Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 44 (1954)

Heft: 2

Artikel: Die Verantwortung der Kirche im kulturellen Leben der Gegenwart

Autor: Weber, Leo

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404311

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Siehe Rechtliche Hinweise.

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. Voir Informations légales.

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. See Legal notice.

Download PDF: 15.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Die Verantwortung der Kirche im kulturellen Leben der Gegenwart

Wer über den Auftrag der Kirche im kulturellen Leben der Gegenwart nachdenkt, sieht sich einer zwiefachen Aufgabe gegenüber. Einmal geht es darum, das Verhältnis dieser beiden Grössen vom Standort der heutigen Gesamtlage des Menschen aus darzustellen. Die Umschreibung «im kulturellen Leben der Gegenwart» will also heissen, dass die Aussagen durch die Besonderheit der heutigen menschlichen Situation mitbedingt sind, und dass sie an die beschränkte Perspektive eines historischen Zeitmoments, dem wir alle mehr oder weniger verhaftet sind, gebunden bleiben. In diese historische, zeitgebundene Sicht schieben sich dann allerdings auch Aussagen, die stärker von systematischer Absicht getragen sind. Denn die Beziehungen, wie sie heute zwischen Kirche und Kultur walten, sind ja wesentlich bedingt durch die prinzipiellen Auffassungen vom Wesen dessen, was Kirche und Kultur je und je zum Ausdruck bringen. Und schliesslich verwirklichen sich die Konzeptionen von Kirche und Kultur nicht nur im Jetzt unserer gegenwärtigen Epoche, sondern haben auch in der Vergangenheit die mannigfachsten Verhältnisweisen zwischen diesen beiden Erscheinungen erzeugt. Es wird deshalb nötig sein, hin und wieder den Blick über die Schranke gegenwärtiger Sicht in die Geschichte zu werfen, um das Gesagte exemplarisch zu verdeutlichen, dann aber auch aus der Überzeugung heraus, dass Wahrheit nicht erst heute entdeckt wird, sondern je und je aus der Tradition uns anzusprechen vermag, sofern wir fähig sind, sie uns kritisch anzueignen.

Wenn sich die Vertreter der Kirche heute mit dem Problem der menschlichen Kultur befassen, so werden sie sehr rasch eine Kulturstimmung verspüren, die sich in entscheidenden Zügen von dem kulturfrohen Optimismus der Jahre vor den beiden Weltkriegen unterscheidet. Eine Reihe bedeutender Denker hat in den letzten Jahren und Jahrzehnten von sehr verschiedenen Standorten aus versucht, die Lage des modernen Menschen grundsätzlich zu deuten, indem sie durch die Schichten einseitiger Bestimmungen hindurchstiessen zu der prinzipiellen Frage nach dem Menschen. Die Frage nach dem Wesen des Menschen ist in unserer Zeit in einem Masse

wieder lebendig geworden, wie sie es lange Zeit nicht mehr war. Und wenn das Lebendigwerden der anthropologischen Frage ein Symptom kulturellen Umbruchs ist, dann darf unsere Zeit diese Unruhe in hohem Masse für sich beanspruchen. Das Resultat dieses Fragens und Neu-Interpretierens des menschlichen Daseins war eine Fülle von «Anthropologien», die sich im Einzelnen und wohl auch im Grundsätzlichen unterscheiden mochten, im ganzen gesehen aber doch von einem Grundakkord getragen wurden. Und dieser Grundakkord klang auf Moll. Es war der Begriff der Krise, in dem sich das Selbstverständnis der Zeit verdichtete. Diese Krise wurde im Bereiche des wirtschaftlich-ökonomischen Handelns, also im Bezirk der vitalen Bedürfnisse des Menschen wohl am stärksten und sichtbarsten erfahren. Jedermann verspürte in dieser an den Leib gehenden Not, dass da etwas am Wirtschaftskörper nicht in Ordnung war. Die Krise erfasste aber auch das Leben des Geistes. Man sprach und spricht noch heute ganz allgemein von der Krise unserer Zeit (Sorokin: Die Krise unserer Zeit), bedeutende Historiker steuern «Schriften zur Zeitkritik» (Huizinga) bei. Man weiss von einer «Krise des Liberalismus» (Liebert), von einer Krise der Bildung und schliesslich auch von der «Religionskrise des Abendlandes» (K. Leese) zu berichten. In der Tat: kaum je ein Zeitalter hat das Selbstverständnis der eigenen Epoche zu einem solchen Grad der Bewusstheit emporgetrieben wie die unsrige. Wir haben und leben heute nicht naiv eine Kultur, sondern wir wissen auch um sie in einem sehr beachtlichen Masse, wobei dieses Wissen um das eigene geistige Leben mit zum Gesamtbild des modernen Menschen gehört. Es bleibe hier unerörtert, wie weit dieses historisierende Wissen um die eigene geistige Situation die Ursprünglichkeit kulturellen Schaffens hemmt und zu dem allgemeinen «Unbehagen in der Kultur» beiträgt. Tatsache ist, dass kaum eine Zeit so einhellig in ihren eigenen Kulturanalysen eine so grosse Zahl defizienter Züge im geistigen Antlitz der Gegenwart entdeckt und nachgezeichnet hat. Das Bewusstsein, dass die heute gelebte und geschaffene Kultur an ihren Wurzeln kranke, äussert sich sichtlich in einer mannigfaltigen Skala, die vom dumpfen Gefühl des Unbefriedigtseins der Massen bis zur klaren Einsicht des philosophischen Reflektierens reicht. Es ist im Hinblick auf unser Thema wichtig, zu sehen, dass das Kulturbewusstsein des Menschen nicht mehr durchwegs jene ungebrochene Zuversicht an den Tag legt, wie sie noch vor einem Menschenalter das kulturelle Schaffen unserer Vorahnen auszeich-

nete, wichtig deshalb, weil die Kirche und ihre Vertreter heute nicht mehr einer Kultur gegenüberstehen, die sich naiv dem Glauben an eine unendliche Perfektibilität hingibt. Das Verhältnis Kirche-Kultur lässt sich deshalb schon nicht mehr auf den einfachen Nenner einer radikalen Verneinung reduzieren, wie das z. B. die dialektische Theologie im Beginn ihres Kampfes gegen den idealistisch geprägten Kulturoptimismus glaubte tun zu müssen. Vielmehr ist zu sehen, dass die Kritik an der bestehenden Kultur zu einem guten Teil aus dem ausserkirchlichen philosophischen Denken selbst stammt, und ihren Ursprung in einer Besinnung auf die Fundamente menschlicher Daseinsgestaltung nimmt. Das heisst aber, dass die Kultur heute selbst in einem eigentümlichen Zwiespalt lebt. Einerseits ist ein lebendiges Bewusstsein von der Unzulänglichkeit und Gefährdung des menschlichen kulturellen Schaffens als kritische Instanz bis weit in jene Kreise verbreitet, die ihre geistige Herkunft aus dem deutschklassischen Humanismus ableiten (vgl. etwa H. Nohl, Die Erziehung in der Kulturkrise, Die Sammlung, 1948, S. 645 ff.) und anderseits zeigt das Bild, das Kritik vom modernen Menschen entwirft, ein kulturelles Leben, das von einem ungeheuren Schaffenswillen getragen ist und durch die Kritik in seiner ungehemmten Entfaltung in keiner Weise beeinflusst scheint.

Versuchen wir im folgenden einige wenige als charakteristisch geltenden Züge dieses Bildes nachzuzeichnen, so wie es in der Kritik des heutigen Denkens erscheint.

