

Inflationierung ihres Qualitätsanspruchs ablehnen – und dazu auch infolge ihrer (finanziellen) Unabhängigkeit und großzügigen Freiheitsgewährung imstande sind. Sie repräsentieren Idee und Programm der Katholischen Akademie in der Eindeutigkeit des Auftrags und der Ausstrahlung.

Aus der amerikanischen Kommunikationswissenschaft ist der Begriff der »Agenda Setting-Function« übernommen worden. Den Massenkommunikationsmitteln wird eine Thematisierungsfunktion zugesprochen; worüber in den Medien nicht berichtet wird, das existiert auch nicht für das öffentliche Gespräch. Die Medien bestimmen die Tagesordnung des Zeitgesprächs. Eine ähnliche Pilot- und Thematisierungsfunktion ist den qualifizierten Akademieeinrichtungen der beiden Kirchen zuzusprechen; sie haben das Forum dazu und müssen sich das publizistische Ansehen in der Öffentlichkeit verschaffen.

Auch unter solchen Gesichtspunkten ist einer Konzentration der Kräfte und Ressourcen das Wort zu reden. Wir sind heute in immer größerem Ausmaß von medien erzeugten Realitäten »umstellt« und beziehen unsere Kenntnisse, Werturteile und Gefühle aus der Massen-Kommunikation. Diese kollektive Medien- und Informationskultur, die sich mit den neuen Technologien noch steigern wird, bedarf der personalen Ergänzung und Gesprächskultur. »Zelte des Nachdenkens« hat man die kirchlichen Akademien genannt; sie müssen uns heute mehr denn je in der Strenge ihres »akademischen« Anspruchs und in der Beispielhaftigkeit des dialogischen Hörens und Sprechens erhalten bleiben. Nicht ohne Demut formulierte Landesbischof Wurm in seinem Einladungsbrief vom Herbst 1945, was dem Akademiegedanken bei seiner Gründung mitgegeben wurde und in gewisser Hinsicht auch heute gilt: »Es war das Unheil der vergangenen Jahrzehnte, daß wir glaubten, der Besitz oder die Macht oder der Fleiß oder die Klugheit oder das Tempo oder die Gewalt könnten allein ein Volk stark und glücklich machen und für alle Zeiten seine Zukunft sichern. Wir wollen uns die Lehre, die Gott unserem Volke in der gegenwärtigen Zeit gibt, tief einprägen.«

Interpretation – Kontemplation – Aktion

Überlegungen zum Auftrag einer Katholischen Akademie*

Von Joseph Kardinal Ratzinger

Die Verleihung des Romano-Guardini-Preises bedeutet Jahr um Jahr Selbstbesinnung der Katholischen Akademie in Bayern auf ihre Grundlagen und auf ihren Auftrag. Die große Gestalt Romano Guardinis, des christlichen Deuters von Welt und Zeit, tritt wieder vor sie hin als Maß und als Weisung. Mit dem Stichwort »Interpretation der Welt« wird ihr inhaltlicher Auftrag ins Gedächtnis gerufen, den das Programm von 1956 in die Worte gefaßt hat: »Die Aufgabe der Katholischen Akademie läßt sich umfassend

* Vortrag, gehalten aus Anlaß des fünfundsiebenzigjährigen Jubiläums der Katholischen Akademie in Bayern am 27. Juni 1982 in München.

bestimmen als Begegnung des katholischen Glaubens mit der Welt von heute in ihren verschiedenen Erscheinungsformen des theoretischen Wissens und der praktischen Lebensgestaltung.¹ Inzwischen ist die ansehnliche Reihe der Guardini-Preisträger selbst zu einer Auslegung des Wortes »Interpretation der Welt« und damit des Wollens der Akademie geworden, zu einem sprechenden Hinweis darauf, wie vielgestaltig die Weisen solcher Interpretation sein können und müssen angesichts der Dimensionen von Welt und Mensch, um die es dabei geht. Die philosophische und theologische Reflexion, die künstlerische Gestaltung, die Kontemplation – sie alle können Wege und Weisen von Interpretation der Welt sein.

Damit ist zugleich auch schon die Unerschöpflichkeit des Themas angedeutet und auch die Aussichtslosigkeit offenkundig, es in einem Vortrag irgendwie zulänglich behandeln zu können, da doch so vielgestaltige Lebenswerke es ihrerseits immer nur ausschnittshaft, in ihrer Weise, mit ihren Grenzen und ihrer Fülle, zu bewältigen vermögen. Das bedeutet für mich die Freiheit zur Auswahl, die im letzten nur zufällig sein kann. Ich lasse mir den Weg dafür vorgeben von dem Besonderen dieser Stunde: von dem Erinnern, das in ihr liegt, wie von dem Gegenwärtigen und Besonderen, das sie auszeichnet. Das Erinnern betrifft die Entstehung der Akademie vor 25 Jahren und ihre seitherige Geschichte mit den Fragen, die sie begleitet haben, wie mit den Impulsen, die sie geben durfte. Da ich hier nicht mit einer chronistischen Aufgabe, sondern mit der Suche nach dem Grund betraut bin, der den Anfang gibt und die Zukunft öffnet, sind die Fragen wichtiger als das Bedenken des Geschehenen.

Gegen Idee und Wirklichkeit einer Katholischen Akademie gab es von Anfang an, je nach den Zeiten in wechselnder Stärke, zwei Einwendungen, die in mancher Hinsicht konträr, in mancher aber auch wieder recht verwandt sind. Da konnte zum einen gefragt werden: Sind Akademien dieser Art wirklich dem Auftrag der Kirche gemäß? Geraten sie nicht allzuleicht zur Ausflucht vor dem Glauben in das geistreiche Reden über den Glauben, in jenes »Abstumpfen des Geistes durch das Geistreiche«, wovon Goethe gesprochen hat?² Wäre das eigentlich Angemessene nicht ein Raum der Verwirklichung: das Exerzitenhaus etwa, worin nicht *über* den Glauben gedacht, sondern *der* Glaube gedacht, geübt und im Üben getan wird? Hier also gerät das Akademische in Gegensatz zum Kontemplativen. Eine uralte Auslegung und Gefährdung des Akademischen wird sichtbar, die bis in die Zeit der sogenannten mittleren Akademie, also bis in vorchristliche Zeit, zurückreicht und in Augustins Buchtitel »Gegen die Akademiker« aufklingt. Das Loskommen vom bloß Akademischen war für ihn eine Stufe auf dem Weg zur konkreten Christwerdung. So stellt sich die Frage nach dem Verhältnis des Akademischen zum Kontemplativen, nach dem Ort der Kontemplation in der Akademie und in ihrer Auslegung der Welt. Geschichte geht in Gegenwart über: Die Fragen des Anfangs berühren sich mit dem besonderen Anlaß dieses Abends, an dem die Vertreterin eines

