, tiefenpsychologischen, vor allem aber der neuen Perspektiven einer im Gang befindlichen kategorialen Selbstmani-

¹⁵⁹ Wenn von geschichtlichem „Wesenswandel“ gesprochen wird, — *wer* oder *was* bewirkt diesen Wesenswandel und *wodurch* und *wozu* wird er bewirkt, wenn er aller Willkür entzogen sein soll? Diese Frage wiegt um so mehr, wenn man sich von einem *anderen Verständnis* des „Denkens“ her zu fragen gehalten fühlt nach dem Schickenden des „Geschicks“, wie analog bei dem *fatum*, dem „Gesagten“, auch nach dem *fari*, nach dem „Sager“ selbst. Gibt es für den Wesenswandel gar eine notwendige, wenn auch unerkennbare, der menschlichen Willkür entzogene „Vorbestimmtheit“, analog einem Seins-„Gesetz“, wenn von einer „innerlich notwendigen Geschichte des Seins“ (S. 34) gesprochen wird? Fast könnte sich eine gewiß nur vage Parallele zu der ostasiatischen Grunderfahrung, dem „Gesetz des Wandels“, nahelegen.

¹⁶⁰ K. Rahner/H. Vorgrimler, Kl. Theologisches Wörterbuch (31963) S. 386.

pulation des Menschen. Damit gerät die bis dahin in der katholischen Theologie gültige Auffassung der Natur, der menschlichen Natur, zumindest in bezug auf das Naturrecht, in eine neue Fragestellung. Was ist *Natur*, *natürlich*, *naturgemäß*, wenn es um Möglichkeit und Grenze der Selbstmanipulation des Menschen geht? Was ist das „Wesen“ dieser menschlichen Natur? Gibt es hier Varianten der geschichtlichen Entwicklung, Selbstentfaltung, die sich über die These von der Konstanz der menschlichen Natur erheben? Genau hier also zentriert die eigentliche Frage mit dem Hinweis, daß der Mensch doch nicht nur ein Wesen habe, das er in seinem Handeln respektieren muß. Es wird bemerkt, daß der Mensch „das Wesen ist, das in Kultur, d. h. hier in Selbstmanipulation, seine Natur aktiv bildet und gestaltet und sie nicht einfach als schlechthin kategoriale fixe Größe vorausgesetzt hat“.¹⁶¹ Hierher gehört auch noch die Begründung: „Der Mensch schafft sich nicht bloß mehr als sittliches und theoretisches Wesen vor Gott, sondern als irdisch bildhaftes, geschichtliches Wesen. Die passiv biologische Evolution wird (wenigstens anfanghaft) weitergeführt durch eine aktive kulturelle Evolution, die aber seine biologische selbst fortführt und nicht nur äußerlich und zusätzlich ist, und diese Selbstmanipulation ist nicht nur, wie bisher fast ausschließlich, die unreflex getane, sondern die reflex geplante, systematische, gesteuerte. Der Mensch ist nicht mehr bloß auf Ewigkeit, sondern auf Geschichte als solche selbst hin der sich selber Tuende. Aber gerade so erscheint, was er immer war. Was er immer ist vom Grund seines transzendentalen, geistigen Freiheitswesens her, ergreift nun auch seine Physis, Psyche und Sozialität und kommt als solches in diesen Dimensionen zur ausdrücklichen Erscheinung. Sein letztes Wesen ist gewissermaßen in die ihm vorgegebenen Außenbezirke seines Daseins durchgebrochen. Er ist weiter, umfassender, radikaler, handgreiflicher *der* geworden, der er nach christlichem Verständnis ist: der Freie, der sich selbst überantwortet ist.“¹⁶² Eine solche Auffassung „der heutigen Autopraxis“ des Menschen entspricht nach dieser Ansicht dem Grundverständnis des Christentums, daß der Mensch nur verwirklichen könne, was er schon im *Anfang* war, — eine These, die jedoch problematisch bleibt. Denn lag im „Anfang“ auch schon die *Richtungsbestimmtheit* dieser „Autopraxis“ fixiert beschlossen? Und welcher „Anfang“ ist gemeint — der paradiesische oder die *natura violata*? Darf der Mensch dann aber wirklich alles verwirklichen, was im „Anfang“ dispositionell in ihm angelegt war bzw. ist? Lag und liegt in ihm nicht auch

¹⁶¹ K. Rahner, Experiment Mensch, in: Die Frage nach dem Menschen. Aufriß einer philosophischen Anthropologie, Festschr. für M. Müller, hrsg. von H. Rombach (1966) S. 58.

¹⁶² K. Rahner, a.a.O., S. 55 f.

die Disposition zur Ursünde, zur Sünde? Zielen solche Perspektiven nicht eher in die Nähe jener naturalistisch-organischen These *Goethes* von der „geprägten Form, die lebend sich entwickelt“, die sich also nur naturgeschichtlich expliziert?

Jene neuartige Auffassung wurde deshalb hier ausführlich zur Geltung gebracht, weil von hier aus die Frage nach der menschlichen Natur, ihrem Wesen und ihrer Konstanz, eine neue Wendung erhält, zugleich aber auch die Problemätik um die Möglichkeiten und Grenzen der geschichtlichen Perspektiven sich in aller Schärfe stellt. Und dies in einem Bereich, der bis dahin davon weithin ausgeklammert blieb.

II.

Mit der Frage nach der Konstanz oder geschichtlichen Relativität der menschlichen Natur verbindet sich notwendig die Frage nach den *bleibenden oder wandelbaren Werten*.

Als Traggrund, als Mitte der Lebensbeziehungen, werden im abendländischen Raum die sogenannten „allgemeinen Grundüberzeugungen“ benannt. Damit jedoch ergibt sich eine verwickelte und schwerwiegende Frage: Gibt es diese tragfähigen Normen der Gemeinsamkeit? Oder aber offenbaren nicht die einzelnen Normen je nach ihrer *Verwurzelung* die verschiedenen Grundüberzeugungen, aus denen sie jeweils leben mit ihren *je verschiedenen Bedeutungsgehalten*? Denn nicht unbedingt vermögen die Werttafeln der Menschenwürde, der Freiheit, des Rechts, der „zwischenmenschlichen Beziehungen“, der Partnerschaft usw. als einhellig und eindeutig verbindliche Aspekte angenommen zu werden. Kann wirklich bei der so verschiedenen „Herkunft“ von einem gemeinsam-verbindlichen Bedeutungsgehalt gesprochen werden, oder aber wirkt nicht der ursprüngliche Gehalt *notwendig* differenzierend für den Bedeutungsakzent — trotz einer gemeinsamen Begriffssprache? Gibt es denn überhaupt Begriffe, die „neutral“ sind, keine je bestimmte Erlebnisgrundlage in sich tragen? *Ist nicht der ursprüngliche Erlebnisgehalt einer Idee je und je anders gegründet; nicht übertragbar — trotz begrifflich-formaler oder auch offenbar inhaltlicher Konkordanz*? Es kommt hinzu, daß bei der heutigen Sprachverwirrung die Worte Wahrhaftigkeit, Menschlichkeit, Gerechtigkeit usw. kaum von allen in demselben Sinne aufgefaßt werden. „Wir haben keinen Lebensgrund mehr in unseren allgemeinen Zuständen. Wir stehen wie im Leeren.“¹⁰³

Welcher Bedeutungscharakter also soll je diese programmatischen menschlichen Grundüberzeugungen als die „verborgenen Gemeinsamkeiten“

¹⁰³ K. Jaspers, *Vom lebendigen Geist der Universität* (1946) S. 22; E. Spranger, *Die moralbildende Kraft in unserem Zeitalter*, in: *Universitas* Jg. 16 (1961).

ten“ fixieren? *Humanität*? Man fragt: Die Harmonie der Gesamtpersönlichkeit oder der Menschheit? Und worin soll das tragende Leitbild als Kriterium bestehen? In der Menschlichkeit als Gott zugehörig oder nur dem Menschen zu eigen oder einem Kollektiv? Oder nur als verschwommenes Idealbild, gewonnen aus den sogenannten zwischenmenschlichen Beziehungen, die doch eben selbst erst des ethischen Richtbildes und des verpflichtenden „Grundes“ bedürften? Humanismus soll eine geistige Haltung sein, die allem, was die Entwicklung uns brachte und bringt, seinen Platz zum Nutzen des Menschen zuordnet. Zum Nutzen des Menschen also? Geschieht die Erfindung des Giftgases, der atomaren und bakteriologischen Kriegsmittel auch zum Nutzen des Menschen? Hier bedürfte es notwendig der Vorentscheidung über das Kriterium. Und was sollen dazu jene anderen verschwommenen Bestimmungen: Humanismus und Humanität sollen eine geistige Haltung sein, die in der aufgeschlossenen Kenntnisnahme von anderen Humanismen bestehe oder in der Abwesenheit von „exklusiven“ Dogmen, in einer grundsätzlich-geistigen Öffnung nach allen Seiten? Man hat ihn als das sich in der Geschichte fortwährend wandelnde Selbstverständnis des Menschen verstehen wollen oder auch mit der Freiheit, mit dem Menschen selbst, mit dem menschlichen Leben gleichgesetzt. Man hat ihn schließlich im Kommunismus, in der Genossenschaftsbewegung erkennen wollen. Hier wie häufig scheint der verwässernde Kompromiß *das* eigentliche Problem zu sein.¹⁰⁴ Gewiß gibt es noch eine Verständigung über ursprüngliche Verhaltensweisen als Erstreaktionen des menschlichen Ethos: den Anstand, die gute Sitte, die Hilfsbereitschaft usw. Doch bedürfte es zur Gewinnung eines humanen Lebensverhaltens nicht noch ganz anderer verbindlicher Werttafeln?

Gibt es also ein solches „übergeordnetes“ Ziel, das nicht nur im Flüchtlings verschwommen bleibt und sich nicht viel mehr über das Gewicht von konventionellen Verkehrszeichen erheben würde, womit noch das menschliche Zusammenleben gemeistert werden soll? Oder bedingt nicht schon die moderne Situation, daß die gemeinsamen Grundüberzeugungen, auf die es ankäme, nach Ursprungsfeld und Zielsetzung so differenziert sind, daß gar keine Verbindlichkeit über die Freiheit, die Gerechtigkeit, die Menschenwürde mehr möglich wäre? Woher sollen die verpflichtenden Normen genommen werden, wenn das vielschichtige Naturrecht oder die angestammte Gesittung einer Kulturtradition nicht mehr tragen?

¹⁰⁴ Zum Problem Humanismus und Humanität vgl. R. Schwarz, *Humanismus und Humanität in der modernen Welt* (1965); Fr. G. Friedmann, *Gesellschaft ohne Humanität?* (1967).

III.

Mit solchen Fragestellungen wird das uns heute unmittelbar beteiligende Anliegen berührt, ob verbindliche Werte angesichts der offenbar historisch, individuell und soziologisch bedingten Ursprungsfelder und der dadurch gegebenen relativierenden Wandlungsmöglichkeiten noch aufweisbar und begründbar erscheinen. Doch schon an der Bestimmung dessen, was Werte sind bzw. ob es solche gibt, scheiden sich die Auffassungen. Für eine Wesensphilosophie im scholastischen Verständnis sind Werte „ranghafte, inhaltlich objektive, vom aktuellen Werterleben unabhängige, im Sein verankerte Idealgebilde mit einer Sinnstruktur, die eine innere Hinordnung zur Wirklichkeit, ... zur menschlichen Wesensnatur und ihrer Vollkommenheitsentfaltung aufweisen. Sie sind oberste Leitideen menschlicher Stellungnahmen ... Jeder Wertgehalt enthält eine Aufgabe, er ist ein Seinsollendes und enthält eine Forderung an den Menschen.“¹⁶⁵ Damit wird eine Rückführung der Werte auf ein *Gelten* (im Sinne des *Neukantianismus*, der *Badischen Philosophenschule*) ebenso abgelehnt wie die Bestimmung der Werte als vom Sein getrennte Wesenheiten nach Art der *Platonischen Ideen* (im Sinne *Nicolai Hartmanns*) oder die Begründung durch ein „Wertgefühl“ (im Sinne von *Max Scheler*).

Jener auf einem wesenhaften Zusammenhang von Sein und Wert beruhenden Doktrin stehen die von *Historismus* und *Existenzphilosophie* vertretenen bereits benannten Auffassungen gegenüber, die auf eine Ablehnung einer wesenhaft unwandelbaren Geltung von sittlichen Werten bzw. auf eine Leugnung einer sittlichen Lebensordnung hinzielen. Diese differenten Lösungsversuche bezeichnen seit dem Beginn dieses Jahrhunderts in zunehmendem Maße die gegenwärtige Diskussion. Sie reichen vom entschiedenen Wert-Relativismus und einer radikalen Situationsethik bis zu den Versuchen, das „Bleibende“ im Wandel noch zu bewahren.

Die alte zentrale Frage nach dem „Schritt vom Universalen zum Konkreten“ bedarf dann als die Frage nach dem Verhältnis von existentieller Entscheidung und Wesensethik für unsere Thematik einer besonderen Erwägung. Die Argumentation, einerseits eine zeitlose Gesetzes- oder Wertethik und damit die „ewigen Werte“, die „unveränderlichen Ziele“, die „absoluten Normen“ abzulehnen, andererseits aber von einem symbolischen, konkreten, geschichtlichen Ethos zu sprechen, das *genau so* „übersubjektiv und unbeliebig“ sei in seiner „geschichtlichen Faktizität“¹⁶⁶, erscheint problematisch. Gewiß muß von konkreter geschicht-

¹⁶⁵ H. Meyer, *Systematische Philosophie III* (1960) S. 32.

¹⁶⁶ M. Müller, *Symbolos. Versuch einer genetisch-objektiven Selbstdarstellung und Ortsbestimmung* (1967) S. 54, 14.

licher oder auch situationsbedingter Verwirklichung von Sollens-Forderungen gesprochen werden, worüber im Zusammenhang mit der christlichen Moral schon in Kapitel I, 3 dieses Beitrages gehandelt wurde. Allein was ebenso für die Entmythologisierung der Biblischen Schriften gilt, — wo ist die *Grenze* der „Symbolisierung“ und der geschichtlichen Konkretisierung? Wenn Perspektivismus und geschichtlicher Relativismus vermieden werden sollen, — worin ist dann das Übersubjektive und Unbeliebig zu erheben? Inwieweit ändert die jeweilig geschichtlich-konkrete Bedeutung der sittlichen Entscheidung und Tathandlung nicht auch notwendig schon den Bedeutungscharakter von Werten, sofern diese eben übersubjektiv und unbeliebig fixiert werden sollen?¹⁶⁷

Der „Anruf“ zur existentiellen Entscheidung setzt doch immer schon das Bewußtsein von einer bestimmten „Wertigkeit“ voraus, die — objektiv oder auch subjektiv bestimmt — normativen Charakter trägt — auch wenn man sich für oder gegen sie entscheidet. Das Unbeliebig ist immer auch ein Normatives.

Woher aber stammen die „Normen“ oder Leitbilder oder sittlichen Maßstäbe? Aus dem sittlichen Bewußtsein? Aus dem „Wertbewußtsein“? Aus dem archetypischen Lebensgrund? Aus dem Fundus des religiösen Glaubensgrundes der Menschheit, der noch geglaubt oder aber gewissermaßen als abgesunkenes „Wertgut“, als Ethos, als Gesittung noch gelebt wird? Aus der vielschichtig bestimmbaren Natur, aus der vermeint-

¹⁶⁷ Es wird argumentiert (K. Brockmöller, *Industriekultur und Religion*, 1954, S. 53 f.), daß es „eine objektiv gültige Wertordnung und eine objektiv gültige Erkenntnismöglichkeit der ewig gültigen Werte“ gebe. Andererseits aber mache die „konkrete Lebensgestaltung in den gewandelten Verhältnissen“ eine „Umstellung der sittlichen Verhaltensweisen erforderlich“. Dies sei kein „Kurzschluß logischen Denkens“. Doch bei aller Sicht für die Wandlungen der Lebensverhältnisse und Lebensgestaltungen und für die *konkreten, auch situationsbedingten Gewissensentscheidungen als letztem Verpflichtungsgrund* müssen jene Thesen als nicht nachvollziehbar erscheinen, zumal wenn es weiter heißt: „Gerade weil es objektiv gültige Grundsätze und objektiv gültige Erkenntnisse gibt, folgt bei den veränderten Verhältnissen die neuartige Folgerung als neue objektiv gültige Wertforderung.“ Woran wird dann dieses neue Objektiv-Gültige gemessen? Und welche sittlichen Verhaltensweisen sind gemeint? Ist eine relative Objektivität nicht ein Spiel mit Begriffen, wenn die jeweiligen Lebensverhältnisse den Maßstab dessen, was objektiv gültig ist, jeweils neu bestimmen? Sollte man dann nicht logisch eher von einer Relativität der sittlichen Normen sprechen im Sinne der Anpassung an veränderte Gegebenheiten der Lebenssituationen? Zur Thematik vgl. auch J. Fuchs, *Situation und Entscheidung* (1952); D. von Hildebrand, *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik* (1957); W. Schöllgen, *Konkrete Ethik*, in: *Hochland* Jg. 49 (1957); Th. Steinbüchel, *Die philosophischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre I* (1947); gegen E. Grisebach; R. Egenter, *Kasuiistik als christliche Situationsethik*, in: *Münchener Theol. Zeitschr. I* (1950); K. Rahner, *Prinzipien und Imperative*, in: *Wort und Wahrheit* (1957).

lich allgemeinen Vernunft, aus der Kulturtradition, aus der menschlichen Wesensnatur, aus der formalen „Pflicht“, aus der das Leben auszuzeugenden Geschichte, aus der normierten Gesellschaft, aus dem Prinzip der Brauchbarkeit oder aus dem Anruf des Gewissens? Entstammen jene „Normen“ dem historisch, dem gesellschaftlich oder dem individuell Bedingten?

Der antimetaphysische Positivismus oder szientifische Humanismus vertritt die These, daß die Maßstäbe der sittlichen Vollkommenheit und die Prinzipien der Moral als „objektive Zwecke“ im Entwurf des menschlichen Wesens nicht enthalten sind. Eine religiös-weltanschauliche Fundierung des sittlich-rechtlichen Grundwissens des Menschen wird als wirklichkeitsfremde Metaphysik abgewiesen. Denn der Glaube an diese übermenschliche Autorität entstammt danach einer schizophrenen Weltanschauung, die sich über den primitiv-archaischen Mythen in der hellenistisch-orientalistischen Weltanschauung und dem Christentum vorfindet. Die Auffassung von der erworbenen empiristischen, nicht nativistischen Genese des sittlich-rechtlichen Bewußtseins des Menschen findet sich auch bei Karl Marx in seiner bekannten Lehre vom „ideologischen Überbau“ der Produktionsweisen des materiellen Lebens. Sigmund Freud schließlich datiert die Genese jenes Bewußtseins in die dem Kinde anerzogenen und in der Gesellschaft maßgebenden Verhaltensweisen. Nach Ernst Topitsch¹⁰⁸ erscheint die mit einer übernatürlichen Autorität ausgestattete Ordnung des einzel menschlichen und gesellschaftlichen Lebens als die Projektion von unmittelbaren Lebensvollzügen in den Kosmos und in die Seele, „wo sie zur Rückanwendung auf jene Lebensbereiche gelangen, aus denen sie ursprünglich stammen“. Es handelt sich also um einen Prozeß der sozialen Produktion und Reproduktion des Lebens.¹⁰⁹ Religion wird damit zur Mythologie, zur ideologischen Verkleidung und „Verklärung“, Weltanschauungsprobleme werden gegenstandslos.¹¹⁰ Dennoch aber spricht paradoxerweise auch Ernst Topitsch wieder von bestimmten Wertungen im Menschen, die in seiner Natur begründet liegen, daß sie sich „auf die Dauer“ geltend machen, es sind dies „primäre Wertungen“, die meist „einfachen menschlichen Lebensnotwendigkeiten und Lebensansprüchen entspringen“.

Woher stammt also jenes „universale Wissen um die Ordnungen“, das notwendig ist, wenn nicht die „Gefahr subjektiver Chaotik“ einer „allein-

¹⁰⁸ Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft (1961) S. 198.

¹⁰⁹ E. Topitsch, Vom Anfang und Ende der Metaphysik. Eine Studie zur Weltanschauungskritik (1958) S. 283 ff.

¹¹⁰ E. Topitsch, a.a.O., S. 312.

gelassenen‘ existentiellen Entscheidung ohne solches Wissen“¹⁷¹ bestehen soll? Worin sind jene „Ordnungen“ begründet, wenn sich das Werden nicht nur innerhalb der Ordnungen vollzieht, wenn es vielmehr ein Werden der „ordnenden Aufgabe“ und damit der „Ordnung selber“ geben kann? Worin liegt schließlich für den Einzelnen und seine Entscheidung das verlässliche Kriterium zur „Unterscheidung der ‚Stimme des Seins‘ und der Stimme des eigenen Wunsches“? Was ist das „Notwendige“, das jeweils getan werden muß? In welchem Verhältnis steht das Gewissen als „die eigentliche Weise des Selbstbewußtseins und der Selbstgewißheit“ (durch die „Intentionalität des Seins“)¹⁷² zum Gewissen als „religiöses Organ“¹⁷³?

Gegenüber den existentialphilosophisch bedingten Auffassungen wird von einem anderen Vorverständnis über das „Sein“ und das „Werden“ auf den ontologischen Tatbestand verwiesen, „daß der Mensch, so verschiedenartig und eigenartig die jeweilige Situation auch sein mag, in die menschliche Natur eingebunden bleibt, die er niemals abschütteln kann. Durch die Individualausstattung hört der Einzelne nicht auf, Mensch zu sein.“ Das Allgemeine soll danach in den Einzelercheinungen und so das Strukturgesetz in der menschlichen Natur erfaßt werden. Es ist dabei ebenso die Problematik nicht zu verkennen, wie tiefgreifende offene Fragen sich auch hier heute anmelden.¹⁷⁴

¹⁷¹ M. Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, 3. erw. Aufl. (1964) S. 86 f.

¹⁷² M. Müller, a.a.O., S. 114 f.

¹⁷³ A. Auer, Das Gewissen als Mitte der personalen Existenz, in: Das Gewissen als freiheitliches Ordnungsprinzip, hrsg. von K. Forster (1962) S. 55; vgl. auch bes. J. Stelzenberger, Syneidesis im Neuen Testament, Conscientia bei Augustinus und Das Gewissen — Besinnliches zur Klarstellung eines Begriffes (1959). J. M. Hollenbach, Sein und Gewissen. Eine Begegnung zwischen Heidegger und thomistischer Philosophie (1959). Zur Problematik der Gewissensfrage vgl. auch für die Literatur Th. Müncker, Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre (1953), sowie die Veröffentlichungen aus dem Jung-Institut, Das Gewissen (1955), Das Böse (1961) u. a.

¹⁷⁴ Vgl. hierzu die kritische Darstellung bei H. Meyer. Einleitung in die Philosophie (1962) S. 154: „Die oben erwähnte scholastische These ‚ens et bonum convertuntur‘ kann in der gewöhnlichen Auslegung deshalb nicht genügen, weil es sich in der Ethik nicht so sehr um die Orientierung an einem Seienden, sondern an einem Seinsollenden handelt. Zugegeben, daß die Seinsordnung anleitet, Gott allen Geschöpfen vorzuziehen, den Menschen über das Tier zu stellen, die seelischen Güter höher als die leiblichen zu schätzen usw., so ist doch darin das sittliche Verhalten des Menschen nicht erschöpft. Die meisten Fälle sind völlig anders gelagert. Die Werte der Dankbarkeit, Gerechtigkeit, Treue, Opferbereitschaft, Wahrhaftigkeit sind etwas, was sein soll, auch wenn es niemals ist. Das Erstrebte, die Werte und die in ihnen gründenden

Doch was *Henri de Lubac*¹⁷⁵ in grundsätzlichem Verständnis bemerkt, sollte einer ersten Erwägung wert sein: „Neben einer Illusion des Absoluten gibt es auch eine Illusion des Relativen, neben einer Illusion der Transzendenz eine Illusion der Immanenz. Verkennt man das Relative und Geschichtliche, gelangt man nur zu einer erträumten Befreiung. Aber ebenso sicher beläßt uns die Verkennung des Ewigen in einer Pseudogeschichtlichkeit, die nicht zur Befreiung führt.“

Die These von der Wandelbarkeit der sittlichen Normen auf Grund neuer Lebensverhältnisse, neuer gesellschaftlicher Wandlungen, neuer anthropologischer und psychologischer Erkenntnisse und die dadurch mitbedingten Bewußtseinsverfassungen als ein je neues Existenzverständnis, als Selbst- und Weltverständnis, umschreibt eine zentrale und fundamentale Problematik. Daß es einen Wandel der Wertvorstellungen gibt, könnte der Wandel der Lebensformen und Lebensordnungen nahelegen. Im Grunde wäre dann die eigentliche Konsequenz in der These des *Wertrelativismus* zu erblicken, der jedoch nicht nur geschichtlich, sondern auch soziologisch und nicht zuletzt individuell bzw. „konstitutionell“ zu erheben wäre. Die immer wieder angegangene Problematik liegt dann in dem bezeichneten möglichen „dritten Weg“, der jedoch weder mit einer „relativen Absolutheit“ noch mit einer nur zeitgerechten Verbindlichkeit der je an der Zeit seienden Normen noch mit der Rückverlegung des statischen und des dynamischen „Prinzips“ in das „Sein“ selbst, aber auch nicht mehr mit einer nur statischen Seins- und Wertordnung gültig zu einer Lösung führen kann.

So nun vermag unsere gegenwärtige geistige Situation angesichts dieser höchst differenten Thesen keinen Anhalt dafür zu leihen, daß von einer philosophisch begründbaren verbindlichen „Wertwelt“ gesprochen werden könnte, die *allgemein* bindenden Charakter trägt. Wer die heute sich widersprechende Vielschichtigkeit der Theorien und Praktiken in Fragen anthropologischer und ethischer Positionen übersieht, dem bleibt nur der Rückbezug auf bestimmte „angestammte“ Formen und Weisen des Ethos, der Gesittung, die — mit oder ohne bewußte Erhellung — doch noch aus dem offenen oder verkappten, dem ebenso christlich-gezeichneten wie abendländisch-komplexen „Werthorizont“ stammen. Ohne diese trotz allem noch immer unser persönliches und unser gesellschaftliches Dasein, die Sitte, das Recht, die konventionellen Verhaltensweisen tragenden Lebensformen und Lebensordnungen wäre heute die menschliche

Forderungen gelten, auch wenn ihnen die Wirklichkeit nicht entspricht und bis jetzt noch nicht entsprochen hätte. Wo ist hier das *ens*, dem das *bonum* entspricht?“

¹⁷⁵ in: Herder-Korrespondenz Jg. 21 (1967) S. 49.

Existenz auch in der modernen Welt kaum denkbar. Dies gilt selbst noch für die im Widerpart stehenden Positionen, die auch daran ihr Leben haben.

Die „Pluralen“ des Pluralismus und der offenen Horizonte bieten ebensowenig einem der geistigen und gesellschaftlichen Anarchie zustrebenden Selbst- und Weltverständnis einen möglichen Traggrund für ein sinnvolles Dasein wie jene Historismen und Relativismen, sofern sie den Halt nur in sich selber suchen. Mit der Auskunft des Scheitern-Müssens auf die Frage nach der Selbstverwirklichung des Menschen kann der Mensch ebensowenig sinnvoll leben wie mit dem Anruf zum Selbst-Aufschließen gegenüber einem „Sein“ und dem Appell zur „Eigentlichkeit“, die in ihrem *konkret* befragten Sinnbezug letztlich inhaltslos verbleibt.

Dies sind keine Werturteile, dies sind kritische Feststellungen über eine Faktizität, die als typische Symptomatik gelten kann: Wo wir im abendländischen Geistesraum und darüber hinaus heute wirklich stehen, wenn nach der *anima naturaliter humana* gefragt wird.

IV.

Wenn nun schon die Frage, ob es im abendländischen Raum eine solche „Gemeinsamkeit“ eines „von Natur aus“ verbürgten gemeinsamen Lebensverständnisses gibt, heute geradezu zu dem offenen Problem werden konnte, um wieviel mehr noch die Frage nach einer *anima naturaliter humana* im übergreifenden Bezug von *westlichem, asiatischem, afrikanischem* Menschentum. Neben der Frage nach einer konstanten Idee vom Menschen im abendländischen Geistesraum besteht — nicht minder umstritten — jene *völkerpsychologische* und *völkertypologische* Problemstellung. Sie besagt, inwieweit tatsächlich von einer alle Völker und Kulturen in der Geschichte und heute übergreifenden Identität in jenem Bezug gesprochen werden kann. Dies also betrifft die Frage nach der *einen* und *selben* Menschennatur — trotz der offenkundigen Verschiedenheiten und Andersartigkeiten, etwa von Asien und Europa und anderswo. Diese Frage hat sich immer wieder und in zunehmendem Maße an den offenbaren differenten Wertvorstellungen mit einem je spezifischen Daseinsverständnis und Lebensgefühl entzündet.

Bereits *P. Masson Ursel*¹⁷⁶ hat den Versuch unternommen, den Verlauf der Geschichte des philosophischen Denkens im Abendland, in Vorderasien und Indien sowie in Ostasien zu parallelisieren. Hier wäre von der

¹⁷⁶ Philosophie comparée (1923); vgl. auch A. Dempf, Selbstkritik der Philosophie und vergleichende Philosophiegeschichte im Umriß (1947).

am nächsten liegenden Auseinandersetzung zwischen morgenländischer und abendländischer Philosophie im Mittelalter zu sprechen, wobei sich auffallende Parallelitäten ergeben. Christen, Juden und Araber zeigen gleichgerichtete Diskussionen über gleiche Themen, aber auch auffallende Übereinstimmungen, wobei selbst der indische Kulturkreis nicht ausgenommen bleibt. Die hauptsächliche Merkmaligkeit dieser Übereinstimmung besteht in dem kosmozentrischen Charakter, wenn man diesen Begriff noch unter den weiteren des Theozentrischen subsumieren will. Dies ist nicht inhaltlich gemeint, es soll damit nur der „Horizont“ bezeichnet werden, unter dem sich die allgemeine philosophische Besinnung dieser Zeiten bewegte. Hier wäre der Ort, nach den Gründen hierfür zu fragen, wobei auf die Geburt der Philosophie aus dem Ursprungsraum von Mythos bzw. Religion verwiesen werden müßte.¹⁷⁷ Damit würde freilich sogleich eine andere grundsätzliche Frage relevant, ob und inwieweit das Christliche, besonders in seinen mittelalterlichen Ausprägungen, noch selbst im Horizont dieses Kosmo-theozentrischen, das heißt von den Griechen bzw. den noch diese tragenden Kosmosvorstellungen beherrscht war. Der Vergleich mit der orientalischen Kultur und ihrer Auffassung vom Menschen zeigt dabei andererseits sehr deutlich auch die prinzipiellen Unterschiede der „Ansatzstellen“ des orientalischen und des griechischen Lebensverständnisses an. Denn nur in der griechischen Antike war die „theoretische“ Haltung möglich, wodurch Wissenschaft und Philosophie in unserem Verständnis erst möglich wurden. Nur in der griechischen Antike gab es zuerst ein hohes Maß an individueller Freiheit mit der Entwicklung einer „autonomen“ Ethik, also einer Auffassung und Bewertung des Menschen, die in Verbindung mit der christlichen Wertung der Person zur Gestaltwerdung dieser abendländischen Kultur führte. Obwohl auch die Geburt dieser Philosophie nicht ohne orientalische Einflüsse gesehen werden kann¹⁷⁸ und auch die „theoretische“ Haltung nicht ohne kritische Fragen bleibt, so konnte doch erst die griechische Grundhaltung zu Mensch und Welt jene „Ablassung des religiösen Hintergrundes“¹⁷⁹ ermöglichen, die den Weg vom Mythos zum Logos bewirkte und den Prozeß einer fortschreitenden Ablösung von der mythisch-religiösen Lebenshaltung einleitete. Diese „Säkularisierungstendenz“ gilt für das Schicksal der griechischen Religion ebenso wie für das Christentum. Danach müßte es scheinen, als ob diese verselbständigende Ablösung offenbar einem Gesetz entsprach, nach dem dieses abendländische Menschentum

¹⁷⁷ K. Joël, Die Geburt der Philosophie aus dem Geiste der Mystik (1927).

¹⁷⁸ Vgl. dagegen J. Kerschsteiner, Platon und der Orient (1945).

¹⁷⁹ J. Wach, Typen religiöser Anthropologie. Ein Vergleich der Lehre vom Menschen im religionsphilosophischen Denken von Orient und Okzident (1932) S. 11.

angetreten war. Tatsächlich aber sind die altasiatische und die altgriechische Kultur in diesem Bezug nicht vergleichbar. Dem kosmo-zentrischen Orient wurde im Griechentum ein Selbst- und Weltverständnis entgegengestellt, das den Menschen in seiner Würde und in seiner Gestalt zum Zentrum des Lebensverständnisses erhob. Auch wo dieser griechische Mensch aus einem religiösen Zentrum lebte, waren die Menschen hier nicht gottähnlich, sondern die Götter wurden als den Menschen ähnlich erfahren. Dies sind nicht mehr weiter ableitbare religiöse und existenzpsychologische Urfahrungen seelisch-geistiger Grunddispositionen eines jeweiligen Menschseins, — eine These, die festgehalten werden sollte, vor allem in Hinblick auf die Frage nach der fundamentalen Andersartigkeit des orientalischen und des okzidentalen Menschentums. Auch im antiken Griechentum und bis ins hohe Mittelalter und schließlich noch bei Goethe ist eine faßbare „organische“ Entsprechung von Mikrokosmos und Makrokosmos wirksam. Doch ebenso wird die nicht gering einzuschätzende Unterscheidung deutlich. Bei aller kosmischen Verhaftung erreicht der „Stellenwert“ des Menschen im griechischen Mythos und in der nachfolgenden Reflektion einen zentraleren Charakter: letzthin wird er zum Zentrum, ja zum *prometheischen* Ausgangspunkt des Welt- und Selbstverständnisses überhaupt, selbst noch dort, wo — wie im *platonischen* Verständnis — Gott als das „Maß aller Dinge“ erfahren wird. Der Zug zum „Anthropozentrismus“ lag dieser Geisteshaltung im Blute, — ein Erbe, das die abendländische Geistesgeschichte bis zum heutigen Tage bestimmt hat. *Der Glaube an die menschliche Vernunft und die Sicherung dieses Glaubens durch die Vernunft*, letzthin als letztes Richtbild und Maßgabe für alle Lebensbezüge, für das Ethische ebenso wie für das Religiöse, für das Gesellschaftspolitische wie für das Ästhetische, nicht zuletzt für das — im griechischen Verständnis — „Technologische“, ist das eigentliche und wesenhaft abendländische Vermächtnis. Von da an datiert jene Grundthematik der abendländischen geistigen, religiösen und auch politischen Geschichte als die *polare Spannung zwischen Wissen und Glauben, zwischen Imperium und Sacerdotium, zwischen der Welt der „Techne“, des „Machens“, und der Welt der Seele*, eine Antinomie, die dem asiatischen Wesens- und Lebensraum fremd ist. Diese Polarität — typologisch gesprochen — auch zwischen Scholastik und Mystik, zwischen Wissenschaft und Weisheit, machte immer offen oder latent die eigentliche Thematik des abendländischen Menschseins aus. Die „Säkularisierung“ der Anthropologie, wie wir sie heute in letzter Konsequenz erleben, ist jenem Gesetz verhaftet, das mit der *aristotelischen* Anthropologie und ihrer energetischen und eudämonistischen Immanenzrichtung grundgelegt wurde. Daß auch die Bildende Kunst der Griechen in diesen Umkreis sich einfügte,

bedarf mit ihren Attributen der Macht, der Würde und der Hoheit des Menschen keiner Begründung. Ebenso ist bekannt, daß die griechische Tragödie den Weg vom Theozentrischen zum Anthropozentrischen anzeigte.¹⁸⁰

Zugleich aber möge hier nicht übersehen werden, daß diese bezeichnete griechisch-abendländische Geisteshaltung bereits schon in der ausgehenden Antike Widersprüche zeigt, daß die Erlösungslehre Plotins mit ihren antiken Voraussetzungen weit eher in die Linie orientalischer Lebens- und Denkvorstellungen verweist. Zwar ist die Frage der „Abhängigkeit“ solcher Denkformen und Denkinhalte von orientalischen Einflüssen immer noch sehr wenig aufgeklärt, doch dürften indische Einflüsse bei Plotin und anderswo nicht ausgeschaltet werden können.¹⁸¹ Mit solchen Feststellungen wird dann freilich eine Typologie des orientalischen und des okzidentalischen Menschen äußerst problematisch. Indem man von einem „spezifisch hellenischen Lebensgefühl“¹⁸² spricht, wird man sich bewußt bleiben müssen, daß auch hier schon differente „Lebensgefühle“ feststellbar sind. Richtig ist, daß die Philosophien des Judentums, des Christentums und des Islams die Verbindung mit der Religion nie ganz verloren haben. Dies gilt im christlichen Raum bis in die Moderne — trotz aller offenbaren gegenteiligen Erscheinungen und Ausdrucksformen.

Man könnte für die These einer gemeinsamen „natürlichen“ Bewußtseinslage der Menschheit auf die historisch und thematisch parallelen Erscheinungsformen der Mystik verweisen.¹⁸³ Dies ist in der Tat eine Erscheinung, die gleichschichtige Bewußtseinserfahrungen nahelegen könnte. Die Untersuchungen von Rudolf Otto¹⁸⁴ über die west-östliche Mystik, worin der Vergleich von Meister Eckhart und dem indischen Mystiker Shankara erhoben wird, kann jedoch als Beispiel dafür gelten, daß im letzten Bezug dennoch die Unterschiede von substantialer, nicht nur von akzidentaler Bedeutung sind. Die pantheistische Mystik konnte im christlichen Raum nicht jene Wirklichkeitserfahrung gewinnen, wie sie im asia-

¹⁸⁰ W. Jaeger, *Paideia*, I Die Formung des griechischen Menschen (21959); H. J. Baden, *Das Tragische. Erkenntnisse der griechischen Tragödie* (1941).

¹⁸¹ H. R. Schlette, *Indische Einflüsse bei Plotin*, in: *Einsicht und Glaube*, hrsg. von J. Ratzinger und H. Fries (1962) S. 171 ff.

¹⁸² J. Wach, a.a.O., S. 20.

¹⁸³ R. Fr. Merkel, *Die Mystik im Kulturleben der Völker* (1940); A. Merx, *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik* (1893); H. Dumoulin, *Östliche Meditation und christliche Mystik* (1966); R. Schwarz, *Die Mystik Hermann Stehrs*, in: *Deutsche Vierteljahrsschr. f. Literaturw. und Geistesgeschichte* Jg. 15 (1939).

¹⁸⁴ *West-östliche Mystik* (1926).

tischen Raum möglich ist. Dies mag zunächst der monotheistischen Dogmatik zugeschrieben werden. Doch auch der abendländische Mensch als solcher — sofern dieser überhaupt erhellbar ist — findet sich seinem Wesen nach selbst in der *unio mystica* noch in der „Gespaltenheit“ der Dualität, die den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf niemals ganz zu eliminieren vermag.¹⁸⁵

V.

Die Frage, ob *Europa und Asien ein Gemeinsames* verbindet, oder aber ob sich Orient und Okzident niemals „verstehen“ werden, weil sie sich nicht verstehen können, ist sehr verschiednen beantwortet worden. Die Andersartigkeit der Denkformen, der Erlebnis- und Fühlweisen, wird oft hervorgehoben. So hat man von „zwei Welten“ sprechen wollen, die als Europa und Indien aufeinandertreffen.¹⁸⁶ Teilweise hat man diese Gegensätzlichkeit von Orient und Okzident in einer antinomischen Typologie fixieren wollen, indem man von den Merkmalen der Aktivität, der Freiheit, des Schöpferischen für die westliche Kultur, von den Merkmalen der Passivität, der Knechtschaft, des „Tragenden“ für die östliche Kultur sprechen wollte. Es ist dabei von dem Willen zum Raum, zur Souveränität des Ich und zur Gestaltung und Beherrschung des Raumes durch das Ich für den westlichen Menschen die Rede. Junyu Kitayama¹⁸⁷ hat bemerkt, daß in Ostasien der Mensch, das Ich, nicht das Zentrum der Welt ist. Er ist auch nicht ein Gott, ein vor allen anderen Kreaturen bevorzugtes Geschöpf, sondern wie alle anderen Träger des Wandels. Das Schicksal der Welt ist auch sein Schicksal. Er steht nicht abgesondert von der Natur, in der das Gesetz des Wandels walte. Innerstes Gesetz des Menschen ist: sich wandeln. Er ist weder ewig, wie der Raum, noch vergänglich, wie die Zeit. Deshalb ist die Freiheit des Ich für ihn kein Problem.

„Wenn man nicht die Gefahr der Vergrößerung fürchtet, könnte man sagen, daß das europäische Denken humanistisch und das indisch-asiatische naturalistisch sei. Das erstere denkt auch das Kosmische nach dem Modell des menschlichen Tuns. Das letztere versteht sogar die menschliche Tätigkeit nach dem Modell des Naturgeschehens — die Natur wird dabei freilich anders aufgefaßt als im Abendland.“¹⁸⁸ Man hat versucht, diese Kulturunterschiede morphologisch auf den Einfluß der kräftigen, überwuchernden und den Menschen überwältigenden Natur Südasiens und

¹⁸⁵ Vgl. R. Schwarz, *Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse* (1934).

¹⁸⁶ W. Schwarz und H. Schliewen, *Indien und Europa. Zwei Welten in Briefen* (1961).

¹⁸⁷ *West-östliche Begegnung. Japans Kultur und Tradition* (21954) S. 19 ff.

¹⁸⁸ F. Sakaguchi, *Der Begriff der Weisheit in den Hauptwerken Bonaventuras* (Diss. München 1966) S. 288.

Indiens und der „zahmen“, leicht rationalistisch zu regulierenden europäischen Natur der jeweiligen Denkweisen zurückzuführen.¹⁸⁹ Von hier aus versteht sich die Bemerkung, daß die asiatische Kultur vielleicht zu wenig das Geheimnis und die Kraft des Aktiv-Menschlichen, z. B. des Wortes und des Gesprächs, und die europäische zu wenig die Bedeutung des Schweigens, des liebenden Akzeptierens von dem, was wirklich ist, beteiligt.¹⁹⁰ Wie fundamental andersartig das asiatische Lebensverständnis sich von dem westlichen abhebt, belegt eine buddhistische Äußerung: „Die Erlösung aller Menschen anzustreben bedeutet nicht, daß man sich zum ‚Erretter der Menschheit‘ aufwerfen soll, sondern daß man seine persönliche, geistige und ethische Vervollkommnung ‚sub specie aeternitatis‘ betrachten und sie in den *Dienst* der Menschheitsentwicklung stellen soll.“¹⁹¹

Im Westen bedeuten neuzeitliches *Denken* und *Wissen* einen Angriff auf die Außenwelt — ein welteroberndes Denken. Die Wirklichkeit wird objektiviert. Selbst der Mensch wird zum Objekt. Das Objekt wird im Denken über das Subjekt gestellt. Im Osten bedeutet dagegen *Denken*: „Ein unmittelbares Sich-Ausdrücken geistiger Wirklichkeit . . .“, die Gedanken des Morgenlandes . . . wollen im allgemeinen kein Objekt überhaupt verständlich machen, sondern ein von der Außenwelt unabhängiges Sein unmittelbar zum Ausdruck bringen.“¹⁹² Zur westlichen Denkform gehört die Subjekt-Objekt-Dualität, zur östlichen nur die Handlung, in die Subjekt und Objekt einbezogen sind. *Wissen* bedeutet dem abendländischen Menschen im neuzeitlichen Verständnis ein aus dem Angriff auf die Wirklichkeit (der Außenwelt) errungenes und erfahrenes, kritisch-methodisches, das heißt wissenschaftliches Wissen. Dem asiatischen Menschen wird Wissen in der Versenkung in die Tiefen der Seele und des Kosmos geschenkt, wie dies auch eine fast verklungene abendländische Tra-

¹⁸⁹ T. Watsuji, *Fu-Do* (1945).

¹⁹⁰ F. Sakaguchi, a.a.O., S. 288.

¹⁹¹ A. Govinda, in: *Die Antwort der Religionen*, hrsg. von G. Szczesny (1964) S. 164.

¹⁹² H. Kayserling, *Schöpferische Erkenntnis* (1922) S. 6 ff. — Der zeitweise Ansatz von *Martin Heidegger* als der Ausgangspunkt seiner Denkbewegung, die reflektierende Subjekt-Objekt-Spaltung aufzuheben, das „Sein“ unmittelbar „sprechen“ zu lassen (vgl. I. Bock, *Heideggers Sprachdenken*, 1966), gewinnt im Zusammenhang unseres Symposions insofern eine besondere Perspektive, als die Nähe zum ganzheitlich-„monistischen“ Denken asiatischer Seelenhaltung verwandt erscheint. *Doch können wir Abendländer Asiaten sein?* Wie uns — im Gegensatz zu der Auffassung *Heideggers* (Holzwege, 1957, S. 104) — eine Überwindung der Subjekt-Objekt-Spaltung nicht möglich ist, das heißt: wie der Mensch sich als Subjekt nicht dadurch zu überwinden vermag, daß er „das Seiende nicht mehr als Objekt vorstellt“, so ist auch ein *Sein* als *Wandel* für uns nicht „denkbar“.

dition als Weisheit erfuhr. Dem prometheischen An-sich-reißen der Wirklichkeit steht jene in Ehrfurcht hinhörende und empfangende Haltung gegenüber, wie sie noch mit dem Bildnis der Herabkunft des Heiligen Geistes mit den Gaben des Wissens über dem Portal der Alten Universität zu Würzburg im Gegensatz zum Bilde des *Prometheus* an der Neuen Würzburger Universität sich abzeichnet. Unter Vernunft wird in Asien nichts Verstandesmäßiges begriffen, auch nicht etwa die Vernunft im Sinne *Hegels*, sondern der mystische Begriff von Vernunft, der in diesem Sinne mit Wahrheit und Erkenntnis gleichgesetzt werden kann. „Der ostasiatische Mensch denkt nicht mit dem Kopf, sondern mit dem Bauch“¹⁹³, woher auch zuweilen seine unbestimmten Denkgebilde anstelle von klaren Begriffen zu erklären sind. *Sein* bedeutet für den westlichen Menschen „Ins-Dasein-Gerufen-Sein“, um sich darin ein Reich des Glücks aufzubauen oder aber Sein bedeutet die letztgültige Realität unter- oder oberhalb der Gottheit. Für den östlichen Menschen ist dagegen Sein eine Täuschung, ein Schein, der durch Aufhebung der Ichhaftigkeit überwunden werden muß. Der westliche Mensch erblickt seine *Unheilssituation* in der Erlösungsbedürftigkeit von Sünde und Tod, der östliche Mensch in dem Leiden, dem Prozeß des Werdens und Vergehens, in der Kausalität des „Karma“. *Vollkommenheit* heißt für den westlichen Menschen Erfüllung der Individualität, für den östlichen, hier den indischen Menschen, ist das „höchste Glück der Erdenkinder“ das Auslöschen des Ich und ein Aufgehen im *Nirvana*. Die Entwertung des Individuellen zeigt der Brahmanismus mit seiner Metaphysik des absoluten Seins, mit der Samsara- und Karma-Lehre, die als wesenhaft indisch zu kennzeichnen wäre, deutlich an. Die Upanishaden und die Vedanta wissen von einem Begriff des Selbst, des *Atman*, der einer Negation des Ich als Aufhebung des Ich gleichkommt. Denn das Ich ist eine Täuschung, wie das einzelne Lebewesen eine Welle auf dem Meer des Unendlich-Einen ist. Das Individuelle tritt völlig zurück hinter dem Ganzen. Im Buddhismus wird schließlich ganz deutlich, daß der Mensch, das Einzelwesen, nichts anderes sein kann als der Schnittpunkt von Strömungen, die zur Aufhebung, zur Ruhe zu bringen, das einzige Ziel alles Sehnsens sein muß. Das Ich und die Lebensphasen Geburt, Alter, Tod sind Schein.¹⁹⁴ Der abendländische Mensch versteht sich als „Gegenüber zu Gott“, der Asiate denkt von der Alleinheit des Seins aus. Dementsprechend ist auch die Auffassung von der *Geschichte* im abendländischen Denken linear, im östlichen Denken ein

¹⁹³ L. Abegg, *Ostasien denkt anders* (1949) S. 23 ff., 48 f., 101; vgl. K. Löwith, *Bemerkungen zum Unterschied von Orient und Okzident*, in: *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung* (1966).

¹⁹⁴ J. Wach, *Typen religiöser Anthropologie* (1932) S. 33.

„Vorgang innerhalb des Seins“, ein Prozeß, der immer wieder in sich selbst einmündet im ewigen Kreislauf. Das Christentum und die von ihm aus datierende Geschichtsauffassung beruhen auf der zeitlichen Abfolge geschichtlicher Fakten, die östlichen Religionen auf Spiritualität.¹⁹⁵

¹⁹⁵ G. Vicedom, Europa als Spannungsfeld alter und neuer Religionen, in: Die Gefährdung der Religionen, hrsg. von R. Italiaander (1966); L. Abegg, Ostasien denkt anders (1949); W. M. W. Roth, Denkstrukturen — Schranken oder Brücken?, in: Indische Beiträge zur Theologie der Gegenwart, hrsg. von H. Bürkle (1966) S. 59 ff. — Ein UNESCO-Gespräch zum Thema „Humanismus und Erziehung im Westen und Osten“ (Austria Edition 1956) wollte in der Frage nach der Menschennatur die These erheben, daß es verschiedene Auffassungen der menschlichen Natur gebe. Für einen westlichen Geist sei das göttliche Element außerhalb des Menschen, für den orientalischen aber vom Ursprung her ihm immanent. Die wahre Entfaltung des menschlichen Wesens bestehe dann gerade in der Entfaltung dieses göttlichen Elements. Typologisch hat B. Heimann, Studien zur Eigenart indischen Denkens (1930) S. 9 ff., den Gegensatz zwischen dem indischen und dem westlichen Stil des Philosophierens unterscheiden wollen. Dem Satz des Protagoras, „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“, stehe im Indischen gegenüber die Erfahrung der Brhadavanyak-Upanishad I, 3, 22: „Dies *atman* ist das gleiche in der Ameise, in der Ziege, im Elefanten, in diesen drei Welten ... im ganzen Universum.“ Vgl. auch dies., Indian and Western Philosophy, a study in contrasts (London 1937). Vgl. analog auch J. A. Cuttat, Expérience Chrétienne et Spiritualité Orientale, in: La Mystique et les Mystiques (Paris 1965) S. 825—1095; ders., Die Spiritualität Asiens sowie Christliche und asiatische Spiritualität, in: Hochland Jg. 59 (1966/67) S. 97 ff. und S. 219 ff.; ders., Begegnung der Religionen (1956); ders., Die religiöse Begegnung in Ost und West, in: Antaios 5 (1963) S. 397 ff.; Hinduismus und Christentum, hrsg. von J. Neuner (1962); A. Th. van Leeuwen, Christentum in der Weltgeschichte. Das Heil und die Säkularisation (1966) S. 44: Das westliche „technokratische Kulturmodell“ ist von dem asiatischen „ontokratischen Kulturmodell“ als die „ursprüngliche und schließliche Identität alles dessen, was ist, die Einheit der Aspekte des menschlichen, übermenschlichen und untermenschlichen Lebens in einer einzigen, allumfassenden Totalität“, wesentlich verschieden. Über die Vielfalt der religiösen Formen im Hinduismus und die fundamentale Andersartigkeit und Unvergleichbarkeit der hinduistischen und der christlichen Begriffe und religiösen Fakten vgl. bes. Kl. Klostermaier, Der Hinduismus (1965) S. 172 ff., 306 ff., 393; R. Pahlkar, Christus der Unbekannte im Hinduismus (1965). — Zu einer gültigen Typologie der westlichen und östlichen Geisteshaltung und Seelenverfassung wären noch spezifische Untersuchungen einzubeziehen, die auch die medialen Ausdrucksweisen des menschlichen Selbstverständnisses in der bildenden Kunst und den Literaturen, der Musik, des Frömmigkeitsumgangs u. a. Asiens betreffen. Die hierzu vorliegenden Arbeiten sind — trotz der Fülle etwa der kunstwissenschaftlichen Literatur — nicht sehr zahlreich. Vgl. etwa H. Lützel, Weltgeschichte der Kunst (1966); die jetzt in Zusammenarbeit mit der UNESCO in 15 Bänden erscheinende internationale Reihe „Der Mensch im Spiegel der Kunst“ (Bd. I Mensch und Tier, 1967); T. Burckhardt, Vom Wesen heiliger Kunst in den Weltreligionen (1955); L. Binyon, The Spirit of man in Asian art, (Cambridge, Mass. 1936); D. Seckel, Einführung in die Kunst Ostasiens (1966). Dort auch die weitere Literatur.

Indessen ist Asien ebensowenig eine Einheit wie der Westen. Es gibt auch hier eine Pluralität von Weltauffassungen.¹⁹⁶ Über dem Hintergrunde einer quietistischen Mystik kennt *Laotse* keine Sonderstellung für den Menschen im Bereich des Seienden. Erlösung heißt: In den Urgrund zurückfallen, aus dem alles, auch der Mensch kommt. Der Weg dahin ist die Negation des Handelns und jeglicher Aktivität. Ganz im Gegensatz dazu steht *Konfuzius*. Bei aller Zurückhaltung in metaphysischen Fragen wird der Mensch in einer typischen „chinesischen Nüchternheit“ zum eigentlichen Anliegen. Fast aristotelisch wirkt seine Tugendlehre, wonach der Mensch mit vernünftiger Einsicht zum Ideal des Edlen (*Hsün-tse*) gelangen kann. Vollkommenheit bedeutet hier ebenso die Ausformung des Wesens, wozu der Mensch angelegt ist.

Die Beurteilung der „Andersartigkeit“ des asiatischen Menschen gegenüber dem westlichen ist bis heute in manchen Veröffentlichungen von einer Wertnegation begleitet gewesen. So wenn es bei *Percival Lowell*¹⁹⁷ über die Seele des fernöstlichen Menschen heißt: „Man kann von ihm sagen, sie sind die erwachsene Form eines niedrigen geistigen Typus.“ *Friedrich Kleemann*¹⁹⁸ erklärt in einem analogen Verständnis: „Die ostasiatischen Rassen sind zu allen Zeiten nicht so weit fortgeschritten gewesen wie die europäischen.“ Solche Urteile sind Werturteile, die „europazentrisch“ begründet werden. Doch kann man wirklich — so bleibt zu fragen — noch mit *Theodor Erismann*¹⁹⁹ den Begriff des „Kulturmenschen“ jenen vorbehalten, die den „Denkmethode der Schlußlehre huldigen“, während die „praelogischen“ als „Naturmenschen“ klassifiziert werden?

Solche Thesen sollten hier nur noch benannt werden, um zu erweisen, daß es heute durchaus anderer, nicht nur europazentrischer Maßstäbe bedarf, um der vielschichtig bestimmbaren Menschennatur gerecht zu werden.

Vgl. auch R. N. Dandekar, Der vedische Mensch. Studien zur Selbstauffassung des Inders im Rg. und Atharvaveda (1938).

¹⁹⁶ J. Kitayama, West-östliche Begegnung. Japans Kultur und Tradition (1954) S. 210 ff. Neben der These „Ganz Asien ist eins“ findet sich hier die konträre Einstellung: „Es gibt chinesische und indische Kultur, aber es gibt keine asiatische Kultur, die die beiden in sich schließt.“

¹⁹⁷ Die Seele des Fernen Ostens (1911) S. 6 ff.

¹⁹⁸ Europäer und Ostasiaten und die Verschiedenheit ihres Intellekts (1957). Vgl. dagegen J. Hilges-Hesse, Das asiazentrische Geschichtsbild der Indonesier, in: Saeculum Jg. 15 (1964) S. 344 ff.

¹⁹⁹ Allgemeine Psychologie (1959) S. 238; vgl. dazu W. Hildebrandt, Siegt Asien in Asien? (1966); H. Herbert, Asien. Denken und Lebensformen der östlichen Welt (1959).

VI.

Die Frage nach der allgemeinen Menschennatur stellt sich als die Frage, ob es *überzeitliche Grundwerte aller Völker* gibt. Gibt es also „einen gemeinsamen Fundus in den Überzeugungen und Gefühlen über den Wert“²⁰⁰? Gibt es die gemeinsame *structure of man*²⁰¹?

Im Westen wird das östliche Menschentum zumeist als fremdartig empfunden. Fremdartig-aber erscheinen auch wir dem östlichen Menschen. Dennoch mehrten sich die Stimmen aus dem Orient, welche die Unterschiede nicht als prinzipiell aufgefaßt wissen möchten. Hierfür ein Zeugnis von *Sarvepalli Radhakrishnan*²⁰²: „Es gibt keinen Grund, an fundamentale Unterschiede zwischen Ost und West zu glauben. Menschliche Wesen sind überall menschlich und halten an denselben tiefsten Werten fest. Die Unterschiede, die zweifellos auffallend sind, sind auf die äußerlichen, zeitbedingten sozialen Bedingungen zurückzuführen und sind mit ihnen veränderlich.“

Ost und West sind relative Begriffe. Es sind geographische Ausdrücke und keine kulturellen Kennzeichnungen. Die Unterschiede zwischen Ländern wie China, Japan und Indien sind ebenso auffallend wie die zwischen europäischen und amerikanischen Ländern. Spezifische kulturelle Verhaltensmuster mit unterschiedlichen Glaubensüberzeugungen und Sitten entwickeln sich in verschiedenen Regionen, die relativ voneinander isoliert sind. Es gab Zeiten, in denen China und Indien in kulturellen Bezügen tonangebend waren, andere, in denen westliche Nationen das Über-

²⁰⁰ G. Máynec, nach Fr.-J. von Rintelen, Westliches und asiatisches Denken im Gespräch, in: *Giornale di Metafisica* Jg. 17 (1962), No. 1—2.

²⁰¹ V. C. Aldrich, nach Fr.-J. von Rintelen, Der europäische Mensch und die Begegnung unter den Völkern, in diesem Teil des Symposions (Bd. 3); vgl. auch *Philosophy and Culture — East and West. East-West Philosophy in practical Perspective*, hrsg. von C. Moore (1962).

²⁰² The Indian Approach to the Religious Problem, in: *Philosophy and Culture — East and West*, a.a.O., S. 255. Der indische Soziologe Konanda Ras vertritt dagegen in seinem Buche: *East versus West, a Denial of Contrast* (London 1939), die These, zwischen Ost und West bestehe nur ein temporaler, aber kein qualitativer Unterschied. — G. Sarton, *Introduction to the History of Science I* (Baltimore 1937) S. 29: „Die große intellektuelle Scheidelinie der Menschheit verläuft nicht nach Landkarteneinteilungen oder Rassengrenzen, sondern zwischen denen, die die experimentellen Methoden in der Praxis anzuwenden verstehen, und solchen, die sie nicht begreifen.“ — P. de Kat Angelino, Staatskundig en bestuurzog in Ned Indie (Den Haag 1929): Ost und West sind durch verschiedene Sozialstrukturen getrennt. Vgl. auch L. Gabriel, *Vom Brahma zur Existenz. Die Grundformen aller Erkenntnis und die Einheit der Philosophie* (1954). — Zur Frage der Grenze zwischen Orient und Okzident vgl. H. Kohn, *Orient und Okzident* (1931): Rußland „vertritt in mancher Hinsicht den Orient für den Westen und den Westen für den Orient.“

gewicht hatten. In den letzten vier Jahrhunderten haben die westlichen Nationen, unterstützt durch die naturwissenschaftliche Entwicklung, den Osten beherrscht.

Die Welt hat nun ein Stadium der gegenseitigen Verbindung und Verständigung erreicht. Alle Gesellschaften werden sehr schnell industrialisiert, und neue Wertbegriffe entstehen. Wir sind aufgerufen, an der schmerzhaften Geburt einer neuen Zivilisation teilzunehmen. Wenn wir in Frieden zusammen leben wollen, müssen wir internationale Zusammenarbeit und internationales Verstehen entwickeln.“

Ebenso hat *Poolla T. Raju*²⁰³ die Ansicht vertreten, daß es keine prinzipiellen Unterschiede zwischen dem östlichen und dem westlichen Menschen gibt: Es gibt etwas, das tiefer und fundamentaler ist als Leistung, und das muß das Gemeinsame in allen Menschen, westlichen und östlichen, sein. Ohne diesen fundamentalen Bezug wäre vergleichende Philosophie sinnlos. Dann wären psychologische Werke von räumlich und zeitlich begrenzter Geltung. Es wäre sinnlos, dem Osten die demokratische Lebensform bringen zu wollen. Die Vereinten Nationen und die UNESCO setzen gemeinsame, von allen anerkannte Werte voraus. *Der Naturrechtsgedanke ruht auf dem Glauben an eine gemeinsame Menschennatur.*

Östliche und westliche Menschen sind nach *Raju* nicht mit ihren kulturellen Schöpfungen identisch. Obwohl sie Symbole einer Welt sind, sind sie nicht diese selbst. Sie sind höchstens Schlüssel, die einige Zugänge zu ihr zu öffnen vermögen.

Was er besonders betont, ist, daß unabhängig von den Termini, die die verschiedenen Traditionen gebrauchen, alle geistlichen und geistigen Aspekte *als von Natur aus dem Menschen zugeordnet* betrachtet werden. Sie sind keine übernatürlichen Ganzheiten. *Die verschiedenen Vorstellungen sind als verschiedene Aspekte des gleichen Geistes zu fassen.*

Solange nicht das Gegenteil bewiesen ist, ist anzunehmen, daß die menschliche Natur überall die gleiche ist. Bezüglich der Ethik ist festzuhalten, daß die Anschauungen zwar verschieden sind, aber einander ergänzen.

Was es an Unterschieden zwischen den Menschen gibt, ist nicht einzelnen Rassen zuzuschreiben, sondern zieht sich quer durch die ganze Menschheit. Nicht nur der Mensch ist aus seinen Ausdrucksformen zu verstehen, diese selbst sind auch immer als die des Menschen zu sehen.

In ähnlich kritischem Verständnis heißt es auch bei *E. A. Burtt*²⁰⁴:

²⁰³ Vgl. die Einleitung und die Einleitung des Schlußkapitels von P. T. Raju in: S. Radhakrishnan und P. T. Raju, *The Concept of Man* (o. J.).

²⁰⁴ A Basic Problem in the Quest for Understanding between East and West, in: *Philosophy and Culture — East and West*, a.a.O., S. 677 f. Vgl. analog auch J. Nehru,

„Beide, östliche und westliche Denker teilen eine fundamentale gemeinsame Überzeugung: die der wesensmäßigen Würde des Menschen und des hohen Wertes seiner besonderen Fähigkeiten in bezug auf das ungeheure Universum, das ihn umschließt. Eines ist aber sicher, Unterschiede erheben sich selbst im Zusammenhang mit dieser Überzeugung. Es ist der Glaube des Ostens, daß jeder letztlich das Ziel erreichen wird, das durch die besondere Verheißung für den Menschen festgesetzt ist, wieviele Reinkarnationen dafür auch nötig sein sollten; während der Westen, skeptisch bezüglich der Lehre von der Seelenwanderung, fordert, daß diese Erfüllung jetzt und hier erreicht werden soll durch die Umgestaltung der sozialen Institutionen, die augenblicklich nicht in der Lage sind, sie zu ermöglichen. Aber dieser Kern grundsätzlicher Übereinstimmung ist sehr kennzeichnend, und das in doppeltem Sinne. Einerseits sichert er uns die *Grundlage eines gemeinsamen Glaubens*, was die fundamentalen menschlichen Werte angeht, auf denen fußend unsere Suche nach besserer gegenseitiger Verständigung weitergehen kann.