Gemeinsam heben die Kritiker als tragendes Element unserer Kultur ihre hochentwickelte Rationalität hervor. Die abendländische Kultur ist eine rationale Kultur im Unterschied etwa zu den Grosskulturen des Orients. In seiner nun schon fast klassisch gewordenen Zeitanalyse umschreibt K. Jaspers diese Tatsache in folgenden Worten: «Eine nirgends Halt machende Rationalität, begründet in der griechischen Wissenschaft, zwang das Dasein in die Berechenbarkeit und technische Beherrschung. Allgemeingültige wissenschaftliche Forschung, Voraussehbarkeit rechtlicher Entscheidungen im formalen, von Rom geschaffenen Recht, Kalkulation in wirtschaftlichen Untersuchungen bis zur Rationalisierung alles Tuns, auch dessen, was im Rationalisiertwerden aufgehoben wird, dies alles ist die Folge einer Haltung, die sich grenzenlos offen hält für den Zwang des logischen Gedankens und der empirischen Tatsächlichkeit, wie sie jedermann und jederzeit einsichtig sein

müssen». (Die geistige Situation der Zeit, 1932, S. 14). Vorher schon, im Jahre 1914, hatte Hammacher in seinem Werk «Hauptfragen der modernen Kultur» festgestellt, dass der wirksamste Faktor unserer Kultur, «das, was sie von der Vergangenheit scheidet, ... der rationalistische Geist» sei (a. a. O. S. 97). Ein anderer Kritiker der Gegenwartskultur, Martin Buber, beschreibt in eindringlichen Bildern jenen Prozess der Rationalisierung, da der Geist des Menschen sich von der Einheit des Lebens abscheidet und sich in die «Burg des Gehirns» flüchtet: «Bis dahin dachte der Mensch mit dem ganzen Leib, und noch mit den Fingerspitzen, von da an denkt er nur noch mit dem Gehirn» (Dialogisches Leben, 1947, S. 446).

Die Durchdringung und Sättigung des kulturellen Lebens mit Ratio hat im grossen und ganzen gesehen zwei entscheidende Folgen. Einmal entsteht dadurch der in der Aufklärung wurzelnde Glaube an die Kraft der verständigen Mache, d. h. der Mensch, gepackt, ja berauscht von den gewaltigen Erfolgen des wissenschaftlichen Forschens, neigt je länger je mehr zu der Meinung, dass es ihm mit Hilfe der Ratio gelingen müsse, die Welt als das Insgesamt der gegenständlichen Dinge in ihrer Gesetzlichkeit zu erkennen und dem eigenen Willen dienstbar zu machen, und zum zweiten glaubt er, das mitmenschliche Leben ebenfalls vernünftig regeln, überschaubar und dirigierbar machen zu können. Der Rationalismus wird so eine allgemein menschliche Haltung den Dingen und dem Menschen gegenüber; die Rationalisierung durchdringt und beherrscht die gegenständliche Struktur des Seienden wie auch die Lebensführung des Menschen in Wille und Tat. Das theoretische Bild der Welt und die praktische Lebensgestaltung des Menschen sind von der Ratio her fundiert.

Was heisst das nun für die kulturelle Situation? Ein im Raume der Vernünftigkeit sich beheimatet wissendes Wesen neigt dazu, die Phänomene und das Geschehen in allgemeinen Begriffen zu erfassen, die zwischengegenständlichen und zwischenmenschlichen Beziehungen gesetzlich zu bestimmen, so dass das objektiv Gegebene ihm für seine Zwecke verfügbar wird. Dies ist nur möglich, wenn die Ziele, die es erreichen will, rationalen Charakter tragen. Ist dies der Fall, dann gilt es lediglich, die Mittel und Wege zu finden, die zur Erreichung des Zieles taugen. Das Leben des modernen Menschen bewegt sich alsdann in der Zweck-Mittel-Relation. Seine Geistigkeit wird zum reinen Zweckrationalismus.

Denken wir in dieser Richtung weiter, so ergibt sich, dass der Rationalismus als menschliche Grundhaltung alles ihm Begegnende auf seine Verwendbarkeit als Zweck hin betrachtet, so dass die moderne Anthropologie nicht mit Unrecht von einer durchgängigen Verzweckung des menschlichen Daseins als Folgeerscheinung des Rationalismus spricht, (vgl. dazu etwa: Ph. Lersch: Der Mensch in der Gegenwart, 1947, S. 25 ff.). Verzweckung des Daseins aber bedeutet, dass der Mensch einerseits die Welt der Berechenbarkeit unterwirft und die Fülle der Erscheinungen nach einem einzigen Denkmodell zu bewältigen versucht. Das Modell, nach dessen Analogie er Welt begreift, ist am radikalsten in der Idee der Maschine verwirklicht. Nicht umsonst war die fehlerlos konstruierte Maschine das begeistert begrüsste und immer wieder herangezogene Exempel, nach dem sich die beginnende Aufklärung den universalen Mechanismus der Welt vorzustellen liebte [1]). Der «Apparat» ermöglicht eben die vorausberechnete Verwirklichung des Zwecks. Die Einordnung und Unterordnung unter diese Idee nennt Jaspers die «Herrschaft des Apparates». Herrschaft des Apparates aber bedeutet Versachlichung, Reduktion des Menschseins auf das Berechenbare.

Anderseits aber bedeutet Verzweckung des Daseins, dass die Welt, die Dinge, die Wesen nicht mehr in ihrem schlichten Sosein gesehen werden. Der vom Rationalismus beherrschte Mensch belässt die Dinge nicht in ihrer Eigenständigkeit, nicht wie Pestalozzi treffend sagt, in ihrem «ordre de Dieu», sondern befragt sie lediglich auf ihre zweckmässige Verwendbarkeit. Die Dinge sind, um mit Heidegger zu reden, nur «zuhandenes Zeug», das man braucht. Dadurch entsteht eine ungeheure Vereinseitigung und Verarmung der Daseinsfülle und ihres ihr innewohnenden Sinngehaltes und zudem wird auch hier der anthropozentrische Maßstab zum alleinigen Wertmesser erhoben.

Wie sehr diese Verzweckung sämtliche Bereiche des Lebens erobert hat, zeigt ein Blick auf die Alltäglichkeit unseres Lebens. Nicht nur das, was an sich rational und damit der logischen Berechenbarkeit zugänglich ist, wird mit den Mechanismen des

---

[1]) So dachte sich Descartes sogar den organischen Körper «comme une machine qui, ayant été faite des mains de Dieu, est incomparablement mieux ordonnée et a en soi des mouvements plus admirables qu'aucune de celles qui peuvent être inventées par les hommes» (Discours de la Méthode, Universum Verl., S. 130), und Comenius begreift nicht nur die Welt, sondern auch die menschliche Seele als «das Abbild einer ungeheuren Uhr» (Didactica magna, Kap. V, 15).

Denkens bewältigt, sondern auch das dem rationalen Zugriff Entzogene, das irrationale Leben: unsere Feste und Feiern, ja unser religiöses Leben wird organisiert, so dass nichts dem Zufall, d. h. dem Unvorhersehbaren überlassen bleibt. Der Mensch spielt auch da Vorsehung und glaubt mit den Mitteln moderner Propaganda fehlendes religiöses Leben wieder erwecken zu können wie etwa gewisse Erscheinungen aus dem religiösen Leben Amerikas zeigen (es sei an das Auftreten der Aimee Semple McPherson um die zwanziger Jahre in den Sporthallen Amerikas erinnert). Auch der Mitmensch fällt unter die Kategorie des Zweck-Mittel-Denkens, und Kants Forderung, den Menschen niemals nur als Mittel zu brauchen, wird völlig überhört. Der Mensch wird einbezogen in das rationale Netz und als Mittel unter die übrigen Instrumentarien der Weltbemeisterung gereiht. Er wird Sache und als solche vertauschbar und auswechselbar. Die Würde seiner Menschlichkeit scheint ausgelöscht.

Das gültige, ideale Muster hat die Rationalität in der Form der Wissenschaft erreicht. Die Wissenschaft im modernen Sinn ist ein Kind der Neuzeit. In ihr geht es um die Bestimmung des Gesetzhaft-Allgemeinen der Welt. Die Allgemeinheit der Welt und des Menschen wird auf die Allgemeinheit der Vernunft gegründet. Die Wissenschaft ist deshalb ihrem Wesen nach im Allgemeinen der Vernunft fundiert.

Sie darf, will sie Wissenschaft bleiben, nicht über diese Grenzen der Vernünftigkeit hinausgehen. Sie repräsentiert das erkennende Organ der Menschheit. Als solches hat sie ungeure Erfolge aufzuweisen, Erfolge, die sichtbar werden in dem technischen und zivilisatorischen Fortschritt und in der überaus verfeinerten Erkundung der Geschichte der Menschheit auf allen Gebieten.

