

Vom Verlust und Wiedergewinn der schöpferischen Phantasie *

Dominique Bertrand SJ, Paris

Natürlich kann man einfach in den Tag hinein leben. Aber kommen wir auf diese Weise zu dem heiteren, abgeklärten friedvollen Selbstbesitz, den wir suchen und mit dem wir uns Gleichmut vorspiegeln und vorspielen? Wohl kaum. Unerwartete Ereignisse brechen ins Leben ein, ins persönliche Leben und in das Leben der Völker. Schubweise steigern sich Ungewißheit, Not und Angst. Durch eine Lebens- oder Berufskrise, durch politische und gesellschaftliche Unruhen, Umweltverschmutzung, Energiekrise – wer dachte noch vor vier Monaten daran, daß dem Lebensstrom der wirtschaftlichen Entwicklung plötzlich der Atem stocken werde.

Und da merken wir mit vielen Männern und Frauen unserer Zeit, daß es im Lebensstrom der Zeit von heute nicht nur um kleine Veränderungen und Verschiebungen geht. Man ahnt eine einzige große Veränderung, die sich hinter und in den vielen Kleinigkeiten anbahnt – in der Familie, im Bereich der Arbeit, in den mitmenschlichen Beziehungen, in Kultur und Zivilisation und nicht zuletzt im religiösen Suchen. Man spricht dann von Umbruch, Revolution, Neubeginn und geht sich selbst mit den zu oft und zu unbedacht gebrauchten Worten auf die Nerven. Doch auch im inflatorischen Gerede vom neuen Zeitalter wird diese tieferliegende Umschichtung ahnbar.

Nur zu ahnen aber hilft nichts; wir müssen versuchen, unter den Umschichtungen die *eine* Umschichtung zu verstehen. Wie viele Analysen darüber bleiben im Äußerlichen stecken! Man spricht von Umweltveränderungen, vom Kleinwerden der Erde, von wachsender Verflechtung aller Beziehungen, ganz zu schweigen vom Siegeslauf der Technik, der manchmal eher einem Zerstörungsdrang ähnlich sieht. Man predigt: „Jede Umgestaltung der Gesellschaft beginnt im Innern des Menschen oder sie findet überhaupt nicht statt“¹. Das heißt im Klartext: Die Welt verändert sich, ändere auch du dich! *Was* aber der Mensch an sich zu ändern hat, wird ihm kaum gesagt, und so ist es nicht verwunderlich, daß er des Redens von Veränderung überdrüssig wird.

* Der französische Originalbeitrag wurde von Sr. Marcella Welte OSB, Abtei Kellenried, übersetzt und von der Redaktion der Zeitschrift stark gekürzt. Die Zitate wurden soweit möglich im Wortlaut der deutschen Originaltexte oder der authentischen Übersetzungen wiedergegeben.

¹ Vgl. L'Expansion, Nr. 63 (Mai 1963) 122–158.

Diesen Punkt, den Menschen selbst, diese entscheidende Stelle im Kosmos, möchten wir angehen. Und zwar von *einer*, aber umfassenden Perspektive aus. *Die schöpferische Macht der Phantasie*, die man vor nicht allzulanger Zeit noch mit Mißtrauen betrachtete, ja, die einzuschrumpfen und abzusterben schien, kommt von neuem zu ihrem Recht. Das scheint uns für morgen eine entscheidende Veränderung im Menschen selbst zu sein. Hierauf wollen wir uns in einem *ersten Schritt* unserer Überlegungen besinnen.

Ein *zweiter Schritt*, der nur angedeutet wird, will diese Veränderung auswerten. Der Vorgang ist reichlich paradox: Eine breite Öffentlichkeit entdeckt die Macht der Phantasie, erfährt also, daß der Mensch, in seinem „unveränderlichen“ Wesen „veränderlich“, ein Wesen ist, das auf „Veränderung“ ausgehen muß. Die Phantasie in ihrer Beweglichkeit, das Neudenken, Neu-Entwerfen gehört unveränderlich der einen alten, immer neu entdeckten Natur des vornehmsten Geschöpfes Gottes an. Man ahnt, daß der Mensch – der dieses sein Wesen neu erfährt – sich im Grunde viel weniger ändert, als er es vor kurzem unter dem Einfluß irgendwelcher Fortschrittsideologien noch glaubte.

Und hier erreicht das Paradox seinen Höhepunkt – wie ein *dritter Abschnitt* zeigen möchte: Ein Mensch, der lernt, seine Phantasie, sein bleibendes Können zur Veränderung ernstzunehmen, erwacht zu einer Anpassungsfähigkeit, aus der er die vielen Veränderungen, mit allem, was sie an Unsicherheiten, an Licht und Dunkel mit sich bringen, bewältigen kann. In der Kraft schöpferischer Phantasie scheint er das zu entdecken, was im Zwiespalt von Neu und Alt, Fortschritt und Tradition, Anpassung und Verharren sich bewähren wird.

Es geht dabei um den Menschen als den Ort in der Welt, auf dessen Umgewandeltwerden vom Geist Gottes nach Paulus (Röm 8) die gesamte Schöpfung wartet. Schon jetzt haben wir „als erste den Geist als Angeld empfangen“.

I. Die Phantasie Hindernis zur vollen Menschwerdung?

Es kann sich hier nicht um einen geschichtlichen Überblick oder eine umfassende Phänomenologie handeln. Haben wir im übrigen nicht bereits mehr als genug an solchen Rückblicken? Es genügt das biblische Maß der „Generation“ für unsere Besinnung, das also, was ein Einzelner in den konkreten Erfahrungen und Begegnungen seines eigenen Lebens an Geschichte erfassen kann.

Unsere „Generation“ kennt genügend Versuche, die die schöpferische Phantasie und ihre Bilder in die Vergangenheit verweisen. Die Tatsachen

sprechen für sich. Da ist das Pochen auf Leistung und Produktivität im sozialen Leben; da ist ein weitgehend bejahter Moralismus; da ist – um zur Kirche zu kommen – die Ideologie der „katholischen Aktion“, die bei Klerus und Gläubigen von großem Einfluß war². Solche Deutungsmuster tragen die Gefahr in sich, daß man die Veränderung des Menschen über sieht. Wenden wir uns also drei Denkern zu, die unsere „Generation“ repräsentieren und sich den Anliegen und Nöten der Menschen zugewandt haben: Der atheistische Philosoph Jean-Paul Sartre, der gläubige Philosoph Paul Ricoeur und der Theologe – diesen Titel wird ihm wohl niemand absprechen – Rudolf Bultmann. Hören wir sie, dann können wir eine Resonanz dessen hören, was wir alle waren und was wir zweifellos noch sind, ein Bild unserer „Generation“. An ihnen läßt sich das tragische Zurückdrängen, ja die Ausmerzung der „Phantasie“ in unserer Zeit deutlich machen.

