

auf eine Theorie des Selbstbewußtseins ihre fundamentaltheologischen Basisannahmen reformuliert und auf diese Weise „die geschichtlich aufgebürdeten und zu einem erheblichen Teil von ihr selbst mitzuverantwortenden Blockaden gegen die Moderne“ (601) durchbricht.

Der Verf. dürfte sicher recht haben mit der Feststellung, daß er sich mit der vorliegenden Untersuchung in einem theologisch noch weithin unbearbeiteten Terrain bewegt. Verdienstvoll an seiner Studie ist vor allem die ausführliche Aufarbeitung der neueren Selbstbewußtseinsdiskussion im Bereich der analytischen Philosophie sowie in der sog. Heidelberger Schule. Wieweit die in der vorliegenden Arbeit relativ kurz geratene theologische Applikation dieser Diskussion den aktuellen theologischen Diskurs zu befruchten vermag, wird sich zeigen müssen. Sicher ist aber auf jeden Fall, daß die neuere Selbstbewußtseinsdiskussion eine theologische Applikation verdient, und dazu wichtige Voraussetzungen bereitgestellt zu haben, ist nicht das geringste Verdienst der vorliegenden Studie.

H. L. OLLIG S. J.

KAUFMANN, ROLF, *Die Hölle*. Eine neue Reise in unsere Unterwelt. Solothurn und Düsseldorf: Benziger 1994. 208 S.

In praktisch-therapeutischer und theoretisch-hermeneutischer Zielsetzung sucht der Autor die Abhängigkeiten der traditionellen Höllenvorstellungen von den realen Höllen, die Menschen in ihrem wirklichen Leben auf Erden erfahren, verstehbar zu machen; es geht ihm dabei um die „radikale Erdung der alten mythischen Glaubensvorstellungen – und damit auch der Theologie als ganzer“ (9). Allerdings sei dieses Buch nur für diejenigen geschrieben, die sich mit dem alten archaischen Weltbild der bisherigen Großreligionen nicht mehr wohlfühlen. Im ersten grundlegenden Teil (13–106) soll ein neues Verständnis der alten mythischen Bilder von der Hölle, vom jüngsten Gericht, dem Fegfeuer und dem Totenreich entfaltet werden, indem im Gefolge der Tiefenpsychologie C. G. Jungs die „natürlichen arttypischen psychischen Fundamente“ freigelegt werden, auf denen alle Unterweltsvorstellungen der Menschen basieren. Im zweiten Teil (107–161) werden die archaisch-mythischen Vorstellungen aus der Geschichte der Religionen vorgeführt und kritisiert. Der dritte Teil (195–207) dient der Auslegung von vier Märchen, die von der Unterwelt handeln und in ihrer Bildsprache darauf hinweisen, wie wichtig eine gelungene Beziehung zwischen der bewußten Oberwelt und der unterbewußten Unterwelt im Menschen selbst sei. In einem Ausblick (195–207), in dem auch auf verschiedene Filme Bezug genommen wird, soll noch einmal die Wichtigkeit der Auseinandersetzung mit dem Thema unterstrichen werden.