Aber gerade an dem Beispiel der Wissenschaft, jener Krone der modernen Rationalität, zeigt sich nun neben der Verzweckung des Daseins die zweite Folge der durchgehenden Rationalisierung unserer Kultur. Nehmen wir einmal hypothetisch an, jener Prozess der Rationalisierung der Welt sei bis zu seinem letztmöglichen Grade verwirklicht. Der Vernunft sei es gelungen, alles dem Menschen Begegnende zu vergegenständlichen und unter einsichtige Gesetze zu bringen. Setzen wir also die Hypothese, dass die Forderung Galileo Galileis zu Beginn der Wissenschaftsentwicklung, nämlich alles Messbare zu messen und messbar zu machen, was noch nicht unmittelbar messbar ist, sei restlos erfüllt. Was wäre

erreicht? Der Mensch stünde einem Kosmos gegenüber, der geheimnislos erkannt und in ein Meer von Formeln gebannt, verfügbar und beherrschbar wäre. Aber dieser rational bewältigte Kosmos bliebe schliesslich ein leeres Abstraktum. Auch wenn dem Menschen diese letzte Eroberung gelänge, was hätte er gewonnen? Es würde ja jetzt erst die beunruhigende Frage nach dem Wozu, nach dem letzten Sinn dieser ungeheuren Anstrengung mit aller Macht und Unbarmherzigkeit ihn anspringen. Der rasende, taumelnde Fortschritt der Naturwissenschaften und der ihr angegliederten Technik sowie die dauernde stoffliche Erweiterung der Geisteswissenschaften vermögen nicht darüber hinwegzutäuschen, dass die Frage nach dem Sinn des Daseins, nach Ziel und letzter Norm dadurch nicht gelöst wäre. Mit Recht sagt Jaspers: «Die Krise der Wissenschaft besteht also nicht eigentlich in den Grenzen ihres Könnens, sondern im Bewusstsein ihres Sinns» (a. a. O. S. 119). Ich möchte diese Formulierung lediglich dahin ergänzen, dass in dieser Erkenntnis nicht so sehr die Krise als vielmehr die wesentliche Grenze wissenschaftlichen Denkens bezeichnet ist. Das aber heisst, dass die Wissenschaft als das Insgesamt allgemeingültiger Aussagen ihrem Wesen gemäss auf die Beantwortung der letzten Sinnfrage verzichten muss. Das bedeutet nicht, dass die Arbeit der Wissenschaft selbst sinnlos sei. Sie hat im Gesamthaushalt des menschlichen Lebens ihren wohl umschreibbaren Platz und ihren tiefen Sinn. Sie kann auch Sinnhaftes bruckstückhaft aufweisen, auf Sinn hinweisen. Aber das Totale der Sinngebung ist ihr versagt, will sie nicht den redlichen Boden ihrer Forschung verlassen und in den Bereich der Prophetie einschwenken. Emil Brunner hat diesen Tatbestand einmal sehr deutlich formuliert: «Solange der Forscher kritisch ist, weiss er, dass er mit seinem Forschen im Bereich der Phänomene bleibt, dass er als Forscher niemals in jene tiefsten Gründe der Wirklichkeit eindringt, wo über Sinn, Wert, Norm, Ursprung und Ziel der menschlichen Existenz entschieden wird» (Glaube und Forschung, Festrede zur 110. Stiftungsfeier der Universität Zürich, 1943, S. 8).

Nun aber dürstet den Menschen nach Sinn und Zweck. Er ist nicht bereit oder nicht fähig, sich bei der negativen Auskunft kritisch-wissenschaftlichen Denkens zu beruhigen. «Der Mensch kann auf einen ‚Sinn' des Lebens nicht verzichten, es lohnte sich ihm sonst nicht zu leben», sagt N. Hartmann (Teleologisches Denken, 1951, S. 108). Und so greift er denn nach jenen Sinndeutungen, die ihm

in der Maske wissenschaftlicher Gültigkeit ein Ganzes überzeugend vortäuschen. Auf dem Gebiete des Denkens sind es die metaphysisch fundierten Weltanschauungen, auf dem Gebiete des Handelns die Ideologien, die dieses Bedürfnis befriedigen. Beide Phänomene, Weltanschauung und Ideologie, zeigen mit aller Deutlichkeit, dass es der Mensch in der kulturellen Gestaltung seines Lebens nicht lassen kann, sich aus eigener Kraft – autonom – ein abschliessendes und umfassendes Bild des Menschen und der Welt zu schaffen. In den weltanschaulichen Gebilden handelt es sich um Gesamtkonzeptionen der Wirklichkeit, die schon deshalb weit über das dem Menschen in der Erfahrung Zugängliche hinausgehen, weil die Wirklichkeit als universales Ganzes dem Menschen nie gegeben ist. So greift der Mensch zur totalen Deutung des gesamten Seins, indem er selbst Welt «stiftet», Welt baut, konstruiert, aus ganzheitlichem Erleben heraus «schafft», «schöpft». Solche Weltschöpfung ist begrifflich formulierter Ausdruck der Weltbegegnung und hat als solche ihren durchaus berechtigten Sinn. Sie bleibt aber dem Gesetz des perspektivischen Sehens unterworfen, und sollte es vermeiden, ihren Aussagen den Charakter allgemeingültiger und damit verbindlicher Wahrheit beizulegen. Es wird nun aber immer wieder versucht, «weltanschauliche Wahrheit» in die Sphäre streng allgemeingültiger Begrifflichkeit zu erheben. Um der Einheit und Totalität weltanschaulicher Deutung Allgemeingültigkeit und damit allgemeine Anerkennung zu sichern, wird auf eine absolute Kraft rekurriert, die das ganze fundiert. Diese Kraft oder Grösse kann einmal die «Gottheit» sein (christliche Aufklärung), ein anderesmal die «Weltvernunft» (spekulativer Idealismus), einmal die «Weltseele» (Romantik), einmal ein materiales oder biologisches Prinzip usw. So entsteht die «weltanschauliche Wahrheit» mit ihrem Anspruch auf absolute Gültigkeit, glaubt sie sich doch nicht mehr in einer perspektivisch begrenzten Erkenntnis, sondern in einem «Absoluten» gegründet. Weil hier der Begriff der weltanschaulichen Wahrheit, der sich ja lediglich auf die immanente Folgerichtigkeit und auf die Übereinstimmung von Lebensdoktrin und Lebensführung als «Wahrhaftigkeit» anwenden liesse, mit dem Begriff der wissenschaftlichen Wahrheit, der mit dem Merkmal der strengen Allgemeingültigkeit steht und fällt, vermischt und verwechselt wird, so massen sich die Weltanschauungen an, dem Menschen eine absolute Sicherheit geben zu können. Weltanschauungen bieten ihm die Möglichkeit, sich in die Geborgenheit einer einheitlichen, alles

erklärenden oder verstehenden Weltschau zu schmiegen, sich hier auch geistig häuslich einzurichten.

Will so die Weltanschauung – und unsere Kultur ist eine sich in Weltanschauung selbstverstehende Zeit – den Drang des Menschen zu letzter Einheit befriedigen, so weist ihm die Ideologie die Richtung seines praktischen Handelns. Sind doch Ideologien weitgehend Vorwegnahme geistig-kultureller Lebensform mitsamt ihrem zugehörigen gesellschaftlich-wirtschaftlichen Unterbau. In der Ideologie entwirft sich der Mensch ein Bild zukünftiger Wirklichkeit, das anzustreben und zu realisieren die Aufgabe seines Daseins wird. Auf diese Weise füllt er die Leere der auf ihn zukommenden Zeit sinnvoll aus. Die Zukunft erscheint nicht mehr als dunkler, ungewisser Raum unendlicher Möglichkeiten, dessen Sinnlosigkeit und Vieldeutigkeit ihm unerträglich und beängstigend vorkommt, sondern sie ist durch den antizipierenden Griff gestaltet, mit konkretem Gehalt erfüllt und als verständliches und anschauliches Bild sichtbar gemacht. Sinnlosigkeit und Zufall sind so weitgehend aus dem Bereich menschlichen Denkens und Handelns gebannt. Verbindet sich das ideologische Moment mit der Struktur des wissenschaftlichen Denkens, um auf allgemeine Gültigkeit Anspruch zu erheben, dann erscheint das in der Ideologie entworfene Bild der zukünftigen Wirklichkeit nicht nur als eine unter andern Möglichkeiten, sondern wird aufgefasst als eine mit Notwendigkeit eintretende Phase menschlicher Entwicklung, der sich entgegenzustellen nur Dummheit oder böser Wille sich vermessen kann (Marxismus).