1 B. Zittel, Gründungsgeschichte der kath. Akademie in Bayern. München 1982, Dokument 25, S. 118.

2 Maximen und Reflexionen. Kröners Taschenbuchausgabe, hrsg. v. G. Müller, Nr. 944; hier zitiert nach J. Pieper, Was heißt akademisch? München 1964², S. 47. Diese 1952 zuerst erschienene kleine Schrift scheint mir nach wie vor grundlegend für die Frage nach dem »Akademischen«; mein Referat verdankt ihr die entscheidende Wegweisung.

kontemplativen Ordens ausgezeichnet und so auch ganz grundsätzlich Kontemplation als wesentliche Weise der Interpretation der Welt benannt werden soll.^{2a}

Vielleicht ging es allerdings manchen, die Akademien als überflüssige Stätten der Theorie empfanden, weniger um die Kontemplation als um einen gewissen pastoralen Pragmatismus, der nicht Reflexion, sondern konkret zu Buche schlagende Aktion sehen möchte. Ja, meine ganze Überlegung wird auf den Nachweis abzielen, daß der pragmatistische Einwand gegen die Akademie dann überwunden ist, wenn man als den Kern geistlicher Verwirklichung die Kontemplation erkennt und zugleich begreift, daß das wahrhaft Akademische auf das Kontemplative zuführt und ohne dieses nicht bestehen kann. Aber damit sind wir schon vorausgeeilt; zunächst wäre zu sagen, daß im Pragmatismus sich der scheinbare Einwand der Frömmigkeit mit der Kritik der Unfrommen trifft, die wieder höchst unterschiedlich instrumentiert sein kann. Da wird zum Beispiel gefragt: Was hat es schon mit der Freiheit einer solchen Akademie auf sich? Ist sie nicht ein leeres und darum eher gefährliches Alibi der kirchlichen Macht, sprich: der Hierarchie, die nun sagen kann: Da seht ihr doch, daß wir einen Freiraum des Gesprächs wollen und anerkennen, während es sich in Wirklichkeit nur um eine wohl eingezäunte und ungefährliche Spielwiese handelt, die zwar einen schönen Schein erzeugt, aber folgenlos ist? Auch hier ist das Eigentliche nicht die Sorge um die Freiheit, sondern die Frage nach der Veränderungspotenz eines solchen Unternehmens. Das heißt: Es wird nicht im klassischen Sinn akademisch, sondern durchaus pragmatisch gefragt – wobei die Vorstellungen von der angestrebten Veränderung weit auseinandergehen können. Solche Kritik an einem Tun, das wesentlich auf Interpretation abzielt, berührt die seit Marx allgegenwärtige Frage, ob man denn nicht überhaupt mit Interpretation zuwenig tue und vielmehr verändern müsse – eine Frage, die so scharf und so programmatisch gewiß erst Karl Marx formuliert hat, die aber sachlich doch bis in den Grund des neuzeitlichen Denkens zurückreicht, wenn Francis Bacon in seinem »Novum Organum«, in der neuen Logik der Zukunft, von der Frage der Wahrheit als der alten, veralteten Frage abrückt und sie in die Frage nach dem Können, die Frage nach der Macht, umwandelt. Das Ziel der Philosophie ist nun nicht mehr das Verstehen des Seins, sondern dies: uns zu »maîtres et possesseurs de la nature« zu machen.³ War vorher das Stichwort »Kontemplation« als Gegenpol zu »Interpretation« aufgetaucht, so stellt sich hier nun »Aktion« als Gegenprogramm entgegen. Um diese drei Stichwörter sollen meine Überlegungen kreisen. Mit anderen Worten: Es soll gefragt werden, wie die Akademie als Stätte der Interpretation im Gegenlicht von Kontemplation und Aktion zu verstehen sei.

So ist zu fragen: Die Akademie, das Akademische, was ist das eigentlich? Wenn man die Geschichte von Wort und Wirklichkeit »Akademie« seit Platon bis zur Gegenwart betrachtet, sieht man, daß es eine sozusagen auf der Statistik des kleinsten gemeinsamen Nenners beruhende Antwort nicht geben kann; sinnvoll ist nur die Frage nach jener gründenden Kraft, die dem Akademischen im Wandel der Kultur und im Vorübergang

2a Guardini-Preisträgerin des Jahres 1982 ist Schwester Gemma Hinricher, Priorin des Karmels von Dachau, jetzt Berlin.

3 Vgl. Pieper, ebd., S. 20. Die Bedeutung von Bacon im geistigen Umbruch der Neuzeit ist auch nachdrücklich herausgestellt bei M. Kriele, *Befreiung und politische Aufklärung*. Freiburg 1980, S. 78-82; vgl. ferner R. Spaemann/R. Löw, *Die Frage Wozu?* München/Zürich 1981 S. 13; 100f.

der Mächte immer wieder Bedeutung verlieh und es zu jener ausgezeichneten Kraft der abendländischen Kultur machte, die auch in einer Weltkultur Bestand haben kann, ja, muß. Die Antwort, die im letzten sehr einfach ist, kann sich – wie mir scheint – aber nur in einem behutsamen Zugehen auf das Eigentliche erschließen, das sonst in seiner Abgründigkeit hinter allzu verbrauchten Wörtern verborgen bleiben könnte.

I. WAS KONSTITUIERT EINE AKADEMIE?

1. Der Dialog

Gehen wir also vom Äußerlichen her vor, das doch mehr als Äußerlichkeit ist. Akademie, wie Platon sie dachte und wie wir sie heute noch und wieder wünschen, ist zuallererst Stätte des Dialogs. Aber was ist das eigentlich: »Dialog«? *Dialog* kommt ja nicht einfach schon dadurch zustande, daß geredet wird. Das bloße Gerede ist der Verfall und das Verfehlen des Dialogs. Dialog entsteht erst, wo nicht nur Wort, sondern auch Hören ist und wo im Hören sich Begegnung, in der Begegnung Beziehung und in der Beziehung Verstehen als Vertiefung und Verwandlung von Sein vollzieht. Versuchen wir die einzelnen Elemente des Vorgangs, die damit genannt sind, in ihrer Bedeutung zu begreifen.