Andererseits macht er mehr als je das Zentralproblem klar, das einer Lösung harret. Für den Westen ist das Kostbarste im Menschen, das ihm seine einzigartige Würde gibt, gerade seine Verstandeskraft, während es für den Osten seine Fähigkeit ist, die Grenzen, die durch den Verstand gesetzt sind, zu überschreiten. Wir müssen offensichtlich zwei einander widersprechende Sichten des Menschen meistern.“

Wenn man die großen Religionen nach den gemeinsamen Grundwerten der Menschheit befragt, so herrscht die Einsicht vor, daß es solche Grundwerte gibt, wenn auch mit grundsätzlich verschiedenen Akzenten und Begründungen. Nach *Karl Rahner*²⁰⁵ ist das Grundwesen des Menschen überall das gleiche. Daher halte sich auch in den sittlichen Maximen der verschiedenen Völker „ein Bestand an sittlichen Grundmaximen durch“, die jedoch, von ein paar letzten Prinzipien abgesehen (Tue das Gute, meide das Böse), „noch einmal geschichtlich konkret und daher verschieden ausgeformt sein müssen“. Es gäbe danach die Möglichkeit zu einem Katalog von Grundrechten und entsprechenden Grundpflichten des Menschen. Diese gemeinsamen Werte seien mit dem Wesen des Menschen gegeben und verdankten ihre Gesichtsgestalt auch dem Christentum. Es gibt danach „ewige Prinzipien“, wie das Recht auf Leben, auf Gewissensfrei-

The Discovery of India, dt.: Summe neuen Denkens (1962) S. 42, „Indien steht an Mentalität und Weltanschauung dem alten Griechenland weit näher als die heutigen Völker Europas, obwohl sie sich als Kinder hellenischen Geistes bezeichnen. Das vergessen wir heute, weil wir starre Begriffe geerbt haben, die uns an vernünftigen Überlegungen hindern.“

²⁰⁵ in: Die Antwort der Religionen, a.a.O., S. 260 f.

heit, auf Wahrheit, auf Respektierung der sittlichen Persönlichkeit, auf einen Möglichkeitsraum personaler Entfaltung usf. Daher wird von einer bestimmten, aber doch je geschichtlichen Form gesprochen.²⁰⁶

Gerade hier jedoch erscheint uns jenes schon benannte fundamentale Problem, das mit Konstatierungen nicht einfachhin beruhigt zu werden vermag: Inwieweit nämlich durch die geschichtliche Konkretisierung, die „bestimmte“ Form in ihrem *Bedeutungscharakter* verändert wird. Schließlich bliebe zu fragen, worauf sich das unbedingte Postulat von dem gleichen Grundwesen des Menschen stützt und schließlich inwieweit bei einer solchen absoluten und zugleich geschichtlichen Sicht nicht doch nur die Prinzipien des Christentums zu Weltprinzipien des Lebensverständnisses und der sittlichen Normierung erhoben bzw. schon vorausgesetzt werden.

Indessen finden wir ähnliche Auffassungen über mögliche gemeinsame Grundwerte auch in der Sicht anderer Weltreligionen. Der *Islam*²⁰⁷ glaubt daran, daß viele ethische Werte, wie Aufrichtigkeit, Freundlichkeit, Gerechtigkeit u. a., von den meisten Gemeinschaften und Einzelmenschen als *wahr* und *allgemein verbindlich* betrachtet werden. Die UN-Charta sei von solchen „allgemein gültigen Normen“ abgeleitet worden.

Auch in der Sicht des *Hinduismus* gibt es gewisse sittliche Werte im Leben, die von Nationen und Einzelnen als verpflichtend anerkannt werden, wie dies *B. H. Bon Maharaj*²⁰⁸, selbst ein Mitarbeiter an unserem vorliegenden Symposium, vermerken will. Dazu gehören z. B. die Achtung vor der sozialen Ordnung, das Gefühl für Selbstachtung in bezug auf sinnliche Begierden, menschliche Übereinkommen, gegenseitige Achtung. So wird dann also ein *internationaler ethischer Kodex* sich sittlich in derselben Weise herausbilden, wie das internationale Recht Gestalt gewonnen hat und an Kraft zunimmt. Allerdings wird hierzu eine entscheidende Einschränkung angebracht. Charten und Verfassungen können bei der Entwicklung eines Kodex der menschlichen Rechte und Verpflichtungen unschätzbare Dienste leisten, doch nur die Religion wird ihnen Kraft und Leben verleihen.²⁰⁹ Diese Einschränkung muß jedoch zentral und nicht als Randbemerkung verstanden werden, womit zugleich der *Glaubenscharakter* der in Frage stehenden Annahmen und Positionen bezeichnet wird.

²⁰⁶ K. Rahner, a.a.O., S. 261.

²⁰⁷ M. Asad, in: Die Antwort der Religionen, a.a.O., S. 263. Vgl. auch M. Baybordi, Die Idee der Menschlichkeit als Grundlage der Menschenbildung in Persien (Päd. Diss. Wien 1963).

²⁰⁸ in: Die Antwort der Religionen, a.a.O., S. 263.

²⁰⁹ B. H. Bon Maharaj, a.a.O., S. 267.

Wie *Gustav Mensching*²¹⁰ von der religionswissenschaftlichen Seite einen prinzipiellen Unterschied von Gut und Böse im Glauben der Völker nicht erkennt, spricht *Fritz-Joachim von Rintelen*²¹¹ über einer breiten abendländischen philosophischen Tradition von einem „überindividuellen Wertsinn“, aber ebenso von einer „Variationsbreite der realisierten menschlichen Grundwerte“. *Heinrich Dumoulin*²¹² will von einer „konkret greifbar gewordenen Universalität der Menschennatur, ihrer Kontinuität im Wandel und letzten Ausrichtung auf Transzendenz“ sprechen.

VII.

Solche Auffassungen bedürfen jedoch der kritischen Betrachtung. Liegt nicht jener östlichen These eine bereits strukturell andersartige Auffassung von „Einheit“ zugrunde? Während der westliche Mensch weithin Wahrheit und Wert nur in einer einlinigen absoluten Geltung erfahren kann, findet sich im Osten die andere, durchaus andersartige Grunderfahrung von der „organischen“ Wahrheit, die perspektivistisch gedacht wird: Niemand hat die ganze Wahrheit, alle aber haben teil an der Wahrheit, eben aus einer anderen Sicht. Dann kann „Einheit“ auch als notwendige gegenseitige Ergänzung verstanden werden. Ein Vergleich mit dem westlichen Perspektivismus kann jedoch wesentliche als wesensgemäße Unterschiede deutlich werden lassen. Der westliche Mensch kann „Einheit“ nicht *organisch* erfahren, sondern nur *kausal* denken.

Wenn in einer modernen westlichen Geisteswelt von der Verschränkung von „Innenraum“ und „Außenraum“, von Subjekt und Objekt die Rede ist, so könnte es scheinen, als ob darin eine Brücke zu jener wesenhaft asiatischen Seelenhaltung geschlagen würde, wovon die Rede war und wovon vor allem die asiatischen Mitarbeiter dieses Symposions Zeugnis geben. Doch dies wäre ein Mißverständnis. Die Dualität von Subjekt und

²¹⁰ Gut und Böse im Glauben der Völker (1951); vgl. auch ders., Weltreligion, Weltkultur und Weltzivilisation, in diesem Teil des Symposions (Bd. 3).

²¹¹ Der europäische Mensch und die Begegnung unter den Völkern, in diesem Teil des Symposions (Bd. 3) ders., Der Wertgedanke in der europäischen Geistesentwicklung (1932) bes. S. 53 ff. (Das Verhältnis der Werte zur Geschichte überhaupt).

²¹² Die religiöse Geistigkeit des fernöstlichen Menschen im Gegenüber mit der westlichen Zivilisation, in diesem Teil des Symposions (Bd. 3). Mit der These von A. Stern, Geschichtsphilosophie und Wertesystem (1967) S. 240 f., die fundamentalen Wertungen, die als „existentielle Eigenwerte“ allen Menschen eigen seien, bestünden darin, daß alle dem Leben und der Gesundheit einen positiven Wert, Leid und Tod aber einen negativen Wert zusprechen, ist für eine über die Vitalwerte hinausgreifende Wertebene noch nichts ausgesagt, zumal die „Mittel zur Ausführung des menschlichen Lebensprojekts“ geschichtlich, sozial und kulturell bedingt seien, also offenbar als relativ zu bestimmen sind.

Objekt bleibt im westlichen Denksystem als dualistische Voraussetzung ihres gegenseitigen Bezuges bestehen. Der asiatische „Einstieg“ aber geht dagegen von der Voraussetzung des „Einen“, des Ungespaltenen aus. Das „Ich“ hat hier eine ganz andere ganzheitliche Bedeutung. Es wird nicht isoliert oder „in bezug auf etwas“ erfahren, sondern trägt seinen Sinngehalt in sich selbst, ist nicht durch ein anderes bedingt. Doch dies wiederum ist nicht im prometheischen Sinne zu verstehen. Das Ich und die Gottheit sind in der indischen *Brahman-Atman*-Lehre identisch. Wenn der Asiater, besonders der Inder, von Selbstverständnis spricht, so meint er eher die *Selbsterkenntnis*, den „Weg nach innen“, das Hinabloten des Senkbleis existentieller Innenbezüge in den Seelengrund — zur Selbstverwirklichung im „Innenraum des Selbst“, was also letztlich immer in der Heilssphäre verbleibt. Dies haben die Beiträge jener benannten Autoren deutlich gemacht, daß schon in der Auffassung, ja in der Möglichkeit zu der Auffassung vom *Selbstverständnis* in unserem Sinne kein entsprechender Zugang besteht, da *wir* das Selbst gar nicht zu denken vermögen ohne das Gegenüber mit der „Welt“, ohne den Gegensatz, ohne die Polarität des „Außer-uns“.

Damit aber greift unser Anliegen noch über die Wertfrage hinaus in jenen Bezirk, der mit der „structure of man“ bezeichnet wurde. Wenn wir mit Wert auch einen *Sinnbezug* postulieren, so betrifft die Frage nach der gemeinsamen Menschennatur letztlich die Frage nach den „letzten Stellungnahmen“ der Menschen. Hier freilich scheint die „Variationsbreite“ schon fundamentale Differenzen anzuzeigen, die das Selbst-, Welt- und Lebensgefühl des Menschen betreffen. Das Problem der *Rangordnung* der Werte kann nicht ausgelassen werden, wenn man nach dem jeweiligen *Lebensbezug* als *Lebensziel* fragt. Und hier finden wir gravierende Unterschiede, so in der Wertung des Individuellen, des Personalen, des Kulturellen, des Pragmatischen, der Lebenseinstellung als *vita activa* und *vita contemplativa*, nicht zuletzt aber des *Lebenszieles* und des *Lebenswertes* selbst. Es mag gültig sein, daß bestimmte Unterschiede nicht nur Rassen, Völkern, Kulturen zuzuschreiben sind, sondern sich — um mit *Poolla T. Raju* zu sprechen — „quer durch die ganze Menschheit ziehen“. Daß es dennoch markierende typologische, die menschliche Existenz in der Tiefe fixierende und nur aus dieser Tiefe zu erhebende Unterschiede, etwa zwischen Asien und dem Westen gibt, die nicht als „relative Begriffe“ oder „geographische Ausdrücke“ bestimmt werden können, erscheint uns ebenso evident.

So nun könnte wohl gelten, daß die menschliche Wesensnatur insofern als eine allgemein identische bestimmt werden kann, als sie der Möglichkeit nach auf bestimmte Werthaltungen hin *angelegt* ist. Hierzu zählen

etwa die Unterscheidung von Gut und Böse, das „Gefühl“ als das Organ für die Transzendenz, die Ehrfurcht vor dem Leben, die Hilfe in der Not, die Verantwortlichkeit für das Handeln, wie ebenso aber auch das Streben nach Selbsterhaltung in den verschiedenen Varianten, Liebe, Haß und Neid.²¹³ Umstritten ist, ob jeder Mensch, also der „Wesensbestand“ der Menschennatur schlechthin, das Gefühl für die Kategorie des Heiligen besitzt, wie dies allerdings ethnologische und religionswissenschaftliche Forschungen nahelegen.²¹⁴ Umstritten aber ist vor allem zwischen Nativismus und Empirismus die allgemeine Naturgegebenheit des Gewissens und damit auch das Gefühl für die Wahrhaftigkeit als charakterologische Wesens- und Wertmitte.

Diese Merkmale, die — wie auch immer der Mensch anthropologisch bestimmt werden mag — offenbar zur Wesensnatur des Menschen gehören, erhalten jedoch ihre besondere Akzentuierung, ihre Richtungsbestimmtheit, ihren Bedeutungscharakter immer erst von den jeweiligen Begründungen und Motivationen und ihren Verpflichtungscharakter von den fundierenden Sinn- und Werthaltungen des Menschseins überhaupt, die wiederum in der noch tiefer liegenden Lebensgrundschicht als „Lebensgefühl“, Lebensverständnis und Lebensbewältigung verwurzelt sind. *Insofern können dieselben Werthaltungen durchaus verschiedene Bedeutungsakzente und Kolorits der existentiellen „Gewichtigkeit“ erhalten und dadurch bei gleichen Begriffsinhalten dennoch different bleiben.*

Dies wird noch deutlicher, wenn hier die Problematik des „Verstehens“ bemüht wird. „Verstehen“ meint doch stets mehr als „für einander Verständnis haben“ im ethischen und psychologischen Sinne.²¹⁵ Verstehen ist doch immer und notwendig ein *existentieller Akt*, der die individuelle Bestimmtheit und Bedingtheit niemals ganz auszuschließen vermag. Die bekannte These von dem inneren Zusammenhang von Liebe und Erkenntnis bezeugt sich ebenso auch in dem unlöslichen Ineinander von *Liebe und Verstehen*. Nur die Liebe kann den aufschließenden Weg zum anderen finden. Wenn aber Verstehen im Sinne *Wilhelm Diltheys* nur als ein „Wiederfinden des Ich im Du“ möglich ist, also als kongeniale Überantwortung und Aneignung, so bleibt die Möglichkeit des Verstehens weithin in einer offenen Problematik. Es wird auch fragwürdig, ob Ver-

²¹³ H. Schoeck, *Der Neid* (1966).

²¹⁴ Vgl. u. a. Fr. Heiler, *Das Gebet* (1925); G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (1933); N. Söderblom, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte* (1942).

²¹⁵ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960); ders., *Hermeneutik der Historie*, in: *Philos. Rundsch.* Jg. 9 (1961) S. 241 ff.; J. Wach, *Das Verstehen* (1926—1932).

stehen als „die Versenkung in eine andere Existenz unter zeitweiligem partiellen oder hypothetischen Verzicht“²¹⁶ bestimmt werden kann, eben ob dies überhaupt realisierbar ist. Die „Preisgabe der Distanziertheit“, die „innere Anteilnahme“, sind gewiß gültige Voraussetzungen. Doch die Aufgabe „der eigenen Existenz und Zielbestimmung“ ist niemals realisierbar, selbst wenn dies vermeint wird. Hier aber gewinnt auch die These über die Unmöglichkeit, den anderen, „das andere“, wirklich zu verstehen, ihr Gewicht, zumal noch dann, wenn der andere und das andere von ganz anderen Voraussetzungen der Grundbefindlichkeiten, der seelisch-geistigen „Konstitution“ her existieren. Dies aber muß in besonderer Weise von der Bemühung gelten, das uns fremdartige Seelentum Asiens in seiner Eigentlichkeit zu „erfahren“, und umgekehrt.

Die Völker und Kulturen und Rassen der Welt können einander begegnen, im Dialog sich selbst und die anderen „diagnostizieren“, Achtung bezeugen, sie tolerieren, sich gegenseitig bereichern und am Gegenüber zu sich selber finden. Aber ist dies auch schon „verstehen“? Im Lebensgefühl, im Weltgefühl und auch in den Wertbezügen scheint der *Sinn- und Bedeutungscharakter*, besonders also zwischen Asien und dem Westen, different zu bleiben.

Diese schwierige, im letzten kaum ganz aufhellbare Thematik sollte hier zur Geltung gebracht werden, um die Frage nach der *anima naturaliter humana* in den Umkreis ihrer eigentlichen Problematik zu stellen, die für uns gar nicht primär eine geschichtliche, sondern eine menschlich-konstitutionelle und existentielle Fragestellung anzeigt.

Die Anschauungen vom Menschen, die sich in den verschiedenen Kultur- und Religionszusammenhängen entwickelt haben, wurzeln im Lebensgefühl der Völker, das im Verständnis von *Joachim Wach*²¹⁷ „selbst von einem Wandel durch die Zeiten hindurch keineswegs verschont bleibt“. Was aber ist dieses „Lebensgefühl“? Inwieweit wurzeln Lebensanschauungen etwa in der Gesellschaft? Gibt es doch nicht nur eine Bedingtheit des Gesellschaftlichen durch das Geistige, sondern ebenso auch eine Bedingtheit des Geistigen durch das Gesellschaftliche. Das muß nicht „kollektive Normiertheit“ bedeuten. Hier erschiene die Frage der absoluten oder relativen Bedingtheit der Weltanschauungen durch die Gesellschaften, die eben zumindest teilweise der Traggrund auch für Kultursysteme und für die Persönlichkeitsstrukturen bedeuten, was unmittelbar die Problematik des Kulturwandels betrifft.

²¹⁶ K. Goldammer, *Die Formenwelt des Religiösen. Grundriß der systematischen Religionswissenschaft* (1960) S. XXV.

²¹⁷ Typen religiöser Anthropologie, a.a.O., S. 36.

3. KULTURWANDEL ALS EXISTENTIELLES PROBLEM

Ein Zug des „aufklärerischen“ Denkens hat die ganze Welt erfaßt. Hier darf verwiesen werden auf die Verbindung westlicher Technik und Zivilisation mit den durchaus andersartigen Wert- und Lebenshaltungen in Indien, China, Japan, Afrika und anderswo. Dort geschieht heute doch genau das, was im Zeichen der fortschrittlichen Wissenschaften dem abendländischen Menschen seit dem Ausgang des Mittelalters widerfuhr. Der durch die uralten Mythen und Religionen und Traditionen Asiens und Afrikas dem Menschen geliehene Hort und Halt seines Daseins, die Sicherung seines „Standortes“, von dem aus er in Übereinstimmung mit einem ewigen göttlichen Gesetz des Kosmos oder der Seele lebte und handelte, wird durch die westliche wissenschaftlich-technische Zivilisation mit ihren entsprechenden Denkformen und Lebensstilen aus den Angeln gehoben. Hier aber tritt jene innere Problematik zu Tage, wie dieser „Entmythologisierungsprozess“ Asiens und allmählich auch Afrikas von jenem Menschentum selbst erfahren wird, welche Folgen er für das Lebensverständnis gewinnt und schließlich auch welche „Umschichtung“ der Kultursubstanzen und Machtpotenzen er in der Welt überhaupt haben wird. Gewiß eine der zentralsten, aber auch schwierigsten *existenzpsychologischen* Fragen, um deren Erhellung in diesem Symposium Angehörige jener alten Lebenstraditionen selbst befragt werden durften. Die intellektuelle und soziologische Vielschichtigkeit innerhalb jener Kulturen selbst erlaubt nur, jeweils eine mehr oder minder repräsentative Stellungnahme zu gewinnen. Mit Begriffsschemata wie „Intellektualisierung“ oder „Reifung“ ist dabei wenig zu erheben.

Es ist nichts weniger als der Zusammenstoß von *zwei Welten*, vergleichbar etwa jenem erregenden Prozeß, der sich mit dem Einbruch der neuen naturwissenschaftlichen und technischen Wirklichkeiten in den Geistes- und Seelenraum des abendländischen Christenmenschen vollzieht.

Vielleicht wird der innere Umbruch der seelisch-geistigen Verfassung nirgends in Asien so notvoll erfahren wie in *Japan*. Eine japanische Stimme gibt von dieser inneren Dissonanz und den differenten Lebensweisen auf Grund der verschiedenen Kulturtraditionen und Kultureinflüsse Zeugnis, was die ganze Tiefe und auch Bedrängnis dieser transitorischen, vielschichtigen Lebenssituation anzeigt: „Wir leben gleichsam in drei verschiedenen Kulturen. Jede von ihnen ist uns heute in gleichem Maße Fleisch und Blut geworden. Zugleich aber stehen wir jeder dieser Kulturen irgendwie fremd gegenüber. In jedem von uns sind sie zwar bis zu einem gewissen Grade miteinander verschmolzen, meistens aber

fehlt die bewußte Stellungnahme und deshalb ergeben sich Widersprüche. Die Kulturen bewahren in uns noch ihre Heterogenität. Die Widersprüche kommen uns vor allem dann zum Bewußtsein, wenn wir vor irgendeiner Entscheidung des Lebens stehen, so daß wir selbst überrascht sind. Es ist deshalb für uns eine unvermeidliche Aufgabe, in diesen heterogenen Kulturen eine Einheit herauszuarbeiten, obwohl diese schwere Arbeit vielleicht mehrere Generationen dauern wird.“²¹⁸ Dieses Selbstverständnis findet sich in einer äußerst komplexen Situation: „Man befindet sich manchmal in einer Situation, in der man nicht recht weiß, was für ein Mensch man ist — exakter gesagt, in der man sich nicht leicht entschließen kann, als was für ein Mensch man sich verstehen soll, z. B. in der Begegnung zweier Kulturen.“²¹⁹ Die buddhistische Tradition ist im Bewußtsein des heutigen japanischen Intellektuellen kaum bemerkbar. „Fast niemand würde zugeben, daß er von dieser in seinem bewußten Geistesleben längst verdrängten Tradition noch irgendwie wesentlich beeinflusst ist. Die eigene Bedingtheit und Bestimmtheit sind oftmals überhaupt schwer zu erkennen.“²²⁰ Es wird zwischen der Traditionsbedingtheit der Denkweisen unterschieden, die noch als zu durchbrechende Wände bestehen, im Grunde aber doch „Gemeinsames in ihrem Wesen, ihrer Zielsetzung und ihrem Bezug zur Umwelt . . .“ haben. „Das Denken in einer Tradition verwirklicht eine Seite des allgemein Menschlichen, und deswegen ist der Bezug dieses Denkens zum allgemein Menschlichen manchmal nicht leicht zu verstehen für einen Menschen in einer anderen Kultur, der durch andere Begriffe und Gedankengänge dieses Allgemeine berührt.“²²¹

Unsere zentrale Frage, ob die Möglichkeit besteht, daß eine fremde Kultur mit den ihr eigenen spezifischen und andersartigen Denkformen assimiliert werden kann, wird für Japan dahin beantwortet: „Die äußere Veränderung der Gesellschaftsstruktur nach den modernen technisch-industriellen Bedingungen wird oft von einer völlig anderen Geistesstruktur als der modernen europäischen, die diese Bedingungen erzeugt hat, getragen, obwohl die äußere Struktur auch die innere beeinflusst und verändert.“²²² Der von *Don Fernando Ortiz* geprägte und von *Bronislaw Malinowski*²²³ übernommene Begriff der „Transkulturation“ besagt, die

²¹⁸ F. Sakaguchi, Der Begriff der Weisheit in den Hauptwerken Bonaventuras, a.a.O., S. 3.

²¹⁹ F. Sakaguchi, a.a.O., S. 286.

²²⁰ F. Sakaguchi, a.a.O., S. 287.

²²¹ F. Sakaguchi, a.a.O., S. 3.

²²² F. Sakaguchi, a.a.O.

²²³ The Dynamics of Culture Change (New Haven 1945) S. 1 ff., 26 ff. Es darf hier hingewiesen werden auf die in Planung befindliche mehrbändige Enzyklopädie der

kulturellen Umbildungsprozesse, die sich heute unter dem Einfluß der westlichen Zivilisation vollziehen, dürfen nicht nur einseitig von dieser Zivilisation her beurteilt werden, nicht als eine Assimilation nichtwestlicher Kulturen. An dem Transformationsprozeß sind vielmehr beide Seiten beteiligt, die beide daraus als „neue kulturelle Wirklichkeiten“ hervorgehen. Es bleibt dabei zu bedenken, daß die asiatischen Religionen und Gesellschaften der technischen Revolution gegenüber in einer anderen Position stehen als das Christentum. Das Christentum betrachtet die Technik weithin als Ausfluß seiner eigenen Grundhaltung. Die nichtwestlichen Religionen und Gesellschaften erfahren die moderne technische Revolution dagegen als ihrer Wesensstruktur fremd. Ihre Reaktionen können sich von der bewußten Assimilation bis zum Widerstand gegen jene als tödliches Gift empfundenen neuen Dimensionen erstrecken. Es scheint jedoch, als würden sich die Asiaten eher passiv der neuen westlichen technokratischen Ideologie ausliefern, um daneben zunächst noch unreflektiert die angestammte Tradition als Grundlage ihres Lebensverständnisses oder eher noch ihres Lebensverhaltens bestehen zu lassen.²²⁴

Das Bild unserer gegenwärtigen menschlichen Situation wäre verzeichnet, würde nicht auch und betont auf eine dem asiatischen Lebensraum analoge Erfahrung im *afrikanischen Kontinent* verwiesen. Auch hier vermögen Zeugnisse, vor allem aus der Dichtung, zu belegen, in welchem bedrängenden existentiellen Umschichtungs-Prozeß sich diese Menschen erfahren. „Wohin?“ — so überschreibt *Michael Francis Dei-Anang*²²⁵ aus Ghana seine Lebensfrage:

*Zurück?
Zu den Tagen der Trommeln
und festlichen Gesänge im Schatten
sonnengeküßter Palmen —
Zurück?
Zu den ungebildeten Tagen
da die Mädchen immer keusch waren
und die Burschen schlechte Wege verabscheuten
aus Angst vor alten Göttern —
Zurück?*

Weltzivilisation, hrsg. von der Forschungsstelle für Weltzivilisation e. V., worin das Problem des Kulturwandels ausführlich zur Darstellung gelangen soll.

²²⁴ Vgl. A. Th. van Leeuwen, Christentum in der Weltgeschichte. Das Heil und die Säkularisation (1966) S. 310 ff.

²²⁵ Janheinz Jahn, Schwarzes Afrika. Moderne Dichtung afrikanischer Völker beider Hemisphären (Fischer-Bücherei 1960) S. 21 f.

*Zu den dunklen strohgedeckten Hütten
wo Güte herrschte und Trost wohnte —
Zurück zum Aberglauben?*

Oder vorwärts?

Vorwärts! Wohin?

*In die Slums wo Mensch auf Mensch gepfercht ist
wo Armut und Elend ihre Buden aufschlugen
und alles dunkel ist und traurig?*

Vorwärts! Wohin?

*In die Fabrik
um harte Stunden zu zermahlen
in unmenschlicher Mühle
in einer einzigen endlosen Schicht?*

Erschütternd wird hier jener innere Konflikt als die Lebensspannung überhaupt erfahren, in einer Echtheit und Tiefe der Bedrängnis, wie es in westlichem Lebensverständnis kaum irgendwo noch als vergleichbares Anliegen besteht, wenn es bei *Mabel Imoukhuede*²²⁶ aus Nigeria heißt:

Konflikt

*Hier stehen wir
niedergeschlagen
schweben zwischen zwei Zivilisationen,
finden das Gleichgewicht lästig,
wünschen daß etwas geschieht,
uns auf den einen Weg stößt oder den andern,
tasten ins Dunkel nach hilfreicher Hand
und finden keine.
Ich bins müde, o Gott, ich bins müde
bin es müd in der Mitte zu hängen —
wohin aber kann ich gehn?*

Dabei aber wird ebenso kein Zweifel belassen, daß eine Begegnung von verschiedenartigen Kulturen als Geistes- und Seelenhaltungen nicht als ein Prozeß der „Verschmelzung“ oder der „Übertragung“ möglich ist. Das Angestammte ist nicht auszulöschen, wenn nicht die Echtheit der existentiellen Lebensverwirklichung verfälscht und buchstäblich „überfremdet“ werden soll. Dies hat *Léopold Sédar Senghor*, auf dessen eigenen Beitrag in diesem Symposium Bezug genommen werden darf, klar gekennzeichnet in seinem Lied „Sie treibt mich“²²⁷, worin es u. a. heißt:

²²⁶ J. Jahn, a.a.O., S. 10 f.

²²⁷ J. Jahn, a.a.O., S. 9.

... Gestern in der Angeluskirche brannten ihre Kerzen-
 augen Goldkäferfarben
 Auf ihre Bananenhaut. Mein Gott! Mein Gott! Aber
 warum mir meine schreienden heidnischen Sinne
 ausreißen?
 Ich kann deinen Hochgesang ohne Swing weder singen
 noch tanzen ...
 Sie treibt mich pausenlos durch die Räume der Zeit.
 Mich verfolgt mein schwarzes Blut bis ins einsame Herz
 der Nacht.

Dabei wird deutlich, daß die geistige Leere, die den Menschen Afrikas bei der Herübernahme abendländischen Geistesgutes und damit auch Lebensverständnisses überkam, mit dem Heimweh nach der verlorenen angestammten Kultur zusammenfiel. „Diese Leere, diese Unzufriedenheit mit der abendländischen Rationalität, welche die schwarzen Intellektuellen mit den vom Existentialismus beeinflussten Weißen teilten, mußte so etwas wie die ‚Négritude‘ geradezu herausfordern.“²²⁸ Daß ein Rest von Fremdheit, der sich der Assimilation der afrikanischen Intelligenz an die abendländische Kultur widersetzte, bestehen blieb, erklärt sich einmal durch die abendländische Struktur des Christentums, andererseits aber auch durch die Fragwürdigkeit im Selbstverständnis des abendländischen Menschen und auch des Christentums selbst. Was assimiliert werden soll, ist also selbst schon komplex.

Das Streben nach Freiheit und Unabhängigkeit ist nicht nur ein Politicum. Es meint die Entfaltung einer eigenen afrikanischen Kultur und Persönlichkeit: „Wenn Afrika frei und unabhängig ist, werden wir eine unvergleichliche Entfaltung des menschlichen Geistesleben erfahren ... Afrika ist kein Anhängsel Europas oder irgendeines anderen Kontinents. Deshalb wünschen wir, daß unser eigenes staatliches Leben zu gleicher Zeit wie eine afrikanische Persönlichkeit sich entwickelt.“²²⁹ Solche nicht ohne

²²⁸ Vgl. den aufschlußreichen Beitrag von E. Härtich, Atheistische und nihilistische Tendenzen bei neoafrikanischen Autoren französischer Sprache, in: Probleme des Kulturwandels im 20. Jahrhundert, hrsg. vom Forschungsinstitut f. Weltzivilisation e. V. (1965) S. 162 f.

²²⁹ K. Nkrumah, Sprung über zwei Jahrtausende (1963). Vgl. auch L. S. Senghor, Der Geist der negro-afrikanischen Kultur, in: Présence Africaine, VIII—X, Paris 1956 (Dt. Übers. in: J. Jahn, Schwarze Ballade, 1965) S. 205: „Die Europäische Renaissance wurde auf den Ruinen der negro-afrikanischen Kultur erbaut; die Macht Amerikas hat sich mit Negerblut und Negerschweiß gemästet. Zweihundert Millionen Tote hat der Negerhandel Afrika gekostet. Wer aber zählt die Reichtümer der verlorenen Kulturen? Doch Gott sei Dank ist die Flamme nicht erloschen; tief in den

Bitterkeit empfundenen Forderungen sollten um so eher verständlich werden, als der „weiße Mann“ in Afrika, Amerika und anderswo unter der Signatur von christlichen Nationen die Unterwerfung und Versklavung, in seiner weithin nur von Erwägungen der Nützlichkeit und der Macht jahrhundertlang und noch bis heute betriebenen „Kolonialisierung“, oft genug mit Methoden begleitet hat, die als verbrecherisch und barbarisch zu kennzeichnen sind. *Die Unmenschlichkeit ist jedenfalls nicht erst von modernen autoritären Regimen erfunden worden!*

Die Wirkung der neuen Dimensionen und Vorstellungen der ökonomisch-technischen Strukturen mit ihren entsprechenden Geistes- und Lebenshaltungen zeitigte mit ihrem Einbruch in traditionsgefestigte Lebensweisen geradezu eine Schockwirkung, wenn das Gefühl des Zusammenbruchs aller Lebensinhalte und Lebensformen diese Menschen erschütterte. „Der zunächst überall durchschlagende Effekt der Umstellung einer Agrargesellschaft auf ein System des Überbaus besteht bekanntlich in einer tiefgreifenden Entwurzelung und Verunsicherung der Beteiligten, wie er dem Anthropologen aus dem vergleichbaren Vorgang der Kolonisierung primitiverer Bevölkerung bekannt ist: die gesamte eingewohnte Denk- und Affektlage der Betroffenen wird aus dem Gleise gebracht, und es entstehen außer neuerweckten Bedürfnissen auch zahlreiche Schockreaktionen, die von Neurosen, Massenhysterien und Panikzuständen bis zur Stumpfheit und Apathie reichen. Meist ereignet sich auch eine Aufstöberung von Reflexions- und Gedankenmassen, die man als etwas wie eine Suchorganisation nach haltgebenden Führungssystemen auffassen muß. Nie gelingt jedoch das Unternehmen der Anpassung einer so im eigentlichen Sinn aus der Bahn geworfenen Bevölkerung allein vom Bewußtsein her. Ein generationenlanger Prozeß der anpassenden Eingewöhnung ist erfordert ...“²³⁰

Solche Thematik berührt die eigentliche kultur- und existenzpsychologische Problematik. *Wie geht es zu, was geschieht, wenn sich in einem Menschsein verschiedene kulturelle „Einstellungen“, „Haltungen“, Denk- und Lebensstile, Erlebnis- und Fühlweisen, eben verschiedene Weltanschauungen als Lebensformen begegnen?* Gilt nicht auch hier das Gesetz von der notwendigen Disposition, die vorhanden sein muß, wenn überhaupt eine „Übernahme“ bzw. Veränderung sich vollziehen soll? Wie weit ist die je angestammte spezifische menschliche Natur überhaupt

zerschmetterten Körpern und Herzen hat sich der Sauer Teig erhalten, der heute unsere Renaissance ermöglicht.“ Vgl. jetzt auch R. Paqué, Afrika antwortet Europa. Vorträge und Aufsätze führender Afrikaner (1967).

²³⁰ A. Gehlen, Anthropologische Ansicht der Technik, in: Technik im technischen Zeitalter, hrsg. von H. Freyer, J. Chr. Papallkas, G. Weippert (1965) S. 111 f.

wandelbar? Etwa durch ökonomische, technologische, soziologische Einwirkungen oder durch neue Heilsbotschaften, Ideologien und Prophetien als neuen Lebenszielen? Wie weit werden die Denkformen, Denkstile, Verhaltensweisen durch neue „Umwelten“ bestimmbar und konstitutiv veränderbar? Wie tief greift also diese mögliche „Wandlung“ in die menschliche Wesensnatur als in die je bestimmte Bewußtseinslage, das Grundgestimmtsein, das Lebensgefühl?

Welche Voraussetzungen und Gesetzmäßigkeiten gelten also für jene Erscheinung, die wir Kulturmorphologie nennen? Gilt nicht auch hier jene im biologischen, medizinischen und auch bildungstheoretischen Bereich geltende Einsicht, daß die Grunddisposition nicht überschreitbar bzw. nicht grundlegend korrigierbar und veränderbar ist? Und ist es nicht ebenso offenbar, daß es dispositionelle Verschiedenheiten der Kulturen, Rassen, Völker, Menschengruppen gibt, wie etwa schon der Prozeß der „Übernahme“ des Christentums im germanischen Lebensraum zeigt? Hierher gehört ebenso jene fundamentale Frage nach den Zusammenhängen von Religion und Rasse, Weltanschauungsstruktur und Persönlichkeitsstruktur, ja schließlich konkret auch etwa die Frage nach der katholisch-protestantischen Differenz, worüber schon gehandelt wurde.²³¹ Die eigentliche Frage lautete dann im Hinblick etwa auf den asiatischen Lebensraum, ob tatsächlich das *Alte* und das *Neue* zwei ideal- und wirklichkeitstypische Grundmöglichkeiten des Menschseins bedeuten, die letztlich *unvereinbar* bleiben — trotz der flächigen und breiten Überspielung dieses Menschentums. Greift also diese „Wandlung“ wirklich in den letzten Tiefengrund dieser Menschen? Oder aber wird das Neue der angestammten „Naturperson“ entsprechend modifiziert, ohne den Tiefengrund des Selbst- und Weltverständnisses, mehr jenes Verhältnisses, letztlich zu erreichen und zu verändern? Gewinnen dann Ich und Person, Raum und Zeit im asiatischen Menschentum einen prinzipiell andersartigen Bedeutungscharakter? Können also — so lautet die Frage — die neuen mit der westlichen Aufklärung und Technisierung notwendig äußerlich übernommenen Lebenshaltungen auch zu *neuen Lebensformen* werden, wobei mit Lebensform das *grunddispositionelle anlagebedingte Lebensverständnis überhaupt* fixiert werden soll?

Die vielschichtige und für unseren Zusammenhang gewichtige Problematik des Verhältnisses und des strukturellen Bezugs von Rasse und Seele ist nicht deshalb illusorisch, weil sie von politischen Rassentheorien mißbraucht worden ist. Diese Problematik war schon vordem und ist grundsätzlich vorhanden, wie sie schon längst unter den Bezügen von Stil und

²³¹ Vgl. Anm. 113 dieses Beitrags.

Weltanschauung, Lebensform und Weltanschauung bis in die charakterologischen Fragestellungen um Körperbau und Charakter, Gesicht und Seele usf. erkannt und behandelt wurden.

Die hier naheliegende Frage einer möglichen *Typologie der Weltanschauungen* in Analogie zu einer möglichen Typologie der Menschen als je besondere Denk- und Persönlichkeitsstrukturen kann nur angedeutet werden. Daß jedenfalls ein innerer Zusammenhang besteht zwischen der Seelenhaltung eines Menschen, seiner seelisch-geistigen „Konstitution“ und etwa seiner wissenschaftlichen Ausdrucksform — Ausdruck formal und inhaltlich verstanden —, hierfür spricht allein schon die platonisch-aristotelische Antithese, die das eigentliche Thema der abendländischen Geistesgeschichte umspannt. Hinter dem Streit um formale Prinzipien verbirgt sich der Wesensgegensatz verschiedener Lebens- und Weltgefühle. Soviel aber scheint dabei gewiß: Auch die Erkenntniseinstellung ist nicht das Letzte. Das Letzte ist in der seelisch-geistigen Struktur der Gesamtkonstitution des Menschen begründet. So handelt es sich bei den polaren Typen *Platon—Aristoteles, Augustinus—Thomas von Aquin, Luther—Erasmus* nicht mehr nur um Folgerungen, sondern um Entscheidungen, ja um *Urentscheidungen*, die gewiß nachträglich begründet werden, die jedoch unverlierbar und unkorrigierbar in der Tiefenschicht der menschlichen Persönlichkeit wurzeln. Ein forschendes Eindringen in diese Bezirke als in das Eigenste und Unantastbare des menschlichen Persönlichkeitsgefüges ist uns nicht mehr möglich, obwohl fruchtbare Ansätze von den verschiedenen Seiten, von der psychologischen, charakterologischen, philosophischen, medizinischen, religiösen Sicht dahin vorzustößen sich bemühen.²³² Und hier erhob sich die entscheidende Diskussion, *ob der jeweilige Strukturunterschied im Charakter des Geistes und des Denkens selbst liegt, oder aber in jenem „Bezirk“, den man mit dem dunklen Terminus der konstitutionellen, leiblich-seelischen Existenz zu umschreiben sucht.* Von hier aus werden jene neueren Bemühungen um die mögliche Zuordnung bestimmter Geiststypen zu bestimmten Weltan-

²³² Vgl. G. Dieter, *Typische Denkformen in ihrer Beziehung zur Grundstruktur der Persönlichkeit* (1934); Fr. Baumgarten, *Die Charaktereigenschaften* (1932); Heymann, *Experimentelle strukturpsychologische Untersuchungen über Denkformen besonderer Denktypen* (Diss. Marburg 1933); H. Leisegang, *Denkformen* (1928); die charakterologischen Arbeiten von E. Rothacker, Ph. Lersch, H. Thomae, A. Wellek u. a. m.; ebenso auch P. Christian, *Das Personenverständnis im modernen medizinischen Denken* (1952). Vgl. auch R. Schwarz, *Augustinismus und Aristotelismus als typologische Grundstrukturen der leiblich-seelischen Existenz des Menschen* (als Ms. gedr., Südwestfunk 1947); vgl. E. Rothacker, *Probleme der Kulturanthropologie* (1947): Über die Konvergenz von Lebensstil und Weltbild. Vgl. auch aufschlußreich W. Wundt, *Die Nationen und ihre Philosophie* (KTA 18).

schauungsformen, bestimmter Denkformen zu bestimmten Menschentypen und ebenso dann zu bestimmten Denkergebnissen zu begreifen sein. Mit anderen Worten: Die weittragende Frage um eine mögliche Entsprechung von Weltanschauungsstruktur und Persönlichkeitsstruktur mit ihren zumindest bedingt deterministischen Voraussetzungen und Folgerungen, mit ihren historischen Begründungen und relativistischen Konsequenzen hat hier ihre Wurzel.

Wenn aber solche typologischen Unterschiede von wissenschaftlichen Denkformen in „Urerfahrungen“ gegründet zu sein scheinen, um wieviel mehr dann noch die Unterschiede in der menschlichen Existentialität überhaupt, in ihrem Selbstgefühl, ihrem Lebensgefühl, was durchaus noch unterhalb des möglichen reflektierten Selbst- und Weltverständnisses liegt und die eigentliche jeweilige Lebensgründung bestimmt, also dann auch die jeweiligen Maßstäbe dafür, was Wahrheit und was Wert ist. Dabei scheint es nicht zufällig zu sein, daß Wahrheit als absolute Aussage, wie sie etwa die jüdische, die christliche, die islamische Lehre kennt, den asiatischen Religionen, so dem Hinduismus, völlig fremd erscheint. Wenn wir „fremd“ sagen, so steht daneben zugleich die Frage: ob dies notwendig auch als fremdartig zu bestimmen bliebe. Wiederum aber stellt sich dann die Frage nach der Relation von menschlichen Grunderfahrungen und ihrer je zuzuordnenden religiösen bzw. weltanschaulichen Glaubens- und Vorstellungswelt — und umgekehrt. Hier allerdings stehen wir durchaus noch am Anfang einer gültigen Erhellung.²³³

²³³ Es darf hier angemerkt werden, daß eine nähere und begründbare Erkenntnis über Entstehung und Struktur der Weltanschauung beim einzelnen Menschen nur zu gewinnen wäre durch *biographische Untersuchungen* über die *jeweiligen Faktoren* und ihre innere Verhältnisbeziehung, die eine persönliche Weltanschauung eines Menschen bestimmen. Insbesondere würde auch über einer solchen Durchleuchtung der Persönlichkeitsstruktur der Anteil der vor- und außerwissenschaftlichen wie auch der wissenschaftlichen Momente und Gewichte im Hinblick auf Entstehen, Wachsen und Reifen einer Weltanschauung näher fixiert werden können. Darüber aber käme zugleich jenes umfassendere Problem in Sicht, welche Rolle vorwissenschaftliche Weltbilder in der Folge verwissenschaftlichter spielen. Eine solche weittragende und höchst bedeutsame Fragestellung könnte geeignet sein, in einer entwicklungs- und existenzpsychologischen Aufhellung, die zugleich möglichst alle „Antriebe“ der Einflußsphäre, besonders auch die Umkreise der frühesten Kindheit, wie ebenso die *religiösen, sozialen, soziologischen, die arbeitspsychologischen und ökonomischen, technologischen, die kulturellen, volkheitlichen und landschaftlichen* Bezirke usw. beteiligen müßte, dem Geheimnis letzter Verwurzelung weltanschaulicher Überzeugung näherzukommen.; vgl. etwa Ch. Bühler, *Der menschliche Lebenslauf als psychologisches Problem* (1959); Zur Ausweitung des Phasenmodells auf den gesamten Lebensverlauf: M. Moers, *Die Entwicklungsphasen des menschlichen Lebens* (1953); G. Siegmund, *Der menschliche Lebenslauf*, in: *Jahrb. f. Psych. und Psychother.* III (1955) S. 332 ff.;

Da die Gesamtstruktur einer Hochkultur viele „Schichten“ aufweist, die als „Substratkultur“²³⁴ die primitiven und lokalen Kulturgebilde umfaßt, wird die Frage nach dem Kulturwandel ein höchst komplexes Problem. Die mit der „Naturperson“, der „Primitivperson“ wesenhaft, das heißt der jeweils naturgegebenen Anlagebedingtheit entsprechend, verbundenen „Substrate“ bewahren ihre Wirkungsmächtigkeit auch dann, wenn eine hochkulturelle „Überschichtung“ erfolgte. Sie bewahren in Anformung und Umformung mit den Merkmalen eines neuen *Bedeutungscharakters* eine hohe, oft niemals ganz überlebte Lebensdauer, weil sie in der urtümlichen Lebensgrundschrift des Menschen weit tiefer verwurzelt sind als der jeweilige geistige „Überbau“. Oft werden die ursprünglichen Elemente der angestammten und daher in der *spezifischen* Menschennatur verwurzelten „Substratkultur“ nur überdeckt. Was für den Islam in Afrika festgestellt wurde, hat eine allgemeine Bedeutung: „Nur die Elite ist vom Reformismus berührt worden, die gläubigen, aber wenig gebildeten Massen setzten ihm ihre Trägheitskraft und ihre Anhänglichkeit an traditionelle Denkformen entgegen.“²³⁵ Hier dann wäre der Ort zu der Frage nach der Echtheit bzw. der „Überfremdung“ gegeben. Das weite Thema *Volksreligion in den Hochreligionen* vermag dies sehr deutlich anzudeuten. Es darf hier u. a. auf die These von *Friedrich Heiler*²³⁶ verwiesen werden über die verschiedenen, sich überlagernden „Schichten“ im Wesen

R. Guardini, *Die Lebensalter. Ihre ethische und pädagogische Bedeutung* (20. J.); K. Schmeling, *Der Sinn der Reifungsstufen* (1950); I. A. Caruso, *Bios — Psyche — Person. Eine Einführung in die allgemeine Tiefenpsychologie* (1957) S. 313 ff.; O. W. Haseloff, *Theorie der Entwicklung der Persönlichkeit*, in: *Moderne Entwicklungspsychologie* (1956); G. Pfahler, *Der Mensch in seiner Vergangenheit* (1952); A. Wenzl, *Wechselbeziehungen von Weltbild und Menschenbild*, in: *Studium generale* Jg. 9 (1956) S. 421, will das Menschenbild geprägt sehen primär von der religiösen Entscheidung, sekundär von dem wissenschaftlich bedingten Weltbild, praktisch auch von soziologischen Bedingungen, die selbst wieder technisch und also wissenschaftlich mitbedingt sind. Vgl. auch R. P. Hofstätter, *Tatsachen und Probleme einer Psychologie des menschlichen Lebenslaufs*, in: *Z. f. angewandte Psych.* Jg. 53 (1937); D. L. Scharmann, *Beiträge zur psychologischen Lebenslaufforschung*, in: *Psych. Forschungen* Jg. 25 (1955); H. Thomae, *Problems of Character Change*, in: v. Braken and David, *Current Perspectives in Personality Theory* (New York 1956). Ferner auch: K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (1960).

²³⁴ Vgl. W. E. Mühlmann, *Formen der Wechselwirkung zwischen Kulturen*, in diesem Teil des Symposiums (Bd. 3); ders., *Umriss einer Kulturanthropologie*, in: *Kulturanthropologie*, hrsg. von W. E. Mühlmann u. E. W. Müller (1966) S. 29 ff.: Über kulturelle Konstanten und Varianten.

²³⁵ M. C. Froelich, *Der Islam in Afrika*, in: *Die Herausforderung des Islam*, hrsg. von R. Italiaander (1964) S. 106.

²³⁶ *Das Wesen des Katholizismus* (1923). Vgl. G. Mensching, *Wesen und Bedeutung des Volksglaubens in den Universalreligionen*, in: *Religiöse Volkskunde* Jg. 14 (1964).

des Katholizismus. Eine solche These behält ihre grundsätzliche Gültigkeit auch dann, wenn damit nicht das Phänomen des Katholizismus allein „erklärt“ werden sollte.²³⁷

Damit aber dürfte der Umkreis dafür bezeichnet sein, daß Kulturwandel letztlich bei aller notwendigen Erforschung und Bereitstellung von Tatsachen und Befunden in der Kulturwissenschaft als ein existentielles Problem besteht, das ohne Sinn- und Wertmaßstäbe gar nicht denkbar ist, auch nicht in der Forschungsebene. Gewiß könnten auch hier Thesen aufgestellt werden, die jedoch nicht hinreichend begründbar erscheinen, und zwar *in keinem Fall*. Um so eher aber erscheint es angezeigt, den Umkreis der vielschichtigen Problematik als Fragen zu fixieren, die trotz aller bestehenden Kulturtheorien doch erst nur einen Anfang zu markieren vermögen. Je stärker jedoch der Wandlungsprozeß der Kulturen und mit ihr des Selbst- und Weltverständnisses des Menschen die fundamentalen Lebensbereiche erfaßt, die überkommenen festgefügt Standortsbestimmungen in letzten Bezügen ihre Orientierung in Frage stellen, um so gravierender stellt sich die Frage nach dem Beharrenden, dem Durchhaltenden, dem Konstanten im Wechsel des alle Kulturen der Welt beteiligenden Geschehens.

4. WELTRELIGION, WELTZIVILISATION UND WELT-HUMANITÄT

I.

Die Welt ist kleiner geworden und mit den sich enger fügenden Kulturen und Nationen wuchs die Frage nach einer „globalen“ Menschheit, nach einer Weltzivilisation, einer Weltkultur, einer Weltreligion ebenso wie die noch übergreifendere Frage nach einer „globalen“ Humanität. Diese Problematik zeigt einen inneren Zusammenhang an mit den Fragen nach den gemeinsamen Grundmerkmalen der Menschen, einer *anima naturaliter humana*.

Die Frage einer „Globalität“ der Menschheit stellt sich unter sehr verschiedenen Aspekten dar, die in diesem Zusammenhang nur in Umrissen behandelt werden können. Dennoch aber sind es jene Fragen, die uns allen heute eine persönliche Entscheidung abfordern. Es sind jene Probleme, die von zahlreichen Autoren dieses Symposiums selbst erörtert worden sind und auch in unseren Ausführungen teilweise bereits berührt wurden. Es handelt sich um folgende grundsätzliche Problemkreise:

²³⁷ Vgl. u. a. K. Adam, Das Wesen des Katholizismus (1957).

1. Die Frage nach der *Möglichkeit einer existentiellen Integration* differenter menschlicher Grundbefindlichkeiten, so etwa des westlichen, asiatischen, afrikanischen Menschentums und seiner kulturellen Manifestationen, einschließlich der Fragen, die sich aus dem Phänomen des Kulturwandels ergeben.

2. Die Frage nach der prinzipiellen *Absolutheit der Wahrheiten und Werte* angesichts der behaupteten Pluralität der verschiedenen „Wahrheiten“ und „Werte“ als Relativismen der menschlichen Natur, der gesellschaftlichen Struktur, der historischen Situation oder angesichts der östlichen Idee einer „organischen Wahrheit“.

3. Die Frage nach der Vereinbarkeit der offenkundigen Pluralität der Kulturen mit der behaupteten *Absolutheit eines moralischen Gesetzes* und einer möglichen Einheit des sittlichen und religiösen Bewußtseins der Menschheit.

4. Die Frage nach der *Weltreligion*, die alle Inhalte, Formen und Riten aller Religionen umfaßt, doch dabei letztlich in den fundamentalen religiösen Erfahrungen in der Menschheit und damit auch notwendig in den inhaltlichen Glaubensvorstellungen und ihrer entsprechenden Anthropologie und Moral zusammenstimmt.

5. Die Frage nach der *Absolutheit der christlichen Religion* angesichts des Pluralismus der Religionen, die uns heute in einer planetarischen Kommunikation der Weltanschauungen und Lebenssituationen unmittelbar beteiligt, was ebenso für Judentum und Islam gilt.

6. Die Frage einer *Weltzivilisation*, die nicht nur technisch-ökonomisch, sondern zuerst menschlich strukturiert sein müßte, wobei wiederum die Vielheit nicht durch diese Einheit zerstört werden dürfte.

7. Die Fragen eines *Weltstaates* und einer *Weltregierung*, die letztlich notwendig nicht nur in eine machtpolitische, sondern auch massenmenschliche Diktatur verweisen.

8. Die Frage, ob die in der antiken und christlichen Tradition begründete *abendländische Idee des Menschentums* für dieses Abendland selbst noch eine normative Gültigkeit besitzt und für die ganze Menschheit einen universalen Bedeutungsanspruch abfordern kann.

Die jeweiligen Antworten auf diese Fragen sind mit wissenschaftlichen Methoden allein nicht erhebbare und begründbar. Sie schließen vielmehr als *fundamentale Vorentscheidungen* auch schon die jeweilige Wesens- und Bedeutungsansicht über die Weltreligion, Weltzivilisation, Welt-Humanität, einen Weltstaat notwendig ein.

Gibt es also ein *Gemeinsames*, das oberhalb und unterhalb aller Religionen und Weltanschauungen alle Menschen bindet und verbindet?

II.

Geschichtsphilosophie ist ein wesenhaft westliches Phänomen, da Geschichtsphilosophie bis dahin jener Versuch war, sich der eigenen Situation und Bestimmung in der Geschichte bewußt zu werden, was letzthin einen bestimmten Europazentrismus einschließt. Die *Kulturanthropologie* versucht dagegen, die Kultur der Menschheit „an allen Orten und zu allen Zeiten“²³⁸ zu erhellen, was jedoch wiederum eine bestimmte Geschichtsauffassung voraussetzt und damit dominant die europäischen Perspektiven zur Voraussetzung nimmt. Das Dilemma der Kulturanthropologie, die „Totalität aller bekannten Kulturen“ zu umfassen, zugleich aber einen historisch-bestimmten geschichtsphilosophischen Aspekt als Maßstab nicht entbehren zu können, umschreibt auch noch die heutige Situation.

Der überkommene Humanismus mit seinem Grundcharakter eines kultursoziologischen Monismus erscheint heute nicht mehr haltbar angesichts jener planetarischen Vielheit der Kulturen. Kann uns hier nicht auch selbst ein Schuldbewußtsein überkommen, daß wir Abendländer gar oft nur uns selbst zum Welt- und Wertmaßstab nahmen — kulturell, religiös-kirchlich, politisch? Erst heute ahnen wir, daß die indischen Upanishaden ihren Platz neben der griechischen Metaphysik haben, daß wissenschaftliche Begriffe allein niemals einen existentiellen Sinn verbürgen, daß die Echtheit des Wesens vor der wissenschaftlichen Erkenntnis steht, ja daß es verschiedene positive Möglichkeiten gibt, ein humaner Mensch zu sein. Auch Asien hat ein spezifisches Menschentum, eine spezifische Humanitätsidee oder besser gesagt: differente spezifische Humanitätsideen. Gewiß sind diese von jener von Antike und Christentum geprägten europäischen Menschen- und Kulturidee wesenhaft verschieden, wie eben das Daseinsverständnis überhaupt von einem ganz anderen Lebensgefühl und Selbstverständnis getragen wird. Ungeachtet dieser kategorialen Andersartigkeit besteht die Auffassung, daß jenes asiatische Menschenbild, das wiederum nach seinen religiösen Voraussetzungen und Vorbestimmtheiten vielschichtig ist, einen besonderen Rang neben dem abendländischen zu behaupten vermag. Es mehren sich die Stimmen, daß jenes asiatische Bild vom Menschen „nach Wesen, Anspruch, geschichtlicher Funktion und geistigem Rang“ dem europäischen „durchaus ebenbürtig“ sei.²³⁹ In zunehmendem Maße will man also neben dem abendländischen Maßstab für

²³⁸ Vgl. dazu A. L. Kroeber und Ch. Kluckhohn, *Culture — a critical review of concepts and definitions*, in: *Papers of the Peabody Museum XLVI (1)* (Cambridge, Mass. 1952) S. 1945; R. F. Benedict, *Patterns of Culture* (Boston 1934, New York 1959), dt. Übers. beirororo-TA.: *Der Weg zum Verständnis unserer eigenen Zivilisation führt über das Studium primitiver Gesellschaften*.

²³⁹ D. Seckel, „Weltgeschichte“ ohne Asien?, in: *Die Sammlung* (6/1954) S. 293 ff.

ein Menschen- und Weltbild in gleicher Ebene auch andere Menschenbilder gelten lassen, wozu im Hinblick auf Afrika auf den Beitrag von *Léopold Sédar Senghor* in diesem Symposium verwiesen werden darf. Vor allem aber gilt dies für die Kulturtraditionen Asiens mit ihren zwar andersartigen, aber — wie es scheint — ebenso wertigen, vor allem aber in der charakterologischen Echtheit noch gültig übernommenen Menschenauffassungen und Lebensideen.

Insbesondere ist von seiten der Missionswissenschaft auf diese neue Perspektive hingewiesen worden.²⁴⁰ „Solange man nur die im abendländischen Raum entwickelte Menschennatur vor sich hat und als materiale Erfahrungsgrundlage benutzt, soll man sich peinlich hüten, vor schnell von einer allgemeinen Menschennatur zu reden.“ Es wird aber nicht nur von verschiedenen gleichwertigen Möglichkeiten des Menschseins gesprochen, sondern ebenso von ethischen Varianten, die neben den ethischen Konstanten bestehen. Gefordert wird eine sittliche Reform, die von den „veränderten Seinsverhältnissen geboten wird, von der geistigen Entwicklung des Menschen oder von kulturellen, soziologischen, wirtschaftlichen und technischen Wandlungen oder von Veränderungen in den naturhaften Bereichen, die den Raum und die Bedingungen des menschlichen Lebens bilden.“²⁴¹ Eine solche Forderung wird nicht nur für die geschichtliche Sukzession erhoben, sondern ebenso für die Nebenlagerung des Kulturgutes.

Mit Recht ist gesagt worden, die Asiaten hätten seit alters her mehr vom *Menschen* gewußt als wir, wir dagegen mehr von der *Natur*. Uns gewährt dieses asiatische Menschentum auch Möglichkeiten der Ergänzung und des Ausgleichs unserer Mängel und Einseitigkeiten. So kommt man mehr und mehr zu der selbstverständlichen, aber noch nie ernsthaft realisierten Auffassung, daß erst beide Kulturhälften, die abendländische und die asiatische, die westliche und die östliche in ihrer Polarität die ganze Kulturmenschheit ausmachen. Denn Morgenland und Abendland sind nicht nur geographische oder politische oder wirtschaftliche Begriffe. Es sind letzthin seelische Begriffe, menschliche Wirklichkeiten.²⁴² Erst in der Begegnung mit asiatischer Geistigkeit wird uns heute deutlich, daß die Grundhaltungen des Abendlandes nur als partikulares Ethos zu werten sind, daß es durchaus noch andere „humane“ Haltungen zu Mensch und

²⁴⁰ M. Heinrichs, *Die Bedeutung der Missionstheologie*, aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden (1954) S. 10.

²⁴¹ A. Borgolte, *Geschichtlichkeit in sittlicher Ordnung?*, in: *Wissenschaft und Weisheit* (1953) S. 12.

²⁴² Kritisch vgl. W. Schubart, *Europa und die Seele des Ostens* (o. J.) S. 36 f. Bes. auch Th. J. G. Locher, *Die Überwindung des europäozentrischen Geschichtsbildes* (1954).

Leben gibt. Doch damit gewinnt erst die Frage nach der *Einen Welt* ihre besonderen Konturen. Können die differenten seelisch-geistig-kulturellen, also die menschlichen Andersartigkeiten sich in einer *gelebten Synthese* finden, die nicht nur eine virtuelle oder zivilisatorische oder politische, sondern zuerst eine reale, das heißt im Tiefgrund des Menschseins gegründete Einheit der Menschheit bildet?

Es darf dabei nicht übersehen werden, daß das Gerede vom modernen *Pluralismus* weithin gar keine realen Anhalte hat. Eher könnte bemerkt werden, daß unsere moderne Welt alle Zeichen dafür bietet, daß sie die Möglichkeiten echter Eigenständigkeiten unterdrückt, sich auf einem *autoritären Wege* befindet. Diese Welt strebt offenbar einem „konformistisch-einheitlich-antipluralistischen Zustand“ zu. Man hat mit Recht eher von einer „Entpluralisierung“ gesprochen. Mit dem psychologischen Signum eines egozentrischen „Urneides“²⁴³, der sich gegen jedes Anderssein richtet, will der moderne antipluralistische Mensch „womöglich in der ganzen Gesellschaft nur eine Vervielfältigung seines Ichs sehen: Der Wunschtraum ist dann ein ‚Drittes Reich‘, in globaler Aufmachung, also ein Weltstaat, der durch totale Rassenmischung, durch eine identische Kultur und identische Gesetze alle Standes- und Klassenunterschiede, Sprachunterschiede und Weltanschauungsspannungen, Einkommensungleichheit und Bildungsgefälle und womöglich auch Geschlechts- und Generationsunterschiede ausmerzt.“ Dies wäre wie „ein marxistisches Paradies ohne Diktatur des Proletariats“.²⁴⁴ Die Appelle zum selben Denken, zum selben Geschmack, zum selben Bedürfnis, zum selben Empfinden, zur selben Lebensstilistik und nicht zuletzt zum selben Glauben, — das alles hat mit Pluralismus nichts zu tun. Die Zeichen unserer Zeit stehen auf Konformität und Singularismus. Man erstrebt eine Einheitsweltanschauung mit noch möglichen Schattierungen und Kolorits.

III.

Was das unterscheidende Merkmal der Antworten auf die Frage nach einer Gemeinsamkeit in Religion, Kultur, Zivilisation, Humanität betrifft, so ergibt sich dies aus den verschiedenen Gewichten der Bedeutung, die man der Religion zuschreibt. Näherhin wird mit den Thesen von der prinzipiellen Auffassung über das Wesen der Wahrheit, ihrer Absolutheit oder Relativität, schon vorentschieden, was wiederum in die jeweiligen differenten Auffassungen des „Wirklichkeitsgrundes“ verweist. Dieser

²⁴³ H. Schoeck, *Der Neid* (1966).