Weltanschauung und Ideologie sind auf geistiger Ebene der Versuch des Kulturmenschen, der Sinnlosigkeit und Zusammenhangslosigkeit des Daseins zu entgehen. Sie wiederholen sich im Bereiche des naiven Bewusstseins, in der Sphäre des Triebes und des Gefühls. Die Sucht nach Zukunftsdeutung in Horoskop und Wahrsagekunst einerseits, gewisse Erscheinungen der Theater-, Film- und Fernsehkultur, die die Flucht in eine scheinbar sinnvollere Welt ermöglichen, andererseits, sind weitgehend nur ins Naiv-Unreflektierte abgeglittene Derivate eines Sicherheits- und Ganzheitsbedürfnisses des modernen Menschen.

Das Paradoxe an der heutigen Situation liegt aber darin, dass trotz der Tendenz zur Ganzheit und weltanschaulichen Abrundung die moderne Kultur nicht mehr getragen ist von einer durchgehenden Gemeinsamkeit des Schauens und des Handelns. Viel-

mehr hat sie sich aufgesplittert in eine Unzahl von Weltanschauungen und Ideologien, die sich nun als Selbstbehauptungen des menschlichen Geistes gegenseitig den Rang streitig machen. Die Vielfalt der produzierten Weltansichten wäre im Grunde genommen nicht verwerflich. Man könnte sich an der Mannigfaltigkeit der verschiedenen Perspektiven freuen, in ihr den Ausdruck des Wesensreichtums des Menschen erblicken, stünde nicht hinter den schönen Ganzheitsbildern drohend das Gespenst der Macht. D. h. die einzelnen Ideologien und Weltanschauungen begnügen sich nicht mit einer theoretischen oder ästhetischen Existenz, sondern drängen nach praktischer Verwirklichung, sie werden politisch. Was wir vor uns sehen, ist deshalb ein Kampf- und Konfliktsfeld sich befehdender Weltanschaungssysteme, in deren Mannigfaltigkeit nicht so sehr die Blüte als die geistige Problematik unserer Kultur sichtbar wird. Gewiss, das ist nicht erst heute so. Schon Descartes klagte, es gebe in der Philosophie nicht eine Sache, «die nicht streitig und mithin zweifelhaft sei» (Descartes, Discours de la Méthode, Universum, 1948, S. 25) und sein Zeitgenosse Amos Comenius sagt im Hinblick auf zeitgenössische Philosophen wie Patricius, Telesius, Campanella, Bacon u. a.: «Die Streitfragen schweben noch, und keiner vermag sie zu entscheiden» (A. Comenius, Unum Necessarium, 1904, Diederich, S. 34). Ein Jahrhundert später wirft Kant der Philosophie seiner Zeit vor, sie bediene sich zahlreicher Grundsätze, die über die Grenzen der Erfahrung hinausgehen, sie anerkenne «keinen Probierstein der Erfahrung». «Der Kampf dieser endlosen Streitigkeiten heisst nun Metaphysik» (Kritik der reinen Vernunft, Reclam, S. 5). Was aber damals erst im philosophischen Denken sichtbar wurde, das ist heute im Reiche der Kultur allgemeiner Zustand geworden. Wir leiden an einem Überangebot an Ideologien und Weltanschauungen. Folge dieser Situation ist, dass die einzelne Weltansicht lediglich noch perspektivischen Charakter trägt und der Mensch sich erneut vor die Frage nach dem letzten Sinn der Welt gestellt sieht. Die Wissenschaft kann die Sinnfrage aus eigenen Denkmitteln nicht lösen, die Weltanschauungen und Ideologien widersprechen einer einheitlichen Antwort durch die Faktizität ihrer Vielheit. So bleibt dem Menschen, der von sich aus zu der Beantwortung der Sinnfrage kommen will, schliesslich in gewissen Fällen nur der Nihilismus als Ausweg. Er steht vor dem Nichts. Das schreckliche Wort Nietzsches: «Gott ist tot» (Fröhliche Wissenschaft), das doch eine tiefgründige Wahrheit ausspricht, ist

die Antwort des Menschen, der aus sich selbst zum letzten Sinn des Daseins vordringen möchte und schliesslich verzweifelt erkennt, dass er auf diesem Wege nur an den Abgrund seiner menschlichen Existenz gerät.

An diesem Punkte unserer Überlegungen gilt es, noch auf eine Eigentümlichkeit hinzuweisen. Wer erwartet, dass die Zwiespältigkeit der Kultur, die Diskrepanz zwischen dem sichtbaren Fortschritt unserer Erkenntnis einerseits und dem greifbaren Schwund an sinnhafter Substanz anderseits sich lähmend auf den Daseinswillen des Menschen legt, sieht sich getäuscht. Wir können im Gegenteil feststellen, dass sich die Energie des menschlichen Willens und die Neigung des menschlichen Herzens voll und ganz diesem Leben hier und jetzt zuwenden. Ist schon der Sinn des Lebens als eines Ganzen nicht fassbar, so stürzt sich der moderne Mensch erst recht in den Strudel der Welt, wohl in der unbewussten Erwartung, dass sich ihm aus der völligen Versenkung in das Leben ein Sinn desselben eröffne. So kennzeichnet die abendländische Menschheit heute eine gesteigerte Vitalität, ein ungehemmter Lebensdrang in allen Bezirken ihres Daseins, in der Arbeit sowohl als im Vergnügen. Am deutlichsten zeigt sich diese Tatsache im Sport, wo der Wille zur Vitalität spontan und ungehemmt ausbricht. Die Sucht nach der Höchstleitung, die immer wieder überboten wird, die Jagd nach dem Rekord, weist deutlich auf den Leistungscharakter unseres Tuns. Ein weiteres Symptom ist in der gesteigerten Entfaltung der Erotik zu erblicken, wo Lebenssinn im Wechsel erotischer Erlebnisse gesucht wird, die aber ohne tieferen Gehalt und ohne Bindung bleiben. Damit zusammen hängt die Angst vor dem Altwerden. Galt in früheren Phasen der Kultur Alter als Weisheit und Würde, so will heute niemand mehr alt sein. Man gibt sich jugendlich in Aussehen und Haltung, klammert sich an das Jungsein und spricht despektierlich vom gealterten Menschen. Es wird notwendig, dem Menschen Sinn und Gehalt des Altseins wieder neu in Erinnerung zu rufen. Die leidenschaftliche Lebenssucht kündet sich auch im Drang zum Reisen. Sonntags und werktags befördern die Verkehrsmittel die Menschen aus den Städten in die Schönheiten der unbebauten Natur. Aber auch hier nur ein rasches Vorüberflitzen, keine gehaltvolle Bindung an die prägende Kraft einer beruhigenden Landschaft, die ja erst aus dem besinnlichen Verweilen organisch wachsen könnte. Der moderne Mensch weiss nur noch selten um jenen in der Tiefe formenden Einfluss natürlicher

Kräfte, wie sie Nietzsche formulierte: «Wenn man nicht feste, ruhige Linien am Horizont seines Lebens hat, Gebirgs- und Waldlinien gleichsam, so wird der innerste Wille des Menschen selbst unruhig, zerstreut, begehrlich, wie das Wesen der Städter. Er hat kein Glück und gibt kein Glück» (Menschliches, Allzumenschliches, Aph. 290).

So drängt ein unbezähmbarer Lebenswille den Menschen dazu, sein Dasein voll und ganz zu ergreifen, alle Kraft ist auf den momentanen Genuss des Hier und Jetzt ausgerichtet. Der Sinn des Daseins wird im Auskosten aller verfügbaren Möglichkeiten gesucht. Der moderne Mensch hängt am Leben, ja greift gierig nach ihm, als ob hier Halt und Sicherheit zu finden wäre. Und doch trägt all diese Lebensgier den Charakter des Süchtigen, dessen, der nicht mehr sich selbst sein kann, sondern vor seinem eigenen Ich und dessen Einsamkeit flieht und so verhaftet bleibt an das ausser ihm Seiende. Und man versteht den Gedanken Pascals, der sagt, dass das ganze Unglück der Welt daher komme, dass der Mensch nicht mehr bei sich zu Hause weilen will.