Die Hauptthese des Autors, der 25 Jahre lang als Gemeindepfarrer tätig war (121) und über eine zwanzigjährige therapeutische Praxis verfügt (9), besteht darin, daß die traditionellen Glaubensinhalte nicht wie im früheren Weltbild „konkretistisch“ als etwas „außen und unabhängig vom Menschen Existierendes“ aufzufassen seien, sondern als „Projektionen innerer Tatsachen und Vorgänge“ (17). Der Wandel im Weltbild führe viele Menschen zunächst zu einer Distanzierung von ihrer bisherigen Religion, es sei jedoch mit einer neuen tiefenpsychologischen Integration der Religion zu rechnen. Die tiefenpsychologische Form des Glaubens sei in der Hauptsache ein persönliches Bezogensein auf Transzendenz, bei dem die Glaubensinhalte (*fides quae*) symbolisch und nicht mehr archaisch-konkretistisch gedeutet werden, so daß auch das Glauben-*Müssen* entfalle. Letzten Endes wird es darum gehen, daß der Mensch in ein ausgewogenes Verhältnis zwischen seiner eigenen psychischen Ober- und Unterwelt kommt. Je zivilisierter die Oberwelt ist, um so höllischer, brutaler und unmenschlicher ist oft die eigene Unterwelt des Menschen (74); die spät-archaischen Höllensbilder erscheinen als der Abfalleimer einer in hellem Licht strahlenden Kultur. Wir müssen die Illusion fallen lassen, jemals zu vollkommenen, heiligen Menschen zu werden (76). Der Lebensnerv der archaischen Vorstellung wird allerdings bei dem Thema „Leben nach dem Tod“ getroffen (96); sie setzt voraus, daß die Seele den Körper verlassen kann und ins Jenseits reise. Für die symbolische Auffassung gilt demgegenüber, daß das Ich mit dem Tode zunichte wird und die Vorstellung von einem persönlichen Bewußtsein nach dem Tode unvollziehbar geworden ist (98). Es gebe kein stichhaltiges Argument für eine Bejahung des

Weiterlebens unseres bewußten Ichs nach dem Zerfall unseres Leibes (103). Im übrigen könne man aber tolerant sein: Archaiker und Symboliker können gut nebeneinander leben, wenn sie sich gegenseitig nicht missionieren wollen (101). Insofern jedoch etwa die katholische Kirche weiterhin ein konkretistisches Verständnis aufrechterhalte, wie es sich z. B. in dem neuen Welt-Katechismus manifestiere, sei damit zu rechnen, daß „eines nicht allzu fernen Tages (...) ein morsch gewordenes Gebäude fast lautlos in sich zusammenfallen“ werde (120). In seiner Kritik der traditionellen Höllenvorstellungen, die sich nach Auffassung des Autors in den fünf Weltreligionen weitgehend gleichen, weist er u. a. auf den Kontrast zu deren jeweiliger Ethik hin (136). Er hält auch die heute wieder modische Vorstellung von einer Seelenwanderung für ein Relikt archaischen Denkens (133) und bestreitet mit einem gewissen Recht die verbreitete These, daß es in Israel keinen Leib-Seele-Dualismus, der ja für das archaische Denken bezeichnend ist, gegeben habe (153). Im übrigen scheint sich der Autor darüber zu verwundern, daß es heute noch Geistliche gibt, die es für Neuheidentum halten, Auferstehung mit den in ihrer vollen Frühlingspracht stehenden blühenden Kirschbäumen zu identifizieren (186).