²⁴⁴ E. von Kuehnelt-Leddihn, *Pluralismus — gibt es ihn wirklich?*, in: *Rhein. Merkur* (1966) Nr. 38.

kann die verschiedensten Wahrheiten und Werte, auch in den verschiedenen Religionsformen tragen und nebeneinander gelten lassen — als „Teilausschnitte“ der *einen* tiefer liegenden, alle Religions- und Weltanschauungsformen unterfangenden Wirklichkeit. In diesem Sinne versteht es der *Buddhismus*: „Das Gemeinsame, das allen Religionen zugrunde liegt, ist nicht eine abstrakte Grundwahrheit, sondern das Erlebnis einer ‚überindividuellen Wirklichkeit‘, die sich relativ verhält zu den Individuen und zu den Ausdrucksformen einer bestimmten Zeit und Kultur. So sind Buddha, Laotse, Christus, Mohammed Brennpunkte gewaltigen Erlebens einer gleichsam *gesteigerten Wirklichkeit*. Das ermöglicht das weite Gebiet praktischer Zusammenarbeit und geistiger Verständigung, „das alle Religionen zu Gliedern einer großen menschlichen Familie macht“.²⁴⁵

Das ethische Verhalten des religiösen Menschen wird durch seinen Glauben bzw. seine innere Überzeugung bestimmt. „Humanität aber ist“, wie dies der Buddhist *Anagarika Govinda*²⁴⁶ erfährt, „eine von den Glaubensvorstellungen unabhängige Möglichkeit und Fähigkeit des Menschen. Diese Fähigkeit kann jedoch unter dem Einfluß einer Religion, die an die Welt des Menschentums und an die Würde und Gewissensfreiheit des Individuums glaubt, wesentlich verstärkt werden.“ Doch ebenso wird jede Absolutsetzung einer Religion abgelehnt: „Religionen, die der Individualität des Menschen ihre volle Berechtigung zugestehen, werden automatisch zu Förderern der Humanität. Solche aber, die den Anspruch erheben, im alleinigen Besitz der Wahrheit zu sein, oder die den Wert des Individuums und individueller Überzeugungen gering schätzen, können zu Feinden der Humanität werden.“ Bemerkenswert ist dabei die These, daß Humanität nicht an eine bestimmte Glaubensvorstellung gebunden ist, daß Humanität vielmehr in den Bereich der Möglichkeit und Fähigkeit des Menschen als solchen fällt, daß jedoch die Fähigkeit unter dem Einfluß einer Religion besser verstärkt werden kann.²⁴⁷ Danach wird zwar für den religiösen Menschen das ethische Verhalten als seine innere Überzeugung durch seinen Glauben bestimmt. Doch Humanität erscheint als das *ὑποκείμενον*, das Fundamentale, das offenbar *von Natur aus* Gemeinsame und Verbindende. Auch *Georg Vicedom*²⁴⁸ spricht von dem Entstehen einer „kosmopolitischen Zivilisation . . . So vertreten heute alle Religionen ein gemeinsames Menschentum und dieselben humanistischen Ziele.“

²⁴⁵ A. Govinda, in: *Die Antwort der Religionen*, hrsg. von G. Szczeny (1964) S. 269.

²⁴⁶ a.a.O., S. 270.

²⁴⁷ A. Govinda, a.a.O., S. 249 f.

²⁴⁸ *Europa als Spannungsfeld alter und neuer Religionen*, in: *Die Gefährdung der Religionen*, hrsg. von R. Italiaander (1966) S. 53 f.

Allerdings darf dabei nicht übersehen werden, daß die Religionen das neue Leitbild nicht losgelöst sehen von religiösen Bindungen, sondern versuchen, es innerlich zu durchdringen. Die „kommende Einheitskultur der Menschheit erfordert mit einer gewissen Konsequenz auch die Einheitsreligion der Menschheit“.

So auch sieht *Sarvepalli Radhakrishnan*²⁴⁰ die globale Weltwerdung als ein sich mit Notwendigkeit erfüllendes Geschehen und spricht dabei von der Entstehung *neuer Wertbegriffe*. Dies bedeutet, daß er von der Ablösung der in der Tradition gewachsenen Werttafeln durch neue, von einer neuen Zivilisation bedingte Wertbilder überzeugt ist. Eine solche Auffassung nähert sich bestimmten westlichen Vorstellungen. Nach hinduistischem Lebens- und Weltverständnis wäre diese fundamentale und alles umfassende „Einheit“ jedoch in der einen „überindividuellen Wirklichkeit“ gegründet, die zugleich den religiös verstandenen Weltgrund bildet. Gerade hier aber wird deutlich, daß ein westlicher, in der wissenschaftlichen Vernunft fundierter Einheitsgrund zwar auch eines bestimmten religiösen Hintergrundes nicht entbehrt, gleichwohl aber doch einen durchaus differenten *Bedeutungscharakter* besitzt.

IV.

Kann nun aber wirklich als das „Signum der geschichtlichen Situation“ heute die „Befreiung des Menschen von geistigen und sozialen Bindungen“²⁵⁰ gelten? Aber sind nicht vielmehr die neuen Bindungen bis zur Verplanung und Versklavung eine ganz neue geistige und — was noch tiefer greift — unterschwellig unbewußte Manipulierung, und sind nicht neue gesellschaftliche Kollektive eine evidente Tatsache unseres heutigen eigentlichen Lebens? Besteht dann wirklich eine geistige und soziale „Horizontenerweiterung“? Bewirkt das „Herauswachsen aus den gewohnten sozialen Beziehungen und ihren zugehörigen kulturellen Korrelaten in eine neue Weite, für die keine Vorbilder und fixierten Lebensziele auch nur aushilfsweise zur Verfügung stehen“, bewirkt der „allgemein gesellschaftliche Ort für jene fundamentale Gemeinsamkeit“, die sich in der Deutschen Klassik und im Idealismus durchsetzte, auch für die Moderne eine solche Chance?

Über solchen Voraussetzungen wird als Lebens- und Bildungsforderung heute erhoben die „Verwirklichung eines *realen Weltbürgertums* in der geistigen, sittlichen und sozialen Gestaltung jener erdumfassenden wissen-

²⁴⁰ Wissenschaft und Weisheit. Westliches und östliches Denken (1962).

²⁵⁰ H. Schelsky, Bildung in der wissenschaftlichen Zivilisation, in: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, hrsg. von H. Kuhn und Fr. Wiedmann (1964) S. 133.

schaftlichen Zivilisation, die unübersehbar als unser neuer kultureller Lebenshorizont auftaucht“.²⁵¹ Aber was soll dies heißen: daß sich dieses neue reale Weltbürgertum wiederum in einer *Bildung durch Wissenschaft* zu bewähren habe²⁵²?

Die Antwort bleibt unbefriedigend, da eben die Wissenschaft an sich für die Bildung keine Lebensmaßstäbe setzt. Das Postulat, wonach *reales Weltbürgertum* das Individuum in unserer historischen Situation, sein persönliches, geistiges Vollkommenheitsstreben, verbinden muß mit der wirtschaftlichen, technischen, sozialen, politischen und kulturellen Gestaltung jener Gesellschaften und Kulturen, die jetzt am Horizont zu einer einheitlichen Zivilisation zusammengewachsen, — diese feierliche Forderung läßt wiederum die entscheidende Vorentscheidung offen: Gibt der Mensch als *Person* den Wert- und Geltungsmaßstab ab für eine einheitliche Zivilisation? Oder aber überkommt uns diese „Bewegung“ des neuen Gesellschafts- und Kulturprozesses wie eine *determinatorische Gesetzlichkeit*, auch was die allgemeinen Wertvorstellungen angeht, wie ein anonymer „Prozeß“? Hier lauert doch immer die kaum ernsthaft bemühte Frage *Eduard Sprangers*²⁵³, ob der Kulturprozeß von uns lenkbar sei. Wenn dem aber so wäre, — heißt dann reales Weltbürgertum nicht zuletzt Eingemeindung in einen konformistischen Lebensprozeß, dem sich unsere persönlichen Werthaltungen und mehr noch unsere persönlichen Sinnerfahrungen anzugleichen, zu subsumieren hätten? Aber sollte man dann nicht eher und deutlicher von Umstrukturierungen unserer Lebensorientierung in letztgültigen Bezügen sprechen, was eben den konsequenten Auszug aus jedem überkommenen religiösen, metaphysischen, transzendenten „Provinzialismus“ bedeuten müßte?

In einer hochkommunikativen wissenschaftlichen Zivilisation, in einer zivilisatorisch einheitlichen, aber glaubens- und konfessionspluralistischen Welt wird sich ein allgemein gültiges Vollkommenheitsideal des Menschen „nur in einer Haltung verwirklichen lassen, die die metaphysischen Glaubenssysteme anerkennt und sich zugleich antagonistisch von ihnen distanziert, wie es . . . in weitestem Umfang auch der Haltung der modernen Wissenschaft noch entspricht“. Danach bestehen in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft Bildung und Charakter im „Festhalten des Gemeinsamen des Menschen und seines inneren Auftrages gegenüber dem Pluralismus der politischen, religiösen und weltanschaulichen Wertordnungen“. Allein hier wird eine solche These problematisch und frag-

²⁵¹ H. Schelsky, a.a.O., S. 135.

²⁵² H. Schelsky, a.a.O.

²⁵³ Ist der moderne Kulturprozeß noch lenkbar?, in: Kulturfragen der Gegenwart (1961).

würdig. Wenn es danach unumgänglich sei, „daß der einzelne sich zu bestimmten Wertvorstellungen entschließt, so kann doch der nicht als gebildet gelten, der diese Identifikation mit seinem Wertsystem nicht in ein Wissen um eine höhere Gemeinschaft des Menschen erhoben hat und sich von dort her in seinen Beziehungen zu den Menschen leiten läßt“.²⁵⁴ Sonst würden — wie es heißt²⁵⁵ — die festgelegten metaphysischen Glaubenssysteme in die „Rolle des globalen Provinzialismus“ verwiesen.

Allein genau hier bleibt uns die entscheidende Frage offen: Welches sind denn die inhaltlichen, nicht nur die formalen Kriterien für jenes globale Wertsystem, das sich im Wissen um eine höhere Gemeinschaft des Menschen anzeigen soll? Wie soll dieses „Höhere“ kritisch und zugleich verbindlich bestimmt werden? Und worin erscheint es verbürgt, daß die je bestimmten Wertvorstellungen des Einzelnen und dann doch auch der Gruppen, Religionen und Weltanschauungen in Korrespondenz und Übereinstimmung zu jenem globalen Wertsystem stehen? Erwächst dieses globale System einer synkretistischen Synthese aus einer „Konvention“, aus einem *sensus communis* oder aber wird dieses erdumfassende System von Wertvorstellungen letztlich nur gewonnen durch Abstraktion und Enthebung von jenen doch oft genug höchst differenten je bestimmten Werthaltungen der traditionellen Religions- und Weltanschauungssysteme? Also durch ein „höheres Wissen“ im Sinne der Aufklärungsphilosophie und Aufklärungstheologie, durch eine Dogmatik und Morallehre der „reinen Vernunft“ und der „reinen Natur“ oder durch eine „Kritik der technischen Vernunft“? Wie und worin soll schließlich in einem solchen Wertsystem die Ausbildung einer „Fernethik“, eines „tatbereiten Gefühls der Verantwortung für abstrakte Partner“²⁵⁶ hinreichend oder gar verbindlich begründet werden?

Doch die Konturen jenes neuen weltweiten Glaubens werden ausdrücklich mit dem Hinweis auf die „Substanz der Wissenschafts-Religion des 19. Jahrhunderts“ umschrieben, die unser Glaube des Atomzeitalters „weiter in sich“ trägt. „Trägt die ‚eine Technik‘, die die Kulturen heute zu der ‚einen‘ Welt zusammenschließt, nicht auch ein ‚Gefühl der schlethinnigen Abhängigkeit‘ ihr gegenüber um die Welt und verbreitet damit das Ferment einer neuen einheitlichen Religiosität?“²⁵⁷ Dann ist es nur konsequent, wenn angesichts einer solchen unspezifischen Bestimmung der Kategorien der neuen Religion, die anstelle eines Gottes die

²⁵⁴ H. Schelsky, a.a.O., S. 125. (Hervorhebung vom Verfasser).

²⁵⁵ H. Schelsky, a.a.O., S. 126.

²⁵⁶ A. Gehlen, Über strukturelle Kristallisation (1961) S. 17.

²⁵⁷ H. Schelsky, Zur Standortbestimmung der Gegenwart, in: Wo stehen wir heute?, hrsg. von H. W. Bähr (1961) S. 186.

Technik setzt, die „religiösen Selbstdeutungen sekundär“ werden. Technischer Szientismus und Perfektionismus, Wissenschaftsglaube als neue Religion — dann also wäre hier nochmals an Goethes „Xenien“ zu erinnern als Erfüllung einer neuen Religion der „höheren Gesichtspunkte“. Dies bedeutet die Verweisung aller bisherigen Weisen und Formen der Religiosität in der Welt in jenen „Provinzialismus“, das heißt in die Vorläufigkeit der Primitivität des allgemeinen Volkes, der Noch-nicht-Nachgekommenen, der noch nicht „Eingeweihten“.

Karl Jaspers²⁵⁸ hat von dem Entstehen einer neuen „technischen Illusion“ gesprochen. „Organisieren soll das verwirklichen, was, wenn es wirklich ist, vor aller Organisation ist . . . ; Glaubenslose wollen durch Organisation einen Glauben machen. Das aber, was nicht zu machen ist, das Ursprüngliche selber, sollte nicht in den Bereich des Machbaren gezogen werden.“ Eine solche Kritik gilt auch noch für jene Planifikationen, die mit der Technisierung der Welt eine neue Religion heraufbeschwören wollen.

Man hat Ansätze für einen planetarischen Stil auch in der modernen Kunst feststellen wollen. Er zeigt sich danach in der Ersetzung des gegenständlichen, im Konkreten, Nationalen, Kulturellen, Menschlichen verwurzelten Stils durch ein „System von gegenstandsfreien Formen und Farben, die nun nicht mehr Träger einer sachlichen Aussage, sondern Ausdruck einer psychischen Situation sind“.²⁵⁹ Damit wird jener Zustand der Heimatlosigkeit und funktionellen Substanzlosigkeit erreicht, der planetarische Gültigkeit haben soll. Die Entsinnlichung und Mathematisierung unseres gesamten Daseins mit „abstrakten Leitstrukturen“ kommt einer „planetarischen Mutation“ gleich.

Hat dann F. S. C. Northrop²⁶⁰ wohl recht mit seiner These, wonach die fortschreitende erzieherische Aufgabe der Wissenschaft die Hoffnung

²⁵⁸ Wo stehen wir heute?, in: Wo stehen wir heute?, hrsg. von H. W. Bähr (1961) S. 45.

²⁵⁹ J. Gantner, Die moderne Kunst und der planetarische Stil, in: Universitas Jg. 21 (1966) S. 1247; ders., Die moderne Kunst und die Anfänge eines planetarischen Stils, in: Schicksale des Menschenbildes (1958) S. 137 ff.

²⁶⁰ Einführung in die Probleme der Naturphilosophie (Ullstein) S. 197. Vgl. auch Qu. Hogg, Der Einfluß der Wissenschaft auf die Gesellschaft, in: Die Wissenschaft und die Zukunft des Menschen (Piper-Verlag 1965) S. 23. Er spricht von der „Notwendigkeit eines solchen Systems von Gesetz und Moral, das für die verschiedenen Rassen und Bekenntnisse der wieder-vereinigten menschlichen Familie annehmbar ist“, sie ist die entscheidende Frage, „die uns die wissenschaftliche Revolution aufzwingt“. — Für L. Mumford, Die Verwandlungen des Menschen (Dt. Übers. 1960), wird die teilweise phantastisch anmutende Weltkultur des neuen Menschen durch Integrierung und Überhöhung des bisherigen Menschentums und seiner Weltanschauungen erwachsen.

auf ein allen Völkern gemeinsames Weltnaturrecht erzeugt? Führen die wissenschaftlichen Denkformen wirklich zur Klärung der allen Menschen gemeinsamen Grundwertungen und zu einem darunter begründeten Rechtsbewußtsein? Gibt es mit *Teilhard de Chardin* ein „kollektives Bewußtsein der sich entwickelnden Menschheit“? Oder ist die Verwurzelung der Religionen und Philosophien im Verständnis von *Carl Gustav Jung* in dem kollektiven Unbewußten der Menschheit begründet, wodurch die Einheit der inneren Geschichte der Menschheit künftig bestimmt sein wird?

Der *Weltstaat* ist heute nach optimistischer Auffassung nicht mehr nur ein Wunschgebilde, eine Zielvorstellung. Seine Konturen sind schon zu erkennen. „Die planetarische Ordnung ist sowohl dem Typus wie der Ausstattung nach bereits vollzogen. Es fehlt nur noch ihre Anerkennung, ihre Deklaration.“²⁶¹ Aber könnte dann wirklich „der menschliche Organismus als das eigentliche Humane, vom Zwang der Organisation befreit, reiner hervortreten“? Könnte dies nicht auch ebenso und eher die Erdrückung des Organismus, des Humanum, durch diese perfektionierte Organisation bedeuten?

V.

Die Vorstellungen einer Einheitsreligion, einer Weltzivilisation und einer globalen Humanität bestehen somit nicht ohne Kritik. *Kurt Wilhelm*²⁶² spricht aus jüdischer Sicht von der akuten Gefahr einer Pseudo-Menschheitsreligion, von einer Einheits-Religion der Vernunft. *Muhammed Asad*²⁶³ stellt im islamischen Verständnis die heute in der Welt sichtbar werdende Tendenz zur Vereinheitlichung der Lebensvorstellungen in die Kritik, da sie weniger eine „Folge einer Annäherung in bezug auf positive ethische Werte als vielmehr einer wachsenden Anbahnung materieller, letzten Endes nicht-ethischer Werte“ sei. „Von diesem Standpunkt aus gesehen, bedeutet die sichtbar zunehmende Vereinheitlichung der Vorstellungen tatsächlich eine Gefahr — und zwar eine Gefahr nicht etwa nur für diese oder jene Religion, sondern für die religiöse Weltanschauung an sich.“ Auch *B. H. Bon Maharaj*²⁶⁴ stellt aus der Welt des Hinduismus die Frage, ob Vereinheitlichung nicht nur äußere Gleichförmigkeit sei. Denn

²⁶¹ E. Jünger, *Der Weltstaat — Organismus und Organisation*, in: *Wo stehen wir heute?*, a.a.O., S. 177 f.; vgl. auch A. J. Toynbee, *Das Zusammenleben der Völker in einer kleiner werdenden Welt*, in: *Wo stehen wir heute?*, a.a.O., S. 85 ff.; vgl. auch den Beitrag Toynbees in diesem Teil des Symposiums (Bd. 3).

²⁶² in: *Die Antwort der Religionen*, a.a.O., S. 265.

²⁶³ a.a.O., S. 267.

²⁶⁴ a.a.O.

die zunehmende Gleichförmigkeit heute geltender Werte und Vorstellungen „vom guten Leben“ erbringe mit den Fortschritten von Wissenschaft und Technik keine Gleichförmigkeit verschiedener Glaubensrichtungen in derselben Religion oder gar in verschiedenen Religionen.

Auch eine Weltreligion ist niemals nur formal zu bestimmen. Auch eine Weltreligion könnte ohne eine inhaltlich fixierte Dogmatik und Morallehre kein Leben haben. Weltreligion als Synthese der verschiedensten Religionsformen der Menschheit ist nur als ein blasser Synkretismus zu denken. Dem steht allein schon der exklusive Absolutheitsanspruch von Judentum, Christentum und Islam entgegen. Zu den fundamentalen Voraussetzungen dieser Religionen als Heilsbotschaften gehört die These, daß die Wahrheit unteilbar ist. Eine Relativität aller Religionen, die von der Einheit der einen religiösen Grunderfahrung spricht, aber von der Verschiedenheit der Formen und Riten, verbleibt in der religionspsychologischen Grundschicht des allgemein feststellbaren religiösen Erlebens, wie dies *Rudolf Otto*²⁶⁵ nicht ohne überzeugende Anhalte mit dem *mysterium tremendum et fascinans* aufgewiesen hat. Diese Einheit der religiösen Grunderfahrungen, die eine *religio naturalis* intendieren können, ist evident, wenn auch hierbei die Differenzierungen nicht übersehen werden sollten. Doch über diese Grunderfahrungen hinaus beanspruchen alle Hochreligionen die Einzigartigkeit, ja teilweise die göttliche Verbürgtheit ihrer Botschaften an alle Menschen, nicht nur den allein gültigen als den allein wahren Weg anzuzeigen, sondern auch die umschriebenen Mysterien für die Erlösung des Menschen in jedweder Hinsicht zu verkünden. Schon die christliche Auffassung von der *revelatio naturalis* bezeugt dabei, daß damit nicht die Ausschließlichkeit des Gnadenweges für alle verneint wird, die guten Willens sind, also auch nicht für alle anderen in solcher Intention stehenden Religionen. Doch sollten diese Gesichtspunkte nicht verwischt werden: Trotz analoger Grunderfahrung in fundamentalen religiösen Lebens- und Wertkategorien, wie etwa den Postulaten der Liebe, der Menschlichkeit, der Barmherzigkeit, der Gerechtigkeit, der Ehrfurcht vor dem Leben, ja selbst auch noch der Ehrfurcht vor der Gottheit²⁶⁶, könnte eine gemeinsame Weltreligion nur unter Preisgabe des Absolutheitsanspruchs als des Wahrheitsanspruchs der bezeichneten Hochreligionen angestrebt werden.

²⁶⁵ Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1958).

²⁶⁶ Vgl. Fr. Heiler und G. Mensching in diesem Teil des Symposiums (Bd. 3); Th. Ohm, *Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen* (1950); H. R. Schlette, *Zur Frage der Religionen*, in: *L Th K* ²VIII, Sp. 1109 ff.; Fr. Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (1961).

Man sollte sich aber auch darin nicht täuschen, daß die asiatischen Religionen, trotz ihres differenten Wahrheitsbegriffs, mit der Akzeptierung aller Religionen als Erscheinungsformen des *einen religiösen göttlichen Wirklichkeitsgrundes* doch ebenso noch mit großer Entschiedenheit das Gewicht auf *ihren Weg* als *den wahren Weg* legen. Der Unterschied von religiös-metaphysischen Religionsbegründungen, die mit weitgehendem Verzicht auf inhaltliche Fixierungen allein an der religiösen Erfahrung und ihrer Praktizierung ihre Begründung haben, und den religiös-geschichtlichen Heilsverkündigungen kann in einer gemeinsamen Weltreligion nicht überbrückt werden, selbst wenn alle anderen Religionen *relational*, etwa in bezug auf die christliche Offenbarung hin, zu verstehen sind. Auch mit der „potentiellen Christlichkeit“²⁰⁷ aller außerchristlichen Religiosität im Sinn der dem Tertullian zugeschriebenen *anima naturaliter christiana* ist grundsätzlich keine andere Feststellung möglich. In solchem Verständnis wird heute dann jene bekannte, oft genug Anstoß erregende,

²⁰⁷ H. Fries, Das Christentum und die Weltreligionen, in: Das Christentum und die Weltreligionen, Studien und Berichte der Kath. Akad. in Bayern (1965) S. 33. Die These von der „strukturellen Verchristlichung der Welt“, wie sie von H. R. Schlette, Colloquium salutatis — Christen und Nichtchristen heute (1965) S. 81 ff., mit J. B. Metz, Christliche Anthropozentrik (1962) und ders., Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, in: Hochland Jg. 56 (1963/64), vertreten wird, ist weder neu noch überzeugend. Wenn in den Begriffen wie Subjektivität, Freiheit, Menschenwürde, Gleichheit, Arbeit, Technik, Wissenschaft ursprünglich christliche Denkformen, „die christliche Struktur als Formalprinzip“ aufgewiesen werden sollen, so gewinnt doch dieses Formalprinzip keine Bedeutung gegenüber der geschichtlichen Tatsache, daß jene Begriffe in ihrem Bedeutungscharakter fortschreitend sich von der ursprünglich christlichen — wenn auch nicht nur christlichen — Herkunft entfernt, enthoben und als a-christlich oder antichristlich etabliert haben. Mit der Unterscheidung von *existentieller* und *struktureller* Christlichkeit ist deshalb nichts gewonnen, weil „Struktur“ nicht nur den „inneren geschichtlich-existentiallogischen Aufbau der genannten geistigen Vorstellungen und sozialen Verwirklichungen“ (Schlette, S. 83) bedeuten kann. Struktur ist nicht ohne die je existentielle Sinnbestimmtheit als Ziel- und Bedeutungsgerichtetheit. Die „fundamentale Christlichkeit der Neuzeit“ ist dann ebenso wie die These, die neuere Philosophie sei als christlich zu bestimmen, letztlich eine Scheinargumentation, zumindest aber mißverständlich, weil es weder nur formale Begriffe noch nur formale Bedeutungen gibt. Wenn es heißt: „Die neuzeitliche ‚Selbständigkeit‘ der Philosophie gegenüber der Theologie ist also nicht gegen den Geist des Christentums entstanden, sondern durch ihn“ (Metz, a.a.O., S. 132), so wäre zu fragen, ob hier nicht der „Geist“ des Christentums mit formalen „Horizonten“, die vom biblischen Christentum inspiriert und signiert wurden, verwechselt wird. — Über die bekannte fundamentale Grundlegung einer bis heute auch in den weltlichsten Lebensformen nachwirkenden „Neuen Kreatur“ durch das biblische Christentum vgl. schon R. Schwarz, Wissenschaft und Bildung (1957) S. 179 und E. Frank, Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit (1950) S. 100 ff.

von Papst Bonifaz VIII. im Jahre 1302 benannte exklusive These *extra ecclesiam nulla salus* dahin interpretiert, daß jenes Wort nicht sagen will, wer und wer nicht gerettet wird, sondern *wodurch einer gerettet wird*.²⁰⁸ Gewiß aber wird auch eine solche tolerante Interpretation, wonach alle, die guten Willens sind, zur „Seele“ der römisch-katholischen Kirche gehören und dadurch erlöst werden können, den Vorwurf der Anmaßung von anderen Seiten nicht beseitigen können. Gerade aber das wird dann in Frage gestellt, was Gertrud von le Fort in ihren „Hymnen an die Kirche“ als das tiefste Geheimnis erfährt:

*Ich bin die Straße aller ihrer Straßen:
auf mir ziehen die Jahrtausende zu Gott!*

So wird eine Weltreligion als institutionelle Religion keine Möglichkeit zur Realisierung finden, eine Idee, die doch auch immer nur von jenen Kreisen propagiert wurde, die in keiner bekenntnisgebundenen Hochreligion ihre Lebensüberzeugung wiederfinden. Die andere Frage nach der Opportunität einer solchen Universalreligion, wodurch der Reichtum der Mannigfaltigkeit der religiösen Formen leiden würde, ist dann nur eine Frage von sekundärer Bedeutung.

VI.

Das Neue des neuen anbrechenden Zeitalters wird als Beginn eines *Weltzivilisationsprozesses* betrachtet, als „die in konkreter Einheit geschehende Welt-Geschichte“, worin alle Lebensbereiche, einschließlich der Religion, verflochten sind.²⁰⁹ Es erhob sich dabei die Frage, ob es sich bei

²⁰⁸ So M. Schmaus, zit. nach H. Fries, a.a.O., S. 36. Zur Interpretation für die heutige Situation vgl. auch H. Küng, Christenheit als Minderheit (1965) S. 7 ff.; J. Ratzinger, Der christliche Glaube und die Weltreligionen, in: Gott in Welt. Festschr. für K. Rahner (1964); K. Rahner, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: Schr. zur Theologie V (1962); V. Congar, Außer der Kirche kein Heil (1961). Fr. König, Das Christentum und die Weltreligionen, in: Christus und die Religionen der Erde III (1960). Von anderer Seite vgl. P. Tillich, Das Christentum und die Begegnung der Weltreligionen (1962). Die „Absolutheit“ wird ebenso abgelehnt von E. Benz, Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte. Abh. der Mainzer Akad. d. Wiss., Geistes- und Sozialwiss. Kl. Jg. 1960 Nr. 5 (1961) S. 50 ff.; G. Rosenkranz, Was heißt heute „Absolutheit des Christentums“?, in: Asien missioniert im Abendland, hrsg. von K. Hutten und S. von Kortzfleisch (1962) S. 259 ff.; A. J. Toynbee, Das Christentum und die Religionen der Welt (1959) S. 92 ff.; K. Jaspers, Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung (1962) S. 507 f.

²⁰⁹ O. Köhler, Die Zeit der „Nachgeschichte“, in: Probleme des Kulturwandels im 20. Jahrhundert, hrsg. von der Forschungsstelle für Weltzivilisation e. V. (Freiburg 1965) S. 203.

dem Kulturwandel im 20. Jahrhundert nicht mehr um „Akkulturation“ und binnenkulturelle Wandlungen, nicht also um quantitativ gesteigerte, sondern um „qualitative Veränderungen der Daseinsweisen“ handelt.²⁷⁰ „Der ‚Weltzivilisationsprozeß‘ kann im Zeitalter der in konkreter Einheit geschehenen *Weltgeschichte* nicht als eine Synthese der bisherigen Kulturen interpretiert werden, weil diese alle, einschließlich der europäischen, die diesen Prozeß in Gang gebracht hat, ihre bisherige geschichtliche Gestalt verloren haben, und weil sich das mögliche Zeitalter einer ‚Weltzivilisation‘ nicht als bloße Kombination aus alten Teilen der bisherigen, an ihr Ende gekommenen Hochkulturen vorstellen läßt.“²⁷¹

Dies kann jedoch nur noch als These verstanden werden, weil unsere bisherigen Erfahrungen erst ganz am Anfang stehen. Wenn die Konturen der bisherigen Kulturen — wie es heißt — ihre geschichtliche Gestalt verloren haben, was keineswegs überzeugend erhärtet werden könnte, so bliebe die neue Gestaltwerdung als „qualitative Veränderung der Daseinsweisen“ näher zu interpretieren, zumal wenn sich diese auch auf die letzten Bezugnahmen, die religiösen Bereiche, beziehen soll. Worauf soll sich diese so benannte Veränderung also beziehen? Auf das Inhaltliche? Was bedeutet hier „qualitativ“? „Synthese“ von Kulturen oder Kulturbereichen beinhaltet doch niemals nur eine additionshafte Summierung. Das Neue ist doch immer mehr und anders als die angeformten Komponenten. Daß ein qualitativ „Übergreifendes“ aber nicht gedacht werden kann ohne qualitative sinn- und werthafte Veränderung des Bestehenden, was als partiell zugleich auch seines Gültigkeitsanspruches enthoben werden müßte, konnte an den Thesen einer „globalen Humanität“ schon bezeichnet werden. Diese neue „ganz andere“ Einheit der Menschheit wird sich aber nicht aus der uns nicht zugänglich erhebbaren „Ursprünglichkeit des Menschen“ als der „Einheit des Menschen“²⁷² konstruieren lassen. Das am „Anfang“ stehende Wesen des Menschen, das alle geschichtlichen Besonderungen der Kulturen trägt und übergreift, — gerade hier liegt doch das bereits erörterte offene Problem. Die *anima naturaliter humana* ist eben nur schwerlich über die differenten geschichtlichen Besonderungen der Kulturen und des sie tragenden Menschentums in seiner „Wesensköninuität“ zu erhellen. Jedenfalls aber könnte ein solcher Rückgriff auf den „Ursprung“ für eine gemeinsame verbindliche *menschliche*, nicht nur zivilisatorische Weltzivilisation der Zukunft keine hinreichende Bedeutung gewinnen. Was wissen wir denn *wirklich* von dem *einen* Men-

²⁷⁰ O. Köhler, a.a.O.

²⁷¹ O. Köhler, a.a.O., S. 206.

²⁷² O. Köhler, a.a.O.

schen, der „in all seinem Wandel und in all seinen Besonderungen in seiner menschlichen Wesensköninuität gehalten ist“²⁷³?

Gab es in diesem „Ursprung“ wirklich eine undifferenzierte „Einheit“ des Menschen bzw. der Menschheit? Das nicht mehr feststellbare wesensmäßige Ursprungsfeld dieser „Einheit“ kann dann auch nicht als Konstituierung für den Entwurf einer künftigen Einen Menschheit, gewissermaßen als Einheit auf einer höheren Ebene, letztthin also als Explikation eines schon immer bestehenden „Ursprungs“, genommen werden. Jedenfalls aber ist die Ambivalenz unseres Zeitalters, das ebenso der Zukunft wie der Prähistorie verhaftet zu sein scheint, offenbar ein typisches Symptom.

VII.

Die eigentliche Aktualität erreicht die Frage nach der Möglichkeit einer *einheitlichen globalen Humanitätsidee* in der Perspektive der zwangsmäßigen Vereinheitlichung der Erde durch die Prozesse der „Rationalisierung“. Es steht außer Zweifel, daß diese Vereinheitlichung der Welt durch das Zusammenwirken der rationalen, technischen, wirtschaftlichen, politischen, sozialen, ja auch der militärischen und religiösen Kräfte und Mächte in stetem Fortschreiten ist. Durch die „Koordinierung und Konvergenz der kognitiven und technischen Operationen“ im Zusammenhang mit einer modernen Nachrichtentechnik wird eine Kommunikation und Information erreicht, die alle Grenzen überwindet. Der wissenschaftlich-technologische Universalismus weist auf eine „unaufhaltsame Totalisation der Menschheit“ im Sinne von *Teilhard de Chardin*. Und wenn auch eine Kritik an manchen Zukunftsvisionen durchaus angezeigt erscheint, so bleibt doch die grundsätzliche These von der zunehmenden Vereinheitlichung unserer Erde eine nicht zu bestreitende Tatsache. Die andere unsere Thematik betreffende Frage bleibt jedoch dann ebenso offen. Die Frage nämlich, ob eine „globale Humanität“ der Menschheit von Ost und West tatsächlich und wirklich eine *notwendige Folge* jener bezeichneten Einheitsprozesse bedeuten *kann* und *muß*.

Die naturwissenschaftlich-technische Dimension und Denkmethode bzw. Lebensform ist nicht die einzige Möglichkeit, trifft dazu nicht die ganze Wirklichkeit des menschlichen Bereichs. Wenn überhaupt, so wird hier die Übertragung naturwissenschaftlicher Denkweisen auf den Menschen schlechthin in ihre Fragwürdigkeit gestellt. *Ist denn der Mensch wirklich nicht mehr als ein Wesen, das in einem globalen Rationalisierungsprozeß gesteuert und verplant wird, zum Funktionär eines globalen, uniformen, technischen Zivilisationsmechanismus werden muß?* Eine „globale Huma-

²⁷³ O. Köhler, a.a.O.

nität“ im Sinne einer Weltzivilisation wird also nicht nur als zivilisatorisches Problem Gültigkeit haben können. An-formung ist noch nicht An-eignung oder existentielle Integration. Globale Flugzeug-, Auto- und Raketentypen oder eine konformistische Lebensstilistik leihen noch keinen tragenden „Einheitsgrund“ für die Tiefenbezirke der menschlichen Existenz selbst. Dasselbe gilt auch von wirtschaftlichen Zweckbünden und militärischen Notbünden, was doch nicht übersehen werden sollte.

Jener Optimismus, der von einer „globalen Humanität“ spricht, kann seine Zuversicht aber doch allein von dem Glauben hernehmen, daß sich aus der modernen technologischen Wissenschaft zwangsläufig eine *neue Weltanschauung* ergeben müsse, die sich aus dem „höheren Gesichtspunkt“ über allen Religionen und Lebensüberzeugungen herleitet. Ob jedoch die Menschheit auch *existentiell*, das heißt in ihren tiefsten, eigentlichen, fundamentalen Grundbefindlichkeiten des Menschseins, des Selbst-, Welt- und Transzendenzverständnisses, jemals zu einer „Uniformität“ gebracht werden kann, muß schon aus sehr naheliegenden Gründen verneint werden. Die Geschichte lehrt, daß Lebensauffassungen, Weltanschauungen und Glaubensüberzeugungen in einem Kulturkreis, in einer Nation, ja selbst noch in einer Sippe, oft über Jahrhunderte nebeneinander leben, leben also, was weit mehr ist als technologische und zivilisatorische Konformation, ohne daß eine Vereinheitlichung beobachtet werden konnte. Die Frage einer Weltzivilisation verweist auf eine nicht nur zivilisatorische „Vereinigung“ von Orient und Okzident einschließlich des afrikanischen Kontinents, das heißt auf die *innere Einung* des Menschentums, der Lebensüberzeugungen, der Lebensform, der Lebensstilistik, der „letzten Stellungnahmen“. Wir wissen aber, daß überall noch die überkommenen angestammten Traditionen lebendige Wirkkraft besitzen, auch dort, wo diese als solche nicht mehr bestimmend in Erscheinung treten. Dies gilt für Asien, selbst noch für Japan, ebenso wie für das christlich inspirierte Abendland. Auch wo hier offenbar nur noch eine Signifizierung des christlichen Erbes blieb, lebt man von diesen Relikten, die bis heute trotz allem eine fundamentale Wirkkraft besitzen, zumindest in Auseinandersetzung, in Abhebung von jenen Gestaltungsfaktoren.

Eine tagesgerechte aktuelle Ansteuerung weltuniformer Bezüge hat ihre unüberschreitbaren Grenzen, auch wenn diese These nicht so unbedingt mit Beifall bedacht werden sollte. Müßte es nicht dazu eine Verarmung der Welt bedeuten, wenn auch die *menschliche* Differenziertheit der Völker und Kulturen aufgehoben und als *Weltkonformismus* organisiert werden könnte und sollte? *Cicero* behält auch heute noch recht, daß der Weg zur Welt über die Nation führt. Solange es Nationen und Kulturen gibt, wird es auch ein Bewußtsein der nationalen und kulturellen Verwur-

zelung und Verantwortung geben. Zu einer gültigen und fundierten „Politischen Bildung“ gehören deshalb notwendig die Ideale Heimat, Vaterland und Nation. Die moderne Mobilität des Menschen darf nicht zur gesteuerten völligen Entwurzelung aus seinen heimatlichen, vaterländischen Verhaftungen führen, die zum Wesensbestand des Menschen selbst gehören. *Uniformierung* und *Egalisierung* und die notwendig folgende *Totalisierung* müßten nicht nur das Ende der Kulturen, sondern auch das Ende der Kultur überhaupt bedeuten, die durch eine technische Zivilisation der Zahlen, der Zeichen und des alles Ursprüngliche zersetzenden Getriebes und Betriebes niemals ersetzt werden kann.

Dies besagt nichts gegen die notwendigen Bemühungen um eine äußere und — was viel schwieriger ist — um eine innere Begegnung, um kulturell, geschichtlich und geographisch bedingte „Integrationen“, wie dies etwa der europäische Gedanke nahelegt²⁷⁴, der allerdings über eine äußere, von wirtschaftlichen und militärischen Interessen diktierte „Einheit“ noch kaum hinaus gekommen ist und daher unsere benannten Bedenken nur zu bestätigen vermag. Unsere eigentliche Aufgabe heute steht aber demnach gewiß in der Verantwortung, *verbindende und verbindliche gemeinsame Grundhaltungen im nationalen und übernationalen Bereich* zu suchen.

„Global“ meint doch nicht nur „Welt“ als Umwelt und Mitwelt. „Welt“ meint immer auch primär ein „Sinngefüge des Geistes“, womit sich „Welt“ mit Kultur und Menschentum berührt. Global meint auch, daß ein neuer, über die Teilaspekte der Kulturen, auch wenn sie als „Sinn-totalität“ gefaßt werden, hinausgehender *Sinnbezug des Ganzen*, also aller Kulturen und Weisen des Menschseins, erstrebt und verwirklicht werden könnte. Niemand vermag heute zu sagen, ob ein solcher globaler, alle Weisen des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses überhörender und damit diese zugleich teilweise aufhebender bzw. nivellierender Sinnbezug ein *Positivum* bedeuten würde, sofern er möglich wäre. Dies muß bezweifelt werden, da die Unterschiede von Orient und Okzident eher als faktische, *irreal* bedingte Gegensätze oder zumindest Andersartigkeiten zu betrachten sind, wenn auch diese östliche Welt jene „Überfremdung“ durch den Westen geradezu als heilbringende Beglückung aufnimmt. Doch auch jetzt bliebe dem tiefer dringenden Blick nicht verborgen, daß eine Europäisierung Asiens infolge der grundsätzlichen Andersartigkeit der seelischen Strukturen nur an der Oberfläche gelingen könnte, ja daß im Grunde bis heute die westliche Welt durch den steten Anstoß, Aufbruch, die Drohung des Ostens in Atem gehalten wird, eines Ostens,

²⁷⁴ Vgl. u. a. Fr. Schneider, *Europäische Erziehung* (1959).

der sich bewußt der westlichen Denkmethode und Kampfmittel bedient.

VIII.

Hier aber gewinnt das Streben nach einer „Vereinheitlichung“ der Welt auch einen eminent *politischen* Charakter, was nicht übersehen werden sollte.

Wenn *Arnold J. Toynbee*²⁷⁵ die Aufgabe des Westens heute darin erblicken will, jetzt „der gute Engel des Ostens“ zu werden — reicht hierzu eine technologische, ökonomische, machtpolitische „Heilsmission“ schon aus? Blicke hier nicht zuerst die unerläßliche Voraussetzung, daß nach den *eigentlichen Motiven* dieser gewiß auch ethisch akzentuierten Heilsbringerschaft gefragt wird, daß also das gefeierte Selbstbestimmungsrecht der Völker und die personale Würde ihrer Menschen allein um ihrer selbst willen respektiert und verwirklicht würden, auch und besonders dann, wenn diese oder jene sogenannten „höheren Interessen“ auf dem Spiele stehen? Jene Auffassung, man könnte die Völker in Asien, Afrika und anderswo mit finanziellen Zuwendungen kaufen, erweist sich immer mehr als ein verhängnisvoller Irrtum. Der Verrat der Humanität und auch bisweilen der nationalen Verpflichtung um den Preis eigennütziger und wirtschaftlicher Interessen, wie dies im internationalen Raum — auch unter dem oft *unglaublichen* Signum eines Kampfes für die „Freiheiten“ der Humanität — beobachtet werden kann, erscheint als eine ernste Sorge.

Wenn also dieser Westen Asien eine existentielle „Lebenshilfe“ leihen müßte, — haben wir selbst noch diese hohen Werte der Freien Welt? Leben wir also diese Werthaltungen noch als verpflichtende, das heißt transzendent verankerte Lebensgrundlagen und — worauf es besonders ankommt — als Gewissensverpflichtung, die einer höheren Macht letztgültig sich verantwortlich weiß? Sind Menschenrechte also nicht nur menschliche Rechte, sondern *in einer Ewigkeitsbindung fundierte Garantien*, ohne die letztlich auch die Naturrechte unverbindlich bleiben könnten? Oder aber blieben diese seit ihrem Ursprung immer und je religiös verwurzelten Menschenrechte mit dem Verfall des Gottesglaubens als höchste Lebensnorm nur noch als zwischenmenschliche Verkehrszeichen in Geltung, die konventionell, vertraglich oder wissenschaftlich gesichert werden sollen? *Dann freilich rückten der Westen und ein totalitärer Osten hier offenbar nahe zusammen.*

²⁷⁵ Asiens Rückstoß, in: Merkur Jg. 6 (1952).

Was soll eigentlich Freiheit in der westlichen Welt bedeuten? Ist nicht Freiheit „in der großen Politik ganz offensichtlich und allen gegenteiligen Versicherungen zum Trotz nur ein wenig ehrliches Synonym für das Recht des Stärkeren“²⁷⁶? *Ist gar das Schwinden der Freiheit — trotz aller Beschwörungen der Freiheiten — ein durch Technik, Wirtschaft, Massendasein bedingter fortschreitender Weltprozeß?* Eine noch nie dagewesene Verschränkung des Einzelschicksals mit dem Gesamtschicksal nicht nur der Nation, sondern der Welt, birgt die tödliche Gefahr: daß das Massendasein eines technologischen, ökonomischen, zivilisatorischen Kollektivs auch den geheiligten Bezirk personaler Freiheit verschlingt, im christlichen Verständnis also jene „herrliche Freiheit der Kinder Gottes“, in deren Zeichen allein ein menschenwürdiges Leben sinnvoll erscheint. Allein die Auflösung der personalistisch bestimmten Anthropologie, ihre Ablösung durch eine irgendwie kollektiv bestimmte Auffassung vom Menschen, scheint offenbar ein *Weltschicksal* zu sein. Dem kommt entgegen, daß den afroasiatischen Völkern und Kulturen in ihrem menschlichen Selbstverständnis weithin diese Prioritätserfahrung der Gemeinschaft, der Gesellschaft, also des je bestimmten „Kollektivs“, von Natur aus, das heißt mit konstitutionell bedingter Notwendigkeit „im Blute“ steckt. Der Sog der kommunistischen Lebensansicht hat hierin seinen Grund, wenn man noch das Angebot einer dem menschlichen Dasein Ort und Halt leihenden Ideologie mit den Konturen einer sicheren Geborgenheit hinzunimmt. Dabei soll keinesfalls übersehen werden, daß etwa Afrika von einer religiösen Vitalität erfüllt ist, der gegenüber Teile europäischer Religiosität bläßlich wirken müssen. Es gibt in Afrika kaum eine Form der Existenz, die sich nicht mit religiösen Werten gebunden weiß.²⁷⁷ Allein ein solches komplexes Bild vom Reichtum eines Glaubensmosaiks im „Schwarzen Erdteil“ enthebt uns nicht jener benannten Einsicht und Befürchtung. Hier wäre dann aber ebenso der Ort zu der Feststellung, daß die christliche Botschaft bei aller Sicht und allem Gewicht für die soziale Perspektive besagt: daß hier eben der ganze Weltgedanke von der Einzelseele, dem Individuellen ausgeht.

Goethe bekommt wieder recht mit seiner Auffassung, daß das eigentliche und tiefste Thema der Weltgeschichte der Kampf zwischen Glauben und Unglauben sei. So gesehen, zeichnen sich die Fronten im weltgeschichtlichen Ringen ganz anders ab als auf der politischen oder ökonomischen Planskizze. Auf dem politischen Felde besteht in etwa eine klare Linie zwischen Ost und West, auf dem geistigen Felde aber besteht kein „Eiserner Vorhang“, der Glaube und Unglaube trennt. Atheismus gibt es

²⁷⁶ H. Thielicke, Die Neuentdeckung der Welt, in: Wo stehen wir heute?, a.a.O., S. 64.

²⁷⁷ E. Dammann, Die Religionen Afrikas (1963).

auf beiden Seiten. Doch der westliche Atheismus ist ein bloßer Abfall von Gott, ein „Entgleiten aus der göttlichen Sphäre“. Der westliche Atheist lebt ohne Gott, aber nicht gegen ihn. Gottlosigkeit ist hier ein Zustand der Gleichgültigkeit, eine „seelische Mangelkrankheit“.

Man wollte den entscheidenden Grund für die Stärke des *Kommunismus* im geistigen Vakuum des Westens sehen.²⁷⁸ Schließlich sei doch der Sowjetismus ein letztes Produkt einer geistigen Krisis des Westens selber, das Endergebnis des Versagens der Christenheit in der Geschichte. Unter jahrhundertelanger Mitwirkung Europas hat sich hier eine Umkehrung des Christlichen vollzogen, eine *neue Theologie*, die aus der Verweltlichung des Göttlichen stammt und zusammenfällt mit der Vergöttlichung des Weltlichen. Daher auch konnte man die Stärke des Ostens darin erblicken, daß er *eine* Idee, ein Leitbild hat — seine Schwäche, daß seine Einheit Zwang ist. Anders erscheint als Stärke des Westens seine Freiheit, seine Offenheit, als seine Schwäche aber, daß er *viele* Ideen, *viele* Leitbilder hat, die vermöge seiner eigenen selbstkritischen Infragestellung letztgültiger tragender Gehalte vielleicht *keine existentiell hinreichende Potenz* mehr darstellen könnten — so jedenfalls will dies manchmal scheinen.

Die Stärke der totalitären Ideologien wollte man schließlich darin sehen, daß sie erkennen, daß ein spezialisierter Verstand und ein individualistisches Menschenbild nicht ausreichen zur Bewältigung der Geschichte und der menschlichen Aufgaben.²⁷⁹ Ebenso aber verleiht das persönliche Engagement — wie dies auch für den „Mythos des 20. Jahrhunderts“ gelten sollte — dem haltlos gewordenen Menschen wieder einen neuen Traggrund seiner persönlichen Existenz — wenn auch hier mit durchaus unhumanen Vorzeichen.

Wenn nun auch *Johann Jakob Bachofens* These, daß die Weltgeschichte ein Kampf zwischen Orient und Okzident sei, in dieser Ausschließlichkeit wohl nicht haltbar erscheint, so bildet doch dieses Spannungsfeld einen beträchtlichen Teil ihrer Thematik. Als Spannung zwischen Christentum und Islam erschien dem Mittelalter und auch noch *Goethe* das West-Ost-Problem. Dann trat es in neuer Gestalt uns entgegen, als Gegensatz zwischen Rußland und Europa, der sich allmählich zu einer Antinomie von Totalitarismus und „Freier Welt“ auszuweiten scheint.

Es wäre ein unheilvoller Irrtum zu glauben, daß sich die künftige Entscheidung zwischen *Ost* und *West* in der Zukunft *nur* in der Ebene der Produktion, des Lebensstandards und des gesellschafts-dynamischen Prozesses, der physikalischen, chemischen und biologischen Kriegstechnik

²⁷⁸ G. A. Wetter, Schicksalsstunde für den Westen, in: Rhein. Merkur (1956) Nr. 9.

²⁷⁹ H. Köhler, Christliche Existenz in säkularer und totalitärer Welt (1963) S. 13 f.

abzeichnen wird. Letztthin werden die menschliche charakterologische Wertigkeit, die Höhe der Lebensideen und der Gesittung entscheiden, womit die Glaubenskraft ebenso angesprochen ist, wie die von dort her fundierten moralischen Perspektiven. Dies betrifft nicht nur jene weittragende, in ihren Folgen kaum noch absehbare Frage des Kampfes zwischen den östlichen und den westlichen Weltreligionen mit jener unüberhörbar scharfen Kritik Asiens am abendländischen Christentum. Es betrifft nicht nur die im Zeichen der proklamierten Menschenrechte stehende freiheitliche Mündigkeitserklärung gelber und schwarzer Rassen, die drohende Gefahr einer kulturellen und politischen Überflutung des technisiert-rationalistischen Westens durch ein teils noch ungebrochenes und charakterologisch echtes Seelentum des Ostens. Was uns selbst angeht, ist die eigenste, gewissentlich-innere Entscheidung im Geiste zwischen Ost und West — diese Begriffe im weiteren und im engeren Sinne verstanden. Was uns in der Tiefe angeht, ist nicht nur ein macht- oder wirtschaftspolitisches, nicht nur ein welthaft-kulturelles, sondern im Grunde ein weltanschauliches Problem: *Das Problem von Ost und West wird heute letztthin zur Stätte heilsgeschichtlicher Entscheidungen des Menschen über den Menschen.*

Was uns aber von einem Historiker des 12. Jahrhunderts, *Otto von Freising*, verkündet wird über das Bild des Antichrists in der Geschichte, erscheint uns erschütternd und zudringlich zugleich. Der widergöttliche Herrscher wird alle Lehren der christlichen Kirche zerstören, weil sie der selbtherrlichen Vernunft und der Sinnenlust zuwider sind. Er wird nicht nur das Bewußtsein der Sünde ausrotten, sondern auch die *Macht des gottlosen Weltreiches* aufzurichten versuchen, und zwar — wie es hier wörtlich heißt — „unter dem Zeichen der Lüge und unter dem Scheine der Religion und unter dem Bilde der Vernunft“. Sein glorioses Bild wird einem römischen Imperator gleichen. Fast noch erschreckender aber vernehmen wir die prophetische Stimme des großen moselländischen Kardinals *Nikolaus von Cues*, der im Jahre 1450 eine Zeit kommen sieht, *da der Gottesglaube ganz aufgesogen sein wird vom Glauben an den Menschen — da aber wird ein großes Volk aus dem Osten das Geschick Europas in seine Hand nehmen.*²⁸⁰ Sollte doch *Nikolai Berdjajew*²⁸¹ recht behalten für eine Zukunft *sub specie Antichristi venturi*: „Die Welt hat eine Barbarisierung zu gewärtigen. Der Mensch ist Schöpfer nicht nur im Namen Gottes, sondern auch des Teufels“? Doch gilt jenes Zeichen

²⁸⁰ Vgl. E. Benz, Ost und West in der christlichen Geschichtsanschauung, in: Die Welt als Geschichte (1953) S. 488 ff.

²⁸¹ Der Sinn der Geschichte (o. J.).

der Lüge, jener Schein der Religiosität, jenes Bild der Vernunft nicht auch in der westlichen Welt? Für jenen *homo creator*, der sich an die Stelle Gottes setzte? Wurde das Fanal der modernen Unmenschlichkeit, wurde die erste Atombombe nicht von einer westlichen Macht abgeworfen?

Wird für die westliche Welt eine Zeit kommen, in der sie überflutet wird von der Vitalität des Ostens und des schwarzen Erdteils? Wurde nicht der „narzistische Intellektualismus“, die Spaltung zwischen Geist und Natur, Ratio und Bios, Denken und Wollen mit dem Sinnverlust der eigentlich menschlichen Lebensbezüge zur Gefahr jener modernen, wesentlich abendländischen Krankheit, der Neurose?

Wohin also wird der Weg des Menschen und der Menschlichkeit in Ost und West führen? „In der Zukunft wie in der Vergangenheit wird der gemeinsame geistige Gehalt der historisch überlieferten Religionen der Leitstern der Menschheit sein. Wenn alle Ideologien erschöpft sein werden, wenn der so lange ungestillte Hunger des Menschen nach materiellen Gütern gestillt sein wird und wenn der Mensch auch von seiner vorübergehenden Überfütterung durch die Sättigung geheilt ist, dann, meine ich, werden die Ideale und Gebote, die in den historischen Religionen enthalten sind, endlich zu ihrem Recht kommen.“ Ob *Arnold J. Toynbee*²⁸² mit einer solchen Perspektive wirklich recht behalten wird?

IX.

Doch kann und soll der Weg des Westens denn überhaupt der Weg der Welt werden? Die Idee der personalistischen Menschlichkeit, wie sie abendländischem Bewußtsein eigen ist, könnte, wie es heißt²⁸³, „als unverlierbar gewordene Konstante der menschlichen Natur, als Wesenszug der Menschlichkeit der kommenden Epoche zugehören“. Aber haben wir selbst denn noch diese personalistische Idee vom Menschen als Menschlichkeit? Und zum anderen: Kann diese abendländisch-christliche Idee zum Weltprinzip erhoben werden auch dort, wo im asiatischen Raum und anderswo eine ganz andere angestammte Natur und religiöse und gesellschaftliche Grundweisen des Menschseins aufgewiesen wurden? *Heinz*

²⁸² Die Zukunft des Westens (1964) S. 176. Toynbee sucht dabei die Entwicklung der antiken Welt mit unserer Gegenwart in Parallele zu setzen. — Zur geistigen Auseinandersetzung zwischen West und Ost: E. Benz, Buddhas Wiederkehr und die Zukunft Asiens (1963). Hierin das Verhältnis von asiatischem Sozialismus und Kommunismus und der modernen Lehre Buddhas; S. Radhakrishnan, Wissenschaft und Weisheit. Westliches und östliches Denken (1962); W. E. Mühlmann, Okzident und Orient, Gestern und Heute: Idee und Problematik des Fortschritts, in: Z. f. d. ges. Staatswiss. 1/1957.

²⁸³ J. Kaltschmid, Menschsein in der industriellen Gesellschaft (1965) S. 265.

*Robert Schlette*²⁸⁴ hat mit Recht gefragt: „Wenn Ost und West je auf analoge Weise von Personalität und Impersonalität Gottes sprechen, meinen dann beide dasselbe?“ Es wird verwiesen auf die nur aus der christlichen Trinitätstheologie und Christologie im Ursprungsfeld erhebaren Bedeutungsinhalte des Begriffs der „Person“, der erst später zu einem ontologischen, anthropologischen und psychologisch-charakterologischen Begriff wurde.²⁸⁵

Dem ganzheitlichen Menschenbild verbindet sich in Asien eine ganzheitliche Denkweise des intuitiven Erkennens, ein Ganzheitsdenken. Dem dualistischen Menschenbild des Abendlandes und auch der platonisch-christlichen Tradition entspricht ein abstrakt begriffliches analytisch-methodisches Denken. Dies sind keine sekundären Unterschiede, dies sind fundamentale Unterschiede des Menschseins überhaupt. Und es muß sehr vereinfacht erscheinen, wenn man meint, beide Formen und Weisen des Menschseins müßten sich verbinden, damit die universale, das heißt hier die sich jeweils ergänzende globale Welt entsteht. *Heinrich Dumoulin*²⁸⁶ hat mit Recht als den Kern der heutigen Problematik die Frage benannt: „Gibt es keine Verbindung zwischen dem Kosmos der modernen Naturwissenschaft und dem in hohem Maße vergeistigten Kosmos der fernöstlichen Kultur?“ Mit anderen Worten: es wird nach der Möglichkeit echter Spiritualität für den naturwissenschaftlich denkenden modernen Menschen gefragt. Es wäre hier auf *Teilhard de Chardin*²⁸⁷ zu verweisen, der zwar die neue Weltkultur in ihrem „Aufstieg vom Westen her“ datiert, doch auch der fernöstlichen Spiritualität „eine unentbehrliche Rolle und verantwortliche Funktion“ in diesem Aufbauprozess über die Stadien der Kosmogese, Biogenese und Noogenese mit dem Ziel der höchsten persönlichen geistigen Wirklichkeit in

²⁸⁴ Philosophisch-kritische Überlegungen zur Vielheit der Religionen, in: Das Christentum und die Weltreligionen, a.a.O., S. 56.

²⁸⁵ A. Guggenberger, Hdb. der theol. Begriffe II, hrsg. von H. Fries (1963) S. 295 ff.; H. Rheinfelder, Das Wort „persona“ (1928); R. Allers, Das Werden der sittlichen Person. Wesen und Erziehung des Charakters (1930); H. Thomae, Persönlichkeit. Eine dynamische Interpretation (1955); Freiheit der Persönlichkeit, hrsg. von J. Schlemmer (KTA 1958); G. W. Allport, Persönlichkeit. Struktur, Entwicklung und Erfassung der menschlichen Eigenart (1959); Ph. Lersch, Aufbau der Person (1964).

²⁸⁶ Die geistige Vorbereitung des Abendlandes für den Dialog mit Asien, in: Stimmen der Zeit Jg. 177 (1966) S. 286 f.

²⁸⁷ L'apport spirituel de l'Extrême Orient, in: Monumenta Nipponica (Sophia-Universität Tokio) Bd. XII, S. 1—11. Vgl. dazu von buddhistischer Seite Lama A. Govinda, Die Weltanschauung Teilhard de Chardins im Spiegel östlichen Denkens, in: Perspektiven Teilhard de Chardins, hrsg. von H. de Terra (1966) S. 124—153.

Christus zuschreibt. Aber doch „auf der westlichen Straße“ fortschreitend, sollen Ost und West zu einer universalen Weltsicht und Menschheitskultur gelangen, wozu die christliche Interpretation des letzten Sinnes der modernen Naturwissenschaft verhelfen soll.

Die Konturen dieser Synthese des neuen Weltmenschen wären also eine innere Integration zumindest jener beiden gekennzeichneten Grundhaltungen. Allein hier genau erscheint uns die Fragwürdigkeit einer solchen Zielsetzung. Daß beide Geisteshaltungen oder besser: Seelenhaltungen sich ergänzen und befruchten sollen, ist ein langgehegtes Bemühen. Doch gilt nicht auch zumal in diesem Bezug das Gesetz der „Enge des Bewußtseins“? Und mehr noch als in jenem wesenhaft mittelalterlichen wie ebenso allgemeinen Kulturproblem als Lebensproblem: Wie man Gott und Welt, Jenseits und Diesseits, Seele und Leib, Innen und Außen in gleicher Gültigkeit zugleich behalten und — leben könne. Sind also jene beiden menschlichen Existenzweisen, die in ihrem tiefsten Grunde als menschliche „Ansätze“ eben andersartig verwurzelt sind, in einer menschlichen Existenz lebensmäßig überhaupt möglich und realisierbar? Umfaßt die Plastizität der menschlichen Grundmöglichkeiten wirklich jene Spannweite, die beide „Lebensformen“ integrieren könnte? Wir meinen, daß dies zwar angestrebt werden könnte, vielleicht auch angestrebt werden sollte, daß aber doch die unüberschreitbare Schranke menschlicher Kontingenz nicht außer acht gelassen werden dürfte.

Schließlich aber greift diese Frage in die tiefste Lebensentscheidung überhaupt: ob die Lebensstilistik in der Lebensgesetzlichkeit des „Sowohl als auch“ oder des „Entweder — oder“ bestimmt werden soll, womit auch schon alle fundamentalen Vorentscheidungen bezeichnet sind. Auf jene Frage von *Heinrich Dumoulin*, ob es keine Verbindung der modernen Naturwissenschaft mit dem geistigen Kosmos der Asiaten gebe, bleibt zu antworten: *Nein* — es sei denn um den Preis der Preisgabe der einen oder der anderen *Grundposition* des Lebensverständnisses. Dann freilich scheint es doch nur den einen Weg zu der neuen *Einen Welt* zu geben: daß die „*Straße des Westens*“, der mathematischen Methode, des kritisch-analytischen Denkens, der mit der technischen Welt offenbar notwendig verbundenen Extravertierung aller menschlichen Lebensbezüge zur *Straße der Welt* wird. Die Entscheidung, ob dies erstrebenswert wäre, hängt von den Maßstäben und Gewichten ab, mit denen man die Wert- und Sinnbezüge der menschlichen Existenz bemißt und bewertet. Uns möchte scheinen, daß der Mensch, bei aller Anerkennung der technischen Perfektion und ihrer positiven Folgerungen, im letzten Grunde ohne den Motor sinnvoll existieren könnte — nicht aber ohne die Frage nach dem Einen, was nottut, nicht also ohne die Lebensfrage nach dem Sinn

der menschlichen Bestimmung, des Schicksals, des Leids, der Schuld, des Todes. Von europäischem Leistungswissen ist jedenfalls Heil und Unheil über die Menschheit gekommen.

Von der modernen Physik selbst ist diese Frage sehr ernst gestellt worden: „In der theoretischen Ebene ist die Physik heute dem Gedanken, daß wir nur dasjenige begrifflich beherrschen, das wir grundsätzlich auch hervorbringen können, aufgeschlossener denn je. In der praktischen Ebene aber stehen wir soeben vor der Frage, ob das, was der Mensch hervorbringt, zum Heil oder zum Unheil sei. Die Frage ist nicht entschieden.“²⁸⁸

Man hat bemerkt, daß die europäische Expansion nach dem Osten wie ein Kreuzzug begann.²⁸⁹ Das Kreuz wurde längst verloren. An seine Stelle traten der machtpolitische und wirtschaftliche Profit und dann der Motor, die Retorte, das Atom, die moderne technokratische Wissenschaftsreligion mit ihren ebenso fortschrittlichen und aufgeklärten wie nihilistischen und atheistischen Konsequenzen. Hier genau erscheinen die Konturen einer globalen Welt, sofern sie ausschließlich von einer solchen „Westströmung“ überflutet wurde. Doch wo liegt heute die *Grenzlinie* zwischen Asien und dem Westen? Nach der irdischen und pragmatischen Etablierung eines entthronten Gott-Kaisers in Japan, nach der Kulturrevolution und der Zündung der Wasserstoffbombe in China ist der Westen auch in Asien. Das Zeitalter der globalen Weltzivilisation erhebt sich weithin tatsächlich über der „*Straße des Westens*“ und realisiert damit die diametrale Umkehrung jener mittelalterlich-christlichen Geschichtsauffassung, wonach das Bewegungsgesetz des Geschichts- und Kulturverlaufs von dem Osten nach dem Westen hin verläuft, wie dies *Hugo von St. Viktor* und *Otto von Freising* lehrten und ebenso von dem religiös-politischen Messianismus des Ostens bezeugt wird. Wie sehr der slawische Messianismus von der religiösen, kulturellen, politischen Rettung des westlichen Menschen durch die Heilsmission des Ostens überzeugt ist, vermag die Gewißheit *Fedor Dostojewskis* zu bezeugen: seine Deutung des Schicksals Rußlands als des Weltchicksals überhaupt. Er faßt diese heilsbringende Mission in die Prophetie: „Europa wird bei uns anklopfen, wenn seine jetzige Ordnung zu Ende geht.“²⁹⁰ Niemand

²⁸⁸ C. Fr. von Weizsäcker, Nachwort zu G. B. Vicos Schrift „Vom Wesen und Weg der geistigen Bildung“, übers. von W. F. Otto (1947) S. 162.