Da ist zunächst das Hören. Es ist ein Vorgang des Öffnens, des Offenwerdens für das andere und den anderen. Vergegenwärtigen wir uns, welche Kunst es ist, wenn jemand zuhören kann. Das ist nicht eine Fertigkeit wie das Bedienen einer Maschine; es ist ein Sein-Können, in dem die Person als ganze angefordert ist. Hören bedeutet den anderen erkennen und anerkennen, ihn in den Raum des eigenen Ich hereintreten lassen, bereit sein, sein Wort und darin sein Sein zu assimilieren ins Eigene und so, umgekehrt, sich ihm zu assimilieren: Nach dem Akt des Hörens bin ich ein anderer, ist mein eigenes Sein bereichert und vertieft, weil es zusammengeschlossen ist mit dem Sein des anderen und darin mit dem Sein der Welt.

Dabei ist vorausgesetzt, daß das Wort des anderen im Dialog nicht bloß irgend etwas aus dem Bereich des Wißbaren und der Fertigkeiten, des äußeren Könnens betrifft. Wenn wir vom Dialog im eigentlichen Sinn reden, dann ist ein Wort gemeint, in dem etwas vom Sein selbst, die Person selber, zur Sprache kommt, so daß nicht nur die Menge des Gewußten und des Gekonnten vermehrt, sondern das Mensch-sein selber berührt, das Sein-können des Menschseins gereinigt und vertieft wird.

So erschließt sich aber eine weitere Dimension des Dialogs, seines Hörens und seines Redens, auf die der frühe Augustinus besonderen Wert gelegt hat, dessen Bekehrungsgeschichte uns ja dokumentarisch greifbar ist in den Dialogen mit den Freunden, in denen sich die kleine Akademie von Cassiciacum tastend auf die Stunde zubewegt hat, in der schließlich ein neues Wort, das Platon nicht gekannt hatte, in ihre Mitte fallen und zur Lebenswende werden konnte. In der Rückschau und Analyse dieser Gespräche kommt Augustinus zu dem Ergebnis, daß die Freundesgemeinschaft einander hören, einander verstehen konnte, weil sie alle gemeinsam auf den inneren Meister, die Wahrheit, hörten.⁴ Menschen können einander verstehen, weil sie gar nicht völlig getrennte Inseln

⁴ Vgl. zur Philosophie des frühen Augustinus etwa E. König, *Augustinus philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins*. München 1970.

des Scins sind, sondern in der gleichen Wahrheit kommunizieren. Sie begegnen einander um so mehr, je mehr sie dies eigentlich sie Einende anrühren, die Wahrheit. Dialog ohne dieses innere Hören auf den gemeinsamen Grund würde ein Disput von Tauben bleiben.

Hier stoßen wir auf einen Sachverhalt, der in der Debatte von heute außerordentlich wichtig ist und zugleich die Gefährdung des Dialogs deutlich werden läßt: Die Menschen sind konsensfähig, weil es die gemeinsame Wahrheit gibt; nicht aber darf der Konsens als Ersatz der Wahrheit auftreten wollen. Brechen wir an dieser Stelle, die uns schon mitten ins Zentrum geführt hat, vorerst ab, um ein zweites Kennzeichen des Akademischen zu bedenken.

2. Die Freiheit

Zum Wesen des Akademischen und seiner Bemühung um Interpretation, um Verstehen, gehört von Anfang an die *Freiheit*. Die Freiheit bedeutet dabei wesentlich ein Doppeltes: Sie ist zunächst die Möglichkeit, alles zu denken, alles zu fragen, alles zu sagen, was im Ringen um die Wahrheit als sagens-, fragens- und denkwürdig erscheint.⁵ Bis hierher bewegen wir uns ganz offenkundig im Bereich dessen, was heute von jedermann mindestens theoretisch angenommen und verteidigt wird. Aber man muß doch fragen: Was rechtfertigt diese unter Umständen so gefährliche Freiheit? Was begründet sie? Wofür wird dieses Risiko eingegangen? – Die Antwort, die einzig befriedigende, lautet: Die Wahrheit selbst, um ihrer selbst willen, ist so kostbar, daß sie solches begründet; niemand sonst könnte es. Hier befinden wir uns nun allerdings sogleich in einem dramatischen Konflikt mit allen Veränderungsstrategien und zugleich in der Grundlegungsfrage unserer Gesellschaft überhaupt. Versuchen wir daher, diesen Punkt möglichst genau zu umschreiben, den Josef Pieper – Guardini-Preisträger des Jahres 1981 – so definiert: »Das Unterscheidende (des Akademischen) ist vor allem dies Freisein von der Bindung an irgendwelche Nutzungszwecke – welches Freisein die eigentliche »akademische Freiheit« ist, die demnach *per definitionem* ausgelöscht wird, sobald die Wissenschaften die bloße Zweckveranstaltung eines wie auch immer organisierten Machtkonzerns werden.«⁶ »Man kann zwar die Philosophie in Dienst zu nehmen meinen; aber siehe da: das in Dienst Genommene ist nicht Philosophie.«⁷

Die Frage der Freiheit ist untrennbar mit der Frage der Wahrheit verknüpft. Wo die Wahrheit kein Wert in sich selber ist, der unabhängig von Erfolgen des Einsatzes und des Verweilens würdig ist, da kann Erkennen nur am Nutzen gemessen werden. Wenn es so steht, hat es seine Rechtfertigung nicht mehr in sich selbst, sondern bloß noch in Zwecken, denen es dient. Dann gehört es dem Bereich der Zwecke und der Mittel zu, und das heißt: Es ist in irgendeiner Form der Macht, dem Machterwerb zugeordnet. Nochmals anders gesagt: Wenn der Mensch die Wahrheit selber gar nicht sollte erkennen können, sondern nur die Brauchbarkeit der Dinge für dies und das, dann wird das Gebrauchen und Verbrauchen der Maßstab alles Tuns und Denkens; dann ist die Welt nur noch »Material von Praxis«. Hier wird der unerbittliche und unausweichliche Grundentscheid deutlich, der immer tiefer zum Dilemma der Neuzeit geworden ist und

5 Vgl. zu diesem Abschnitt J. Ratzinger, Freiheit und Bindung in der Kirche. In: E. Correcco/N. Herzog/A. Scola, Les droits fondamentaux du Chrétien dans l'Eglise et dans la Société. Fribourg 1981, S. 37-52.

