

Theologie oder Tiefenpsychologie?

Von AUGUST BRUNNER S.J.

Durch nichts wird der Mensch so leicht und so oft an seinem Glauben an Gott irre als durch das Leiden. Gott, das bedeutet für ihn die absolute Güte oder doch wenigstens die vollkommene Gerechtigkeit und die reine Sinnfülle. Das Leiden aber ist böse; und es verteilt sich auf der Welt wie Regen und Sturm ohne jede Rücksicht auf das sittliche Verdienst des einzelnen. Ja, es scheint mit einer gewissen teuflischen Vorliebe gerade die Unschuldigen in ihrer Wehrlosigkeit heimsuchen, während die Bösen sich eines glücklichen, mit Gütern reich gesegneten Lebens erfreuen. Je reiner und erhabener das Gottesbild wird, um so quälender reißt sich der Zwiespalt auf zwischen einer Welt voller Leiden und ihrem Anspruch, das Werk eines allgütigen Gottes zu sein. Zu allen Zeiten hat der Mensch mit diesem schrecklichen Geheimnis gerungen. Auf irgendeine Weise muß sich jeder damit auseinandersetzen, weil jeder früher oder später die Geißelhiebe des Leidens am eigenen Leib und mehr noch an der eigenen Seele zu spüren bekommt.

In besonderer Weise wird der Arzt, und hier wieder der Seelenarzt, vor die Frage nach dem Sinn des Leidens gestellt. In seinem Beruf sieht er fast nur diese dunkle Seite der Welt. Wir sind darum nicht überrascht, daß C. G. Jung die Frage aufgenommen hat. Dabei greift er zurück auf jene gewaltige und aufrüttelnde Zwiesprache zwischen Mensch und Gott über das Leiden, die das Buch Job darstellt. „Antwort auf Hiob“¹ heißt darum auch das Werk.

Seine Antwort lautet: Das Leiden des Menschen ist das Leiden Gottes selbst; denn Gott leidet an sich. Genau wie der Mensch, kommt Gott nur durch das Leiden zu sich selbst. Gott, das bedeutet ja nichts anderes als jene Mächte, die im Unterbewußtsein des Menschen unerkannt wirksam sind, ja vielleicht ist er nichts anderes als dieses Unterbewußtsein. Jedenfalls lassen sich beide voneinander nicht unterscheiden. „Daß die Gottheit auf uns wirkt, können wir nur mittels der Psyche feststellen, wobei wir aber nicht zu unterscheiden vermögen, ob diese Wirkungen von Gott oder vom Unbewußten kommen, d. h. es kann nicht ausgemacht werden, ob die Gottheit und das Unbewußte zwei verschiedene Größen seien. Beide sind Grenzbegriffe für transzendente Inhalte“ (Hiob, S. 166). Und: „das Gottesbild

¹ C. G. Jung, Antwort auf Hiob. Zürich 1952. Rascher (zit.: Hiob); ferner: Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, in: Symbolik des Geistes, ebda. 1948, S. 323—446 (zit.: Symbolik).

koinzidiert, genau gesprochen, nicht mit dem Unbewußten schlechthin, sondern mit einem besonderen Inhalt desselben, nämlich mit dem Archetypus des Selbst“ (Hiob, S. 167). „Solange ein geistiger oder überhaupt ein psychologischer Vorgang unbewußt ist, steht er unter dem Gesetz archetypischer Dispositionen, welche zum Selbst angeordnet sind. Da letzteres von einem (archetypischen) Gottesbild nicht zu unterscheiden ist, so kann von einer solchen Anordnung ebensogut gesagt werden, sie sei naturgesetzlich oder sie sein ein göttlicher Willensakt“ (Symbolik, S. 390). Das jeweilige Gottesbild spiegelt in Bildern und Symbolen die Entwicklung des Unterbewußtseins und die Auseinandersetzung des Bewußtseins mit diesen Forderungen und Wirkungen wieder. Alle religiösen Lehren lassen sich auf diese Weise psychologisch erklären. So heißt es: „Der Entschluß Jahwes, Mensch zu werden, ist ein Symbol für jene Entwicklung, die einsetzen muß, wenn es dem Menschen bewußt wird, mit was für einem Gottesbild er konfrontiert ist. Der Gott wirkt aus dem Unbewußten des Menschen und zwingt diesen dazu, die beständigen gegensätzlichen Einflüsse, denen sein Bewußtsein von seiten des Unbewußten ausgesetzt ist, zu harmonisieren und zu vereinen. Das Unbewußte will ja beides, trennen und vereinigen. Bei seinen Einigungsversuchen darf der Mensch daher immer auf die Hilfe seines metaphysischen Anwaltes rechnen, wie schon Hiob dies klar erkannt hat. Das Unbewußte will ins Bewußtsein einfließen, um zum Lichte zu gelangen, und zugleich hindert es sich selber daran, da es lieber unbewußt bleiben möchte, d. h. Gott will Mensch werden, aber nicht ganz. Der Konflikt in seiner Natur ist so groß, daß die Menschwerdung nur durch das sühnende Selbstopfer gegenüber dem Zorn der dunkeln Gottesseite erkaufte werden kann“ (Hiob, S. 148f.). Ganz folgerichtig erklärt Jung, daß die ganzen Aussagen der Religion auf „numinosen Archetypen, d. h. auf einer emotionalen Grundlage“ (Hiob, S. 9) beruhen und „seelische Tatsachen“ sind (Hiob, S. 7). Was das Unbewußte in sich selbst ist, das können wir nicht wissen; es spiegelt sich im Bewußtsein, nur übersetzt in Bilder und Symbole. Entsprechend bleibt auch Gott in sich unbekannt; er läßt sich ja, wie gesagt wurde, von der Gesetzlichkeit des Unbewußten nicht unterscheiden, wie es überhaupt „keine wissenschaftlichen Kriterien gibt, nach denen sog. metaphysische Faktoren von psychischen unterschieden werden können“ (Symbolik, S. 421, Anm. 31). „Psychologisch beginnt die ‚göttliche‘ Domäne unmittelbar jenseits des Bewußtseins, denn dort schon ist der Mensch der Naturordnung auf Gedeih und Verderb preisgegeben“ (Symbolik, S. 384). Bei Aussagen über Gott handelt es sich demnach um „Vorstellungen, die von der menschlichen Phantasie und deren zeitlicher und örtlicher Bedingtheit abhängen und sich daher in ihrer Jahrtausende alten Geschichte vielfach gewandelt haben“ (Hiob, S. 7). Die katholischen Dogmen werden als „dogmatische Vorstellungswelt“ bezeichnet, „welche dem Gestaltenreichtum des Unbewußten ein würdiges Gefäß anbietet und damit gewissen lebenswichtigen Wahrheiten, mit denen das Bewußtsein in Ver-