²⁸⁹ K. M. Panikkar, Asien und die Herrschaft des Westens (dt. Übers. 1955) S. 430.

²⁹⁰ Vgl. E. Sarkisyanz, Rußland und der Messianismus des Orients. Sendungsbewußtsein und politischer Chiliasmus des Ostens (1955); R. Schwarz, Ost und West in der religiösen und politischen Prophetie, in: *Universitas* Jg. 13 (1958); H. Meyer, Rußland und die historische Prophetie, in: *Hochland* Jg. 44 (1952) S. 205 ff.; H.-J. Schoeps, Realistische Geschichtsprophetien um 1850, in: *Zf. für Religions- und Geistesgeschichte* III (1951) S. 101.

freilich vermochte damals an das bolschewistische Rußland zu denken, auch *Ernst von Lasaulx* nicht, nach dem im unerbittlichen Ringen zwischen Ost und West zuletzt der Sieg dem zufallen wird, dem die größte Glaubenskraft eignet; und dies sei der Osten. Daß der Satan als die Vollmacht des Bösen und Menschenwidrigen aus der Paralyse des Abendlandes bzw. des Westens geboren wird, — darüber waren sich die asiatischen und slawischen Völker einig. Der technisierte Mensch des Westens, der nach jener These über dem Gewinn seiner rationalen Erfahrungen und technischen Naturbeherrschung sich selbst, das heißt, sein eigenstes, den Menschen in seiner menschlichen Würde auszeichnendes Seelentum verloren hat, darf auch heute noch weithin und trotz aller Übernahme westlicher Fortschritte als *der Leitgedanke des Orients* gelten. Wohin führt also dann die *Straße des Westens* als die *Straße der Welt*? Ist sie eine Todesstraße für die Welt und das Menschentum?

Welcher Stellenwert, welcher Lebens- und Kulturwert werden überhaupt in einer *Weltkultur* bzw. *Weltzivilisation* angesichts der „offenkundigen Tendenz zum Weltbewußtsein“ dem abendländischen Existenzverständnis und seinen von Antike und Christentum fundierten Traditionen noch zukommen? Werden diese „Humanismen“ noch eine Dominante bedeuten? Oder werden andere, auch außereuropäische geistesgeschichtliche Voraussetzungen, Ideen, Ideologien und Lebensformen für die Konstituierung dieser neuen Welt und dieser neuen Menschen bestimmend werden? Solche also, die nicht mit den Griechen und Römern, dem germanischen und dem christlichen Geistesraum verbunden sind? *Heinrich Habne*²⁰¹ spricht das aus, was viele sich heute nicht eingestehen wollen: „Auf dem Wege zu einer Weltintegration geraten wir jedoch aus der Mitte unserer selbst. Nichts ist mehr selbstverständlich. Niemandem wird an der Bewahrung des abendländischen Humanismus gelegen sein, wenn wir uns selbst mit ihm aufgeben. Und da die Neigung zum Selbstverlust bei uns heute stärker ist als der Wille zur Bewahrung, und da der Druck von außen, zum Beispiel aus Asien und Afrika, zunimmt, wird man auch den simplen Bemühungen, die in den Schulen um die Erhaltung unserer Herkunft aufgebracht werden, keine große Bedeutung mehr einräumen... So sind wir, wie vor uns andere, dabei, stumm in der Integration der Weltkräfte zu verschwinden, und uns ohne subjektive Gesittung und unter Aufgabe der objektiven Überlieferung einem anderen spurlos zu unterwerfen... Obwohl die Antike zum Wesentlichen unserer Herkunft gehört, wird man sich damit abfinden, daß die Zukunft des Ganzen ohne

²⁰¹ Zukunft ohne Latein und Griechisch? in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 73, vom 27. 3. 1965.

spezifische Einwirkung des abendländischen Humanismus gedacht werden muß.“

„Globales Menschentum“ könnte nur sinnvoll sein, wenn der Mensch als Mensch nicht zerstört wird zugunsten der Superstrukturen einer seelenlosen Konformität und einer neuen weltweiten globalen Sklaverei des gesellschaftlich, staatlich und in seiner Lebensnorm und Lebensform, in seinem seelisch-geistigen Tiefengrund manipulierten Roboters.

X.

Humanismus und *Humanität* stehen im Welthorizont im Zeichen eines höchst differenten Anspruchs, je nach ihrer weltanschaulichen Voraussetzungen und Begründungen. In diesem Bezug kann es keine Verständigung und Harmonisierung geben. Ein „freischwebender“ Humanismus muß ebenso eine Illusion bleiben, wie es eine Humanität ohne eine je bestimmte religiöse oder weltanschauliche Verhaftung nicht gibt.²⁰² Was uns aber möglich erscheinen und angestrebt werden sollte, ist die Verständigung über die Anerkennung bestimmter Merkmale und Haltungen, welche fixierte sittliche Forderungen und soziale Verhaltensweisen umschreiben, die als Humanität Gültigkeit haben können, unabhängig von ihren jeweiligen Verwurzelungen, Begründungen und Motivationen. Hierfür könnten jene Bestimmungen einer Humanitätsgesinnung zum Anspruch erhoben werden, die als besondere Kennzeichen solcher Gesinnung zu bezeichnen wären. Wie schwierig es auch sein mag, die Idee der Menschlichkeit heute gültig zu fixieren²⁰³, so gehören gewiß zu den grundlegenden Momenten die Selbstbesinnung, Selbstachtung, Selbstkritik, die Gewissensbildung und das Bewußtsein um Verantwortung für andere und für eine humane, das heißt hier geistig bestimmte Rangordnung der Werte, wie insbesondere jene liebende Haltung, die liebt, ohne zu wägen und ohne zu fragen. Als Merkmale der Menschlichkeit sollen ebenso gelten: die schamhafte Zurückhaltung vor der Innerlichkeit des Menschen, die

²⁰² Vgl. auch Maulana A. K. Azad, Das Menschenbild der Philosophie des Ostens und des Westens, in: Universitas Jg. 11 (1956) S. 469 ff.; A. T. Imamichi, Die Idee des Humanismus im Osten und im Westen, in diesem Teil des Symposiums (Bd. 3), vertritt die Auffassung, daß die drei Grundzüge des klassischen Humanismus (der kritische Geist, die Selbstreflexion und die Distanz zu der äußeren Welt) in jedem Humanismus in West und Ost zu finden seien. Der klassische Humanismus im Okzident und Orient sei im wesentlichen indifferent gegenüber der Religion und daher der gemeinsame Ort rationaler Kommunikation in gemeinsamer Ergänzungsbedürftigkeit. Offen bleibt jedoch die notwendige nähere inhaltliche Fixierung der Idee des Humanismus.

²⁰³ Vgl. dazu E. Spranger, Erziehung zur Menschlichkeit, in: Die berufliche Ausbildung IV (1953) S. 145 ff.; Fr. Medicus, Menschlichkeit (1951) S. 300 ff.

Ehrfurcht vor allem, was ihm heilig ist, die tiefe Duldsamkeit für fremde Eigenart und fremde Meinung.²⁹⁴ *Albert Schweitzer*²⁹⁵ will in der liebenden Zuwendung zum Mitmenschen den Kern der Humanität überhaupt finden: „Überall, wo die Idee des Mitempfindens und der Liebe ist, ist Humanitätsgesinnung im Werden begriffen. Humanitätsgesinnung ist diejenige, die dem Wesen des Menschen, seinem höheren Wesen, das ihn über alle Kreatur erhebt, entspricht.“ Wenn dabei die inhaltlichen Bedeutungsverschiedenheiten auf Grund jeweilig verschiedener Verwurzelung dieser Tafeln oft nur noch formale Richtbilder zu belassen vermögen, so werden sie doch noch von hoher Bedeutung sein können. Eine solche Bemühung sollte nicht nur den abendländischen Raum, sondern ebenso jene Kulturwelt einbeziehen, die diesen Tafeln eine menschliche oder gar eine entsprechende religiöse bzw. weltanschauliche Disposition zu leihen vermag.

Die Überzeugung, daß alle Menschen Brüder seien, die einen gemeinsamen Gott zum Vater haben, ist *stoischen* Ursprungs. Danach wurde die Lehre von einem *Gemeinsamen* des Menschentums metaphysisch-religiös begründet. Jene *Paulinische*, von *Araton* übernommene Konzeption, daß der Mensch „göttlichen Geschlechtes“ sei, wurde mit der Verkündigung des christlichen Evangeliums, daß alle Menschen gleich seien vor Gott, als Programm zur Gründungsurkunde der gleichen Würde und Wertigkeit aller Menschen. Damit wurde im abendländischen Raum die Idee der *Humanitas* konstituiert, die im asiatischen Kulturräum ihre Entsprechung findet und seitdem in ihren wechselnden Konturen die innere Geschichte des Menschentums abzeichnet — bis zum *homo creator*, bis zu *Albert Camus* und *Jean-Paul Sartre*. Die Bedeutung der Religionen für den Menschheitsgedanken hat indessen die Religionswissenschaft zum unbestrittenen Forschungsergebnis erheben können. In solchem Verständnis wird *Humanitas* in einem dreifachen Sinne verstanden: als Menschenfreundlichkeit (*Philantropia*, Verständnis, Hilfsbereitschaft, Güte), als edle Bildung und als Menschheit in ihrer Gesamtheit.²⁹⁶ Es ist gezeigt worden, daß in den prophetischen Religionen die Menschheitsidee ihre Wurzeln in der universalen Gotteserfahrung und Gottesliebe hat, in den mystischen Religionsformen dagegen das Bewußtsein der Einheit der Menschheit aus der Idee der immanenten Gegenwärtigkeit des Göttlichen

²⁹⁴ O. Fr. Bollnow, *Die Forderung der Menschlichkeit* (1961) S. 11 ff.

²⁹⁵ Die Kraft der Humanitätsgesinnung, in: *Mensch und Menschlichkeit* (KTA 1956) S. 126.

²⁹⁶ Fr. Heiler, Die Bedeutung der Religionen für die Entwicklung des Menschheits- und Friedensgedankens, in: *Ökumenische Einheit* Jg. 2 (1/1951) S. 1; vgl. auch G. Mensching, *Menschheit und Menschlichkeit*, in: *Studium generale* Jg. 15 (1962).

in allen Daseinsformen erwachsen ist. Dies bedeutet, daß auch in den nichtchristlichen hohen Religionen sittliche Tafeln menschlichen Verhaltens auffindbar sind, die im jüdisch-christlichen Raum eine Entsprechung finden, was auch belegbar ist — unbeschadet späterer jeweilig andersartiger Motivationen und Begründungen.

Andererseits aber sollte ebenso entschieden Stellung genommen werden gegen jeden *Absolutheitsanspruch* einer mit der Konstituierung der neuzeitlichen Humanitätsidee eng verbundenen Grundhaltung des Menschen zu sich selbst, zur Welt und zu einer möglichen Transzendenz als der gültigen Humanität schlechthin. Dies bedeutet die Ablehnung jedes autonomen Anspruches der Humanitätsidee als einer übergeordneten Weltanschauung, als *Humanitätsreligion*, als *Naturreligion*²⁹⁷, die sich ebenso als *Vernunftreligion* oder als *Wissenschafts-Religion* versteht, mit einer Minimalisierung und oft auch Simplifizierung von als verbindlich konstituierten Grundwahrheiten über dem Hintergrunde der verschiedenen Synkretismen. Dies bedeutet ebenso die Ablehnung der Humanitätsreligion als einer Weltanschauung, als eines „humanistischen Glaubens“, vor dem die Religionen nur noch einen relativen Anspruch auf die Wahrheits-, Wert- und Heilssphäre erheben dürfen. Dasselbe gilt auch für die Idee einer globalen wissenschaftlich-technischen Weltzivilisation als einer „absoluten“ Ideologie. Eine solche Ideologie hätte ebensowenig allgemeinverbindlichen Verpflichtungscharakter wie eine „Humanitätsreligion“. Dasselbe gilt in erhöhtem Maße auch für die Behauptung der wissenschaftlichen Begründung solcher Ansprüche aus einer determinatorisch-bestimmten soziologischen, technologischen oder auch kosmischen Gesetzmäßigkeit.

III. DIE FRAGWÜRDIGE WELT

1. SINN UND GESCHICHTE

Es gibt Zeiten, in denen der sinnende Mensch eher vom Unsinn der Geschichte sprechen möchte. Es scheint dann, als sammelten alle Geschehnisse nur noch das Beweismaterial zu dieser verzweifelten Verlegenheit. Die Frage nach dem Sinn der Geschichte scheint wahrhaft der fragwürdigsten aller philosophischen Disziplinen anzugehören.

Geschichtliche Katastrophen und umwälzende Ereignisse haben von jeher den Menschen zum Nachsinnen über die Frage nach dem histori-

²⁹⁷ Vgl. u. a. K. Leese, *Recht und Grenze der natürlichen Religion* (1954); E. Heimann, *Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft. Liberalismus, Marxismus, Demokratie* (1955).

schen Geschehen gestimmt, zum Bemühen, den geschichtlichen Prozeß zu begreifen und theologisch oder philosophisch zu rechtfertigen. Von solchen Nahtstellen im Geschichtsverlauf zeugen die Begebenheit, wie sie das Buch *Daniel* widerspiegelt, die Erschütterung durch die Perserkriege, das Innwerden jener „Fülle der Zeit“, wie sie die Geburt des Christentums anzeigt. Allein — was uns hier näher steht — nach der Französischen Revolution waren es die beiden großen Kriege, die das menschliche Fragen im gesteigerten und bedrängenden Maße der Frage nach dem Sinn der Geschichte sich zuwenden ließen. Bedrängend deshalb, weil das Bewußtsein einer möglichen krisenhaften Katastrophe der Menschheit heute uns alle den inneren Zusammenhang der geschichtlichen mit der menschlichen Problematik notvoll empfinden läßt, — eben weil der Mensch in der Geschichte weithin sich selbst zur Fragwürdigkeit geworden ist. In einer Zeit des Umbruchs und des fundamentalen Wandels in allen Lebensbereichen, dann also, wenn viele überkommene Tafeln nicht mehr tragen, neue Sinn- und Werttafeln aber noch keine Gültigkeit anzeigen, wenn also der Mensch in der „Krise“ steht, — in solcher Zeit wird die Frage nach der Existenz eines Fluchtpunktes, der Bestand hat, der bleibt, die Frage nach einer ziel- und sinnbestimmten und bestimmenden Ordnung besonders brennend. Wenn sich dieser Mensch als ein in die Unendlichkeit des Seins erbarmungslos „geworfenes“ und daher verlorenes Wesen erfährt, so bedeutet das Fragen nach dem menschlich-geschichtlichen Daseins eine Unruhe, die uns wahrhaft „auf den Leib“ rückt. *Die Frage nach dem Sinn der Geschichte steht in unabdingbarer Korrespondenz mit der Frage nach dem Sinn des Menschseins überhaupt.* Der Mensch ringt um die Sinnhaftigkeit der geschichtlichen Welt letztlich deshalb, weil es um seine eigene Existenz geht.

So werden sich Geschichtsanschauung und Weltanschauung jeweils entsprechen, sofern unter Weltanschauung der Sinnbezug der gesamten Existenz, das Ingesamt aller Stellungnahmen, Erkenntnis- und Fühlweisen eines Menschen, seines Lebenszieles, seines Lebensstiles und seiner bewußten und unbewußten Grundhaltungen zur Welt und zu sich selbst als integrierender Lebensform verstanden wird. Gewiß gibt es eine Objektivität der Geschichtswissenschaft als notwendige Selbstkritik und Selbstkontrolle. Allein es war ein verhängnisvoller Irrtum, von einer absoluten erkenntnistheoretischen Objektivität im Sinne der Voraussetzungslosigkeit der Geisteswissenschaft zu sprechen. Denn *es gibt kein Geschichtsbild ohne vorgegebene Wertgesichtspunkte, und es gibt keine Wertordnung ohne eine dies begründende Sinnordnung, die als „letzte Stellungnahme“ in der jeweiligen Weltanschauung — unreflektierter oder wissenschaftlicher Art — verhaftet liegt.* Man braucht dabei nicht in gewisse histo-

rische oder existentialphilosophische Konsequenzen zu verfallen, wenn diese neue Erfahrung ebenso unkorrigierbar besteht: daß der Mensch nicht nur das Wesen ist, das Geschichte erlebt, um die Geschichte weiß, vielleicht auch Geschichte gestaltet, sondern auch selbst ein geschichtliches Wesen ist. Geschichtlichkeit ist eine Struktur des geschichtstragenden Subjekts, wie *Martin Heidegger*²⁹⁸ es erfährt — wenn auch gewiß nicht *nur* dies! Und *Karl Jaspers*²⁹⁹ unterscheidet ebenso ein historisches Bewußtsein als das Wissen von der eigenen Geschichte und der Abhängigkeit von ihr von dem geschichtlichen Bewußtsein als dem Wissen um die eigene Geschichtlichkeit. Ortsbestimmung und kritische Begründung des jeweiligen *Standortes* des Menschen vor sich selbst, in der Welt und vor den überweltlichen Bezirken und Mächten erscheint dann als die *letztgültige* Aufgabe aller Wissenschaft. *Denn Wissenschaft heißt doch letztlich auch, sich des eigenen Standortes in der Welt kritisch zu versichern, soweit dies eben auf solchem Wege möglich ist.*

Es steht hier nicht jenes logische Problem der Prinzipien des historischen Erkennens als der Erforschung und Darstellung geschichtlicher Verhalte in Frage, nicht eine „Kritik der historischen Vernunft“ im Sinne *Diltheys*, sondern die philosophische Frage nach Prinzipien und Ursachen, nach Wesen und Endziel der Dinge und des Geschehens. Wenn aber Geschichte jenes Geschehen ist, das sich durch die *Zeit an* uns und *durch* uns vollzieht, so fragt die philosophische Problematik nach dem Sinn der Geschichte, nach ihren Faktoren, Ursachen und Gesetzen. Geschichte ist nicht nur Entwicklung und Entfaltung. Geschichte ist, wie wir meinen, der Weg der Menschheit und der Weg des besonderen Menschen in der Begegnung mit dem Schicksalhaften bzw. dem Geschickten.

Allein hier erst beginnen die eigentlichen Fragen. Ist Geschichte aus Bedürfnissen und Handlungen und Leidenschaften des Einzelnen und der Massen zu erklären? Ist Geschichte also aus den psychischen Determinanten zu erheben und zu verstehen? Oder ist Geschichte aus einer übergeschichtlichen Idee, einer göttlichen Idee, einem „Heilsplan“ zu begreifen? Wird Geschichte von Einzelnen, von Gruppen oder von Massen „gemacht“? Machen Männer die Geschichte? Oder aber sind sie nur Werkzeuge, „Vollstrecker“ eines gesellschaftlichen, „unterschwellig“ Willens, zeit- und situationsbedingter Strebungen, die zu *ihrer* Zeit, dem „Kairos“, wirkmächtig werden? Gibt es eine Gesetzmäßigkeit im Geschichtsverlauf, wie sie etwa mit dem Dreistadiengesetz von *Auguste Comte*, also

²⁹⁸ Sein und Zeit (1953) S. 382: „Das Dasein hat faktisch je seine Geschichte und kann dergleichen haben, weil das Sein dieses Seienden durch Geschichtlichkeit konstituiert ist.“

²⁹⁹ Philosophie II (1932) S. 118.

mit der Abfolge vom mythischen über das metaphysische zum positiven Zeitalter bestimmt wurde? Gesetzlichkeit als Spannungsausgleich von Reaktion und Revolution, von dialektischen Prozessen usf.?

Hat die Geschichte im Ganzen einen Sinn? Hat nicht jene These recht, die schon eine solche Fragestellung in das Museum der Irrtümer des menschlichen Geistes verweist? Ist Geschichte nur innerweltlich zu verstehen oder gibt es noch eine übergeschichtliche Wirklichkeit? Hat sie einen Anfang und ein Ende? Gibt der Geschichtsverlauf für eine optimistische oder eine pessimistische Beurteilung hinreichenden Anhalt? Hat also Geschichte einen Sinn als ein sich erfüllendes Ziel? Oder ist Geschichte mit *Theodor Lessing*³⁰⁰ wirklich als „Sinnggebung des Sinnlosen“ zu betrachten? „Keineswegs aber wird durch Geschichte ein verborgener Sinn, ein Kausalzusammenhang, eine Entwicklung in der Zeit per se offenbar; sondern Geschichte ist Geschichtsschreibung, das heißt die Stiftung dieses Sinnes, die Setzung dieses Kausalzusammenhangs; die Erfindung dieser Entwicklung. Sie vorfindet nicht den Sinn der Welt, sie gibt ihn.“ Der Gedanke der Konstitution in der gegenwärtigen „kritischen“ Geschichtsphilosophie, wonach objektiv-geschichtliche Erkenntnis erst aus dem Subjekt selbst heraus möglich, „konstituiert“ wird³⁰¹, wird hier ins Extrem überspannt.

Schon in der *Antike* sind grundlegende Modelle für die spätere Geschichtsbetrachtung vorgezeichnet worden: Die Abstiegshypothese, die Aufwärtsentwicklung, die Stillstandshypothese wie jene wesenhaft östliche und griechische Idee des Kreislaufs als einer periodischen Wiederkehr des Gleichen. Ebenso aber wußte man auch hier schon von göttlichen und menschlichen Faktoren, wie von der SOTERIA als dem Vertrauen in eine Rettung des von Klippe zu Klippe stürzenden Weltprozesses.

Die eigentümliche Frage nach dem Sinn der Geschichte vermochte jedoch erst im geistigen Raum der *jüdisch-christlichen Weltdeutung* zu erwachsen. Erst hier hatte die Geschichte der Menschheit einen Anfang und ein Ende. Erschaffen waren die Welt und die Menschen von einem persönlichen Gott, der sich in der Zeit offenbarte, um die ganze Menschheit einem bestimmten Ziele zuzuführen. Der Kreislauf, letzthin ein Symbol der Sinnlosigkeit, wich dem einmaligen historischen Prozeß mit einem Endziel von absolutem Wert und absoluter Dauer. Die schon von der *Stoa* religiös-metaphysisch begründete Einheit des Menschengeschlechts, jene im Grunde un-griechische Idee, ward nun überhöht durch die Verkündigung der Einzigartigkeit der Menschenseele und — was selbst oft im christlichen Be-

³⁰⁰ Geschichte als Sinnggebung des Sinnlosen (1921).

³⁰¹ Vgl. dazu W. Brüning, *Geschichtsphilosophie der Gegenwart* (1961) S. 115 ff. — Zum Ganzen vgl. auch J. Thyssen, *Geschichte der Geschichtsphilosophie* (1961).

zirk noch übersehen wird — auch des Menschenleibes. Nun bedeutet individuelle Personalität und Vereinzelung nicht mehr einen Fluch, wie mit *Buddha* analog noch *Hebbel* lehrte, — auch keine Strafe für eine vorweltliche Verschuldung, wie die *Gnosis* die menschliche Leiblichkeit deutete. Begründet aber war diese hohe Wertigkeit des Einzelmenschen und seiner persönlichen — nicht nur griechisch-kollektiven — Freiheit in jener zutiefst religiösen, nicht etwa philosophischen oder naturwissenschaftlichen Kategorie der Schöpfungstatsache, in dem Mysterium der Inkarnation. Mit der christlichen Erlösungswirklichkeit war die antike Tragik einer innerweltlichen Kausalität von Schuld und Strafe und Schicksal durchbrochen, war jeder Einzelne bei seinem „Namen gerufen“ in seine freie und geschichtliche Verantwortung. Christliches Geschichtsdenken lebt innerhalb umrissener, objektiv gesicherter Grenzen, ist befestigt zwischen Schöpfung — Sündenfall — Erlösung — Endgericht. Die Parusie des wiederkommenden Herrn erscheint als das Ende der Zeit, als der absolute Grundbezug jedes geschichtlichen Maßstabes.

Christliches Geschichtsdenken sieht Geschichte als Stätte der Entscheidungsmöglichkeit des Menschen, als Ort seiner Selbstfindung zwischen den Mächten des Himmels und des Satans. Für *Nikolai Berdjajew*³⁰² liegt der Sinn der Geschichte geradezu in der Enthüllung dieser gegensätzlichen Prinzipien. „Das Menschengeschick, das der Geschichte zugrunde liegt“, so heißt es hier dann, „setzt ein übergeschichtliches Ziel voraus, einen übergeschichtlichen Prozeß, eine übergeschichtliche Lösung des Geschichtsgeschickes in einer anderen, ewigen Zeit.“ Niemand freilich vermag auch hier einem Einzelgeschehen oder Zeitgeschehen einen fixierten Sinn zuzuweisen. Das Übel als Folge jenes *mysterium iniquitatis*, das in dem geschichtlichen Lauf als Terror, Gewalt, Kriege, Grausamkeiten erscheint, ist auch in einer Theodizee nie auflösbar. Selbst eine *theologia crucis* wird eine noch so positive Sinndeutung des Leids und des Leidens nur als stete Anfechtung bestehen können. Mit dem Buddhismus teilt das Christentum die Überzeugung, daß es keinen letzten Sinn der Geschichte innerhalb der Geschichte selbst gibt. Aber es lehrt andererseits nicht die Sinnlosigkeit einer endlosen Bewegung um der Bewegung willen, sondern einen Sinn jenseits der Geschichte. Wenn nun auch die menschliche Geschichte im christlichen Bewußtsein als Vorbereitung des Neuen Himmels und der Neuen Erde verstanden wird, so hat man dennoch von einer „Vorwegnahme des Neuen Himmels und der Neuen Erde“ gesprochen.³⁰³ Danach hat die Geschichte auch immanent einen Sinn. Sinn kommt der

³⁰² Der Sinn der Geschichte (o. J.) S. 300 ff.

³⁰³ M. Schmaus, *Elemente einer christlichen Geschichtstheologie*, in: *Sinn und Sein*. Ein philosophisches Symposium, hrsg. von R. Wisser (1960) S. 784 ff.

2. FORTSCHRITT ALS HEIL UND VERHÄNGNIS

Mit der fortschreitenden Herauslösung des Menschen aus der abendländischen Daseinsordnung ging auch fortschreitend das Herzstück eines Geschichtsbildes verloren, nach dem der Mensch erst von Gott her weiß, was Menschsein heißt. An die Stelle einer im Mysterium verankerten Heilsordnung und Eschatologie trat eine „aufgeklärte“ welthafte Heilsgewißheit: *das neue Evangelium vom Fortschritt der Menschheit*. Die Fortschrittsidee in der Geschichte setzt immer ein Wissen um ein Ziel der Geschichte voraus, das angesteuert und zum Ende gebracht werden soll: In der Linie eines religiösen bzw. metaphysischen „Geschichtsoptimismus“ hat Herder in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ eine organische Geschichtsauffassung vertreten, die noch im christlichen Bezug steht: „Die Geschichte ist Schauplatz einer leitenden Absicht auf Erden, wengleich wir nicht die letzte Absicht sehen sollen, Schauplatz der Gottheit, wengleich nur durch Öffnungen und Trümmer einzelner Szenen.“ Kant³⁰⁷ hingegen bestimmt das Ziel der Geschichte der Menschengattung als die Vollziehung eines verborgenen Planes der Natur. Worin aber besteht dieses Ziel? In der Erreichung einer allgemeinen, das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft, in einem allgemeinen weltbürgerlichen Zustand, der auch der göttlichen Vorsehung entspricht. Dies ist nach dem Königsberger der Sieg des guten Prinzips über das Böse und die Gründung des Reiches Gottes auf Erden: die Ersetzung des Kirchenglaubens durch Moralität. Für Fichte³⁰⁸ steht am Anfang das Zeitalter der „natürlichen Unschuld“, es wird abgelöst durch das Zeitalter der „vollendeten Sündhaftigkeit“. Im dritten Zeitalter erfolgt die Umkehr: daß die Menschheit ihre Zustände „mit Freiheit und der Vernunft gemäß“ ordne. Fast naiv muß seine Überzeugung erscheinen: „Dieses Erdenleben samt seinen Nebengliedern läßt sich aus dem schon hienieden vollkommen möglichen Einheitsbegriff des ewigen Lebens ableiten.“ Christliche, nationale und dialektische Gedanken laufen hier zusammen. In Schelling verbindet sich der dialektische Dreiklang mit dem Gedanken einer Entfaltung der christlichen Idee vom Petrinischen über das Paulinische zum Johanneischen Christentum.³⁰⁹ Und stehen nicht noch heute

³⁰⁷ Der Sieg des guten Prinzips über das Böse und die Gründung des Reiches Gottes auf Erden I (1792) Abschn. VIII.

³⁰⁸ Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, hrsg. von Fr. Medicus (o. J.) S. 13. — Vgl. bes. E. von Sydow, Der Gedanke des Idealreiches in der idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel (1914).

³⁰⁹ Vgl. A. Dempf, Sacrum imperium. Geschichts- und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance (1929).

viele nichtchristliche Ideologien einer Erziehung des Menschengeschlechts unter dem vernunfttheologischen Aspekt Lessings?

Für Hegel ist die Dialektik Angelpunkt der Systematik: Die Wirklichkeit ist die Selbstentfaltung des absoluten Geistes, der in Gegensätzen und ihrer Aufhebung fortschreitet. Eine Idee wird gesetzt, ihr setzt sich die Gegenidee entgegen, beide werden vereinigt, „aufgehoben“ in dem dreifachen Sinn des Negiertwerdens, des Aufbewahrtwerdens und des Hinausgehobenwerdens zu einer höheren Einheit. Geschichte ist Entfaltung des absoluten Geistes bis zur Bewußtheit seines Wesens, und das ist Freiheit. Hegel sieht mit Fichte das vollendete Zeitalter mit seiner Zeit heraufziehen: *Der preußische Staat ist die Vollendung der Staatsidee, das protestantische Christentum die Vollendung der religiösen Idee, die Hegelsche Philosophie die Vollendung der Philosophie überhaupt*. Wenn die These besteht, wonach alle philosophischen und in Sonderheit geschichtsphilosophischen „Systeme“ über dem Hintergrunde einer je bestimmten Weltanschauung erst möglich sind, wonach jede Philosophie im Kontrapunkt zu einer bestimmten „Theologie“ steht³¹⁰, von der sie zugleich gleichsam lebt als von einem fundamentalen „Existential“, so wären die Philosophien des Deutschen Idealismus, zumal seine Geschichtsmetaphysik wie auch die Humanitätsidee der Goethezeit, ein eindeutiger Beweis dafür, daß sie nur aus ganz bestimmten religiös-synkretistischen Ursprüngen her verständlich werden können. Eine solche Einsicht verbietet dann von selbst jene verbreitete These, daß anderswo abhängige Philosophien bestehen, hier aber „reine“ Denkweisen den Anspruch auf voraussetzungslose Allgemeingültigkeit erheben könnten.

Geschichte ist die Selbstverwirklichung und Selbstvollendung der Weltvernunft, ist der Weg des Menschen zu sich selbst, ist demnach der „Fortschritt des Geistes im Bewußtsein der Freiheit“, — dieses panlogische System Hegels, mit dessen Zusammenbruch auch zugleich die tiefe Ratlosigkeit jeder neuzeitlichen sinnerhellenden Geschichtsphilosophie offenbar wurde, lebt indes noch fort — gewissermaßen „umgestülpt“ im historischen Materialismus. Eine Zauberformel als „Weltformel“ bezieht sich auf den „Prozeß“; Prozeß als determinatorischer, das heißt nach notwendigen, unabänderlichen Gesetzmäßigkeiten sich vollziehender Ablauf alles inneren und äußeren Geschehens, in der Natur, in der Gesellschaft, in der Geschichte, ja auch im Menschen selbst. In diesem ideologischen System sind Natur und Geist nur verschiedene Formen der sich bewegenden Materie. Natur und Geschichte stellen ein einheitliches Ganzes dar, von dem her auch der Mensch gedeutet werden muß. Eine alles umgrei-

³¹⁰ J. Pieper, Was heißt philosophieren? (1948).

fende Gesetzmäßigkeit durchzieht die Geschichte, die Gesellschaft, die Natur. Daher ist auch der Mensch den Grundsätzen der Gesellschaft vorbehaltlos unterworfen. Denn Materie, Natur und Gesellschaft zeigen einen unüberschreitbaren gesetzmäßigen prozeßhaften Charakter, wobei die Materie mit ihren Produktionskräften die treibende Kraft bleibt. Dieser geschichtliche Prozeß hat seinen Anfang in einer ihrer noch nicht selbst bewußten Menschheit und findet Abschluß und Ziel in einer ihrer selbst bewußten Gesellschaft. Erst in der Zukunft liegt das Paradies — jener christliche Himmel ewiger Seligkeit, — nur in das Diesseits übertragen. Der Mensch muß sich seiner personalen Möglichkeiten freiwillig begeben — dies allein heißt hier Freiheit — und sich den wissenschaftlich erkennbaren Gesetzmäßigkeiten unterordnen, ihnen zu ihrer Verwirklichung verhelfen. Der Mensch wird zum Funktionär eines gesellschaftlich-geschichtlichen Weltprozesses. Erkennen ist für den Menschen dann nur ein Abbilden der gesetzmäßig bestimmten Wirklichkeit und ihrer Entwicklung. Wissenschaft erhält in einem solchen System einen höchsten Rang: Wissenschaft wird zum Heilsgeschehen schlechthin. Hier bedeuten nur noch wirtschaftliche Tendenzen wirksame geschichtliche Triebkräfte; auch alle geistigen Strebungen, wie Religion, Wissenschaft, Kunst, sind nur als abhängige Funktionen ökonomischer Gesellschaftsstrukturen und Arbeitsprozesse zu betrachten. Endziel des dialektischen Prozesses bildet die klassenlose Gesellschaft — ein wirtschaftssoziologisches Paradies.³¹¹ Wissenschaft, auch und besonders die Wissenschaft von der Geschichte, bedeutet dann nur den Weg der Erkenntnis der soziologisch-ökonomisch-technologischen Gesetzmäßigkeit als Schlüssel zur mitvollziehenden Erfüllung des determinatorischen Geschichtsprozesses.

Diese Lehre von der Lebens- und Weltgesetzmäßigkeit ist somit nicht nur ein politisch-ökonomisches Phänomen, wie dies noch häufig genug mißverstanden wird. Jene Lehre will innerweltliche Heilslehre, Botschaft eines neuen Erlösungsweges des Menschen und der Menschheit sein, trägt also numinosen, das heißt doch dann religiösen, zumindest aber quasi-religiösen Bedeutungscharakter. Die neue Verkündigung dieses östlichen Heils, das ja letztlich aus westlichen Wurzeln stammt, will Heilsmission im eigentlichen Sinne sein. Die Sehnsucht nach dem *Ewigen Reich*, dem Ideal-

³¹¹ Vgl. u. a. H. Köhler, Das Menschenbild des dialektischen Materialismus (1963); G. A. Wetter, Der dialektische Materialismus (1952); H. Meyer, Geschichte der abendländischen Weltanschauung V (1949) S. 77 ff.; H. Arendt, Fragwürdige Traditionsbestände im politischen Denken der Gegenwart (1957) S. 9 ff.; M. Reding, Der politische Atheismus (1957); P. Ramser, Das Bild des Menschen im neueren Staatsrecht. Die Antinomie des Westens und des Ostens (1958); I. Fetscher, Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung (1967).

reich, dem Reich der Vollendung zeichnet den Hintergrund ab für alle Vorstellungen und Hoffnungen, die mit jener Idee von den Tagen des Urchristentums bis zum modernen philosophischen Idealreich und bis zum chiliastischen Eschatologismus in der abendländischen Geschichte zu verfolgen sind.³¹²

Fortschritt ist nach *Georges Sorel* „das magische Wort des Zeitalters“. Die vorausgeworfene Zukunft und das Wissen um das apriorische Prinzip des Fortschritts gelten als Sinn der Geschichte, die hier und heute beginnt. Dabei wird Geschichte als vollendbar gedacht, sie ist „an ihrer in die Zukunft vorausgeworfenen Vollendung aufgehängt“.³¹³ Der Plan und die Ordnung, in der sich die Geschichte der Menschheit vollenden wird, sind bekannt. Der Kampf der Gruppen und der Streit der Meinungen entbrannte darüber, *wer* und *was* den Fortschritt repräsentiert. Dieser Streit ist heute in das Spannungsfeld eines Welt- und Wertstreites getreten.

In der Idee des Fortschritts liegt also für das moderne Denken noch der einzige Ansatz zur Lösung des Geschichtsproblems. Seit der Aufklärung ist man sich bewußt, daß die Zeit der Freiheit in der Vernunft, der wahren Menschlichkeit angebrochen ist, daß es eine Erziehung des Menschengeschlechts zur wahren Menschlichkeit gibt. Neben diese Fortschritts-idee trat der Gedanke der Entwicklung, womit die bis dahin negativ beurteilte geschichtliche Vergangenheit unter der Perspektive der anthropologischen Entwicklung und Reifung ihre relative Wertigkeit fand, wovon noch die Rede sein soll. Daß dieser Aspekt den Ansatz für die Eigenwertigkeit jeder Zeitepoche und jedes Volkes bedeutete, ja schließlich für das Selbstbestimmungsrecht der Völker, sei nur angemerkt. *Fortschritt*, *Entwicklung*, *Gesetzmäßigkeit* und *Natur* bilden seitdem die fundamentalen Kategorien, unter denen sich neuzeitliches Geschichtsdenken zu begreifen sucht. Doch reichen eben alle rationalen Begründungen zur Befestigung eines irdisch-schönen Endzustandes nicht aus. Leben nicht alle diese wissenschaftlichen, weltanschaulichen und politischen Ideologien auch von einer geheimen, im Grunde religiösen Hoffnung, daß die Tragödie der Weltgeschichte einmal zu Ende gehen werde? Von hier aus ergibt sich auch die psychologische Beweiskraft jener These, die für die Staatslehre *Carl Schmitt*³¹⁴, für die geschichtliche Perspektive *Karl Löwith*³¹⁵ u. a. vertreten haben, daß alle Fortschrittslehren wie auch Staatsbegriffe der Neuzeit säkularisierte, das heißt aus der zentralen Gott-

³¹² Vgl. W. Nigg, Das ewige Reich. Geschichte einer Hoffnung (2. o. J.).

³¹³ H. Freyer, Theorie des gegenwärtigen Zeitalters (1955) S. 74.

³¹⁴ Politische Theologie (1922).

³¹⁵ Weltgeschichte und Heilsgeschehen (1956); N. Berdjajew, Der Sinn der Geschichte (o. J.) S. 275 ff.

bezogenheit losgelöste Begriffe sind. Aber wenn — wie der Positivismus es meint — die Abfolge vom religiösen über das metaphysische zum „positiven“ Stadium in der menschlichen Geistesentwicklung gerade keinen Abfall, kein Symptom des Endes, sondern Fortschritt darstellt? — *Fortschritt*? Man fragt: Zu welchem Ziel? Zur reinen Vernunft, zum allgemeinen geistigen oder wirtschaftlichen Glück? Fortschritt um des Fortschritts willen — also das strebende Bemühen als der Weisheit letzter Schluß? Und wenn als Endziel die Humanität in Frage steht: Welchen Inhalt soll dieser Wert haben? Die Harmonie der Gesamtpersönlichkeit oder der ganzen Menschheit? Die Menschlichkeit — als Gott zugehörig oder nur dem Menschen zu eigen? Oder vielleicht gar nur als ein verschwommenes Idealbild? — Dies sind keine formalen, dies sind unüberschreitbare Entscheidungen in der Bestimmung der persönlichen wie geschichtlichen Sinngebung! Begnügt man sich aber im Sinne von *Auguste Comte* mit der Erfahrung des Bedingten, Relativen, löst man die Geschichtsphilosophie auf in eine Gesellschaftslehre, dann sollte man sich ebenso nicht darin täuschen, daß eine solche Ideologie ohne letztgültigen Sinnbezug verbleiben muß.

Aus der Perspektive des *asiatischen Kulturraumes* stellt sich die Frage nach dem Fortschritt des Menschen und der Menschheit in einer ganz anderen Weise. Hier wird nicht nach dem äußeren Fortschritt, dem technischen Fortschritt gefragt, sondern nach dem menschlichen Fortschritt im Sinne der Vervollkommnung seiner religiösen und moralischen Qualitäten. Daher wird dann die westliche Fortschrittsidee bereits grundsätzlich zum Problem, wenn eine Stimme aus dem *Buddhismus* fragt: „Gibt es überhaupt so etwas wie eine Menschheitsentwicklung im Sinne wesentlicher menschlicher Qualitäten und nicht nur in der Technik und im intellektuellen Wissen? Trotz der riesigen Vermehrung dieses Wissens und trotz aller zivilisatorischen Fortschritte sind wir bis zum heutigen Tage noch keinen Schritt über die Weisheit eines Buddha, eines Laotse, eines Plato, eines Christus oder auch Mohammed hinausgekommen...“

Von *Menschheitsentwicklung im Sinne eines geistigen Fortschritts* könnten wir nur insoweit reden, als die einzelnen Religionen durch den Kulturaustausch gezwungen werden, „sich auf das Wesentliche ihres religiösen Lebens und Erlebens zu besinnen und sich von den Krusten dogmatischer Verhärtungen und zeitbedingter Begriffsformen zu befreien.“³¹⁸

In ähnlicher Weise kontrastiert mit einem pessimistischen Grundzug der *Hinduismus* die beiden differenten Auffassungen von dem, was West und Ost *Fortschritt* nennen. Es habe in der Welt zweifellos technischen

³¹⁰ A. Govinda, in: Die Antwort der Religionen, hrsg. von G. Szczyzny (1964) S. 164.

und kulturellen Fortschritt gegeben, das natürliche menschliche Glücksverlangen habe aber den wissenschaftlichen Fortschritt dazu benützt, um mehr Dinge des Vergnügens zu schaffen; wie hierzu *B. H. Bon Maharaj*³¹⁷ bemerkt: „der Mensch ist nicht edler geworden“. Ja, es wird eher ein negatives Urteil gefällt, da der westliche Fortschritt dem Menschen zum Verhängnis wurde, was seine eigentliche Menschlichkeit, seine religiöse Beziehung anlangt. „*Was der Mensch Fortschritt im materiellen Sinne nennt, ist vielleicht ein rückläufiger Niedergang, fort von Gott zu tiefstem Elend*... Die Welt hat ein sehr dürrtiges Protokoll über den Fortschritt von Menschlichkeit und wahrer Weisheit vorzuweisen... *Der Mensch ist durch sich selbst verpflichtet, nicht durch Gott. Das Antlitz der Welt könnte sich ändern, wenn der Mensch sich Gott zuwenden würde, ehrlich und aufrichtig.*“

Allein auch im Westen gibt es eine breite Front der Skepsis, die dem Attribut „fortschrittlich“ oder „progressiv“ nicht schon an sich ein positives Werturteil zuerkennen will. Dieses Negativum bezieht sich besonders auf die moderne Naturwissenschaft, die in solchem Verständnis geradezu als „eine traditionsverändernde und zerstörende Macht“ erfahren wird. Indem sie ständig fortschreitet, läßt sie nichts Bestehendes stehen. *Die Geschichte ist für uns nicht mehr ein wechselvolles Geschehen einer von Natur aus geordneten Welt, sondern alles, was für uns Welt ist, wird in diesen Prozeß der Geschichte einbezogen und in ihn hineingezogen.*³¹⁸ Deshalb sei kein *Standort in der Geschichte* mehr möglich. Da das moderne Bewußtsein in der Physik und anderswo nicht mehr nur eine gegebene Natur den Menschen nutzbar machen will, sondern ein „künstliches Kräftefeld“ erschafft, wird der Fortschritt als Verhängnis erfahren: „Der Fortschritt ist nun über uns verhängt, er ist uns zum Verhängnis geworden.“ Der Ursprung dieses naturwissenschaftlich-technologischen Verhängnisses wird dabei in der mißverstandenen Interpretation der Biblischen Schöpfungsgeschichte gesehen, wonach die Welt der Natur für den Menschen da sei.³¹⁹

In Asien und zunehmend auch in Afrika hat der Marxismus die Funktion des Fortschritts übernommen, und zwar ebenso des wissenschaftlich-technischen wie des weltanschaulichen Fortschritts im Sinne der westlichen Aufklärung. Für diese Länder bedeutet Kommunismus „die Inkarnation einer Art säkularer Fortschrittsreligion.“³²⁰

³¹⁷ a.a.O., S. 162.

³¹⁸ Vgl. W. Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik (1963).

³¹⁹ K. Löwith, Das Verhängnis des Fortschritts, in: Vorträge und Abhandlungen.

Zur Kritik der christlichen Überlieferung (1966) S. 153.

³²⁰ K. Löwith, a.a.O., S. 146. Vgl. auch A. Th. van Leeuwen, Christentum in der

Die Kritik der Fortschrittsidee hat sich im Hinblick auf *Teilhard de Chardin* besonders auf die Identifizierung von Evolution und Fortschritt konzentriert, wie ebenso auch in solchem Zusammenhang die Identifikation von Evolution und Geschichte in Frage gestellt wurde.³²¹ Solche Kritik findet sich im Gegensatz zu einer Theorie der „Planifikation“, der Vorausberechenbarkeit des geschichtlichen Prozesses, da immer noch ein Rest von Freiheit und Verantwortung bleibt — jenes Unberechenbare, das Geschichte von der determinierten Prozeßgesetzlichkeit der Evolution unterscheidet. Es darf noch bemerkt werden, daß objektive „Entwicklung“ und „Fortschritt“ sich oft dann als notwendige Denkschemata einstellen, „wenn das Bedürfnis entsteht, dem religiös entleerten Ablauf des Menschenschicksals einen diesseitigen und dennoch objektiven ‚Sinn‘ zu verleihen“.³²²

Ist also Fortschritt auch als sittlicher Fortschritt, als Fortschritt des Menschlichen zu konstatieren? Trotz aller Fortschritte in den modernen Wissenschaften und Techniken sind die von *Herder*, *Schiller* und *Kant* erhofften Fortschritte in der wahren Menschlichkeit ausgeblieben. Die modernen Handlungen der Unmenschlichkeiten und sonstige charakterologischen Befunde stehen den viel gerügten mittelalterlichen Grausamkeiten nicht nach. Nur die Methoden haben sich geändert. „Die Illusion der Selbstsicherheit als der Weltsicherheit auf Grund von Wissenssicherheit“ beherrscht als Anonym den Aspekt unserer Welt, aber erzeugt gleichzeitig jene „ohnmächtigen Träume eines nie gestillten Mangels“.³²³ Gewiß wurden Fortschritte gemacht, Institutionen zur gegenseitigen Sicherung wurden gegründet oder Einrichtungen zur Hilfeleistung, die ebenso auf dem Prinzip der Allseitigkeit und Gegenseitigkeit beruhen.³²⁴ Fortschritte also, welche die eigentlich humanen Bezirke betreffen. Es möge dabei auch ebenso nicht unbemerkt bleiben, daß inmitten aller Lieblosig-

Weltgeschichte. Das Heil und die Säkularisation (1967) S. 317: „Die nicht-christlichen Religionen können tatsächlich durch eine technokratische Ideologie ersetzt werden, — aber nicht durch ein *corpus Christianum*.“

³²¹ J. Pieper, *Hoffnung und Geschichte* (1967); H. Schomerus, *Geistige Strömungen der Gegenwart* (1966) S. 40 ff.; H.-E. Hengstenberg in seinem Beitrag im ersten Teil dieses Symposions (Bd. 2): *Fortschrittsglaube und Geschichtlichkeit*. Nach E. Benz, *Schöpfungsglaube und Endzeiterwartung* (1965) S. 135 ff., besteht dagegen ein unmittelbarer enger Zusammenhang zwischen der christlichen Schöpfungs- und Reichsgottesidee und der Entwicklung der modernen Technik, zwischen der christlichen Schöpfung und der technischen Zukunftstutopie.

³²² Max Weber, *W. L.* 33, A 2.

³²³ W. Kamlah, *Vollendung inmitten der Welt des Wissens*, in: *Mensch und Menschlichkeit* (1956) S. 63.

³²⁴ R. Schwarz, *Die christliche Friedensidee als Erbe und Aufgabe*, in: *Wissenschaft und Weltbild* Jg. 12 (1959).

keit und Schrecknisse der Verbrechen und der Untaten gegen die Menschlichkeit dennoch auch ganz andere Kapitel des Mitfühlens, der personalen Hilfe, der brüderlichen Anteilnahme, des opfervollen Einsatzes der persönlichen Existenz für diese Menschlichkeit durch die Welt gehen. Wer wollte dies übersehen? Diese dulddende und handlungsbereite Hingabe von Menschen für den Menschen? Allein dies alles umfaßt zumeist die Stille, die selbstverständliche gute Tat des Herzens. Die „Publicity“ weiß von alledem nichts — *diese* Öffentlichkeit will Sensation, lebt von der Unechtheit, von „Einsätzen“, die selten allein um der Sache willen geschehen oder auch selten nur aus diesen Motiven publiziert werden. Dies dann könnte als ein Merkmal der Unterscheidung aller wahrhaft humanen Gesinnung und Tat gelten: Nur was ein Mensch unter Absehen von seiner Person für eine Sache, eine Idee, einen Menschen, eine Gruppe usf. zu tun bereit ist, könnte auch den charakterologischen Wert seiner Persönlichkeit, seines Menschentums, seiner Humanität anzeigen. Und dies gilt für alle Bereiche des Lebens, für den religiösen Bezirk ebenso wie für den politischen, für den beruflichen ebenso wie für den privaten Lebensbezug.

3. HISTORISMUS UND RELATIVITÄT

Indes wird der eigentliche Antrieb der neuzeitlichen Problematik zur Sinnfrage der Geschichte, deutlicher: des Geschichtlichen, in der Entdeckung des *geschichtlichen Bewußtseins* erblickt. Der Kern des *Historismus* besteht in der Ersetzung einer generalisierenden, das heißt typischen Betrachtungsweise geschichtlich-menschlicher Kräfte, durch eine individualisierende. Mit diesem neuen Sinn für das Individuelle in seiner *geschichtlichen Einmaligkeit*, mit dieser wesenhaft geschichtsphilosophischen Denkweise suchte man „die tiefen Wandlungen und die Mannigfaltigkeit der Gestaltungen, die das seelische und geistige Leben des Einzelnen und der Gemeinschaften trotz eines dauernden Bestandes menschlicher Grundeigenschaften erfährt“, zu begreifen.³²⁵ *Ernst Troeltsch*³²⁶ hat mit der Wesensbestimmung des Historismus zugleich seine eigene Problematik formuliert: Historismus „bedeutet ... die Historisierung unseres ganzen Wis-

³²⁵ Fr. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (1965) S. 3.

³²⁶ *Der Historismus und seine Probleme* (1922); ders., *Der Historismus und seine Überwindung* (1924); Fr.-J. von Rintelen, *Der Versuch einer Überwindung des Historismus bei Ernst Troeltsch* (1929); W. Brachmann, *Ernst Troeltschs historische Weltanschauung* (1940); O. Hintze, *Ernst Troeltsch und das Problem des Historismus*, in: *Ges. Abhandlungen II* (1942); C. Antoni, *Vom Historismus zur Soziologie* (1950); Fr. Wagner, *Geschichtswissenschaft* (1951); J. T. Braun, *Historismus und Säkularisierung. Eine Untersuchung zur Geschichtsphilosophie Ernst Troeltschs* (Diss. München 1967).

sens und Empfindens der geistigen Welt, wie sie im Laufe des 19. Jh. geworden ist. Wir sehen hier alles im Flusse des Werdens, in der endlosen und immer neuen Individualisierung, in der Bestimmtheit durch Vergangenes und in der Richtung auf unerkanntes Zukünftiges. Staat, Recht, Moral, Religion, Kunst sind in den Fluß des historischen Werdens aufgelöst und uns überall nur als Bestandteil geschichtlicher Entwicklungen verständlich. Das festigt auf der einen Seite den Sinn für die Wurzelung alles Zufälligen und Persönlichen in großen, breiten, überindividuellen Zusammenhängen und führt jeder Gegenwart die Kräfte der Vergangenheit zu. Aber es erschüttert auf der anderen Seite alle ewigen Wahrheiten, seien sie kirchlich-supranaturaler und darum von der höchsten autoritativen Art, seien es ewige Vernunftwahrheiten und rationale Konstruktionen von Staat, Recht, Gesellschaft, Religion und Sittlichkeit, seien es staatliche Erziehungszwänge, die sich auf weltliche Autorität und ihre herrschende Form beziehen. Der Historismus ist die eigentümliche moderne Denkform gegenüber der geistigen Welt, die von den antiken und mittelalterlichen, ja auch der aufgeklärt-rationalen Denkweise sich grundsätzlich unterscheidet.“ *Troeltsch* erwartet von einer Geschichtsphilosophie etwas, was diese jedoch nicht zu leisten vermag, nämlich die Erhellung und Begründung eines allgemeinen Wertzusammenhangs, der zwar wissenschaftlich nicht erweisbar ist, sondern auf *sittlicher Entscheidung* beruht. Dem ging seine Erkenntnis voraus, daß der relativistische Historismus nicht zu überwinden ist, daß „die Geschichte innerhalb ihrer selbst nicht zu transzendieren ist“. Seitdem wurde die Problematik der historischen bzw. historistischen Denkweise zum Generalthema nicht nur der Geisteswissenschaften, sondern ebenso der Philosophie, der Rechtswissenschaft, der Pädagogik, der Theologie und nicht zuletzt der Anthropologie, wofür auf unsere Ausführungen in Kap. II, 2 dieses Beitrages zurückverwiesen werden darf.

Noch *Herder*³²⁷ vermochte welt- und zugleich volksgeschichtlich zu denken. Aber gerade schon sein Geistesweg ist wesentlich gekennzeichnet durch jenes bedrängende Spannungsfeld zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, zwischen transzendent-göttlicher Lenkung und weltimmanent-naturgesetzlichen Faktoren, zwischen dem Machtbereich Gottes und dem Wirkbereich des Menschen in der Geschichte. Seine organische Betrachtung jedoch, wonach Geschichte unter dem Bilde der Entwicklung, der Eigenbedeutung der Lebensalter, unter der Symbolik des Baumes als naturhafter Wachstumsprozeß begriffen wird — wonach jede Nation

³²⁷ Vgl. bes. B. von Wiese, *Herder* (1939); Th. Litt, *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt* (1930).

den Mittelpunkt ihrer Glückseligkeit in sich selber trägt, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt —, dies ließ neue Perspektiven geschichtlicher Wertbeurteilung, eben die Eigenbewertung eines jeden Zeitalters und Volkes, wirksam werden. Und während auch noch *Leopold von Ranke*³²⁸ Überzeugung, daß jede Zeit unmittelbar zu Gott sei, daß ihr Wert gar nicht in dem beruhe, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, dem Anspruch eines personalen Gottesglaubens und das universal-christliche Geschichtsziel einer Bildung, Erhaltung, Ausbreitung der Kulturwelt anerkannte, bleibt mit dem Schwinden eben dieses Glaubens an einen göttlich-absoluten Bezugspol nur noch der relativistische Zerfall in je besondere Standpunkte und Blickpunkte. Sinn kann die Geschichte danach nur als zentrierender Teilaspekt erhalten, als isolierter Sinngehalt einer jeweiligen Zeitepoche, Gesellschaftsform, Religionsform, ja eines jeweiligen Menschseins. Was mit der Preisgabe einer im Sein der Dinge wie in der Konstanz der menschlichen Natur verhafteten objektiven allgemeingültigen Wahrheit verloren ging, suchte man schließlich in der unmittelbaren existentiellen „Begegnung“, der reinen „Gleichzeitigkeit“ und „Wiederholung“, als die *je meinige Wahrheit und Geschichtlichkeit* zu retten, die nur noch im Bezug zur „reinen Existenz“, das heißt zur „reinen Innerlichkeit“ steht.

4. GESCHICHTE UND MENSCHLICHE EXISTENZ HEUTE

Die Frage nach dem Sinn der Geschichte ist wesentlich eine Frage nach dem Geltungsbereich der Faktoren, die dem geschichtlichen Prozeß eingeräumt werden. Wo es *nur* um „Geschichtlichkeit“ als der eigentümlichen Struktur des geschichtlichen Subjekts geht, nicht mehr um einen objektiven Geschehenszusammenhang, wo es nur ein Sein als In-der-Welt-sein gibt, woraus der personale Gott verbannt oder zumindest neutralisiert wird, — hier müssen Ursprung und Ziel der Geschichte dunkel bleiben. Für *Karl Jaspers*³²⁹ bedeutet die Konzentration der Geschichte in Christus eine „erstarrte“ und „gefrorene“ Geschichtlichkeit. Daß dann die „Achsenzeit“ — bisher die Geburt Christi — neu gesucht werden muß, ist konsequent. Diese Achse der Weltgeschichte soll nach *Jaspers* etwa um das Jahr 500 vor Christus angesetzt werden. In dieser Zeit des *Konfuzius* und *Laotse*, des *Buddha* und der *Upanishaden*, der *Propheten*, des *Zara-*

³²⁸ „Ich aber behaupte: jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem, was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst.“ — Über die Epochen der neueren Geschichte, Vortrag vom 25. 9. 1854, in: L. v. Ranke, *Weltgeschichte*, hrsg. von A. Dove und G. Winter, (1-31888) 9. Teil, 2. Abt., S. 5.

³²⁹ Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (1949) S. 19 ff.

thustra, Homers und der griechischen Philosophen seien die Grundkategorien hervorgebracht worden, in denen wir heute denken, und die Ansätze der Weltreligionen geschaffen worden, aus denen die Menschen bis heute leben. Der christliche Glaube sei dagegen nur *ein* Glaube, nicht der Glaube der Menschheit.

Trotz aller umfassenden Deutungen und Konstruktionen der Verlaufsgesetze der Geschichte bleibt jedoch die Sinnfrage völlig ratlos; höchstens noch vermag man sich seiner eigenen bedingten Sicht bewußt zu werden. Dies gilt ebenso für jene Wissenschaftszweige, die als Kulturosoziologie, Kulturmorphologie und Kulturanthropologie die Lebensgesetze der Kulturen aufzuhellen suchen. Wenn *Oswald Spengler*³³⁰ die schon *augustinische* Idee der Lebensalter der Organismen auf den allgemeinen Kulturprozeß überträgt, wonach der Tod jeder Kultur ebenso gesetzmäßig erscheint wie ihre Jugend und ihre Reife, wenn in diesem kulturorganischen Lebensprozeß die Individuen nur im notwendigen Ablauf des Ganzen dienende Funktionäre sind, so bleibt zu fragen: Worin besteht der Träger dieser „Kulturseelen“? Kultur als ein großes Lebewesen besagt hier wie immer eine sehr bestimmte metaphysische Voraussetzung eines Kulturmaßstabes, eines Wertbewußtseins, das die Normatividee der Kultur, die sogenannte Kulturentelechie, nur im historischen Prozeß selbst zum inhaltlichen Bewußtsein zu bringen sucht. Und wenn nach *Spengler* dann noch eine individuelle Freiheit bestehen soll: *Wie ist dies möglich und welchen Sinn hat sie?* Wenn für *Erich Rothacker*³³¹ Kulturen Lebensstile sind, das heißt Weisen der Lebensführung menschlicher Gemeinschaften, wenn die Kernbilder dieser Lebensstile „Haltungen“ sind, deren Äußerungen die verschiedenen Weltanschauungen, Weltbilder, Mythen darstellen, kann die — wie es heißt — polare Spannung universaler und partikularer Ideen eine letzte *Sinnhaftigkeit* garantieren? — Danach aber wird in der modernen Geschichtsphilosophie als einer immanenten Wissenschaft, die sich nur um die Formalkategorien des Kulturverständnisses bemüht, auch nicht mehr gefragt. Dies gilt letzthin auch noch für *Arnold J. Toynbees*³³² Geschichtsdenken.

„Historische Ideen“ sind verstanden worden als Gedanken Gottes, als Volksgeister, als unableitbare große Gestalten geschichtlichen Lebens, die wie Pflanzen blühen und vergehen, als biologische Kategorien und Wachstumsgesetze, als Tendenzen eines Zeitalters, als charakterologische Triebkraft menschlicher Leidenschaften, als Verwirklichung von Werten,

³³⁰ Der Untergang des Abendlandes (1920). — Zur Kritik der neuzeitlichen Theorien:

P. A. Sorokin, Kulturkrise und Gesellschaftsphilosophie (1953) S. 233 ff.

³³¹ Probleme der Kulturanthropologie (1948).

³³² Vgl. O. Anderle, Das universalhistorische System A. J. Toynbees (1955).

als Ruf und Antwort. *Aloys Wenzl*³³³ verzeichnet vier Grundklassen für das politische Geschehen: Den individuellen und kollektiven Machttrieb, die wirklichen oder vermeintlichen wirtschaftlichen Interessen, die geschichts- und herkunftsbedingten Zusammengehörigkeits- und Gegensatzgefühle und die Ideen und Ideologien. Bisherige Geschichtstheorien seien zumeist einseitig, indem sie sich der absoluten Dominanz eines dieser Grundmotive verschrieben.

Doch es bleibt die Frage: Ist ein ganzheitlicher Sinn der Geschichte überhaupt zu begründen? Wäre etwa mit *Hegel* die Weltgeschichte als das Weltgericht zu erhärten, angesichts der Tragödie des offenbar Sinnlosen? Des Triumphs des Unrechts, des Terrors, des Leids, angesichts der — wie *Jacob Burckhardt* mit *Ernst von Lasaulx* meinte — an sich schon bösen, wenn auch notwendigen Macht.

Wie aber, wenn alles versinkt, wenn ein religiöses Glaubensbewußtsein keinen tragenden Anhalt mehr findet? Da die Sinnfrage des menschlichen Daseins und seiner welthaften Ordnungen heute weithin aus dem religiösen Bereich in die politische und wirtschaftliche, in die soziologische und naturwissenschaftliche Ebene verlagert ward, darf man von einer Krise auch des gegenwärtigen Geschichtsbewußtseins sprechen.

