

es in der Beantwortung der heutigen Menschheitsfragen sind. Sollte uns nicht der Rückgang der Priester- und Ordensberufe und der Abbau der Institutionen zu rascheren Entscheidungen bringen? Wir wissen zwar aus dem Glauben, daß der Herr seiner Kirche den Beistand seines Geistes für jede Zeit zugesagt hat. Wir wissen aber nicht mit der gleichen Sicherheit, wo er konkret weht und was sein Brausen von uns fordert.

3. Einen dritten Leitsatz möchte ich kurz und eindeutig aussprechen: Die Kirche Christi muß sich als solche gerade in dieser Welt als Kirche derjenigen ausweisen, die nach dem Wort des Herrn das *gläubwürdigste Kriterium der Liebe* darstellen: die Armen, Geknechteten, Verfolgten, Ausgestoßenen und Verzweifelnden. Wenn wir dieses Wort des Herrn verfälschen oder umfunktionieren, haben wir Hochverrat an seiner Botschaft begangen. Und lassen Sie mich das noch einmal sagen: Die Zukunft der Kirche wird in diesen Ländern wesentlich davon abhängen, ob es ihr gelingt, den Prozeß der Befreiung so mitzugestalten, daß sie dabei jeden Eindruck eigener Herrschaftssicherung vermeidet. Wie kaum je zuvor wird die Rolle der Kirche in diesen Ländern eine *dienende* sein müssen. Aber sie wird zugleich auch eine *eindeutige* und *entschiedene* zu sein haben.

Diese Aufgabe bedeutet für die Kirche in den entwickelten Ländern eine ungeheure Verantwortung und ein differenziertes Einfühlungsvermögen. Sie verlangt Großmut und Demut zugleich. Sie verlangt eine Begrenzung in der Betonung und im Aufwand für die Lösung der eigenen Probleme. Sie verpflichtet, die eigene Situation immer auch in der Dimension der Weltkirche zu sehen.

4. Die Kirche wird in der Welt von heute nur dann eine Zukunft haben, wenn sie die Heilsbotschaft Christi *unverstümmelt* verkündet, d. h., wenn sie Kirche Christi und damit Mysterium Christi bleibt. Verstehen Sie mich recht: Ich sage das nicht, um eine Selbstverständlichkeit zu wiederholen. Wenn man jahrzehntelang in verschiedenen wirtschaftlichen und politischen Systemen gelebt hat und mit vielen Weltanschauungen in Kontakt gekommen ist und deren Wandel erlebt hat, ist man skeptisch gegen jeden Verschmelzungsversuch; das heute mehr denn je. Man ist sich im klaren, daß in allen Systemen wirtschaftlicher oder weltanschaulicher Art eine offene Stelle für die Heilsbotschaft Christi ist. Und je mehr die Grenzen und Wirkungsmöglichkeiten dieser innerweltlichen Kräfte und Mächte sichtbar werden, um so dringender wird die Frage nach der Präsenz der Heilsbotschaft Christi. Das vor allem auch dann, wenn im Verlauf der weiteren Entwicklung der Menschheit die Möglichkeit und Tatsächlichkeit der persönlichen Schuld noch eine bisher unbekanntes Vehementz erreichen wird. Wir werden auch dann um die Erlösung im Kreuz nicht herumkommen. Und ebenso, wenn im Verlauf der Differenzierung der menschlichen Psyche und des menschlichen Selbstbewußtseins die Sinnfrage eine neue Bedeutung für das Glück und Unglück vieler Menschen erhalten wird. — Die Kirche ist als Heilsbotschaft vom Herrn gegründet. Die Kirche wird auch in der Welt von morgen mit diesem Heilsauftrag stehen oder fallen. Sie kann

sich in diesem Sinn nicht selber säkularisieren. Denn damit würde sie das letzte und tiefste Wort für die Befreiung des Menschen verfälschen und verhindern.

5. Lassen Sie mich einen letzten Gedanken aussprechen: Die vorausgehenden Aussagen könnten leicht triumphalistisch mißverstanden werden. Etwa in dem Sinn: Die Kirche hat alle Antworten, und die moderne Welt geht eindeutig auf die Kirche zu. Das war nie der Fall und wird es morgen noch viel weniger sein. *Die Kirche ist auf dem Weg, in einem vielleicht schmerzlichen, aber heilsamen Prozeß ihre eigene Grenze und weltliche Ohnmacht zu erkennen und zu bejahren.* Auch in diesem Sinn ist sie eine wandernde Kirche. Aber sie ist noch in einem anderen Sinn unterwegs.

Sie ist unterwegs, alles Christliche und alles Menschliche außer ihr aufzunehmen und ihm zu begegnen. Ob sie diesen Weg mutig weitergehen wird? Ist nicht die ökumenische Bewegung einer der wertvollsten Erträge aus diesem gewandelten Selbstverständnis der Kirche? Dieses Miteinander und Zueinander gibt der Kirche eine ganz neue Glaubwürdigkeit, aber auch eine neue Solidarität der Aktion auf weltweiter Ebene. Ich erinnere hier nur an das gemeinsame Vorgehen der christlichen Kirchen im Bereich der Rassenfrage oder in der Stellungnahme zum Frieden.

Aber es geht heute noch um eine andere Ökumene: die Ökumene aller jener Kräfte, die das Wohl und die Freiheit und den Frieden der Menschheit sichern wollen. Überall dort, wo diese Menschheitswerte ehrlich und selbstlos verwirklicht werden, wird auch ein Stück des Auftrags der Kirche verwirklicht.