Trotz allem, was sie trennt, haben diese drei Denker etwas gemeinsam: sie sind der Existentialphilosophie verpflichtet, die das europäische Denken während der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts geprägt hat. Keiner von ihnen verleugnet diese geistige Herkunft; Heidegger (Sartre, Bultmann) oder Husserl (Ricoeur) stehen am Ursprung ihres Denkens. Auf diesem Mutterboden erwächst eine weitere Gemeinsamkeit, die sie mitten in unsere Überlegung hineinstellt: Sartre, Ricoeur und Bultmann beschäftigen sich mit der Welt der Phantasie; sie widmen ihr sogar einen guten Teil ihrer Untersuchungen und ihrer Kritik. Gleich das erste größere philosophische Werk Sartres: „Das Imaginäre. Psychologische Phänomenologie der Einbildungskraft“ geht das Thema ganz ausdrücklich an³. Ricoeur behandelt es vor allem in seinen phänomenologischen Analysen des Willens („Philosophie des Willens“) und der Schuld („Phänomenologie der Schuld“)⁴. Seit etwa zehn Jahren schlägt sich Ricoeur überdies verbissen mit der Psychoanalyse herum, einer Wissenschaft oder Technik, die sich ebenfalls mit der Phantasie beschäftigt. Für Bultmann, den alten Mann aus Marburg, steht von Anfang an der Mythos⁵ in der Mitte seiner Überlegungen. Die drei

² Ganz besonders in Frankreich; vgl. den Beitrag des Vf. in dieser Zeitschrift 39 (1966) 215–224: „Der ‚militant‘ – Mythos oder Wirklichkeit des französischen Katholiken von 1966“. – Aber jeder Bereich des kathol. Lebens war auf seine Weise von diesem Geist unserer Zeit geprägt.

³ *L'imaginaire. Psychologie phénoménologie de l'imagination*, NRF, Gallimard, Paris 1940; dt. 1971.

⁴ „Philosophie de la volonté.“ 3 Bde. Aubier, Paris 1950–1961; Bd. I *Le volontaire et l'involontaire*. – „Finitude et culpabilité“, 2 Bde, Paris 1960 (dt. *Phänomenologie der Schuld*, Freiburg-München 1971); Bd. I *L'homme faillible (Die Fehlbarkeit des Menschen)*; Bd. II *La Symbolique du Mal (Symbolik des Bösen)*.

⁵ U. a. *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. 4 Bde, Tübingen; *Jesus Christus und die Mythologie*. Hamburg 1964.

Autoren gehen dem Problem der menschlichen Phantasie auf den Grund. Aber – und das ist entscheidend – sie beschäftigen sich nur mit ihr, um sie zu überwinden, jeder auf seine Weise: Sartre setzt um, Ricoeur sammelt ein, Bultmann wertet ab.

Die Welt der Phantasie, umgesetzt in Freiheit

Beginnen wir mit Jean-Paul Sartre. Auf den letzten Seiten seines Anfangswerkes „*Das Imaginäre*“ macht er einen Riesen-Sprung nach vorn, von der Psychologie in die Metaphysik. Für Sartre besteht Bewußtsein in der Freiheit zur Negation der Welt von Phantasie und Traum, durch die sich der Mensch dem Anspruch der wirklichen Welt immer wieder zu entziehen sucht. „Der Traum ist keineswegs ein Trugbild, das für Wirklichkeit gehalten wird; er ist vielmehr die Odyssee eines Bewußtseins, das aus eigenem Antrieb und sich selbst zum Trotz nur dem einen gewidmet ist, eine irreale Welt aufzubauen. Der Traum ist eine privilegierte Erfahrung, die uns verstehen lassen kann, was es um ein Bewußtsein wäre, das sein ‚In-der-Weltsein‘ verloren hätte und das der Kategorie des Wirklichen beraubt wäre.“ Dieses Bewußtsein, „der Kategorie des Wirklichen beraubt zu sein“, führt nach Sartre zur Freiheit, die sich im Wetterleuchten der letzten Seiten seiner psychologischen Phänomenologie „*Das Imaginäre*“ ankündigt und in der ungeheuren Spannweite des Essays „*Das Sein und das Nichts*“ entfaltet wird⁶.

Der autobiographische Bericht „*Die Wörter*“⁸ kann die Erfahrungswelt der philosophischen Ansätze verständlich machen. Was ist aus dieser Selbstdarstellung herauszulesen?

1. Das vaterlose, einsame Kind ist mit einer ungewöhnlich reichen und lebhaften Phantasie begabt; eine unkindliche Lektüre wirkt aufputschend. So schildert sich Sartre selbst, als er etwa achtjährig von Feuilleton-Helden fasziniert und hingerissen ist. „Dieser geniale Autor (Michel Zévaco) hatte unter Victor Hugos Einfluß den republikanischen Mantel- und Degen-Roman erfunden. Zévacos Helden verkörperten das Volk; sie bauten Reiche auf und rissen sie nieder, seit dem vierzehnten Jahrhundert sagten sie die Französische Revolution voraus, schützten aus Seelengüte die Kinderkönige oder die wahnsinnigen Könige gegen ihre Minister und ohrfeigten die bösen Könige. Der größte unter ihnen, Pardaillan, war mein Meister. Um es ihnen nachzutun, habe ich hundertmal, dastehend auf meinen stolz gespreizten Hahnenbeinen, Heinrich III. und Ludwig XIII. geohrfeigt . . .“

⁶ *L'imaginaire*, a. a. O. 225.

⁷ „*L'être et le néant*“, NRF, Gallimard, Paris 1943.

⁸ „*Les mots*“, Gallimard, Paris (dt. Rowohlt, Hamburg 1965).

Abschließend urteilt er: „Wie tief mein Traum auch sein mochte, niemals war ich in Gefahr, mich darin zu verlieren. Dennoch war ich bedroht, meine Wahrheit war in äußerster Gefahr, bis zum Lebensende ein Gegenstück zu meinen Lügen zu bleiben“⁹.