Was der Mensch sei, sagt uns nicht allein die Geschichte. Kann sie uns heute noch Trost und Hoffnung leihen? — Der geheime Begleiter unseres Lebens wurde die Angst. Nicht weil die Geschichte sinnlos geworden, kam dieses über uns: Diese Ausweglosigkeit und Ratlosigkeit, die oft in der *Politik* nicht mehr über den Machtkomplex und das Managertum, in der *Philosophie* nicht mehr über den existentiellen Selbstbezug, in der *Religion* nicht mehr über die kasuistische Versittlichung der Lebenstrieb hinauszugreifen vermag. *Weil dieser Mensch sich selber fragwürdig wurde, darum mußte ihm auch seine Geschichte fragwürdig werden.*

„Es gibt Schicksale, die man tragen kann, weil sie ihren Sinn haben, sei es, daß man ihn einsieht; sei es, daß man ihn glauben darf. Wenn aber eine ganze Welt und Zeit vergeht, dann ist in allem anderen Elend dies das größte Unheil, daß alle Schicksale sinnlos werden. Von diesem tieferen Schicksal werden — wenn die Tradition abreißt — auch die größten Geister entmächtigt, an denen man sich bisher orientiert hat, und daher kommt es wohl, daß sich auch umgekehrt die meisten großen Menschen, die die Geschichte anscheinend machen, meist nur von einem

³³³ Die sechs Typen von Sinndeutungen der Geschichte (Geistige Welt I—II, 1946). — E. von Kahler, Der Sinn der Geschichte (1964) S. 18, unterscheidet zwischen „Ereignisgeschichte“ und „Bewußtseins-Geschichte“.

dunklen Schicksal getrieben oder sich in einem blinden Gehorsam von höheren Mächten beauftragt fühlen.“³³⁴

Der Mensch bestätigt sich nur so lange als geistiges Wesen, als er ein Fragender ist. Soweit reicht der philosophische Weg. Allein erst vom „Überschritt“ her wird das Geheimnis seines Personseins ganz offenbar, insofern der Mensch sich selbst mit seinen Gütern nicht nur als den Fragenden, sondern als den Gefragten erfährt. Dies gilt auch für seine Frage an die Geschichte, die ihm zugleich sein „Schicksal“ auferlegt als jene Lebensfrage an ihn selbst, wie er seine Existenz versteht, wie er mit dem, was ihm widerfährt, „fertig“ wird, es sinnvoll einzuordnen vermag in sein Lebensverständnis und seine persönliche Lebenslinie. Jeder Mensch, der nicht nur betriebsam vegetiert, wird einmal dieser fordernden Rechenschaft begegnen, zumindest aber immer dann, wenn der *Tod* in sein beteiligtes Lebensfeld tritt, sofern nicht auch dieser nur noch als Störungsfaktor im *Funktionszusammenhang* der Organisation und einer manipulierten Zukunft gesehen wird. Die fatalistische Verlegenheit, es kommt doch alles, wie es bestimmt ist, glaubt ja fast heute niemals mehr an einen Urheber dieser Bestimmung, an einen Gott, der das Schicksal *schickt*. So kann die Frage nach dem Sinn, nach dem, was uns „begegnet“, leidvoll widerfährt, geschieht, oft zum quälenden Anlaß letzter Verzweiflung werden. Was aber für den persönlichen Bezirk ebenso gilt wie für den geschichtlichen Raum, in dem und durch den wir ja überhaupt erst zu existieren vermögen, ist die Einsicht, daß nur eine göttliche, weil überpersönliche und übergeschichtliche Wirklichkeit einen letztgültigen tragenden, das heißt „ausreichenden“ Sinn zu verbürgen imstande ist. Hier aber mündet die Geschichtsphilosophie, sofern sie nach den Prinzipien und letzten Zielen des Geschichtsprozesses fragt, in das Glaubensproblem. Fast drängt sich hier die verzweifelte Klage auf, die *John H. Newman* in seiner „Philosophie des Glaubens“ anhebt: „Warum schreibt unser Schöpfer und Herr nicht seine sittliche Natur mit großen Buchstaben auf die Stirn der Geschichte und bringt den blinden tumultuarischen Lauf nicht in eine himmlische hierarchische Ordnung? Warum bewilligt er uns in der Struktur der Gesellschaft nicht wenigstens so viel von Offenbarung seiner selbst, wie die Religionen der Heiden darzulegen versuchen?“ Diese Frage liegt auch und besonders unserem Geschlecht mit der Version „*Und Gott schweigt dazu?*“ als resignierende Absage an jede Theodizee auf den Lippen. Und die Antwort *Newmans* „Es ist ein verborgener Gott, und mit allen unseren Anstrengungen

³³⁴ G. Krüger, Die Geschichte im Denken der Gegenwart, in: Freiheit und Weltverantwortung (1958) S. 97 ff.

können wir an der Oberfläche der Welt nur wenige blasse und fragmentarische Ansichten von ihm zusammenlesen“, vermag häufig genug nicht mehr darüber zu beruhigen, daß der geoffenbarte Gott der Güte und der Erbarmung, der Gerechtigkeit und des Friedens, wie ihn das christliche Glaubensbewußtsein vorstellt, das Mysterium eines auch nur andeutungsweise in der Geschichte zu erkennenden göttlichen Weltplanes als eines Heilsplanes für die Menschheit, auch für viele Christen, zur tiefsten Fragwürdigkeit wurde.

In einer solchen Situation bleiben heute die Bemühungen um reine Formalkategorien des Geschichtsverständnisses ohne Belang. Wenn *Alfred Weber*³³⁵, der die Geschichtsphilosophie durch Kulturphilosophie ersetzen will, als Ergebnis der bisherigen Geschichte bucht, daß die Menschheit zu der Welt- und Daseinsangst der Primitiven zurückkehre, wenn *Wladimir Solowjew*³³⁶ der Ansicht ist, daß der Fortschritt als der bemerkbare beschleunigte Fortschritt immer ein Sympton des Endes sei, so findet die abendländisch-christliche Geschichtsphilosophie heute im Widerstreit von schrankenlosem Fortschrittsoptimismus und quälender Untergangsstimmung nur schwerlich zu ihren eigentlichen Wesenszügen. Sie alle, *Herder*, *Kant*, *Fichte*, *Engels* u. a. verbindet die gemeinsame Linie, wonach der historische Prozeß allein aus diesen oder jenen innergeschichtlich notwendigen Kräften zu einem Endzustand der Vollkommenheit führt. Auch noch die *Atlantic Charta* lebt von diesem Geiste, wenn sie von einem Frieden spricht, „der Gewähr dafür geben wird, daß alle Menschen in allen Ländern ihr ganzes Leben lang frei von Furcht und ohne Not leben können“. Dem entgegen steht jedoch jenes christliche Geschichtsdenken³³⁷, das mit einem *katastrophalen Endzustand* der Geschichte rechnen muß, rechnen muß mit dem *Scheitern aller menschlichen Bemühungen in den Macht- und Kulturbereichen*, mit dem *Scheitern des „Kulturwillens“*, worauf sich doch aller Fortschritt gründet, wenn er nicht nur biologisch-ökonomisch-technisch verstanden werden soll. *Nikolai Berdjajew*³³⁸ scheute sich hier nicht vor der Konsequenz, daß auch die Geschichte des Christentums „gleichsam ein vollständiger, großer Mißerfolg“ war, weil selbst das Christentum auf Erden seinem göltigen Wesen nach nie gelang und auch nie gelingen kann. *Nach der christlichen Verkündigung gehört jenes Scheitern zum Wesensbestand des Menschen und seiner Welt, so daß eine innergeschichtliche Rettung schlechthin unmöglich erscheint.*

³³⁵ Der Dritte oder der Vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins (1953) S. 283; ders., Prinzipien der Geschichts- und Kultursoziologie (1951).

³³⁶ Drei Gespräche (1947) S. 130.

³³⁷ J. Pieper, Über das Ende der Zeit (1950) S. 96.

³³⁸ Der Sinn der Geschichte (o. J.) S. 294.

Will man hier diesen Maßstab ansetzen, so müßte man von einer *radikalen Auflösung* des genuin christlichen Geschichtsbildes in Neuzeit und Gegenwart sprechen — und dies im weltpolitischen Erscheinungsbild ebenso wie in verbreiteten christlichen Eigenräumen als Folge eines mangelnden Selbstverständnisses und einer „weltläufigen“ Inkonsequenz, wovon schon die Rede war. Damit soll nicht einem bedrückenden christlichen „Kulturpessimismus“ das Wort geredet werden, wohl aber einer „Unterscheidung des Christlichen“, das man im geschichtlichen, politischen und auch personalen Raum, ja im persönlichen „Lebensgefühl“ oft genug kaum noch von jenen doch *ganz anders* verwurzelten Ideen, Ideologien und Verhaltensweisen zu unterscheiden vermag.

Wer wollte heute angesichts dieser unserer Erfahrungen in der gegenwärtigen Zeit nicht überdrüssig, ja verzweifelt manchmal gern seine Fragen nach einem Sinn des Ganzen im Weltgeschehen begraben, angesichts des Terrors, der Not, der abgründigen Verlogenheit und der Verklavung von ganzen Erdteilen? Es bedarf heute wahrhaftig eines fast heroischen Glaubens an eine göttliche Seins- und Heilsordnung, an eine göttliche Lenkung der Geschichte, angesichts dieser Perspektiven der Zukunft, die eine Welt zu vernichten drohen. Doch dieses Bewußtsein vermag uns ebenso wieder zu erheben, daß wir heute mehr denn je spüren, es geht in diesem Weltenkampf nicht nur um Macht und Rohstoffe und Territorien, es geht spürbar *um die fundamentalen Mächte, um die Werte des Menschseins, um unsere Freiheit und Menschenwürde — um den Menschen als Menschen überhaupt, ja um das Haltmachen des Staates vor dem persönlichen Gewissen.*

Wie auch unsere Antwort auf jene Frage, die die Geschichte an uns stellt, lauten mag, — nicht aufgehoben wird jene polare Spannung zwischen einem Schicksalhaften, dem wir Menschen im Gang des Geschehens offenbar doch weithin ausgeliefert sind, und wiederum jener anderen Erfahrung, daß dennoch Geschichte auch in der menschlichen Freiheit, zumindest nicht ohne unser Zutun geschieht. Die notvolle Frage, ob der moderne Kulturprozeß noch lenkbar sei³³⁹, ja ob der Kultur- und Geschichtsprozeß überhaupt lenkbar sei, zeigt an, wie tief man der überindividuellen Prozeßgesetzlichkeit als einem unabweislichen Geschehensablauf verfallen ist — und dies in Ost und West! Und trat nicht eine *anonyme Geschichtsmächtigkeit* als ein sich erfüllender Gesellschaftsprozeß an die Stelle Gottes, zusammen mit jener säkularisierten Fort-

³³⁹ Vgl. E. Spranger, Ist der moderne Kulturprozeß noch lenkbar?, in: Kulturfragen der Gegenwart (1953) S. 42 ff.; ders., Leben wir in einer Kulturkrise?, in: Wo stehen wir heute?, hrsg. von H. W. Bähr (1960) S. 17 ff.

schrittsidee, die als selbstgenügsamer Humanismus zur neuen Ersatzreligion wurde? Dieses Sich-ausgeliefert-fühlen an den Geschichts-, Kultur- und Zivilisationsprozeß als an jenem Raum, der mit der unheimlichen Mächtigkeit eines kollektiven Ablaufs auch das einzelne Leben zu tragen scheint, wirkt als lähmende Erfahrung für eine Sinnfindung in der Geschichte, der der heutige Mensch eher in die „Intimsphäre“ seiner Privatexistenz zu entfliehen sucht. War schon bei *Hegel* jener „Prozeß“ nur noch im „Anonym“ eines absoluten Geistes befestigt — Gott als logischer Begriff, als allgemeine Wesenheit der Dinge im Grunde pantheistisch verstanden —, so datiert von da an, mit der Preisgabe jenes genuin christlichen Bewußtseins, daß Gott der personale *Herr* der Geschichte, nicht nur „logischer Begriff“ oder „absolute Kausalität“ ist, die fortschreitende Auslieferung der menschlichen gewissentlich-freien Person, von der im Christlichen der *ganze Weltgedanke* ausgeht, an eine allgemeine Gesetzlichkeit, die wahlweise in der Natur, in der Gesellschaft oder sonstwie begründet wurde. Im Grunde wurde schließlich die *Hegelsche* Konzeption³⁴⁰ — neben der Volksidee der Romantik — zum *Nährboden der Staatsomnipotenz und bestimmter Totalitarismen der modernen Zeit.*

Es erscheint bemerkenswert, daß ein szientistischer Neomarxismus in sozialistischen Positionen in seiner Ideologiekritik der Geschichtsphilosophen die These vertritt, daß der Mensch auf eine Sinndeutung des historischen Ablaufs nicht verzichten kann, daß aber zur Bestimmung eines solchen Sinnes keine wissenschaftlichen Mittel zur Verfügung stehen. Denn alle Geschichtstheorie sei Geschichtstheologie oder Geschichtsmythologie, auch der Marxismus. In Ablehnung des verbreiteten wissenschaftlichen Historismus, der die Geschichte zur Undurchsichtigkeit und Undeutbarkeit verurteile, will *Leszek Kolakowski*³⁴¹ auf die Akte der Hoff-

³⁴⁰ „Bei der Freiheit muß man nicht von der Einzelheit, vom einzelnen Selbstbewußtsein ausgehen, sondern nur vom Wesen des Selbstbewußtseins; denn der Mensch mag es wissen oder nicht, dies Wesen realisiert sich als selbständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind. Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist; sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft.“ Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (1821) S. 257 f., S. 331: „Der Staat ist die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist“, „die Gestalt, welche die vollständige Realisierung des Geistes im Dasein ist.“ Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (1822/31) S. 44, 63, 71. — Vgl. auch A. Rüstow, Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik, III, Herrschaft oder Freiheit? (1957) S. 150 ff.

³⁴¹ La compréhension historique et l'intelligibilité d'histoire, in: *Praxis*, ed. internationale, 2ième année, 1er/2ième trimestres 1966, S. 31 f. Vgl. dazu I. Fetscher, Aktuelle Tendenzen im philosophischen Revisionismus, in: Koordination und Differenzierung

nung und des Glaubens zurückgreifen, darauf, daß sich die historischen Möglichkeiten auf ein „vorhistorisches Eidos der Humanitas“ beziehen, wodurch Geschichtsdeutung auf eine „vorgängige Wertentscheidung“ zurückgeführt wird. In diesem Verständnis heißt es bei Kolakowski: „Die Geschichte läßt sich nicht von sich selbst her als Sprache deuten, denn sie enthält keine Zeichen. Die Geschichte ist aber nicht als Ausdruck verständlich ohne Unterstellung einer außerhistorischen Instanz, die in den historischen Ereignissen ihre Intentionen offenbart. Aber die Geschichte ist auch nicht als bedeutungsvolle Struktur intelligibel, wenn man nicht eine außerhistorische Essenz unterstellt, die sich im Laufe der Zeiten inkarniert. Von jedem historischen Standpunkt aus ist die Geschichte daher unintelligibel und unverständlich. Man muß durch den Akt eines philosophischen oder religiösen Glaubens über die Geschichte hinausgehen, wenn man ihr einen Sinn zu verleihen wünscht, eine vorempirische Welt der Möglichkeiten konstruieren . . . der die empirische Geschichte Gestalt verleiht. Man muß mit anderen Worten im Leibnizschen Sinn zwischen dem Potentiellen und dem Aktuellen unterscheiden . . .“ Im Gegensatz zu verbreiteten wissenschaftlichen, als statistisch, wertneutral und immanent-positivistisch bestimmten Denkansätzen und dem entsprechenden Selbst- und Lebensverständnis in westlichen Ländern umschreiben jene gezeichneten Konturen mögliche Horizonte zur Sinndeutung der Geschichte. Die Parallelität mit den Doktrinen religiöser Lebensanschauungen und „Systeme“ im Gegensatz zu individualistischer und nihilistischer Selbstaufgabe sollte nicht übersehen werden.

Auch wer die Geschichte als eine Reihe von Sinnkatastrophen begreift, kommt nicht umhin, nach der Möglichkeit seines eigenen sinnvollen Menschseins und damit auch nach dem Sinn der Geschichte als Vollzugsstätte dieses Menschseins zu fragen. Denn wir alle suchen doch heute jene Kraft weltanschaulicher Überzeugung, die uns befähigt, *unser Leben in Freiheit und Verantwortung sinnvoll zu tragen*. Wurzelt aber nicht gerade hierin die tiefste Verlegenheit unserer ebenso fortschrittlichen wie verzweifelten Zeit? Führt die These³⁴², wonach der Sinn der Geschichte in der Gegenwart liege, wonach der Mensch den Sinn der Geschichte in der Ver-

im europäischen Ostblock, hrsg. von I. Fetscher (1967). — Von der neueren Bemühung in der UdSSR um die Fragestellung nach dem Sinn des Lebens berichtet auch Frau Prof. Balakina in ihrem Beitrag „Theoretische Probleme des Menschen in der UdSSR“ in diesem Teil des Symposions. Analog spricht A. Schaff, *Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen* (Fischer 1966) S. 58 ff. jene existentielle Frage an mit dem Hinweis auf den „sozialen Eudämonismus“.

³⁴² R. Bultmann, *Das Verständnis der Geschichte in Griechenland und Christentum*, in: *Der Sinn der Geschichte*, hrsg. von L. Reinisch (1961) S. 65.

antwortung erfasse, in die er je gestellt ist, wirklich zu einer Beruhigung? Allein die Bemühung, unser eigenes Schicksal als *Aufgabe* zu betrachten, zu übernehmen, zu einem Sinn zu überhöhen im persönlich-gewissentlichen Bezug zu *unserem* Lebensweg, — wäre dies nicht auch schon ein erster Anfang zu einer wahren, ebenso menschlichen wie geschichtlichen Besinnung? Wie zu allen Zeiten, so werden es auch heute und in der Zukunft die großen Einzelnen sein, die die Geistesgeschichte der Welt bewegen und bestimmen, wovon die äußeren politischen und sonstigen Geschehnisse nur Spiegelbilder sind. Menschliche Größe gilt auch heute noch als Maß und Richtbild — trotz aller Kollektivismen.

Im Grunde gibt es nur *zwei Verhaltensweisen* zur Geschichte, die heute zur Entscheidung stehen. Geschichte wird als absolute Notwendigkeit erfahren, als ökonomisch-gesellschaftliche Bewegungsgesetzlichkeit, die vorgezeichnet und wissenschaftlich feststellbar ist. Der Einzelne hat Gültigkeit nur als *Vollzugsorgan dieses Weltprozesses*, dem er sich einzuschmelzen hat. Die andere Ansicht sieht die *Freiheit zur Verantwortung des Einzelnen* im Schicksalsgeschehen der Geschichte — trotz aller Zudringlichkeiten. Geschichte ist hier um der freiheitlichen Würde der Person willen, die ihre Bestimmung und Tathandlung allein aus dem Gewissensbezug der „Innerlichkeit“ oder eines frei übernommenen göttlichen Anrufes herleitet. Beide Grundhaltungen können jedoch nicht etwa mit der Grenzlinie von „Ost“ und „West“ markiert werden. Das eigentliche bedrängende Problem einer Rettung der freien Personwürde liegt heute viel tiefer, da jener östliche *Prozeß-Fatalismus* in einer verbreiteten *westlichen determinatorischen Soziologie und psychologischen Anthropologie* mit ihren neuen Evangelien unbedingter „Anpassung“ und „funktionaler“ Substanzlosigkeit seine Entsprechung findet. Ob man wohl diese Konsequenzen überall bemerkt, wenn man für „Freiheiten“ kämpft, deren Wurzelboden bereits die Keime zur Zerstörung der Persönlichkeitswürde wissenschaftlich und politisch und gesellschaftlich zur Reifung bringt? Oder aber gibt es neben dem „Prozeß“ und der „Freiheit“ wohl noch einen dritten Weg, der mit der Selbstproduktion des Menschen beginnt, über den keine Bestimmung mehr „verhängt“ ist als Gottheit, als Schicksal, als Prozeß oder in ihm selbst als Freiheit der Entscheidung angelegt ist? Ist dies der Weg der Zukunft?

5. DIE ZUKUNFT — KRISE ODER ERFÜLLUNG?

I.

Zukunft ist heute ein realer Begriff geworden. Zukunftsforschung, Zukunftswissenschaft, Futurologie üben eine fast magische Kraft aus.

Zukunft wurde zum Wertbegriff, ja zum Wertmaßstab, zum Lebensbegriff schlechthin, wobei nur eine andere Realität als unreal verdrängt wird — wir meinen den Tod, das Ende auch der Existenz des einzelnen Menschen, sofern er nicht im hoffenden Glauben auf eine religiös vorgestellte Zukunft steht. Könnte aber die säkularisierte Mythisierung der Zukunft neben den realen modernen wissenschaftlichen und technischen Anhalten nicht auch in einer höchst unwissenschaftlichen Begründung erhoben werden, nämlich als Fluchhaltung, als „Flucht nach vorn“, weil man dem Hier und Jetzt, dem Menschsein im letztgültigen Bezug keinen Sinn mehr abzugewinnen vermag? Ist die Flucht in die Zukunft eine Folge der Selbstentfremdung des heutigen Menschen?

Auch heute gibt es Wunschvorstellungen und Angstträume im Hinblick auf die Zukunft, wie in früheren Utopien vom Idealstaat und vom apokalyptischen Endgericht. Nur daß diese heutigen Vorstellungen realer geworden und von qualitativ anderer Art und anderem Inhalt sind, ob schon oft nicht weniger bedrängend. Hoffnung und Unbehagen bis zur Angst zeichnen eine ambivalente Bewußtseinslage, die heute typisch ist.³⁴³

Die Zukunftsperspektiven steigern sich bis zur prometheischen Gottähnlichkeit oder zum selbst- und weltzerstörenden Inferno. Auch heute scheiden sich die optimistischen Propheten von den pessimistischen Kulturkritikern. Die Menschheit werde sich nach dem „Prinzip Hoffnung“ im Verständnis von *Ernst Bloch* und dem Divinationsprozeß des *Teilhard de Chardin* zu einer durchgeistigten „Noosphäre“ emporschwingen können. Andere Stimmen prophezeien, daß der Menschengestalt am Ende seiner Möglichkeiten sei; er werde von diesem Planeten verschwinden. Von daher datieren die Programme zur Planifikation in geradezu beschwörender Weise: „Wenn es uns nicht gelingt, unser Wirtschaftssystem zu kontrollieren, erschöpfen wir unsere Hilfsquellen. Wenn es uns nicht gelingt, die Bevölkerungsexplosion einzudämmen, vernichten wir unsere Heimat und unsere Kultur. Wenn es uns nicht gelingt, den Atomkrieg zu verhindern, zerstören wir unsere Zivilisation.“³⁴⁴

Die gegenwärtige Diskussion darüber, wo wir heute stehen, ob unsere Zeit eine „Spätzeit“ ist, die mit den Kategorien von *Fortschritt* und

³⁴³ Die Ambivalenz von Fortschrittshoffnung und Kulturkritik, die heute alles Denken über den Fortgang der Geschichte kennzeichnet, setzt bereits im 19. Jh. ein. Der Versuch, aus dem Bann dieser von Anfang an parallel laufenden antagonistisch aufeinander bezogenen Geisteshaltungen herauszutreten, wird als Aufgabe der Zeit betrachtet. Vgl. H. Freyer, *Die weltgeschichtliche Bedeutung des 19. Jahrhunderts* (1951).

³⁴⁴ J. Huxley auf dem CIBA-Kongreß in London 1962 „Der Mensch und seine Zukunft“. Vgl. Das unstrittene Experiment: Der Mensch, in: *Modelle für eine neue Welt*, hrsg. von R. Jungk und H. J. Mundt (1966).

Entfremdung, mit dem Verlust des Wirklichkeitsbewußtseins der neuzeitlichen Elemente der *Natur*, der *Persönlichkeit*, der *Kultur*³⁴⁵ das Ende der Neuzeit markiert, ob wir also an einer nur selten in der Menschheitsgeschichte feststellbaren „weltgeschichtlichen Zäsur“³⁴⁶ uns befinden oder aber ob diese unsere Zeit zwar eine Krisenzeit ist, doch nicht anders als jede Zeit als „Übergang“, als „zwischen den Zeiten“, zu bestimmen bleibt, wie eben jede Zeit sich als „Krise“ erfährt, — hier gehen die Meinungen weit auseinander. Nichtsdestoweniger aber liegt in dieser Fragestellung auch schon implicite die Antwort auf unsere Themenfrage beschlossen: ob diese Zeit eine „Krise“ oder eine „Erfüllung“ heute und in der Zukunft bzw. durch die Zukunft anzuzeigen vermag.

Der Übergang zum Industriesystem wird als Spätphase der abendländischen Kulturentwicklung begriffen, als das Ende der Hochkulturbildungen und damit das Ende des „Kulturzeitalters“³⁴⁷, als eine „Kulturschwelle“, wie es diese nur selten in der Geschichte der Menschheit gibt, als alle fünf oder zehn Jahrtausende einbrechende Großereignisse, als epochale Veränderung, analog des Übergangs der Menschheit zur Sesshaftigkeit im Neolithikum. Die Entdeckung solcher weltgeschichtlichen Kulturschwellen hat man mit Mutationen vergleichen wollen, die die gesamte Existenz des Menschen auf ein neues Niveau zu erheben imstande sind. Danach sollte die gegenwärtige Situation als „Interferenz“ zwischen grundverschiedenen weltgeschichtlichen Rhythmen gedeutet werden.

Richtig ist gewiß, daß jede Zeit als „Übergangszeit“ betrachtet werden muß. Man denke nur an die Erfahrung des „Neuen Lebens“ in Renaissance und Humanismus, aber auch schon an den tiefgreifenden Wandel des Kultur- und Lebensverständnisses im Übergang von dem romanischen zum gotischen Zeitalter. Richtig aber ist gewiß auch, daß unser Zeitalter sich als ein fast mutationsmäßiger Umbruch erfährt. Diese Erfahrung ist dabei ein Betroffensein von ganz anderen, umwälzenden naturwissenschaftlich-technischen Erkenntnissen und angewandten Ergebnissen. Dies meint nicht nur den Zerfall des Atoms, dies meint ebenso die noch nicht absehbaren Möglichkeiten der Humangenetik, der Medizin, der tiefenpsychologischen Prozesse und nicht zuletzt der Änderungen des

³⁴⁵ R. Guardini, *Das Ende der Neuzeit* (1959); zur Kritik G. Krüger, *Unsere geschichtliche Zukunft* (o. J.) S. 83 ff.: Unsere Zeit ist die Vollendungsperiode der Neuzeit in der autonomen Subjektivität. Vgl. auch R. Guardini, *Kultur als Werk und Gefährdung*, in: *Die Sorge um den Menschen*, I (1963).

³⁴⁶ Vgl. H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* (1955) S. 81; A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter* (1957) S. 71; ders., *Urzeit und Spätkultur* (1956) S. 194.

³⁴⁷ A. Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie* (1951) S. 144.

Lebensgefühls, des Selbstverständnisses durch Änderung der Bewußtseinsstruktur, der „Triebökonomie“ des Menschen.

II.

Eine zentrale Bedeutung gewinnt dann in der Frage einer zukünftigen Welt die *Planung*, die als „Planifikation“ eine jeweils eigene Zielsetzung, Methode und Weltanschauung bzw. Ideologie hervorgebracht hat. Planung ist heute anstelle der geschichtsphilosophischen Begriffe der Prognose, der Prophetie und der Utopie getreten. Jede Planung aber steht immer in der Gefahr der Verplanung. Hierher gehören alle jene modernen Mittel und Methoden einer Manipulierung durch die vielseitigen Kommunikationsmittel, durch Drogen³⁴⁸ und sonstige Einflüsse, die „Überfremdung“ der gewachsenen Überzeugung durch gesteuerte Erzeugung von konformistischen Zwangsvorstellungen und Zwangshandlungen. Im selben Maße aber, wie der Einfluß traditioneller, weltanschaulicher Gebundenheit sich abschwächt, kann die das ohnedies beabsichtigende Steuerung an Wirkungskraft gewinnen. Dann wird der *Stil* zur Mode, das natürliche Bedürfnis zum standardisierten Konsum, die persönliche Lebensansicht zum unmodernen „schizophrenen“ Anachronismus. Hier aber zeigt sich auch die eminente Gefahr jeder „Globalität“ an: die Nivellierung und damit die Herrschaft der Mittelmäßigkeit, das Auslösen originaler, das heißt ursprungshaft echter Denkweisen und Lebensformen.

Es wird von einem *Planungszwang* gesprochen, unter dem die Menschheit heute steht, wenn sie überleben will, von einer „Rettung durch Planung“. Planen und Planung gab es schon immer. Doch die heutige Argumentation greift tiefer. Es besteht die geschichtsphilosophische These, daß wir auch alles planen *können* in einem Prozeß, der allein vom Menschen her auf die Zukunft entworfen wird. Doch ereignet sich dies nicht als ein Welt-Prozeß, der sich unter Mitwirkung des Menschen determinatorisch erfüllt, wie dies der DIAMAT glaubt; auch nicht als ein Welt-Geschehen, das sich — wie im christlichen Verständnis — ebenso mit Notwendigkeit eschatologisch erfüllt, auch unter Mitwirkung des Menschen. Beide Entwürfe stehen unter einer Gesetzmäßigkeit, sei es als materieller und ökonomischer Prozeß oder als Lenkung durch einen göttlichen Willen. In beiden wird die Freiheit des Menschen zum Problem: „Wirket euer Heil in Furcht und Zittern. Denn Gott ist es, der in euch sowohl das Wollen als auch das Vollbringen wirket nach seinem Wohl-

³⁴⁸ H. Haas, Manipulierbarkeit des Menschen durch Pharmaka, in: *Universitas* Jg. 22 (1967) S. 11 ff. Auch die Traumwelt-Fabrikation in Wochenzeitungen gehört hierher!

gefallen.“³⁴⁰ Diese Antinomie von Freiheit und Notwendigkeit ist nicht auflösbar — hier nicht und dort nicht! Dies sollte auch nicht retouchiert werden — auch nicht mit theologischen Spekulationen über Gnade und Freiheit. Ganz anders aber verhält es sich mit der These der radikalen „Planifikation“ in einem Prozeß, der *allein vom Menschen* auf die Zukunft hin geplant und gesteuert und zur Erfüllung gebracht werden kann.

Wer aber sind diese Planer der Planifikation? Wird der Weg in eine solche Zukunft unter Ausschaltung der freien Entscheidungsmöglichkeiten des Einzelnen nicht auch zu einem Zwangsprozeß einer vordisponierten und regulierten Funktion einer Modell-Welt, nur daß hierbei keine Materie und kein Gott, sondern die Funktionäre und Manager mit den vielfältigen ober- und unterschweligen Steuerungssystemen die Menschen „modellieren“? *Wo ist das Regulativ, das Kriterium, der Maßstab, die Legitimation für jene, die die Modelle einer zukünftigen Welt planen, zumal wenn es um existentielle Bezüge des Menschen und des Menschlichen geht?* Die Frage, wie jene, die durch die Massenmedien usw. die Menschen und die Öffentlichkeit steuern, selbst zu „steuern“ sind, welche *Normen-Kontrolle für die Maßstäbe ihrer Verantwortlichkeit, für ihre menschliche, geistige und moralische Potenz* möglich erscheint, bleibt die unbewältigte Frage unserer sogenannten freien Gesellschaft. Diese Frage betrifft genau jene Tatsache, daß auch in freiheitlich-demokratischen Regierungs- und Lebensformen der Versuch zur psychologisch-gezielten, affektiv-unbewußten Unterwanderung des Menschen zum Zwecke seiner gesteuerten In-Besitznahme, seiner Motivationen und Kräfte ein wesentliches Moment unserer Lebensstilistik ausmacht.

Mit dem Wandel der Welt hat sich auch ein Wandel im Begriff der *Elite* vollzogen. Es gibt heute keine umschriebene Gesellschaftsschicht mehr, von der der geistige und kulturelle Lebenshorizont bestimmt würde. Früher gab es jeweils eine Elite von Stand, heute ist es „eine soziologisch nicht mehr bestimmbare Auswahl einzelner, die sich selber wählen“³⁵⁰, die aber wiederum abhängig sind von den Managern und Programmierern in der öffentlichen Meinung und in den technologischen Datierungen und verwalteten Bürokratien.³⁵¹

³⁴⁰ Phil. 2, 13; vgl. J. Bernhart, Sein und Sinn der Geschichte, in: *Lebendiges Zeugnis* (2/1959) S. 12 ff.

³⁵⁰ K. Jaspers, Das Kollektiv und der Einzelne, in: *Mensch und Menschlichkeit* (1956) S. 74.

³⁵¹ Vgl. u. a. T. B. Bottomore, *Elite und Gesellschaft* (1966); K. Bednarik, *Die Programmierer. Eliten der Automation* (1966); W. Zapf, *Wandlungen der deutschen Elite, 1919—1961* (1965); vgl. auch H. J. Lieber, *Kritik und Konformismus. Das soziologische Selbstverständnis der Intelligenz*, in: *Erziehung zur Menschlichkeit. Festschr.*

Die Planungshybris führt zum Traum vom „Übermenschen“³⁵², zum „letzten Menschen“, der als Erfinder des „Glücks“ in *Friedrich Nietzsches*³⁵³ Vorrede zum Zarathustra erschütternd gezeichnet wird: „Ein wenig Gift ab und zu: das macht angenehme Träume. Und viel Gift zuletzt, zu einem angenehmen Sterben. Man arbeitet noch, denn die Arbeit ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt, daß die Unterhaltung nicht angreife . . . Kein Hirt und eine Herde! Jeder will das Gleiche, jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig ins Irrenhaus. ‚Ehemals war alle Welt irre‘ — sagen die Fernsten und blinzeln . . . ‚Wir haben das Glück erfunden‘ — sagen die letzten Menschen und blinzeln.“

Diese Zukunft sei kybernetisch bestimmbar — das heißt, „es gibt Rückkoppelungskreise, es wirkt das, was heute geschieht, auf das zurück, was morgen geschehen wird.“³⁵⁴ Dabei wird die „eugenische Ingenieurtechnik“ und „Chromosomenchirurgie“ zum genetischen Operationsfeld der Zukunft. Gewisse moderne Genetiker betrachten es als einen geschichtlichen Auftrag, „das ganze menschliche Protoplasma radikal umzuformen, um einen künstlichen Menschen von Grund auf herzustellen“.³⁵⁵ Die Gefahr der Manipulation und Automation liegt schließlich nicht in ihr selbst, sondern in dem Versuch bestimmter Kybernetiker, ihre Wissenschaft in eine Ideologie umzufälschen.

Heute zum ersten Male ist die Existenz des Menschen bedroht. Denn wir sind die ersten Menschen, „die die Apokalypse beherrschen“.³⁵⁶ Der Mensch aber kann die Zukunft so gestalten, wie er nur will.³⁵⁷ Er ist danach als *homo creator* der Schöpfer einer neuen Welt im eigentlichen Sinne.

für Ed. Spranger (1957) S. 530: „Von Anbeginn ihres historischen Wirkens zur Sozialkritik berufen, wird heute die Intelligenz dieser ihrer Berufenheit nur dann gerecht, wenn sie — ihrer humanistischen Verpflichtung bewußt — in der Radikalität der das Strukturganze der Gesellschaft anzielenden und mit seiner Idee stets konfrontierenden Fragehaltung sich als konstitutives Element einer Entradikalisierung blinder gesellschaftlicher Mächte und Prozesse bewahrt.“ — Zur neuen Situation der „Öffentlichkeit“ vgl. J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1965); O. B. Roegele, *Funktion und Verantwortung der Publizisten in der heutigen Gesellschaft*, in: *Integritas. Geistige Wandlung und menschliche Wirklichkeit*, hrsg. v. D. Stolte und R. Wisser (1966). Zur soziologischen Kategorie der Geisteselite vgl. H. Weil, *Die Entstehung des deutschen Bildungsprinzips* (1967) S. 149 ff.

³⁵² Vgl. E. Benz (Hrsg.), *Der Übermensch* (1961).

³⁵³ Also sprach Zarathustra, Zarathustras Vorrede.

³⁵⁴ H. Schäfer, in: *Der Mensch und seine Zukunft* (Darmstädter Gespräch 1967).

³⁵⁵ Vgl. H. Mislin, *Die Krise der Naturwissenschaften* (vor allem Biologie), in: *Die Krise des Zeitalters der Wissenschaften* (1964) S. 135.

³⁵⁶ G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen* (1961) S. 242.

³⁵⁷ H. J. Müller, *Die Zukunft des Menschen*, in: *Der Evolutionäre Humanismus*, hrsg. von J. Huxley (1964) S. 256.

Was dabei verlorenging, ist die Orientierung und das Gefühl des Zurückverwiesenseins auf Maßstäbe, die den Menschen und das Menschliche betreffen und die als verbindlich erfahrene ethische Richtungspunkte erkannt und anerkannt werden müßten. Von hierher datiert die Besorgnis, daß unsere Kultur nur überleben wird, wenn es gelingt, „das den Menschen eigentümliche Wertesystem in letzter Stunde zu rehabilitieren“.³⁵⁸ Solche Stimmen stammen nicht aus antiquierten Religionen oder Philosophien, sondern aus Kreisen der Naturwissenschaft. Ebenso erfuhr *Eduard Spranger*³⁵⁹, „daß der Zeitpunkt erreicht sei, in dem gar gerade die industriell technische Gesellschaft darum kämpfen muß, den Menschen gegenüber der Sachwelt zu erhalten, und es ist nicht zuletzt die Sorge um den Fortbestand dieser Gesellschaft“.

Darüber hinaus kann jedoch die eigentliche, schon benannte bedrängende Erfahrung nicht außer acht bleiben, ob und inwieweit dieser heutige Mensch nicht selbst notwendig schon so weit „technisiert“ ist, also in den Wandlungsprozeß dieser neuen gemachten Welt schon so weit *strukturell* einbezogen, umstrukturiert wurde, daß er dann zu dieser kritischen Entscheidung, möglicherweise zu einem „Umdenken“, gar nicht mehr imstande sein könnte. Kann der Mensch sich wirklich nur in den Grenzen seiner Anlagen wandeln? Aber was sind denn seine Anlagen? Bleibt er nicht, wie er erschaffen ist, wie er „im Anfang“ schon immer war? Was wissen wir denn wirklich „wie weit das Feld menschlicher Anpassungsgabe und Wandlungsmöglichkeit reicht“³⁶⁰?

Eine weite Existenzkritik hat dabei auf das Ungenügen der sekundären Systeme hingewiesen, da hierin wesentliche Züge des Menschseins nicht begründet, ja auch nicht eingebunden werden können. Das industrielle System der „Planifikation“ hat doch seine Grenzen dort, wo es um den eigentlich menschlichen Bezirk geht. Das Menschliche kann man nicht organisieren. Trotz aller Planungen bleibt das *Eigentliche* immer noch offen: die Möglichkeiten, die nicht dem Gesetz gehorchen.

Man kann „Glück nicht planen, Treue nicht absolut sichern, Verant-

³⁵⁸ L. von Bertalanffy, *Neue Wege biologisch-medizinischen Denkens*, in: *Ärztliche Mitteilungen* (1961) Heft 42.

³⁵⁹ Zur Bildungsproblematik in der Kultur der Gegenwart, in: E. Spranger und E. Haag, *Der Sinn des altsprachlichen Gymnasiums in der Gegenwart* (1960) S. 14.

³⁶⁰ G. Kraemer, *Wandelt die Technik den Menschen?*, in: *Das ist der Mensch* (KTA 1959) S. 88; P. Luchtenberg, *Vom Anteil der Technik an den Wandlungen des Menschenbildes*, in: *Pädagogisches Denken in Geschichte und Gegenwart* (1964) S. 315 ff.; vgl. auch J. Meurers, *Wissenschaft und Weisheit. Das naturwissenschaftliche Weltbild als Gefährdung und Bewahrung des abendländischen Geistes*, in: *Wissenschaft und Weltbild* Jg. 9 (1956).

wortung nicht machen lassen“.³⁶¹ Trost spendet Hans Freyer³⁶² mit dem Hinweis, daß das sekundäre System „nur die Hohlformen des Verhaltens“ liefert, aber die „menschliche Erfüllung“ freigibt. Doch dem ist nicht zuzustimmen. Mit jenen Systemen wird doch auch der Mensch selbst schon „systematisiert“. Denn das ist doch unsere geistige Situation: „daß das technische Zeitalter unsere Denkungsart selber hat technisch werden lassen“.³⁶³ Dies also ist der Sachverhalt: daß wir offenbar selbst von der Struktur der „Systeme“ strukturiert bzw. umstrukturiert werden; mit anderen Worten andere Menschen werden — bis in unsere Bewußtseinsgehalte, Denkformen und unser Lebensgefühl hinein. Damit offenbart sich in der Tat die eigentlichste und zentralste Frage an die Zukunft unseres Menschseins, zugleich mit der geheimen Angst vor einem determinatorischen Prozeß, der uns nur zu Mitspielern degradiert.

Die Verwissenschaftlichung könnte als „ein Teil einer unaufhaltsamen, gewissermaßen automatischen Entwicklung der menschlichen Kultur“³⁶⁴ erscheinen, als ein „Zwangsablauf“, der die Freiheit der menschlichen Möglichkeiten zwar in eminentem Maße steigert, aber wiederum auch ebenso notwendig begrenzt. Wenn die These vertreten wird, daß die Entideologisierung der menschlichen Beziehungen eine dringende Notwendigkeit in der heutigen Welt sei, die aber nur mit Hilfe der Wissenschaft erfolgen kann, ist dem zuzustimmen, jedoch mit der Einschränkung, daß für eine befreite wissenschaftliche Welt und Öffentlichkeit die Wissenschaft selbst zur Ideologie geworden ist, daß an die Stelle der wissenschaftskritischen eine wissenschaftsgläubige Wissenschaft mit omnipotentem Anspruch getreten ist. Damit soll die *ausschließliche Heilsmision* der Wissenschaft für den Menschen heute und in der Zukunft betont in Frage gestellt werden. Wenn behauptet wird, daß sich auf die Dauer nichts halten könne, „was mit der Kausalgesetzlichkeit und der logischen Gesetzmäßigkeit der Welt nicht übereinstimmt, denn die Welt ist ja auch logisch geordnet“³⁶⁵, so steht dem entgegen: daß der Mensch immer noch ein Mehr ist als Gesetzmäßigkeit und Logik — auch der heutige *homo sapiens*. Und welche Logik unter den Logiken ist dann gemeint? Und welche Gesetzmäßigkeit wäre heute nicht auch schon durch Mutation und statistische

³⁶¹ J. Kaltschmid, Menschsein in der industriellen Gesellschaft. Eine kritische Bestandsaufnahme (1965) S. 240.

³⁶² Theorie des gegenwärtigen Zeitalters (1955) S. 233.

³⁶³ K. Jaspers, Wo stehen wir heute?, in: Wo stehen wir heute?, a.a.O., S. 44; B. Thum, Die Selbsttechnisierung des Denkens; N. A. Luyten, Technik und Selbstverständnis des Menschen, in: Naturwissenschaft und Theologie, H. 9 (1967).

³⁶⁴ B. Rensch, in: Der Mensch und seine Zukunft (Darmstädter Gespräch 1967) S. 25.

³⁶⁵ B. Rensch, a.a.O.

Gesetzlichkeiten usf. in Frage gestellt? Hat uns aber die wissenschaftstechnische Kultur, in der wir leben, einen Weg zur Sinn-Orientierung unseres Selbst leihen können?

III.

Unsere Weltzeit steht in ganz besonderem Maße in der Gefahr des *Totalitarismus*. Mit der offenbar determinatorisch „verhängten“ Technisierung, Vermassung und Globalisierung geht auf allen Seiten eine notwendige Totalisierung aller menschlichen, institutionellen, technischen, ökonomischen Bezüge einher. Dies bewirkt ebenso notwendig eine Totalisierung in der Lebenskonformität unter Aufhebung und Einebnung individueller Lebensbefindlichkeiten. Eine solche Konsequenz wird entweder heute kaum bemerkt oder aber bewußt angesteuert und eingeplant. In solche Perspektiven verweisen die „Zwangskollektivierungen“ kosmologischer Art, wenn *Teilhard de Chardin*³⁶⁶ von der „absoluten, tief verwurzelten Unfähigkeit der in Individuen gespaltenen Menschheit“ spricht, sich den Mächten entgegenzustellen, die dahin wirken, sie organisch zusammenzufassen.

Die heutige Situation versteht sich als Antizipation der Welt von morgen. Die Gesellschaft von morgen wird allein von der technologischen Wissenschaft bestimmt sein, wobei eine Minderheit Wissenschaft produziert, alle anderen Konsumenten der Wissenschaft sind. Der aus der Wissenschaft erwachsene Zivilisationsapparat braucht „Menscheningenieure“, die das „Kunststück“ vollbringen, „Freiheitsbewußtsein zu konservieren und irreguläre Freiheitsakte abzuschaffen, die Menschen auf ein Normalmaß der Lebensansprüche festzulegen und das Glück aller in durchschnittlicher Befriedigung zu organisieren . . .“³⁶⁷ Ein solches rationales System fordert Arbeitspflicht für alle, Berufsausübung als zugewiesene Dienstleistung, den Aufenthaltszwang, die Überwachung aller Populationsvorgänge.³⁶⁸ Das sind keine unbekanntenen Perspektiven. Doch wie dann noch diesem System der Charakter der totalen Verstaatlichung abgesprochen werden kann, ist allerdings nicht mehr nachvollziehbar. Die besondere *Hegel-Modifikation* verrät sich nach allen Seiten, bis zur „List der Vernunft“, wenn als eigentliche Aufgabe des Menschen bestimmt wird „die Herstellung der Vernunftform des Daseins im Vernunftstaat“, der versuchen muß, „aus dem zähen, trüben, in Gier und Dumpfheit dahin-

³⁶⁶ Die Entstehung des Menschen (1963) S. 115.

³⁶⁷ E. Fink, Der Mensch und seine Zukunft (Vortrag im SWF, 1966).

³⁶⁸ E. Fink, a.a.O.

vegetierenden Menschenmaterial durch Gewalt, Überredung oder Belehrung ein Staatsvolk zu formen in Richtung auf den vernünftigen Staat“.

Solche Thesen sind nicht neu. Gegenüber bekannten totalitären Systemen ermangelt ihnen jedoch durchaus noch eine *tragende weltanschauliche Idee*, sei diese als Prozeßgesetzlichkeit oder als nationale Bluts- und Rassenideologie verstanden. Aber nur ein „Vernunftstaat“? Gab es noch keine Erfahrungen in der Geschichte? Lehrt nicht ebenso die Geschichte des Menschengeschlechts, daß die Triebkräfte seines Handelns in der Geschichte nicht nur aus der Vernunft erwachsen, auch nicht aus der wissenschaftlichen Vernunft, sondern eher aus der Tiefe und Breite der „Triebökonomie“, den Wünschen, Strebungen, Leidenschaften?

Jene Thesen sollten hier zur Geltung gebracht werden, um die Konsequenzen eines gefeierten rationalen perfektionistischen Zivilisationsprozesses zum Bewußtsein zu bringen.

Es wird dabei die Auffassung vertreten von dem derzeitigen „Übergang von einer personalistischen zu einer gesellschaftlich-kollektiven Kultur“ als eines Wegweisers von signifikanter Eindringlichkeit. Der Weg des Menschengeschlechts dränge über die Persönlichkeitskultur hinaus. „Warum soll denn alles, was werthalt und wesenhaft ist im Menschenland, durch das Individuum, durch die Geistperson des Einzelnen ausgedrückt werden?“ Der Zuschnitt des Individuums sei heute zu eng.³⁶⁹

Der Mensch wurde als Geschöpf Gottes, als Geschöpf seiner selbst, als Produkt der Natur, der Kultur, der Geschichte oder aber der Gesellschaft bestimmt. Mensch als Produkt der Gesellschaft bedeutet, daß er „weder vom freien Willen oder von einem in bezug auf die Gesellschaft heterogenen Willen eines höheren Wesens bewerkstelligt“ wird. Für den *Sozialistischen Humanismus* sind dafür die gesellschaftlichen Verhältnisse allein maßgebend, „welche vom Menschen geschaffen werden und zugleich den Menschen schaffen“.³⁷⁰ Im Grunde konzentriert sich heute die gesamte Problematik der menschlichen und gesellschaftlichen Entscheidungen in der Frage der *strukturalen Akzentuierung* der personalen und der sozialen Existenz. Die an dem einheitlichen Weltbild, der allgemein gültigen Werthierarchie sich orientierende und „ausformende“ neuhumanistische ganzheitliche Persönlichkeitsstruktur ist endgültig zu Ende, wengleich auch hier das Beharrungsvermögen zum unterschwelligem Fortwirken und Weiterleben bis heute gravierend feststellbar ist. In welcher fundamentalen Weise das Personale eingebunden ist, geformt und bedingt ist von der sozialen Faktizität, die unsere gesamte Existenz

³⁶⁹ E. Fink, Zur Bildungstheorie der technischen Bildung (Ms. des SWF, 1959).

³⁷⁰ A. Schaff, Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen (Dt. Übers. 1966) S. 158.

durchdringt und trägt bis hinein in die Lebensüberzeugungen und Verhaltensweisen, nicht zuletzt bis in die unbewußten Reaktionen, wurde schon im Zusammenhang mit der Bildungsproblematik aufgewiesen. Allein hier genau erscheint das Wegkreuz der Markierungen: ob das Personale *nur* ein Produkt des Sozialen ist, das Soziale aber die *ausschließliche* Ziel- und Zweckbestimmung zu erheben vermag. Oder aber: ob die soziale Faktizität letztlich ihren Sinn und ihre Geltung auch nur in der Person findet. Danach wäre die sinnvolle Existenz der Person „der einzige Zweck, der einzige wirkliche Daseinsgrund der sozialen Faktizität. Wer die Person vollständig in der sozialen Faktizität aufgehen läßt, vernichtet schließlich die soziale Faktizität selbst.“³⁷¹ Damit also sind die Weichen gestellt. Auch die „gesellschaftlich-kollektive Kultur“ hat nur ihr Leben an der sinnerfüllten Personalität der Person. Hier genau also erscheinen die Wirklichkeit und zugleich die Grenze der Sozialität, mit der Fixierung, worin der Sinn der Person und der gesellschaftlich-kollektiven Kultur jeweils bestimmbar ist. Totalität des Gesellschaftlichen muß dabei keineswegs immer politischen Totalitarismus bedeuten. Hierbei gibt es viele Spielarten von Totalismen, auch in staatlichen, bürokratischen und in religiös-institutionellen Systemen.

Ist es Zufall oder Notwendigkeit, daß die Epoche der absoluten Selbstmächtigkeit des Menschen auch den Staatstotalitarismus hervorbringt? Es macht aber für den Ruin der Persönlichkeit keinen Unterschied, „ob die Konstruktion des absoluten Staates im Namen des Geistes oder der Materie erfolgt, wenn die Person nichts anderes mehr sein soll als ein vergängliches Moment im fluktuierenden allgemeinen Naturgeschehen... Der Mensch gehört dann dem apokalyptischen Tier des Kollektivs, dem Cäsarismus, dem gottabspenstigen Weltstaat.“³⁷² In solchem Verständnis bemerkt *Alfred von Martin*³⁷³: „Da man nicht mehr glaubt an ‚das Ewige im Menschen‘, glaubt man auch nicht mehr an ‚den Menschen als solchen‘: man leugnet seinen humanen Wert und seine humanistische Würde.“

Daß Totalitarismus kein Zufallsprodukt der Geschichte eines einzelnen Landes ist, vielmehr mit der Krise der modernen Industriegesellschaften aufs engste zusammenhängt, ist offensichtlich. Denn der Totalitarismus wird durch diese Gesellschaftskrise der Gegenwart insofern verursacht, als er mit der Zersetzung eines überkommenen Wert- und Ideensystems den Weg für eine Infragestellung aller Ordnung bewirkt hat. „Es ist

³⁷¹ R. C. Kwant, Soziale und personale Existenz. Phänomenologie eines Spannungsbereichs (Dt. Übers. 1967) S. 216; Der Mensch als soziales und personales Wesen. Beiträge zu Begriff und Theorie der Sozialisation, hrsg. von G. Wurzbacher (1963).

³⁷² J. Bernhart, Problematik der Humanitas, in: Hochland Jg. 39 (1949) S. 112.

³⁷³ Die Menschlichkeit des Christenmenschen, in: Hochland Jg. 40 (1948) S. 58.

längst klar geworden, daß er weniger einen leeren Magen als eine leere Seele voraussetzt, und es ist die Kulturkrise unserer Zeit, die für die Entleerung der Seelen kräftig gesorgt hat und weiterhin sorgt.³⁷⁴ Zudem muß die Wandlung zur Massengesellschaft den natürlichen Zusammenhang der Menschen zugunsten des Zusammenhaltes durch den Zwang des Staates als Polizei-, Militär-, Wohlstands- und Lenkungsstaat immer mehr zerstören. Dies dann mußte zur „Unterintegration“, also zu einem Defizit an Gemeinschaftsbindung, zur Vereinzelung, zur Kontaktlosigkeit und Entwurzelung, ja in zunehmendem Maße zum Gefühl der „Ausstoßung aus der Geborgenheit“ führen.³⁷⁵

Die totalitären Bewegungen sprechen ein tiefsitzendes Streben an, mit dem der Mensch der Freiheit, die er sich in der modernen Welt errungen hat, zu entsprechen sucht. Denn trotz der Befreiung von den mittelalterlichen Bedingungen war der moderne Mensch nicht frei geworden, um ein sinnvolles Leben auf der Grundlage von Vernunft und Liebe aufzubauen, weil andere zumindest ebenso starke neue Bindungen ihn gefangen nahmen. Daher datiert das Streben nach neuer Sicherheit, die Überantwortung an das Kollektiv, die Gesellschaft, die Tagesgeschäftigkeit oder die Unterwerfung unter einen Führer, eine Rasse, einen Staat. Selbst die Lebensformen der Demokratie des 20. Jahrhunderts sind als Flucht vor der Furcht zu verstehen, in deren Mittelpunkt die Selbstentfremdung steht.³⁷⁶ Entsprechend der Denkungsart des *Behaviorismus*, wonach der Fähigkeit des *social adjustment*, der restlosen Einfügung in das Funktionssystem der Gesellschaft unter der Bedingung steigender industrieller Produktivität, hohe Bedeutung zukommt, verbürgt diese Einordnung des Einzelnen in die Sozialstruktur auch seine vollkommene Glückseligkeit. Es war schon davon die Rede, daß der Einzelne, sofern er sich dieser vollkommenen Einordnung widersetzt, zum Außenseiter, das heißt hier zum psychopathologischen Fall wird. Der stete gesellschaftliche Erfolg ist das Entscheidende. Dieser Erfolg wird zum Garant für das *Humanum*. Denn nur unter jenen Voraussetzungen vermag „jene naive Zuordnung von kollektiver Anpassung, Industrialisierung, Humanität und Prozeß die in ihr enthaltene Gefahr des Umschlages in die Barbarei zu bannen“.³⁷⁷ Dies gilt für alle gesellschaftlich-totalen Systeme, nicht nur für die so benannten totalitären.

³⁷⁴ W. Röpke, Zwischen Furcht und Hoffnung, in: Wo stehen wir heute?, a.a.O., S. 78 f.

³⁷⁵ W. Röpke, a.a.O., S. 79.

³⁷⁶ E. Fromm, Die Furcht vor der Freiheit (1945); ders., Der moderne Mensch und seine Zukunft (1955).

³⁷⁷ H.-J. Heydorn, Realer Humanismus und Humanistisches Gymnasium, in: E. Schütte, H.-J. Heydorn, S. Lauffer, Humanistische Bildung in unserer Zeit (1965) S. 19 f.

IV.

In Sorge um solche Zukunftsperspektiven wird heute eine *neue Ethik* diskutiert, eine Ethik des Atomzeitalters, die dem gewandelten neuen, durch die Wissenschaft und die Rationalisierung geprägten Welt- und Menschenbild und dem dadurch wiederum gewandelten neuen Lebensverständnis angepaßt sein soll. Doch stellt nicht die Anbetung von allem, was „wissenschaftlich“ oder auch „staatlich“ deklariert wird, den naturwissenschaftlichen und technischen Anwendungen von der Physik bis zur Chemie, Biologie und Pharmazie geradezu einen Freibrief aus, oft genug die Verantwortung für den Menschen als *ethische Maxime* völlig außer acht zu lassen? Aber woher sollten denn auch solche Maximen genommen werden, wenn das Bild des Menschen einer verbreiteten mechanistischen Anthropologie, positivistisch-wertneutralen Wissenschaftsidee und eines sanktionierten Systems des wirtschaftspolitischen Egoismus und Utilitarismus heute weithin das Feld beherrscht? Die *Maschinisierung* aller Lebensbezüge, selbst der Lehrer-Schüler-Begegnung (sogar schon im frühesten Kindesalter!), allein mit dem Maßstab des Leistungsprinzips, muß das Menschliche zerstören und damit auch ein Ethos illusorisch machen.

Diese neue Ethik des Atomzeitalters soll frei sein von den traditionellen und konventionellen Bindungen des christlichen Lebensverständnisses, wie es durch eine leib- und weltabwertende Grundeinstellung gegeben sei. Gefordert wird die Aufhebung der sexuellen Tabus mit der Auflösung der „Scham“ als der zivilisatorisch bedingten Schranke einer natürlichen Beziehung der Geschlechter, die biologisch bestimmte Natürlichkeit, die lebenszweckliche Sachgemäßheit der Lebensnormen und der Lebensformen. *Sachgemäßheit* und *nüchterne Zweckdienlichkeit* markieren dabei die Richtungsbestimmtheit, in der die neuen Tafeln der Sitte und der Verhaltensweisen als Verhaltensnormen gesucht und gefunden werden sollen. Die glückhafte Befriedigung der Bedürfnisse eines meist sensualistischen, biologischen und pragmatischen Glücksstrebens gilt als Richtbild.

Solche Postulate sind nicht neu. Naturalismus, Hedonismus, Libertinismus haben solche Merkmale längst gekannt. Charakteristisch für die neue Ethik ist, daß ihre Maximen grundsätzlich ohne Bezug zu einer Transzendenz bleiben, aus den natürlichen Triebbedürfnissen erhoben werden und der Gesellschaft nur das geben, was notwendig ist, damit das größte Glück und die größtmögliche Freizügigkeit des Einzelnen gewährleistet bleiben. Andere wollen die Maximen für die Verhaltensweisen aus dem Willen der Gesellschaft selbst ableiten, der durch die Feststellung des Willens der Mehrheit „repräsentativ“ eruiert werden kann. Die Entscheidung über Gut und Böse liegt dann in dem, was alle *wollen*, ohne zu

fragen, was alle *sollen*. Denn das Wollen ist die Norm für das Sollen. Wieder andere glauben, neue ethische Maßstäbe könnten aus der Wissenschaft abgeleitet und durch ihre Autorität verbindlich aufgestellt werden³⁷⁸, obwohl die moderne Wissenschaft selber der Maßstäbe für ihr eigenes Tun weithin entbehrt und zudem für die Fixierung von sittlichen Sollensforderungen selbst überfordert wäre.

Sitte und Gesittung waren und sind immer gewachsene Lebensformen. Man kann sie nicht „machen“ und organisieren, nur konstatieren und womöglich auch in die Kritik stellen. Sittliche Gebote, die die Menschheit annahm, hatten immer irgendwie einen *numinosen Charakter*. Sie trugen das Zeichen einer göttlichen oder von einer Realität des „Heiligen“ her inspirierten Verbürgung. Dies gilt für die Sittengesetze der Religionen ebenso wie für die ursprüngliche Integration von Religion und Recht, Religion und Macht. Daher stammte ihre Glaubwürdigkeit, ihre Verbindlichkeit und damit die Legitimation, Verpflichtung und Verantwortung abzufordern.

Allein hier erscheint die Frage nach der moralbildenden Kraft in einem Zeitalter, das keine göttliche Verbürgung mehr kennt und anerkennt — außer der Selbstgesetzlichkeit der Vernunft und der Natur, die jedoch kein objektives Kriterium der Interpretation mehr über sich erkennen. Was ist heute *Natur* und *natürlich* in einer Situation, in der die technische „gemachte“ Natur das Naturhaft-Ursprüngliche und organisch Gewachsene überall verdrängt und artefaktisch mechanisiert hat? Gibt es denn noch das „Organ“ für die unberührte, nicht „vergewaltigte“ Natur?

Was heute sich bezeugt, ist nicht nur eine Umwertung der traditionellen Werte, sondern mehr noch des Wertgefühls, des Wertbewußtseins überhaupt, das im Zeichen nicht nur der Befreiung von der Last der christlichen Tradition, sondern ebenso von einer nicht mehr zeitgerechten Konvention steht. *Gerhard Szczesny*³⁷⁹ und andere wollen das ethische Dilemma unserer Zeit geradezu mit der Begründung des Ethos aus dem christlichen Glauben erklären. Dieser Glaube gelte zwar theoretisch noch überall dort, wo er als Glaube gar nicht mehr wirklich ist. Diese Situation muß eine Art Schizophrenie bewirken, da ethische Norm und Leben dann auseinanderfallen *müssen*. Die eigentliche Diskussion aber entzündete sich

³⁷⁸ H. Mohr, Die Zukunft des Menschen (die biologischen Aspekte), (Darmstädter Gespräch 1967) S. 9: „Lediglich die Wissenschaft ist in der Lage, zuverlässiges Wissen und ein verbindliches Ethos zu gewährleisten.“

³⁷⁹ Die Entmythologisierung von Angst und Hoffnung, in: Neue Rundschau Jg. 1964, S. 250 ff.; ders., Die Zukunft des Unglaubens. Betrachtungen eines Nichtchristen (1965); vgl. auch K. Monat, Leben in dieser Welt. Philosophie und Moral eines nichtchristlichen Humanismus (1964) S. 142 ff.

an der Frage, ob es eine Ethik ohne Religion geben könne. Hier stehen die Fronten, wonach es „im Menschen selbst eine sichere Basis für ein humanes Verhalten gibt“, wogegen andere Auffassungen dem „Immoralismus Vorschub“ leisten³⁸⁰, der These gegenüber, daß alle Moralsysteme religiösen Ursprungs sind. So etwa der Islamit *Muhammed Asad*³⁸¹: „In allen geschichtlichen Zeiten war der religiöse Glaube die einzige Quelle der Moral und Ethik.“ Die positiven ethischen und moralischen Überzeugungen unserer atheistischen Zeitgenossen sind danach in sehr hohem Maße „ein unbewußtes Erbe, von jenen zahllosen Generationen herkommend, deren Weltanschauung auf dem Glauben an einen planenden göttlichen Willen beruhte“. Dies beträfe auch die sogenannte „einfache Sittlichkeit“, die bereits früher als Relikt des christlichen Glaubens- und Sittenbewußtseins angesprochen wurde.

Damit stellt sich die schon oben benannte Frage nach einer natürlichen Ethik, die sich mit natürlichen Erkenntnismitteln aus einer Analyse der menschlichen Wesensnatur erheben ließe. Von ihr her sei die Aufschau zu einem ethischen Wert- und Normenbewußtsein wie die Bestimmung des Menschen in seinem Verhältnis zu anderen Seienden sinnvoll zu entwickeln. *Aristoteles* und *Nicolai Hartmann* werden als Beispiele genannt, daß es eine natürliche Ethik ohne Religion geben könne, daß es aber keine Ethik ohne metaphysische Verankerung gebe, die in eine religiöse Verankerung übergehe, daß schließlich „schon zum natürlichen Bewußtsein . . . der religiöse Bezug des Menschen zu Gott“ gehöre.³⁸² Allein jene Frage, ob die Ethik in die Religion einmündet oder einmünden muß, trifft nicht das Eigentliche. Ob es vielmehr eine „rein“ natürliche Begründung der Ethik gibt, oder ob jede natürliche Ethik immer schon über dem traditionellen Hintergrunde einer Religion bzw. einer religiösen Verwurzelung — auch unbewußt — besteht, dies steht zur Entscheidung. Jedenfalls aber konnte bisher der Beweis für eine Moral, die heute nur aus dem „Erbadel“ der Menschennatur selbst stammt, nicht angetreten werden. Dies war schon deshalb nicht möglich, weil die geschichtlichen Ursprünge und traditionellen Wirkmächtigkeiten im Hinblick auf unsere heutigen Moralvorstellungen und unser „Wertgefühl“ nicht restlos erhoben und damit ausgeschaltet werden können. Eine analoge Fragestellung würde sich für die Beziehung von Religion und Recht ergeben.³⁸³

³⁸⁰ G. Szczesny, a.a.O.