6 A. a. O., S. 28.

7 Ebd. S. 29.

heute sich als ihre Schicksalsfrage stellt: Ist Wahrheit dem Menschen überhaupt zugänglich? Lohnt es sich, sie zu suchen? Ist die Suche nach ihr, ihre Erkenntnis als der eigentlichen Herrin des Menschen vielleicht sogar das einzig Rettende? Oder ist der Abschied von der Wahrheitsfrage, wie er in Francis Bacons neuer Logik deutlich wird, die wahre Befreiung des Menschen, mit der er aus der spekulativen Träumerei aufsteht und endlich selbst die Herrschaft über die Dinge in die Hand nimmt, um »Mátre et possesseur de la nature« zu werden? Gilt Giambattista Vicos Definition, Wahrheit sei allein das Gemachte (und damit das Machbare), oder gilt der christliche Entscheid, daß Wahrheit dem Machen vorausliegt?⁸ Die Freiheit, die aus dem neuen Denken Bacons folgt, ist die Freiheit, alles zu machen und das Können als die einzige Gesetzlichkeit des Menschen anzuerkennen – eine Freiheit, die allerdings vordem nicht gegolten hatte und die sich, in der Gebärde des jüngeren Sohnes, der sein Erbe selbst in die Hand nimmt und damit auszieht ins Unbekannte, als die wahre Befreiung etablieren konnte. Aber die Freiheit, alles zu machen, die in der Wahrheit – dem Vater – keine Bindung mehr sieht, steht unter dem Zwang, daß nun nur noch das Brauchen und das Gebrauchtwerden über den Menschen gebietet, und sie ist darum im letzten eine Sklavenfreiheit – auch wenn sich dies erst spät zeigt und auch wenn es lange dauert, bis sie so abgewirtschaftet hat, daß sie bei den Schoten der Schweine angelangt ist und noch die Schweine beneiden muß, weil sie nicht im Fluch der Freiheit stehen. An den vorgerücktesten Stellen der modernen Geistesentwicklung ist dieser Punkt erreicht, aber der ökologische Aufschrei gegen den Menschen als Zerstörer des Seins ist so lange keine Rettung, solange er mit dem Können zugleich den Geist verdammt, weil man den Geist nur noch als Macht des Könnens weiß, nicht mehr als Gefäß der Wahrheit. »Die Wahrheit wird euch frei machen« (Joh 8,32) – dieses Wort des Herrn können wir in seinem abgründigen Anspruch und in seiner Größe heute ganz neu verstehen. Die Freiheit des Machens und die Freiheit der Wahrheit sind zur eigentlichen Alternative unserer Stunde geworden. Aber die von der Wahrheit ungehemmte Freiheit des Machens ist die Diktatur der Zwecke in einer wahrheitslosen Welt und damit die Versklavung des Menschen unter dem Schein seiner Befreiung. Nur wenn die Wahrheit in sich selber gilt und sie zu sehen mehr ist als alle Erfolge, nur dann sind wir frei. Und nur die Freiheit der Wahrheit ist darum die wahre Freiheit.

3. Das Zentrum: Wahrheit als Grund und Maß der Freiheit

Damit sind wir am eigentlichen Kernpunkt unserer Überlegungen angelangt: Die Freiheit der Akademie ist die Freiheit zur *Wahrheit*, und ihre Rechtfertigung ist es, für diese dazusein, ohne umschauen zu müssen nach den erreichten Zwecken. Das zurückschauende Weib des Lot wird zur Salzsäule; der ans Licht steigende Orpheus verlor alles, als er sich umblickte nach dem Erfolg.⁹ Wir werden auf diese Zusammenhänge zurückkommen müssen, wenn wir uns dem Thema Kontemplation zuwenden. Die Berührung des Akademischen und des Kontemplativen, des Platonischen und des Christlichen wird hier ganz augenfällig.

8 Vgl. J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. München 1968, S. 33-43.

9 Dieses Bild bei Pieper, S. 69, im Anschluß an K. Weiß.

Aber zunächst müssen wir den Gedanken selbst möglichst genau zu fassen versuchen, um seinen Anspruch und seine Konsequenzen möglichst deutlich zu Gesicht zu bekommen. Mir scheint es bezeichnend, daß Romano Guardini ihn einmal im Zusammenhang der jüdischen Frage mit der ihm eigenen Helligkeit und Unerbittlichkeit formuliert hat. Das ist kein Zufall, denn hier, in den Schreckenstagen des Dritten Reichs, war das Zerstörerische der Allianz von Vernunft, Maschine und Politik zu letzter Deutlichkeit gelangt. Was Vernunft wird, in der der Zweck und das Können zum einzigen Gott erhoben sind, war hier anschaulich geworden, und anschaulich war damit, daß allein das In-Geltung-Stehen der Wahrheit, ihre Unantastbarkeit das Rettende ist. Was Guardini damals über die Universität gesagt hat, muß auch tiefste Bestimmung gerade einer Akademie sein: »Wenn die Universität einen geistigen Sinn hat, dann jenen, die Stätte zu sein, wo nach der Wahrheit gefragt wird, nach der reinen Wahrheit – nicht um eines Zweckes, sondern um ihrer selbst willen: deswegen, weil sie Wahrheit ist.«¹⁰ Den gleichen Gedanken hat im Kontext unserer heutigen Sorgen vor zwei Jahren Bischof Hermann Dietzfelbinger bei der Verleihung des Romano-Guardini-Preises formuliert. Er hat dabei auf die Verschiebung von der Wahrheits- zur Wertfrage verwiesen und daran erinnert, daß die Ideen des beginnenden Nationalsozialismus oder die von Herbert Marcuse zunächst als sinnvolle und befreiende »Werte« gewirkt und sich so legitimiert haben. Der damals zitierte Satz von Carl Friedrich von Weizsäcker verdient es, hier wiederholt zu werden: »Ich behaupte, nicht eine glücksorientierte, nur eine wahrheitsorientierte Gesellschaft kann auf die Dauer gedeihen.«¹¹