bindung stehen sollte, anschaulichen Ausdruck verleiht“ (Symbolik, S. 434f.). Ebenso „muß man annehmen, daß die Entwicklung der Dreieinigkeitsidee einen säkularen Kollektivvorgang darstellt, nämlich eine Bewußtseinsdifferenzierung, die sich über Jahrtausende erstreckt“ (Symbolik, S. 418). „Als psychologisches Symbol bedeutet die Trinität erstens die Homöousie oder Wesenseinheit eines dreiteiligen Prozesses, der als ein im Individuum stattfindender unbewußter Reifungsvorgang anzusprechen ist“ (Symbolik, S. 436). „Da der Mensch sich nur als ein Ich kennt und das Selbst als Totalität unbeschreibbar und ununterscheidbar von einem Gottesbild ist, so bedeutet die Selbstverwirklichung in religiös-metaphysischer Sprache die Inkarnation Gottes. Das ist in der Sohnschaft Christi ausgedrückt“ (Symbolik, S. 385). Folgerichtig sagt Jung: „Wer Gott erkennt, wirkt auf ihn“ (Hiob, S. 49). Die Religionsgeschichte ist die Geschichte der menschlichen Selbstverwirklichung, die von der Selbstentwicklung Gottes nicht zu unterscheiden ist.

Im Unterbewußtsein walten bekanntlich nicht nur gute Kräfte. Infolgedessen kann man auch Gott nicht als das Summum Bonum, das Höchste ansehen (Hiob, S. 94). Er hat auch eine dunkle böse Seite in sich, Satan, der darum als sein Sohn bezeichnet wird. Aber wie die Menschen das für sie Beschämende und Unangenehme gerne verdrängen und tun, als ob sie nichts davon wüßten, weil sie meinen, dann sei es nicht, so läßt auch Gott das Licht seiner Allwissenheit nicht gerne auf diesen dunkeln Sohn fallen. Aber dieser ist darum nicht weniger als Unheilstifter in der Welt wirksam. Genau wie die Menschen sucht Gott die Schuld an dem Bösen von sich auf andere abzuwälzen und züchtigt sie dafür. Einen solchen Versuch stelle das Buch Job dar. Aber Job läßt sich nur scheinbar einschüchtern. In seinem Innersten weiß er sich unschuldig und bleibt im geheimen doch der Sieger über Gott. Dieser kommt an dieser uneingestandenem Niederlage zum Bewußtsein des Bösen in seiner Natur und sucht es zu überwinden. Er wird Mensch und nimmt die Leiden, die er über den Menschen gebracht hat, nun selbst auf sich. Jedoch war es ein Irrtum, wenn die Apostel und die ersten christlichen Geschlechter meinten, nun sei das Böse in Gott ein für allemal überwunden. In der Geheimen Offenbarung des Apostels Johannes bricht die dunkle, brennende Zorneseite Gottes wieder hervor. Das Unterbewußtsein ist ja der Gegensatz zum Bewußtsein und ergänzt es. Die ganze religiöse Entwicklung der Menschheit spiegelt im Grunde diesen ewig unsichern Ausgleich zwischen Bewußtsein und Unbewußtem wieder.

Jung hat mit seinem Werk der Religion einen Dienst leisten wollen. Indem er sie auf das Psychische reduziert, beabsichtigt er ihre unangreifbare Wirklichkeit zu beweisen. Denn das Psychische und vor allem das Unbewußte ist eine Wirklichkeit, die nicht davon abhängt, ob der Mensch davon weiß und sich danach richtet. Vernachlässigung dieser unbewußten Mächte rächt sich unfehlbar durch seelische Erkrankung, durch mangelnde Anpas-

sung an das Leben und darum auch durch Mißerfolg. Ferner glaubt Jung durch seine Erklärung Schwierigkeiten zu beseitigen, die den heutigen Menschen vom Christentum fernhalten. Religiöse Aussagen beziehen sich, wie er sagt, nicht auf die physische Wirklichkeit; sonst würden sie in vielen Fällen Unmögliches behaupten und mit dem Naturgesetz in Streit kommen. Aber was physisch verstanden unglaublich ist, wird annehmbar, wenn es „die Wirklichkeit der Seele“ betrifft (Hiob, S. 160), ein Bild für seelische Tatsachen und Mächte ist; denn im Psychischen walten andere Gesetze als im Physischen. Als Bilder des Unbewußten sind selbst die Wunderberichte nicht nur sinnvoll, sondern notwendig (Hiob, S. 5 ff.). Damit ist für den heutigen Menschen der Stein des Anstoßes, das Wunder, aus dem Weg geräumt; man fragt sich allerdings, ob nicht auch das Wunder selbst mitging.

Der Lösungsversuch ist nicht so neu, wie er manchen scheinen könnte. Wir sehen hier ab von gewissen Systemen der Gnosis,² die unter dem Einfluß des persischen Dualismus das Böse in das Göttliche verlegten. Die Neigung, dem absolut guten Höchsten Wesen ein ebenso absolut Böses zuzuordnen, ist immer sehr groß gewesen. Wir wissen auch, welche Schwierigkeit die Frage des Bösen einem Genie wie Augustinus bereitet hat, und wie schwer er sich tat, bis er die manichäische Lösung als eine Scheinlösung durchschaute. In der neueren Philosophie hat der Görlitzer Schuster Jakob Böhme (1575—1624) den Grund des Bösen in das Wesen Gottes selbst verlegt. Seine Lehre hat auf den deutschen Idealismus, vor allem auf den späteren Schelling, einen bedeutenden Einfluß ausgeübt.

Böhme nahm in Gott ein feuriges und wildes Element an, das in seinem Gottsein den Grund bildet. Dieser Urgrund ist in sich böse, verzehrende, versengende und dunkle Glut. In Gott ist er jedoch durch das lichte Element gebändigt und ins Ganze der Gottheit eingeordnet. Erst wenn in der Entstehung der Welt die in der Gottheit geeinten Elemente selbständig werden, dann wird die zuvor bloß mögliche Bösartigkeit des Grundes wirklich und wirkt als dunkle unverständliche Grundlage des Daseins in allem Seienden. Neben andern hat Schelling diese Lehre aufgenommen. Bei ihm wurde dieser Grund zur ersten Potenz von den drei, in deren gegenseitigen Bewegung alle Wirklichkeit besteht. Diese Potenz ist ein seinwollender Drang, der noch vor dem Sein liegt und allen Seienden das Leidenschaftliche und Gierige, das Brennende und Dunkle mitgibt. In dem Ringen der Potenzen miteinander vollzieht sich die Welt; die außergöttliche Wirklichkeit ist der Kampfplatz und der Kampf selbst, durch den die aus der Ordnung geratenen Potenzen wieder in die richtige gegenseitige Beziehung kommen und Gott zu sich selbst zurückkehrt.