Ich habe in diesen Ausführungen versucht, die Situation der Kirche in der Welt von heute zu skizzieren und einige Imperative aus dieser Situation anzudeuten. Ich fühle jetzt am Schluß noch mehr als am Anfang das Ungenügen dieses Versuches. Ich sehe noch mehr offene Fragen, als ich Antworten zu geben versucht habe. Aber vielleicht ist das tatsächlich die Situation unserer Kirche, und vielleicht muß sie so sein heute, wenn sie eine pilgernde Kirche sein will, eine Kirche also, die nicht eine versteinerte Festung Gottes, sondern das offene Zelt unter den Menschen sein will.

Ich darf meine Ausführungen mit dem gleichen Gedanken schließen, den ich vor einem Jahr in einer Eucharistiefeier in Lateinamerika ausgesprochen habe. Ich sprach dort nicht im Schatten einer Kathedrale und in der historischen Gesichertheit einer Großen Domfreiheit. Ich sprach in einer Vorstadtbarackenkirche vor Menschen, die aber daheim noch ärmer hausten, vor Menschen, von denen ich nicht wußte, ob sie nicht schon morgen von einer Revolution mitgerissen würden. In dieser Ungesichertheit von seiten der materiellen Voraussetzungen, aber auch von seiten der Angefochtenheit der glaubenden Menschen erlebten wir die Gegenwart des Herrn und erlebten eine Sicherheit, die Paulus heute wiederum als Torheit bezeichnen würde. Ich stehe auch heute noch voll und ganz zu meinem damaligen Wort: So nahe war uns der Herr vielleicht noch nie, weil wir noch nie so ungesichert waren.

Problembereiche zum Zeitgeschehen

Salzburger Humanismusgespräch über die Zukunft der Religion

Zu den wichtigsten Merkmalen der wissenschaftlich-technischen Eroberung der Welt in der Neuzeit gehört die *Säkularisierung der Religion*. Dieser mit der naturwissenschaftlichen „Entzauberung der Natur“ (F. Gogarten) durch Descartes, Galilei, Leibniz und Newton einsetzende Geschichtsvorgang hat die religiösen Überlieferungen der Menschheit in eine tiefe Krisis geführt, deren bisheriger Endpunkt im christlichen Raum die „Gott-ist-tot-Theologie“ ist. Die Vermittlungs- und Versöhnungsversuche der

neuzeitlichen Philosophie scheiterten ebenso (vgl. K. Löwith, Gott, Mensch, Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, Göttingen 1967), wie die Bemühungen der dialektischen Theologie, die Sache des Christlichen durch die Destruktion von Mythos und Religion — das Christentum ist „die Krisis aller Religion“ heißt es beim frühen Barth — glaubwürdiger zu machen, als ob Gott auf Kosten des Menschen durch die radikale Abschneidung von den mythisch-religiösen Wurzeln seines Daseins er-

höht werden könnte. Inzwischen ist durch die weiter vordringende Säkularisierungswelle bereits eine „Theologie der weltlichen Welt“ und eine „Theologie der Revolution“ entstanden, und nachdem man des Redens über den toten Gott auch unter Theologen müde geworden ist, heißt es neuerdings: „Gott kann nicht sterben“ (vgl. das gleichnamige Buch von H. Zabrnt, München 1970). In dieser Gesprächssituation behält die Frage nicht nur nach der Zukunft des Glaubens, sondern nach der Zukunft der Religion überhaupt für viele ein fast beklemmendes Gewicht. So nimmt es kaum wunder, daß sich innerhalb des Monats September in je verschiedener Weise gleich drei Kongresse expressis verbis mit dieser Frage beschäftigten: der internationale Theologenkongreß in Brüssel (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 466), die Herbsttagung der Paulus-Gesellschaft vom 24. bis 26. September (vgl. ds. Heft, S. 541) und das V. Salzburger Humanismusgespräch vom 22. bis 25. September auf Schloß Klesheim. Da die Tagung der Paulus-Gesellschaft diesmal mehr vorbereitenden Charakter hatte und das Thema auf einer übernationalen Tagung der Gesellschaft im nächsten Frühjahr fortgeführt und vertieft werden soll, können wir uns hier auf die Wiedergabe der wichtigsten Gedanken des Salzburger Symposiums beschränken.

Historische und soziologische Gesichtspunkte

Dieses war, faßt man die geschichtliche Vorbelastung der Thematik auch nur ein wenig ins Auge, ein schwieriges Unternehmen. Noch verwirrender wurden die in zahlreichen Vorträgen und Diskussionsbeiträgen gegebenen Perspektiven zur *Zukunft der Religion* durch die besondere Berücksichtigung des Problems der Säkularisierung in der modernen Gesellschaft, insofern es die künftigen Existenzmöglichkeiten der Religion betrifft. So hätte eigentlich an den Anfang der Tagung eine möglichst klare und haltbare Begriffsbestimmung dessen stehen müssen, was wir heute unter „Religion“ und „Säkularisierung“ verstehen (vgl. H. Lübke, *Das Säkularisierungs-Problem in der Krisen-Theologie*, 1965; H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, bes. erster Teil: Säkularisierung — Kritik einer Kategorie des geschichtlichen Unrechts, Frankfurt 1966). Da diese Anstrengung des Begriffs nicht geleistet wurde und das von Arnold Toynbee, London, eingesandte Eröffnungsreferat weder vorgetragen noch diskutiert wurde, blieben die Leitbegriffe der Tagung ungeklärt. Der englische Universalhistoriker ließ keinen Zweifel daran, daß die Religion so alt wie die Menschheit ist und so lange bestehenbleiben wird, als es den Menschen gibt. „Angesichts des schwach flackernden Lichtes unseres Bewußtseins und der Dunkelheit unserer unendlichen Unwissenheit, glaube ich, daß Religion eine in der menschlichen Natur liegende Notwendigkeit ist und daß sie deshalb eine der unaufhebbaren Äußerungen und Tätigkeiten des Menschen unter allen Bedingungen des menschlichen Lebens ist.“ Die beispiellose Krise, in der sich nach Toynbee die heutige Menschheit befindet, ist nur durchzustehen, wenn sich mit der Einsicht, daß die geschichtliche Entwicklung nicht rückgängig gemacht werden kann, die Hoffnung auf eine neue Gestaltwerdung der Religion verbindet. Sie ist notwendig, weil die Lehren und Praktiken der historischen Religionen zur Meisterrung der jetzigen Krise ungeeignet seien. Die Frage nach der Präsenz oder dem Vor-schein Gottes und des Göttlichen innerhalb einer kommenden religiösen Sinnerfahrung be-

antwortete Toynbee für den Buddhismus und die biblischen Religionen gemeinsam mit dem Satz: „Liebe ist die einzige Manifestation der übermenschlichen geistigen Präsenz, die wir aus direkter Erfahrung kennen.“