Das bedeutet aber, gerade wenn wir an den Kontext des vorhin erwähnten Guardini-Wortes denken, das folgende: Die größte Verteidigung des Menschen, die beste Verteidigung und Reinigung der Welt geschieht, wo der Herrschaft des Veränderungsdogmas, überhaupt des Machbarkeitsdogmas, Widerstand geleistet und das Recht der Wahrheit um ihrer selbst willen festgehalten wird. Denn das Wahrwerden des Menschen ist zugleich ein Stück Wahrwerden der Welt, und wenn der Mensch wahr wird, wird er gut und wird an seiner Stelle die Welt gut. Thomas von Aquin hat die Wahrheit bekanntlich als Angleichung des Geistes an die Wirklichkeit definiert. Das Unzulängliche dieser Definition ist vor allem in der personalistischen Philosophie der Zwischen- und Nachkriegszeit sehr scharf herausgestellt worden.¹² Gewiß ist mit dieser Formel nicht alles gesagt, aber Entscheidendes wird doch sichtbar: Wahrheit vernehmen ist ein Prozeß, der den Menschen seinsgemäß macht. Es ist Einswerden von Ich und Welt, es ist Zusammenklang, es ist Beschenkt- und Gereinigtwerden. In dem Maß, in dem Menschen sich von der Wahrheit führen und reinigen lassen, finden sie nicht nur zu ihrem wahren Selbst, sondern zum Du. Denn in der Wahrheit berühren sie sich, und die Wahrheitslosigkeit ist es, die sie einander verschließt. Zugehen auf Wahrheit bedeutet demnach Zucht; wenn sie vom Selbstischen, vom Wahn der Autarkie reinigt, den Menschen gehorsam macht und ihm den Mut der Demut gibt, so heißt dies auch, daß sie die Parodie der Freiheit, die in der Machbarkeit liegt, und die Parodie des Dialogs, die im

10 R. Guardini, Verantwortung. Gedanken zur jüdischen Frage. München 1952, S. 10.

11 H. Dietzfelbinger, Dimensionen der Wahrheit. In: Kath. Akademie in Bayern, Chronik 1980/81, S. 148-156; Zitat S. 150.

12 Vgl. L. B. Puntel, Wahrheit. In: H. Krings/H. M. Baumgartner/Chr. Wild, Handbuch philosophischer Grundbegriffe III. München 1974, S. 1649-1668.

zuchtlosen Geschwätz liegt, zu durchschauen lehrt, die Verwechslung von Bindungslosigkeit und Freiheit überwindet und so gerade dadurch fruchtbar ist, daß sie absichtslos geliebt wird.

Mit diesen Überlegungen sind wir zu einem letzten Schritt gerüstet. Wir müssen noch die Pilatusfrage stellen: Was ist eigentlich Wahrheit? – freilich anders, als Pilatus es getan. Hermann Dietzfelbinger hat vor zwei Jahren darauf hingewiesen, daß das Bedrückende der Pilatusfrage darin liegt, daß sie eigentlich gar keine Frage, sondern eine Antwort ist. Zu dem, der mit dem Anspruch der Wahrheit kommt, sagt er: Laß dieses Gerede – was ist schon Wahrheit? Wir wollen uns lieber dem Konkreten zuwenden. – In dieser Form wird die Pilatusfrage auch heute meistens gestellt. Aber nun muß sie in allem Ernst angefaßt werden: Woher kommt es, daß Wahrwerden Gutwerden heißt, daß Wahrheit gut, das Gute überhaupt ist? Woher kommt es, daß sie aus sich selber gilt, ohne sich durch Zwecke ausweisen zu müssen? Das alles gilt nur, wenn die Wahrheit ihre Würde in sich selber hat, wenn sie in sich selbst besteht und mehr Sein hat als alles andere; wenn sie selbst der Grund ist, auf dem ich stehe. Wenn man das Wesen von Wahrheit ganz bedenkt, dann ist man beim Gottesbegriff angelangt. Man kann das Selbersein, die Würde der Wahrheit, an der wieder die Würde des Menschen und der Welt hängt, auf die Dauer nicht festhalten, wenn man nicht darin das Selbersein und die Würde des lebendigen Gottes zu sehen lernt. Deshalb ist die Ehrfurcht vor der Wahrheit im letzten nicht abtrennbar von jener Gesinnung der Verehrung, die wir Anbetung nennen. Wahrheit und Kult stehen in einer untrennbaren Beziehung zueinander – eins kann ohne das andere nicht wirklich gedeihen, sooft sie sich auch in der Geschichte voneinander getrennt haben.

4. Der Kult

Damit sind wir bei einem letzten Gesichtspunkt in unserer Untersuchung des Akademischen und seiner Theoria angelangt. Daß das Wort »Akademie« zunächst Name eines vorstädtischen Tempelbezirks war, ehe dann Plato dort seine Schule errichtete, mag zunächst als ziemlich äußerlich für die Geschichte der neuen Institution erscheinen. Bei näherem Zusehen zeigt sich hier ein tieferer Zusammenhang, der dem Gründer wohl nicht unerheblich gewesen ist. Denn Platons Akademie war, rechtlich gesehen, ein Kultverband. Die kultische Verehrung der Musen war dementsprechend fester Bestandteil des Lebens in ihr; es gab ausdrücklich das Amt des Opferbereiters.¹³ Dies ist weit mehr als ein äußerlicher Zufall, eine Konzession etwa an die soziologischen Strukturen von damals. Die Freiheit für die Wahrheit und die Freiheit der Wahrheit kann letztlich nicht sein ohne die Anerkennung und die Verehrung des Göttlichen. Die Freiheit von der Nützlichkeitspflicht kann nur begründet werden und nur bleiben, wenn es das vom Nutzen und vom Eigentum des Menschen wirklich Herausgenommene gibt, wenn das höhere Eigentumsrecht und der unberührbare Anspruch der Gottheit besteht. »Die Freiheit der Theoria«, sagt Pieper im Anschluß an Platon, »ist wehrlos und ohne Schutz – es sei denn, sie gebe sich auf besondere Weise in den Schutz der Götter.«¹⁴ Die

13 Pieper, a. a. O., S. 37f.; vgl. H. Meinhardt, Akademie. In: J. Ritter (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie I. Basel/Stuttgart 1971, S. 121-124.