² Auf das gnostische Element in Jungs Religionspsychologie weisen ebenfalls hin: *Gilles Quispel*, Gnosis als Weltreligion. Zürich 1951, Origo-Verlag, S. 46: „Die wichtigste Gnosis unseres Jahrhunderts ist aber die Komplexe Psychologie C. G. Jungs“ — und *Martin Buber*, Gottesfinsternis. Zürich 1953, Manesse-Verlag, S. 161 f.

Man kann wohl sagen, daß Böhme und mehr noch Schelling das Unterbewußtsein entdeckt haben. Nur haben sie die Strukturen des Menschlichen in idealistischer Weise in das Absolute hineinverlegt. Wenn Sein nach dem idealistischen Hauptdogma Bewußtsein ist, so war das vor dem Sein liegende „unvordenkliche“ Sein eine Art Vor- und Unterbewußtsein Gottes, das zum vollen Sein, also zum vollen Bewußtsein drängt und doch seiner Natur nach nie ganz bewußt werden kann, also genau das, was Jung vom Unterbewußtsein aussagt. Auch für Schelling ist das Göttliche der Welt und dem Menschen immanent. Die Religionsgeschichte ist, wie dies in seinem Spätwerk, „Philosophie der Mythologie und Offenbarung“ im einzelnen dargestellt wird, die Geschichte Gottes selbst, die fortschreitende und doch nie zu Ende kommende Überwindung des Widerstreits der Potenzen zu einem immer helleren und geistigeren Bewußtsein Gottes von sich selbst. So bahnt sich bei Schelling die Abwendung vom eigentlichen Idealismus, für den das Bewußtsein das Wesen des Menschen ausmacht, und die Wendung zu einer voluntaristisch-triebhaften Auffassung von ihm an. Es liegt in der Linie der ganzen bisherigen Entwicklung, wenn bei Jung das Bewußtsein eine zweitrangige Rolle spielt und das eigentliche Wesen des Menschen, das zugleich sein göttlicher Grund ist, im Unterbewußtsein gesucht wird. Ist Gott der Welt und insbesondere dem Menschen immanent, so kann man auch die menschliche Psychologie auf ihn übertragen, wie Böhme, Schelling und Jung dies tun.

Jung kennt zwei Arten von Wirklichkeiten, die physischen und die seelischen oder psychischen. Jene sind Gegenstand der Naturwissenschaft und gehören zur äußeren Welt des Stofflichen. Diese bilden die geheimnisvolle Innenwelt des Menschen und werden von der Psychologie erforscht. Sie zerfallen selbst wieder in zwei Bereiche, in das Bewußte und das Unterbewußte. Dieses besitzt eine viel größere Bedeutung im Leben des einzelnen als jenes. Durch das Unterbewußte ist er uralten, kollektiven Mächten verbunden und wird von ihnen bestimmt selbst da, wo er frei zu entscheiden vermeint.

Jung betont mit seiner ganzen Schule, daß das Seelische genau so eine Wirklichkeit sei wie das Physische. Und darin werden alle ihm recht geben, die keine rohen und plumpen Materialisten sind. Religion, Sittlichkeit, Kunst sind also keine Illusionen oder bloß ideologische Überbauten. Sie stellen wirkliche und wirksame Mächte dar, die der Mensch nicht straflos verkennen oder vernachlässigen darf. Sie entstammen den geheimnisvollen Tiefen des Unterbewußtseins und spiegeln es in Mythen, Symbolen und Bildern wieder. Das Bewußtsein erklärt sich also nicht aus sich selbst, wie der Idealismus meinte. In seinem Inhalt zeigt sich das Unbewußte an, ohne aus seiner geheimnisvollen Unerkennbarkeit herauszutreten. Es erscheint so als der waltende und schöpferische Hintergrund der Wirklichkeit und erhält numinos-geheimnisvollen Charakter; ja, es wird, wenn auch nicht ohne ein

gewisses Zögern und unter gegenteiligen, aber unwirksamen Beteuerungen, dem Göttlichen gleichgesetzt. Was der Mensch bisher an geheimnisvollen Mächten verehrte, das wirkt nicht von draußen oder von jenseits der Welt her, sondern es sind in sich unerkennbare Mächte, die aus dem Unbewußten herauf das Bewußtsein bestimmen und dort die religiösen Bilder und Symbole erregen. In diesen ist der bewußte Mensch wenig schöpferisch. Was er selbst erfunden zu haben meint, das ist in Wirklichkeit meist ehrwürdig-unheimliches Erbe aus den Urzeiten der Menschheit, Anlagen oder Schemata zu immer und überall wiederkehrenden Bildern, die Jung Archetypen nennt. Auch das Gottesbild und der Gottesbegriff entspricht einem solchen Archetypus. Er stellt das Selbst dar, zu dem der Mensch hindrängt, jenen Zustand der Harmonie und Ausgeglichenheit, wo das Bewußtsein sich mit dem Unterbewußtsein versöhnt und dessen Kräfte in sich aufgenommen hat. Die Lehre von der Menschwerdung ist ebenfalls, wie wir hörten, ein Symbol für dieses allmenschliche, aber unvollendbare Streben.

Die hier nur kurz skizzierte Lehre Jungs vom Wesen der Religion beruht auf seiner Zweiteilung der Wirklichkeit in Physisches und Psychisches. Diese ist aber ungenügend. Das zeigt sich schon daran, daß dann der Mensch nicht wesentlich vom Tier verschieden wäre; auch das Tier hat einen stofflich-physischen Leib und eine Seele als Inbegriff des Innenlebens. Aber so verschieden diese Psychen je nach der Tierart sein mögen, so haben sie doch dies gemeinsam, daß sie es im Gegensatz zum Menschen nie zu einer Kultur gebracht haben und keine Wissenschaft trieben, auch keine Psychologie, wie sie auch keine Religion betätigen. Das Psychische reicht demnach zu all dem nicht hin und kann es somit auch nicht erklären.