Die auf der Salzburger Tagung gegebenen *religionssoziologischen* und *anthropologischen* Beiträge bestätigten bei aller Differenzierung in den einzelnen Gedankengängen übereinstimmend den unaufhaltsamen Rückgang des institutionell abgesicherten und verwalteten Glaubens. Aber, so stellte Prof. Th. Luckmann (Frankfurt) fest, selbst dort, wo die traditionellen religiösen Institutionen fortbeständen, bedeute dies nicht, daß die „sakralen“ Themen für den großen Teil der Bevölkerung biographisch sinngebend und sinnintegrierend seien. „Der religiöse Kosmos erfüllt nicht mehr typisch durchschnittlich eine sinn-integrierende Funktion für die Alltagsrealität ...“ An die Stelle der Entinstitutionalisierung trete in unserer Zeit eine außerordentlich bemerkenswerte Subjektivierung des Religiösen, die mit einer „Transzendenzschrumpfung“ verbunden sei. Nach Luckmann ist aber das Individuum als solches überhaupt nicht säkularisierbar, sondern nur seine Sozialstruktur.

Auf die umwelt-stabilisierende Funktion der Religion bezog sich das schriftlich eingereichte Referat von Prof. A. Gehlen, Aachen. Die Wissenschaft ist nach ihm keineswegs in der Lage, diese Aufgabe an Stelle der Religion zu übernehmen. „Bisher hat die Wissenschaft das Leben kompliziert, die Kriege grauenregend gemacht und keine der letzten Fragen beantwortet.“ Wenn die Praxis kirchlich bestimmten Glaubens zurückgeht, was als ein Resultat der Säkularisierung zu betrachten sei, dann weite sich der Raum für eine „subjektive Gläubigkeit“ aus. Allerdings, so betonte Gehlen, führt der Rückgang der institutionellen Religionsformen auch zu einem neuen Aufblühen des *Aberglaubens* in den verschiedensten Formen. Für die Kirchen erhebe sich die entscheidende Frage, ob sie nach dem weitgehenden Verlust ihrer Stabilisierungsfunktion nicht selbst einer Stützung bedürften. Wenn sie diese in einem sozialpolitischen Engagement erblickten, in dem die großen überlieferten Heilsthemen, wie Kreuz, Erlösung und Gnade, zurücktreten, dann sei auch diese Umsetzung biblischer Grundgehalte in diesseitige Moralansprüche das Ergebnis einer Säkularisierung.

Der Religionssoziologe Prof. P. L. Berger (New York) untersuchte in seinem Beitrag zunächst die Stichhaltigkeit der Säkularisierungstheorie. Er konnte überzeugend nachweisen, in welchem Maße das soziale Milieu die begriffliche Ausformung von Säkularisierungsthesen beeinflusst. Auf den gesellschaftlichen Optimismus der fünfziger Jahre sei der Pessimismus der heutigen Säkularisierungstheoretiker gefolgt. In der Beurteilung des möglichen Beitrages der Religionssoziologie zu der Frage nach der Zukunft der Religion zeigte sich Berger sehr vorsichtig. Mit Luckmann und Gehlen stimmte er in der Auffassung überein, daß, religiös gesehen, die Zeit der Minderheiten und kleinen Gruppen kommen werde. Außerdem stelle der Pluralismus der Weltreligionen und Weltanschauungen besonders für das Christentum eine Bedrohung dar, denn es müsse sich dem Prozeß seiner Infragestellung durch andere religiöse Grundpositionen stellen. Eine dramatische Wendung für eine gewaltige Wiederbelebung der Religion könnte vielleicht durch eine atomare oder ökologische Katastrophe heraufgeführt werden. Aber es sei auch ein ganz undramatischer Verfall der Gesellschaft denkbar, der wieder andere Folgen für die Religion haben

könnte. Eine konservative oder restaurative Rückzugsmöglichkeit gebe es für die Theologie nicht mehr. Religionsgeschichte und Glaubensgespräche können nur noch im ökumenischen Bewußtsein betrieben werden. Da aber alle geschichtlichen Ereignisse im Zeichen einer letzten Vorläufigkeit stehen und somit auch die Säkularisierung fragwürdig bleibt, gilt es, für die Erfahrung der Transzendenz offenzubleiben, ohne deren Stimme der Mensch nicht unverkürzt Mensch sein kann (vgl. P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel / Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt 1970).

Die Antwort der Theologen und Religionswissenschaftler

Die Beiträge der *christlichen Theologen* zum Tagungsthema ergaben alles andere als ein einheitliches Bild. Das lag nicht nur an der verschiedenen Herkunft der Redner im theologischen und im geographischen Sinn, sondern an der unerhörten Komplexität der Sache selbst. *Harvey Cox*, Harvard, versuchte zu zeigen, daß das Wachstum in der Erfahrung der Freiheit zu den Hauptmerkmalen der Religion der Zukunft gehören müsse. Die religiöse Wiedergeburt werde sich weithin außerhalb der organisierten Kirchen abspielen. Es komme heute darauf an, ein universales religiöses Bewußtsein zu schaffen, aber ohne eine Welteinheitsreligion zu bilden. In der Jugend werde eine „spielende Wiederaneignung der Symbole“ sichtbar, und auch an dieser Bewegung sei abzulesen, daß die vollständige Entmythologisierung der Religion keineswegs verheißungsvoll sei. Cox stellte für die heutige Theologie die Forderung auf, „transzendente Leitbilder der Hoffnung“ zu entwerfen, und zwar von den Höhepunkten biblischer Glaubenserfahrung aus: nämlich vom Exodusgeschehen des Alten und von der Osterbotschaft des Neuen Testaments.