2. Der junge Schwärmer, rasend geworden durch einen neuen „Betrug“, der „sein Leben veränderte“, wird zum Schriftsteller. Schon auf einem Schulheft steht mit violetter Tinte: „Romanheft“. In der patriotischen Begeisterung des Kriegsausbruchs von 1914 schreibt er an einer Geschichte, in der Kaiser Wilhelm II. zur Waffenruhe gezwungen wird. „Folglich mußte nach allen Regeln der Logik der Herbst jetzt den Frieden bringen. Allein die Zeitungen und die Erwachsenen wiederholten morgens und abends, daß man sich auf den Krieg einstellen müsse und daß der Frieden auf sich warten lasse. Ich fühlte mich geprellt: ich war ein Schwindler, ich erzählte Lügengeschichten, die niemand glauben wollte. Kurzum, ich entdeckte die Phantasie. Zum erstenmal in meinem Leben las ich, was ich geschrieben hatte. Ich errötete tief. Ich also, *ich* hatte Wohlgefallen gehabt an diesen kindischen Phantastereien? Fast hätte ich auf die Literatur verzichtet . . .“¹⁰. Bleiben wir bei diesem grundlegenden Text. Was geschah? In einem einzigen Augenblick erfaßt der kleine Jean-Paul (den Sartre noch einmal liest), was Phantasie ist: die Fähigkeit, „Lügengeschichten“, d. h. Unwirkliches zu schreiben; und was sein „Ich“ ist, das „Gefallen gefunden hatte an diesen Phantastereien“. Das ist festzuhalten: Wesentlicher als die Bilderwelt, wie kennzeichnend sie auch für ihn ist, ist bei Sartre immer das Ich und die Fähigkeit, über das Unwirkliche zu schreiben; die Welt der Phantasie ist für ihn nur die Präambel zur Freiheit, er selbst zu sein. „Man kann eine Neurose ablegen, vermag aber nicht von sich selbst zu genesen“, schreibt er zum Abschluß in den „Wörtern“¹¹.

3. Schon bei der Rückkehr zu dem kleinen Jean-Paul Sartre und um ihn wiederzufinden, flirtet Sartre mit der Psychoanalyse, läßt sich aber nicht auf sie ein. In seinem letzten Werk „*L'idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821–1856*“¹² nähert er sich ihr noch mehr, liefert aber den Grund seines Ich genausowenig wie vorher der Freudschen Technik aus. Sartre ist theoretisch und existentiell zu sehr an sein Ich – so wie es ist! – gebunden, um ernsthaft daran zu denken, sich von was auch immer und durch wen auch immer kurieren zu lassen. „Vor allem keine Intimitäten: Ich halte mir meine Vergangenheit respektvoll vom Leibe“ bekennt er in den *Wörtern*. Oder: „Wieso hätte mich die Vergangenheit bereichern sollen? Sie hatte mich nicht geschaffen. Umgekehrt: ich selbst stieg aus meiner Asche empor

⁹ Deutsche Ausgabe 102/103.

¹⁰ Ebd. 164. ¹¹ Ebd. 195.

¹² NRF. Gallimard, Paris 1971–1972 (3 Bde).

und entriß dem Nichts das Gedächtnis an mich in einem stets neuen Schöpfungsakt¹³.

Sartre kennt die Welt der Phantasie; sie ist für ihn aber nur ein Sprungbrett, um in sein Ich hineinzuspringen. Erinnerung, Phantastereien, Neurose . . . all das ist nur ein erster Entwurf der Freiheit und führt nur zur Freiheit, wenn es, überwunden durch die Freiheit, selbst in Freiheit umgesetzt wird.

Das symbolische Bewußtsein, ein Einsammeln der Bilderwelt

Sartre stellt mit großer Klarheit die entscheidende Frage: Ist eine Philosophie, in deren Mittelpunkt das Ich und dessen Überlegenheit stehen, vereinbar mit der Psychoanalyse? Noch radikaler: Was respektiert die Bilder und Gegebenheiten der menschlichen Phantasie am besten: eine philosophische Definition der Freiheit oder eine Analyse nach der Art Freuds? Sartre gibt die Antwort, indem er systematisch in den Bildern und Gegebenheiten der Phantasie „*Les chemins de la liberté*“, „die Wege der Freiheit“ sucht¹⁴. Sie interessiert ihn allein. Ricoeur, der sich immer schon für die menschliche Phantasie interessiert hat, packt das Problem in seinem Hauptwerk „*Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*“ anders an¹⁵.

Schon die Konzeption des Buches kann zeigen, was gemeint ist, wenn wir seinen „Versuch“ als „Einsammeln“ bezeichnen. Ricoeur betrachtet Freud und sein Werk als eine Art von Fremdkörper für die Art von Philosophie des Ich, die auch er, anders allerdings als Sartre, vertritt. Sein ganzes Werk besteht darin, in diese Philosophie des Ich das wieder „einzubringen, einzusammeln“, was ihr zu entgleiten und sogar zu widersprechen scheint (recueillir = einsammeln, was verloren war; récupérer = wieder in Besitz nehmen). Daher trägt Buch I der „*Interpretation*“ den Titel: „*Problematik. Freuds Situation*“, Buch II: „*Analytik. Freud-Lektüre*“, Buch III: „*Dialektik. Eine philosophische Freudinterpretation*“. Freud wird gleichsam in drei Umschlingungen wie von einer Boa verdaut. Der Philosoph des Ich läßt nicht einen einzigen Augenblick sein Grundpostulat von der psychoanalytischen Säure zerfressen. Sein Ich, das er lieber „soi de la réflexion“ (das eigene, sich bewußte Selbst) nennt, hat sich zwar beträchtlich, ja unendlich ausgedehnt durch die Einverleibung einer so konträren Mahlzeit. Aber das denkende und reflektierende Subjekt ist sich gleich geblieben; keiner seiner Ansprüche wurde geschwächt.

So etwa lautet die Kritik der Freudianer an der „*Interpretation*“ Ricoeurs, obgleich sie die großen Reichtümer des Werkes und die wert-

¹³ A. a. O. 183/181.

¹⁴ Obertitel eines dreibändigen Romanwerkes, dt. 1949–1952.

¹⁵ „*De l'Interpretation. Essai sur Freud*“. Le Seuil, Paris 1965 (dt. Ffm 1969).

vollen Erkenntnisse zur Symbolik anerkennen. Und sie haben nicht Unrecht. Zwei Zitate mögen genügen. Das erste stellt ein Grund-Postulat auf, das nie kritisiert wird, das aber alles Nachfolgende begründet. „Ich will hier annehmen, daß das Setzen des Selbst die erste Wahrheit ist für den Philosophen, der in der großen Tradition der modernen Philosophie steht, jener Philosophie, die von Descartes ausgeht, sich mit Kant, Fichte und der reflektiven Strömung der europäischen Philosophie weiterentwickelt. Für diese Tradition, die wir, bevor wir ihre Hauptvertreter einander gegenüberstellen, als ein Ganzes betrachten, ist das Setzen des Selbst eine Wahrheit, die sich selbst setzt; sie kann weder verifiziert noch deduziert werden; es handelt sich gleichzeitig um das Setzen eines Seins und einer Handlung; das Setzen einer Existenz und einer Gedankentätigkeit: Ich bin, ich denke; existieren, das heißt für mich: denken; ich existiere, insofern ich denke. Da diese Wahrheit nicht gleich einer Tatsache verifiziert noch gleich einem Schluß deduziert werden kann, muß sie in der Reflexion gesetzt werden; ihr Sich-selbst-Setzen ist Reflexion; Fichte nannte diese erste Wahrheit: das *thetische Urteil*. Das ist unser philosophischer Ausgangspunkt“¹⁶. Dieses Postulat wird nie in Frage gestellt, weil man nicht sieht, wie das geschehen könnte. Aber, so entgegnen die Freudianer, man sieht es deshalb nicht, weil man der Freudschen Psychoanalyse nicht bis zum Schluß folgt. Es ist, als ob in diesem Spiel entweder das „Selbst“ oder die „Kraft der Phantasie“ die Rolle der Boa übernehmen müßten, die alles andere verschlingt.

