

Gelegentlich hat Verf. die löbliche Einsicht, daß es Kierkegaard nicht um einen „Begriff“ der Existenz, sondern um das Existieren selbst geht. Leider vergißt er das immer wieder, obwohl sich doch wohl auch jene „Reden“ um das Existieren bemühen. Er kann deshalb auch in dem Rechenschaftsbericht Kierkegaards von 1848: „Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller“ nur einen „nachträglichen Systematisierungsversuch“ sehen, wodurch er Gefahr laufe, „die frühen Schriften ihres Eigengewichts zu berauben“ (69). Ebenso beurteilt er den „Anhang“ zur „Nachschrift“: „Blick auf eine gleichzeitige Bestrebung in der dänischen Literatur“: „Hier versucht Kierkegaard sein Werk als ein einheitliches Ganzes zu begreifen“ (144 Anm. 166). „Damit ist den spannungsreichen Frühwerken eine Einheitlichkeit appliziert, die sie selbst nicht besitzen“ (144). Und er kommt zu dem Schluß: „Damit ist unsere Erklärung der Pseudonymität aus der Disparatheit des Stoffes und seiner Bewältigung bestätigt“ (145) – quod erat demonstrandum.

Kierkegaard selbst kommt freilich zu einem anderen Schluß: „Soll ich nun den Anteil der Vorsehung an meiner ganzen Verfasserwirksamkeit so kategorisch bestimmt als möglich ausdrücken, so weiß ich keinen bezeichnenderen oder entscheidenderen Ausdruck als diesen: es ist die Vorsehung, die mich erzoget hat, und die Erziehung ist reflektiert in dem Prozeß des Schaffens“ (S. V. XIV 562). Nun muß man vielleicht unserem Verf. zugutehalten, daß seine „historisch-kritische Methode“, von der, wie er weiß, „Kierkegaard nichts hält“ (8), für diese „Kategorie“ der „Vorsehung“ kein Organ und kein Instrumentarium hat. Aber dann soll er, gerade als Historiker, nicht mitreden wollen über ein geschichtliches Phänomen wie Kierkegaard, der in einem seiner letzten Tagebucheinträge unter der Überschrift: „*Providentia specialissima*“ schreibt: „Ein Christ sein heißt glauben an eine providentia specialissima, nicht in abstracto, sondern in concreto. Nur der hat diesen Glauben in concreto, ist Individualität; jeder Andere gibt sich eigentlich herunter zum Exemplar im Verhältnis zur Art, hat keinen Mut und keine Demut; er ist nicht gepeinigt und ihm ist nicht geholfen genug, um Individualität zu sein.“ (Pap. XI, A 259).

Verf. leidet an einem merkwürdigen Ressentiment des „Historikers“ gegen den „Systematiker“. Immer wieder kämpft er gegen das „Systematisieren“ von Kierkegaards Werk, und in dem „Abschluß“ sagt er: „Den ‚ganzen Kierkegaard‘ gibt es nicht“ (162). Er hätte durchaus recht, wenn er damit sagen wollte, daß es eine systematisch-theologisch geschlossene Konzeption in Kierkegaards Werk nicht gibt. Diesen Anspruch hat Kierkegaard freilich auch nie erhoben. Darum weiß ich nicht recht, gegen wen er damit eigentlich polemisieren zu müssen meint. Offenbar denkt er dabei auch an mich, wie ich aus einem Zitat entnehme: „N. Thulstrup macht es H. Diem z. B. zum Vorwurf, daß er die 34 Bände, die von Kierkegaard vorliegen, wie die Kapitel *eines* Buches lese“ (8. Anm. 6). Das habe ich in der Tat getan, und ich nehme es jedem Kierkegaardforscher übel, wenn er das nicht tut. Ich habe es ja immerhin mit dem *einen* Kierkegaard zu tun, wobei es völlig gleichgültig ist, ob ich „Historiker“ oder „Systematiker“ bin. Jedenfalls ist es der eine Kierkegaard, der mir aus der Geschichte mit seinem gesamten Werk begegnet und mit all seinen Reflexionen, Kämpfen und Leiden bis hin zu seinem geradezu triumphalen Sterben. Wie könnte ich auch nur eines all dieser Momente auslassen, wenn ich mich durch Kierkegaard wirklich gestellt weiß?

Ich verstehe darum nicht, warum man sich gegen den „ganzen Kierkegaard“ wehrt, und kann darin nur ein, gerade für den Historiker nicht erlaubtes Ausweichen vor der faktischen Geschichte sehen.

Tübingen

Hermann Diem

Hermann Josef Dörpinghaus: Darwins Theorie und der deutsche Vulgärmaterialismus im Urteil deutscher katholischer Zeitschriften zwischen 1854 und 1914. Freiburg (Universitätsbibliothek) 1969. IX, 282 S., kart.