Bei seinem Versuch, die Theologie zu „erden“, geht der Autor im Grunde von dem gleichen Problem aus, demgegenüber Rudolf Bultmann sein Entmythologisierungsprogramm und die existentielle Interpretation entwickelt hat: Die überlieferten Glaubens-texte bedienen sich einer mythologischen Sprache, in der das Jenseitige als Diesseitiges vorgestellt wird, das sich gleichwohl außerhalb des Menschen abspielt. Bultmann hingegen wollte diese Glaubens-texte in bezug auf das Selbstverständnis des Menschen interpretieren, das ihm jedoch keineswegs von sich aus zukommt, sondern zu dem er aufgrund der Begegnung mit der Glaubensbotschaft gelangt. Diese wird zwar nur im Glauben als Wort Gottes erkannt, aber nicht erst durch den Glauben zum Wort Gottes gemacht. Im Unterschied zu Bultmann, der Gott keineswegs auf eine psychische Realität des Menschen reduziert, sondern den Menschen als auf einen von ihm verschiedenen Gott verweisend versteht, will jedoch K. den Sinn religiöser Aussagen, wie es scheint, nur in innerpsychischen Realitäten sehen. Das wäre überzeugend, wenn es nur die Alternative gäbe, sich Gott entweder „konkretistisch“ als ein höheres Wesen außerhalb des Menschen vorzustellen oder ihn mit einer innerpsychischen Realität zu identifizieren. Dann sollte man sich wohl eher für letzteres entscheiden. Aber gemäß der christlichen Botschaft verhalten sich die Dinge doch noch etwas anders. Nach ihr sind wir aus dem Nichts geschaffen; d. h. in allem, worin wir uns vom Nichts unterscheiden, nämlich in schlechthin jeder Hinsicht, in der wir sind, sind wir solcher Art, daß wir ohne Gott nicht wären. Die christliche Verkündigung bricht damit unsere Sprache insofern auf, als sie neben einem Gebrauch unserer Begriffe, unter die das damit Gemeinte fällt, auch einen hinweisenden, analogen Gebrauch von Begriffen einführt. Sie spricht von einem Gott, der unter keine Begriffe fällt und von dem man nur so sprechen kann, daß man die gesamte Wirklichkeit unserer Welt als das versteht, was restlos im Verweisen auf eine solche Wirklichkeit aufgeht, die man nur so definieren kann, daß man sagt, wir seien restlos auf sie bezogen, ohne mit ihr in irgendeiner Weise in eins zu fallen. Gott ist, „ohne wen nichts ist“. Weil es in dieser Sicht aufgrund des einseitigen Bezogeneins der Welt auf Gott nur ihre einseitige Ähnlichkeit Gott gegenüber (via affirmativa) und aufgrund ihres Verschiedenseins von Gott ihre Unähnlichkeit Gott gegenüber (via negativa), aber keine Ähnlichkeit Gottes mit der Welt (via eminentiae) gibt, ist dieses Verständnis angebbar von jeder Projektion unterscheidbar. Alles von Gott Verschiedene, nämlich die ganze Wirklichkeit unserer Welt und Erfahrung und des eigenen Selbst einschließlich ihres Geschaffenseins ist Gegenstand unserer Vernunft. Gegenstand des Glaubens ist allein die Gemeinschaft mit einem Gott, der größer ist als alles, was wir denken können. Sie besteht darin, daß wir im Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu in die Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn aufgenommen sind und deshalb nicht mehr aus der Angst um uns selbst leben müssen. Für diese Liebe sind auch unsere Archetypen von Glück und Freude nur ein Gleichnis, ohne selbst vergöttert werden zu dürfen. Wenn Gott selbst nicht unter Begriffe fällt und man nur hinweisend von ihm sprechen kann, dann gilt das gleiche auch von unserem „ewigen Leben“, der Gemeinschaft mit Gott, gegen die nicht einmal der Tod Macht hat. Es fällt nicht unter unsere Begriffe, sondern wir können nur analog mit dem Bild guter Erfahrung in der Welt davon sprechen. Aber

nicht das „ewige Leben“ ist ein Bild, sondern ihm gegenüber unsere gute Erfahrung in der Welt. Umgekehrt ist für den, der aus der Angst um sich selbst lebt, die ganze Welt ein Bild der Hölle, weil der Tod das letzte Wort zu haben scheint und keine noch so erfreuliche Erfahrung dagegen ankommt. Es handelt sich damit keineswegs um ein „archaisches“ Verständnis, sondern um ein Verständnis widerspruchsfreier Kompatibilität von Vernunft und einem Glauben, der sich auf einen von uns verschiedenen Gott richtet.

P. KNAUER S. J.

MENNEKES, FRIEDHELM, *Künstlerisches Sehen und Spiritualität*. Zürich/Düsseldorf: Artemis & Winkler 1995. 263 S.