Das zweite Zitat enthält die ganze Breitseite der Entgegnungen, die Ricoeur beharrlich jenem Einwurf entgegenhält, er verfälsche in seinem eigenen Sinn die Freudsche Denkweise; in respektierender Redlichkeit führt er ihn immer wieder an und antwortet darauf: „Mehr noch als die Durchleuchtung“ dieses oder jenes (Freudschen) Begriffes „ist meine Betrachtung philosophischer Art: nachdem ich gesagt habe: wenn ich Freud lese, verstehe ich ihn nur dann, indem ich“ diesen oder jenen Schritt tue, so „sage ich nun: ich verstehe“ den einen Schritt nur, wenn ich ihn durch den anderen ergänze. „Und mich wieder Freud zuwendend, suche ich in seinem Werk, d. h. in der Analyse den Bezug auf seinen dialektischen Gegensatz . . . ich möchte Freud nicht vervollständigen, sondern ihn verstehen, indem ich mich verstehe“.¹⁷ Ricoeur ist ehrlich. Wir haben die Einzelheiten seiner Beweisführung weggelassen und nur den Gedanken-gang wiedergegeben. Der Leser kann auf diese Weise vermuten, daß er im Fortgang der „*Interpretation*“ mehr Ricoeurismus als echten Freudianismus finden wird.

Am Schluß ist Ricoeur der Meinung, er habe das schmächtige „Selbst“ des Anfangs geweitet mit der Fülle gegensätzlicher Symbole (von Tod und

¹⁶ Ebd. (dt. Ausgabe) 56. ¹⁷ Ebd. 471

Leben, von Läuterung im Sinn der Psychoanalyse und Entfaltung im Sinn des Heiligen) und der ganzen Schärfe des nicht weniger Widersprüchlichen der Methoden, das Gewoge der Symbolik zu interpretieren. Alles wurde in das Ich „eingesammelt“ – im Unterschied zu Sartre, der weniger „in Besitz nehmen“ als einen Sprung nach vorn tun wollte. Aber beide, der Atheist wie der Gläubige, bleiben dem Ich treu. Doch sie stehen im Verdacht, die menschliche Phantasie nicht genügend respektiert, die Phantasie dem Ich geopfert zu haben. Die Psychoanalyse kann darauf aufmerksam machen.

Die Glaubensentscheidung als Ablehnung des Mythischen

Sowohl sein Luthertum als auch sein theologischer und philosophischer Werdegang (der Einfluß Heideggers) hat Rudolf Bultmann zur existentialen Interpretation des Glaubens geführt (Freud spielt bei ihm wohl keine Rolle). Er hebt den Glauben radikal ab von allem übrigen: vom theologischen Wissen, von religiösen Gewohnheiten, Traditionen, Vorschriften usw. Dieser Glaubensakt ist mit nichts zu vergleichen und kann deshalb mit allen Glaubensformeln, Frömmigkeitsübungen usw. koexistieren. Eine Überlegung wie die über den Sinn des Weihnachtsfestes heute¹⁸ könnte ein konservativ-frommer Pfarrer geschrieben haben. Freilich mit einer Einschränkung, einer einzigen: In seiner Koexistenz mit allem anderen muß der Glaube selbst in seiner radikalen Wahrheit, in seiner vertikalen Wahrheit, *gegenüber* allem anderen herausragen. Hier ist Bultmanns Anliegen zu Hause: daß der Glaubensakt, der notwendigerweise *mit* allem anderen vermengt ist, *in* diesem anderen seine Heilsbedeutung nicht verliert. So verwirft Bultmann den Mythos nicht, denn dieser ist menschliche Wirklichkeit; aber die ganze Anstrengung – auch in dem kleinen Text über Weihnachten – zielt mit den Waffen der Exegese und der Existentialphilosophie darauf hin, die Reinheit des Glaubens aus der Verworrenheit und dem Chaos der Phantasie und deren Bilderwelt zu retten.

Hier sei ein Text angeführt, der auch deshalb interessiert, weil er aus dem Jahr 1963 stammt und eine Art zusammenfassenden Rückblick darstellt. Er steht am Beginn von „*Zum Problem der Entmythologisierung*“ und gibt sich unerschütterlich sicher: „Unter Entmythologisierung versteh ich ein hermeneutisches Verfahren, das die mythologischen Aussagen und Texte auf ihren wirklichen Sinn hin befragt. Es wird also vorausgesetzt, daß der Mythos von einer Wirklichkeit spricht, aber in unzureichender Weise. Es wird weiterhin ein Verstehen vorausgesetzt, das von der Wirklichkeit bestimmt ist.“ Dieses Vorverständnis wird dann näher erläutert:

¹⁸ Vgl. *Glauben und Verstehen*, Bd. III, 76 ff.

„Das menschliche Leben ist Geschichte; durch die Entscheidungen jedes Augenblicks führt sie in eine Zukunft, in der der Mensch sich selbst wählt. Die Entscheidungen werden in der Weise gefällt, wie ein Mensch sich selbst versteht und worin er die Vollendung seines Lebens sieht. *Die Geschichte* ist das Feld der menschlichen Entscheidungen“. Einige Zeilen weiter heißt es: „Man kann vom Sinn der Geschichte nur sprechen als vom Sinn des Augenblicks, der nur als Augenblick der Entscheidung bedeutsam ist“.¹⁹ Der Augenblick ist für Bultmann die Wirklichkeit; die Wirklichkeit, in der sich das Paradox des christlichen Glaubens nicht durch die Erinnerung, sondern nur durch die Aktualität der Verkündigung vollzieht.²⁰

Je eingehender man sich mit Bultmann beschäftigt, desto mehr entdeckt man in ihm einen wahrhaft Glaubenden. Man mißversteht sein Werk, wenn man es nicht als eine Auseinandersetzung um den Glauben und als eine Hilfe zum Glauben versteht. Eben diese Wahrhaftigkeit erklärt m. E. den theologischen Einfluß der Entmythologisierung, nicht so sehr exegetische Technik und Gelehrsamkeit. Bultmanns Entmythologisierung ist ein Akt des Glaubens, und insofern sollte nichts „gegen“ sie, nichts „neben“ ihr oder „über sie hinaus“ gesagt werden. Sobald die Kritiker solche Wege einschlagen, um Bultmann zu überholen oder zu widerlegen, ziehen sie die Diskussion auf eine niedrigere Ebene herab und nehmen ihr die Radikalität. Man muß die Diskussion im Gegenteil – wie Ricoeur einmal schreibt – auf eine höhere Ebene heben, und das geschieht, wenn wir irgendwie „unter dem Werk“ Bultmanns bleiben²¹.