Seine vielschichtige Problematik hat das 19. Jh. selbst nicht aufzuarbeiten vermocht – aus welchen Gründen auch immer. Allenthalben drängt sie sich heute,

wenn auch durch die Geschichtereignisse der letzten hundert Jahre modifiziert, wieder in den Vordergrund. Die Religionskritik spielt innerhalb dieses wiederaufgelebten Problembewußtseins eine bedeutsame Rolle. Eine der Quellen für die Religionskritik war im 19. Jh. der naturwissenschaftlich aufgezümmte Positivismus. Ein Neopositivismus ist es u. a. auch heute, der einer Religionskritik den Antrieb verschafft. Zwar ist dieser Neopositivismus nicht mehr unmittelbar naturwissenschaftlicher Prägung, wohl aber läßt sich das naturwissenschaftliche Wissenschaftsideal als Pate erkennen.

Wie begegnet der christliche Glaube dieser Kritik und Bestreitung? Es ist schwierig, wenn nicht gar unmöglich, innerhalb eines gerade anlaufenden Prozesses dessen Figuren schon klar zu erkennen. Wünschenswert aber ist es, den Auseinandersetzungsprozeß von Anfang an so anzulegen, daß er in gehöriger Sachlichkeit und Aufgeschlossenheit ausgetragen werden kann. Woher aber nimmt man die Maßstäbe, wie kann man die ‚Betriebsblindheit‘ aufheben? U. a. bietet sich die Reminiszenz ähnlicher Gesichtssituationen an, eine Aufhellung des Verhaltens der entsprechenden Auseinandersetzungspartner in ähnlicher geschichtlicher Situation, und dies v. a. dann, wenn diese eine echte Vorlaufsituation zur gegenwärtigen Auseinandersetzungssituation ist. Ob die Analyse einer solchen ‚Vergangenheit‘ brauchbare weiterführende Leitlinien zu zeichnen oder lediglich Warntafeln an nicht zu überschreitenden Grenzen aufzustellen vermag, muß dann allerdings nochmals einer kritischen Beurteilung anheimgegeben werden.

Der Autor des oben angezeigten Buches erinnert an die zweite Hälfte des 19. Jh. Ausgehend vom ‚Materialismustreit‘ zu Göttingen im Jahre 1854 untersucht er die Reaktionen gegen den Vulgärmaterialismus und dessen Inbeschlagnahme der Darwinschen Theorie, die sich katholischerseits in der entsprechenden Zeitschriftenliteratur niederschlugen. Der Untersuchung geht es jedoch nicht darum, die Zahl der theologiegeschichtlich orientierten Arbeiten, die sich mit dem Zeitraum der zweiten Hälfte des 19. Jh. befassen, um eine weitere zu vermehren. Vielmehr will der Autor die mehr allgemein geistesgeschichtlich interessierende Frage zu beantworten suchen, welche „Öffentlichkeitsarbeit“ die katholische Kirche bzw. ihre Vertreter „zur Bewältigung der auf sie einströmenden naturwissenschaftlichen Postulate und weltanschaulichen Angriffe geleistet haben. Was wurde getan, um dem mit der naturwissenschaftlichen Aufklärung einsetzenden Entfremdungsprozeß von der Kirche zu begegnen? (15). Im einzelnen fragt Dörpinghaus: „Welche Probleme wurden auf katholischer Seite überhaupt für diskussionswürdig gehalten, insbesondere, wo fühlte man sich weltanschaulich angegriffen? In welcher Breite wurden diese Probleme vor einem Laienpublikum behandelt und welche Argumente wurden bei ihrer Debatte verwandt? Kam es beim Auftauchen neuer Gesichtspunkte, gleich welcher Art, eventuell zu Änderungen in der bisher eingenommenen Haltung? In welcher Weise wurde überhaupt der Problemkreis angegangen: wissenschaftlich oder populär? Sachlich oder polemisch? Inwieweit bestimmten weltanschauliche Vorentscheidungen die Diskussion? Wie weit durfte auf eine vollständige Information gerechnet werden, oder neigte man zur Verzerrung, Diskreditierung, Außerachtlassung von gewissen, unbequem scheinenden Sachverhalten?“ (15 f.).

Am Leitfaden dieser Fragestellungen untersucht der Autor an Hand des umfangreichen Zeitschriftenmaterials die historische Entwicklung des Verhältnisses katholischer Autoren zu Naturwissenschaft und Materialismus innerhalb des im Titel angegebenen Zeitraumes und erarbeitet eine Typologie der Reaktionsformen. Als inhaltliche Zentren der Auseinandersetzung im engeren Sinne erkennt Dörpinghaus die Themen: ‚Sechstagerwerk‘, die subhumane und die humane Evolution, als Zentren im weiteren Sinne die Themen: Ursprung des Lebens, Mechanismus oder Vitalismus, Selektion oder Teleologie, Unterschied zwischen tierischer und menschlicher Psyche. Gesondert werden die Reaktionen auf die Darwinistische Ethik und Gesellschaftstheorie dargestellt.