Der Dominikanerprior *G. Mainberger* (Zürich) setzte die Akzente wesentlich anders. Er hatte es darauf abgesehen, mit den Mitteln der Linguistik, wie sie der Strukturalismus verwendet, der praktischen Theologie die Wege zu ebnet. Er analysierte zunächst den ahistorischen Modus der religiösen Zeichen im mythischen Weltverständnis der Frühzeit, das durch eine alles umfassende Kosmosbindung ausgezeichnet ist. Dagegen kennt der Glaube im christlichen Sinn kein Symbolsystem. Er befreit die endliche Vernunft aus ihrer Knechtschaft. Mainberger kritisierte aber auch neben dem mythologischen Mißverständnis des Christentums ebenso scharf die wissenschaftliche Theologie, insofern sie immer wieder in wechselnder Sprache dem dogmatischen oder philosophischen Systemzwang verfällt. „Die Sache des Glaubens kann nur auf Grund des Glaubens selbst erläutert werden“ (vgl. dazu *Martin Heidegger*, *Phänomenologie und Theologie*, Frankfurt 1970). Darüber könne keine kirchliche und keine theologische Instanz stehen. Weil es sich nach Mainberger so verhält, ist die Predigt der eigentliche Bewährungsort für die biblische Botschaft. Diese Grundthese wurde in der Diskussion von den Professoren *P. Mynarek*, Wien, *E. Benz*, Marburg, und von Doz. *G. Schiwy*, München, mit dem Argument bestritten, daß das Christentum nicht auf Predigt reduziert werden könne. Außerdem gebe es den „reinen“, entmythologisierten Glauben gar nicht. Im Widerspruch zu den Gedankengängen von *Karl Löwith*, Heidelberg, über das Verhältnis von Christentum und Geschichte (vgl. dazu sein Buch: *Zur Kritik der christ-*

lichen Überlieferung, Stuttgart 1967), deutete *E. Benz* die Säkularisierung als eine spezifische Erscheinung des Christentums im Blick auf die Inkarnation. In unserer Zeit erfasse die zweite Welle der Aufklärung alle Schichten. „Sie ist nicht das Ende des Christentums, sondern nur das Ende einer bestimmten Form der westlichen Theologie.“ Die Gegenbewegung zur Säkularisierung des Christentums habe bereits in denjenigen Kreisen einer wissenschaftlichen und geistigen Elite eingesetzt, die die Welle der zweiten Aufklärung durchstoßen habe. Benz machte dann auf die jetzt neu entstehenden Religionen in Japan und Südamerika aufmerksam, wodurch die Behauptung von der globalen Säkularisierung der Religion widerlegt werde. Der Pluralismus der Weltreligionen sei notwendig, solange das Christentum seine volle Katholizität nicht erreicht habe. Benz ließ sowohl die Frage nach den Gründen der Zweideutigkeit der Säkularisierung als auch die nach der Möglichkeit eines biblischen Ansatzes für die Koexistenz des Christentums mit den Weltreligionen offen. *Löwith*, der in seinem Beitrag auf die *unaufhebbare Differenz* zwischen der Menschengeschichte und dem Herrsein Gottes hinwies, die auch durch die Inkarnation nicht aufgehoben wird, fragte Benz, ob das Christentum seinen bisherigen Absolutheitsanspruch nicht aufgeben müsse, wenn es den Pluralismus der Weltreligionen ernst nehme. Leider konnte diese Frage infolge Zeitmangels nicht mehr weiter verfolgt werden. Dasselbe gilt für *Löwiths* Kritik an den Zielvorstellungen heutiger anthropozentrischer und politischer Theologie, in der er den Sinn für die Unterscheidung zwischen Welt- und Heilsgeschichte schwinden sah.

Auf den ersten Blick schienen die Ausführungen von *Ivan Illich* (Cuernavaca/Mexiko) über die wie durch ein Zauberswort angekündigte Frage „Das Phänomen der mythogenetischen Ritualisierung in der religiösen und säkularisierten Gesellschaft“ nichts mit dem Hauptthema des Humanismus-Gesprächs zu tun zu haben. Aber je mehr er sich auf die Analyse des Schulsystems als einer „bösen Religion“ konzentrierte, um so deutlicher wußte man, daß hier ein Experte über eine für die meisten Zeitgenossen immer noch verdeckte Idolatrie sprach. Die Schule ist nach *Illich* zu einem gefährlichen Manipulationsmittel geworden. Sie bereitet den Menschen rücksichtslos auf den Konsum, den Fortschritt und die Meßbarkeit aller Dinge vor. „Der Mensch ist zum Erfinder seines eigenen Messias geworden.“ *Illich* geißelte das technologische Erziehungsideal, das die Freiheit des Individuums unterminiere. Vom Götzendienst des bloß Tatsächlichen löse sich der Mensch als Glaubender im christlichen Sinne durch die „befreiende Erinnerungsfeier des Herrn“.