Im Eifer des Gefechts neigt Bultmann dazu, das unterhalb diesem so radikal menschlichen Moment der Entscheidung Liegende unterzubewerten. Er fürchtet eine Abschwächung der Glaubensschärfe und ist vor allem bemüht, die Dinge auseinanderzuhalten. Sein Anliegen ist nicht, aufzuzeigen, daß die Phantasie und ihre Bilder – er nennt sie „Mythos“ – hier und in diesem Augenblick auch der aktuelle Mutterboden der Entscheidung selbst sind. Er kritisiert den Mythos von der Entscheidung her und denkt nie daran, auch die Entscheidung von der Kraft der Phantasie her einer Kritik zu unterziehen, selbst in dem genannten Artikel nicht, in dem er sich der Aufwertung der Bilderwelt im Grund des Menschen nähert. „Der Mensch findet sich in einer Welt vor, die voller Rätsel und Geheimnisse ist und einer Bestimmung unterliegt, welche in gleicher Weise rätselhaft und geheimnisvoll ist. Unmöglich für ihn, nicht zu spüren, daß er nicht Herr des Lebens ist: er gewahrt vielmehr, daß die Welt und das menschliche

¹⁹ *Foi et compréhension*, t. 2, *eschatologie et démythologisation*. Le Seuil, Paris, 1969, 384, 385, 386. ²⁰ Ebd. 393.

²¹ Vorwort Ricoeurs zur französ. Ausgabe von „Jesus Christ and Mythologie“ (*Jésus, mythologie et démythologisation*, Le Seuil, Paris, 1968. p. 28).

Leben ihren Grund und ihre Grenze in einer Kraft (oder in Kräften) haben, die über das hinausweisen, was er voraussehen und womit er rechnen kann, in einer transzendenten Kraft. Dennoch verobjektiviert das mythologische Denken in naiver Weise das Jenseits im Diesseitigen. Gegen seine eigentliche Intention stellt es sich das Transzendentale als eine ferne, räumliche Wirklichkeit vor und dessen Macht als eine quantitative Steigerung menschlichen Vermögens. Dagegen will die Entmythologisierung die eigentliche Intention des Mythos in Kraft setzen, d. h. die Absicht, von der wahren Wirklichkeit des Menschen zu sprechen“²². „Dagegen will die Entmythologisierung . . . ! Bultmann ist ein Kreuzfahrer, oder vielleicht ein verhinderter Herkules vor der Hydra von Lerna, der aus jedem abgeschlagenen Haupt mehrere neue Köpfe wachsen. Ist nämlich in seinem Eifer, zu entmythologisieren, nicht selbst ein bißchen Mythologie enthalten? Er hätte daran denken müssen, auch dieses verborgene Haupt in seinem eigenen Unternehmen abzuschlagen.

Wie dem auch sein mag, für Bultmann ist der Glaubensakt nur dann richtig, steht er nur dann in der Entscheidung, wenn er unermüdlich den Kampf gegen die eindringende Bilderwelt führt und zurückweist, was stets neu aufsteigt – von unten her.

II. Vorsichtige Auswertungen und ein Blick nach vorn

Bei drei Denkern, die zweifelsohne unsere Generation prägen, finden wir bei aller Verschiedenheit die gleiche Haltung gegenüber der Macht der Phantasie und ihrer Bilder, jenem Bereich, der zum Menschen gehört und sich zugleich ihm entzieht, jenem Unter-Menschlichen, das bereits menschlich ist. Alle wissen, daß „es“ existiert, bieten aber ihre philosophische oder theologische Energie auf, um den Menschen anderswo zu verankern. Sie werfen den Anker nicht in die Meerestiefe aus, sie retten sich auf ein Riff, das herausragt: das Ich, das Selbst, die Entscheidung. Sartre beschreibt den Sprung auf das Riff, Ricoeur tröstet sich, wenn er das Riff mitten im Ozean aufragen sieht, Bultmann kämpft gegen die steigende See. Es gibt noch viele andere Zeugen, die mit anderen und vielleicht subtileren Mitteln die Phantasie und deren Welt überwinden wollen. Die drei genannten Namen sind keine Einzelgänger, sondern Repräsentanten unserer Generation, sind Menschen, die die Kraft der Phantasie ahnen, sie fürchten, sich dann aber in die zu magere und blutleere Selbstbehauptung der Freiheit flüchten.

²² Ebd. 390–391.

Eine katholische Besinnung

Ein schwerer Irrtum wäre es nun, unsere drei Autoren als Sündenböcke zu betrachten und unser eigenes Fehlverhalten auf sie abzuladen. Wir, insbesondere wir Katholiken, sollten uns klar machen, daß wir in den atheistischen oder protestantischen Werken, die wir durchgeblättert haben, die eigene Stimme vernahmen und noch vernehmen.

1. Die philosophischen Werke stehen in seltsamer Verwandtschaft zu einer Strömung, die sich in der Kirche seit den zwanziger Jahren und noch heute findet: zum Aktionsdrang, zur Indienstnahme der menschlichen Wirklichkeiten, zur berauschenenden Entdeckung der Freiheit der christlichen Existenz. Kurzum, wie es einen *philosophischen* und *theologischen* Existentialismus gab und noch gibt, so gab und gibt es auch einen *katholischen*. Vielschichtig wurde und wird der Glaube unserer Generation von ihm geprägt. Der Gläubige hat, nicht ohne Schmerzen und Zähneklappern, wieder entdeckt, daß er ein verantwortliches „Ich“ ist, nicht nur Glied einer kirchlichen Körperschaft, die durch ihn hindurch denkt und handelt; nicht nur ein Ding, das als Vorbereitung für das Leben und die zukünftige Freiheit im Jenseits sich auf eine Reise durch dieses „Träental“ macht. Jetzt, sofort, im gegenwärtigen Augenblick, weiß er, daß sich mit ihm und in ihm das grandiose Abenteuer der Gnade und der Freiheit ereignet. Darum ist es nicht so leicht, sich von den drei genannten „Repräsentanten“ zu distanzieren. Sie systematisieren nur, jeder in seiner Weise, woran wir alle geglaubt und wovon wir uns genährt haben.