Gewiss, das Bild der Kultur, wie es hier in wenigen Strichen wohl etwas allzudürftig gezeichnet werden konnte, ist zweifelsohne etwas ins Negative verschoben. Es ist, wenn man sich in der näheren Umgebung umschaut, in vielem nicht so arg, und es gibt gerade auch heute Einzelne und Gruppen, die sich den geschilderten Tendenzen mit Erfolg widersetzen und gegen die anbrausenden Fluten Dämme bauen. Zudem ist nicht zu vergessen, dass auch unser Kulturleben positive Züge aufweist, die man leicht übersieht, wenn man seinen Blick lediglich auf die defizienten Erscheinungen richtet. Es sei hier u. a. verwiesen auf die grossartigen Hilfsaktionen des Roten Kreuzes und anderer charitativer Organisationen, an die grossartige Hilfsbereitschaft, die sich nicht nur dem Nachbarn, sondern auch dem in die Katastrophe geratenen Fremden zuwendet und das in einem Mass, dass oft ein Überfluss das Verlorene ersetzt. Es scheint sich hier die Möglichkeit einer weltumspannenden Solidarität zu bilden, die Ausdruck der globalen Situation des modernen Menschen ist. So ist sicher das gegenwärtige Zeitalter nicht «schlechter» als irgendein anderes, wie denn auch E. Friedell in seiner Kulturgeschichte der Neuzeit meint, «dass im Grunde genommen jedes Zeitalter ‚unsittlich' sei» (a. a. O. S. 141). Aber es geht ja auch nicht um das Abwägen eines sittlichen Plus oder Minus, sondern darum, den Strukturcharakter der Zeitkultur zu

erfassen und die Richtung zu erkennen, in der eine begonnene Entwicklung weiter drängt. Und da glaubt denn die Kritik der Gegenwart, jene Züge als zeittypisch hervorheben zu müssen, wie sie im vorgehenden geschildert wurden: Die grenzenlos sich weitende Rationalität und die damit verbundene Verzweckung, die sich in «Apparat, Technik, Mechanisierung, Organisation, Arbeitsteilung und Zentralisierung ... ausfächert» (Lersch: Der Mensch in der Gegenwart, 1947, S. 25), die zur Bemeisterung des Lebens führen soll, und dann die kritiklose Aneignung weltanschaulicher Dogmen und Ideologien, in ihrer zersplitternden Vielfältigkeit und schliesslich der Lebens- und Daseinshunger als Kehrseite und Markierung der zunehmenden Sinnentleerung des Lebens.

Mitten in dieser Situation steht nun die Kirche, und die Frage lautet: Soll die Kirche die Bemühungen um Bildung und Kultur ablehnen? Hat sie eine Verantwortung und Verpflichtung für den weltlichen Bereich zu übernehmen? Um eine Antwort zu wagen, sollen im folgenden einige wenige Aspekte entwickelt werden, die, auch wenn sie nicht eine Lösung bieten können, doch helfen, die vorliegende Problematik zu verdeutlichen.

Wenn der in der modernen Kultur aufgewachsene und von ihr geformte und gebildete Mensch bewusst in den Kreis der Kirche eintritt, so begegnet er einer Haltung, die vorerst der seinigen so ziemlich in allem zuwiderläuft. Denn wenn er nicht taub und blind ist, so vernimmt er hier ein deutliches Nein, ein Nein, das in seiner Radikalität kaum überboten werden kann. Dieses Nein, das in den Evangelien, aber auch in der geschichtlichen Tradition der Kirche immer und immer wieder laut und vernehmlich verkündet wird, richtet sich gegen jegliche Art der menschlichen Selbstbehauptung im geschichtlichen Dasein. Es sei dies im folgenden noch etwas konkreter dargelegt.

Es ist dem menschlichen Wesen eigen, sich hier auf Erden zu behaupten, zu sichern und wohnlich einzurichten. Dieses Bedürfnis nach Geborgenheit schafft sich bestimmte Formen, die tradiert werden und so geschichtlichen Charakter annehmen. Die ursprünglichsten und natürlichsten Formen dieser eingrenzenden Sicherung sind Familie und Volk, zwei Gemeinschaftsgebilde, in die hinein der Einzelne geboren wird. Es kommen als weitere Formen gemeinschaftlicher Sicherung hinzu die Gemeinde als Dorf und Stadt und die Berufsgenossenschaft. Diese Gemeinschaftsgebilde geben dem Einzelnen das Gefühl der soziologischen Sicherheit, insofern

der Einzelne von ihnen getragen wird und durch sie einen relativen Schutz erhält. Der Familienangehörige, der Volksgenosse, der Berufskamerad geniessen ein bestimmtes Mass an Vorrecht, weshalb denn auch etwa heute der Verlust der Staatszugehörigkeit ein hohes Mass an Ungeborgenheit und Verlorenheit nach sich zieht. Diese Gemeinschaftsformen kommen dem menschlichen Streben nach Sicherheit entgegen und sind wohl auch von hier aus weitgehend zu verstehen.

Das Evangelium hebt nun diese Selbstbehauptung in der Gemeinschaft auf und zerstört damit die weltliche Geborgenheit, indem es gebietet, nicht nur für den in solche Gemeinschaft eingegliederten Mitmenschen zu sorgen, sondern darüber hinaus den Nächsten schlechthin, ja den Feind zu lieben. Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter ist das dargestellt. Das heisst aber, dass der Anspruch des Nächsten auf mitmenschliche Hilfe nicht eingegrenzt werden darf auf irgendeine Sonderform des Gemeinschaftslebens. Denn der Nächste ist einfach «ein Mensch» (Lukas 10, 30), ohne jede familiäre oder völkische Sonderbestimmung. Damit wird der Sonderanspruch innerhalb menschlicher Gemeinschaftsformen aufgehoben und das Gebot des Füreinanderseins universalistisch auf jeden Menschen, dem ich in Not begegne, ausgedehnt. (Nicht aber auf die «Menschheit» im humanistisch-aufklärerischen Sinn!)

Eine weitere Sicherung seiner Selbstbehauptung schafft sich der Mensch im Recht. Im Recht regelt er machtvoll und mit Nötigungskraft die Verhältnisse des gemeinschaftlichen Zusammenlebens. Indem sich der Mensch an das Recht bindet, sichert er sich gleichzeitig seine Handlungsfreiheit zum Zwecke der kulturellen Entwicklung und seines irdischen Heils. Das Rechtsgesetz dient dem Wohl des Volkes, indem es dafür sorgt, dass die Macht rechtens ausgeübt wird, und dass ein rechtlich gesicherter Zustand erhalten bleibt (vgl. Pestalozzi, Nachforschungen, K. A. Bd. 12, S. 88 f.). Dabei ist die «Salus populi suprema lex», wie es die naturrechtlichen Systeme der Aufklärung lehren. Das Recht sichert deshalb den Menschen gegen seinesgleichen und deren «tierische» Ansprüche. Aber auch die Sicherheitsforderung des Rechts verliert vor dem Evangelium ihren absoluten Anspruch. Der Christ soll sich nicht auf sein Recht berufen. Er soll nicht rechten und nicht richten. In Matthäus 7,1 steht das allbekannte Gebot: Richtet nicht, auf dass ihr nicht gerichtet werdet, ein Wort, das auch Paulus in seinen

Briefen an die Römer und Korinther immer wieder braucht. Ja, das Evangelium geht über den negativen Charakter des Verbotes hinaus in dem Wort: «Und so jemand mit dir rechten will und deinen Rock nehmen, dem lass auch den Mantel» (Matth. 5, 40). Das bedeutet nicht Zerstörung des Gesetzes, gleichsam Aufhebung des Gesetzes nach unten, indem etwa die Rechtlosigkeit als ein höher zu bewertender Zustand angesehen würde als der Rechtszustand. Sondern es bedeutet Aufhebung des Gesetzes nach oben, indem das Recht durch die Liebe überhöht und dadurch überflüssig, resp. in seinem Sinn erfüllt wird. Gesetz und Recht als Sicherungsbehauptungen des Menschen müssen weichen vor der die Selbstbehauptung aufhebenden Liebe. In Glaube und Liebe wird der Selbstbehauptungsanspruch in Recht und Gesetz entmächtigt. (Was nicht heissen soll, dass nicht der Richter als Mensch in den richterlichen Spruch Liebe einfliessen lassen könnte!)

Was hier von der Entmächtigung geschichtlicher Sicherungs- und Selbstbehauptungsformen gesagt ist, gilt mutatis mutandis auch für die übrigen Formen der menschlichen Selbstdurchsetzung, wie sie in den Kulturleistungen der Kunst, der Wissenschaft, der Philosophie vorliegen. Diese werden nicht in ihrer Existenzform verneint, aber in ihrem absoluten Behauptungsanspruch entmächtigt.