Es ist also ein wesentlich neues Element, das im Menschen zu den zwei Bereichen hinzukommen muß, die Jung allein kennt. Und dieses Neue ist der Geist. Kultur setzt Freiheit und Denken voraus. Beides gehört nicht zum Psychischen. Freiheit ist Selbstbestimmung, die sich dem bloßen Bestimmtwerden durch unpersönliche Ursachen entgegensetzt. Sie nimmt Abstand von der Kette der Ursachen und auf sich selbst stehend greift sie als neue, geistige Ursache ändernd und neuschaffend in das naturhafte Geschehen ein. Auf dieser Freiheit beruht auch das Denken. Um zu denken, muß man haltmachen vor dem Gegebenen, es betrachten und von allen Seiten erforschen, bis man zu der Überzeugung kommt: Ja, es ist so, wie ich es denke. Das bloß Psychische wird aber unaufhaltsam vom Strom des inneren und äußeren Geschehens vorangetrieben, weil es keinen festen Stand außerhalb hat.

Als geistiges Wesen ist der Mensch also objektiver Wahrheit fähig, fähig, die Dinge bis zu einem gewissen Grade so zu erkennen, wie sie sind. Auch die Bilder und Symbole setzen eine solche Erkenntnis voraus und sind ohne sie nicht möglich; erklären, alle Erkenntnis sei nur Bild oder Symbol von etwas Unerkennbarem, heißt jede Erkenntnis aufheben; es blieben wie beim

Tier nur Eindrücke übrig.³ Wer nicht weiß, was Ehre und Vaterlandsliebe bedeuten, wie soll man dem den Symbolwert der Fahne klar machen, wie soll sie für ihn überhaupt einen Symbolwert besitzen können? Die Jungsche Lehre zerstört in ihrer Allgemeinheit sich selbst. Symbole verweisen wesentlich auf ein Anderes, sinnlich nicht Wahrnehmbares, aber darum nicht gänzlich Unbekanntes; an diesem Andern wird ihr Symbolwert gemessen. Ein Symbol von etwas, was, wie nach Jung das Unbewußte, in keiner Weise sich selbst zeigt und zu kennen gibt, verwiese auf — nichts; es wäre ein hölzernes Eisen. Im Symbol ist das sinnlich nicht Faßbare mit einem wahrnehmbaren Gegenstand der äußeren Welt verbunden. Dadurch wird der leibbedingten Erkenntnis des Menschen die Hinwendung zum Geistigen erleichtert; außerdem weist das allen zugleich zugängliche Symbol den Blick einer Gruppe oder Gemeinschaft in die gleiche Richtung und verbindet sie durch den gemeinsamen geistigen Inhalt untereinander. Die Ehre kann man nicht mit den Augen sehen; aber die allen sichtbare Fahne lenkt die Aufmerksamkeit vieler zugleich darauf hin und verleiht dem, was sonst leicht blaß und unwirklich bliebe, Wärme und Lebendigkeit.

Was also in jeder Weise der Erkenntnis unzugänglich bleibt, dafür gibt es auch kein Symbol oder Bild. Man könnte ja nie wissen, ob dieses Unbekannte auch richtig dargestellt ist; das Symbol wiese ins Leere. Ja, ohne irgendeine objektive Erkenntnis der Wirklichkeit würde nicht nur alle Wissenschaft, sondern das ganze menschliche Leben seine Grundlage verlieren. Es käme nicht einmal mehr zu einer eigentlichen Sprache, sondern es bliebe bei den Ausdruckslauten, die allein dem Tier gegeben sind.⁴ Nur von einem Punkt aus, wo der Mensch durch seine Erkenntnis unmittelbar mit der Wirklichkeit in Berührung steht, lassen sich auch die Grenzen dieser Erkenntnis ziehen; und darin liegt selbst wieder eine objektive Erkenntnis.

Aus all dem ergibt sich, daß das Geistige als Freiheit und Vermögen objektiver Erkenntnis ein Wesenselement des Menschen ist, wodurch er wesentlich über dem Tier steht und wodurch er allein kulturschaffend wirken kann. Deswegen ist es auch möglich, entgegen Jungs Behauptung (z. B. Symbolik, S. 421, Anm. 31), zwischen metaphysischen und psychischen Faktoren zu unterscheiden. Jungs Philosophie — denn um eine solche handelt es sich in Wirklichkeit, und nicht um Psychologie, obschon Jung dies nicht zu merken scheint — höbe sowohl sich selbst wie auch seine Psychologie auf.⁵ Gewiß leugnet Jung den Geist nicht ausdrücklich. Aber er übersieht den wesentlichen Unterschied zwischen ihm und dem bloß Psychischen. Er behandelt beide zusammen wie eine einzige, bloß psychische Größe, für die nur eine Art von Gesetzmäßigkeit, eben die psychische, geltend sei.

Allerdings ist zuzugestehen, daß die Verwechslung von Geistigem und Psychischem naheliegt — und vor allem dem auf das Psychische metho-

³ A. Brunner, Glaube und Erkenntnis. München 1951, S. 67 ff.

⁴ A. Brunner, Erkenntnistheorie. Köln 1948. Kap. 2: Analyse des Gesprächs.

⁵ Vgl. diese Zeitschrift Bd. 150 (Mai 1952) S. 95—103: Entlarvte Entlarvung.

disch eingestellten Psychologen — und zwar deswegen, weil hier Unterschied nie Trennung besagt. Das Geistige zeigt sich im Menschen nie ohne das Psychische, wie auch das Psychische im Menschen bereits geistig durchdrungen und geformt ist. Die Erklärung für diese innige und unzertrennliche Verbindung liegt darin, daß der Geist im Menschen zugleich die Funktion der Leibseele übernommen hat; infolgedessen stößt jede geistige Bewegung auch den leiblich-sinnlichen Bereich an und bringt ihn zum Mitschwingen. Dieses Leiblich-Sinnliche ist aber gerade die Psyche, die Seele im engeren Sinn als vom leibfreien Geist unterschieden. Der Geist geht beim Menschen nicht in seiner seelischen Funktion auf, wie dies die Tierseele tut. Im menschlichen Tun ist immer ein Überschuß oder Überstieg festzustellen, durch den der Geist als solcher greifbar wird. Dieser Überstieg ist für das alles verantwortlich, wessen der Mensch im Unterschied zum Tier allein fähig ist. Durch das bloß Psychische hingegen ist er dem Tier verwandt, obschon es infolge der Geistverbundenheit doch wieder sehr von dem Seelenleben des Tieres verschieden ist.⁶

Durch die Verbindung mit dem unbewußten Stoff wird der Geist bis in diese unbewußten Bereiche hineingezogen. Es entsteht das Unterbewußte, das aber doch nicht einfach, wie beim Stein, Abwesenheit von jeglichem Bewußtsein bedeutet; denn es kann durch bestimmte Methoden bewußt gemacht werden, wenn auch nie vollständig. Eine Wirkung dieses Unterbewußten auf das Bewußtsein erscheint jetzt natürlich, ja selbstverständlich, wie auch die Möglichkeit, es durch diese Wirkungen hindurch zu erforschen; es handelt sich ja nicht um getrennte Bereiche. Der Übergang zwischen ihnen ist stetig und der Geist als stoffverbundene Leibseele macht ihre Einheit aus.