14 Ebd., S. 36.

Freiheit vom Nutzen, die Freistellung von den Zwecken der Macht, findet ihre tiefste Verbürgung allein in der Vorbehaltenheit des keiner menschlichen Macht Untergeordneten: in der Freiheit, die Gott der Welt gegenüber hat und gibt. Die Freiheit der Wahrheit steht nicht nur zufällig, bei Platon, der sie als erster philosophisch formulierte, sondern wesentlich im Kontext der Verehrung, im Kontext des Kultes. Wo es diesen nicht mehr gibt, hört auch jene auf. Es gibt ihn selbstverständlich auch da nicht mehr, wo kultische Formen zwar weitergeführt, aber zu bloßem sozialem Symbolhandeln umgedeutet werden. Dies alles aber heißt, daß immer da anarchische Pseudofreiheit am Werke ist, wo die Fundamente der Anbetung, wo die Bindung an die Wahrheit und ihre Forderung negiert werden. Diese falschmünzerischen Freiheiten sind heute übermächtig, und sie sind die eigentliche Bedrohung der wahren Freiheit. Die Aufklärung im Begriff der Freiheit gehört heute zu den entscheidenden Aufgaben, wenn es uns um die Rettung des Menschen und der Welt zu tun ist.

II. WAS GEHÖRT ZU CHRISTLICHER KONTEMPLATION?

Mit dieser Analyse des Akademischen, des Interpretatorischen, im Gegenlicht des Aktionistischen, Pragmatischen sind wir nun schon mitten in unseren dritten Grundbegriff, in den des *Kontemplativen* hineingeraten. Die Situation verleitet mich, vor dem letzten Überlegungsgang, der nun endlich das Kontemplative thematisieren muß, noch einmal einen kleinen Hinweis auf die Geschichte der Akademie einzuschalten. Platons Akademie wurde bekanntlich im Jahre 529 n. Chr. durch Kaiser Justinian aufgelöst, weil sie bis zuletzt an dem unlöslichen Zusammenhang zwischen Kult der Götter und Philosophie festhielt – und so in der christlichen Welt zum Fremdkörper geworden war. Aber gut hundert Jahre zuvor hatte Kaiser Theodosius II. eine christliche Akademie ins Leben gerufen, die den kultischen Gehalt ins Christliche übersetzte und sich so als die bessere Erbin Platons wußte. Von dieser Akademie führt der Weg direkt zur Reichsuniversität des Kaisers Konstantin Monomachos, die ihrerseits die Voraussetzung für das Entstehen der ersten Universitäten des Westens bildete. Ich habe gesagt, daß Kaiser Theodosius die erste christliche Universität gründete; aber das ist nicht ganz genau: Die eigentliche Urheberin war eine Frau, seine Gattin Eudokia, die die Tochter des damaligen Oberhauptes der Platonischen Akademie, Plutarch von Athen, gewesen ist und sich so mit Recht als Trägerin des großen Erbes der griechischen Philosophie fühlen durfte. Ihre Dichtung über den Zauberer Kyprianos von Antiochien bildet die Quelle für die mittelalterliche Faust-Sage. So fließt hier vieles zusammen, auch und wieder das Kontemplative, denn ihre tiefste Prägung hat diese Frau in der Begegnung mit dem kontemplativen Mönchtum ihrer Zeit gefunden.¹⁵

Aber kommen wir wieder zu Sache. Während in der scholastischen Theologie des Mittelalters die Frau kaum eine Rolle spielte, ist ihr Anteil an der mystischen Theologie bedeutend. Das liegt sicher zunächst daran, daß Scholastik und Mystik einen je anderen soziologischen Kontext haben: zum einen die Schule, zum anderen das Monasterium, das eine Gemeinschaft in den göttlichen und menschlichen Dingen bildet. Teresa von Ávila, die in diesen Monaten besonders vor unseren Augen steht, ist aus solchen Traditionen herausgewachsen; sie verkörpert in einzigartiger Weise, was christliche

¹⁵ Vgl. Pieper, a. a. O., S. 13f.; H. Homeyer, Eudokia – Athenais. In: LThK III, Sp.1170.

Kontemplation heißt, und vielleicht konnte nur eine Frau dies so rein verkörpern. Hier stehen freilich sofort wieder eine Menge Fragen auf dem Weg. Von außen her wird gefragt: War diese Mystik nicht vielfach eine Spielerei, eine Art Ersatzleben für den Ausschluß von der Gestaltung der öffentlichen Dinge? Von innen her gibt es den Einwand, daß Kontemplation das eigentlich Christliche verfehle. Hier werde die Geschichte des Heils, der geschichtlich handelnde und uns ins Handeln rufende Gott als Anfängerstufe zurückgelassen; am Ende gehe es nicht mehr um Christus, der Mensch bleibt in Ewigkeit, sondern um die Überschreitung der Geschichte und des Menschseins zu einer statischen Schau des geschichtslos Ewigen. In Wahrheit kann so nur blanke Unkenntnis sprechen, denn das Inkarnatorische und das Österliche bilden auf allen Stufen die Herzmitte der teresianischen Frömmigkeit. Dies alles darzustellen ist hier nicht möglich. Ich möchte nur noch in Stichworten zeigen, daß die grundlegenden Strukturelemente des Akademischen, des Interpretatorischen, die wir vorhin erhoben haben, zugleich auch die Strukturelemente der teresianischen Kontemplation sind. So kann die Verwiesenheit des Akademischen auf das Kontemplative und die Offenheit des Kontemplativen für das wahrhaft Akademische und ihrer beider Bedeutung für das Seinkönnen des Menschseins, für das rechte Bestehen der Welt deutlich werden; alles zusammen mag dann als Auslegung des eingangs erwähnten Programms der Akademie, als Deutung ihres Weges gestern und morgen sich zusammenfügen.¹⁶

1. *Der dialogische Charakter der Kontemplation*

Bei Teresa ist die Sprachform des Dialogs zur Seins- und Lebensform geworden, weil das Leben in seiner Grundbewegung Gebet geworden ist, Dialog mit dem, »von dem wir wissen, daß er uns liebt«.¹⁷ Ihre Bekehrung besteht letztlich darin, daß sie vom »Gespräch als Geschwätz mit der Welt und über die Welt befreit wird zum wirklichen und wesentlichen Gespräch mit Gott, über Gott, über sich, über die Menschen und ihre Welt in der Sicht und Perspektive Gottes selbst«.¹⁸ Dieses tiefste Im-Gespräch-Stehen, das deshalb gültige menschliche Seinsform werden kann, weil es die Seinsform des trinitarischen Gottes selber ist, öffnet auch neu zum Gespräch mit den Menschen. Das Geschwätz, mit dem wir einander so oft begegnen, ist ja zumeist eine Art von sublimem Versteckspiel; wir reden über das Vielerlei, um uns selbst nicht zur Sprache bringen zu müssen. Der Großteil dessen, was Teresa geschrieben hat, ist schon rein seiner literarischen Form nach nicht für künftige unbekannte Leser literarisch komponiert, sondern Anrede an konkrete Menschen, die aus der Anrede an Gott hervorgeht, in sie führt und oft ganz unvermittelt in sie übergeht, so daß ein Interpret sagen konnte: »Terasas Schriften sind fixiertes lebendiges Reden mit Gott und den Menschen.«¹⁹ Wo das Sein einer Person, wie bei Teresa, von seinem innersten Grund her nicht nur

16 Für die folgende Darstellung der teresianischen Mystik stütze ich mich weitgehend auf den erhellenden Beitrag von U. M. Schiffers, *Der Unsinn einer Flucht vor Gott. Ermütigung des Sünders zum inneren Gebet*. In: *Christliche Innerlichkeit* 17 (1982), S. 111-132.