Was schon die soziologischen Beiträge bestimmte, wurde durch Prof. *A. Rosenberg* (Zürich) in seinen Gedanken zur Zukunft des Christentums noch radikalisiert. „Die Kirche als Institution sieht im zwanzigsten Jahrhundert mehr und mehr die Basis ihres legitimen Wirkens dahinschwinden. Um ihre Macht und Wirkung zu retten, gibt sie den andrängenden Revolutionären schrittweise nach. Doch zwischen den Institutionen, die für den Einzelnen handeln, und dem selbstmächtigen Individuum wächst heute eine dritte Form des religiös Wirklichen auf: nämlich die Wahlgemeinschaften. Sie sind als Versuche zu verstehen, das Geglaubte *gemeinsam* (weil dem Einzelnen dies in der Massengesellschaft des urbanisierten Globus — um 2000 werden mindestens 80% aller Menschen in Städten wohnen — nicht mehr möglich ist) in das sinnen-

hafte und soziale Leben zu transponieren.“ Der einstige Riesenleib der Kirche werde sich auf diese Weise wieder in Zellen ausgliedern. Nach Rosenberg aber ist selbst diese Verwandlung nur möglich, wenn die Dogmatik und der hierarchische Amtsbegriff weitgehend abgebaut werden. Seine Schlußthese über das künftige Christentum faßt Rosenberg in einen Grund-Satz, der sich in seiner Intention mit den Ausführungen Mainbergers traf: „Der Christ wird sich von seinen Mitmenschen in der künftigen Gesellschaft nur durch sein Wissen um die größeren Zusammenhänge, durch seine Unverkrampftheit und Gelassenheit und durch seine Gabe, jedem Augenblick Genüge zu tun, unterscheiden.“

Daß auch die *fernöstlichen Religionen* durch den weltumfassenden Prozeß der Säkularisierung in eine Krise geraten sind, zeigte *Shizuteru Ueda* (Kyoto) am Beispiel des Buddhismus. In dieser Religion gehe es ursprünglich um „die Befreiung von der Ichhaftigkeit durch Nicht-unterscheiden“. Der Unterschied zwischen „geistlich“ und „weltlich“ kenne zwar auch der Buddhismus, aber es sei sein letztes Ziel, diese Aufspaltung der Wirklichkeit zu überwinden. Im gegenwärtigen Japan habe aber die buddhistische Ununterschiedenheit in eine „zerstörende Ununterschiedenheit“ umgeschlagen. Entscheidend für diesen Vorgang sei die Aufnahme des subjektbetonten Selbstverständnisses innerhalb der wissenschaftlich-technischen Weltherrschaft. Das moderne Japan werde von den Kategorien des Fortschritts- und des Leistungsdenkens überflutet, und es bestehe jetzt schon die Gefahr, daß die monistisch-totalitäre Herrschaft der Technologie immer weniger Spielraum für die Ego-Dezentrierung im buddhistischen Sinne lasse. Die Lebensfrage für den Buddhismus sei, ob es eine Möglichkeit gebe, zum ursprünglichen Buddhismus dergestalt zurückzukehren, daß er fähig werde, die Probleme der wissenschaftlich-technischen Zivilisation zu lösen, obwohl sie seinem Welt- und Menschenverständnis zuwiderlaufen. Vielleicht könne der Zen-Buddhismus durch die Ausformung der Tugend der Gelassenheit einen Beitrag zur inneren Festigung des Menschen in einer unruhevollen Welt leisten.

Die jüdischen Gesprächspartner

Es steht außer jedem Zweifel, daß das Salzburger Gespräch seine Höhepunkte dort erreichte, wo die *jüdischen* Teilnehmer zu Wort kamen. *Ernst Bloch* (Tübingen) hatte erst in letzter Minute sein Kommen zugesagt. Der 85jährige Philosoph sprach am Eröffnungstag mit ungebrochener Vitalität und in beneidenswerter Festigkeit über das Verhältnis von Aufklärung und Teufelsglaube. Es kam ihm bei seinem Flug über das Feld der neuzeitlichen Philosophie von Leibniz über Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer bis zu Scheler darauf an, den Ausfall der Auseinandersetzung mit dem Satanismus, mit dem Bösen, nachzuweisen. Warum bleibt das Problembewußtsein für diese furchtbare Realität des geschichtlichen Lebens so schwach? Warum brachte Hegel, der größte metaphysische Systematiker, in der Deutung des Bösen nur die Begriffe Negation und Widerspruch ins Spiel, und warum sprach er nicht vom Widersacher? Ist die ganze Aufklärung nicht eine halbe Sache, solange das Satanische ausgeklammert oder verharmlost wird? Und hat es sich nicht auch die christliche Theologie seit Jahrhunderten zu leicht gemacht, wenn sie das Böse in der Theodizee unter-, statt aus ihr herauszubringen suchte? Bloch versuchte in einigen

Anläufen die Frage nach dem Widersacherischen in der Geschichte, nach dem Wurm, der überall drinsteckt, wenigstens zu stellen. Auch in der „Transzendenz nach vorn, ohne jede transzendente Gotthypostase“ (vgl. dazu E. Bloch, *Atheismus im Christentum — zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt 1968) ist das Böse am Werk, so daß noch der militanteste Optimismus damit rechnen muß. Bloch verwies am Schluß seiner Gedankengänge für die Frage nach dem utopischen Sinn im Kampf um das Böse auf das biblische Bild vom Jüngsten Gericht. Scharfen Widerspruch zu einem Leitwort dieses Vortrages erhob *Jochanan Bloch*, Beer Sheva (Israel). Er stellte von der biblischen Glaubenserfahrung her, die auch Ernst Bloch immer wieder für sich reklamiert, allerdings nur soweit sie seinem *philosophischen* Prinzip Hoffnung entspricht, fest, daß es hier kein „Transzendieren ohne Transzendenz“ gebe. Die Geschichte Israels sei völlig unverständlich ohne die Bundestreue Gottes. Auch durch Ungehorsam und Abfall werde dieser Bund nicht zerstört. Biblisch sei es also unmöglich, von einem Transzendieren ohne Transzendenz, von einer Geschichte ohne Gott, ohne den zu sprechen, der der Schöpfer Himmels und der Erde und der Herr der Geschichte ist (Jes. 54, 5).