Die Jungsche Zweiheit Psychisch-Physisch ist also zur Dreiheit Geistig, Psychisch, Physisch zu erweitern. Auch hier handelt es sich nicht um Spekulation, sondern um Erfahrung. Der Unterschied zwischen menschlichen und tierischen Leistungen ist ebenso unmittelbar, ja unmittelbarer eine Erfahrungstatsache als die Ergebnisse der echten psychologischen Forschung. Deren Ergebnisse selbst sind nur möglich und sprechen nur darum zum Menschen, weil er einen die seelischen Funktionen und Bereiche übersteigenden Geist hat. Der Mensch besteht aus Geist und Stoff. Aus ihrer Verbindung entsteht ein dritter Zwischenbereich, beiden verwandt und von beiden gewisse Eigenschaften besitzend, die Psyche. Sie ist der eigentliche Gegenstand der Psychologie als Wissenschaft, während das Geistige durch eine Phänomenologie des spezifisch Menschlichen herausgestellt werden muß. Wegen der innigen Verbindung von Geistigem und Psychischem sowohl im Bewußtsein wie im Unterbewußtsein — der rein geistige Anteil wird aber besser als Überbewußtsein bezeichnet — ist Psychologie

⁶ Vgl. diese Zeitschrift Bd. 144 (Mai 1949) S. 91—102: Philosophisches zur Tiefenpsychologie und Psychotherapie. — Ferner: *A. Brunner*, *Der Stufenbau der Welt*. München 1950. Kap. 2: Gegenständliches und ungegenständliches Sein.

praktisch oft Erforschung beider; aber den Wesensunterschied hebt diese Tatsache nicht auf.

Treten wir mit diesen Kenntnissen an die religionsgeschichtlichen Tatsachen heran, so wird uns die Jungsche Erklärung zu einfach erscheinen. Von einer Gleichsetzung des Unbewußten mit der Gottheit kann schon deswegen keine Rede sein, weil dieses vom Bewußtsein durch eine innigere Verbindung mit dem Stofflichen unterschieden ist. Ein gewisser Materialismus ist also der Jungschen Theorie tatsächlich nicht so fremd, wie er selbst es meint. Aber vor allem kann das Gottesbild nicht mehr als eine rein psychische Größe angesprochen werden. Es verdankt seine Entstehung zuerst und wesentlich der geistigen Erkenntniskraft des Menschen; sonst müßten auch die Tiere Religion haben. Die geistige Erkenntnis stößt aber zum Anblick der Wirklichkeit vor. In der religiösen Erkenntnis muß somit ein objektives, zwar analoges, aber nicht-symbolisches Moment enthalten sein. Dieses liegt in der Erkenntnis des Daseins des Göttlichen und seiner wesentlichen Ähnlichkeit und Verschiedenheit zugleich von dem uns bekannten Welthaften.

Allerdings ist auch die religiöse Erkenntnis keine rein geistige, weil der Mensch natürlicherweise einer solchen gar nicht fähig ist. Immer ist sie auch von Psychischem und darum von Vorstellhaft-Bildmäßigem begleitet und verwirklicht sich nur durch es hindurch als ein Überstieg darüber. Schon daß sich der Mensch unwillkürlich ein Bild von Gott machen muß, weist auf diese Mitwirkung des Psychischen hin. Aber unter dem Einfluß des Geistes wird dieses Bild durchsichtig; durch es hindurch erscheint ein Anderes, und dieses Andere, mehr als Psychische, ist eigentlich gemeint. Jung hat recht, wenn er die Bilder für symbolisch ansieht. Aber sie symbolisieren nicht oder nicht notwendig das unbewußte Psychische, sondern das überbewußte Geistige und seine Erkenntnis. Damit liegen aber die Dinge wesentlich anders, als sie von Jung ausgelegt werden. Seine These, der religiöse Glaube bilde „eine seelische Tatsache“ (Hiob, S. 6), ist unrichtig; es muß heißen: eine *geistig*-seelische Tatsache. Und ebenso ist die Aussage: „Gott ist eine offenkundige psychische und nichtphysische Tatsache“ (Hiob, S. 159) umzuändern: Gott ist eine offenkundige personhaft-geistige, nichtpsychische und nichtphysische Tatsache; denn da Gott keinen Leib hat, besitzt er keine Psyche in dem hier verstandenen Sinn.

Wir müssen aber Jung noch ein weiteres Zugeständnis machen. Je nach der Grundeinstellung des Menschen zur Wirklichkeit⁷ ist die Durchsichtigkeit des Psychischen auf das Geistige hin klarer oder trüber. Je undurchsichtiger es wird, um so mehr tritt es als die einzige Wirklichkeit in den Vordergrund und verstellt die Sicht auf das Geistige. Eine ähnliche

⁷ Vgl. diese Zeitschrift Bd. 142 (September 1948) S. 401—414: Dogmenglaube und Freiheit.

Folge kann die methodische Einstellung des Psychologen haben, wenn er vergißt oder nicht weiß, daß es sich in seiner Wissenschaft nur um eine Teilansicht der menschlichen Innerlichkeit handelt. Auch er sieht dann nur mehr das Psychische und merkt das von ihm wesensverschiedene Geistige nicht mehr. Von der Durchsichtigkeit des Untergeistigen für den geistigen Überstieg hängt aber die Klarheit ab, mit der das Göttliche vernommen wird. Nimmt das an sich untergeordnete und dienende Element des Psychischen den Platz des Ganzen ein, dann umkleidet es sich mit den numinosen Eigenschaften, die es doch nur von der geistigen Erkenntnis zu Lehen hat. Es setzt sich an die Stelle des Göttlichen. So kommt es dann, daß man den Göttern eine Psyche zuschreibt, die nach menschlicher Art gedacht ist mit ihren Leidenschaften, Launen und selbst Lastern. Das Göttliche wird immer mehr zu einer innerweltlichen Macht herabgesetzt und mit der Lebenskraft, die in der menschlichen Psyche wie auch in der Welt draußen wirksam erfahren wird, verwechselt. Hier kann sich nun auch das Unterbewußte von geistiger Kritik immer unbehinderter in der Religion zur Geltung bringen.