2. Zu erinnern ist hier auch an das Mißtrauen, mit dem von engagierten, „existentiellen“ Katholiken alles betrachtet wurde, was im christlichen und kirchlichen Leben nach „Magie“ roch. Kritik am Volkstümlichen, Kritik an einer massiv gläubigen Weise des Sakramentenempfanges . . . Was war in den vergangenen Jahren nicht alles dem Verdacht der Magie ausgesetzt? Das war unsere Weise, die Phantasie und ihre Inhalte abzulehnen, oder zumindest sie hinter uns zu lassen. War das falsch? Das sollte niemand sagen, der die vom Konzil gewiesene Richtung akzeptiert. Gerade dort nämlich kam diese immense Hochschätzung von Entscheidung und Freiheit zum Sieg. Die Kirche hat in der Kraft des Glaubens die berechtigte Autonomie der Person anerkannt und gutgeheißen. Sie hat uns aufgefordert, ohne Komplexe das eigene „Ich“ zu entdecken. Ist aber darum alles in Ordnung? Muß man nicht sagen, daß hier das Problem erst beginnt? Hier, wo sich die schöpferische Kraft der Phantasie in Erinnerung bringt?

Die Phantasie oder: die Welt der Phantasie bleibt unüberholbar

Man kann die Phantasie und ihre Welt nicht hinter sich lassen. Es gibt

keine Insel, kein „Ich“, auf das man aussteigen, auf dem man sich niederlassen könnte und dadurch geschützt wäre vor den eigenen, grundlosen Tiefen. Sind nicht in dieser Hinsicht Sartre, Ricoeur und Bultmann, drei Repräsentanten einer in den meisten von uns wachen Denkweise, unausweichlich überholt? Überholt wie die Zeit, deren Wortführer sie waren: Du willst dein Ich behaupten, deine absolute Freiheit, deine Verantwortung für eine gerechtere und brüderliche Welt, deine Verfügbarkeit für den kommenden Gott und für die Menschen, deine Brüder. Und dann? Was wirst du dir dann einfalten lassen mit dieser erhebenden Selbstbestätigung deines Tuns? Was wirst du dann den Menschen und dir selbst vorschlagen im Hinblick auf diese Befreiung, die du als den Nerv deines Glaubens verkündest? Das will die Welt von uns hören, nachdem das Konzil uns in unsere Eigenverantwortung gestellt hat. Wir sollen uns etwas einfalten lassen, wie es Papst Paul VI. in seinem Brief an Kardinal Roy sagte: „Mehr denn zuvor wird heute das Wort Gottes nur dann verkündigt und gehört werden, wenn es vom Zeugnis und der Kraft des Heiligen Geistes begleitet wird, der im Wirken der Christen für ihre Brüder am Werk ist, dort, wo sich ihre Existenz und ihre Zukunft entscheidet“²³. Aber wie kann sich das „Ich“ etwas einfalten lassen, wenn es zusammenschrumpft auf sich selbst? Der Einfall kommt dem Ich nur aus der eigenen Tiefe mit ihren „extravaganten“ und „naiven“ Bildern, und wir müssen aufmerksam sein, nicht überheblich, sondern aufmerksam mit jenen „Ohren“, die hören, was der Geist in den bizarren Bildern der *Apokalypse* heute wie gestern zu den Gemeinden spricht.

Durch manches wurde unsere Generation in den letzten Jahren belehrt, daß die Absicht, man könne die Phantasie hinter sich lassen, der sicherste Weg ist, von ihr überflutet zu werden. Die Phantasie und ihre Welt lassen sich nicht überholen. Man muß sie einbeziehen wie der kluge Seemann den Wind, die Strömungen und die Untiefen. Was folgt, ist wohlbekannt, lohnt aber, noch einmal bedacht zu werden.

Die Utopie oder: die überholte Phantasie rächt sich

Unsere überrationalisierte Welt, aktiv und stolz auf ihre Autonomie und Wissenschaft, ließ die Utopie wiederaufleben. Nicht nur den „wissenschaftlich“ begründeten Zukunftstraum des *dialetischen Materialismus*, sondern die uferlose Utopie, die systematisch jede Rationalität von sich wirft, die Poesie und Rechenschieber einander entgegenstellt, oder auch das Drogenreich und den Beton der neuen Städte. Utopie ist heute die spektakulärste und provozierendste Form einer umfassenderen und ver-

²³ Nr. 51 des Briefes.

trauten Erfahrung: Der moderne Mensch bleibt ein großes Kind, er konsumiert wahrscheinlich nicht mehr, aber gewiß nicht weniger an Bildern als der primitive Mensch, der Mensch der Antike, der mittelalterliche oder der Mensch des Barock. Kino, Fernsehen, Zeitungen, Plakate . . . Wieviel Bilder im menschlichen Gehirn des Jahres 1974! Welches Bedürfnis nach Bildern! Möge das bestätigte „Ich“ oder „Selbst“ nicht untergehen in dieser Bilderflut! „Jeder prüfe sich hier selbst“, wie Paulus seinen Korinthern schrieb.

Die Ideologien oder: Die beiseitegelegte Phantasie schlägt das Ich mit Blindheit

Die Utopie gibt sich unvernünftig, um die Unvernunft dessen zu entlarven, was sich für vernünftig hält. So legen das Fernsehen und sein unvernünftiger Gebrauch Zeugnis ab gegen die weltweite Unvernunft einer Zivilisation. Die Utopie steigert sich in Richtung der Paranoia. Die Ideologen präsentieren sich als das Vernunftgemäße. Der liberale Kapitalist sagt: Ich bin der einzige, der realistisch in die Zukunft geht. Ein Marxist der strikten Observanz beansprucht dasselbe. Der Anspruch beider beweist, daß der eine wie der andere in seiner Argumentation, ja in seiner Statistik, Opfer eines unbewußten Traumes ist. Daher die Heftigkeit der ideologischen Zusammenstöße. Das ist in der Kirche nicht anders. Hier gilt wiederum: „jeder prüfe sich selbst“! Man lese dazu das zweite große Kapitel des bereits zitierten Briefes an Kardinal Roy „Grundlegende Bestrebungen und aktuelle Ideen“ (*Aspirations fondamentales et courants d'idées*).