J. Bloch selbst sprach in seinem Vortrag über den *Zionismus als säkulares Judentum*. Das Judentum kenne auf Grund seiner Überlieferung den christlichen Dualismus von Welt- und Heilsgeschichte nicht, denn seine Glaubenserfahrungen seien immer Geschichtserfahrungen, der Glaube stehe der Welt nicht entgegen, und deshalb sei für den Juden auch eine „Zwei-Reiche-Lehre“ sinnlos. Im Zionismus sei nichts anderes geschehen als die Rückkehr des jüdischen Volkes in das ihm verheißene Land, und diese Rückkehr müsse man als eine Forderung des Exils selbst verstehen. Das „säkulare Judentum“ entspreche seiner ursprünglichen religiösen Existenz. Eine „Verweltlichung“ im christlichen Sinne gebe es hier nicht, weil der jüdische Glaube sich von vornherein auf Welt und Geschichte beziehe und *in ihnen* und nicht auf übernatürliche Weise Glaube sein könne. „Der Zionismus bewegt sich innerhalb der Elemente und Forderungen dieser Existenz, er realisiert ihr eigenes Verlangen: und so ist er ‚säkulares Judentum‘ als ein Verwirklichungsmodus des Judentums, wie es immer war. Zugleich aber verwirft er eine in der Epoche des Exils vorherrschende und als gültig fixierte Haltung. Sein ‚Einsatz aufs Konkrete‘, um ein Wort Gershom Scholems zu gebrauchen, ist immer noch Vollstreckung des Glaubens selbst und zerreißt zugleich die Kontinuität seines Bestandes. Das Säkulare ist also auch ein Aufbegehren und eine Umwälzung, wenn man will Abfall, wenn man will Befreiung, die innerhalb des Universums des geschichtlichen Judentums stattfinden. Zionismus als ‚säkulares Judentum‘ bedeutet so auch transformierende ‚Säkularisierung‘ und die Paradoxie dieses krisenhaften Vorganges; aber in einem anderen Sinn, als er sich aus dem Geschehen des christlichen Bereiches ergibt: Es ist ein Sturz innerhalb seiner selbst, die Revolte vollzieht sich im eigenen Haus.“

Ob die gewaltige Aktivierung des Geschichtsbewußtseins durch die Gründung des Staates Israel nicht auch ihre Kehrseite habe, fragte sich J. Bloch ehrlich und furchtlos (vgl. dazu: J. Bloch, *Judentum in der Krise* [Emanzipation, Sozialismus, Zionismus], Heidelberg 1966). Angesichts der jetzigen Lage Israels müsse sich der Jude fragen, ob Verheißungen in der Geschichte wirklich wahr würden. In Israel breite sich heute in Anbetracht vieler Enttäu-

schungen eine *Krise des messianischen Bewußtseins* aus, und es sei noch nicht abzusehen, welche Folgen sie haben werde. Wird sie zu einer Distanzierung gegenüber dem geschichtlichen Engagement des Judentums führen? Bloch verneinte für sich diese Frage, weil er überzeugt ist, „daß die gläubige Existenz buchstäblich erstickt wird, wenn sie nicht in der vollen Aufnahme von Welt sich in dieser in eigener Kraft zu behaupten vermag . . . Wir können vor allem nicht mehr parasitär leben. Wenn Judesein neues Getto bedeutet, dann werden viele von uns es vorziehen, nicht mehr Jude zu sein. Es geht nicht um Askese, es geht gerade um äußerste Fülle, die da alles, was zu leben ist, umschließt.“

Einige christliche Gesprächspartner J. Blochs versuchten in der Diskussion den Nachweis zu führen, daß das neue Weltverständnis der christlichen Theologie und darin besonders die Betonung der Weltverantwortung den früheren Dualismus zwischen Heil und Geschichte verringert habe. Allerdings wurde nicht klar, inwiefern es sich hier nur um einen Anpassungsversuch der in Not geratenen Theologie handelte, die sich von einer Weltumarmung mehr für ihre in Frage gestellte Glaubwürdigkeit erwartet, als von der Ernstnahme der biblisch vielfach bezugten Differenz zwischen aller menschlichen Geschichte und dem Herrsein Gottes, auf der insbesondere Löwith in einigen Diskussionsbeiträgen insistierte.

Horkheimers Skeptizismus

Zu einer denkwürdigen Begegnung führte dann die Skepsis, mit der *Max Horkheimer*, Montagnola (Schweiz), zu dem Vortrag von J. Bloch Stellung bezog. Für ihn stellt die geschichtliche Aktivität des Zionismus, der zur Gründung des Staates Israel geführt hat, eine Gefährdung der Bestimmung des Judentums dar. Dabei betonte Horkheimer aber ausdrücklich, daß er den Staat Israel bejahe. Er habe nur gewisse Schwierigkeiten im Hinblick darauf, daß die Gründung gerade in Israel vollzogen worden sei. „In der Bibel heißt es doch, der Messias werde die Gerechten aller Völker nach Zion führen. Ich denke noch immer darüber nach, wie der Staat Israel, den ich bejahe, diese Prophezeiung heute exakt zu deuten hat. Ist Israel das biblische Zion? So wie die Dinge sind, scheint mir die Lösung darin zu liegen, daß die Verfolgung der Juden — und die gehört zu der Prophezeiung — trotz des Staates Israel weitergeht. Israel ist heute ein bedrängtes Land, wie die Juden immer bedrängt waren. Man hat daher Israel zu bejahen. Für mich ist entscheidend: Israel ist das Asyl für viele Menschen. Aber es scheint mir trotzdem nicht leicht, es heute mit den Voraussagen des Alten Testaments schlicht in Einklang zu bringen“ (vgl. M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg 1970).