In der Religionsgeschichte tritt demnach eine Seite zutage, die die Lehre Jungs bestätigt. Aber es ist eben nur eine Seite, ein Moment der Religionen, und zwar jenes Moment, das um so stärker in den Vordergrund tritt und das ganze Feld der Religion besetzt, je mehr die geistig-sittliche Kraft des Menschen nachläßt, je heidnischer die Religion wird. Dieses Moment folgt um so ungehemmter den Gesetzen, die für die Bewegungen und Wandlungen des Psychischen gelten, je weniger der Geist das Psychische erhellt und durchsichtig macht. Auf die Gottheit selbst aber lassen sich diese Gesetze nicht anwenden, sondern sie walten nur für das sinnliche Moment, das alle geistige Erkenntnis beim Menschen notwendig begleitet. Daß Jung die Erkenntnis mit ihrem Gegenstand gleichsetzt, das ist ebenfalls eine Folge seiner Verwechslung des Geistigen mit dem Psychischen. Die geistige Erkenntnis scheidet klar zwischen sich und dem Erkannten; die bloß sinnliche Erkenntnis, wie die des Tieres, ist hingegen so an ihren Gegenstand hingegeben, so von ihm gebannt, daß sie keinen Abstand zu ihm hat.

Im rein Psychischen gibt es kein persönliches Sein und deswegen auch kein echtes Geheimnis. Ganz folgerichtig sind beide auch bei Jung verschwunden. An die Stelle des persönlichen Gottes ist ein archaisches Kollektiv, eine naturhafte Macht getreten, und das Geheimnis Gottes, das sich durch Offenbarung mitteilen kann, ist zur Unerkennbarkeit des Unbewußten geworden. Den gleichen Vorgang stellen wir auch in der Religionsgeschichte fest. Je mehr das Psychische mit dem Göttlichen verwechselt wird, um so mehr verblaßt auch da die Personhaftigkeit Gottes. In den Naturreligionen steht hinter den einzelnen Gestalten der Götter oder Dämonen immer ein letzter unpersönlicher Weltgrund, wie das Schicksal oder die Weltordnung oder die Urnacht. Ganz folgerichtig wird hier das

Böse zu einer ursprünglichen Weltmacht, die sich nie aufheben läßt; denn aufgehoben würde es nur durch einen Sinn, der es verstehen ließe und so mit ihm aussöhnte. Sinn gehört aber wesentlich zum personhaften Sein.

Entsprechend bedeutet auch Jungs „Antwort auf Hiob“ keine Lösung der Schwierigkeiten und damit auch nicht, wie er es beabsichtigt hatte, eine Lösung und Befreiung des Menschen selbst. Der Jungsche Mensch gleicht einem Puppenspieltheater. Oben, sichtbar, im Bewußtsein, bewegen sich die Puppen, als ob ihr Benehmen aus einem freien Antrieb käme. Tatsächlich aber ziehen unbekannte Mächte an den Fäden und notwendig folgen die Puppen dem aus der Tiefe wirkenden Gesetz. Der Mensch meint selbst zu handeln und er wird doch nur von verborgenen Archetypen kollektiver Natur, aus Zeiten, wo er sich erst aus der Tierheit mühsam entwickelte, herstammend, gespielt. Während aber beim Puppenspiel immerhin ein vernünftiger Verfasser Wort und Bewegung als ein sinnreiches Ganzes erdacht hat, sind die Mächte des Unbewußten, die Gott, also der allerletzte Grund des Seins und Geschehens, sein sollen, unpersönlich und ihr Walten ist darum von keinem letzten Sinn geleitet. Das Böse bleibt demnach doch nur eine grausame Tatsache, aus der es keinen Ausweg und keine Erlösung geben kann (vgl. Symbolik, S. 440, 384, 390). Mag Jung seinen Ursprung auch ins Psychische verlegen, so bleibt es doch ein naturhafter und wesentlicher Urbestandteil der Wirklichkeit, ja Gott selbst. Gott vermag sich aber nie vollkommen von seiner dunkeln Seite zu befreien, vollkommen Mensch zu werden.

Jungs Lehre bedeutete höchstens eine Erklärung des Bösen im naturwissenschaftlichen Sinn. Aber erklären heißt nicht verstehen, heißt nicht, einen Sinn sichtbar werden lassen. Wenn der Frost im Frühjahr dem Landmann die ganze Hoffnung des Jahres vernichtet, dann kann die Naturwissenschaft ihm klar und eindeutig erklären, daß es bei den gegebenen Wirkursachen zum Frost und zum Absterben der Blüten kommen mußte. Aber eine solche Erklärung söhnt ihn mit dem Unglück nicht aus; denn sie gibt ihm keinen verständlichen Sinn. Dieser allein erlöst aber. Nur wenn Gott rein geistig und vollkommen personhaft ist, nur dann wissen wir, daß ein Sinn alles durchwaltet, mag er uns vorläufig auch im einzelnen verborgen bleiben; in diesem Sinn wird auch alles Böse einmal aufgehoben werden.

Die Gotteserkenntnis ist noch von einer weiteren Schwierigkeit bedroht, die der Welterkenntnis nicht oder nicht im gleichen Maß anhaftet. Das Göttliche wird vom Menschen nicht in sich, sondern an der Welt erkannt. Und zwar geschieht dies auf ähnliche Weise, wie wir an einem fremden Leib zugleich den personhaften Geist des Mitmenschen als ungegenständlichen Überstieg miterfassen.⁸ Aber der menschliche Geist ist dem Gegenständlichen des Leibes und dem Halbgegenständlichen des Seelischen eng zu einem einzigen Menschen verbunden. Nicht so Gott mit der Welt, an der

⁸ A. Brunner, Glaube und Erkenntnis. Kap. 1: Fremderkenntnis und Glaube.

er natürlicherweise allein zu erkennen ist. Er ist nicht die Seele, sondern der Schöpfer der Welt. Infolgedessen wird er nicht wie der Geist des Menschen unmittelbar in sich, sondern in einem Verweis der Welt geistig, aber mittelbar erfaßt. Die Welt ist so, daß sie über sich auf einen Unwelthaften, darum ganz Andern, hinausweist. Als Ursache und Schöpfer der Welt ist er aber nicht nur unendlich von ihr verschieden, sondern ihr auch ebenso ähnlich und kann aus ihr von ferne erkannt werden. Diese Erkenntnis ist objektiv, aber mittelbar; natürlicherweise ist der Mensch nicht fähig, Gott selbst zu schauen. Dadurch wird aber die bereits erwähnte Gefahr vergrößert, daß die welthaften Mächte, die die Erkenntnis Gottes vermitteln, mit ihm verwechselt werden und ihn verdrängen.