Was heißt das: Die Phantasie ist nicht überholbar? Man denke an das „Ich“, an dieses „cogito“ („ich denke“), an die „Entscheidung“, die unsere Gewährsmänner verteidigen. Wenn sie uns an den Kampf erinnern, den wir Christen geführt haben, so ist das ausgezeichnet; sie machen uns klar, wofür wir gekämpft haben, wir als Glaubende mit einer ganzen Epoche der Menschheit. Wenn wir aber diese strategischen Punkte zur starren Festung machen, dann hat Freud Recht gegen uns. Die Festung ist längst unterminiert. Die Psychoanalyse gewinnt in unserer Zeit wachsende Bedeutung. Das kleine Ich verkrümmt sich in sich selbst oder gibt zufrieden überall nach. Das ist der Zeitpunkt, um das Wort Jesu wie an uns gerichtet zu hören: „Wer sein Leben (sein Ich) liebt, wird es verlieren.“

III. Der Glaube und die Welt der Phantasie

Daniel, dieser vierte „große Prophet“, wird meist entweder nicht recht ernst genommen (in den ersten sechs und im letzten Kapitel) oder er lässt den Leser kalt mit seinen politisch-eschatologischen Phantasmagorien.

Aber ihm sollte in der Heilsgeschichte große Bedeutung zukommen. Jesus entnimmt eher ihm als Ezechiel den Menschensohntitel und stützt sich in den Vorhersagen über die Zerstörung des Tempels auf ihn. Die Gestalt Daniels ist einzigartig unter den Propheten. Wir heutigen Christen stehen seiner Prophetie, zumindest an gewissen Stellen, die uns wie Klischees vorkommen, kritisch, um nicht zu sagen skeptisch gegenüber. Sie besteht vor allem in Traumdeutung und merkwürdigen Visionen wie bei den zwei Träumen des Nebukadnezar oder die berühmte Hand beim Festmahl des Balthasar. In den betreffenden Kapiteln wird Daniel selbst zum Träumer und braucht den Engel als Psychoanalytiker. Liest man nun Daniel in dieser Sicht, so erhält er für uns eine ungewöhnliche Bedeutung. Bei ihm kann der Glaubende lernen, daß der Glaube eine Verstehensweise ist, die den Kern des Unverständlichen umfaßt. Was sonst niemand versteht, die psychologischen Schwankungen des allgewaltigen Potentaten, des allmächtigen „Ich“, wird in Glaube und Gebet des Propheten erhellt.

Allein vom Gesichtspunkt der Traumdeutung her ist aus diesen eigenartigen Berichten zweifellos viel zu lernen. Hier mag es genügen, daß der Glaube nach dem Buch Daniel vor den Phantasiebildern nicht zu fliehen braucht, sondern ihnen ins Auge sehen kann, um ihre Rätselhaftigkeit aufzubrechen. Aus dieser Gewißheit heraus sollen fünf kurze Schlußfolgerungen angedeutet werden, von denen jede einer eigenen Überlegung wert wäre.

1. *Gott*. Da erwiderte Daniel dem König und sagte: „Das Geheimnis, nach dem der König forscht, können Weise und Magier, Gelehrte und Astrologen dem König nicht aufdecken. Aber es ist ein Gott im Himmel, der Geheimnisse offenbart, und er hat den König Nebukadnezar erkennen lassen, was am Ende der Tage geschehen soll. Das Traumgesicht deines Hauptes auf deinem Lager war dieses: . . .“ (Dan 2, 27–28). Die Verse enthalten eine geschlossene Theologie, das heißt eine „Aussage über Gott“. Sowohl Gott im Himmel und durchforscht gleichzeitig die Tiefen dieses „verantwortlichen Ich“, dessen Typus Nebukadnezar ist. Ferner: es gibt Geheimnisse des menschlichen Herzens – insbesondere „Traumgesichte“, die „das Haupt“ dessen bevölkern, der „auf seinem Lager liegt“ –, die Gott allein kennt; der Mensch braucht also diesen Gott, um sich selbst in seinem tiefsten Innern kennen und verstehen zu lernen. Das ist das „no-
verim me, noverim te“ („schenk mir, o Gott, daß ich mich erkenne und daß ich Dich erkenne“) des heiligen Augustinus in seiner ursprünglichen Kraft, oder die erste Regel der Unterscheidung der Geister in der *Zweiten Woche* der ignatianischen *Exerzitien*. Ein weiterer Zug: Gott ist nicht eifersüchtig auf die Kraft dieses „Ich“; ganz im Gegenteil, er will sie bis zur Erkenntnis des Endes aller Dinge erheben. Aber das wichtigste sagen die zwei Verse,

daß Gott einen Traum sendet, bevor er sich offenbart; oder besser: es gehört zur Offenbarung des lebendigen Gottes an den Menschen, daß sie in einem unbegreiflichen Aufruhr in dessen Tiefe beginnt. In diesem Augenblick der Erzählung bestand die „Offenbarung des Geheimnisses“ in nichts anderem als in der Wut und Verstörtheit des Königs. Gott fürchtet also seine, unsere innere Erschütterung so wenig, daß er sie selbst hervorruft, um aufzuschrecken; er zwingt dadurch den Menschen, sich in der ganzen Vielschichtigkeit der Persönlichkeit konkret in die Wahrheit hineinzustellen. Was in den ersten Kapiteln des Danielbuches über das individuelle Ich und seine Erschütterungen ausgesagt ist, gilt in den Kapiteln 7–13 dem Gang der Geschichte. Gott ist der Herr all unserer Erschütterungen.

2. Der Glaube. Noch vor seiner Entscheidung ist der Glaube ein Verstehen und Erfahren von Bewegungen der eigenen Tiefe. Vom Menschen aus gesehen und in Übereinstimmung mit dem, was wir von Gott gesagt haben, ist der Glaube zuerst ein Schmerz unter der verborgenen Arbeit dessen, „der die Zeiten und Fristen ablöst, der Könige stürzt und Könige einsetzt. Er gibt die Weisheit den Weisen und die Erkenntnis denen, die danach suchen“ (Dan 2, 21).

In diesem Vers liegt eine Steigerung. Zuerst kommt der Wechsel der Zeiten und der Königreiche, dann die Verfassung des Weisen selbst. Indem ich das Wirken Gottes erfahre, erkenne ich Gott und mich selbst. Der Glaube ist nicht ein Moment dieses Prozesses; er ist die Entwicklung selbst und wird in einer vorbehaltlosen Übergabe des Königs an Gott gipfeln, des „Ich“ an die in ihrer Fülle erkannte Wahrheit: „Da fiel der König Nebukadnezar auf sein Angesicht nieder . . .“ (Dan 2, 46). Wie sehr kann die Weisheit Daniels die zu enge Auffassung, die Bultmann vom Glauben hat, erweitern. Diese Ausweitung geschieht zwar „darunter“, denn die Vollendung des Glaubensweges bleibt das Engagement der Freiheit auf Gott und den Mitmenschen hin. Aber wollte man den Untergrund dieser Vollendung, die Phantasie und ihre Bilder, außer Acht lassen, so würde vergessen, daß jeder menschliche Glauben die Frucht einer langen und geduldigen Arbeit Gottes in seinen Tiefen ist.