³⁸¹ in: Die Antwort der Religionen, a.a.O., S. 234; vgl. E. Wolf, in: Die Antwort der Religionen, S. 241: Jeder außerchristliche Humanismus trägt religiösen Charakter, da er durch ein bestimmtes Leitbild oder Ideal bei seinen Verwirklichungsversuchen gelenkt wird.

³⁸² H. Meyer, Systematische Philosophie II: (1960) S. 44 f.

³⁸³ W. Schilling, Religion und Recht (1957).

Gibt es heute einen Wandel der Sittlichkeit, ein neues Kriterium dafür, was sittlich ist? Oder gibt es nur einen Wandel des „Organs“ für je bestimmte sittliche Werte, wovon im Hinblick auf die Ansprechbarkeit für christliche Maximen in der Gegenwart schon vordem die Rede war? Daß es geschichtliche Differenzen im Wertempfinden gibt, eine partielle Unempfänglichkeit für sittliche Werte bzw. ihre verschiedene Bedeutungsakzentuierung, kann kaum geleugnet werden. Der Wandel des abendländischen Tugendsystems dient hierfür als Beweis.³⁸⁴ Auch für diesen Bereich müßte man — wie für den Lebensbereich überhaupt — von dem Gesetz der „Enge des Wertbewußtseins“ sprechen. Dabei können die Bedingungen für die Veränderung des Moralverhaltens sehr vielschichtig sein. Heute findet man sie in den „technischen und anatomischen Wandlungen des Menschen“ bestimmt. Die „Individualisierung“ der sittlichen Normen ist dabei ein durchgehendes Symptom, zugleich mit dem Unbehagen an kasuistischer Sterilität und Werkgerechtigkeit. Für eine Rehabilitierung der Moral will Paul Matussek³⁸⁵ zwei Thesen fordern: „Die Wertgewißheit kann jeweils nur in der eigenen Innerlichkeit erfahren werden“ und „Autoritäre Wertsetzungen können für das konkrete Gewissen nicht verbindlich sein“. Bei allem Gewicht der freien Gewissensentscheidung wäre damit freilich die Verbindlichkeit von sittlichen Verpflichtungen durch institutionelle Religionen schlechthin verneint, auch wenn hier diese Verbindlichkeit nicht über dem eigenen Gewissen stehen kann, was von unserer Sicht her selbst noch für das unüberwindlich irrende Gewissen (*invincibilis erronea conscientia*) gilt. Daß freilich mit jenen Feststellungen kein hinreichender Anhalt für die Begründung von sittlichen Normen überhaupt gegeben wird, kann auch nicht mit dem Hinweis auf die „stärkere Eigenbezogenheit der moralischen Verantwortung“ aufgewogen werden. Was heute dringend erscheint, ist nicht so sehr die feierliche Deklaration der Würde und Freiheit und der sittlichen Verantwortlichkeit des Menschen, vielmehr deren *Verankerung und überzeugende Fundierung ihres Verpflichtungscharakters* inmitten der Brüchigkeit unserer Wertsysteme und Verhaltensmuster in einer pluralistischen, ja in ihrem Tiefenbezirk oft schon „bodenlosen“ Gesellschaft.

Einen neuen Aspekt der Moralanthropologie eröffnet das Aufrücken

³⁸⁴ O. Fr. Bollnow, Wesen und Wandel der Tugenden (1958). Vgl. auch G. Ehrismann, Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems, ZfdA Jg. 56 (1919) und die Diskussion hierzu von E. R. Curtius und Fr. Maurer in: Dtsche. Vierteljahrsschr. für Literaturwiss. und Geistesgeschichte Jg. 21—24 (1943—1950); W. Flitner, Europäische Gesittung. Ursprung und Aufbau abendländischer Lebensformen (1961).

³⁸⁵ Die Moral der Gegenwart in psychotherapeutischer Sicht. Verfall oder Höherentwicklung?, in: Stimmen der Zeit Jg. 91 (1966).

der Tiefenperson in das wissenschaftliche Bewußtsein, was als ein „Stilwandel des menschlichen Selbstverständnisses“ und „eine Akzentverschiebung“ der Persönlichkeitsanteile im Strukturganzen der menschlichen Individualität zu betrachten ist. Mit dieser Erhöhung des Geltungs- und Wirkungsanspruches der Tiefenperson geht eine Autonomiebewegung der Primitivperson einher. Neben der Stützung der Persönlichkeit durch *ratio*, *religio* und Ethos bestimmt jetzt die Primitivperson durch erhöhte Selbständigkeit elementarer Antriebs- und Reaktionszentren das Verhalten und Reagieren der Gesamtpersönlichkeit mit — und dies auch gewissenmäßig. Damit aber ist die Primitivperson auch an der Sinngebung des Daseins und somit an der Steuerung der Persönlichkeit maßgebender beteiligt, „als es den Leit- und Richtbildern der traditionellen, auch der christlichen Ethik gemäß ist“.³⁸⁶

Der Tod der Werte, der ja nur eine Umschreibung für den letztlich erwogenen „Tod Gottes“ ist, bereitet die „Umgestaltung des Daseinsstils der Persönlichkeit vor“, jene Schwächung der personalen Führungstendenz, der die Hebung der Tendenz der „primitiven Tiefenperson“ entspricht.³⁸⁷

Gewisse Bestimmungen einer neuen Moral mit dem Postulat eines „abstrakten Ethos“³⁸⁸ müssen wir allerdings nicht nur als mit den „herr-

³⁸⁶ V. E. von Gebattel, Anthropologie der Angst, in: Hochland Jg. 43 (1950/51) S. 354 ff. (jetzt auch wieder abgedruckt in: Prolegomena einer medizinischen Anthropologie, 1954). Vgl. auch E. Neumann, Tiefenpsychologie und neue Ethik (1949): Gegen eine von der Elite und dem gnostisch-christlichen und antiken Dualismus gesetzte Ethik des Bewußtseins, die sich auf Unterdrückung und Verdrängung stützt, wird die Integration der Persönlichkeit als Verbindung des Ich mit dem seelischen Wurzelgrund als Signum einer neuen Ethik postuliert.

³⁸⁷ V. E. v. Gebattel, a.a.O., S. 366.

³⁸⁸ A. Gehlen, Soziologie. Ein Lehr- und Handbuch der modernen Gesellschaftskunde (1955). — Ein solches allgemeines Humanitätsideal, wovon schon früher die Rede war, leistet nach J. Burckhardt nur der Brutalität Vorschub; vgl. E. Böhler, Die Zukunft als Problem des modernen Menschen (1966) S. 29. Zur Kritik der heutigen Ethik vgl. u. a. auch Th. Geiger, Die Legende von der Massengesellschaft, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie XXXIX (1/1950) S. 332 f. „... Solange unsere Schulerziehung und politisch-soziale Massenbeeinflussung die gesellschaftliche Verantwortlichkeit auf eine *sentimentale* Wertmoral zu gründen versucht, solange kann man nicht Verantwortungsbewußtsein gegenüber einer unanschaulich abstrakten Massengesellschaft erwarten, deren übrige Angehörige einem menschlich völlig gleichgültig sind“; H. Schelsky, Die skeptische Generation (1957) S. 124, fordert eine „Erziehung zur Intellektualität und Gefühlsaskese, zur rationalen, zweckbewußten Kooperation anstatt zur ‚Gemeinschaft‘, zum Rollen- und Attitudenwechsel anstatt zur ‚Ganzheit‘ der Person, zur Bejahung der unanschaulich abstrakten Großorganisation, zur *Abdrängung aller sozialen Gefühls- und Vertrauensbedürfnisse ins Private*: das ist allerdings ein Programm der Erziehung der Jugend zur sozialen Per-

schenden pädagogischen Anschauungen“, sondern — was schwerer wiegt — als mit den bisherigen *charakterologischen Maßstäben* und zentralen Merkmalen, die bis dahin die Menschlichkeit des Menschen und seiner Wertbestimmung anzeigten, im unbedingten Gegensatz erkennen. Zwar hatte das vorchristliche Abendland selbst niemals das Tor zur höheren Moral- und Existenzfindung aufgestoßen. Doch nun werden jene alten Tafeln, wonach die Echtheit des Wesens — und nicht der Rollenwechsel — den Wertrang markiert, wonach der Mensch erst insoweit sein Leben zu gewinnen vermag, als er es zu verlieren bereit ist, dem Anachronismus überantwortet. *Die Rationalisierung und Mechanisierung und Verzweckung der Lebensbezüge als moralische Maximen muß aber notwendig die abendländische Menschheit auf den Status von nunmehr „abstrakten“, „organisierten“ Primitivreaktionen zurückführen.* Wir fühlen uns bestimmt, solchen Maximen, die oft genug im Namen des zeitgerechten Fortschritts auftreten, im Namen der Menschlichkeit unbedingt zu widersprechen!

V.

Gibt es heute noch ein *allgemeines Bewußtsein* für das, was sittlich ist? Und wenn dem widersprochen wird — woher sollen dann die Richtbilder für die neue Ethik genommen werden, wenn alte Richtbilder nicht mehr tragen, die neuen Wege nicht gangbar sein sollten, oft genug an biologischer Vordergründigkeit leiden und ohne das Ressentiment des Widerparts gar nicht existent wären? Wenn es richtig ist, daß ohne die Verantwortung die Kultur abstirbt, Verantwortung aber nur aus einer sittlichen Verpflichtung heraus konstituiert werden kann, so wird die Zukunft der Menschheit soviel Chancen des „Überlebens“ haben, wieviel Gewicht sie ihren sittlichen Maßstäben zumißt.

Ein *technologisches, ökonomisches oder gesellschaftliches, ein abstraktes oder autonomes Ethos*?

Längst schon zeigt sich, daß Sachdenken ohne Sinndenken nicht ausreicht, daß die Richtbilder für das menschliche Tun nicht von den Reaktionsweisen einer individuellen oder kollektiven Psyche, nicht von der Retorte oder dem Atomkern, auch nicht von Mehrheitsbefragungen der Gesellschaft gewonnen werden können: daß fachkundliches Wissen — auch in der Wissenschaft — nicht ausreicht, daß vielmehr das Gewissen be-

sönlichkeit, das der herrschenden pädagogischen Anschauung vom ‚Jugendgemäßen‘ in wesentlichen Punkten widerspricht.“ Vgl. auch O. W. Haseloff, Lebensanspruch und Moralität an der Schwelle des 3. Jahrtausends, in: Geplante Zukunft. Perspektiven für die Welt von morgen, hrsg. von R. Schmid und W. Beck (1966) S. 30 ff.

schworen werden muß, und zwar nicht nur das Wahrheitsgewissen, sondern ebenso das Wertgewissen für letztgültige Sinnzusammenhänge. Daher hat *Eduard Spranger* schon ein „Gewissen des Gewissens“ gefordert.³⁸⁹

Doch wenn auch dieses Gewissen *selbst* schon der „Umstrukturierung“ unterlegen wäre? — Darüber hinaus kann nur noch ein *Vertrauen* bestehen, das freilich auch heute noch nicht „gemacht“ werden kann. Was soll das „Prinzip Hoffnung“³⁹⁰ bedeuten, wenn kein Realgrund gegeben wird, woraufhin zu hoffen ist? Wenn es richtig ist, daß Hoffnung Zuversicht einschließt³⁹¹, daß Hoffnung „freudige Erwartung“³⁹² sei, so fragen wir nach dem „Grund“ und dem „Ziel“ der Hoffnung. Kann man *Herbert Plügge*³⁹³ wohl zustimmen, wenn er im Unterschied zu den Hoffnungen von der *fundamentalen* Hoffnung spricht, die sich nicht auf das richtet, was man „haben“ kann, sondern das einbezieht, was man „ist“, die „Selbstverwirklichung in der Zukunft“ und das „Heil-sein der Person“? Ist dies wirklich realisierbar? Gibt es eine Hoffnung als das Vertrauen auf die Zukunft hin, das als Lebensvertrauen, Seinsgläubigkeit, Seinsvertrauen, Seinsgeborgenheit charakterisiert wird, ohne daß hierfür ein „Grund“ außerhalb der menschlichen Verfassung selbst erfahren würde, ein „Grund“, der also nur aus dem „Stimmungsboden“, aus einem „Urvertrauen“, aus einem Sich-Öffnen der Außenwelt gegenüber, erwachsen könnte. Für *Otto Friedrich Bollnow*³⁹⁴ stellt sich als das dringendste Problem, ob und in welcher Weise es dem Menschen möglich würde, „die Fesseln der existentiellen Einsamkeit zu sprengen und den *tragenden Bezug zu einer Realität außerhalb des Menschen* wiederzugewinnen“. Wenn Vertrauen umschrieben wird als „das tragende Verhältnis, das über die Gegenwart hinaus das Verhältnis zum Seinsgrund bestimmt und das etwas völlig anderes und unendlich viel tieferes ist als das leichtfertige

³⁸⁹ Vgl. zu dieser ebenso entscheidenden wie schwierigen Thematik bes. O. Dürr, Probleme der Gewissens- und Gesinnungsbildung, mit einer Einführung von E. Spranger (1962); E. Spranger, Die moralbildende Kraft in unserem Zeitalter, in: Universitas Jg. 16 (1961).

³⁹⁰ E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, I und II (1959) S. 16, 26: Das „Prinzip Hoffnung“ ist die Entelechie der Materie, deren wichtigste Wahrheit ist, „Materie nach vorwärts zu sein“. „Das, was noch ist, was im Kern der Dinge noch sich selbst treibt, was in der Tendenz-Latenz des Prozesses seine Genesis erwartet...“ Die heimliche Zielgerichtetheit kommt allein im Menschen zum Bewußtsein.

³⁹¹ J. Pieper, Hoffnung und Geschichte (1967) S. 8.

³⁹² J. Hoffmeister, Wörterbuch der philosophischen Begriffe (1955) S. 304.

³⁹³ Wohlfinden und Mißfinden. Beiträge zu einer medizinischen Anthropologie (1962).

³⁹⁴ Neue Geborgenheit (1955) S. 18.

Vertrauen auf einen günstigen Zufall“, wenn dann von einer „tragenden Realität“ gesprochen wird, die — nicht ohne die Voraussetzung der Bedeutung des Glaubens bei Sören Kierkegaard — bestimmt wird als „verlässlicher Halt, auf den sich der Mensch stützen kann, ein fester (archimedischer) Punkt außer ihm, der das eigene Leben allererst ermöglicht“³⁹⁵, so bleibt wiederum die Frage nach dem „Grund“ dieses Seinsgrundes als „Realität außerhalb des Menschen“ das eigentlich offene Problem. Aus solchen Voraussetzungen kann nur schwerlich das Gefühl einer „Geborgenheit“ oder gar die Verbürgung einer sinnhaften Existenz erwachsen oder abgeleitet werden. Jedenfalls erscheint ein solcher „Weg“ offenbar nur unter je entsprechenden menschlichen Grundvoraussetzungen nachvollziehbar. Wenn dabei auf einen analogen „Entwurf einer Phänomenologie und Metaphysik der Hoffnung“ bei Gabriel Marcel³⁹⁶ verwiesen wird, der Hoffnung bezeichnet als den „Akt, durch den diese Versuchung (zur Verzweiflung) aktiv und siegreich überwunden wird“, so sollte die differente weltanschaulich-religiöse Voraussetzung als „Vorgriff“ dieses anderen Welt- und Lebensverständnisses nicht übersehen werden.

Die Alternative des Existentialismus und damit aller Lebens-Möglichkeiten wird gültig bezeichnet: „Entweder muß man anerkennen, daß ein sinnvolles menschliches Dasein unmöglich ist, und dann auch alle Konsequenzen daraus ziehen, oder aber: man muß annehmen, daß ein sinnvolles menschliches Dasein trotz aller bedrängenden existentiellen Erfahrungen dennoch möglich ist. Dann aber muß man die Voraussetzung dieser Möglichkeit des menschlichen Lebens anerkennen und von hier aus zur Überwindung des Existentialismus ansetzen.“³⁹⁷ Damit ist das Wesentliche gesagt, jedoch mit unserem Vorbehalt, daß diese Anerkennung und diese Annahme nicht allein über die Reflexion erreicht werden kann, sondern nur über einen jeweiligen *Glauben* — dieser oder jener Richtungsbestimmtheit: einen Glauben, der niemals nur selbst gesetzt oder erzwungen werden kann, einen Glauben also, der „da“ ist, als „Geschenk“, als naturgegebene „Mitgift“ oder als gottgegebene Gnade: Niemand kann Gott zuvorkommen. Niemand kann Gott suchen, er hätte ihn denn schon gefunden.³⁹⁸ Genau um diese Ansatz-Gebundenheit und Verbundenheit

³⁹⁵ O. Fr. Bollnow, Das Problem einer Überwindung des Existentialismus, in: Universitas Jg. 8 (1953) S. 461 ff.; ders., Das Wesen der Stimmungen (1943).

³⁹⁶ Homo viator (Dt. Übers. 1949).

³⁹⁷ O. Fr. Bollnow, Das Problem einer Überwindung des Existentialismus, a.a.O.

³⁹⁸ Nach Augustinus vgl. Bernhard von Clairvaux, De diligendo Deo 7, ed. Watkin W. Williams, Cambridge (1926) S. 41: „nemo te querere valet, nisi qui prius invenerit“.

geht es ehemals wie heute. Nicht erst Max Scheler, schon die *augustinische* Tradition hat davon gewußt, daß die Liebe der Erkenntnis vorausgeht, sie bedingt, daß im Verständnis von Aurelius Augustinus und Bernhard von Clairvaux nicht nur letzte Seinserfahrungen, sondern die „Erkenntnis“ Gottes selbst von hierher zu datieren sind: „Tantum Deus cognoscitur in quantum diligitur“, — eine Perspektive, die neuzeitlicher Denk- und Wissensbemühung fast völlig verloren gegangen ist. Dies gilt auch für jene analoge alte asiatische Weisheit, daß sich nur dem „Reinen“ die Wahrheit erschließt.

Gewiß gibt es auch ein Hoffen wider alle Hoffnung, das aber doch eher aus der Verzweiflung geboren ist. Unsere Zeit lebt geradezu in diesem Schwebezustand zwischen Hoffnung und Verzweiflung. Und wird nicht das „Prinzip Hoffnung“ dabei oft nur aus der Kompensation erwachsen, noch einen „Halt“ zu einer Lebensmöglichkeit zu finden, nachdem die sinnleihenden Glaubensüberzeugungen der Tradition weithin nicht mehr tragen?

Es könnte sich heute die Frage erheben, ob das „Instrumentarium des menschlichen Lebenszuschnitts“ nicht auch einer „Enge“ der menschlichen Möglichkeiten unterliegt, ob die Kräfte in unserer Zeit dazu gar nicht mehr ausreichen könnten, um uns selbst noch sinnhaft zu erfahren und zu behaupten. Der Mensch sucht daher „Sinn“ in Teilgebieten des Lebens.³⁹⁹ Die Hingabe an den Beruf, an das Werk, an eine öffentliche Tätigkeit, an die Familie, den Staat, die Gesellschaft ersetzen und verbürgen zugleich den „Lebenssinn“, der nicht mehr in und aus den organischen Bezügen zur ganzen Wirklichkeit gefunden wird, sondern wie eine „Insel“ (Dilthey), eine „Enklave“ (Jaspers) nur noch ein vordergründiges bzw. vorletztes Teilgebiet als „inselhafte Weltanschauung“ (von Gebattel) umschließt und möglicherweise absolut setzt, das heißt auch ideologisiert. Und werden an der Verlegenheit um seine eigentliche Bestimmung in dieser Welt Weltraumtechniker etwas ändern? Was nützt es dem Menschen dieser Erde, wenn er den ganzen Weltraum gewinnt, aber darüber seine Seele, seinen Maßstab, seine menschlich-freiheitliche Würde, sein humanes Menschentum verlieren sollte? Sollen etwa die Weltraumtechniker oder Sozialingenieure oder Kultursoziologen ihm sagen, wo seine Wertziele liegen, die ihm ein sinnvolles Leben verbürgen? „Die

³⁹⁹ Vgl. R. Guardini, Der unvollständige Mensch und die Macht, in: Sorge um den Menschen I (1963) S. 62 f. „Der neuzeitliche Mensch ist der Verantwortung für das Ganze des Daseins entlaufen. Er hat sich den einzelnen Verantwortungen wissenschaftlicher, künstlerischer, politischer, technischer Art in einer Weise ergeben, daß er darüber die für das Leben überhaupt vergessenen hat.“

westliche Welt ist in einer Sackgasse. Sie hat viele ihrer ökonomischen Ziele erreicht und den Sinn für das Ziel des Lebens verloren.⁴⁰⁰

Dem *Tode Gottes* folgte der *Tod des Menschen*. Dies ist unsere Situation, die an der Schwelle zur Zukunft den Weg markiert: „Das Problem des 19. Jahrhunderts war, daß Gott tot sei; das des 20. Jahrhunderts, daß der Mensch tot ist. Im 19. Jahrhundert bedeutet Unmenschlichkeit soviel wie Gräusamkeit; im 20. Jahrhundert besteht die Inhumanität in schizoider Selbstentfremdung. Die einstige Gefahr war, daß der Mensch zum Sklaven werde; die künftige ist: daß Menschen zu Robotern werden.“⁴⁰¹ Es gibt namhafte Physiker, wie *Max Born* und *Walter Gerlach*, welche die Weltraumeroberungen als unsinnig und für den Astronauten selbst als unmenschlich abgelehnt haben. Ist es nur der Wissensdrang, das Erkenntnisstreben? Oder ist es nicht zuerst und gewichtig das Streben nach machtpolitischen, militärtechnischen „Stützpunkten“ im Weltall, hier „unten“ aber der Kampf um das Prestige, das Weltprestige?

Extrem widersprechend sind die Prognosen, die sich auf die *Zukunft der Religion* beziehen. *C. W. Ceram*⁴⁰² prophezeit in seinen „Provokatorischen Notizen“, daß das Zeitalter der Hochreligionen dem Ende entgegengehe infolge des naturwissenschaftlichen Einflusses. Die gesamte abendländische Zivilisation werde von den Völkern Asiens und Afrikas übernommen, nur nicht das Christentum, da dies tot sei. Doch der abendländische Raum bilde ebenso keinen Raum für die Hochreligionen, die dann mit dem Christentum sterben. Die Gefährdung der Weltreligionen wird mit dem Wandel des Lebensgefühls, der neuen kritischen Einstellung zur Autorität und den religiösen Institutionen begründet. Es soll danach als sicher gelten, „daß die Religionen in ihren alten Formen nicht unverändert weiterbestehen können“.⁴⁰³ Andererseits soll sich die Konkurrenzfähigkeit der Religion der Zukunft an bestimmten Merkmalen erweisen: Sie muß transzendental, universal, realistisch und historisch gewachsen sein, und dies sei allein das Christentum.⁴⁰⁴

⁴⁰⁰ E. Fromm, *Der moderne Mensch und seine Zukunft. Eine sozialpsychologische Untersuchung* (1960) S. 323.

⁴⁰¹ E. Fromm, a.a.O., S. 320.

⁴⁰² *Provokatorische Notizen* (1960).

⁴⁰³ St. C. Neill, *Sind die Weltreligionen gefährdet*, in: *Die Gefährdung der Religionen*, hrsg. von R. Italiaander (1966) S. 23. — Für eine künftige Religion wird gefordert, daß sie nicht im Widerspruch zur Wissenschaft stehe, dem menschlichen Leben angemessen sei, das Böse in der Welt bekämpfe, das Gefühl für den Sinn des Lebens wiedergebe, eine Hoffnung gegen die Verzweiflung und auf Meisterung des Lebens leihe (S. 11 ff.).

⁴⁰⁴ K. Rahner, *Die Chancen des Christentums*, in: *Das freie Wort der Kirche* (1955) S. 60; vgl. St. C. Neill, a.a.O., S. 32 f.

*Alfred Weber*⁴⁰⁵ hat mit der Unterscheidung von drei historischen Zeitschichten mit einem je bestimmten Menschentyp und schließlich einer vierten Schicht, die in der Entwicklung begriffen ist und in die Zukunft weist, eine besondere Kulturanthropologie benannt. Am Beginn steht der *gebundene Mensch*. Dem in den Hochkulturen sich *entwickelnden* Menschen folgte der an Freiheit und Gerechtigkeit orientierte abendländische *neuzeitliche Mensch* mit der Ausbildung von „Sozialreligionen“ demokratisch-sozialistischer Art. Heute ist der *vierte Mensch* im Kommen, der bei der zunehmenden technischen und organisatorischen Gestaltung des Daseins mit den Apparaturen, Großräumigkeiten, Großorganisationen, Spezialisierungen und Rationalisierungen nur noch als Funktionär ökonomischer und technischer Vorgänge zu existieren vermag. *Alfred Weber* sieht die Gefahr einer Spaltung der Persönlichkeit in ein relativ gutartiges Menschentum und in ein unpersönliches Funktionärstum mit mechanisiertem Intellekt und Willen. Die Frage Webers gilt den heute noch das Dasein gestaltenden und umfangenden „Spontaneitätsfaktoren“ als den großen „Sozialreligionen“, wie sie der bedrohenden Entpersönlichung, Funktionalisierung und Enthumanisierung begegnen wollen, um das gefährdete Menschentum zu retten.

Schon *Max Scheler*⁴⁰⁶ hat in Kritik des Dreistadiengesetzes von *Auguste Comte* darauf hingewiesen, daß Comte die Dekadenz des bürgerlich-kapitalistischen Zeitalters irrtümlich „für einen normalen Prozeß des Absterbens des religiösen und metaphysischen Geistes überhaupt“ nahm. Hier sehen wir heute wohl schon andere Perspektiven angesichts der atheistischen Erfahrungen. Doch muß seine These ernsthaft erwogen werden, wonach jene „Stadien“ des mythisch-theologischen, des metaphysischen, des positiven Zeitalters nur drei verschiedene Erkenntnisformen anzeigen, die nicht nur historische, sondern als existentielle dauernd mit dem Wesen des menschlichen Geistes selbst gegebene Geisteshaltungen und „Erkenntnisformen“ sind.

VI.

Wenn eine Existenzform als Glaubens- und Lebensform zerbricht, in der Krise steht, sucht der Mensch nach einem „Ersatz“. Ersatz deutet immer auf eine Notlösung hin. Ersatz wird dort gesetzt oder erstrebt, wo das Eigentliche, Echte nicht mehr vorhanden ist, nicht mehr erreicht werden kann. Zur Ersatzreligion kommt es dort, wo die genuin religiöse

⁴⁰⁵ *Der Dritte oder der Vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins* (1953).

⁴⁰⁶ *Kritik des Comteschen Dreistadiengesetzes* (jetzt auch bei K. Lenk, *Ideologie*, 1964, S. 189 ff.).

Erfahrung verloren gegangen ist, wo aber dennoch die religiöse Anlage und ein intentionales Heilsbedürfnis weiter bestehen. An die Stelle Gottes tritt das Idol mit der Verabsolutierung vorletzter irdischer Werte, die mit der „Kraft“ und dem Kult und auch dem Ritus des Religiösen umgeben werden. Ersatzreligionen und Religionsersatz sind zu unterscheiden von ähnlichen Begriffen. So spricht man von „Quasireligionen“, soweit die primitiven, magischen, animistischen und kosmologischen Religionsformen gemeint sind. „Verkappte Religionen“ sollen den Sinn des Daseins nicht jenseits des Lebens suchen, sondern sie suchen hinter der gewöhnlichen Welt, dem gewöhnlichen Leben, noch etwas Verborgenes. Diese Hinterwelt zur Welt zu machen, ist der Inhalt eines solchen Glaubens.

Als wesentliche Züge der Ersatzreligion dürfen nun gelten: die Ausrichtung des Menschen auf pseudo-religiöse Objekte, Ideen, Werte, Ideologien unter Beanspruchung der religiösen Anlagen. Vereinseitigung, Verabsolutierung, Idealisierung einer Idee oder eines Wertes. In der jeweiligen Isolierung wird ein Aspekt absolut gesetzt, wie es eben dem Wesen des Ideologischen überhaupt entspricht.⁴⁰⁷

Die Entstehung der totalen und totalitären Ideologien zeichnet sich ab als eine Ablösung vom Christlichen, als Umformung, als Übertragung ursprünglich sakraler Inhalte in welthafte oder quasi-religiöse Bedeutungen. So macht mit *Paul Hazard*⁴⁰⁸ der Prozeß gegen das Christentum das Wesen der Neuzeit aus. Genau in dem Augenblick, als dem europäischen Menschen die Wirklichkeit Gottes fragwürdig wurde, Gott gemeint als personales, vom Menschen Antwort forderndes Gegenüber, begann auch jener unterschwellige, längst in Bewegung befindliche Prozeß zur Begründung und Konstituierung neuer Lebensmaßstäbe, neuer Heilserkündigungen. Hierher zählen die atheistischen Humanismen ebenso wie der technische Chiliasmus mit seinem Programm einer Perfektion der Technik und einer konformen Weltzivilisation als Heilsgeschehen am und durch den Menschen. Hierher gehören weiterhin der Szientismus als der Glaube an die Wissenschaft, an einen neuen, die Religionen ablösenden Humanismus, an eine neue globale Humanität, der utopische Sozialismus mit seiner Gleichsetzung von Arbeit und Freude, der heroische Realismus mit seinem Glauben, die moderne Technik verleihe dem Arbeiter nicht nur die totale Herrschaft über die Erde, sondern in der Eroberung solcher Weltgestalt bilde der Arbeiter sich selber zur Gestalt. Hierher zählen in gleicher Weise jene Heilsbotschaften einer Erlösung des Menschen von sich selbst durch Einschmelzung in den gesellschaftlichen determinato-

⁴⁰⁷ Vgl. J. Hasenfuß, *Soziologismus und Existentialismus als Religionsersatz* (1965).

⁴⁰⁸ *Die Herrschaft der Vernunft* (1949) S. 24.

rischen Weltprozeß oder durch Sanktionierung von Rasse und Blut und Nation oder auch noch jene Versuche, über den neuen Erfahrungen von Gesetzmäßigkeiten in der Natur, Gesellschaft und Geschichte mit neuen Wegen und Zielen der Bildung und Erziehung einen neuen Heilsweg zu einem neuen Menschentum zu erschließen. Den Charakter von neuen Heilslehren tragen aber auch noch jene Versuche, die Entfremdung des Menschen durch Auflösung der sexuellen Tabus, durch eine „neue Sittlichkeit“, durch die Signalisierung von Eros und Sexus wie auch durch die Massensuggestion des Sports zu bewältigen. Hierher zählt auch der Heilsweg einer ideologischen Psychoanalyse mit den Kennzeichen der erhofften Befreiung des Menschen zu sich selbst.

Eine besondere Merkmaligkeit gewinnt dabei die Frage nach den Ersatzformen der Religion mit dem Stichwort *Moderne Wissenschaft*. Wissenschaft hat heute weithin die Rolle der Religion übernommen. Nur was wissenschaftlich ausgewiesen ist, hat Aussicht auf Anerkennung. Dies gilt für die Fragen nach der menschlichen Natur ebenso wie für die Fragen nach den gesellschaftlichen, ökonomischen, psychologischen, biologischen Lebensgesetzen. Dies gilt nicht zuletzt aber für die letzten Fragen unserer menschlichen Existenz selbst, unsere Weltanschauung. Und genau hier ist jene Stelle, wo die moderne Wissenschaft den Stellenwert der Religion in zunehmendem Maße zu übernehmen scheint.⁴⁰⁹ Nicht unbedingt, aber weithin steht ein solcher, heute das Feld beherrschender Positivismus im Zeichen eines *Mythos atheos*, von dem her die Aufschließung der Daseinsrätsel erwartet wird. Bei *Edmund Husserl*⁴¹⁰ heißt es: „Wissenschaft — das ist Gottesdienst, der Hörsaal das ist die Kirche.“ Nach *Jean Lacroix*⁴¹¹

⁴⁰⁹ Vgl. schon R. Schwarz, *Wissenschaft und Bildung* (1957) S. 20; ebenso C. Fr. von Weizsäcker, *Die Wissenschaft und die moderne Welt*, in: *Die Tragweite der Wissenschaft* (1964) S. 3 ff.

⁴¹⁰ Zit. nach S. Melchinger, *Wissenschaft statt Weltanschauung*, in: *Wort und Wahrheit* Jg. 9 (1954) S. 160.

⁴¹¹ *Wege des heutigen Atheismus* (1960) S. 21 ff. O. Klohr (Hrsg.), *Moderne Naturwissenschaft und Atheismus* (1964); P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der Religion* (1965) S. 357, sucht zu begründen, daß der heutige Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage in einer neuen Situation stehe, da „alle Hindernisse und Mauern, welche die ältere Naturwissenschaft auf dem Wege zur Religion aufgerichtet hatte, heute nicht mehr da sind.“ Vgl. auch M. Planck, *Religion und Naturwissenschaft* (1942) S. 31: „Wohin und wie weit wir blicken mögen, zwischen Religion und Naturwissenschaft finden wir nirgends einen Widerspruch, wohl aber gerade in den entscheidenden Punkten volle Übereinstimmung. Religion und Naturwissenschaft — sie schließen sich nicht aus, sondern sie ergänzen und bedingen einander.“ Pl. meint jedoch Religion *ohne* den Glauben an einen *persönlichen* Gott (Vgl. Anm. 88 unseres Beitrages). Ohne eine fixierte Begriffs-

wird der Atheismus geradezu zum Postulat dort, wo die naturwissenschaftliche Methode als die allein gültige Methode der Erkenntnis, die eben danach nur als wissenschaftliche Erkenntnis möglich ist, deklariert wird. Dann erscheint der Atheismus als „die echte naturwissenschaftliche Methode“. Die Wissenschaftsreligion wird von den bisherigen Religionsformen und Kulturen unterschieden als die „höhere Religion“ der „Eingeweihten“, die den Volksreligionen entwachsen ist und eine „globale“ Gültigkeit besitzt, wovon unter Hinweis auf die „Zahmen Xenien“ Goethes schon gehandelt wurde.

Es sollte dabei nicht übersehen werden, in welchem fundamentalen Maße der Glaube an die Autonomie der Wissenschaft die Signatur von Ost und West abzeichnet, wie nahe dann Ost und West aneinanderücken — bis in die Methoden und Begriffsbestimmungen und Zielrichtungen des wissenschaftlichen Feldes überhaupt.

Neben dem Glauben an die Wissenschaft und die technische Perfektion hat dann wohl keine neue Bewegung solche Ausmaße angenommen wie die Massensuggestionkraft des Sports. Hierzu bedarf es keines Beleges, in welchem Maße der Sport, ja das Sportliche, den Massen zur Lebensform wurde. In welcher fundamentalen Weise aber diese faszinierende Lebensform als fast numinose Ergriffenheit im Verständnis religiöser Grunderfahrungen empfunden wird, bezeugen die Dogmatik, die Ethik und der Kult jener Bewegung, die mit dem Namen „Olympismus“ verbunden ist. Der Begründer der modernen Olympischen Spiele, Pierre de Coubertin⁴¹², hat selbst diesen Sport als Religion bezeichnet, wenn es bei ihm heißt: „Das erste und wesentliche Merkmal des alten wie des modernen Olympismus ist: eine Religion zu sein. Durch Leibesübungen formte der Wettkämpfer der Antike seinen Körper, wie der Bildhauer seine Statue, und ehrte dadurch seine Götter. Der Wettkämpfer der Neuzeit, der Gleiches tut, erhöht damit sein Vaterland, seine Rasse und seine Fahne . . .“ Diese „religio athletae“ — wie er sie benennt — ist für ihn Religion im eigentlichen Sinne: „Für mich bedeutet Sport“, so schreibt er, „eine Religion mit Kirche, Dogmen und Kultus . . . aber besonders mit einem religiösen Gefühl.“ Der langjährige Präsident des Internationalen Olympischen Komitees, Avery Brundage, verkündete auf der 62. Sitzung jenes Komitees 1964 in Japan: „Die olympische Bewegung ist eine dem 20. Jahrhundert angemessene Religion mit universalem Anspruch, die in sich alle die Grundwerte anderer Religionen vereint. Eine moderne, erregende, leben-

Wesensbestimmung der „Religion“ bleiben solche Feststellungen jedoch problematisch. Vgl. auch H. Muschalek, Gott. Bekenntnisse moderner Naturforscher (¹⁹⁶⁴).

⁴¹² Vgl. auch Olympische Erinnerungen (1936).

dige, dynamische Religion, attraktiv für die Jugend, und wir vom IOC sind ihre Jünger.“ In solchem Verständnis kann es nicht mehr überraschen, wenn das Ethos, der Kult und die Liturgie dieser Religion — so etwa von Carl Diem⁴¹³ — über dem Hintergrunde echter religiöser Zeremonien gesehen werden, die als Glockenklang, Fanfaren, Festumzug, Chorgesang, Ansprache, Fahnen, Eid, Tauben, Lichtsymbolik als religiös-kultische Symbole der kirchlichen Feier gleichgeordnet werden.

Es ist nun ebenso gewiß, daß die sportlichen Veranstaltungen keineswegs von jenen Massen, die ihnen beiwohnen, sie mit ihrer Leidenschaft begleiten, in jener religiösen Erfahrung erlebt werden. Allein dies besagt noch nichts gegen den Befund, daß in der Suggestionkraft und in der Ergriffenheit jener Menschen eine urtümliche, unbewußte Form einer quasi-religiösen Feier aufsteht. Der in dem Menschen selbst beheimatete Eifer des Wettkampfes wird auf den sportlichen Wettkämpfer übertragen, auf den Sport, der übrigens mit seinem betont nationalen Ehrgeiz keineswegs nur völkerverbindenden Charakter trägt. Das Ringen um Sieg und Niederlage wird mit geradezu manischen Enthemmungssorgien begleitet. Mit der antiken Religion, ihrem sportlichen Spiel und Tanz vor den Göttern aber hat die moderne Sportveranstaltung ebensowenig zu tun, wie das durchaus unmythische und oft genug jeder echten Sinngestalt entbehrende moderne Theater mit der Entsühnungsfeier der griechischen Tragödie. Denn dort wurde noch ein Glaube an die Macht der Götter, an Schuld und Sühne *wirklich* erfahren. Die Spiele in Olympia waren von dem Glauben an den menschengestaltigen Gott geprägt. Der Fußball des 20. Jahrhunderts bewegt sich doch weithin nur noch im Prestige, im „Geschäft“ und in der unterschwelligeren Massendämonie triebhafter Leidenschaften, die mit genuin religiöser Ergriffenheit des ganzen Menschen nichts mehr gemeinsam haben. Wenn überhaupt irgendwo, so müßte man dann hier von einer Verkehrung ursprünglich sakraler Wirklichkeits-erfahrungen in säkularisierte Bedeutungen sprechen.

Mit bestimmten neuen Thesen der Sexualmoral geht auch eine neue enthemmte und enthemmende Pansexualisierung unserer gesamten Lebensbezüge einher. Wo das Körperbild als das eigentliche und alleinige Bild des Menschen und vom Menschen dokumentiert und praktiziert wird, muß von dem Versuch der *Sexualität als einer Ersatzreligion* gültig gesprochen werden. Die Anonymität des Sex-Partners — und andere Partner gibt es außer im Bereich des Geschäftlichen und Machtmäßigen ohnedies dann kaum mehr — bedeutet den Versuch, von sich selber loszukommen, von seiner eigenen „Entfremdung“, seiner Einsamkeit sich zu

⁴¹³ Olympische Flamme, 3 Bde. (1942); Ewiges Olympia (1948).

befreien durch Überantwortung an die Reiz- und Befriedigungswelt der Libido. Die „Heiligen Schriften“ dieses neuen Evangeliums sind die zahlreichen Illustrierten, die Massenkommunikationsmittel des Funks, des Fernsehens, der Leinwand, ja auch des Tourismus. Nicht zuletzt wurde das Auto zu dem hervorragendsten „Sexualvehikel“ unserer Zeit. Das „Pin-up-Girl“ wird zum Leit- und Reizbild, der Kult der Schönheitsköniginnen, der Rausch ekstase-ähnlicher Tänze wird mit einer neuen unechten numinosen Liturgie umgeben — bis zur „Erlösung“ durch die Droge.

Triebbefriedigung als Ersatzreligion? Wir wissen, daß durch eine technisierte Isolierung des Sexus, durch eine bloße Entladung sexueller Triebwünsche und Triebhemmungen, die unbewußt ersehnte „Lösung“ als „Erlösung“ des Menschen nicht erfüllt wird. In dem „anderen“ wird nicht mehr dieser oder jener Mensch mit seinen spezifischen, seelisch-geistig-körperlichen Eigenschaften gesehen, sondern das „austauschbare Objekt“, das „andere“. Das andere bezieht sich nur noch auf die körperlichen Konturen, deren Rangwert allein danach bemessen wird, in welchem Maße es „maßgerecht“ und in welcher Form es — wir sagen ganz bewußt „es“ — sexuelle Lust zu erregen imstande ist. Mit der Konfektionierung und Standardisierung auch des körperlichen Erscheinungsbildes wird kein „Gegenüber“ mehr erkannt — kein Geheimnis einer gegenseitigen Hingabe zweier Menschen, die im Liebesbezug von Seele und Leib die Aufhebung der Zweisamkeit — nicht nur der Zwei-Einsamkeit — zu erfüllen trachten: als das Wiederfinden des Ich im Du.

Eros und Sexus aber werden dann zur *eigentlichen Existenzfrage* erhoben, wenn der Sinn der menschlichen Existenz, der Daseinssinn des Menschen einfachhin mit dem französischen Schriftsteller und Kulturminister *André Malraux* so fixiert und als der Erlösungsweg, als Heilsweg schlechthin erfahren wird: „Der Sex der Frau“, so heißt es hier, „ist für den Mann die einzige Möglichkeit, den tiefsten Sinn des Lebens zu erkennen. Die Erotik ist die einzige Möglichkeit, zu sich selbst zu finden und der Einsamkeit zu entrinnen.“

Man könnte gewisse neue Formen der Heilswege als *Entlastungsmythen* bezeichnen. In der Technik arbeitet die Maschine für uns, in dem Wohlfahrtsstaat die Institution, in der Wissenschaft der Forscher, auf den Sportplätzen der Favorit, in dieser oder jener Kunst der Star, der liebt, sich verzehrt oder auch stirbt, im psychotherapeutischen Sprechzimmer der Arzt, der durch „Übertragung“ neuen Lebensmut schenkt. Ich selbst spiele nur passiv mit, in der Rolle des Zuschauers, des Nutznießers, des Genießers. Doch werden echte Sinnhaltungen nicht nur in der Belastung gewonnen, wodurch der persönlich-engagierte Einsatz abgefordert wird?

Wenn es nun *kein Dasein ohne Glauben* gibt, so wird der Glaube in der Tiefenschicht menschlicher „Bedürfnisse“ geboren. Nicht nur die Religionen, auch die Ersatzreligionen, die Philosophien haben ihren „Grund“ in dem bewußten oder noch unbewußten sehrenden Bemühen: dem persönlichen Leben einen Sinn abzugewinnen, der die Angst und den Tod besiegt oder beherrscht oder aber auch nur „kompensiert“. Hier treffen sich alle Wegmarkierungen der mythischen und religiösen, ja letztlich auch der philosophischen Glaubensüberzeugungen, wie ebenso der gesellschaftlichen, politischen und anderen Ideologien.

VII.

Der Weg in die Zukunft ist befestigt von Markierungen, die endgültig fixiert zu sein scheinen. Solche Denkmodelle sind der durch zweckgerechte Planifikation anzusteuern Fortschritt, die Lebensmöglichkeit als Glücksbefriedigung durch Absage an die Tradition, durch den Glauben an die Omnipotenz der Wissenschaft zur Herstellung aller nur möglichen „Projekte“, durch Anpassung an den Sozialprozeß in jedweder Beziehung, durch sachgerechte Ausschaltung emotionaler Bezüge und aller Sinnfragen letzter Gültigkeit, womit auch das Religiöse zur erklärten „Illusion“ wird.

Die Welt wird konformiert, durch Uniformierung der Daseinsformen und Daseinsnormen, vor allem aber durch die allgemeinen technologischen Denkmethode und Lebenspraktiken. Der *homo globalis* ist der Neue Mensch, der vollkommene Mensch, der sein Menschentum aus der Hand des Weltbürgertums empfängt, das als konventionelle Kristallisation auch die ethischen, die sozialen und rechtlichen Normen „errechnet“, fixiert und allen Menschen zu glauben vorstellt und sie dazu anhält. Am Horizont der Geschichte erscheint die Vision „einer fertig gewordenen, von Managern größten Formats geleiteten Welt“. Doch scheint eine solche Welt mit einer fabrizierten Umwelt, einer durchorganisierten Produktion, einem vollkommen zivilisierten Menschen und einer zentral verwalteten Erde „eher einer Hölle“ zu gleichen als dem Paradies.⁴¹⁴ Die Planungsfreudigkeit steigt ins Ungemessene, wobei das Thema der Überwachung und Beherrschung der Erde von einem künstlich geschaffenen Mond aus heute — trotz aller Weltraumverträge — als ein letztes, fast in greifbare Nähe gerücktes Endziel erscheint. *Hyper, Super, Fortschrittlich, Neu* sind die Parolen eines revolutionären Reformismus *im Stil der Neuen Zeit*.

Die Frage nach den Möglichkeiten des Menschseins in der Zukunft,

⁴¹⁴ H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters* (1955) S. 78.

also die Frage, woher überhaupt die Möglichkeiten geschöpft werden können, „auf die sich das Dasein faktisch entwirft“, ist heute sehr umstritten. Der Rückgriff auf die Vergangenheit, die Tradition, scheint für viele kaum noch eine Wirklichkeit zu bedeuten. Aber auch ein neuer Überstieg zur Transzendenz läßt keine realen Anhalte erkennen. Was heute im Kurswert steht, ist der Vorgriff auf die Zukunft. Diese Zukunft als die *Schöne neue Welt* ereignet sich nach jenen Vorstellungen wie ein Prozeß, der nicht aufhaltbar ist, nachdem das Fortschrittsverlangen und die technische Perfektion wie eine brennende Leidenschaft den Menschen überkamen. *Solche Bestimmungen betreffen den Westen ebenso wie den Osten.* Und auch selbst im asiatischen Raum und anderswo gewinnt dieser Prozeß Macht über jenes im Grunde ganz anders geartete Menschentum. In der gegenwärtigen chinesischen „Kulturrevolution“ geschieht heute im Prinzip nichts anderes, als was in der westlichen Welt und dann auch etwa in Japan geschah: die Ablösung einer traditionellen Lebensauffassung und Lebenshaltung durch ein neues Bild vom Menschen, der Gesellschaft und der Welt überhaupt. Der Unterschied besteht lediglich darin, daß die „Kulturrevolution“ einen Prozeß, der anderswo sich über Zeiträume von Jahrhunderten erstreckte, eben als Prozeß der „Säkularisierung“, radikal zu erfüllen versucht.

Hier erscheint dann jene heute spezifische Lebensfrage des Menschen und der Menschlichkeit, ob es in einer Massengesellschaft überhaupt noch Individualität geben könne. Aber ist denn wirklich, wie schon früher gefragt, die Anonymität des Individuellen und Persönlichen nicht geradezu ein Symptom für diese Menschen? „Sie blicken uns eigentlich nicht an, sondern wenden uns in ihrem stechenden Blick oder in der Blicklosigkeit ihre leeren Augen zu. Sie sind als sie selbst gar nicht da. Es redet durch sie, sie selbst sprechen nicht. Es ist eine Gewaltsamkeit des Fraglosen oder ein Lächeln der Geläufigkeit. Es bietet sich eine jederzeit austauschbare, persönlich-menschlich unzuverlässige Kameradschaft an. Man unterwirft sich in dem Terror dem, was als Linie befohlen wird, oder in der Konvention dem, was alle tun und zu glauben scheinen.“⁴¹⁵

Im Grunde beinhaltet die Thematik „Masse und Ich“ drei Fragen. Die einen lauten, ob der Mensch heute angesichts der Zudringlichkeiten seiner Lebenswelt noch ein Einzelner sein *will* bzw. sein und bleiben *kann*. Die andere Frage aber greift noch tiefer: ob dieser Mensch ein menschliches Ich überhaupt noch zu bilden *fähig* ist, das heißt doch imstande ist, „einen Kern seiner Person, welcher Dauer und Geschichte hat und sich nicht von

⁴¹⁵ K. Jaspers, *Das Kollektiv und der Einzelne*, in: *Mensch und Menschlichkeit* (1956) S. 73; H. Bauer, *Menschen ohne Gesicht?*, in: *Universitas* Jg. 22 (1957) S. 279. Er spricht hier von der heutigen Seltenheit des profilierten Gesichts.

Situation zu Situation auflöst oder sich von Erlebnis zu Erlebnis neu konstituiert“, neu zu fixieren. Denn ein Massenmensch, so konnte man definieren, ist „ein Mensch im Zustand der Ichlosigkeit, ohne daß er weiß, was ihm fehlt oder was er verloren hat . . . Um Teilhaber eines Massenbewußtseins zu werden, das stellvertretend denkt, muß man das eigene Bewußtsein aufgeben, zumindest den Teil des Ichs, der diesem Bewußtsein die persönliche Weltsicht verleiht.“⁴¹⁶ Unter solchen Voraussetzungen gewinnt die heute so unbeschwert bemühte Forderung nach Formung und Selbstformung der „Persönlichkeit“ eine äußerst vielschichtige und bedrängende Perspektive.

Ob aber *Michael Pfliegler*⁴¹⁷ wirklich recht hat, daß es heute eine neue Glaubensoffenheit und Glaubensbereitschaft gibt? „Sie ist“, so heißt es, „zunächst eine jenseits aller Erwartungen und aller Wünsche und allem Widerstreben liegende Atmosphäre. In ihr leben wir alle, die Menschen des Glaubens, die Menschen der Sehnsucht nach ihm und die Menschen des Unglaubens.“ Wer wollte dies gültig entscheiden? Gibt es tatsächlich, *in der Breite* ein Irrewerden an der alleinigen Herrschaft der Vernunft, ein Irrewerden am Fortschrittsglauben als Heilsgeschehen? Ob man wohl wirklich der Auffassung beitreten könnte, daß der neuzeitliche Mensch sich „müde geschleppt“ hat an seiner Antinomie und Diesseitigkeit, daß wir heute in einer Krise des Immanenzgedankens und seiner Konsequenz stehen? Das große Unbehagen inmitten aller Fortschrittserfahrung hat *Karl Jaspers*⁴¹⁸ zu deuten gesucht als die fast paradoxe Angst vor dem Ende: „In der Rationalisierung und Universalisierung der Daseinsordnung ist gleichzeitig mit ihrem phantastischen Erfolg das Bewußtsein des Ruins gewachsen bis zur Angst von dem Ende dessen, worum zu leben es sich lohnt.“

Ein *Ende* des prometheischen Verhaltens, das an eine Omnipotenz des Machens und des Machbaren glaubt, da das Unheil unserer Zeit in der Selbstherrlichkeit des Menschen liegt?⁴¹⁹ Ein *Ende* der Alleinherrschaft des rechnenden und vorstellenden Denkens, weil eine „Kehre“ zu einem neuen Denken notwendig sei?⁴²⁰ Ein *Ende* der Selbstgewißheit der Ver-

⁴¹⁶ J. Bodamer, *Der Mensch ohne Ich* (1958) S. 42 f.; vgl. R. Dahrendorf, *Gesellschaft und Freiheit* (1961); G. Schischkoff, *Die gesteuerte Vermassung* (1964): *Der Mensch als Subjekt der Steuerung wurde fragwürdig.* — Br. Bettelheim, *Aufstand gegen die Masse. Die Chance des Individuums in der modernen Gesellschaft* (aus dem Amerikanischen übersetzt, 1946): „Wir dürfen uns nicht mehr mit dem Leben zufriedengeben, in dem die Bedürfnisse unseres Gefühls dem Verstand fremd sind.“

⁴¹⁷ *Die religiöse Situation* (1948) S. 219.

⁴¹⁸ *Die geistige Situation der Zeit* (1931) S. 55.

⁴¹⁹ A. Jores, *Das Wort des Mediziners*, in: *Wo stehen wir heute?*, a.a.O., S. 244.

⁴²⁰ Fr. Leist, *Existenz im Nichts. Versuch einer Analyse des Nihilismus* (1961) S. 211 ff.

nunft zugunsten der Erfahrung des Seins?⁴²¹ *Martin Heideggers* These vom „Seinsgeschick“ des heutigen Menschen, das in Anlehnung an *Nietzsche* und *Hölderlin* als Einbuße der Kraft und Geltung der übersinnlichen Welt, der Ideen Gottes, des Sittengesetzes, der Vernunftautorität, des Fortschritts, der Kultur benannt wird, das aber nicht das letzte sei, verbleibt nur in Andeutungen. Seine Prophetie, daß nach der technisch verfestigten „Weltnacht“ ein *neuer Tag*, ein *neues Weltalter* verborgen liege, bleibt ohne bestimmte Konturen. Was soll heißen, daß der neuzeitliche Mensch „in die Weite seines Wesensraumes zurückfinden“ muß, damit sich ein Wesensverhältnis zwischen Mensch und Technik stifte?⁴²² *Wie weit* ist dieser Wesensraum des Menschen und welche Kriterien liegen bereit, um diesen Wesensraum zu bestimmen? Was gehört zu seinem Wesen? Gehört dazu auch die Verwurzelung in den naturhaften Ursprüngen, die gerade durch die Technik ihrer Lebensbedeutung enthoben, das menschliche Bewußtsein aber dadurch umstrukturiert werden könnte, so daß jene „neue Stiftung“ gar nicht möglich wäre? Oder gibt es einen strukturalen Wesenswandel des Menschen?

Bedeutet es uns heute einen nachvollziehbaren Weg, wenn *Ludwig Binswanger*⁴²³ dem In-der-Welt-sein als Sorge und der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit im Verständnis von *Martin Heidegger* das „Beheimatetsein als Liebe“, die „Ewigkeit der Liebe“, das „Miteinandersein von Mir und Dir“, die „Wirheit in Liebe“ gegenüberstellt?

Kann die These von *Arnold Gehlen*⁴²⁴ vom Menschen als „Mängelwesen“, als „Zuchtwesen“, das sich selbst und seine Umwelt so gestaltet, daß es leben kann, mit dem anthropologisch-biologischen Fazit, der Mensch müsse erkennen, um tätig zu sein, und er müsse tätig sein, um leben zu können, morgen leben zu können, uns beruhigen?

Oder hat *Konrad Lorenz*⁴²⁵ recht, daß der wahrhaft humane Mensch erst ein Zielbild in der Entwicklung des Menschen ist, wir aber heute nur Zwischenglieder zwischen dem Tier und jenem Ziel?

Ein Ende des technischen Zeitalters? Anbruch einer neuen Zeit, die mit dem Atomzeitalter begonnen hat und nur eine „Expansion nach innen“ bedeuten kann, wie dies *Georg Siebers*⁴²⁶ verstehen will?

⁴²¹ A. Mayer, Betriebspsychologie und industrielle Gesellschaft, in: Z. f. Betriebswirtsch. Jg. 25 (1955) S. 79; F. J. Brecht, Der auf sich selbst gestellte Mensch, in: Schule, Lehrer, Mensch, Festschr. für Chr. Caselmann, hrsg. von A. O. Schorb (1964).

⁴²² M. Heidegger, Die Technik und die Kehre (1962) S. 39.

⁴²³ Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins (1963) S. 23, 69, 138.

⁴²⁴ Der Mensch. Seine Natur und Stellung in der Welt (1958) S. 54, 64.

⁴²⁵ Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression (1963).

⁴²⁶ Das Ende des technischen Zeitalters (1963) u. a. S. 230 f.; vgl. auch den Deutungs-

Das sind Postulate, für die jedoch keine hinreichenden Anhalte bereitliegen. Es erscheint uns daher fraglich, ob es überhaupt noch um Willensimpulse künftig gehen kann, ob nicht vielmehr auch der künftige Kulturprozeß nicht lenkbar ist, wie eben alle früheren nicht lenkbar waren, nur retrospektiv interpretiert wurden. Doch damit rühren wir an die tiefste, aber ebenso unlösbare Problematik um Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte.

VIII.

Wenn es richtig ist, daß die gesamte Neuzeit durch die noch fortschreitende Ersetzung der theozentrischen Daseinsauslegung des Mittelalters durch eine anthropozentrische Existenz Erfahrung charakterisiert wird, so wäre hier die Stelle, nach den Gründen, Motivationen und möglichen Gesetzen einer solchen „Entwicklung“ zu fragen. Hier also erschiene jene eigentliche geschichts- und existentialphilosophische Frage zugleich: nämlich die Frage nach der Antinomie von Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte.⁴²⁷ *Romano Guardini*⁴²⁸ hat die ernste Frage gestellt, „ob eine Entwicklung, welche die Breite eines Weltgeschehens angenommen und die Gestalt des Daseins nach allen Seiten bestimmt hat, vollkommen falsch sein könne; ob ihr nicht unter allen Umständen ein wahrer Kern inne-wohnen müsse, der freilich mit Falschem verwoben und durch Unheil bezahlt worden ist... Jedenfalls muß die Möglichkeit festgehalten werden, daß auch das fragwürdigste Geschehen der mit Unrecht und Irrtum beladene Durchbruch einer neuen Existenzgestalt sein kann.“ Diese Frage rührt an die Wurzel der anthropologischen und geschichtsphilosophischen Besinnung überhaupt. Sollte dann wohl auch die Säkularisierung des Sakralen, von Recht, Kultur, Staat und Sittlichkeit, von Humanismus und Humanität, einem Entwicklungsgesetz der Geistesgeschichte überhaupt entsprechen, wie uns eine vergleichende Kultur- und Religionswissenschaft mit dem Nachweis von parallelen Entwicklungen nahelegen könnte?⁴²⁹ Gibt es einen „Entwicklungsprozeß“ in der Geistesgeschichte, der eine Bewegung vom Heiligen zum Profanen, vom Seeli-

versuch von J. M. Hollenbach, Der Mensch der Zukunft. Anthropologische Besinnung in der Weltwende (1959).

⁴²⁷ Vgl. bes. B. Schwarz, Ewige Philosophie. Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte (1937).

⁴²⁸ Einleitung zu J. Chausade, Ewigkeit im Augenblick. Von der Hingabe an die göttliche Vorsehung (1940) S. 18 f.

⁴²⁹ H. Frick, Vergleichende Religionswissenschaft (1928): Das Gesetz der Parallelen in der Religionsgeschichte.

schen zum Leiblichen, von der Kultur zur Zivilisation anzeigen könnte?⁴³⁰ Gibt es also ein kulturmorphologisches Gesetz, das auch die „Morphologie“ des Menschen und des menschlichen Selbst- und Weltverständnisses einschließt?

Der Begriff des geschichtlichen Zeitalters war ein Postulat des Historismus, wonach die geschichtlichen Zeitalter „in ihrer Struktur voneinander verschieden sind“.⁴³¹ Danach gibt es ein inneres Gesetz, daß „in allen großen Erscheinungen der Epoche derselbe Geist herrscht“. Die Fragestellung der Geistesgeschichte betrifft das Problem der Sinn- und Bedeutungszusammenhänge zwischen den verschiedenen Manifestationsformen, in denen der Geist eines Zeitalters sichtbar wird und sich zur Darstellung zu bringen sucht.⁴³² Wenn *Stilform* Ausdruck der *Lebensform* ist, so gilt die Bemühung der Aufhellung der Stilformen als Ausdruck von Lebensformen — diesen Begriff als Inbegriff einer „Sinntotalität“ verstanden. Der Kern jeder Zeitepoche liegt in ihrem metaphysischen Ansatz beschlossen, wird von einer weltanschaulichen Position bestimmt.⁴³³ Dies gilt auch noch dort, wo jede Metaphysik abgewiesen wird, selbst also auch für die „latente Metaphysik“ des Positivismus und Materialismus.

Gibt es also ein *kulturmorphologisches Gesetz*? Und wodurch sind Kultur- und Geistesbewegungen bestimmt? Sind es geistige oder ökonomische oder machtideologische Tendenzen? Kultur konnte verstanden werden als ein überindividuell bedeutsamer Wert- und Sinnzusammenhang, der Wirklichkeit geworden ist und daher in einer realen Gesellschaft als motivsetzender Wirkungszusammenhang lebt.⁴³⁴ In solchem Verständnis hätte auch noch die soziologische Perspektive ihren Raum. Kultur wäre dann als ein „System formgewordener Sinngehalte“ zu bestimmen. Woher aber diese Sinngehalte stammen, ob sie von Einzelnen „erfunden“ werden oder aus der Gesellschaft „erwachsen“, — diese Frage führt zu dem eigentlichen Kulturproblem: *Wie und worin sind die Triebkräfte für die Kulturbewegungen als Geistesbewegungen zu bestimmen?* Dies zielt in jene andere Fragestellung, ob es ein *Gemeinsames* gibt,

⁴³⁰ Vgl. hierzu R. Schwarz, Leib und Seele in der Geistesgeschichte des Mittelalters, in: *Dtsche Vjschr. für Literaturwiss. u. Geistesgeschichte* Jg. 14 (1938).

⁴³¹ W. Dilthey, *WW VII*, S. 335 ff.

⁴³² Vgl. bes. H.-J. Schoeps, *Was ist und will die Geistesgeschichte? Über Theorie und Praxis der Zeitgeistforschung* (1959); M. Landmann, *Das Zeitalter als Schicksal* (1956).

⁴³³ Vgl. u. a. A. Auer/B. Thum, *Weltbild und Metaphysik* (1958).

⁴³⁴ Vgl. E. Spranger, *Die Kulturzyklentheorie und das Problem des Kulturzerfalls*, in: *Berichte der Preuß. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Klasse*; jetzt auch ders., in: *Kulturfragen der Gegenwart* (1953) bes. S. 32 ff.

das „durchgeht“, sich in allen Lebensformen eines Zeitalters zum „Ausdruck bringt“.⁴³⁵ Worin also liegen die Antriebsimpulse, ja die „Priorität“ der Antriebskräfte für die „Entwicklung“ oder „Entfaltung“ der geistig-sozialen-kulturellen „Geistesgeschichte“, die den jeweiligen „Zeitgeist“ manifestiert? Liegen sie im reflektiven Denken, im Dichten, im Bilden, im Formen, im Handeln, in den Triebimpulsen der Leidenschaften, in seelischen Reaktionen, in denen Bewußtes und Unbewußtes untrennbar verflochten sind? Immer aber sind die „Grenzsituationen“ des menschlichen Daseins, der Tod, das Schicksal, die Schuld usf., jene Fragen, die bewußt oder meist unbewußt die Antworten auf diese letzten Lebensfragen als letzte Stellungnahmen suchen und offenbaren. Insofern wird jeder Mensch und das ihn tragende und von ihm getragene Zeitalter von weltanschaulichen Positionen bestimmt. Im Grunde zeigt sich die Signatur eines Zeitalters daran an, was seine „Zeitgenossen“ *glauben*. Die Geistesgeschichte der Menschheit ist eine Geschichte ihrer Weltanschauungen, die wiederum als eine Geschichte ihrer Glaubenshaltungen zu bestimmen und zu erheben ist.⁴³⁶

Gibt es ein *tragendes Gemeinsamkeitsbewußtsein* eines Zeitalters? Doch gab es nicht selbst im christlichen Mittelalter nur eine virtuelle Einheit? Immer gibt es eine „dynamisch-antinomische Einheit“, da innerhalb einer Epoche die vorhandenen Polaritäten sich aneinander orientieren und die verschiedenen Standorte wirklich erst verstehbar sind, wenn man sie als „die verschieden gearteten Versuche der Bewältigung desselben Schicksals und der dazugehörigen sozialen und geistigen Problematik zu erfassen imstande ist“.⁴³⁷

⁴³⁵ Vgl. H. Freyer, *Theorie des objektiven Geistes. Eine Einleitung in die Kulturphilosophie* (1934) S. 130: Alle Lebensäußerungen eines Individuums und eines Volkstums haben einen bestimmten „Ausdruckswert“. Vgl. in einem korrigierten Verständnis jetzt ders., *Schwelle der Zeiten* (1965) S. 112 ff.