Außerdem fesseln nicht überall die gleichen Seiten der Wirklichkeit die Aufmerksamkeit. Daher entstehen je nach Zeit und Ort verschiedene Weltbilder. Diese Unterschiede wirken sich natürlich auch auf das jeweilige Gottesbild aus, und zwar selbst in dem, was an ihm richtig ist; kein Gottesbild kann ja die Wirklichkeit Gottes erschöpfend darstellen. Noch verwirrender wird diese Verschiedenheit, wenn man die Irrtümer hinzunimmt, die sich aus der obenerwähnten Verwechslung des Psychischen und Welthaften mit dem Göttlichen herleiten. Die Geschichte der Religionen wird so zu einem Irrgarten und Urwald, in dem Wahres und Falsches innig verschlungen aufwachsen. In der Religion findet sich eine Seite, die eng mit dem Psychischen verbunden ist und darum auch seinen Gesetzen untersteht, soweit der Einfluß des Geistigen sie nicht abändert. Von ihr gelten darum auch, wie bereits gesagt, die Ausführungen Jungs, und zwar um so uneingeschränkter und entscheidender, je mehr das geistige Moment zurücktritt. Dieses allein ist aber der wahre Quellgrund der echten Gotteserkenntnis. Statt darum alle Religion auf das Psychische zurückzuführen und daraus zu erklären, gilt es, zu scheiden zwischen Geistigem und Psychischem. Wo dieses dem Geistigen widerspricht, ist es als Entstellung des wahren Gottesbildes zu verwerfen. Für die sich selbst überlassene Erkenntnis des Menschen ist diese Aufgabe aus den angegebenen Gründen allerdings immer schwer, ja im einzelnen oft unlösbar gewesen.

Aus dieser Not der Menschheit heraus verstehen wir die Größe und die Bedeutung des Wortes: „Niemand hat Gott je gesehen; ein einziggeborener Gott, jener, der im Schoß des Vaters ruht, er hat uns berichtet“ (Joh 1,18), und: „Niemand ist in den Himmel aufsteigend oben gewesen außer dem, der vom Himmel herabgestiegen ist, der Menschensohn“ (Joh 3,13). Hier steht einer vor uns, der den Anspruch erhebt, Gott nicht wie alle übrigen Menschen nur von der Welt her erkannt zu haben; er beruft sich vielmehr auf den vertrautesten Umgang und die innigste Einheit mit ihm. Seine Erkenntnis ist also nicht durch die Mängel verdunkelt und verzerrt, die die Gotteserkenntnis der übrigen Menschen bedrohen. Nur auf diese Weise konnte eine vollkommene Kenntnis des inneren persönlichen Lebens Got-

tes zu uns gelangen. Gott läßt sich nicht wie ein Stein oder Stück Holz vor uns hinstellen. Wenn er vollkommen personhaft und geistig ist, so wird er nur durch persönlichen Umgang mit seinesgleichen auch vollkommen erkannt. Solches gilt ja auch von der menschlichen Person. Als der einziggeborene Sohn besaß Christus solche Teilnahme am innergöttlichen Leben aus seinem Wesen; als Mensch konnte er darum dieses Leben in menschlich verständlicher Weise darstellen und künden.⁹

Durch seine Offenbarung ist alle natürliche Erkenntnis Gottes zu etwas Vorläufigem und Unzureichendem herabgesetzt. Aber dies bedeutet keinen Verlust. Denn in ihr findet all das Platz, was in der natürlichen Erkenntnis des Menschen an Richtigem enthalten ist; aber es ist hier gereinigt von jeder Entstellung. Gewiß kann auch diese Offenbarung die Bilder nicht entbehren. Aber sie stammen von einem, der Gott ohne Bilder schaut und der daran ihre Eignung, auf das Wesen Gottes hinzuweisen, genau ermessen kann und sie entsprechend wählte.

Welches ist nun der wahre Ertrag und der echte Fortschritt in der Gotteserkenntnis, den das Buch Job bringt? Es liegt nahe, in dem Werk eine Auseinandersetzung mit dem schweren Geschick des jüdischen Volkes zu sehen, das ins Exil wandern mußte, obschon es das auserwählte Volk war.¹⁰ Die Erkenntnisse, die der Verfasser sich in schwerem Ringen erkämpft hat, gelten aber nicht bloß für diesen einzelnen Fall, sondern für das Walten Gottes im allgemeinen. War das harte Schicksal Israels, ist das Leiden ein Werk Satans oder nur Strafe für die Sünden oder der willkürliche Erweis der Übermacht Gottes, der gegenüber der Mensch auf seine Unschuld pochen darf? Der Verfasser weist alle diese Antworten, besonders aber die Vergeltungstheorie ab. Das Los Israels hat noch einen andern Sinn, obschon kein Mensch ihn schon kennt. Wie Job am Ende alles wieder erhält, was er verloren hat, so wird auch dem jüdischen Volk einmal ein neues Leben geschenkt werden. Dann wird Gott als gerecht dastehen.

Mit der Ablehnung einer Entsprechung zwischen Unglück und Sünde ist aber noch etwas Tieferes gesagt. Zwischen Schöpfer und Geschöpf waltet nicht wie zwischen Menschen die Beziehung der Gerechtigkeit. Das Geschöpf darf seinen Schöpfer nicht zur Rechenschaft ziehen; es steht ihm nicht wie allen Mitgeschöpfen mit eigenem Recht gegenüber.

Aber was tritt dann an die Stelle? Der Verfasser weiß es nicht zu sagen. Dazu müßte er noch besser wissen, wer dieser Gott eigentlich ist. Aber er versteht ja nicht einmal die Welt, die Gott geschaffen hat und die ihn doch so nahe umgibt. Schon diese Schöpfung, auf die ihn Gott hinweist, läßt sich mit den Maßstäben des Menschen nicht begreifen. Um wieviel weniger ihr

⁹ A. Brunner, Glaube und Erkenntnis. — Vgl. auch diese Zeitschrift Bd. 148 (September 1951) S. 401—410: Der eifersüchtige Gott.

¹⁰ Vgl. H. Bückers, Das Buch Job (Herders Bibelkommentar V) 1939, S. 271; H. Junker, Das Buch Job (Echter-Verlag, Würzburg) 1951, S. 6f.; M. Buber, Der Glaube der Propheten. Zürich 1950, S. 263 ff.