17 *Das Leben der heiligen Theresia VIII 5*; deutsche Ausgabe besorgt von P. Alkofer: *Sämtliche Schriften der heiligen Theresia von Jesu I: Leben von ihr selbst beschrieben* (München 1979), S. 88: »Meiner Ansicht nach ist nämlich das innerliche Gebet nichts anderes als ein Freundschaftsverkehr, bei dem wir uns oftmals im geheimen mit dem unterreden, von dem wir wissen, daß er uns liebt.«

18 Vgl. Schiffers, a. a. O., S. 116.

19 Ebd., S. 115.

geöffnet, sondern der beständige Akt des Offenseins auf den gegenwärtigen Freund hin geworden ist, da ist im eigentlichen Sinn dialogische Existenz gegeben. Auch in der Wortlosigkeit ist dieses Leben Angeredet-sein und Antwort-sein. Die Kontemplation ist der Dialog mit der Wahrheit und gibt dem Dialog den Atem der Wahrheit.

2. Die Freiheit

Darin aber verwirklicht sich Freiheit. Wir kennen heute eine Form von Meditation, in der Religion zur Droge wird. Es geht ihr nicht um Antwort auf Wahrheit, sondern um die Befreiung von der Last und Not der individuellen Existenz. Es geht darum, das Unerträgliche und Bleierne der Alltagsrealität zu verlassen und statt dessen den Glanz des Nichts, die Seinssteigerung des Irrealen zu erfahren. Obwohl vordergründig das Auslöschen des Ich, die Befreiung vom Ich, das Ziel ist, ist solche Religiosität höchst selbstisch. Sie ist nicht Eintreten in das Fordernde einer Beziehung, sondern das Sich-fallen-Lassen in den Genuß der Unendlichkeit hinein. Die Warnungen Karl Barths, daß Religion der Gegensatz zum Glauben werden könne, gewinnen heute ihre eigentliche Aktualität. Zur geistigen Signatur der Gegenwart gehört die Flucht vor dem Glauben in die Religion: Die Wahrheit ist zu schwer, mag sie doch offenbleiben; aber ihren schönen Geschmack, den wollen wir haben. Hier sind die Relationen umgekehrt: Orpheus schaut schon um, bevor er noch in die Unterwelt hinabgestiegen ist. Die rechte Kontemplation wie die rechte Theorie suchen nach der Wahrheit, ohne ihren Nutzen zu kalkulieren; hier aber wird die angenehme Form gesucht, ohne die Mühsal der Wahrheit zu wollen.

Auch dies ist eine der Freiheits-Parodien, mit denen wir uns auseinanderzusetzen haben. Denn dieser Scheinweg der Befreiung führt nur in den Schein, und der Schein ist nicht – Freiheit. Die Freiheit Teresas – die Freiheit dessen, der sich in den Dialog der Liebe begibt und ihn zum Logos seines Lebens macht – sieht anders aus. Sie zeigt sich bei Teresa in den zwei Grundfragen ihres Jahrhunderts: der Frage nach der Heilsgewißheit und der Frage nach dem Werk. Teresas Antwort mit derjenigen Luthers zu vergleichen, würde ein schwieriges Geschäft hermeneutischer Vermittlung verlangen, an das ich mich hier nicht heranwagen will.²⁰ So stelle ich Teresas Antworten einfach so hin, wie sie sie gegeben hat. Für sie ist ein objektivierbares Gewiß-sein-Wollen der eigenen Rettung jene Weise des Umschauens nach sich selbst, in der die Beziehung erstirbt, auf der gerade das Heil gründet. Es ist nur dann da, wenn ich nicht nach mir frage, sondern selbstvergessen im Vollzug der Begegnung bleibe. Teresas Stellung zu dieser Frage kann man in zwei Sätzen ihres Werkes zusammengefaßt finden: »Ihn anzuflehen, daß wir ihn nicht beleidigen, ist die größte Sicherheit, die wir besitzen können«²¹: Unsere Sicherheit ist im Hinschauen auf Ihn und im Vertrauen auf Ihn, im Freigeben unser selbst. Von da kann dann das andere gesagt werden: »Nach meinem Dafürhalten ist es bei der Beschaffenheit unserer Natur unmöglich, mutig große Dinge

20 Vgl. dazu J. Moltmann, Die Wendung zur Christumystik bei Teresa von Avila. Oder: Teresa von Avila und Martin Luther. In: »Stimmen der Zeit« 107 (1982), S. 449-463. Das Thema bedarf zweifellos weiterer Erörterung.

21 Die Seelenburg; Schriften hrsg. von P. Alkofer V. München 1973⁵, S. 223: 7. Wohnung, 4. Kap., Nr. 3; Schiffers, S. 123.

zu unternehmen, wenn man nicht erkennt, daß man bei Gott »favorecido« ist – daß also, so könnte man übersetzen, Gott einen mag, daß man bei Ihm in Gunst steht, in Gnaden ist.²² Dieses gelassene Wissen um das Gemochtsein, um das Angenommensein, das aus dem Hinschauen auf Ihn kommt – das hat nichts mit falscher Sicherheit zu tun, aber alles mit der Freiheit, die den Mut des Handelns und des Leidens gibt.