⁴³⁶ Vgl. in diesem Sinne auch A. Müller-Armack, *Das Jahrhundert ohne Gott* (1948) S. 120: „Die eigentlichen Mächte unseres Jahrhunderts sind säkularisierte Glaubensbewegungen.“

⁴³⁷ K. Mannheim, *Das Problem der Generationen*, in: *Kölner Vierteljahresschr. f. Sozialwiss.* (1928) S. 23. Zu der These, wonach alle Seiten einer Epoche auf *ein* geistiges und seelisches Prinzip, eine Seelenverfassung, zurückgehen und miteinander in Einklang stehen, daß sie jede in ihrer Sprache dasselbe zum Ausdruck bringen, vgl. schon Vicos Lehre von den „Parallelen“; A. Comtes „consensus“; Montesquieu, *Esprit des lois* (1748); Herder, *Auch eine Philos. der Gesch. der Menschheit* (1774); Hegel, Humboldt, Dilthey usf. Zur gesamten Thematik unsere eingehende Studie: *Leib und Seele in der Geistesgeschichte des Mittelalters. Eine historisch-systematische Untersuchung zur abendländischen Kulturphilosophie*. (In Vorbereitung.) — Siehe auch unsere „Einführung“ im ersten Teil dieses Symposiums (Bd. 2, S. 6).

Für unsere Thematik hieße dies zu fragen: ob für die menschliche Existenz in der modernen Welt ein *durchgehendes Strukturprinzip* erkennbar sein könnte. Formal ließe sich ein solches Strukturprinzip heute, gewissermaßen als Fazit der in diesem weltweiten Symposium erbrachten Problemstellungen und Stellungnahmen, fast in einem „Weltprinzip“ erheben. *Es ist die betroffene Erfahrung eines progressiven Sinnverlustes mit dem Zweifel an der Möglichkeit eines sinnvollen Daseins inmitten einer als Realität ebenso oft angenommenen wie verworfenen neuen „gemachten“ Welt mit den verschiedenen Reaktionen und Fluchthaltungen.* Die äußere Unsicherheit und die innere Ungeborgenheit heutigen Menschseins — selbst unter der Decke absolut fortschrittlicher Ideologien — bedrängen alle Welt. Die ängstigende Sorge um den Hort und Halt einer sinnverbürgenden Lebensantwort ist zu einer, ja zu *der Weltfrage* geworden. Das Bewußtsein, im Wandel eines Weltprozesses zu existieren, dessen Weg und Ziel unbekannt sind, der uns „überkommt“, dem wir ausgeliefert sind, spricht aus vielen Zeugnissen des Selbstverständnisses dieses Symposiums.

Es betrifft schließlich die tiefste nochmal zu erinnernde Problematik, wenn nach der Freiheit des Menschen und ihrer Möglichkeit im gesellschaftlichen Raum überhaupt gefragt wurde. War der Mensch denn je frei? Etwa in der statischen Gesellschaft, die seinen inneren und äußeren Lebensraum mit den konstanten Sozial- und Bewußtseinsstrukturen wie selbstverständlich umfing? War nicht auch der traditionsbestimmte Mensch in diesem „Gehäuse“ seiner eigenen Entscheidungen weithin enthoben, ja entlastet? Waren nicht Sitte, Konvention, Religion diesem Menschen immer jeweils überkommene als geheiligte Mächte, ohne daß er sich dieser kritisch noch bewußt werden konnte? War also der Mensch nicht immer schon „gebunden“, niemals ganz er selbst? Und ist der Mensch heute frei? Kann er frei sein angesichts der offenbaren Superstrukturierung seines Lebens, seiner Lebensmöglichkeiten?⁴³⁸ Es bleibt uns dann nur noch die Erfahrung jenes Geheimnisses, *daß menschliche Freiheit immer und nur in der bewußten gewissentlichen Bindung möglich wird, daß es niemals ein Dasein ohne Glauben geben kann, daß schließlich die Bindung an eine göttliche Macht doch dem Wesen des Menschen wesenhafter ist als eine Auslieferung an einen anonymen „Prozeß“ in der menschlichen Konstitution selbst, in der Natur, in der Kultur, in der Gesellschaft, in der Geschichte.*

⁴³⁸ Zum Begriff der Freiheit u. a. M. Horkheimer/K. Rahner/C. Fr. von Weizsäcker, Über die Freiheit (1965).

IX.

Das letzte Wort aller existenz- und kulturphilosophischen Bemühung gilt heute wie ehemals der Frage nach dem *Sinn* unserer Existenz und unserer Kulturleistungen. Wohin also führt der Weg der Zukunft? Worin also kann der Sinn des Einzelnen und des Ganzen erhoben werden? Hier stehen wir wirklich an der „Schwelle“ — aber nicht nur von Zeitaltern, sondern von unseren eigenen „Gezeiten“, eine Frage, die zwar heute nicht tagesgerecht erscheint, dennoch aber nicht ausgelassen werden kann, wenn nicht alle hochgezuchteten Bemühungen für die Zukunft in Technik und Planung in jedweder Hinsicht *sinnlos*, das heißt ohne eine alle vorletzten Bezüge überschreitende bzw. diese schon tragende Bedeutung bleiben sollen. *Diese Zeit lebt aus dem Bewußtsein der Vollkommenheit aller Mittel wie ebenso aus der Ziellosigkeit in der menschlichen Lebensfrage überhaupt.* Erst wenn man hierhin „durchstößt“, könnte der Blick dafür geöffnet werden, daß nicht nur Maßnahmen den künftigen Weltlauf bestimmen werden, auch also nicht nur Planungen und Organisationen, sondern Gesinnungen und sinnleihende Besinnungen, eben weil das Maß, das Maßnehmen, sich nur an der sich *besinnenden Gesinnung* zu orientieren vermag, wenn der Mensch sich nicht nur einem prozeßgerechten Getriebensein aussetzen will.

Der Verlust einer totalen Dimension des Denkens und Lebens ist, zumal auch von der naturwissenschaftlichen Seite, als *der Mangel* erfahren worden. Während das Gesamtwissen ins Unermeßliche steigt, weiß der Einzelne relativ immer weniger. Er weiß vor allem nichts mehr über den *Sinn des Ganzen seines Wissens*. „So kann sehr wohl“, bemerkt *Max Born*⁴³⁹, „das gigantische Wissen der Gesamtheit mit einer Verdummung und Verflachung der Individuen parallel gehen. Anzeichen sind leider genug vorhanden.“ Es geht heute um die Überwindung der Kluft zwischen den Natur- und Geisteswissenschaften. Von beiden Seiten wird eine neue Sicht vorangetragen, indem das Problem der Methode zurücksteht hinter dem Bewußtsein, daß es um ein neues Wirklichkeitsbild geht, das weder allein von der naturwissenschaftlichen, noch allein von der geisteswissenschaftlichen Seite her erhellt werden kann. Es wächst die Erkenntnis, daß es in aller Wissenschaft um das eine selbe Problem geht: *um die Erhellung der Wirklichkeit als einer Frage des Menschen.* Das Ungenügen an der „reinen“ Naturwissenschaft ist bei ihren führenden Vertretern schon eine fundamentale Erfahrung. Der philosophische Aspekt als die Frage nach den letzten Gründen und Begründungen des

⁴³⁹ Die Physik in der Problematik unseres Zeitalters, in: Wo stehen wir heute?, a.a.O., S. 224.

Zeit sind wir alle versucht, Persönlichkeit statt Person zu sein; und wir alle, wenn wir ehrlich sind und die Zeichen der Zeit sehen, stehen im Zweifel, der heute wie noch nie zuvor der Schatten des Glaubens ist — des echten Glaubens.“⁴⁴⁶

X.

Mit den gezeichneten Konturen des modernen Selbst- und Weltverständnisses, wie dies jedenfalls weitgehend Gültigkeit haben dürfte, gewinnt dieses Lebensverständnis zugleich eine fast *tragische Perspektive*. „Der moderne areligiöse Mensch nimmt . . . eine neue existentielle Situation auf sich: Er betrachtet sich nur als Subjekt und Agens der Geschichte . . .; er akzeptiert keine Art von Menschlichkeit außerhalb der menschlichen Verfassung, wie sie sich in den verschiedenen geschichtlichen Situationen erkennen läßt. Der Mensch macht sich selbst, und er kann sich nur wirklich selbst machen in dem Maß, als er sich selbst und die Welt desakralisiert . . . Er kann nicht wirklich frei sein, ehe er nicht den letzten Gott getötet hat.“⁴⁴⁷ Dennoch aber verfügt er über eine ganze „verkörperte Mythologie“ und viele „abgesunkene Ritualismen“; er bewahrt immer noch Spuren vom Verhalten des religiösen Menschen, wenn auch diese Spuren ihrer religiösen Bedeutung entkleidet sind. Wir wissen um die Paradoxie, die sich für diesen modernen Menschen daraus ergab: daß er zwar sich augenscheinlich befreien konnte aus den Fesseln transzendenter Mächte und Kräfte, daß er aber zugleich in eine noch zudringlichere Abhängigkeit von anderen menschlichen, übermenschlichen und außermenschlichen Gewalten geriet, in die Abhängigkeit von dem Geschichts-, Kultur- und Zivilisationsprozeß. Er geriet in das determinatorische Eingespantsein in eine technologische Sozialstruktur, die seine erkämpfte Freiheit nunmehr radikal zu ertöten imstande sein kann mit seiner soziologischen, geistigen, seelischen, ökonomischen, technologischen, sittlichen, sozialen Versklavung. Die *eigentliche Paradoxie heutigen Selbstverständnisses* findet sich jedoch in der Antinomie eines „mythischen“ und eines rational kritischen Lebensgrundes. Im selben Maße, wie alles „Mythische“ durch die kritische Distinktion aufgezehrt wird, erscheint die betroffene und nun ängstigende Erfahrung, daß ringsum doch noch „mythische Reste“ stehenblieben, ja daß man offenbar *ohne einen solchen letzten Rest als Mensch gar nicht zu existieren vermag*, daß es also nicht nur ein Denken, daß es auch ein Leben ohne Glauben gar nicht gibt. Der moderne areligiöse

⁴⁴⁶ D. Oberndörfer, *Von der Einsamkeit des Menschen in der modernen amerikanischen Gesellschaft* (1961) S. 58.

⁴⁴⁷ M. Eliade, *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen* (1957) S. 120; vgl. auch W. Kamlah, *Der Mensch in der Profanität* (1949).

Mensch merkt nicht, „daß sein Ichbewußtsein als biologischer Punkt vom kollektiven Mythos der Wissenschaft gesteuert wird. Das ist der Grund, warum er hoffnungslos der Zukunftserwartung verfallen ist und um die Gegenwart betrogen wird, warum er nur noch den Fortschritt, das Wachstum, also das Werden kennt, aber den Genuß des Seins verloren hat. Die Säkularisierung der Zukunftserwartung hat ihm deshalb nichts genützt, weil diese gleich abstrakt geblieben ist. Anstelle des alten Jenseitsbegriffes ist ein neuer getreten, der in der Gegenwart ebenfalls nie realisiert werden kann.“⁴⁴⁸

Die heutige Konfliktsituation zwischen Glauben und Wissen, zwischen dem Weltbild der Wissenschaft und der persönlichen Weltanschauung, konnte schon an anderer Stelle dieses Symposions dargestellt werden.⁴⁴⁹ Das Bedürfnis nach wissenschaftlicher Bestätigung des Weltbildes konnte das angestammte oder erworbene Weltbild als veraltet erscheinen lassen. Daher ist zwar ein Streben nach *Umorientierung* festzustellen, nicht aber nach *innerer Wandlung*, das die früheren Zeiten charakterisierte. Es wird ersetzt durch das Bedürfnis nach äußerem Fortschritt, durch das Bedürfnis nach *Zukunft*. „Weil dieser Mensch sich selbst nicht mehr in der ‚Gegenwart‘ zu realisieren vermag, projiziert er sich in die Zukunft mit der Verwechslung von wissenschaftlicher Wahrheit mit Lebenswahrheit.“⁴⁵⁰

Wenn es auch in der Zukunft kein sinnvolles Dasein ohne Glauben geben kann, so lautet die Schlüsselfrage an unsere heutige Situation nicht nur: Was können wir wissen? Sie bezeugt sich als Kriterium eher in der Frage: Was können wir glauben? *Was glauben wir tatsächlich heute noch?* Was ist also noch *wirkmächtig* und *lebensmächtig* als Religion, als Ethos, als Sinnhaltung, als Lebensform?

In der Zukunft werden wir noch mit einem weit stärkeren Eingriff in die tradierten Kulturbestände, in die Bewußtseins- und Antriebsstruktur des Menschen rechnen müssen. Das zwingt unsere Generation zur Entscheidung: Was ist geschehen? Was hat noch Bedeutung, was ist überholt, was ist noch glaubwürdig? Welche Anpassungsleistungen sind gefordert, und welcher Preis auch an Menschlichkeit soll und darf dafür bezahlt werden? Niemand kann heute bezeichnen, was bleibt, was untergehen wird, was „umgeschmolzen“ wird.⁴⁵¹

Dies aber führt notwendig zu der anderen Frage: Gilt das überkommene Kriterium für das, was Menschsein ist, auch noch für die Zukunft?

⁴⁴⁸ E. Böhler, *Die Zukunft als Problem des modernen Menschen* (1966) S. 134.

⁴⁴⁹ Vgl. den Beitrag von R. Schwarz, *Wissenschaft und menschliche Existenz*, im ersten Teil dieses Symposions (Bd. 2).

⁴⁵⁰ E. Böhler, a.a.O., S. 71.

⁴⁵¹ Vgl. u. a. A. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur* (1956) S. 294.

Wenn die neuen kybernetischen Prozesse mit dem Plan einer *machine à gouverner*, einer Maschine, die alle Entscheidungen der Bürgerschaft eines Staates oder eines Weltstaates kontrolliert, wenn die chemisch-physikalisch-medizinischen Möglichkeiten zur „Umschichtung“, zur „Umstimmung“ der Persönlichkeitsstruktur mit diesen und anderen meinungsbildenden Persönlichkeitsveränderungen fortschreiten, — was ist dann noch Menschsein? Der Gedanke an eine geplante Steuerung als unbewußte Beeinflussung von seelischen Funktionen, der Antriebskomponenten, der Motivationen, der Ausschaltung zentraler Entscheidungsvermögen durch Drogen oder ähnliches, zwingt uns zu der Frage: Ist der „Ultra“-Mensch der futurologischen Anthropologie, dieser „Humanismus des werdenden Menschen“⁴⁵², noch Mensch in unserem Verständnis? Oder gibt es absolute Grenzen der genetischen und aller sonstigen Manipulierung, die nicht überschritten werden dürfen, wenn der Mensch noch *dieser* Mensch bleiben soll? Oder aber bedingen neue Strukturen der Technisierung, Automatisierung, Rationalisierung und Zivilisierung nicht ebenso „automatisch“ auch die entsprechenden, durch absolute, das heißt unbewußte Anpassung bewirkten neuen Strukturen, eine prinzipiell veränderte neue Qualifikation und Definition dessen, was Menschsein heißt? Aber wirkt dann nicht oft schon heute die Rede vom „geistigen Menschen“ fast antiquiert, wenn „Geist“ nur noch „technische Intelligenz“, Handeln nur noch plangerechte Erfüllung von vorgefertigten und gesteuerten Ablaufsmechanismen bedeuten soll, ja nur noch bedeuten *kann*?⁴⁵³

XI.

Echte Sinnhaltungen werden geboren in der persönlichen Belastung, in der Not, in der Bedrängnis und — was so ganz abhanden kam — in der Stille einsamer Begegnungen mit dem Ich, der Natur, dem Innenraum seelischer Versenkung. Was uns heute an neuer Geborgenheit, an neuen ethischen Tafeln und an neuen Tragflächen für die Existenz angeboten wird, leidet doch zumeist an seelisch-geistiger Kurzatmigkeit und trägt das

⁴⁵² P. Teilhard de Chardin, Die Entstehung des Menschen (31963); P. Bertaux, Mutation der Menschheit (1963) S. 33.

⁴⁵³ Was soll im Wortsinne von K. Rahner die Forderung nach einer „überindividuellen Moral“ bedeuten, die nüchtern und mutig zu bedenken hätte, „welche Opfer der Menschheit für die Menschheit von morgen zugemutet werden dürfen, ohne daß man zu *schnell* von unsittlicher Grausamkeit, Vernutzung und Verletzung der Würde des Menschen von heute zugunsten dessen von morgen sprechen darf?“ (Experiment Mensch, in: Die Frage nach dem Menschen, 1966, S. 68 f.). Damit bleiben die Kriterien für die menschliche Würde, die Menschlichkeit und das Menschsein, worum es doch im Grunde bei der Frage nach der Selbstmanipulation geht, durchaus noch offen zugunsten einer *unbestimmten* „schöpferischen Zukunftsideologie“.

Signum verdrängter Verzweiflung und Auswegslosigkeit gar zu deutlich zu Tage. Sollte seelische Vertiefung, menschliche Reife, humane Gesinnung wirklich auch heute wieder nur noch *aus notvoller äußerer und innerer Bedrängnis* erwachsen können, welche die betroffene Erfahrung zu leihen vermögen, daß der Mensch doch mehr ist als das Kollektiv, als „Ingenieurgeist“, als Lebensstandard, Tourismus und Glücks- und Triebbefriedigung in Wohlstandsgesellschaften?

Der Begriff der *Krise* wird im biologisch-medizinischen Sinne verwendet bei der Beschreibung eines bedrohlichen Krankheitsablaufs. Im biblisch-theologischen Verständnis wird *Krisis* mit dem Apostel auch als „Gericht“ verstanden. Im entwicklungspsychologischen Verständnis meint *Krise* den leidvollen Durchbruch zu einem neuen Stadium der Personwerdung, also eine Reifungsstufe. Im geschichtlich-weltanschaulichen Bereich meint *Krise* jene existentielle Erfahrung, daß ein Vergangenes nicht mehr trägt, ein Neues sich aber noch nicht als tragfähig abzeichnet. Immer aber bezeichnet *Krisis* nicht nur ein Negativum, eine Anomalie, eine Gefährdung. Immer wird man sich des Doppelklangs in der Bedeutung dieses Begriffs erinnern müssen, der immer zugleich auch die offene Möglichkeit, eine Chance zur Neugeburt, eine Nähe zur *Erfüllung* einschließt.

Es wird wohl auch in der Zukunft keinen neuen Maßstab für das *Hoch* und das *Tief* eines neuen Menschentums geben als die charakterologische Wertigkeit, wofür das Kriterium gestern und morgen dasselbe bleibt: Nicht in der Beherrschung, in der „Konsumierung“ der Welt in autistischer und militanter *Selbstbehauptung* wird das Kriterium für ein künftiges Menschentum sich anzeigen, sondern in der Bereitschaft der *Selbsthingabe*, der Hinwendung zum „Dienst“ im persönlichen „Einsatz“ an der Welt. Dies klingt anachronistisch, allein doch nur für jene Vielzuiden, die das Vermögen zu dem eigentlich Menschlichen im Getriebe des mechanistischen und machträchtigen Getümmels weithin schon verloren haben.

Wenn nun aber unter solchen Vorzeichen nach dem Kriterium für die Themenfrage *Krise oder Erfüllung?* gefragt wird, so bleibt eine *allgemeinverbindliche* Entscheidung offen. Uns aber bleibt nur die Hoffnung, daß es trotz aller Zudringlichkeiten noch die Möglichkeit einer Widerstandskraft des freien Geistes, mehr noch der Menschlichkeit geben möge, wodurch das Zirkelgesetz gegenwärtiger Bewußtseinsstellungen durchbrochen wird. Es wird Geist sein müssen, nicht nur berechnende Intelligenz. Es wird vor allem das *muthafte Wagnis eines hohen Glaubens* an ein menschenwürdiges, das heißt dem Menschen wesenhaft entsprechendes Menschentum sein müssen — soll der Mensch als Mensch, nicht aber als gesteuerter Roboter und allseits manipulierter Sklave sein Leben leben

können. Wird es noch ein Menschentum geben, das ein solches Wagnis, auch um den Preis des „Unzeitgemäßen“, der Unmodernität, einzugehen bereit ist? Oder aber wird *Stepan Trifimowitsch Werchowenskij* in *Fedor Dostojewskis* Roman „Die Dämonen“ doch Recht behalten mit seiner Wegweisung: „Wir werden den Menschen physisch verändern“?

Personaldaten der Autoren

- Alisjabbana, Sutan Takdir*; Diploma in Education, Meester in de Rechten, Professor and Head of Department of Malay Studies, University of Malaya.
1942 Director of the Office for the modernization of the Indonesian language, 1945 Chairman, Language Commission, 1946 Lecturer of Indonesian language, literature and cultural history, University of Indonesia, Djakarta, 1950—1958 Professor of Indonesian language, literature and cultural philosophy, Universitas Nasional, Djakarta, 1956 Professor of Indonesian Grammar, Universitas Andalas, Padang, 1959 Fellow of Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford, California, USA, 1961—1962 Visiting senior scholar, East-West Centre, University of Hawaii, Honolulu, Hawaii.
1945—1949 Member of Indonesian Parliament, 1957—1960 Member of Indonesian Constituent Assembly, 1951 Member of Société de Linguistique Paris, 1956 Corresponding Member of International Commission for the Scientific and Cultural Development of Mankind (UNESCO), 1954—1959 Member of Committee of Directors of the International Federation of Philosophical societies, Brussels, 1963 President of Malaysian Society of Orientalists.
1930—1942 Chief editor of Balai Pustaka, Government Publishing House, Djakarta, 1933—1955 Editor of Pudjangga Baru (The New Writer), literary and cultural magazine, 1948—1958 Editor of Pembina Bahasa Indonesia, magazine for the development of the Indonesian language, 1955—1960 Editor of Konfrontasi (for literature and culture).
- Balakina, Irina Feodorovna*; Dozentin für Philosophie und Soziologie; Erste wissenschaftliche Mitarbeiterin der Abteilung für Konkrete Soziologische Untersuchungen des Instituts der Philosophie der Akademie der Wissenschaften der UdSSR.
Kandidatin der philosophischen Wissenschaften; Erste wissenschaftliche Mitarbeiterin des Instituts der Philosophie der Akademie der Wissenschaften der UdSSR und der Abteilung für Konkrete Soziologische Untersuchungen des Instituts der Philosophie der Akademie der Wissenschaften der UdSSR. Mitglied der Sowjetischen Soziologischen Gesellschaft.
- Bon, B. H. Maharaj*; Swami, Leiter des Institute of Oriental Philosophy, Vrindaban, Indien.
1924 Wanderprediger, 1933—1936 Vorlesungen an europäischen, 1939 bis 1941 an amerikanischen und japanischen Universitäten, 1949 Gründer und Leiter des Institute of Oriental Philosophy, Vrindaban.

Vizepräsident der Indischen Gesellschaft für Religionsgeschichte, Herausgeber einer Zeitschrift für indische Philosophie und Kultur.

Dammann, Ernst; Dr. phil. habil., oö. Professor für Religionsgeschichte, Direktor des Seminars für Religionsgeschichte und der Religionskundlichen Sammlung der Universität Marburg, Lehrbeauftragter für Afrikanistik an der Universität Marburg.

1940 Dozent Universität Hamburg, 1949 apl. Professor, 1959 Professor mit Lehrstuhl Humboldt-Universität Berlin, 1962 oö. Professor Universität Marburg.

Präsident der Berliner Mission, Vorsitzender des Verbandes Deutscher Evangelischer Missionskonferenzen, Vorsitzender des wissenschaftlichen Beirats der Deutschen Afrika-Gesellschaft.

Spartenredakteur für Afrikanistik der Orientalistischen Literaturzeitung. Mitherausgeber: Afrika und Übersee und Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Dumoulin, Heinrich SJ; Dr. phil. (Rom), Dr. der Literatur (Tokio, Bongaku Hakase), o. Professor der Religionswissenschaft an der Sophia Universität Tokio.

Mitglied: International Association for the History of Religions, Association for the Study of Christianity (Kiristokyo Gakkai, Japan), Association for the Study of Medieval Philosophy (Chusei Tetsugakkai, Japan).

Ezawa, Kennosuke; M. A. (Tokio), wissenschaftlicher Assistent am Institut für Phonetik der Universität Köln.

1955—1965 Dozent für deutsche Sprache Keio-Universität Tokio (1958 bis 1965 beurlaubt), 1958 Stipendiat des Deutschen Akademischen Austauschdienstes, 1959 Forschungsstipendiat der Alexander-von-Humboldt-Stiftung, 1961 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Forschungsstelle für Weltzivilisation e. V. Freiburg/Br., 1964 wissenschaftlicher Assistent Universität Köln.

Fetscher, Iring; Dr. phil., oö. Professor für die Wissenschaft von der Politik und Direktor des Seminars für die Wissenschaft von der Politik der Universität Frankfurt/M.

Studium Universitäten Tübingen und Paris, 1950 Promotion bei Eduard Spranger, 1959 Habilitation Philosophische Fakultät Universität Tübingen, 1959 Dozent für die Wissenschaft von der Politik Universität Tübingen, 1963 oö. Professor Universität Frankfurt/M., 1967 Ruf Universität Konstanz.

Vorstandsmitglied des Institut International de Philosophie Politique. Mitherausgeber: Gesellschaft — Staat — Erziehung.

Filipović, Vladimir; Dr. phil. (Zagreb), Professor der Philosophie und Vorstand der Philosophischen Abteilung der Universität Zagreb.

1930 Promotion, 1932 wissenschaftlicher Assistent Universität Zagreb, 1937 Dozent Universität Zagreb, 1948 Professor Universität Zagreb.

Mitglied: Internationale Akademie Neocastrum in Nicastro, Italien, Internationales Institut für Philosophie Paris, Deutsche Philosophische Gesellschaft, Kroatische Philosophische Gesellschaft, Jugoslawische Philosophische Gesellschaft.

Gebser, Jean; Privatgelehrter und Dozent am Psychologischen Seminar des Institutes für Angewandte Psychologie, Zürich.

1956 Anteil am Schiller-Preis, 1963 Literatur-Preis des von den Bundesländern und der Stadt Berlin dotierten Preises der Künstlergilde Eßlingen, 1964 Literatur-Preis der Kogge der Stadt Minden, 1965 Literaturpreis der Stadt Bern.

Mitglied: Schweizerischer Schriftstellerverein, Berner Schriftstellerverein.

Hang, Thaddäus T'ui-chieb; Dr. phil., Professor für Psychologie an der Katholischen Universität Fujen, Leiter des Tseng-tsiang Zentrum, Taipei.

Leiter des Institutum Sinicum Königstein/Ts., Leiter des Tseng-tsiang Zentrum Tainan, Taiwan (Formosa), Professor für Philosophie Priesterseminar Tainan, Professor Chengkung Universität Tainan.

Herausgeber: Monatsschrift Hsien-tai-hsüeh-yuan (Universitas, in Partnerschaft mit gleichnamiger Zeitschrift in Stuttgart).

Heiler, Friedrich; Dr. phil., D. D., D. theol. h. c., em. oö. Professor für vergleichende Religionsgeschichte und Religionsphilosophie an der Universität Marburg, Lehrbeauftragter an der Universität München (verstorben 1967).

1918 Privatdozent Universität München, 1920 ao. Professor Universität Marburg, 1922 oö. Professor Universität Marburg, 1934 oö. Professor Universität Greifswald, 1935 oö. Professor Universität Marburg, 1960 emeritiert, 1962 Lehrbeauftragter Universität München.

Fellow Sanscrit College Kalkutta, Indien, 1. Vorsitzender des deutschen Zweiges der Association for History of Religions, Vorsitzender des deutschen Zweiges des World Congress of Faiths, Großes Verdienstkreuz der BRD.

Holm, Søren; Dr. phil., cand. theol., cand. mag. (Geschichte), o. Professor für systematische Theologie an der Universität Kopenhagen.

1928 Studienrat (Adjunkt) Randers, 1938 Oberstudienrat (Lektor) Aalborg, 1943 ao. Professor für systematische Theologie Universität Kopenhagen, 1947 o. Professor Universität Kopenhagen, 1951 zugleich Regensprobst.

1937—1938 Mitglied Stadtrat Randers, 1962 Präsident der dänischen Europaunion, 1962—1964 Vizepräsident der Europabewegung in Dänemark.

- Imamichi, Tomonobu Agostino*; Ph. D. (Tokio), o. Professor für Ästhetik und Vorstand des Institutes für Ästhetik der Philosophischen Fakultät der Universität Tokio.
1950 Habilitation in Gaku-shu-in, 1959 Professor Kyoshu-Universität Fukuoka, 1962 o. Professor Universität Tokio, 1964—1965 Gastprofessor Universität Würzburg.
Komiteemitglied der höheren Forschungen der humanistischen Wissenschaft an der Universität Tokio, Mitglied: Japanische Wissenschaftliche Gesellschaft.
Chefredakteur: Zeitschrift *Bigaku* (Ästhetik), Zeitschrift *Chûsei-Shisô Kenkyûs* (Philosophie des Mittelalters).
- Kindermann, Gottfried-Karl*; Dr. phil., oö. Professor für Internationale Politik und Vorstand des Seminars für Internationale Politik der Universität München.
Studium Universitäten Wien, Stanford, Chicago, 1950 Vorsitzender der Akademischen Vereinigung für Außenpolitik Wien, 1951 wissenschaftlicher Assistent am Institut für Amerikanische Außenpolitik Universität Chicago, 1956 wissenschaftlicher Referent am Forschungsinstitut der Deutschen Gesellschaft für Auswärtige Politik, 1959 wissenschaftlicher Assistent und später Dozent Universität Freiburg/Br., 1967 oö. Professor Universität München.
Leiter der Fernost-Abteilung im Arnold-Bergstraesser-Institut für Kulturwissenschaftliche Forschung Freiburg/Br.
- Landmann, Michael*; Dr. phil., oö. Professor für Philosophie und Geschäftsführender Direktor der Philosophischen Abteilung des Philosophischen Seminars der Freien Universität Berlin.
1939 Promotion Universität Basel, 1949 Habilitation Universität Mainz, 1951 ao. Professor Freie Universität Berlin, 1957 oö. Professor Freie Universität Berlin.
Vorsitzender der Kantgesellschaft Berlin, Vorsitzender der „Freunde der Hebräischen Universität Jerusalem“ in Berlin.
- Laskey, Dallas*; B. A., M. A. (New Brunswick), Ph. D. (Harvard University), Professor and Head of Department of Philosophy, Bishop's University, Lennoxville, Kanada.
1953 Assistant Professor of Philosophy, Tufts University, 1965 Professor and Head of Department, Bishop's University, Lennoxville.
Member of Regional Selection Committee of the Woodrow Wilson Scholarship Foundation, Distinguished Flying Cross 1943.
- Mahadevan, Tellyavaram Mahadevan Ponnambalam*; Diploma in German, B. A. (Honours) in Philosophy, Ph. D. (Madras), Professor and Head of

- Department of Philosophy and Director, Centre for Advanced Study in Philosophy, University of Madras.
1935 Lecturer, Raja's College, Pudukkottai, 1937 Head of Department of Philosophy, Pachaippa's College, Madras, 1943 Professor and Head of Department of Philosophy, University of Madras, 1964 Director, Centre for Advanced Study in Philosophy, University of Madras. 1948—1949 Visiting Professor at Cornell University, USA. Gastvorlesungen Columbia University, University of Texas, University of Mexico.
1943—1946 General Secretary, Indian Philosophical Congress, 1950 Sectional President, Ethics and Social Philosophy, Silver Jubilee Session of the Indian Philosophical Congress, Calcutta, 1955 General President, Union for the Study of the Great Religions (India), 1961 President, The Seventh Session of the Akhila Bharata Darsana Parishad at Varanasi, Title „Vedanta-Vittakar“ conferred by Dharmapuram Adhinam, 1966 Member, American Philosophical Association (Pacific Division), 1967 Republic Day „Padmabhushan“ Award by the President of India.
- Marcic, René*; Dr. utr. jur., oö. Professor für Rechts- und Staatsphilosophie und Vorstand des Seminars für Rechts- und Staatsphilosophie der Universität Salzburg, zur Zeit Rektor der Universität.
1959 Habilitation Universität Wien, 1960—1961 Lehrbeauftragter Universität München, bis 1963 Privatdozent Universität Wien, 1963 Privatdozent Universität Salzburg, 1964 oö. Professor Universität Salzburg, 1964 zugleich Lehrbeauftragter Universität Innsbruck.
1963 Mitarbeiter am Institut für Politische Wissenschaften des Internationalen Forschungszentrums für Grundlagenforschung Salzburg, 1956 IVR, Mitglied: Intern. Inst. of Administr. sc., Internat. Vereinigung für Rechtsphilosophie, Intern. Institute of Political Sciences, Österreichischer Juristentag, Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer, Deutsche Vereinigung für Politische Wissenschaften, Vorstand der Österreichischen Juristenkommission.
- Mensching, Gustav*; Dr. theol., Dr. sc. rel. h. c. (Marburg), oö. Professor für Vergleichende Religionswissenschaft in der Philosophischen Fakultät und Direktor des Religionswissenschaftlichen Seminars der Universität Bonn.
1927 Habilitation TH Braunschweig, 1927 beamt. ao. Professor Universität Riga, 1936 apl. Professor Universität Bonn (Phil. Fak.), 1942 beamt. ao. Professor Universität Bonn, 1955 oö. Professor Universität Bonn.
Ehrenmitglied des Sanskrit-College in Kalkutta.
- Morgan, George*; B. Eng., M. S., Ph. D., Professor of Applied Mathematics, Brown University, Providence, Rhode Island.
1945—1947 Leiter einer Textilfabrik, 1950 Instructor of Applied Mathematics, Brown University, Providence, 1951 Assistant Professor of Applied Mathematics, 1953 Associate Professor, 1961 Professor.

Member of Society for Phenomenological and Existential Philosophy, American Mathematical Society, The Society of the Sigma Xi.

Mühlmann, Wilhelm; Dr. phil. habil., oö. Professor für Soziologie und Ethnologie und Direktor des Institutes für Soziologie und Ethnologie der Universität Heidelberg.

1934—1937 Ethnologischer Museumsdienst Berlin, Hamburg, Breslau, 1939 Habilitation Universität Berlin, 1950 apl. Professor für Soziologie Universität Mainz, 1957 oö. Professor für Soziologie und Ethnologie Universität Mainz, 1960 oö. Professor Universität Heidelberg.

Muto, Kazuo; Dr. phil., o. Professor und Direktor des Seminars für christliche Theologie und Religionsphilosophie der Universität Kyoto.

1941 Promotion, 1950 ao. Professor Universität Kyoto, 1962 o. Professor Universität Kyoto.

Vorstandsmitglied der Japanischen Gesellschaft der christlichen Theologie und der Japanischen Gesellschaft der Religionswissenschaft.

Nikhilananda, Swami; Spiritual Leader of the Ramakrishna-Vivekananda Center of New York.

1920 Ramakrishna Order of Monks, 1924 Ordained monk, title „Swami“, 1924—1931 Mayavati Advaita Ashram, 1933 Founder and Spiritual Leader of the Ramakrishna-Vivekananda Center of New York.

Member of American Philosophical Association, Western Division, and Seminar on Interreligious relations at Columbia University.

Pucelle, Jean; Docteur es Lettres, Agrégé de Philosophie, Professeur à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Poitiers.

Membre: Société Poitevine de Philosophie (Président-fondateur), Société Française d'Esthétique, Société Française de Musicologie, Société des Amis de Port-Royal, Association Guillaume Budé, Société Française de Philosophie.

Qadir, C. A.; M. A., B. T., Professor of Philosophy and Head of Department of Philosophy and also Head of Department of Journalism, University of the Panjab, Lahore.

1950 Professor of Philosophy at Government College, Lahore, 1963 Principal, Government Evaluator College, Lyallpur, 1964 Head of Department of Philosophy, University of the Panjab, 1967 Head of Department of Journalism, University of the Panjab.

Vice-President, West Pakistan Children Aid Society, Lahore; Secretary, Pakistan Philosophical Congress, Dacca; Member, Urdu Development Board, University of the Panjab; Member, Executive West Pakistan Urdu Academy, Lahore. Won Brohi Prize for best contribution to the Pakistan Philosophical Congress. 1965/66 Acting President of the Executive of the

Pakistan Philosophical Congress; 1964 General President of the Pakistan Philosophical Congress.

Editor, Pakistan Philosophical Journal, Lahore; Editor, Al-Hikmat, University of the Panjab, Lahore; Editor, Research Journal, University of the Panjab, Lahore.

Radhakrishnan, Sir Sarvepalli; M. A., D. C. L., Litt. D., LL. D. h. c., Professor für Philosophie, Staatspräsident der Republik Indien bis 1967.

Professor der Philosophie an verschiedenen indischen Universitäten, 1936 o. Professor für Vergleichende Geistesgeschichte Universität Oxford, Direktor der Kommission für die Neuordnung des indischen Erziehungswesens, Botschafter in Moskau, 1952 Vizepräsident der Republik Indien, 1962 bis 1967 Staatspräsident der Republik Indien.

1954 Bundesverdienstkreuz der BRD, 1959 Goethe-Plakette, 1961 Friedenspreis des Deutschen Buchhandels.

Raju, Poolla Tirupati; M. A., Ph. D., Sastri, Professor of Philosophy and Indian Studies, The College of Wooster, Wooster, Ohio.

University Professor of Philosophy and Psychology, University of Rajasthan, India, 1962 Professor of Philosophy and Indian Studies, The College of Wooster, Wooster, Ohio, Visiting Professor at the Universities of New York, California, Illinois, Southern California and Mainz.

1958 President, All India Philosophical Conference, 1960 President, Indian Philosophical Congress, 1963 President of one of the Plenary Sessions, International Congress of Philosophy. Member of the American Philosophical Association (both Eastern and Western Divisions), of the American Association for the Advancement of Science, of the American Oriental Society. Awarded the Order of Merit, „Padma Bhushan“, by the President of India, 1958.

Reale, Miguel; Dr. em Direito da Universidade de São Paulo, Doutor „honoris causa“ da Universidade de Gênova; da „Academia Nacional de Direito“, Professor catedrático de Filosofia do Direito, na Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo.

Ex-Reitor da Universidade de São Paulo, Professor visitante da Universidade de Lisboa, da Universidade de Gênova, Ex-Secretário da Justiça, em São Paulo, Ex-Membro do Conselho Administrativo do Estado, Presidente do Instituto Brasileiro de Filosofia, Sócio honorário da Società Italiana di Filosofia del Diritto, Sócio honorário da Sociedad Mexicana de Filosofia, Sócio honorário da Sociedad Española de Filosofia Jurídica y Social, Sócio correspondente da Sociedad Argentina de Filosofia, Sócio correspondente do Instituto Argentino de Filosofia Jurídica y Social, Sócio correspondente da Academia de Coimbra, „Stella della Solidarietà“, da Itália, „Medalha Rui Barbosa“.

Reding, Marcel; Dr. theol., öö. Professor für systematische katholische Theologie und Direktor des Seminars für katholische Theologie der Freien Universität Berlin.

1947 Privatdozent Universität Tübingen, 1952 ao. Professor Universität Graz, 1955 öö. Professor Universität Graz, 1956 öö. Professor Freie Universität Berlin.

von *Rintelen, Fritz-Joachim*; Dr. phil., Dr. en artes h. c. (Lima), Dr. lit. h. c. (Santiago di Chile), Dr. philos. h. c. (Córdoba), öö. Professor für Philosophie, Psychologie und Pädagogik und Direktor des Philosophischen Seminars I der Universität Mainz.

1928 Privatdozent Universität München, 1932 ao. Professor, 1943 öö. Professor Universität Bonn, 1936 öö. Professor Universität München, 1941 aus politischen Gründen des Amtes enthoben, 1946 öö. Professor Universität Mainz, 1951/2 Profesor contratado Universidad de Córdoba, Argentina, 1957 Visiting professor at the University of Southern California, Los Angeles.

Mitglied: Academie de Philosophie Louvain, Belgien, Institut international de Philosophie Paris, Academia Goetheana São Paulo, Brasilien, Academia de estudios humanisticos Universidad Nuovo León, Mexiko, Vizepräsident des Institut international des études européennes.

Saksena, Shri Krishna; M. A. (Allahabad), Ph. D. (London), Professor of Philosophy, University of Hawaii, Honolulu, Hawaii.

Lecturer, Reader and Professor of Philosophy at the Universities of Agra, Delhi, Sangar and Lucknow in India.

Served in the Government of India in their Publications Division — as Deputy Director, Editorial. Member of the Indian Philosophical Congress, the American Philosophical Congress, the American Oriental Congress, the Association for Asian studies. Awarded Goldmedal for standing first in all the M. A. Examinations of the University of Allahabad in the Faculty of Arts in 1927.

Schwarz, Richard; Dr. phil., öö. Professor für Pädagogik und Vorstand des Pädagogischen Seminars der Universität München.

1934 Promotion (Deutsche Philologie, Philosophie, Pädagogik), Staatsprüfungen für Volks-, Mittel- und Höhere Schulen sowie entsprechende Lehrtätigkeit, zuletzt als Studienrat, 1948 Habilitation Universität Würzburg (Philosophie), 1949 Privatdozent Universität Würzburg (Philosophie), 1951 ao. Professor, 1957 öö. Professor für Psychologie und Pädagogik Staatl. Phil.-Theol. Hochschule Bamberg, dort 1956—1958 Prorektor, 1958 öö. Professor für Pädagogik und Kulturphilosophie Universität Wien, 1963 öö. Professor für Pädagogik Universität München. Gastvorlesungen an der Universität Fribourg, demnächst an Universitäten Tokio und Uppsala,

wissenschaftl. Mitarbeiter an deutschen und ausländischen Rundfunkanstalten.

Vorsitzender des Schulausschusses der Österreichischen Rektorenkonferenz (1961/63) und der Bayerischen Schulkommission (1964/67), Mitglied der Österreichischen UNESCO-Kommission, der Allgemeinen Gesellschaft für Philosophie in Deutschland, der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft, Dr.-Ludwig-Gebhard-Wissenschaftspreis (Bayreuth 1957).

Herausgeber: Buchreihe Bildung / Kultur / Existenz (Berlin), Mitherausgeber: Wissenschaft und Weltbild. Zeitschrift für Grundfragen der Forschung (Wien).

Senghor, Léopold Sédar; Staatspräsident der unabhängigen Republik Senegal. Studium Universitäten Dakar und Paris, Lehrer in Tours, 1945 Professor an der École Nationale de la France d'Outre-mer in Paris, 1945 Abgeordneter Senegals in der Französischen Nationalversammlung, 1952 Staatssekretär im Ministerrang für wissenschaftliche Forschungen in der französischen Regierung, 1959 Parlamentspräsident der Föderation Mali, 1960 Staatspräsident der unabhängigen Republik Senegal.

Korrespondierendes Mitglied der Bayerischen Akademie der Schönen Künste.

Sorokin, Pitirim Alexandrovitch; Dr. of Sociology, Ph. D., em. Professor of Sociology of Harvard University.

Professor and Chairman of Department of Sociology in Petrograd, Minnesota and Harvard Universities.

Member of Kerensky Government in Sussia, Member of the American, the Belgian, the Roumanian Academies of Arts and Sciences, President of International Institute and Congress of Sociology, President of American Sociological Association, President of the International Society for Comparative Study of Civilizations.

Suchodolski, Bogdan; Dr. phil., o. Professor für Allgemeine Pädagogik und Direktor des Pädagogischen Institutes der Universität Warschau.

Ord. Mitglied und stellvertretender wissenschaftlicher Sekretär der Polnischen Akademie der Wissenschaften Warschau, ord. Mitglied der Academie Internationale de l'histoire des sciences Paris.

Toynbee, Arnold Joseph; M. A. (Oxford), Hon. D. Litt. (Oxford, Cambridge, Princeton u. a.), em. Research Professor of International History, University of London.

1912—1915 Fellow and Tutor of Balliol College Oxford, 1919 Korais Professor of Byzantine and modern Greek Studies, University of London, 1924 Research Professor of International History, University of London, Director of Studies, Royal Institute of International Affairs London.

Fellow of the British Academy, Member of Managing Committee of

British School of Archaeology Athens, United Kingdom Companion of Honour.

Uscatescu, George; Dr. phil., Dr. jur. (Rom), Professor für Philosophie an der Universität Barcelona.

Professor Internationale Universität Santander, Professor Universität Barcelona, Vorlesungen Universitäten Rom, Pisa, Buenos Aires.

Membre du Conseil Supérieur de Recherche Scientifique de Madrid, Président de la Société G. Gentile d'Études Philosophiques de Rome, Commandeur de l'Ordre Culturel Espagnol Isabel la Católica, 1955 Grand Prix de l'Union Latine, Paris, 1964 Grand Prix de l'Union Européenne, Rome.

Vázquez, Juan Adolfo; Bachelor (La Plata), Master in Philosophy and Education (La Plata), Full Professor, Department of Hispanic Languages and Literatures, University of Pittsburgh, Pittsburgh, Pennsylvania.

1941 Professor of Philosophy, University of Tucuman, 1956 Professor of Philosophy and Director of the Institute of Philosophy, University of Cordoba, 1959 University of Cuyo (Mendoza), 1964 Dean of the Faculty of Humanities, Provincial University of San Juan, 1965 Full Professor, University of Pittsburgh.

Werkmeister, William Henry; Ph. D., Professor of Philosophy, Florida State University, Tallahassee.

1926 Instructor, University of Nebraska, 1947 Professor and Chairman of Department of Philosophy, University of Nebraska, 1953 Professor and Director of the School of Philosophy, University of Southern California, 1966 Professor of Philosophy, Florida State University.

Past-President, American Philosophical Association, Member of various scholarly honors societies, such as PBK, Blue Key, etc.

(Den Personaldaten liegen weitgehend die Angaben der Autoren zugrunde.)

Namensverzeichnis (Teil I und II)

- Abbé Pierre I 80
 Abbe, E. I 73
 Abegg, L. II 285 535 536 695 731 732
 Abeggrens, J. C. II 319
 Abellio, R. II 31
 Achelis, Th. II 593
 Acquaviva, S. S. II 704
 Acton, Lord J. E. E. II 509
 Adam, K. II 752
 Adam, R. II 37
 Adamov, A. I 229
 Adler, A. II 261
 Adorno, Th. W. I 96 136 365 366 393
 411 441
 Aelius Aristides II 531
 Ahmad Nassir II 215
 d'Ailly, P. I 206 207
 Aischylos (Äschylos) I 511 598
 II 491 492
 Akbar II 597 627
 Aldrich, V. C. II 407 734
 d'Alembert, J. L. II 77
 Alexander (der Große) I 54 602
 II 502 530 565 574 636
 Alighieri siehe Dante Alighieri
 Alisjahbana, S. T. II 380 400
 Alkidamas II 502 519 520 530
 Allers, R. I 696
 II 775
 Allport, G. W. I 331
 II 775
 Altizer, Th. J. J. I 234 582
 II 673
 Amann, G. II 285
 Amberg, E.-H. II 680
 Ambrosius, A. II 507 509 520 587
 Améry, J. I 319
 Amiel, H. Fr. II 576
 Anaximander II 491 527
 Anderle, O. II 798
 Anders, G. I 579
 II 656 810
 Andersch, A. I 501
 Anderson, J. E. I 334 340
 André, H. I 403
 Andres, St. I 501 522 524
 Anesaki, M. II 351
 Angeliro, P. de Kat II 734
 d'Annunzio, G. I 53
 Anrich, E. II 494 496
 Anselm v. Canterbury II 491
 Antisthenes II 502
 Anton, F. I 446
 Anton, H. I 4
 Antoni, C. II 795
 Antonius Pius II 526
 Apollinaire, G. I 528
 Araton II 780
 Archimedes II 77
 Archytas v. Tarent II 69
 Arendt, H. I 300 302 319
 II 158 790
 Areopagita, D. II 586
 Arisawa, H. II 318
 Aristoteles I 207 208 213 214 217 218
 224 313 320 323 324 325 622 694
 727 798
 II 238 334 395 399 468 471 492 501
 506 507 509 511 512 513 514 515
 518 519 523 525 526 527 528 534
 577 749 819
 Arndt, E. M. I 111
 Arnold, F. I 423
 Arnold, Fr. X. I 132 203 211
 Arnold, M. II 252
 Arnold, W. I 126 328
 Aron, R. II 21 23 24 489
 Arriaga, R. de I 208 212
 Asad, M. II 737 762 819
 Ashoka II 608
 Asmus, W. I 418
 Auer, A. II 415 723 838
 Augustinus, A. I 54 63 76 121 131 208
 217 227 694 738
 II 198 398 491 509 510 520 529 532

- 540 565 575 586 641 684 691 723
749 786 824 825
Aulus Gellius I 9
Aurobindo II 260 608
Averroes II 500 510 511
Avicbron II 500
Avicenna II 500 510 511
Ayer, A. J. (=Aiyer) II 243 438 449
Azad, M. A. K. II 779
- Bach, J. S. I 190 572 575
II 146 308
Bachelard, G. II 193
Bachmann, I. I 524
Bachofen, J. J. II 772
Bacht, H. II 657
Bacon, F. II 21 70 73 75 77 84 86
470
Bacon, R. II 529
Baden, H. J. II 728
Bader, J. I 447
Bähr, H. W. I 1 3
II 676 701 760 761 802
Bachrens, W. A. II 590
Baerlocher, G. I 252
Bäumler, A. I 428
Baeyer, W. v. I 696
Baha-Ullah II 604
Bahr, H. I 4
Baitsch, H. I 660
Balakina, I. F. II 804
Balazs, E. II 303
Ballauff, Th. I 366 372 420 421
Ballbé I 332
Balthasar, H. U. v. I 133 183 480
II 676 786
Balzac, H. de II 37 146
Bandaranaike, S. W. R. D. II 608
Barlach, E. I 519
Barnes, H. E. II 454
Barnett, D. II 297
Barrows, J. H. II 581
Barth, K. I 151 152 154 188 213
II 361 362 610 786
Bartok, B. I 565 567 568
Bascour, H. II 579
Basilius der Große II 520
Bauch, K. I 548
- Baudelaire, Ch. I 603
II 37
Bauer, H. II 834
Baumer, I. II 508
Baumgarten, Fr. II 749
Baybordi, M. II 737
Bazaine, J. I 533
II 198 201
Beck, W. I 147
II 822
Becker, H. I 365 366 393
Becker, P. E. I 657
Beckert, S. I 229 230 231 232 577
II 36
Beckmann, M. I 534 538 543 554 566
Beckford, W. II 37
Bednarik, K. I 391
II 809
Beethoven, L. van I 548 567
II 146 308
Behrendt, R. F. I 108
II 538 667 668
Beitl, D. M. I 450
Bellarmin, R. I 211
Benda, J. I 81
II 80
Benedict, R. F. II 318 319 327 563 754
Benedikt von Nursia II 565
Benedikt XV. II 533
Benjamin, W. I 243
Benn, G. I 515 516
Bennett, A. II 235
Bense, M. I 102 764
II 673
Bentham, J. I 233
Benz, C. Fr. I 756
Benz, E. I 465 468
II 656 765 773 774 794 810
Berdjajew, N. II 773 785 791 801
Berg, A. I 573
Berg, J. H. van den I 695 696
Berge, A. I 395
Bergengruen, W. I 522 524
II 513
Berger, P. I 142
Bergius, R. I 331
Bergson, H. II 84 192 437 563 568
574 712
Berkeley, G. II 437 443

- Berl, E. II 197
Berlioz, H. II 146 308
Bernanos, G. I 82 521 522
Bernet, W. I 156
Bernhard von Clairvaux II 824 825
Bernhart, J. I 88 523
II 675 691 709 809 815
Bertalanffy, L. v. I 39 652
II 811
Bertaux, P. II 846
Bertholet, A. II 588
Bertlein, H. I 331 433 441 445
Bettelheim, B. II 835
Beutler, E. I 357
Biel, G. I 204 206 207 212
Biemel, W. II 458
Binding, K. I 36
Binet, A. I 327
Binswanger, L. I 307 308 344 693 697
699
II 836
Binyon, L. II 732
Bismarck, O. v. I 52 454
Bitter, D. II 654
Bittner, G. I 363 412
Blacker, C. II 350
Blacking, J. II 212
Blake, W. II 38
Blank, J. II 692
Bleeker, C. J. II 584
Bloch, E. I 142 147 319 375
II 90 499 500 511 512 806 823
Bloch, O. II 411 418
Blüher, H. I 625
Blumenberg, H. I 185 199 755 763
Boccioni, U. I 528 539
Bochenski, J. M. I 88
II 508
Bock, I. II 730
Bodamer, J. I 35 122 376 770
II 648 649 651 655 658 661 666 669
835
Bode II 406
Bode, W. v. I 548
Bodmer, W. I 679
Böckenförde, E. W. I 147
Böhler, E. I 629
II 821 845
Böll, H. I 500 501 502 509
- Boer, W. de II 650 659
Boethius, A. M. T. S. II 57 186
Boethlingk, O. II 588
Börtcher, H. I 449
Bohr, N. I 737 747 748
Bolk, L. I 635 654
Bollnow, O. Fr. I 109 126 286 367 400
402 418 419 420
II 642 780 820 823 824
Bomann, Th. II 682
Bon, B. H. Maharaj II 737 762 793
Bonaparte, M. II 663
Bonaventura I 367
Bonhoeffer, D. I 155 158 159 160
Bonifaz VIII. II 765
Bonney II 581
Borchert, W. II 654
Borgolte, A. II 755
Born, M. I 118 119 300 737
II 489 826 841
Bornemann, E. I 449
Boros, L. II 494 495 507 f. 509 661
Bosanquet, B. II 576
Bosch, H. II 74
Bošnjak, B. II 698
Boss, M. I 349
Bossuet, J. B. II 72 565
Bottomore, T. B. II 809
Bouret, J. II 198 201
Bouwsma, W. J. II 579 580
Bowne, B. P. II 59
Brachmann, W. II 795
Bracken, H. v. I 338
Bradley, Fr. H. II 160
Brahms, J. I 567
II 146
Brandeis, J. I 613
Brandenstein, B. Frhr. v. I 13
Brandt, C. II 289 290 291 309
Brant, S. II 74 75
Braque, G. I 550 f.
II 199
Braudel II 571 572
Braun, J. T. II 795
Braun, W. v. I 643
Brecht, B. I 114 231 500 501 568 574
II 640
Brecht, Fr. J. I 283
II 836

- Brentano, Fr. I 327
 Breton, A. I 536
 Breuer, J. I 691
 Breughel, P. II 74
 Brezinka, W. I 409 410 449
 Bridge, E. A. W. II 589
 Broch, H. I 509 510
 II 489
 Brockmüller, K. II 679 721
 Broglie, L. V. de II 193
 Brüning, W. II 784 787
 Brundage, A. II 830
 Brunner, A. I 93 94 489 490 495 496
 Brunner, E. I 14 21 22 153 154 212
 II 517
 Brunner, O. I 619
 Bruno, G. I 324
 II 73 74 377 639
 Buber, M. I 230 283 419 423
 II 181 490 495
 Buchmann, Fr. II 650
 Buckley, Fr. M. I 345
 Buddha II 231 238 240 257 468 565
 586 588 589 604 608 609 616 627
 630 634 757 785 792 797
 Büchner, L. I 72
 Bühler, Ch. I 328 332 444 447
 II 750
 Bühler, K. I 333
 Bürger-Prinz, H. II 652
 Bürkle, H. II 732
 Buikhuisen, W. I 332
 Bultmann, R. I 156 157 158 274 277
 278 736
 II 361 362 364 611 680 804
 Bunyan, J. I 82
 Burckhardt, C. J. II 491 493 503
 Burckhardt, J. I 38 52 53 58 72 578
 II 799 821
 Burckhardt, T. II 732
 Buridan, J. I 744
 Burke II 37
 Burnham, J. II 21
 Burt, E. A. II 735
 Busoni, F. I 566
 Butenandt, A. I 118 379
 Butler, J. II 160
 Buytendijk, F. J. J. I 651 654 695 697
 698
 Caesar, G. J. II 519 636
 Cairns, D. II 451
 Calvez, J.-Y. II 698
 Cameron, M. E. II 280
 Campanella, Th. II 73 74 75 529
 Campenhausen, H. v. I 140
 Camus, A. I 227 228 242 243 244 515
 516
 II 80 274 670 780
 Canaletto, A. II 37
 Canciani, W. I 99
 Čapek, K. I 783 801
 Carnap, R. II 438
 Carnoy, A. II 417
 Carossa, H. I 524
 Carrà, C. I 534
 Cartesius, R. siehe Descartes
 Carus, C. G. I 765
 Caruso, I. A. II 751
 Caselmann, Chr. II 836
 Castell, A. II 447
 Castle, E. B. I 622 623
 Castro, F. I 593
 Cathrein, V. I 215
 Catilina, L. S. I 440
 Cella, E. I 251
 Celsus II 524
 Ceram, C. W. II 826
 Cervantes, M. de II 33 75 566
 Césaire, A. II 191
 Cézanne, P. I 538 539
 Chagall, M. I 543 563 f.
 Chalmers, R. C. II 843
 Chapin, A. J. II 581
 Charvat, F. II 412
 Charron, P. II 75
 Chauchard, P. I 463
 Chaussade, J. II 837
 Ch'en, Tu-hsiu II 282
 Chiang, Kai-shek II 275 277 280 281
 285 296 298
 Chiang, Mon-lin II 282 299
 Ch'ien, Ssu-ma II 303
 Ch'ih, Shi-huang II 294
 Child, I. C. I 338
 Chopin, Fr. II 146 308
 Choron, J. II 661
 Chou, En-lai II 308
 Chow, Tse-tung II 282

- Christian, P. I 121
 II 749
 Christie, R. I 585
 Christus siehe Jesus Christus
 Chruschtschow, N. II 90
 Chrysispos II 506 519 525 530
 Church, J. I 334
 Churchill, Sir W. I 80 602
 Cicero, M. T. I 18 208 623
 II 417 506 519 522 525 530 768
 Claparède, E. I 414
 Claudel, P. I 521 522 523
 Claudianus, Cl. II 531
 Clemen, W. I 385
 Clemens von Alexandrien siehe Klemens
 von Alexandrien
 Cobb, J. B. I 277
 Cocteau, J. I 577
 Cohen, H. II 503
 Coleridge, S. T. II 38 39
 Colet, J. II 72
 Columbus, Chr. I 350
 Comenius, J. A. I 394
 II 76 77
 Comte, A. I 18 88 128 216 327
 II 15 61 101 377 382 675 783 792
 827 839
 Congar, V. II 765
 Conrad-Martius, H. I 657
 II 842
 Conze, W. I 617 618
 Conzelmann, H. I 194
 Corte, M. de I 463
 II 650
 Cortez, H. II 601
 Coubertin, P. de II 830
 Coudenhove-Kalergi, R. N. II 489
 Coulanges, F. de II 542
 Couperin, F. II 146
 Cox, H. I 197 198
 Craft, R. I 575
 Cranach, L. I 576
 Cromwell, O. II 565
 Cruickshank, J. I 228
 Crumbaugh, J. C. I 345
 Cumming, E. M. I 588
 Curtius, E. R. II 820
 Cusanus, N. siehe Nikolaus von Cues
 Cuttat, J. A. II 732
 Cyrus II 530
 Dabin, J. II 489
 Däubler, Th. I 519
 Dahn, H. I 661
 Dahrendorf, R. I 309
 II 835
 Daim, G. II 676
 Daimler, G. I 756
 Dammann, E. II 215 771
 Dandekar, R. N. II 733
 Daniéloy, J. II 17 494 692
 Dante Alighieri I 63 68
 II 37 487 492 501 506 531 532 539
 566
 Dantine, W. II 698
 Darius II 530
 Darwin, Ch. I 39 378 657 667 722 723
 II 84 235 377
 Dauthendey, M. I 519
 Dautzat, A. II 571
 David (bibl.) I 188
 Dawson, Ch. II 573
 Debussy, C. I 566 573
 II 308
 Decker, B. II 579
 Dei-Anang, M. Fr. II 744
 Delacroix, H. II 577
 Delaunay, R. I 528 543 552 f. 554
 Delp, A. II 676
 Demokrit(os) II 68 135 502 530
 Demoll, R. I 86
 Dempf, A. I 110 326
 II 669 725 788
 Denke, E. II 417
 Derbolav, J. I 88 97 358 385
 Derleth, L. I 519
 Descartes, R. I 68 117 246 247 296
 310 312 322 324 694 726 755
 II 76 173 396 420 437 441 451 452
 454 456 470 503
 Destutt de Tracy, A. L. Cl. II 35
 Dettloff, W. I 133
 II 698
 Deuerlein, E. I 185
 Deussen, P. II 586
 Deutero-Isaias II 565

- Dewey, J. I 48 426
 II 158 264 283 306 352
 Dharmapala, A. II 608
 Diderot, D. II 77
 Diels, H. I 121
 Diem, C. II 831
 Diem, H. I 402
 Diemer, A. I 90
 Dienelt, K. I 439
 Dieter, G. II 749
 Dieterich, A. I 619
 Dietrich, G. I 332
 Dilthey, W. I 203 212 217 283 327
 410 451 454 459 766
 II 403 410 654 713 714 740 783 825
 838 839
 Diogenes von Sinope II 502
 Dirac, P. I 737
 Dirks I 114
 Disraeli, B. II 192
 Distler, H. I 575
 Ditfurt, H. v. II 658
 Dix, O. I 568
 Doblhofer, E. II 565
 Dobzhansky, Th. I 657 662 671
 Doderer, H. v. I 500
 Döblin, A. I 500
 Dölger, F. II 589
 Döpp-Vorwald, H. I 381 400 412
 Dörfler, P. I 507
 Doi Takeo I 341
 Dolch, J. I 450
 Dolci, D. I 80
 Domes, J. II 293 294 295
 Dostojewskij, F. M. I 48 57 63 65 244
 II 49 146 336 502 675 698 708 777
 848
 Doubrovsky, S. I 242
 Dove, A. II 797
 Drechsler, J. I 367 403
 Dreyfus, A. I 64
 Driesch, H. I 727⁴ 744
 Drimmel, H. I 104
 Drucker, P. I 629
 Drummond, H. I 468
 Dschemaledin Afghani II 611
 Dschuang Dsi II 468 469
 Dsī Gung II 468 469
 Dsī Schī II 468
 Dubs, H. H. II 303
 Dürer, A. I 546
 II 75 80
 Dürr, O. II 823
 Dürrenmatt, Fr. I 199
 Dufy, R. I 550
 Dumoulin, H. II 347 348 728 738 775
 776
 Dunant, H. II 532
 Dungern, E. v. I 116
 Duns Scotus, J. I 204 205 206 211
 Durkheim, E. I 327
 II 185
 Duverger, M. II 24 25
 Ebeling, G. I 156 158
 Echnaton II 597
 Eckart (=Meister Eckhart) II 512 586
 598 728
 Eckermann, J. P. II 671
 Edding, F. I 378
 Eddington, A. S. I 743
 Eddy, E. D. I 346 347
 Eder, A. I 378
 Eder, G. II 681
 Egenter, R. II 692 721
 Ehrismann, G. II 820
 Eichholz, A. I 263 278
 Eichhorn, G. I 426
 Eichmann, A. II 158
 Eickstedt, E. Frhr. v. II 495 510
 Eidlitz, W. II 587
 Eiffel, A. G. I 552
 Eilers, W. II 215
 Einem, H. v. I 95
 II 642 643
 Einstein, A. I 61 82 85 113 304 528
 530 547 683 742
 II 379
 Eisenreich, H. I 501
 Elert, W. I 196
 Elgozy, G. II 18
 Eliade, M. I 518
 II 583 844
 Elias (Prophet) II 565 602
 Elias, N. I 296
 Elisäus (Prophet) II 565
 Elkin, F. E. I 434
 Ellemers, J. E. I 441