3. Die Bibel. Entwicklung des Glaubens heißt also auch Sich-verwundern, ja Erschüttert-werden. Was Daniel lehrt, geschah in zahllosen Erfahrungen des Alten Testaments. Man denke an den brennenden Dornbusch vor der Offenbarung des Gottesnamens und der Aussendung des Mose! An die Berufungen des Jesaja und Jeremia! Das Neue Testament führt denselben Weg, sei es beim Gespräch mit der Frau am Jakobsbrunnen oder bei jedem, auch dem kleinsten Wunder. Jesus ruft durch sein Vorbeigehen dieses Sichwundern hervor: Hoffnung oder Ablehnung. Auf dieser Er-

schüttung baut er auf, damit das geschieht, worüber er urteilen wird (denn es ist ein „Urteil“): „Dein Glaube hat dich gerettet.“ Es lohnt, in diese Richtung die Schrift aufzuschließen, aber es ist nicht alles. Die Schrift ist nicht einfach die Sammlung von voll-personalen Glaubenstaten, eingehüllt in weniger wichtige Erzählungen. Sie ist in ihren literarischen Einheiten und in ihrem Gesamtaufbau das Modell, an das wir im eigenen Leben jenen Übergang zu identifizieren vermögen, den Gott in uns, mit uns, für uns wirkt, den Weg, auf dem er uns aus der Finsternis in sein wunderbares Licht im Reich seines Sohnes führt (vgl. Kol 1, 13–14). Der Glaube hat Geschichte. Sie gehört in jedes Glaubenstun, in jedes Glaubensereignis.

4. Die Kirche. Der junge Daniel ist nicht nur das Bild des jungen Rabbi Jesus, der im Fall einer angeklagten Frau die Ältesten beschämt, sondern auch der Kirche, die ebenso jung bleibt unter den alternden Weisheiten dieser Welt. Haben wir keine Angst, es einzugehen: Der kranke (psychopathische) Mensch auf seiner Couch ruft nicht zuerst nach der Kirche. „Der König ließ nun die Gelehrten und Magier, die Zauberer und Chaldäer rufen; diese sollten dem König sein Traumgesicht deuten“ (Dan 2, 2). Ihr Mißerfolg und die auf ihnen lastende Drohung veranlassen Daniel, seine Dienste anzubieten. Er kommt als zweiter. Die Kirche kommt immer als zweite: nach dem Judentum, nach dem Platonismus, nach dem Sozialismus, nach dem Liberalismus, nach Freud, Marx und Nietzsche. Sie kommt sogar erst, wenn sie selbst durch eine tiefe Erschütterung hindurchgegangen ist, wenn sie gezwungen wurde, „den Gott des Himmels wegen dieses Geheimnisses um Erbarmen anzuflehen“ (2, 18). Sie wird der Welt über dieses oder jenes Geheimnis nichts anderes sagen, als was sie selbst in sich vom Handeln Gottes erkannt hat. „Daraufhin wurde das Geheimnis dem Daniel in einem nächtlichen Gesicht geoffenbart. Da pries Daniel den Gott des Himmels“ (2, 19). Die Kirche ist auch heute „das unter den Völkern aufgerichtete Zeichen“: nicht weil sie unberührt bleibt von der Unruhe der Welt, sondern weil sie die Spaltung und Zerreißproben jeder „Generation“ im äußersten Maße erfährt und darin das Geheimnis erkennt, das Gott dem Menschen in seinem verborgenen Sinn aufgehen lässt.

5. Die Geschichte. Wir sind etappenweise zur Anfangsfrage zurückgekehrt: Verändert sich der Mensch selbst inmitten der vielen Veränderungen, die ihn umgeben? Zweierlei kann präzisiert werden. Erstens: Es gibt unter den Wandlungen und Veränderungen der Welt und des Menschen etwas als Medium, das wir noch nicht ernst genug genommen haben: die schöpferische Macht der Phantasie und ihre Bilder, jenen infra-humanen Bereich, in dem alles zusammenfließt. Zweitens: Im Licht einer solchen Wiederentdeckung erscheint die menschliche Geschichte weniger als ein großes Ganzes, das wir

uns beim Anbruch einer fortschreitenden Entwicklung aneignen sollten und womit wir nun *über* diesem Werdeprozeß stünden, sondern ist eine Kette von Aufgaben, von unvorhergesehenen „geheimnisvollen“ (im Sinn Daniels) Ereignissen; sie ist hartes, aber kräftiges Brot für jede Generation, für die unvoraussehbare, aber staunenswerte Aufrichtung der erneuerten Menschheit. Das Wahre steht am Ende; jede Generation geht auf ihr eigenes Ende zu, muß sich das Ende schaffen. Auch jeder Mensch, Du und Ich, wir alle.

Das Problem des Menschenbildes in der modernen Kunst

Herbert Schade SJ, München

„Zeige mir den Menschen in dir,
und ich will dir meinen Gott zeigen.“

Theophilus von Antiochien

Es gibt wohl kaum ein Wort, das in der Geistesgeschichte der Gegenwart so strapaziert wird, wie die Vokabel „Mensch“. Der Mensch ist nicht nur Inhalt und Ziel einer modernen Wissenschaft, nämlich der Anthropologie, die weithin die alte Philosophie und Theologie zu ersetzen beginnt, der Mensch bildet auch das Motiv der Sozialarbeit und Politik. „Der Mensch ist das Maß aller Dinge“, erklärte der Außenminister Walter Scheel bei seiner Antrittsrede vor der Vollversammlung der UNO in New York. „Der Mensch. Maß unserer Politik“, verkündete die Devise des Parteitags der CSU in München. „Die Kirche muß Menschlichkeit mitplanen“ forderte man auf einer Kirchenbautagung der Katholischen Akademie in Bayern. Selbst die Kunstgeschichte gehört nicht sich allein, sagte Pinder: „Sie dient der Kunde vom Menschen.“ Gerade in der Geschichte der modernen Kunst aber beobachtet man einen beunruhigenden Vorgang: Das Menschenbild geht verloren. Meier-Graefe wußte es: „Bei dem Namen Picasso wird der Historiker der Zukunft, der die sonderbaren Bedürfnisse einer vergangenen Menschheit zu betrachten hat, stille halten und feststellen: Hier hörte es auf . . .“¹. Andere haben die zerstörenden Kräfte schon bei Manet und

¹ J. Meier-Graefe, *Entwicklungsgeschichte der modernen Kunst* (Nach der dritten Auflage von 1924 neu herausgegeben von Benno Reifenberg und Annemarie Meier-Graef-Broch), München 1966, Bd. II, 674. – Vielleicht darf man hier ergänzen, was Hubert