So wird schon der ganz und gar nicht quietistische Charakter von solcher Kontemplation sichtbar. Er gibt sich noch deutlicher zu erkennen, wenn Teresa an anderer Stelle formuliert: »Hierfür ist das Gebet da, meine Töchter, das ist die Bestimmung dieser geistlichen Ehe, nämlich daß immerfort Werke entsprossen, Werke.«²³ Daß hier nicht eine ängstlich sich selbst besorgende Werkfrömmigkeit gemeint ist, liegt auf der Hand. Abgewiesen wird aber eine Weise der Meditation, die in der Flucht vor sich selbst nur sich selber meint: eine Meditation, die die Welt ihrem eigenen Elend überläßt und sich darin genügt, selber den Ausweg gefunden zu haben. Das Anschauen dessen, der uns bis zur Torheit geliebt hat, führt nicht zu solcher Art von Heilsegoismus, sondern drängt zum Tun und macht das Tun zum Ausdruck der Freiheit vom Ich, die aus der Begegnung mit der Wahrheit und der erlösenden Kraft ihres Gutseins kommt.

3. Die Wahrheit

Mit alledem ist schon deutlich geworden, daß teresianische Mystik dialogisch ist, daß sie auf Wahrheit bezogen ist und diesen Dialog nie hinter sich lassen kann. Das Neue und vorher Unerreichbare ist, daß nun die Wahrheit als Liebe entdeckt wird – wie für Augustinus beides zu der Erkenntnis verschmolz, daß der Logos kein anderer als der gekreuzigte Christus ist, so daß ihm Wahrheit, Liebe und Ewigkeit in eins verschmelzen.²⁴ Glaube, der in der Kontemplation Dialog geworden ist, wird nicht mehr als pflichtmäßige Zustimmung zu einer Menge von Sätzen aufgefaßt. Er verliert alles Äußerliche. Aber er verliert nicht seinen Inhalt; er verflüchtigt sich nicht ins Unbestimmte privater Erfahrungen. Das Fordernde und zugleich Helfende solcher Verwiesenheit auf den Gott, der mir gegenüber bleibt und mich auf eine ganz bestimmte Weise anredet, wird sichtbar in einem Satz, in dem die ganze Glaubensgestalt dieses Menschen, Teresas, in dem Last und Gnade eines Lebens sichtbar werden: »O unendliche Güte meines Gottes! . . . Wie wahr ist es: Wer Deine Nähe erträgt, den erträgst Du!«²⁵ Die Wahrheit ertragen, Gott ertragen – wie schwer kann dies sein! Aber zuletzt trägt sie uns, weil sie nicht ein Neutrum ist, sondern uns begegnet in dem, der unser aller Last getragen hat.

4. Der Kult

Schließlich erhält diese dialogische Orientierung auf die befreiende Wahrheit, die wir als Kern von Teresas Kontemplation erkannten, ihre konkrete Gestalt in ihrer Lehre vom

22 Leben X 6, Alkofer I, S. 102; Schiffers, S. 122.

23 Seelenburg 7. Wohnung, 4. Kap. Nr. 6, Alkofer V, S. 224; Schiffers, S. 122.

24 Conf VII 10, 16.

25 Leben VIII 6, Alkofer I, S. 89; Schiffers, S. 124.

Erinnern und vom Danken. Erst das Erinnern schafft den Zusammenhang einer geistigen Geschichte im einzelnen Menschen und führt ihm zugleich die ganze Geschichte als seine eigene Geschichte zu. Erst das Erinnern lehrt Verstehen, macht dankbar und führt zur Liebe.²⁶ Das alles kann hier nicht mehr entfaltet werden. Aber eines ist auch ohnedies deutlich: Mit der Lehre von Erinnerung und Dank sind wir beim Kern des christlichen Kults angelangt, der in seinem tiefsten Wesen nichts anderes als dankendes Erinnern ist und gerade so das tiefsinnige Wort Platons wahr werden läßt, daß der letzte Sinn allen Kultes das Heilwerden der Liebe sei.²⁷ Die Wurzel der Kontemplation ist der Kult; aber der Kult braucht die Kontemplation, wenn er nicht im Ritualismus erstarren soll. Und nur in diesem Gefüge trägt sich jene Heilung des Menschen zu, die weder Flucht noch Vergewaltigung ist, sondern Aufgehen des Heils, auf das wir alle warten. Die Kontemplation ist die Voraussetzung der wahren Aktion.

Der Wandel der Kunst und die Kirche

Von Hans Maier

Wandel der Kunst und Kirche – bei diesem Stichwort denkt man zunächst an die sich überstürzenden Stil- und Bildsequenzen zeitgenössischer Künste, an ihren raschen Wechsel, ihre verblüffende Auflösung und Neubildung und an die spezifischen Verlegenheiten, die das alles für die Kirche mit sich bringt. Statt daß Liturgie Kirchen baut und Frömmigkeit Kunst hervorbringt, scheint die Kirche in der Neuzeit eher von Entwicklungen *innerhalb* der Kunst ins Schlepptau genommen, denen sie fremd und hilflos gegenübersteht: von Wechsel zu Wechsel gleitend, wird sie mehr und mehr zum Ablageplatz des Zeitgeistes, den sie doch verwandeln müßte – sie, die jahrhundertlang die »Mutter der Bilder« (E. Wachter) und »ein Hort leuchtender Schönheit«¹ war.

Doch bei genauerem Zusehen tritt hinter dieser ersten eine zweite Problematik hervor. Denn nicht erst mit dem raschen Wandel der Kunstprodukte und Kunstbegriffe in der Moderne, schon mit der Entstehung der »Kunst« als eines eigenen Bereichs scheinen jene Verlegenheiten zwischen Kunst und Kirche zu beginnen, die uns spätestens seit dem 19. Jahrhundert beschäftigen. Ja, ich meine, die Entstehung einer autonomen, ästhetisch und begrifflich verselbständigten Kunstsphäre, vorgebildet in der Renaissance, mitbegründet in der Scheidung von Kunst und Technik, vollendet in der »liberalen Kunst« (Kurt Bauch) des 19. Jahrhunderts mit ihrer Freiheit und Voraussetzungslosigkeit – dies alles sei für die Kirche heute eine weit gewichtigere und schwierigere Hypothek als das allmähliche Zerbrechen, die Auflösung dieser autonomen Kunstsphäre im 20. Jahrhundert. Gewiß wirft die verzehrende Selbstverschlingung der Kunstformen und -produktionen für eine auf Dauer gestellte Institution wie die

26 Sehr schöne Ausführungen darüber bei Schiffers, a. a. O., S. 127-131.

27 Symposium 188 b-c.

1 M.-J. Le Guillou, Das Mysterium des Vaters. Einsiedeln 1974, S. 186.