- Elliot, T. S. I 242
 Ellul, J. I 213
 Elschenbroich, H. I 418 421
 Elzer, H. M. I 354 412 426 427
 Emmel, H. I 506
 Engels, Fr. I 702 715 716 737
 II 43 45 46 48 87 91 100 102 103
 104 193 334 801
 Engels, J. Fr. II 684
 Entralgo, L. II 182
 Epiktet II 519 530 567
 Erasmus von Rotterdam II 72 75 415
 749
 Eratosthenes von Kyrene II 69 502
 Erismann, Th. II 733
 Erlinghagen, K. I 411
 Ernst, M. I 543 557
 Esslin, M. I 227 229
 Etzioni, A. I 584
 Eudoxos II 421
 Euklid I 622
 II 304
 Euripides I 512 513
 II 491 519
 Eusebius von Caesarea I 192 194
 Fairbank, J. K. II 275 276 277 281
 289 290 291 309
 Fang Hao, M. II 304
 Faulkner, W. I 500
 Faure, E. II 37
 Febvre, L. I 456
 Fechter, P. I 514 515
 Federer, H. I 507
 Feehan II 581
 Feifel, E. I 416
 Fein, R. II 379
 Feis, H. II 286
 Fellermeier, J. I 209
 Feng, Kuei-fen II 276 277
 Feng, Yulan II 412
 Ferber, Chr. v. I 92
 Ferrater Mora, J. II 182
 Ferri, E. I 599
 Festugière, A. F. II 682
 Fétis II 570
 Fetscher, I. I 314
 II 790 803 f.
 Feuer, L. S. II 159
 Feuerbach, L. I 18 21 44 60 61 72
 II 63 99 100 102 103 675
 Fichte, J. G. I 14 15 16 20 25 28 97
 106 107 221 452
 II 398 576 788 789 801 843
 Ficinus, M. (Ficino) I 324
 II 70
 Fink, E. I 393
 II 813 814
 Finkeldei, H. J. I 769
 Fischer, A. I 388
 Fischer, W. I 433 447
 Fleig, P. I 368
 Fleming, Sir A. II 566
 Flitner, A. I 363 367 402 403 414 449
 Flitner, W. I 357 364 386 411
 II 820
 Florentin II 526
 Flückinger, F. II 521
 Flugel, J. L. I 327
 Focillon, H. II 37
 Foerster, Fr. W. II 489
 Ford, H. I 547
 Forel, A. I 562
 Forster, K. II 723
 Forsthoff, H. I 21 22
 Foss, B. M. I 654
 Foucault, M. II 31 32 33 34 35
 Fourastié, J. I 629
 Fourier, Ch. II 98
 Frank, A. I 503
 Frank, E. I 98
 II 764
 Frank, H. I 426
 Franke, H. II 301 303
 Franke, O. II 275
 Franke, W. II 282 301 307
 Frankena, W. K. II 166
 Frankl, V. E. I 301 305 316 345 348
 440 443 444 448
 II 643
 Franz von Assisi I 82
 II 231 566 577 598
 Frasné Ducange, Ch. de II 418
 Freud, A. I 335
 Freud, S. I 39 258 262 301 304 310
 311 316 327 331 335 344 349 350

- 442 507 528 536 603 647 649 691
746 747 748
II 119 120 132 137 377 663 722
Frevert, H. I 437 441 445 446 447
448
Freyer, H. I 3 108 298 355 389 411
495 496 617 618 620 621 623 624
628 632 752 756 758 759 779 780
II 647 650 655 666 669 747 791 806
807 812 833 839 842
Frick, H. II 684 837
Friedeburg, L. v. I 432 433 434 439
446 447 448 615
Friedmann, Fr. G. II 719
Friedrich, H. I 577
II 645
Friedrich II. von Preußen I 51 52 296
Fries, H. I 171 178 180 181 183
II 728 764 765 775
Frisch, M. I 509
Frobenius, L. II 192
Froelich, M. C. II 751
Fromm, E. I 57
II 43 44 651 816 826
Frost, E. II 120
Fuchs, E. II 680
Fuchs, J. II 721
Fuejo, J. II 22
Fürstenberg, Fr. II 606
Fukutake, T. II 317 318
Fukuzawa, Y. II 311 312 313 314 315
329 334 350
Gabel, J. II 650
Gabirol siehe Avicbron
Gabriel, L. II 396 494 734
Gadamer, H.-G. I 356 359
II 740
Gaiser, G. I 501 509
Gaius II 491 522 523 524 525
Galbraith, J. K. II 18
Galen I 324
Galilei, G. I 114 173 707 754 785
II 377 470 471 546
Galsworthy, J. II 235
Galton, Fr. I 327
Gandhi, M. K. I 65 85 235
II 260 426 530 565 577
Gantner, J. II 761
Garaudy, R. II 698
Gaudapāda II 239 245
Gautier, Th. II 37
Gebtsatel, V. E. v. I 35 99 365 376
443 630 697 699
II 413 677 683 821 825
Gebser, J. I 639 642 654
Gehlen, A. I 136 302 318 338 399 411
427 620 636 645 649 654 752 757
770
II 650 651 747 760 807 821 836 845
Geiger, Th. I 592
II 654 665 821
Geiger, W. II 676
Gensichen, H.-W. II 685
Gentile, G. II 16
Gentili I 204
George, St. I 11 43 54 568
Gerardo II 35
Gerhardt, H. II 293
Gerlach, W. I 118
II 826
Gerson, J. I 206 207
Gerstenmaier, E. I 353
Gessner, N. I 231
Geyer, B. I 227
Giacometti, A. I 538
Gibson, W. R. II 453
Gierke, O. v. I, 203 212
II 498
Giers, J. II 698
Giese, H. II 645
Giesecke, A. II 37
Gillespie, J. I 331
Gilson, E. II 415 486 489 493 682
Ginsburg, W. I 348
Glaeser, Fr. I 421
Gläss, Th. I 399
Gloag, J. I 507
Gobineau, J. A. II 192
Göbel, E. I 331
Görres, J. J. II 581 582
Goethe, J. W. v. I 8 11 17 20 21 23
61 85 107 117 118 217 219 221 242
348 357 358 359 394 452 486 506
507 513 518 548 556 737 754 765
II 8 15 146 336 393 397 529 545
566 577 671 684 718 727 761 771
772 830

- Gogarten, Fr. I 22 154 155 156 159
186 187 196 197
II 680
Gogh, V. van I 548
Goldammer, K. II 583 741
Goldbrunner, J. II 691
Gollwitzer, H. I 111
II 698
Goncourt, E. I 552
Goncourt, J. I 552
Gotthelf, J. I 63
Gottschaldt, K. I 338
Govinda, A. II 730 757 775 792
Gowlett, D. F. II 212
Goya, F. de II 37
Graham, B. I 593
Granet, M. II 275 412
Grass, G. I 503 509
Grassi, E. I 360
Graumann, C. F. I 328 331 336
II 642
Green, T. H. II 437
Greene, G. I 82 242 500 522 523 524
Gregor der Große II 520
Gregor XVI. I 171
Gregor von Nazianz II 495 506 520
Gregor von Nyssa II 509 520 521
Grillparzer, F. I 39
Grimm, J. II 418
Grimm, W. II 418
Grinten, F. van der I 140
Grisebach, E. I 21
II 672 721
Grönbeck, W. I 619
Grosz, G. I 568
Grotius, H. I 203 204 211 212
II 532
Grousset, R. II 302 341 344 412
Gruehn, W. II 701
Grünwald, M. I 546
Grzesik, J. I 283
II 714
Guardini, R. I 5 114 180 366 419 420
516 763 765 779
II 587 655 661 682 685 701 705 709
751 807 825 837
Günther, G. I 158
II 583
Guggenberger, A. II 775
Gundolf, Fr. I 548
Gutmann, B. II 212
Haag, E. II 811
Haas, H. II 587 588 589 808
Habermas, J. I 96
II 810
Hackmann, H. II 303
Haeberli, H. I 88
Haeckel, E. I 72 723 735
Haecker, Th. I 154
II 786
Händel, G. F. I 574 575
II 146
Haendler, O. II 658
Hättich, E. II 746
Haftmann, W. I 577
II 642 643 644 645
Hagemann, M. II 513
Hahn, O. I 118
II 472
Hahne, H. II 778
Hakuin II 348
Haldane, J. S. I 680
Halder, A. I 5 136
Halévy, D. II 14
Haller, A. v. II 529
Hamilton, W. I 235
II 673
Hammel, W. I 365 777 778
Hammelsbeck, O. I 363
Hammurapi II 530
Handke, W. II 306
Handler, A. II 682
Hang, Th. II 304
Hanssler, B. II 708
Hardenberg, K. A. v. I 14
Harlow, H. F. I 647 654
Harries, L. II 215
Harrington, A. I 48
Harris, D. I 334 671
Hartenstein, E. II 665
Hartman, R. II 393
Hartmann, E. v. I 691
Hartmann, H. I 335
Hartmann, K. I 255
Hartmann, N. I 89 213 217 221 302
305 316 487 741 743 748
II 409 670 720 819

- 138 139 144 151 152 153 154 155
 157 158 159 160 177 178 180 182
 188 189 193 194 235 471 472 475
 477 520 563
 II 163 231 257 372 373 427 519 520
 531 565 580 590 604 607 613 614
 623 627 628 630 631 632 634 654
 679 680 692 693 702 757 776 792
 797
 Jodl, Fr. I 97
 Jöde, Fr. I 580
 Joël, K. II 726
 Joffre-Dumazedier II 29
 Johannes Chrysostomos II 509 520
 Johannes (Evangelist) II 531
 Johannes XXIII. I 179 180
 II 489 534
 Johnson, L. B. I 243
 Johnson, U. I 509
 Jonas (Prophet) I 179
 Jones, J. I 501
 Jones, M. R. I 328
 Jordan, P. I 737 744 766
 II 829
 Jores, A. I 693 697
 II 835
 Joseph II. I 186
 Jouhaudeau, M. I 249
 Joyce, J. I 500 509
 II 36
 Jünger, E. I 36 53 504 505
 II 25 489 496 529 663 762
 Jünger, Fr. G. I 504
 Jung, A. II 508
 Jung, C. G. I 99 309 537 629 639
 II 658 660 762
 Junghans, H. M. II 241
 Jungk, R. I 379 657
 II 806
 Justin II 685
 Justinian II 526
 Kästner, E. I 500
 Kafka, Fr. I 244 510 511 516 517 577
 II 36
 Kahler, E. v. I 90
 II 799
 Kahn, H. I 256
 Kainz, Fr. I 333
 Kaiser, G. I 438 439 444
 Kalkreuth, L. v. I 559
 Kaltschmid, J. II 774 812
 Kamei, T. II 330
 Kaminski, G. I 336
 Kamlah, W. I 155
 II 794 844
 Kampmann, Th. I 408 417
 II 662
 Kandinsky, W. I 528 539 543 562 f.
 II 198 643
 K'ang, Yu-wei II 280 297
 Kant, I. I 4 11 14 16 20 21 23 24 34
 45 60 172 211 216 221 250 287 288
 299 300 301 325 366 416 452 464
 596 599 600 604 616 689 702 741
 754 785 791 798 800 801
 II 34 35 57 155 160 173 180 181
 184 186 334 364 397 428 437 446
 450 451 456 459 491 506 532 567
 576 665 788 794 796 801 843
 Kaplan, B. I 334
 Kaplan, R. W. I 118
 Kapp, E. I 784 785
 Karaki, J. II 318
 Karl der Große II 558
 Karl V. II 503
 Kasch, W. F. II 673
 Kataoka, H. I 341
 Katharina von Siena I 65
 Katô, H. II 350
 Kaufmann, F. I 230
 Kaufmann, R. I 444
 Kaufmann, Richard I 657
 Kayserling, H. II 730
 Keilbach, W. II 675
 Keilhacker, M. I 375 389 415 445
 Keller, G. I 72
 Keller, L. II 37
 Keller, W. I 349
 Kellner, E. II 698
 Kellogg, L. A. I 651
 Kellogg, W. N. I 651
 Kelly, G. A. I 331
 Kelsen, H. II 488 489 497 499 513
 534 537 538 539
 Kennedy, J. F. I 233
 II 157
 Kentler, H. I 431

- Kepler, J. I 742 754
 Kerényi, K. I 518
 Kern, A. I 417 418
 Kerscheneiner, J. II 726
 Keshab Candra Sen II 607
 Kessler, H. I 34
 Kestenberg, L. I 580
 Khayyam, O. II 261 267
 Kierkegaard, S. I 19 24 25 63 111 215
 276 419
 II 241 453 658 659 824
 Kilpatrick, W. H. I 426
 Kimball, S. T. II 167
 Kindermann, G.-K. II 281 293 294 295
 297 299
 Kinsey, A. I 615
 Kirchner, E. L. I 556
 Kirkpatrick, R. II 451
 Kitayama, J. II 729 733
 Klauser, Th. I 192
 Klecatsky, H. II 489
 Klee, P. I 528 533 537 539 543
 Kleemann, Fr. II 733
 Klein, J. I 140
 Klemens von Alexandrien I 140
 II 565
 Klemperer, O. I 570
 Klenner, Fr. I 379
 Klibansky, R. II 579
 Klingner, F. II 412
 Klix, F. I 328
 Klöhr, O. II 829
 Klostermaier, K. II 732
 Kluckhorn, Ch. II 754
 Kluge, A. I 503
 Kneller, G. F. I 428
 Knevels, W. II 675
 Koch, G. II 675
 Koch, J. II 579
 Koch, P. L. II 592
 Koch, S. I 328 329 341
 Köhler, H. II 659 664 672 772 790
 Köhler, O. II 765 766 767
 König, Fr. II 765
 Koffka, K. I 331
 Kohler, W. II 355 594 610
 Kohlschmidt, W. I 390 509
 Kohn, H. I 52
 II 734
 Kokoschka, O. I 562 566
 Kolakowski, L. I 142
 II 803 804
 Kollwitz, K. I 568
 Komensky, J. A. siehe Comenius
 Konfuzius (= Kungfutse, = Kung-tse,
 = Kung-tzu, = Kung) I 217
 II 299 302 303 344 345 346 359 412
 416 419 422 468 565 577 733 797
 Kootz-Kretschmer, E. II 204 205
 Kopernikus, N. I 754
 II 377
 Kopp, V. I 480
 Korth I 50
 Kortzfleisch, S. v. II 765
 Kôsaka Masaaki II 353
 Koyré, A. II 640
 Kraemer, G. II 811
 Krämer, H. J. I 241
 Kraepelin, E. I 327
 Kranz, W. II 491
 Kraus, Fr. I 690
 Kraus, K. I 80
 Krause, O. W. I 208
 Krehl, L. I 689 ff.
 Kretschmann, J. I 417
 Kreutzer, K. I 766
 Kriek, E. I 428
 Kriekemans, A. I 403 413
 Krings, H. II 641
 Kris, E. I 335
 Krishna II 616 630 632 634
 Kristensen, W. B. II 583
 Kroeber, A. L. I 589
 II 754
 Kropotkin, P. I 44
 Krueger, F. I 362
 Krüger, G. II 657 666 800 807
 K'uang, Ya-ming II 309
 Kuang-hsü II 278 280
 Kubek, A. II 286
 Kuehnelt-Leddihn, E. v. I 163 164
 II 756
 Küng, H. II 765
 Künzli, A. II 659
 Küttemeyer, W. I 730
 Kuhn, E. II 589
 Kuhn, H. I 107 185 355
 II 758

- Kung = Kung-tse = Kung-tzu siehe
Konfuzius
- Kunz, H. II 658
Kunz, J. L. II 489
Kutschki, N. II 676
Kwant, R. C. II 815
- Lacroix, J. II 675 829
Laktanz, L. C. F. II 509
Lambinet, L. II 684
Lametrie, J. I 740
Landmann, M. I 2 89
II 553 671 712 714 715
Lang, L. I 435
Lang, M. II 589
Lange, H. I 519
Lange, R. I 318
Langen, D. I 345
Langeveld, M. J. I 402
Langgässer, E. I 517 521 522
Langland, W. II 71
Laotse (= Lao-tzu = Laotze) I 217
II 302 347 395 406 412 530 565 586
587 588 589 733 757 792 797
Lapassade, G. I 431 438 439 441 442
447
LaPiere, R. T. I 593
Lasaulx, E. v. II 778 799
Laufer, H. II 519
Lauffer, S. II 816
Lauth, R. I 487
II 653
Lawrence, D. H. I 242
Leese, K. II 781
Leeuw, G. van der I 104
II 583 740
Leeuwen, A. Th. van II 685 732 744
793
Lefebvre, H. I 4
le Fort, G. v. I 521 523 524
II 765
Léger, F. I 538 541 543 553 554
Legge, J. II 589
Lehmann, K. I 134
II 661
Lehmann, P. L. II 692
Lehr, U. I 340
Leibniz, G. W. v. I 30 211 325 459
II 57 395 491 544
- Leirman, W. I 422
Leist, Fr. II 682 835
Lenin, W. I. I 44 47
II 87 102 286 334 565 566
Lenk, K. II 827
Lenz, S. I 501
Leonardo da Vinci I 68 324 546
II 16 36 72 73 74 76 428 471
Leontjew, A. N. I 334 335 338 339
Lepp, I. I 463
II 675
Lersch, Ph. I 93 98 122 126 129 331
II 652 749 775
Lessing, G. E. I 20 368
II 598 789
Lessing, Th. II 784
Leukipp von Milet II 135
Levan, A. I 664
Le-van-Trung II 605
Levenson, J. R. II 299
Lévy-Bruhl, L. II 418
Lewin, K. I 331
Ley, H. II 676
Leyhausen, P. I 311
Li, Ta II 309
Li, To-chao II 282
Li, Tzu-tsao II 304
Liang, Ch. II 280
Liansi II 420
Lichi (Li-tschi) II 420
Lichtenstein, E. I 402
Lieber, H.-J. I 87
II 809
Liebert, A. I 368
Lilje, H. II 656 665
Lin, Piao II 296
Lin Yutang II 416
Lincoln, A. II 566
Linné, C. v. I 635
II 377
Lipitischtar von Isin II 530
Liszt, F. v. (Jurist) I 599
Liszt, F. v. (Komponist) II 308
Litt, Th. I 2 96 97 392 407 498 755
762 763
II 645 796
Liu, Shao-ch'i II 292
Livingstone, R. W. I 622
Lobo, I. II 692

- Loch, W. I 363 400 401 412
Locher, Th. J. G. II 755
Lochner, R. I 427
Locke, J. I 609
II 57 143
Lockwood, W. W. II 319 320
Lods II 200
Loen, A. F. I 186
Loewenson-Lavi, J. II 181
Löwith, K. I 91 190
II 318 657 712 713 731 786 791 793
842
Lombardi, Fr. I 4
Lombroso, C. I 599
London, P. I 344
Lorenz, K. I 303 311 313 337 636 637
640 642 643 645 649 652 654 655 745
II 836
Lotz, J. B. II 654
Lowell, P. II 733
Lu, P'ing II 309
Lubac, H. de I 18
II 675 724
Luchtenberg, P. II 811
Lucretius, T. C. II 68 71
Ludwig, G. II 396
Lübbe, H. I 185 186
Lückert, H.-R. I 433 435 441 442 445
Lützel, H. II 732
Lukács, G. I 508
II 21 90 499
Lukas (Evangelist) I 194
Luporini II 104
Lully, J.-B. II 146
Luther, M. I 14 65 152 157 191 196
198 739 740 741
II 369 566 598 599 682 749
Luyten, N. A. I 109
II 812
Lykophon II 530
Lysenko, T. D. II 308
- Ma, Yin-ch'u II 308
Mach, E. II 84
Macchiavelli, N. I 38 53 216
II 20
Macke, A. I 558 f.
MacFarquhar, R. II 293
MacMair, H. F. II 279
- Macquerrie, J. II 455
Märker, Fr. II 649 667
Magnelli, A. I 543
Mahadevan, T. M. P. II 244
Maharshi, R. II 247
Mahavira II 468 471
Mahen, R. II 529
Maheshwari, H. II 256 257
Mahler, G. I 569
Maholick, L. T. I 345
Maier, H. I 146 180
Mailer, N. I 501
Maine de Biran, F. II 567
Makarenko, A. S. I 394
Malebranche, N. I 325
Malinowski, B. I 428
II 743
Malraux, A. I 242
II 832
Mallarmé, St. II 31 37
Malthus, Th. II 8
Maessier, A. I 533 563
Manetti, G. II 70 74
Mann, K. I 243
Mann, Th. I 74 507 516 518 519 520
Mann, U. I 146
Mannheim, K. II 20 21 839
Mao, Tse-tung (Mao, Tze-tung) II 275
277 281 282 286 288 289 290 291
292 293 294 295 296 297 298 299
301 303 306 308 309
Marabini, J. I 431 438 443 444 445
446 447
Marc, F. I 528 536 543 549 f. 576
Marc Aurel; I 16
II 495 530 531 567
Marcel, G. I 251 503 521 689
II 263 266 453 824
Marcian II 526
Marcic, R. II 491 492 496 497 499
512 515 524
Maréchal, J. II 503
Marías, J. II 182
Maritain, J. I 88 154
Maritain, R. I 522
Marquard, O. I 136
Marrou, H. J. I 622
Marshall, B. I 500
Marsilius von Padua II 500

Marsilius siehe Ficinus
 Martin, A. v. I 33 36 37 42 45 49 51
 52 53 54 55
 II 815
 Martin, R. I 400
 Martin du Gard, R. II 336
 Martini II 515
 Martini, Fr. I 4 510
 Marx, K. I 18 21 41 43 44 45 46 58
 59 61 91 169 216 297 311 314 453
 458 702 712 715 716 737
 II 15 20 21 40 43 44 45 48 61 63
 64 84—100 102 103 104 135 143 192
 193 235 289 334 377 385 550 675
 722 790 804 814 842
 Maslow, A. I 328
 Masson, A. II 198
 Matisse, H. I 542 559 f.
 Matsumoto, S. II 316
 Matussek, P. I 98 121
 II 692 820
 Maupassant, G. de I 603
 Maurer, Fr. II 820
 Mauriac, F. I 521
 II 31
 Mausbach, J. I 215
 Mauthner, Fr. I 234 244
 Mayer, A. II 836
 Mayer, E. II 656
 Mayer, H. I 250 501
 Máynez, G. II 407 734
 Mayo, B. II 447 448 449
 Mazzini, G. II 565
 McClellan, E. II 167
 McKeon, R. P. II 418
 McKusick I 665
 McLuhan, M. II 18 29
 McTaggart II 272
 Mead, G. H. I 336
 Mead, M. II 403
 Meade I 671
 Medawar, P. B. I 668 683
 Medicus, Fr. II 779 788
 Mehnert, K. II 297
 Meiji II 348 349 351 352 353 354
 Meinecke, Fr. I 52 458
 II 713 795
 Meisner, H. I 111
 Melanchthon, Ph. I 324
 Melchinger, S. II 829
 Mell, M. I 523
 Melville, H. II 146
 Mendelssohn, M. I 616
 Mengtze (=Meng-tzu) II 303 304 344
 Mensching, G. II 583 584 594 598 599
 600 601 603 604 615 738 751 763 780
 Menze, Cl. I 355
 Menzius II 419
 Meri-Castanède, H. II 166
 Merkel, R. Fr. II 728
 Merkl, A. J. II 499 522
 Merleau-Ponty, M. I 695 697 698
 II 16
 Mersmann, H. I 565 579
 II 645
 Merx, A. II 728
 Messner, J. I 104 120 299
 II 489
 Metternich, Cl. I 53
 Metz, J. B. I 132 144 145 147
 II 674 682 698 764
 Metzger, W. I 336
 Meurers, J. I 116
 II 811
 Meyer, H. I 94 97 100 206 207 208
 II 506 519 520 521 523 524 528 641
 654 712 720 723 777 790 819 843
 Meyer, H. J. I 105 750 774 775 776
 780
 Michel, E. I 423
 II 655
 Michelangelo Buonarroti I 546
 II 37 428
 Mielke I 50
 Mill, J. S. I 128
 II 160 418
 Mills, C. W. I 583
 II 653
 Milton, J. I 609
 Minkowski, H. I 528
 Mirambo II 213
 Mirgeler, A. I 166 781
 Miró, J. I 539 543 560 f.
 Mislin, H. I 125
 II 810
 Mitscherlich, A. I 50 433 447
 Miyake, G. II 409
 Möbius, P. I 691

Möhle II 684
 Möller, J. II 689
 Mönks, F. I 331 332
 Moers, M. I 332
 II 750
 Mohammed II 231 257 565 586 604
 614 627 628 630 631 634 757 792
 Mohr, H. I 657 658
 II 818
 Molina, L. I 208
 Mombert, A. I 519
 Monat, K. II 818
 Mondrian, P. I 539 543
 Montaigne, M. de II 75 569
 Montesquieu, Ch. de I 14
 II 839
 Montessori, M. I 414
 Monteverdi, Cl. II 146
 Monzel, N. II 698
 Moore, Ch. II 271 734
 Moore, Th. II 415
 Morandi, G. I 538 543
 Moravia, A. I 500
 Mori, A. II 350
 Moritz, H. I 443
 Morley, F. I 582
 Morris II 403
 Morse, H. B. II 276
 Morus, Sir Th. II 75 529
 Moser, L. I 546
 Moses II 231 265 630
 Moti II 602
 Moumier, E. II 59
 Mowrer, S. I 336
 Mozart, W. A. II 146
 Muchow, H. H. I 395 432 436 443
 Mühlmann, W. E. I 91
 II 561 671 751 774
 Mühlmeyer, H. I 366 367
 Müller, A. D. I 98
 Müller, Aloys I 316
 Müller, E. W. II 561 751
 Müller, G. II 593
 Müller, Hanfried I 159
 Müller, H. J. II 810
 Müller, Max I 5 136 283
 II 57 654 682 706 715 f. 717 720 723
 Müller, Max (= Friedrich Max) II 581
 592 593
 Müller, Michael II 702
 Müller-Armack, A. I 321
 II 839
 Müller-Schwefe, H.-R. I 160 752 753
 765 766 772
 II 642 643 644 689
 München, W. I 111
 Müncker, Th. II 723
 Münster, Cl. I 97
 Muhamad Abdu II 611
 Muller, H. J. I 657 662
 Mumford, L. II 761
 Munch, E. I 536 555 f.
 Mundt, H. J. I 379 657
 II 806
 Munnichs, J. M. A. I 333
 Murakami, K. II 349
 Murray, Sir J. A. H. II 418
 Muschalek, H. II 830
 Musil, R. I 500
 Musset, A. de II 37 38
 Mussolini, B. I 53 57
 Nachtsheim, H. I 660 662
 Nakhnikian, G. II 166
 Nakamura, K. II 350
 Nakano, Y. II 604
 Napoleon I. I 53 70 71 72
 II 566 619 636
 Nay, E. W. I 543 556 561
 Needham, J. II 302 412
 Nehru, J. II 260 735 f.
 Neidhart, W. II 701
 Neill, St. C. II 611 826
 Nelson, L. I 34
 Nero, Cl. D. G. I 61
 Neuenschwander, U. II 701
 Neumann, E. I 639 644 655
 II 584 821
 Neuner, J. II 732
 Newman, J. H. I 217
 II 508 800
 Newton, I. I 708 709 742
 II 503
 Nichiren II 356
 Niebauer, G. I 345
 Niebur, R. II 362
 Niessen, B. II 684
 Niethammer, F. I. II 411

- Nietzsche, Fr. I 11 17 18 21 25 47 53
54 59 104 129 215 216 222 223 234
382 395 504 515 520 561 599 600
637
II 8 10 15 16 31 282 306 336 389
396 402 551 647 656 657 670 672
673 675 698 810 836 842 843
- Nigg, W. II 791
- Niida, N. II 420
- Nikolaus von Cues I 267 416
II 72 544 578 579 580 593 615 773
- Nikolaus von Flüe I 65 82
- Nishi, A. II 350
- Nishida, K. II 409
- Nishitani, K. I 341
- Nivison, D. S. II 301
- Nkrumah, K. II 217 746
- Nodier, Ch. II 37
- Nohl, H. I 407
- Nolhac, P. de II 411
- Northrop, F. S. C. I 438
II 761
- Nossack, H. E. I 509
- Novalis I 67 84 461 505 507
- Nuttin, J. I 331 336
- Oakeshott, M. II 20 21 22
- Oberndörfer, D. I 92 125
II 649 653 654 669 844
- Ocampo, V. II 169
- Ockham, W. v. I 204 206 207 208 211
324
- Oehler, K. I 241
- Oeing-Hanhoff, L. I 136
- Oelrich, W. I 122
- Ofner, J. II 516
- Ogiu Sorai II 416
- Ohm, Th. II 685 763
- Oka, Y. II 315 316
- Oldenberg, H. II 588 589
- O'Neill, E. I 514
- Oparin, A. I. I 469
- Oppenheimer, J. R. I 115 300
- Orff, C. I 568 574
- Origines II 565 590
- Ortega y Gasset, J. I 4 52 75 76 81
554 576 577
II 169 170 181 182 183 184 639
651 657 714
- Ortiz, Don Fernando II 743
- Orwell, G. I 236 504 775
- Oswald, P. I 414
- Ottaviani, A. II 489
- Otto, R. II 581 582 583 587 604 728
763
- Otto, W. F. I 518
II 777
- Otto von Freising II 773 777
- Packard, V. I 601
II 18 27 28 652
- Padberg, R. I 422
- Paléologue, M. I 64
- Palestrina, G. II 146
- Palmer, Ch. D. Fr. I 20
- Paloczi-Horvath, G. I 430 436 437 440
442 444
- Panikkar, K. M. II 535 536 777
- Panikkar, R. II 396 732
- Pannenberg, W. I 159 161
II 680 710
- Papalekas, J. Chr. I 752
II 747
- Papinian, A. II 523
- Paqué, R. II 747
- Pareto, V. I 81
II 137
- Parkes I 671
- Parmenides II 501
- Parsons, T. I 331 338
- Pascal, B. I 65 131 179 217 605
II 237 508
- Pasteur, L. II 566 577
- Paul VI. II 489 534
- Pauli, W. I 737
- Paulus (Apostel) I 31 141 194 547 605
II 231 520 565 578 586 598 619
- Paulus (röm. Rechtslehrer) II 491 524
- Pawlow, I. P. I 327 335 602
- Peacock, A. II 582
- Peck, R. I 340
- Pergolesi, G. B. I 576
- Perón, J. D. II 171
- Perquin, N. I 413
- Pestalozzi, J. H. I 12 85
- Petrarca, Fr. II 74
- Petrus (Apostel) II 565 578
- Petzelt, A. I 416 433

- Pevetz, W. I 623
- Pfänder, A. I 218 327
- Pfahler, G. II 751
- Pfeil, H. II 675
- Pfützner, H. I 566
- Pfliegler, M. I 129
II 835
- Phaedrus, T. II 417
- Philipp IV. II 32
- Philipp, W. II 640
- Piaget, J. I 334
II 51
- Picard, M. I 114 768
II 655 703
- Picard, R. I 242
- Picasso, P. I 534 538 539 543 557 f.
576
II 199
- Pichler, H. I 116
- Picht, G. I 413 761
- Pico della Mirandola, G. I 39
II 70 74
- Pieper, J. I 104 127 778
II 507 514 655 658 789 794 801 823
- Piero di Cosimo II 71
- Pilatus, P. I 616
- Piranesi, G. B. II 36 37 38 39
- Pius IX. I 171
- Pius XII. II 489 534
- Planck, M. I 304 528 530
II 379 670 829 f.
- Platon I 12 18 23 63 88 97 207 214
224 241 242 270 320 323 598 621
622 623 626 722 724 730 783 784
791
II 25 67 68 81 153 228 235 238 334
395 398 428 458 468 492 494 501
506 511 512 513 519 530 544 547
565 567 569 575 585 720 749 792
842
- Platonov, K. K. II 50
- Plessner (Pleßner), H. I 108 111 136
411
- Plievier, Th. I 501
- Plotin I 121 241
II 229 565 586 592 728 842
- Plügge, H. I 695 697 698
II 823
- Plutarch II 502
- Poe, E. A. I 603
II 37
- Pöggeler, F. I 395 402 403 422 423
424
- Pöggeler, O. I 136 280 283
- Pohlentz, M. I 192
- Poincaré, H. II 84
- Pole, R. II 496
- Politzer, H. I 510
- Ponge, F. I 257
- Pongratz, E. II 642
- Porphyrios II 519 525 530
- Portmann, A. I 38 61 121 129 312
338 402 403 469 646 649 651 652
655 697 727 774
II 842
- Postel, G. II 579 580 593
- Poulet, G. II 37 39
- Prang, H. I 13
- Praxmarer I 209
- Preetorius, E. I 95
II 642
- Preursen, W. II 682
- Pribilla, M. II 703
- Prill, H.-J. I 345
- Prohaska, L. I 395 419
- Prost, K. I 657
- Protagoras I 598
II 530 685 732
- Proudhon, P. J. I 44
II 673
- Proust, M. I 229
- Przyluski, J. II 584
- Pucelle, J. II 570 572
- Purcell, H. II 146
- Quatember, F. I 140
- Quincey, Th. de II 38 39
- Radbruch, G. I 220 604 608
- Radhakrishnan, Sir S. II 238 260 436
608 655 734 735 758 774
- Raederscheidt, G. I 403
- Raffael (= Raphael) I 546
II 428
- Rahner, H. I 193
- Rahner, K. I 132 133 134 135 136 137
139 140 141 142 144 145 146 164

165 166 167 168 174 177 181 182
183
II 661 675 696 697 698 700 706 707
716 717 721 736 737 765 786 826
840 846
Raju, P. T. II 436 444 445 449 453
459 462 735 739
Ram Mohan Roy II 604 607
Rāmākrishna, S. II 581 603. 607 623
627 628 629 631 638
Rāmānuja II 452 459 460 461 463
565
Rameau, J. Ph. II 146
Ramser, P. II 790
Randa, A. II 503
Rang, M. I 410 427
Ranke, L. v. I 52 452 453 454 457
II 797
Ras, K. II 734
Rast, M. I 222
Rathenau, W. I 129
Ratschow, C. H. I 186
II 601 605
Ratzinger, J. I 181
II 682 728 765
Raumer, K. v. I 1
Rauschnig, H. I 503
II 656
Reale, M. II 186
Recaséns-Siches, L. II 183
Rechel-Mertens, E. I 253
Redeker, M. I 388
Reding, M. II 102 654 790
Reed, J. II 192
Regau, Th. I 35 115 128 601
Reger, M. I 566 567 575
Reich-Ranicki, M. I 500, 503 509
Reichwein, R. I 395
Reinach, A. II 521
Reiner, H. II 517
Reinisch, L. II 804
Reinold, H. I 579
Reismann, K. E. I 1
Rembrandt I 548
Remplein, H. I 434 442
Renan, E. I 74
Rendtorff, T. I 186
Renouvier, Ch. II 59

Rensch, B. I 639 641 655
II 812
Renucci, P. II 415
Rest, W. I 419 420
Reston, J. II 158
Revers, W. J. I 331
Reves, E. II 489
Revol, J. II 37
Rheinfelder, H. II 417 775
Ricci, M. II 304
Richert, H. I 12
Riehl, W. H. I 619
Ries, F. I 548
Riesman, D. I 41 398 586
II 27 652
Rilke, R. M. I 508 516 520 580
Rimbaud, A. II 197
Rimini, G. v. I 208 209 212
Ringshausen, K. I 378
Rintelen, Fr.-J. v. I 116 286
II 457 653 672 734 738 795
Ritschl, A. I 193
Ritter, J. I 125 136
Robespierre, M. de I 45 61 300
II 566 576
Robinson, E. II 455
Robinson, J. I 629
Robinson, J. A. T. I 155
Robinson, J. M. I 277
Roegele, O. B. II 810
Röhrs, H. I 375
Röntgen, W. C. II 472
Röpke, W. I 368 379
II 816
Rössel-Majdan, K. I 579
Roessler, W. I 432
Rössner, L. I 431
Rogers, C. R. I 328 336
Roggendorf, J. II 320
Roguin, P. de II 339
Roh, Fr. I 548
Rolland, R. I 64
II 308 336
Rombach, H. I 92 136 283 415
II 717
Rommen, H. II 498 519 521
Roretz, K. I 97
Rosenberg, A. I 626
Rosenkranz, G. II 685 765

245—258 259 260 261 262 268 292
295 405 697
II 46 268 451 453 454 455 458 670
671 780 804 814
Sato, K. I 341
Sauerbruch, F. I 103
Savonarola, G. II 20
Sayre, Fr. B. II 157
Schaaf, J. I 88
Schadewaldt, W. I 767 771 772
Schaefer, A. I 509
Schäfer, H. II 810
Schaff, A. I 142
II 804 814
Schaka II 213
Schaller, K. I 404 405
Schaper, E. I 521 524
Scharmann, D. L. II 751
Scharmann, Th. I 338 339 435
Scheffczyk, L. I 133
II 698 701
Scheidt, Fr. J. I 186
Scheler, M. I 44 87 88 89 103 104 108
149 213 222 288 299 320 321 354
376 388 486 498 698
II 20 160 161 162 163 164 166 184
399 409 647 670 671 712 720 825
827
Schelling, Fr. W. J. v. I 20 106 325 613
630
II 509 551 788
Schelsky, H. I 104 105 106 107 124
355 373 375 388 433 434 442 444
446 585
II 758 759 760 821 f.
Scherer, G. I 423 771
II 666
Scheuerl, H. I 427
Schiller, F. C. S. I 18
II 59
Schiller, Fr. v. I 10 11 12 20 59 600
722
II 7 794
Schilling, K. II 491
Schilling, W. II 819
Schilpp, P. A. I 230 270 275 277
Schindler, G. I 415
Schischkoff, G. II 835
Schlegel, A. W. II 253

Rosenmayer, L. I 443
Rosenmüller, B. I 222
Roskoff, G. I 243
Roßmann, K. I 107 108
Roth, H. I 371
Roth, W. M. W. II 732
Rothacker, E. I 103 411
II 654 749 798
Rothschild, S. I 333
Rousseau, J. J. I 14 15 16 23 37 38 43
45 58 311 394 410 568
II 143 235 529 532 576
Royce, J. II 59 160
Rubinstein, S. L. I 335
II 50
Ruck, E. II 513
Rüdiger, H. I 12 f.
Rüfner, V. II 665
Rüstow, A. I 619
II 651 657 803
Rufus, M. II 10
Rundt, A. I 47
Ruskin, J. II 78
Russell, B. I 82
II 306 318 438 456
Russell, E. S. I 726 730
Rutilius Namarianus II 531
Rutt, Th. I 403
Ruyer, R. II 18
Ryffel, H. II 496
Ryle, G. II 438 447 450

Saadi, Sh. II 264
Saint-Simon, Cl. H. I 44
II 79 148
Sakaguchi, F. II 729 730 743
Salisbury, H. E. I 430 438
Saller, K. I 128
Sallust, G. S. T. I 440
Salomon, A. II 673
Saṅkara (=Shankara) II 240 241 244
440 459 461 462 471 565 728
Sankarācārya II 239 240
Sansom, Sir G. B. II 320 321
Santayana, G. de I 242
Sarasvati, D. II 607
Sarkisyanz, E. II 777
Sarton, G. II 734
Sartre, J.-P. I 17 216 231 233 242

- Schleiermacher, Fr. E. D. I 19 20 26
106 154
II 399 580 581
- Schlemmer, J. II 775
- Schlette, H. R. I 505
II 687 728 763 764 775
- Schlier, H. II 786
- Schliwen, H. II 729
- Schmauch, J. I 760 770
- Schmaus, M. I 133 146
II 698 765 785
- Schmëing, K. II 751
- Schmid, C. A. I 20
- Schmid, J. I 136
- Schmid, R. I 147
II 822
- Schmidt, H. I 757
- Schmiele, W. I 246
- Schmitt, C. I 41 53
II 791
- Schmitt, H. II 454
- Schmölz, F. M. II 497 527
- Schnabel, F. II 411
- Schnackenburg, R. I 133
II 682 692
- Schneider, Fr. II 769
- Schneider, R. I 1 113 521 523
- Schoeck, H. I 581 582 583 585 595
II 400 584 740 756
- Schöfer, E. I 280
- Schöllgen, W. I 298 300 309 311
II 666 721
- Schönberg, A. I 565 566 567 568 569
571 576
- Schöne, A. I 185 193
- Schoeps, H.-J. I 379
II 663 670 777 838
- Schomerus, H. II 653 673 794
- Schopenhauer, A. I 59 211 515 599
600 740
- Schorb, A. O. II 836
- Schrey, H. H. II 650
- Schroeder II 398
- Schröder, R. A. I 524
- Schröter, M. I 116 580
- Schubart, W. II 755
- Schubert, F. I 567
II 146 308
- Schütte, E. II 816
- Schütz, A. II 786
- Schütz, L. II 528
- Schütz, P. I 480
II 703
- Schultz, H. J. II 641 674
- Schultz, J. H. I 443
- Schultze-Gävernitz, G. v. I 38
- Schulz, W. I 95 765
II 642 658 843
- Schulz-Benesch, G. I 414
- Schulze, Fr. I 419
- Schulze, Wolfgang siehe Wols
- Schumann, R. I 567
II 146 308
- Schumpeter, J. I 629
- Schurr, V. I 132
- Schwartz, B. II 289 290 291 309
- Schwarz, B. II 837
- Schwarz, R. I 1 6 87 88 90 93 97 100
104 105 109 119 121 123 124 125
295 341 352 354 356 359 361 363
364 365 367 370 375 380 382 385
392 402 408 409 415 416 445 580
751 770 776 777 780 781
II 399 641 642 643 652 661 663 680
682 684 687 691 698 705 710 719
728 729 749 764 777 794 796 829
838 839 845
- Schwarz, W. II 729
- Schwarzschild, L. I 46
- Schweitzer, A. I 1 58 61 80 85 193
194 775
II 666 780
- Schwerin, Chr. I 257
- Scipio, P. C. I 10
- Sechenew, I. M. I 334
- Seckel, C. II 644
- Seckel, D. II 732 754
- Sedlmayr, H. I 545 576 629 631
II 643 644 676
- Seidel, I. I 519
- Seifert, Fr. I 98
II 660
- Sekiguchi, T. II 338
- Seneca, L. A. I 61
II 397 399 417 519 530 531
- Senghor, L. S. II 642 745 746 755
- Septimus Severus II 565
- Seuse, H. II 661 680 729

- Sganzini, C. I 330
- Shakespeare, W. I 63 255 548
II 37 75 146 234 253 424 566
- Shākṣyamuni II 356
- Shannon, C. E. I 796 797
- Sharmann, L. II 281
- Shaw, B. I 47 523
II 235 308
- Shils, E. I 331
- Sibley, E. I 584
- Siebeck, R. I 692 693
- Siebers, G. II 836
- Siegmund, G. I 727
II 750
- Siewerth, G. I 403 420 421
II 843
- Siger von Brabant II 500
- Siirala, M. II 650
- Simson (bibl.) II 480
- Singer, K. II 327
- Sinha, J. I 341
- Skutsch, F. II 417
- Smith, A. II 311 319 420
- Smith, H. C. I 346 347
- Smith, N. K. II 451
- Snell, B. II 513
- Snow, E. II 296
- Söderblom, N. II 740
- Söhngen, G. I 116
- Sölle, D. I 160
- Sokrates I 12 23 63 320 323
II 222 236 240 415 417 436 440 442
502 530 565 684
- Solon II 492 530
- Solowjew, W. II 801
- Somervell, D. C. II 570
- Sommer, Th. II 319
- Sonneborn, T. M. I 671
- Sonnemann, U. I 307 308
- Sonnenfels, J. v. II 515
- Sontheimer, K. II 648
- Sophokles I 512
II 8 491
- Sorel, G. I 81
II 791
- Sorokin, P. A. I 122 583 584 587
II 652 798
- Soto, D. II 528
- Soulages, P. I 543
II 198
- Spann, O. I 624 633
- Spatz, H. I 635 655
- Speck, J. I 367 402
- Spengler, O. I 17 38 217 392 460 500
626
II 84 169 235 549 710 798
- Spiegelberg, H. I 212 218
- Spindler, G. D. I 429
- Spinoza, B. de I 259
- Spirito, U. II 16 17 34
- Spittelér, C. I 64 519
- Spitz, R. A. I 647 655
- Splett, J. I 144 147
- Spoerri, Th. II 650
- Spranger, E. I 88 98 102 103 128 224
225 320 321 327 362 364 368 369
389 405 406 423 432 433 447 498
773 776 777 781 782
II 380 649 654 655 666 683 684 714
718 759 779 802 810 811 823 838
- Srī Kṛṣṇa II 241
- Stählin, W. I 163
II 691
- Stalin, J. W. I 713
II 87 88 89 90 91 100 104 292 293
619
- Starobinski, J. II 37
- Staudinger, H. I 743
- Steffen, H. I 4
- Stegherr, G. I 368
- Stegmüller, W. I 130
- Stehr, H. I 507
II 728
- Stein, K. Frhr. v. I 14
- Stein, L. v. I 627
- Steinbuch, K. I 426 785 786 797
- Steinbüchel, Th. I 19 222
II 641 721
- Stelzenberger, J. II 723
- Stern, A. II 738
- Stern, W. I 331 432
- Stieff, H. I 54
- Stifter, A. I 63 80
- Stilpo I 622
- Stippel, Fr. I 368
- Stockhausen, K. I 577
- Störing, G. E. II 652

Stoker, H. G. I 222
 Stolte, D. I 92 119 292
 II 670 810
 Storch, A. I 99
 Strasser, S. II 458
 Stratenwerth, G. I 206
 Strauch, F. R. II 660
 Straus, E. I 652 698
 Strauss, R. I 566
 Strawinsky, I. I 563 565 566 568 569
 573 574 575 576 578
 Strawson, P. F. II 449
 Strindberg, A. I 536
 Strohal, R. I 395
 Sturmberg, R. I 622
 Sturzo, L. I 53
 Suarez, F. I 204 209 210 211
 II 531
 Sullivan, H. S. I 336
 Sun, Yat-sen II 281 284 287 289 290
 291 297 298 299 307 565
 Suzuki, D. T. II 409 587
 Svoboda, R. I 311
 Swedenborg, E. v. II 38
 Swift, J. II 529
 Sydow, E. v. II 788
 Symmachus, Qu. A. II 587
 Szczesny, G. I 61
 II 673 730 757 792 818 819
 Szilasi, W. I 697 699

 Tagore, R. II 260 589 608
 Taine, H. II 29
 Tan, Ch. II 280
 Taparelli, A. II 489 532
 Tarde, G. I 327
 Tax, S. I 657
 Teilhard de Chardin, P. I 131 462—497
 638 639 653 655
 II 42 193 194 341 494 507 508 706
 762 767 775 794 806 813 846
 Tellenbach, G. I 116
 Teller, E. I 300
 Tenbruck, Fr. H. I 125 432 434 448
 Teng, S. II 276 277 281
 Terentius, P. T. A. II 399
 Terra, H. de II 775
 Tertullian, Qu. S. Fl. I 140 192 227
 II 588 764
 Theodoret von Cyrus II 509
 Theodosius II 610
 Theophil II 524
 Theresia von Avila I 65 82
 Theunissen, M. I 256
 Thielicke, H. I 126
 II 656 661 676 692 701 708 771
 Thieme, K. II 786
 Thieme, W. I 360
 Thomae, H. I 126 327 329 331 332
 337 340 433
 II 749 751 775 842
 Thomas von Aquin I 97 131 204 205
 208 209 210 211 213 214 215 217
 218 313 324 355 416 604 694 738
 II 398 415 487 491 500 501 506 507
 508 509 511 515 518 523 525 526
 527 528 532 534 682 702 749 843
 Thomas (Apostel) II 628
 Thomasius, Chr. I 211
 Thompson, L. G. II 280
 Thompson, W. I. I 346 348
 Thomsen, S. H. II 355
 Thorndike, E. L. I 327
 Thukydides I 457 458
 Thum, B. II 812 838
 Thyssen, J. II 784
 Tieck, L. II 253
 Tiepolo, G. B. II 37
 Tillich, P. I 158 159
 II 362 596 655 682 683 701 765
 Tinbergen, N. I 636
 Tjio, J. H. I 664
 Tocqueville, A. de I 74 75 586
 Tokutomi, S. II 316
 Toll, N. I 345
 Tolstoi, L. I 17 63 65
 II 146 336 576 577
 Tomkins, F. I 336
 Tomonaga, S. II 332 335
 Tong, Tschun-Schui II 415
 Topitsch, E. I 92
 II 722
 Toscanini, A. I 570
 Toynbee, A. J. I 59
 II 310 489 551 565 566 569 570 571
 572 575 762 765 770 774 798
 Treitschke, H. v. I 52 53
 Tresmontant, Cl. II 682

Trillhaas, W. I 190 199
 II 655 692 709
 Troeltsch, E. I 195 196 451 459
 II 403 795 796
 Truyol y Serra, A. II 489 532
 Tryphonin II 524 526
 Tschaikowski, P. I. II 146
 Tscheng Hsuan II 415
 Tschuang Tschou II 412 413
 Tschuang-tse II 530
 Tschusci II 415
 Tsuda, M. II 350
 T'ung-Chih II 277
 Turgenjew, I. S. I 224

 Uexküll, J. v. I 310 535
 Uexküll, Th. v. II 642
 Ular II 406
 Ulpian, D. II 491 523 524 525 526
 Ungaretti, G. I 524
 Ushijima, Y. II 337
 U Thant II 159 164
 Uznadze, D. N. II 51

 Vahanian, G. II 673
 Vaihinger, H. II 447
 Valéry, P. I 75
 Vallée Poussin, L. de la II 586
 Van Buren, P. I 235
 Vandenberg, A. H. I 338
 Varro, M. T. I 623
 Vasvani, T. II 582
 Vattel, E. de II 532
 Vazquez, F. I 207
 II 528
 Vazquez, G. I 207 209 210 211
 II 525
 Vecchio, G. del II 489 532
 Vedova, E. I 543
 Veit, O. I 57 739 743
 Velasquez, D. R. de Silva y II 32 33
 Verdet, A. I 553
 Verdi, G. I 567
 Verdross, A. II 489 490 492 499 532
 Vereno, M. I 625
 Vergil I 238 524
 II 531
 Verschuer, O. Frhr. v. I 660 661
 Vetter, A. I 98

 Vicedom, G. II 685 706 732 757
 Vico, G. II 532 777 839
 Vierkandt, A. I 388
 Vinet, A. I 76
 Vinoba II 260 426
 Vischer, Fr. Th. I 35
 Visser't Hooft, W. A. I 175 184
 Victorias, F. de II 528
 Vitruvius II 68
 Vittoria, Fr. v. I 208
 Vivekānanda II 581 593 603 607 616
 625 630 632
 Voegelin, E. II 491 497 503 519 527
 Völkér, W. I 140
 Vogel, C. I 635 636 647 655
 Vogel, F. I 660 665
 Voggensperger, K. II 521 522 524 525
 Vogt-Göknil, U. II 37
 Volhard, E. I 345
 Volkmann-Schluck, K. H. I 117
 Voltaire I 55 459 548
 II 529
 Vorgrimler, H. II 716
 Vysotskij, L. S. II 50

 Wach, J. II 584 654 661 662 726 728
 731 740 741
 Wackernagel, M. I 547
 Wagenschein, M. I 356 358
 Waggerl, K. H. I 524
 Wagner, Fr. I 118
 II 795
 Wagner, R. I 567 572 574
 II 146
 Wahl, J. II 31
 Wake, C. II 192
 Walch, J. G. II 418
 Walker, R. L. II 306
 Walpole, H. II 37
 Walser, M. I 501 503 509
 Walter, G. I 796
 Walter, O. F. I 501
 Walther, W. II 659
 Wang, Y. C. II 282
 Wang, Yang-Ming II 420
 Wanke, H. II 670
 Ward, W. J. II 269
 Warnach, W. II 650
 Wartburg, W. v. II 411 418

- Washington, G. I 51
II 565
Wasmuth, E. I 158
Wassermann, J. I 506 507
Watanabé, K. II 411
Watson, B. II 303
Watson, J. B. I 334 336
Watsuji, T. II 730
Watt, J. I 790
II 311 471
Waugh, E. I 142 502
Weber, A. II 548 801 807 827
Weber, L. M. I 132
Weber, M. I 56 58 59 62 90 91 92
103 191 321 459 607
II 20 652 794 842
Weber, O. I 402
Webert, A. v. I 567
Wegele II 535
Wegener, W. I 91
Wegmann, H. I 726
Weidlé, W. I 510
Weil, G. II 579 580
Weil, H. I 355
II 810
Weil, S. I 242
Weill, K. I 568 574
Wein, H. I 96
Weinberg, R. II 437 438
Weinstock, H. I 392 405 406 407
Weippert, G. I 752
II 747
Weisedel, W. I 111 116 357
Weiß, C. II 651
Weiß, J. I 193
Weitbrecht, H. J. I 303 332
Weizsäcker, C. Fr. v. I 95 130 146
155 579 779
II 494 670 700 777 787 829 840
Weizsäcker, V. v. I 35 692 693 694 695
II 842
Welch, E. P. II 452
Wellek, A. I 122 336
II 749
Wells, H. G. I 517
II 235
Welzel, H. I 204 207 208 209 217
II 515
Wendt, I. II 327
Wenke, H. I 364
Wenzl, A. I 116 363
II 751 799
Werfel, F. I 519
Werner I 345
Werner, H. I 334
Wernet, W. I 624
Wernicke, C. I 327
West, P. I 242
Westermarck, E. I 605
Westley, W. A. I 434
Wetter, G. A. I 465
II 772 790
Weymann-Weyhe, W. I 111
White, M. II 159
Whitman, W. II 146
Widmann, J. V. I 72 f.
Wiechert, E. I 500
Wiedmann, Fr. I 107 185 355
II 758
Wienacker, F. II 502
Wiener, N. I 158 424 793 801
Wiese, B. v. II 796
Wiese, L. I 20
Wilder, Th. I 501
Wildermuth I 20
Wilhelm II 406
Wilhelm, K. II 762
Wilhelm, R. II 344 345 346 347 468
Wilhelm, Th. I 398 399 445
Williams, F. II 451
Willmann, O. I 409 415
Wilson, M. II 636 637
Wilson, W. II 533 636
Wingren, G. I 196
Winter, Fr. I 543 551
Winter, G. II 797
Winternitz, M. II 588 589
Wirsing, G. II 319
Wisselinck, E. I 446
Wisser, R. I 90 92 119 253 287 292
II 670 710 785 810
Wolf, E. I 212
II 819
Wolff, Chr. I 14 212
II 532
Wols I 543
Wolstenholme, G. I 655 657 671
Woodtli, O. I 386

- Woolf, V. I 508
Wrede, M. I 470 493
Wright, M. C. II 277
Württemberg, G. I 421
Wundt, W. I 327
II 749
Wurzbacher, G. I 338 339 581
II 815
Wust, P. I 419
II 641
Wynne-Edwards, V. C. I 311

Xerxes I. II 530

Yājñavalkya II 585
Yang, Shih-chan II 293
Yao, Wen-yüan II 300
Yeats, W. B. I 242

Yoshimura, Y. II 360 361
Younghusband, Sir F. II 582 604
Yourcenar, M. II 37

Zahrnt, H. II 680
Zapf, W. II 809
Zarathustra II 565 602 797
Zazzo I 338
Zbinden, H. I 86
Zdarzil, H. I 433
Zeiller, F. Frhr. v. II 515 516 517
Zelter, K. Fr. I 548
Zemanek, H. I 796
Zenon II 502 519 530 531 532 542
Zipf, G. I 333
Zola, E. I 55 64 500
Zutt, J. I 308 309 697
Zweig, St. II 489

VON RICHARD SCHWARZ SIND FRÜHER ERSCHIENEN

Wissenschaft und Bildung

Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1957, 336 Seiten.

„Es ist das hoch einzuschätzende Verdienst des Autors, daß er die weit verstreute reiche Gegenwartsliteratur über Hochschulfragen aus genauester Kenntnis heranzieht, sie wirklich in den Griff bekommt und durch übergeordnete Gesichtspunkte zu ordnen weiß... Das zweite, noch größere Verdienst besteht darin, daß der Verfasser die Grundauffassungen über das Wesen der Wissenschaft und die Antriebskräfte der wissenschaftlichen Arbeit auf ihre philosophischen und historischen Ursprünge zurückführt... Dieses Buch, dessen reicher Inhalt nicht in einem kurzen Referat wiederzugeben ist, hat zwei Vorzüge: Es gibt eine philosophisch und historisch fundierte Orientierung über den vielstimmigen Chor der heutigen Auffassungen vom Wesen und Auftrag der Hochschulen, und es vermittelt vom Standort der eigenen Überzeugung allen denen lebendige Anstöße des Denkens und Gewissens, die sich um die innere Verfassung unserer Hochschule bemühen, die immer die Grundlage ihres organisatorischen Aufbaus und ihre Stellung in Staat und Gesellschaft ist.“

Professor Dr. HANS WENKE

Mitteilungen des Hochschulverbandes 1958

„Dieses Buch wird mit seiner großen Aufgeschlossenheit und Weite des Blickes für alle Schäden wie auch der Ahnung für das Heilende allen von Bedeutung sein können, die um eine Klärung der Weltanschauungs- und Bildungssituation der Gegenwart ringen.“

Professor Dr. Dr. HEINZ-HORST SCHREY
Universitas 1958

Universität und moderne Welt

Ein internationales Symposium. (Bildung—Kultur—Existenz Band 1)

Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin. 1962, XVI, 665 Seiten.

„Dieses Werk kann für sich in Anspruch nehmen, die grundlegendste und umfassendste Gesamtdarstellung von Idee, Gestalt und Problematik der Universität zu sein, die es in der wissenschaftlichen Literatur der Gegenwart gibt.“

Süddeutscher Rundfunk 1963

„Man kann die Lektüre dieses Buches nur empfehlen, nicht nur jenen, die mit der höheren Verantwortung über die Universitätsführung betraut sind, sondern auch jenen, die von nahe oder fern an der Aktivität der Universität teilhaben. Sie werden hier originelle Ideen finden, Gegenstände zur Überlegung und mannigfaltige Probleme der Universität sowie eine gut ausgestattete Bibliographie über diesen so interessanten Gegenstand.“

Revue de l'Université, Brüssel 1963

„Besondere Beachtung verdient jene weittragende Problematik um westliche und östliche Geisteshaltungen, Denkformen und Lebensverständnisse, was mit der Besonderheit der spezifisch abendländischen Wissenschaftsidee und ihrer möglichen Übertragung in andersartige Lebens- und Denkstrukturen eine höchst subtile Fragwürdigkeit anzeigt. Das vorliegende Werk bietet eine hervorragende Fundierung der gegenwärtigen Universitätsproblematik in internationaler Schau. Schon die Autorennamen verbürgen den hohen wissenschaftlichen Rang der einzelnen Beiträge.“

Wiener Zeitung 1962

„Auch das deutsche Universitätswesen steht an der Schwelle tiefgreifender Reformen. Auf der Suche nach neuen Wegen wird das Werk Geschichte machen.“

Ruhr-Nachrichten 1962

Humanismus und Humanität in der modernen Welt

W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1965, 176 Seiten. Ⓜ

„R. Schwarz ist Pädagoge, Psychologe und Kulturphilosoph, und zwar ein Mann der Theorie und der Praxis in gleicher Weise. Die Beherrschung des Riesenstoffes verdient ebenso Bewunderung wie die Art der Verarbeitung. Der Verfasser, z. Z. Professor an der Münchener Universität, reduziert die Summe seiner bisherigen wissenschaftlichen Forschungsarbeit und seiner Erfahrungen auf 140 Textseiten und erreicht in der historischen Fundierung wie in der aktuellen Diskussion eine bemerkenswerte Vollständigkeit.“

hellenika 1966

„Was Richard Schwarz bietet, ist mehr als eine Erneuerung eines christlich-abendländischen Humanismus, auch mehr als eine neue Spielart in der langen Abfolge von Humanismen, zu der selbst im 20. Jahrhundert schon mehrere hinzugekommen sind. Vielmehr entwirft Schwarz eine universale Pädagogik und Philosophie der *Humanität*, eine Phänomenologie und Theologie der Menschlichkeit.“

Professor Dr. FRANZ PÖGGLER
Echo der Zeit 1966

„Temperamentvoll, zuweilen leidenschaftlich, immer mit brennender Anteilnahme, untersucht SCHWARZ die Stellung des Menschen in der modernen Welt... Seine Fragen sind unbequem, überraschend und notwendig. Seine Antworten können überzeugen. Für mich war das Kapitel über die manipulierte ‚Bildungskatastrophe‘ ein Labsal im sonst mißrönenden Einheitschor unberufener Stimmen.“

Wissenschaftlicher Literaturanzeiger 1966

toren aus 21 Nationen nehmen das Wort in diesem internationalen Symposium, das nach der menschlichen Existenz in der modernen Welt fragt. Es gilt der Erhellung aller Lebensbereiche in ihren wissenschaftlichen und außerwissenschaftlichen Bezügen, sowie der typologischen Erhebung der existentiellen Grundbefindlichkeiten des westlichen, des östlichen, des asiatischen und des afrikanischen Menschentums. Gefragt wird nach der einen gemeinsamen Menschennatur, nach einer gemeinsamen Wertwelt, nach einer Weltkultur, Weltzivilisation, Weltreligion und einer „globalen“ Humanität. Eine solche Aufgabenstellung wird einen wesentlichen Beitrag leisten können zur Klärung der existentiellen Situation in der modernen Welt. Damit aber wird zugleich uns selbst ein Rüstzeug und eine Hilfe geboten, einen eigenen begründeten Lebensbezug und Standort in der heutigen Welt zu gewinnen und der friedlichen Begegnung und Verständigung unter den Völkern zu dienen. Vertreter der verschiedensten weltanschaulichen, religiösen und politischen Überzeugungen suchen in diesem weltweiten Gemeinschaftswerk eine Antwort zu finden auf die heute dringende Frage nach der Ortsbestimmung der Gegenwart, der Stellung des Menschen in der heutigen Welt, auf die Frage nach der Zukunft der EINEN WELT.

Aus der *Einführung* von Richard Schwarz

WALTER DE GRUYTER & CO.