Horkheimer selbst sprach über die *Liberalisierung der Religion*. Die überlieferten Religionen seien heute überall gefährdet, sagte der Sozialphilosoph zu Beginn seines Vortrages. Zu dieser Situation habe vor allem die neuzeitliche Naturwissenschaft, die Vorherrschaft des instrumentellen Denkens und die Abdankung der Philosophie als Vermittlerin zwischen Wissen und Glauben geführt. An die Stelle der Philosophie sei heute die Liberalisierung der Religion getreten, die besonders innerhalb des Christentums versuche, sich den Forderungen der Gesellschaft anzupassen, was dazu führe, dem Menschen glaubensmäßig immer weniger zuzutrauen. Horkheimer, dessen

Grundton sehr pessimistisch war, gab dann für die Zukunft der Religion folgende Prognose: die Bedeutung des Einzelnen wird in der Massengesellschaft immer mehr zurückgehen, die Philosophie ist — und darin stimmte Horkheimer mit der Diagnose Heideggers überein (vgl. M. Heideggers, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in: *Zur Sache des Denkens*, Frankfurt 1969) — in unserer Zeit in ihr Endstadium eingetreten, wir nähern uns durch „die immanente Logik der Geschichte“ der totalen Verwaltung der Welt. Was können wir für die Erhaltung der Religion in einer solchen Welt tun? Horkheimer erwartet sich etwas von der „Verwandlung des Dogmas“; Gott als dogmatisch begriffener, in welcher theologischen Sprache auch immer, müsse als ein Götzenbild entlarvt werden. „Wir können die Existenz Gottes nicht beweisen. Das Bewußtsein unserer Verlassenheit, unserer Endlichkeit ist kein Beweis für die Existenz Gottes, sondern es kann nur die *Hoffnung* hervorbringen, daß es ein positives Absolutes gibt. Angesichts des Leidens auf dieser Welt, angesichts des Unrechts, ist es doch unmöglich, an das Dogma von der Existenz eines allmächtigen und allgütigen Gottes zu glauben.“ Die Religion von morgen wird nach Horkheimer um so mehr von der *Sehnsucht nach dem ganz Anderen* bestimmt sein, je mehr sich die Menschen solidarisch in ihr zusammenfinden. Sie enthält insofern eine Kritik der bestehenden Verhältnisse, als sie von der Erfahrung lebt, daß diese grauensvolle, widersprüchliche Welt nicht das letzte ist.

Ein letztes Fragezeichen

Im Jahre 1871 notierte sich Jacob Burckhardt die bedrängende Frage: „Ob wir jetzt am Eingang einer großen religiösen Krisis stehen, wer vermag es zu ahnen? Ein Kräuseln auf der Oberfläche wird man bald inne werden — aber erst in Jahrzehnten, ob eine Grundveränderung vorgegangen.“ Hundert Jahre später hat sich diese Vorahnung des großen Historikers offenbar in einem früher gar nicht vorstellbaren Ausmaß erfüllt. Das Salzburger Humanismus-Gespräch lieferte bei aller Divergenz der Auffassungen einen Beitrag zur weltweiten Veränderung der Religion, insbesondere was die Umformung ihrer überlieferten institutionell-autoritären Strukturen innerhalb des Christentums und was die geschichtliche Verwandlung der religiösen Konstanten in den Weltreligionen betrifft. Der Religion wurde von keiner Seite das Ende angesagt, aber daß sie künftig nur dann weiterbestehen wird, wenn sie in ihrer nunmehr für alle Menschen sichtbar gewordenen Pluralität in dieser oder jener religiösen Gestalt jeden Alleinvertretungsanspruch aufgegeben hat, und daß sie ganz neue Formen der religiösen Welterfahrung entwickeln muß, dies war beherrschende Meinung. An das Christentum ist heute wie noch nie in seiner bisherigen Geschichte die für sein Selbstverständnis folgenreiche Frage gestellt, auf welche Weise es in den Dialog mit den Weltreligionen eintreten kann, ohne sie mit ihrer *eigenen* Stimme zu unterdrücken. Aber damit ist ebenso die Frage verknüpft, wie das Christentum dann seinen „Absolutheitsanspruch“ zu interpretieren hat, ohne die *Einzigartigkeit* der biblischen Offenbarung preiszugeben. Die zukünftige Bedeutung der Religion könnte auch darin bestehen, daß sie die Fähigkeit des Menschen zum Widerspruch überall dort ausbildet, wo die wissenschaftlich-technische Denkweise den Menschen totalitär zu überwältigen und für ihre Zwecke verfügbar zu machen sucht.

Als ein wichtiges Ergebnis des Salzburger Humanismus-Gesprächs darf man auch die Einsicht betrachten, daß ein besinnungsloses Engagement für die Welt und die Geschichte dem Menschsein in seiner Endlichkeit, die alle geschichtlichen Vorgänge und alle menschlich erreichbaren Ziele unter ein letztes Fragezeichen stellt, nicht gemäß ist. Insofern gibt es eine *unaufhebbare* Differenz zwischen Welt- und Heilsgeschichte, die von christlicher und jüdischer Seite wiederentdeckt wurde, was angesichts der Weltleidenschaft moderner Theologen sich wie eine Einübung in das Verständnis von Jesaja 55, 8—9 ausnahm:

„Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken, und eure Wege sind nicht meine Wege, spricht der Herr; sondern so hoch der Himmel über der Erde ist, so viel sind meine Wege über euren Wegen und meine Gedanken über euren Gedanken.“

Es käme nun darauf an, darüber nachzudenken, wie gerade diese biblische Erfahrung bei allem vom Alten und vom Neuen Testament geforderten „Einsatz aufs Konkrete“ die Geschichte nicht verabsolutiert, sondern für das Aufgehen der menschlich nicht erreichbaren, uns aber verheißenen vollendeten Gerechtigkeit offenhält.