Das Ergebnis, zu dem der Autor in seiner klug begrenzten Dissertation kommt, ist, aufs Ganze gesehen, negativ. „Die seelsorgliche Hilfe, die der Laie in der Zeitspanne zwischen 1854 und 1914 mit auf den Weg bekam, erwies sich in der Wahl

ihrer Mittel, wie in der Substanz ihrer Aussagen überwiegend . . . als unzureichend, zum Teil als direkt falsch. Sie genügt nicht, weil sie den Eindruck der Realitätsfremdheit erweckte, weil sie das Wissen um die geschichtlichen Bedingtheiten und die Grenzen ihrer Aussagemöglichkeiten verloren hatte“ (247). Dörpinghaus weiß jedoch sehr wohl, daß ein pauschales Urteil, wenn es ohne Korrektur bleibt, der vielfältigen Schichtung der historischen Problematik und auch den theologischen Möglichkeiten der Situation der zweiten Hälfte des 19. Jh. nicht ganz gerecht wird. So warnt er vor einem allzuschnellen Urteil. Ihm ist klar, daß „die Säkularisierung der bisher durchgängig religiös geprägten Vorstellungswelt zu unvermittelt [kam], als daß es möglich gewesen wäre, sie mit einem Schlage zu akzeptieren. Auch die Theologie ist als Wissenschaft Kind der jeweiligen Zeit und trägt keine vorfabrizierten Lösungen in der Tasche, die sie beim Aufkommen neuer Fragestellungen schon vorweisen könnte. Sie muß sich vielmehr in der Konfrontation mit diesen Fragestellungen neue Lösungen erst mühsam erarbeiten“ (244).

Die historische Analyse Dörpinghaus' verdient nicht nur archivarisches Interesse. Sie vermag zwar nicht Leitlinien aufzuzeichnen für die Bewältigung der heutigen Auseinandersetzungssituation – die zweite Hälfte des 19. Jh. bietet dazu kein ‚Material‘ –, wohl aber kann sie Warntafeln aufstellen. Obwohl nicht theologisch ausgerichtet, wird diese Arbeit gerade von Theologen gelesen werden müssen.

*Gimlbe*

*Werner Bröker*

Franz Henrich: Die Bünde katholischer Jugendbewegung. Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung. München (Kösel) 1968. 528 S., 3 Taf., kart. DM 48.–.

Wer selbst einmal versucht hat, an die Schriften und andere Dokumente der katholischen Jugendbewegung mit einer wissenschaftlichen Fragestellung heranzukommen, wird Verständnis haben für die „großen Schwierigkeiten“ (17), vor denen die geplante Arbeit stand; er wird umso größere Hochachtung haben vor der vorliegenden Leistung, der nicht nur eine zuverlässige Zusammenfassung, sondern auch eine sorgfältige Einzelbearbeitung der riesigen und schwer zugänglichen Literatur gelungen ist. So bedeutet der 1. (umfanglichste) Teil der Arbeit die beste bisher vorliegende Gesamtdarstellung und -würdigung der katholischen Jugendbewegung und ihrer wichtigsten Gruppen: Deutsche Jugend (23–55), Quickborn (56–138), Jungborn-, Jungkreuz-Bund (139–150), Neudeutschland (151–217), Jung-Scharfeneck (218–242), Sturmchar (249–282). Der 2. Teil schildert zunächst die Ausgangssituation, dann die Veränderungen in der Kommunion- und Meßzerziehung der Jugend vom ausgehenden 19. Jh. bis zur Mitte des 20. (der Ausgangspunkt bietet ein „trostloses Bild, das sich am eindrucksvollsten in einem minimalen Kommunionempfang ausdrückte“ 291). Wo über die Volksschulzeit hinaus RU besteht (fast allgemein nur in den höheren Schulen), kontrolliert man die religiösen Übungen, und zwar neben dem Besuch des Sonntagsgottesdienstes vorab die Teilnahme an gemeinsamer Beichte und Kommunion. Soweit man ähnliche Möglichkeiten für alle übrigen Jugendlichen nicht erreichen kann, versuchte man in Kongregationen und Vereinen wenigstens zur zweimonatlichen Generalkommunion zu verpflichten (ohne daß diese Übung selbstverständlich war; für die bayerischen Burschenvereine begnügte man sich mit einer jährlichen Generalkommunion). Daneben gibt es (schon vor den Kommuniondekreten Pius' X.) die Mahnung zur häufigeren Kommunion. Sehr stark, manchmal fast einseitig, tritt als Motiv die Bewahrung der Keuschheit in den Vordergrund (speziell bei der Pflege der „Aloysianischen Sonntage“). Gegenüber der Mahnung zum „Oft“ tritt die Sorge um das „Wie“ so stark zurück, daß man einem rein passiven, routinemäßigen Mitmachen mit äußerem Pomp (Zug mit der Fahne zur Kirche, Lieder des Chores) unter weitgehender Angleichung an die Erstkommunionfeier zu begegnen suchte. Nur anfanghaft wird der innere Zusammenhang des Kommunionempfangs mit der Meßfeier gesehen. Aber erst die Jugendbewegung und die liturgische Bewegung bewirken den ganzen Umschwung, indem sie