Das Nein, das der moderne Mensch so in der Kirche zu hören bekommt, lässt sich in den Satz des Johannesevangeliums (18, 36) zusammenfassen: «Mein Reich ist nicht von dieser Welt.» Der moderne Mensch, der, vielleicht unbefriedigt von dem Fortschritt der Kultur, mit der Erwartung zur Kirche kommt, dass hier nun eine Besserung des weltlichen Lebens versprochen wird, ja, dass es überhaupt besser werden müsste, wenn alle Menschen Christen wären, wird in seiner Hoffnung enttäuscht, denn der christliche Glaube ist ja nun nicht wieder eine weltliche Erwartung und das Reich Christi nicht wiederum ein geschichtliches Reich. Das Nein der Kirche trifft deshalb die moderne Kultur gerade in ihrer sichernden Mitte, in der Rationalität und dem ideologischen Zukunftsglauben, in denen sich ja der Bemeisterungswille des Menschen am deutlichsten ausdrückt.

Die Kirche hat nun dieses in den Evangelien jeder kulturellen Sicherung gegenüber ausgesprochene Nein nicht immer mit derselben Wucht und Radikalität durch die Zeiten getragen. Vielleicht gerade deshalb, weil sie mit einer Seite ihres Wesens selbst ge-

schichtliche Institution ist und damit immer in der Gefahr steht, selbst ein historisch gesicherter Ort menschlicher Geborgenheit zu werden. Am unmittelbarsten ist der weltentsagende Charakter des Christentums im Urchristentum gelebt worden. Die Christen der Urgemeinde bis zu den Christenverfolgungen im alten Rom stehen gleichsam ausserhalb der Welt wie Fremdlinge. Das war es ja, was den Heiden an ihnen auffiel. So schreibt der Verfasser eines Briefes an Diognet um ca. Ende 2. Jahrhundert: «Sie hausen im Erbe ihrer Väter, sind darin aber nur wie auf Mietzins; sie haben gleiche Rechte mit den Bürgern und dulden alles wie Fremdlinge. Jedes fremde Land ist ihre Heimat, jede Heimat ist ihnen ein fremdes Land... Sie sind im Fleische, leben aber nicht nach dem Fleische. Auf Erden weilen sie, im Himmel aber ist ihr Wandel» (zitiert aus: K. A. Schmid, Geschichte der Erziehung, 1892, S. 19). Auch später wurde die Idee der Weltentfremdung und Verneinung in einzelnen Strömungen verstärkt weiter getragen. So vor allem in der Gnosis, die die Welt und das Weltliche als das Satanische und an sich Widergöttliche betrachtete. In ähnlicher Weise geht die der Gnosis verwandte Mystik vor, wobei an das Wort Meister Eckharts zu erinnern ist, das von einem «Entwerden von allem Was» spricht (Meister Eckhardts Schriften und Predigten. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von H. Büttner II, 164). Dann treffen wir die Weltverneinung in der barocken «Jammertalslyrik» und, auf grossartige Weise, in dem Verdammungsurteil des «Adieu Welt» in Grimmelshausens Simplizius Simplizissimus. Hier gilt nur das schroffe Entweder-Oder. Der Mensch kann nur wählen zwischen dem Gesetz der Welt oder dem Gebot Gottes. Er kann sein Heil nur finden, indem er zu aller weltlichen Kultur ein Nein spricht und, um seine Seligkeit zu gewinnen, sich als Einsiedler aus der Welt zurückzieht. Von diesem Entweder-Oder aus hat auch Nietzsche Christentum und Kirche gesehen, wenn er den «Alltags-Christen» analysiert: «Wenn das Christentum mit seinen Sätzen vom rächenden Gott, der allgemeinen Sündhaftigkeit, der Gnadenwahl und der Gefahr der ewigen Verdammnis recht hätte, so wäre es ein Zeichen von Schwachsinn und Charakterlosigkeit, nicht Priester, Apostel oder Einsiedler zu werden und mit Furcht und Zittern einzig am eignen Heil zu arbeiten... Vorausgesetzt, dass überhaupt geglaubt wird, so ist der Alltags-Christ eine erbärmliche Figur, ein Mensch, der nicht bis drei zählen kann, und der übrigens, gerade wegen seiner geistigen Unzurechnungsfähigkeit, es nicht ver-

diente, so hart bestraft zu werden» (Menschliches – Allzumenschliches I, 28).

Aus der asketischen, weltflüchtigen Stimmung dieses Nein heraus haben nun auch Strömungen in der heutigen Kirche der Kultur vor allem in ihrer rationalen, humanistisch-idealistischen Gestalt den Kampf angesagt. Es ist jene Richtung innerhalb der protestantischen Kirche, die unter dem Namen der «Theologie der Krise» oder als «Dialektische Theologie» ihr Nein gegen die Kultur der Gegenwart ausspricht. Sie stützt sich in diesem Kampf auf Luthers Absage an die Vernunft und vor allem auf die Briefe des Apostel Paulus, der im Kor. 1, 19 und 1, 20 sagt: «Denn es steht geschrieben, ‚Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen, und den Verstand der Verständigen will ich verwerfen... Hat nicht Gott die Weisheit dieser Welt zur Torheit gemacht?'.» Von der doppelten Grundlage der Bibel und des grossen Reformators wird nun der Angriff gegen die Kultur der Neuzeit, ja gegen das Prinzip der Vernünftigkeit überhaupt, vehement vorgetragen. Die dialektische Theologie sieht in ihr vor allem den Versuch des Menschen, von sich aus zu Gott zu kommen. Die unendliche Innerlichkeit des Idealismus wird als «Hybris», als «vollendete Sündhaftigkeit» (Gogarten) gebrandmarkt. Es ist gleichgültig, welche grossen Denker des 19. und 20. Jahrhunderts anvisiert werden, in all ihren Bemühungen sieht diese Richtung fast ausschliesslich das Wagnis des Menschen, den absoluten Gegensatz zwischen sich und dem Schöpfer zu überwinden (vgl. Gogarten: Religiöse Entscheidung, S. 19). Aus diesem Grunde sucht sie denn auch alle Immanenzversuche des Denkens durch die Betonung einer unendlichen Kluft zwischen Gott und Kreatur zu begegnen. Ausgehend von einer Radikalisierung des Prinzips der «sola fide» kommt sie zu einer absoluten Verwerfung des Menschen und der Welt. Eine solche Haltung müsste, konsequent durchgeführt, jede Kultur, aber auch jede Erziehung nicht nur sinnlos, sondern auch sinnwidrig machen [1]).

[1]) *Anmerkung:* Es ist hier zu bemerken, dass der Eindruck einer radikalen Verneinung des kulturellen Bemühens des Menschen durch die dialektische Theologie wohl stärker der tatsächlich ausgeübten Wirkung als der theoretischen Absicht zuzuschreiben ist und vor allem von den Frühschriften ausgeht. Denn es lässt sich etwa bei K. Barth neben der reinen Verneinung auch eine Linie verfolgen, die um sinnvolle Vernünftigkeit weiss, wenn auch diese Linie weniger deutlich durchgearbeitet ist, und E. Brunner anerkennt durchaus den Eigenbereich wissenschaftlicher Forschung (Glaube und Forschung). Es ist zweifellos ein Verdienst der dialektischen Theologie, den prometheischen Titanismus spekulativen Philosophierens sichtbar und

Hier stellt sich nun für den Christkatholiken die Frage, ob er den nur weltverneinenden Charakter der Kirche als das letzte Wort betrachten muss, ob auch für seine Kirche ein radikales und ausschliessendes Nein das einzige ist, was zu dem ganzen Problemkreis zu sagen wäre. Dazu seien folgende Überlegungen gestattet.