Zur zeitgeschichtlichen Rolle der Soziologie (II)

Soweit soziologisches Denken, in vielfältiger Weise vorgezeichnet durch die besonderen Umstände der Entstehung und Entwicklung der Soziologie, direkt oder indirekt an als problematisch geltenden gesellschaftlichen Zuständen, Vorgängen und Entwicklungen orientiert ist, gibt es eine bemerkenswerte Kontroverse darüber, welches die entscheidenden Probleme der Gegenwart sind; wie die gegenwärtige und zukünftige Gesellschaft auszusehen hat; welche Möglichkeiten praktischer Eingriffe und Planung es gibt; welche gesellschaftspolitische Rolle der Soziologie zukommt; wie Soziologen die Praxis wissenschaftlich beraten sollen. Von allem war früher schon teilweise die Rede. Der ganze Komplex muß aber noch etwas ausführlicher diskutiert werden, und zwar im Hinblick auf das zahlreiche wissenschaftliche und praktische Fragen zusammenfassende Leitthema des diesjährigen Internationalen Soziologenkongresses in Varna/Bulgarien: „Gegenwärtige und zukünftige Gesellschaften. Vorausschau und soziale Planung“.

„Technokratische“ und „kritische“ Soziologie

Dabei lohnt es sich, der schon im ersten Teil (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 488) kurz erwähnten, vielfach als entscheidend und überdies als gegensätzlich empfundenen Gegenüberstellung von sogenannter „*Technokratischer* Soziologie“ und „*Kritischer* Soziologie“ besondere Aufmerksamkeit zu schenken. Diese Art der Klassifikation und Bewertung soziologischen Denkens ist inzwischen — keineswegs nur in Deutschland — sehr weit verbreitet. An Universitäten, Hochschulen, Fachschulen, Gymnasien bis hinunter zu Volksschulen und Kindergärten ist es unter Berufung auf „die“ Soziologie weithin üblich, zwischen Soziologen als Technokraten, Anpassern und Handlangern des Systems einerseits sowie Gesellschaftskritikern, Eingeweihten in und Verteidigern der Humanität andererseits zu unterscheiden. Die Besetzung von wissenschaftlichen und praktischen Stellen, die Auswahl von Autoren, die Berichterstattung in Massenmedien beispielsweise sind nicht selten an diesem Einteilungsschema orientiert. Kritik, kritische Gesinnung oder das, was dafür gehalten wird, ist einfach gefragt. Dies gilt keineswegs nur für die Soziologie. So spricht man etwa von kritischer Germanistik, kritischer Nationalökonomie, kritischer Psychologie, kritischer Pädagogik, kritischer Jurisprudenz, kritischer Philosophie und schließlich — wie könnte es anders sein? — von kritischer Theologie.

Kritik wird zwar zur Bezeichnung teilweise sehr unter-

schiedlicher Begriffe verwandt, und es gibt zweifellos allerlei unkritisches „kritisches“ Gehabe, aber nicht gerade wenige Vorstellungen haben doch einen gemeinsamen Nenner. Er läßt sich — vermutlich allzu vage formuliert — als Suche nach glaubwürdig geltenden, Handeln überzeugend legitimierenden, menschlichem Tun Sinn gebenden Zielvorstellungen umschreiben. Dabei handelt es sich, prinzipiell gesehen, sicherlich um kein brandneues Thema in der Menschheitsgeschichte, aber das ändert nichts an seiner besonderen Aktualität in der Gegenwart. Die Gründe dafür sucht der Soziologe vorwiegend in Struktur und Kultur der modernen Gesellschaft. Er leugnet zwar in der Regel nicht die Existenz anthropologischer Konstanten, menschlicher Grundbefindlichkeiten, aber er begreift dennoch die gegenwärtige Gesellschaft und damit menschliches Handeln als in vielfacher Hinsicht wesentlich unterschieden von vorindustrieller Gesellschaft etwa in Form Einfacher Gesellschaften und Hochkulturen. Diese moderne Gesellschaft heißt unter anderem Industrielle Gesellschaft. Dabei wird das Wort „Industrie“ einem umfassenden Begriff zugeordnet, der Industrie als tragende Wirtschaftsweise mit allen sozialkulturellen Folgeerscheinungen und sonstigen nicht ökonomisch bedingten strukturellen und kulturellen Merkmalen umfaßt. Die eingangs erwähnten verschiedenen Bezeichnungen betreffen einzelne Aspekte der so als Industrielle Gesellschaft begriffenen Gegenwart.

Für die folgenden Überlegungen ist vor allem der Begriff *Komplexe Gesellschaft* relevant. Er zielt ab insbesondere auf ein erhebliches Maß von Unübersichtlichkeit und Handlungsunsicherheit. Der Zusammenhang mit dem Leitthema des Kongresses ist offenkundig, erfordert doch unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft Handeln, praktisches Handeln in verschiedensten Lebensbereichen, politisches Handeln vor allem, immer stärker den Versuch, unter Einsatz von wissenschaftlichem Sachverstand und sachgemäßer Mittelverwendung das Verhalten und die Umstände angegebbarer Personengruppen jetzt und zukünftig optimal zu planen. Ein zentrales Problem nun betrifft die Planungsziele. In diesem Bereich gibt es ebenfalls viel Unsicherheit, sind doch die Handlungsziele ihrerseits kontrovers. Das betrifft sowohl Handeln in der unmittelbaren Gegenwart als auch bewußt auf die Zukunft gerichtetes Handeln. Dabei gewinnen die Begriffe „Soziale Planung“ — vgl. das Leitthema des Kongresses — und „normative Planung“ zunehmend Bedeutung. *Soziale Planung* zielt darauf ab, die erwünschten und unerwünschten Folgen von Einzelplanungen vorausschauend