Schöpfer. So steht es dem Menschen nur an, sich in demütiger Anbetung zu beugen. In der letzten Haltung Jobs liegt somit etwas anderes als die Unterwerfung unter die brutale Übermacht eines Gottes, dem er sich sittlich doch überlegen weiß. Nein, Job ahnt dunkel, daß Gott noch über der Gerechtigkeit steht, daß sein Wesen nicht Willkür ist, so sehr der Lauf der Welt diesen Anschein erwecken kann — denn Willkür ist weniger als Gerechtigkeit —, sondern in etwas liegt, das auch noch über die Gerechtigkeit hinausgeht.

Der Verfasser des Psalms 73 (72) — vielleicht ist es derselbe, der im Buche Job so schwer mit dem unverdienten Leiden gerungen hatte — kommt einen Schritt weiter: Gegen die vertraute Nähe zu Gott kann das Glück der Frevler, das zudem rasch vorbeigeht, nicht aufkommen. Irdisches Wohlergehen zusammen mit Frevel und Unrecht ist kein wahres Glück. Dieses ist bei Gott allein: „Was hab ich denn im Himmel? Bin ich bei Dir: nichts freut mich mehr auf Erden! Es mögen Fleisch und Herz sich mir verzehren, so bleibt doch Gott noch meines Herzens Hort, mein Erbteil immerdar.“ Hier ist die Alttestamentliche Offenbarung zu einem ihrer höchsten Gipfel gelangt, vorausweisend auf die endgültige Antwort, die das Neue Testament geben wird.

Denn noch einmal: Was ist das Geheimnisvolle, das alle Gerechtigkeit übersteigt und das den Menschen mit dem Leiden aussöhnen kann? Es ist das Unbegreifliche, daß Gott die Menschen, jeden einzelnen von ihnen, liebt, ohne daß sie es verdienen, einzig aus dem überströmenden Reichtum seines eigenen Wesens heraus. Gott ist die Liebe, schenkende, herabsteigende Liebe. Liebe aber setzt sich an die Stelle des andern, umfaßt sein Geschick wie sein eigenes und trägt es mit ihm und für ihn.¹¹ Kann Gott dies dem Menschen gegenüber? Alles menschliche Denken hätte auf diese Frage nein gesagt. Gott aber antwortete mit einem allen vernehmbaren Ja. Indem er seinen Sohn hingab und dieser ein menschliches Schicksal auf sich nahm und erlitt, vollzog er für die Menschen die freie Unterwerfung des Geschöpfes, die dieses verweigert hatte. Schöpfung ist wesentlich eine Tat freier Liebe, die schenkt, ohne etwas als Gegengabe erhalten zu können. Darum besteht zwischen Gott und Mensch nicht das Verhältnis der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit wäre zu wenig.

Zu wenig aber wäre auch jeder irdische Lohn für die Liebe. Ist Liebe das Höchste, was es geben kann, so bliebe alles, was man sonst für sie böte, ohne jede Entsprechung weit unter ihr. Die Liebe ist selbst ihr eigener Lohn; denn wenn Gott die Liebe ist, so ist alle Liebe Einverständnis, Gemeinschaft mit ihm. Das ist der Sinn der christlichen Offenbarung. Ohne eine Offenbarung, ohne daß Gott selbst aussagte, wer er ist, wäre der Mensch nie zu dieser Erkenntnis gekommen, deren überwältigende Größe uns nur deswegen so selbstverständlich erscheint, weil wir sie so wenig begreifen.

¹¹ A. Brunner, Vom Wesen und von der Würde der Liebe, in: Geist und Leben, 20 (August 1947) S. 123—132.

Von jetzt an kann das richtige Verhalten des Menschen zu Gott nur die Liebe sein, das vorbehaltlose Einverständnis mit seinem Willen, was dieser auch verlangen möge. Diesem Einverständnis, das volle Selbstlosigkeit verlangt und durch das allein Gott wahrhaft als Gott anerkannt wird, steht aber die angeborene Selbstsucht entgegen. Darum führt der Weg zur vollkommenen Liebe durch das Leiden. Aus reiner Liebe ist Christus diesen Weg für uns gegangen. Daß ein Mensch mit dem Gekreuzigten in die geheimnisvolle Gemeinschaft des frei übernommenen Leidens für alle eintreten darf, das ist nun ein Beweis der Erwählung. Nie ist diese Gemeinschaft echter und reiner und tiefer, als wenn der Mensch wie Christus leidet, ohne es nach menschlichem Ermessen verdient zu haben; nie auch ist sein Leiden so zum Wohl der andern wirksam wie dann.¹² Darum läßt sich die Liebe nie so rein und groß verwirklichen als hier; nie kommt der Mensch der geheimnisvollen Tiefe Gottes näher. Hier erst verstummt die Frage Jobs, die alte Menschheitsfrage, aufgehoben in einem Ja ohne Vorbehalt.

Religiöse Strömungen im heutigen Indien

Von JOSEF NEUNER S. J.

Eines der aufschlußreichsten Dokumente zur religiösen Situation im heutigen Indien ist der Bericht der Kommission für Universitätserziehung.¹ Die Kommission wurde im Jahre 1948 von der Regierung eingesetzt, um über die Probleme der Universitätserziehung zu berichten und Besserungsvorschläge zu unterbreiten. Vorsitzender der Kommission war S. Radhakrishna. Man darf wohl in dem 8. Kapitel des Berichtes, das über die religiöse Erziehung an den Universitäten handelt, in besonderer Weise sein Werk erkennen. Als Professor in Oxford, als Vizekanzler der Hindu-Universität in Benares, als gegenwärtiger Vizepräsident der Indischen Republik und als Präsident der UNESCO hat sich Radhakrishna nicht nur einen hervorragenden Platz in der geistigen und politischen Welt Indiens erworben, sondern seine Meinungen und Aufrufe finden internationales Echo. Wohl das bedeutendste seiner Bücher ist nun auch in deutscher Sprache erschienen und trägt somit seine Werbung für die religiöse Erneuerung der Menschheit in der Form eines modernisierten Hinduismus auch auf den Kontinent und in das Herz Europas.² Auf den folgenden Seiten wird zuerst eine Übersicht über das 8. Kapitel des Berichtes gegeben und dann der Versuch gemacht, die Grundlinien der Zukunftsreligion nach Radhakrishna nachzuzeichnen;

¹² Vgl. diese Zeitschrift Bd. 141 (März 1948) S. 401—410: Erlösendes Leiden.

¹ The Report of The University Education Commission Dec. 1948 — Aug. 1949. Published by the Manager of Publications, Delhi.

² „Eastern Religion and Western Thought“ erschien zuerst 1939 in Oxford, University Press, und hat seither 5 Auflagen erlebt. Die deutsche Ausgabe erschien unter dem Titel „Die Gemeinschaft des Geistes“, Darmstadt und Genf 1953, Holle-Verlag. Gln. DM 26,—.