Zunächst muss sich die Kirche selber fragen, ob sich die Gestalt der Kultur und ihrer Bildung so völlig unabhängig von dem entwickelt hat, was die Kirche als ihre Botschaft verkündet. Es ist doch eine sehr beachtenswerte Tatsache, dass sich die von der Kirche so angefochtene Kultur in ihrer typischen aktivistischen Form der Rationalität allein im Abendlande und zwar im sogenannten «christlichen Abendlande» ausgebildet hat. Wir finden sie weder in der islamischen noch in der buddhistischen Welt. Ist der Ursprung der modernen Wissenschaft mit ihrem starken Vorrang der naturwissenschaftlichen und technischen Fragestellung lediglich aus dem Abfall der modernen Menschheit von der Kirche zu erklären? Ist ihr Ansatz und ihre Entwicklung ausschliesslich und allein dem Macht-Herrschertraum des Menschen zuzuschreiben? Wie kommt es denn, dass gerade die grössten Denker, die wie Kopernikus, Keppler, Galilei die Wissenschaftsentwicklung im modernen Sinne eingeleitet haben, tieffromme und auch kirchentreue Menschen gewesen sind? Ist es nicht so, dass diese Welt, die der moderne Mensch mit den Mitteln der Vernunft zu durchdringen und zu beherrschen suchte, zuerst entheiligt und entmächtigt werden musste, bevor sie ihm als Gegenstand des Forschens sichtbar werden konnte? Dem antiken und mittelalterlichen Menschen konnte der Kosmos schon deshalb nicht ein durch Vernunft zu erforschendes Etwas sein, weil dieser Kosmos noch von selbst-

---

damit die Problematik des Menschen neu spürbar gemacht zu haben. Wenn sich nun aber eine theologische Schülerschar auf die rein negative Position versteift, so wandelt sie eine durchaus berechtigte oppositionelle Haltung in einen neuen Dogmatismus um, der ein fruchtbares Gespräch zwischen den Fakultäten verunmöglicht. Sie überschätzt die aus ihrer historisch bedingten Christlichkeit heraus entstandene Auslegung dergestalt, dass immer die Gefahr droht, die Interpretation des Evangeliums wichtiger zu nehmen als dieses selbst. Dazu übersieht sie, dass sie nachgerade in die Stellung eines Kriegers kommt, der blindlings aus seiner Festung auf Stellungen schiesst, die der Gegner zu einem guten Teil verlassen hat. Es ist in dieser Hinsicht doch sehr bedeutsam zu sehen, dass selbst Denker, die aus der humanistischen Tradition stammen, wie etwa der «Kulturphilosoph» Litt bei seiner «humanen» Erforschung des Menschen zu Ergebnissen kommt, die sich mit denen christlicher Denker völlig decken (Vgl. Th. Litt: Mensch und Welt, 1948, S. 140).

herrlichen Göttern und wundertätigen Wesen durchwaltet war. Erst als sich die monotheistische Auffassung des Christentums im allgemeinen Bewusstsein durchgesetzt hatte, nachdem die Götter aus der Welt vertrieben worden waren, war auch die Voraussetzung zur Erforschung eines entgötterten, nun aber gesetzlich gewordenen Kosmos gegeben. Es soll damit nicht eine kausale «Schuld» der Kirche an dem gegenwärtigen Krisenzustand der Kultur konstruiert werden, aber es ist anderseits doch zu sehen, dass die moderne Rationalität mit der Entwicklung des Christentums selbst eng verbunden ist. Die Tendenz, Christentum und Vernunft in totalen Gegensatz zu bringen, mutet deshalb etwas problematisch an. Kennen wir doch Jahrhunderte, während denen die Kirche in einem durchaus positiven Verhältnis zur Kultur und ihrer Rationalität existierte. In den ersten Jahrhunderten ihres Bestehens begegnete sie der antiken Vernünftigkeit und suchte diese in der Patristik aufzunehmen und anzueignen. Für die Kirchenväter Clemens von Alexandrien, Origines und Basilius war die heidnische Philosophie eine Vorbereitungsstufe für denjenigen, der dann durch Christus zur Vollendung geführt wurde, und schliesslich dürfen wir Augustinus nicht deshalb einen Häretiker nennen, weil er mit andern im Christentum eine Antwort auf die Frage der hellenistischen Philosophie nach Gott erblickte. Sodann hat das ganze Mittelalter die Vernunft in den Dienst der Kirche und der Theologie gestellt. Hier hat die Einheit von Kirche und Kultur einen Höhepunkt erreicht, und wenn man auch nicht der Meinung ist, dass dies ein unbedingt erstrebenswerter Zustand sei, so darf man doch anderseits auch nicht die Christlichkeit des Mittelalters als eine einzige Häresie auffassen.

Wenn deshalb heute ein Graben zwischen vernünftiger Kultur und Kirche aufgerissen wird, so ist darauf hinzuweisen, dass solche Absicht offenbar weitgehend nur die selbstmächtige Vernunft, wie sie uns aus der Aufklärung tradiert ist, anvisiert, dass dabei aber übersehen wird, dass diese Form der Vernunft nicht den gesamten Umkreis des Vernünftigseins überhaupt ausmacht. Es ist nicht die Ratio an sich, die in besonderem Masse der Sündhaftigkeit verfallen wäre, sondern nur die eigenmächtige Vernunft, die sich dem Transzendenten gegenüber nicht mehr offen hält. Schliesslich bewegt sich der Kampf der Kirche gegen die neuzeitliche Kultur auch im Raume der Ratio, und die Theologie erhebt ja als 1. Fakultät an der Universität ebenfalls Anspruch auf den vernünftig-allgemein-

gültigen Charakter ihrer wissenschaftlichen Aussage. Man wird deshalb dem Wort Kamlahs in seinem Augustinbuch in dieser Hinsicht zustimmen können: «Insbesondere die protestantische Theologie hält sich an Luthers Ächtung der Vernunft, weil sie eine andere als die eigenmächtige Vernunft der Aufklärung nicht kennt, und übersieht so ihre eigene Vernünftigkeit und Wissenschaftlichkeit» (Kamlah, W., Christentum und Geschichtlichkeit, 1951, S. 87 f.).

Diese Betrachtungen legen uns nahe, dass mit einem radikalen Nein der Kirche zu Kultur, Bildung und Welt offenbar doch nicht alles gesagt ist, was gesagt werden sollte. Es scheint, dass in der Konfrontation Kirche-Kultur ein differenzierteres Denken am Platz ist, als es die ausschliessende Alternative anwendet. Denn ein ausschliessendes Nein würde die Möglichkeit christlicher Lebensführung in das Ghetto einsiedlerischer Abschliessung verbannen.

Nun lässt sich aber schon aus der Bibel zeigen, dass der Christ an diese Welt und damit auch an ihre Kultur verwiesen wird. Wenn wir den Begriff der Kultur weit genug fassen, in ihr also nicht nur die spekulativen Systeme der Kulturphilosophie erblicken, sondern sie verstehen als pflegliche Formung und Gestaltung menschlichen Lebens in Kleidung, Wohnung, Werkgestaltung, Formen des menschlichen Umgangs, der Lebensweise usf. dann finden wir bereits im 1. Buch Mose den Hinweis auf «Kultur». Wir lernen in Abel den Hirten, in Kain den Ackersmann, in Hennoch den Städtegründer kennen. Jubal ist der Urvater der Musikanten, Thubalkain der erste Schmid und schliesslich wäre es undankbar, Noahs, des ersten Weinbauern, nicht zu gedenken. Kultur als sinnvolle Gestaltung menschlichen Daseins ist hier dem Menschen wie selbstverständlich zugerechnet.

Die Kirche und damit der Christ wird aber noch eindringlicher hingewiesen auf ein Wirken im weltlichen Dasein durch die bekannte Aufforderung des Matthäus-Evangeliums: «Ihr seid das Salz der Erde... Ihr seid das Licht der Welt... Also lasset euer Licht leuchten vor den Leuten, dass sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen» (Matth. 5, 13, 14, 16). Hier ist die geistige Verantwortung des Christen deutlich aufgezeigt. An Stelle vieler Zitate sei nur noch auf die Schöpfungsgeschichte selbst hingewiesen. Aus ihr wissen wir, dass Gott den Menschen als Herrn über die Schöpfung gesetzt hat, auf dass er sich untertan mache und herrsche «über die Fische im Meer und über die Vögel unter dem

Himmel und über alles Getier, das auf Erden kriecht» (Mose 1, 28). Der Mensch wird so vertretungsweise der Hirte des Seienden und aus diesem Amt wächst ihm die Verantwortung für die aussermenschliche Welt. Er soll sie durchdringen und bewältigen.

Wie die Kirche so eine Verantwortung des Christen gegenüber der Schöpfung kennt, so auch eine Verantwortung gegenüber dem andern Menschen. Diese mitmenschliche Verantwortung gründet ebenfalls im Schöpfungsbericht, wo es heisst, dass es nicht gut sei, dass der Mensch allein ist. Indem Gott das Weib bildete und dem Menschen als Gefährtin zuführte, stellte er den Menschen in die konkrete zwischenmenschliche Beziehung hinein. Darüber hinaus aber weist das Liebesgebot den Menschen unmittelbar an seinen Nächsten. Wer seine Beziehung zu seinem Mitmenschen nicht in Ordnung bringt, der findet keine Gnade vor Gott. Ja, Matthäus weist denjenigen Christen vom Altar Gottes weg, dessen Verhältnis zum Mitmenschen nicht in Vergebung geordnet ist (Matth. 5.23, 24, dazu auch Matth. 18.35; Lukas 12.58, 59; Markus 11.25, 26). Dem Menschen werden die Fehler nicht vergeben, wenn er nicht selbst zur Vergebung bereit ist, wie das Gleichnis vom Schalksknecht dartut (Matth. 6.14, 15 und Markus 11.25, 26).