In den letzten zwei Jahrzehnten ist der Name des Verfassers zu einem Begriff geworden, über „Lager und Zäune“ hinweg, für unorthodox-originelle Vermittlung zwischen zwei seit dem Barock einander fremd gewordenen Welten: Kirche und Kunst. Dies durch eine Reihe von Einzel- und Sammelpublikationen, vor allem aber durch konkrete Gesprächs- und Ausstellungsarbeit. Hier legt er nun eine Auswahl aus Veröffentlichtem vor, um jenseits der Tagesgeschäfte Rechenschaft zu geben und eine grundsätzliche Diskussion zu eröffnen. (Mit der beginnt darum ansatzweise bereits diese Rezension.) „Um zwei Systeme geht es in diesem Buch, um Religion und Kunst ... Religion ist ein System, das einem kreativen Handeln entspringt, dem Glauben.“ Doch geht es tatsächlich (zum Glück) kaum um Systeme, obwohl die gesammelten Texte „theoretisch ... von einem kultursoziologischen Ansatz zusammengehalten“ werden sollen (11 – vielleicht wäre solche Rationalisierung eher bedauerlich als bei [9] den „Religionsgemeinschaften“?), vielmehr mit eindrucksvoller Offenheit und Sensibilität um Einzelne(s): Farbe und Form, das Ereignis eines Bildes, das sich Herausbilden einer Gestalt, vor allem um den Einzelmenschen, und zwar nicht als Seelsorge-Objekt, sondern als konkretes Gegenüber. (Angesichts solcher Empfänglichkeit ein zweiter Zwischenruf: Ist Glauben erstlich kreatives Handeln? Und: In Religion wie Kunst gehe es um das Unbekannte [11]; „Das Allzuferne ist in der Orientierung, wird aber nie erreicht.“ Hält es dafür nicht uns? Monsieur Teste: „Dieu n'est pas loin. Il est ce qu'il y a de plus près.“) – Die Sammlung ist drei-gegliedert. Zuerst zwei Grundsatz-Texte zu Gemeinsamkeiten der beiden „Systeme“; dann Aufsätze zu einzelnen Künstlern; schließlich Berichte aus der erwähnten praktischen Arbeit.

I. Mythos – Kunst – Religion als Grundformen der Sinnvermittlung: Mythos und Vernunft (Cassirer, Tillich); Mythos und Religion (hier wird Kunst mit J. Heinrichs und H. Wagner als „Selbstbeziehung des Subjekts auf sich als leidendes“ verstanden) (dazu – schon wieder dazwischengesprochen – Celans Meridian-Rede, die das Gedicht als eine ausgestreckte Hand beschreibt; sie wäre dann einer transzendierenden Mystik weniger zu kontrastieren?); Mythos und Gesellschaft (Religion als Weg von einer dialektischen Lösung der Subjekt-Objekt-Problematik zu einer dialogischen [37]); Mythos und Kunst (mit begründeter Kritik am Konzept „individueller Mythologie“, womit man das Pluralismus-Problem überspringen zu wollen scheine). Neubesinnung auf die Kraft des Mythischen selbst ist nicht bloß nötig, sondern im Gange. – Kontemplative Formen künstlerischen Weltverstehens. Im Unterschied zu weltanschaulich einheitlichen Gesellschaften (die man wohl doch nicht gleich „totalitär“ nennen sollte – 50) sind in der pluralistisch strukturierten Gesellschaft die Deutungen durch den Zweifel gegangen; sie werden am Menschen ausgerichtet (wie die Wissenschaften unabhängig [?]). Doch gibt es im Prozeß der Ausdifferenzierung fortbestehende Konsensbereiche, darunter das übergreifende Fragen zum Ganzen der Welt und einer menschenwürdigen Gesellschaft. Und hierbei sind Religion, Kunst und Philosophie (Th. Luckmann) wichtigste Kräfte. Dabei stehen die Gruppen einigermaßen isoliert nebeneinander. M. will indes auf Berührungspunkte aufmerksam machen: „zwischen Religion und Kunst, vor allem zwischen Abstraktion und Kontemplation“ (53), wobei Religion besonders den Aspekt des transzendenten Verwiesenseins aufgreift. Innerhalb ihrer wird die Mystik wichtig, als „cognitio Dei experimentalis“ (54, Z. 2 v.u.: erworbene Gnade?). Konzentration, Meditation, Kontemplation sind zu unterscheiden, jedenfalls geht es um eine aktuelle Erfahrung des „Einen und Letzten“. So etwas aber begegnet auch in der Kunst, z. B. (aus den