Das ist aber doch wohl so zu verstehen: Der Weg zu Gott ist nicht gangbar unter Verneinung und Ausschliessung der Welt und des Mitmenschen. Sondern: Der Weg zu Gott führt über seine Schöpfung als Welt und Mensch. «Die Schöpfung ist keine Hürde auf der Bahn zu Gott, sie ist diese Bahn selbst. Wir sind miteinander erschaffen und auf ein Miteinander zu», sagt der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber mit Recht (M. Buber, Die Frage an den Einzelnen, 1936, S. 34). Menschsein heisst miteinander sein und Aufeinanderangewiesensein. Der Mensch ist für den andern, den Mitmenschen, da. In der Gehilfenschaft als dem helfenden Gegenüber von Mensch und Mitmensch wurzelt die Sorge und die Verantwortung des Christen gegenüber Kultur und Bildung. Wo aber der Mensch unter Ausschliessung des Mitmenschen zu Gott finden will, kann jenes Zerrbild des Heiligen entstehen, wie es Nietzsche im Zarathustra schildert: «‚Warum', sagte der Heilige, ‚ging ich doch in den Wald und die Einöde? War es nicht, weil ich die Menschen allzusehr liebte? Jetzt lieb ich Gott: die Menschen liebe ich nicht. Der Mensch ist mir eine zu unvollkommene Sache. Liebe zum Menschen würde mich umbringen'.»

Man verstehe das recht: Nicht dass der Mensch die ihm oft so notwenige Einsamkeit liebe und von Zeit zu Zeit aufsuche, sondern dass er darin stecken bleibe, ist die Gefahr. Einsamkeit und die ihr eigene Stille kann fruchtbar sein und ist dem Menschen von Zeit zu Zeit nötig als Ort der Sammlung und Besinnung. Aber aus der Tiefe strengster Abgeschlossenheit muss er wieder in den realen Bezug zu Mensch und Welt treten, weil nur aus solch konkreter Begegnung echtes Selbstsein wachsen kann.

Steht nun die Kirche in der Verantwortung gegenüber Welt und ihrer Bildung als Kultur und wendet sie sich aktiv dieser Welt zu, so warten ihrer eine Reihe von Schwierigkeiten, von denen hier nur wenige angedeutet seien. Zunächst findet sie eine Kultur vor, die gar nicht so eindeutig anti- oder achristlich ist, wie man das eigentlich auf Grund der Struktur der Kultur und ihrer Beschreibung durch die Kirche erwarten müsste. Die Fronten stehen sich gar nicht so scharf profiliert gegenüber. Vielmehr herrscht ein schwer zu entwirrendes Geflecht, ja ein Durcheinander von Christlichem, Unchristlichem und Antichristlichem; wobei zu sagen ist, dass sich eine saubere antikirchliche oder antichristliche Stellungnahme relativ selten findet. Die grossen Antipoden moderner Kirchlichkeit, die Humanisten und Idealisten waren zu einem guten Teil nicht antichristlich gesinnt. Herder lebte immer im Bewusstsein seiner christlichen Mission und spürte sein Leben lang seine theologische Aufgabe (vgl. Werke, Suphan XV, S. 508 ff.). Auch Fichte glaubte von sich selbst, dass er Christ sei. Hegel geht in seinen theologischen Jugendschriften vom Johannesevangelium aus und sucht sein eigenes Denken aus dem logischen Verstehen der Worte Jesu zu entwickeln. (Man lese daraufhin etwa Hegels Behandlung der Bergpredigt in der Auseinandersetzung mit Kant. Vgl. Hegels theologische Jugendschriften, herausgegeben von H. Nohl, 1907, S. 266 ff.). In seinen religionsphilosophischen Schriften vertritt er die Idee, dass die Menschheit nicht auf die Wahrheit der Philosophen zu warten brauche, denn sie besitze diese, wenn auch nicht in der einen Form des Begriffs, in der absoluten Religion, als die er das Christentum bezeichnet. Den Unterschied zwischen «Welt» als Philosophie und Christentum kann er nur als einen solchen der Form erkennen (Hegel, Werke, Ausgabe Hoffmeister, Bd. V, Encyklopädie, S. 476). Er wird denn auch von einem so bedeutenden Gegenwartsdenker wie Russel als «überzeugter und zwar lutherischer Protestant» bezeichnet (B. Russel, Philosophie des Abendlandes,

1950, S. 611). Wenn man sich auch keineswegs dieser Ansicht anschliessen möchte, so wird man mit dem Blick auf die Gegenwart doch sagen müssen, dass auch in der heutigen Kultur und ihrer Bildung Christliches und Nichtchristliches in schwer zu wägender Weise durcheinander fliessen, nicht nur in den Werken der Denker und Dichter, sondern auch in der Alltäglichkeit des gelebten Lebens und seinen Formen. Man wird deshalb Karl Löwith zustimmen müssen, wenn er die heutige Lage des Christentums so umschreibt: «In unserer modernen Welt ist alles mehr oder weniger christlich und zugleich unchristlich: ersteres, wenn es am klassischen Heidentum, letzteres, wenn es am ursprünglichen Christentum gemessen wird» (Weltgeschichte und Heilsgeschehen, 1953, S. 183).

Dieses undeutliche Zwielicht, in dem alles erscheint, erschwert der Kirche ihren Auftrag. Sie spricht nicht in eine eindeutige Situation. Die Kultur, der sie begegnet, ist nicht eine heidnische, sondern mit mancherlei Überzeugungen aus der christlichen Tradition durchzogen. Kirchliches Gedankengut ist in säkularisierter Form in die Kultur aufgenommen worden, so dass schon von hier aus rein sachlich eine scharfe Trennung zwischen Kirche und Kultur schwer zu vollziehen ist. Dazu kommt, dass die Kirche, soweit sie eben auch irdische Institution ist, mit in den geschichtlichen Prozess einbezogen wird und dadurch den Einflüssen des jeweiligen Zeitgeistes ausgesetzt bleibt, gleichgültig, ob sie das will oder nicht. So hat sich der Geist der Renaissance oder der Aufklärung beileibe nicht nur ausserhalb der kirchlichen Domäne entwickelt, sondern tief in das Leben der Kirche hineingewirkt und es mitgestaltet, wie umgekehrt das kirchliche Leben und Vorstellen die abendländische Kultur wesentlich mitgeprägt hat. Gewiss ist solche «Kulturprägung» nicht die primäre Funktion der Kirche als corpus mysticum, aber sie ist tatsachenmässig einfach da. Kirche und Kultur haben von je her in einer lebendigen Auseinandersetzung gestanden, und es kommt in ihrem Verhältnis nur entscheidend darauf an, dass beide Bereiche nicht miteinander vermischt werden und ineinander aufgehen.

Wenn sich nun heute Kirche um Kultur verantwortungsbewusst kümmert, so droht ihr die wesentliche Gefahr, sich selbst an die Kultur einer Epoche und an das Weltbild und Menschenverständnis einer bestimmten Zeit zu verlieren, ja ihre Autorität zu verwenden, Thesen und Auffassungen als sakrosankt zu erklären, die auf einem ganz andern Boden gewachsen sind. Das grandiose Beispiel dieser

fälschlichen Theokratisierung bietet uns die hoch- und spätmittelalterliche Gestalt der Kirche, und den instruktiven Einzelfall liefert uns der Streit zwischen der Kirche und Galilei in der Frage der Erdumdrehung. Hier zeigt sich mit aller wünschenswerten Deutlichkeit, dass die Kirche die Auslegung der heiligen Schrift an die Weltauffassung einer bestimmten Epoche gebunden hat; in diesem Fall an die aristotelische Physik und das ptolemäische Weltbild. Die Folge davon war, dass die Christen der damaligen Zeit die beiden Grössen in ihrem Bewusstsein so eng miteinander verbanden, dass sie das Gefühl hatten: wenn das eine Prinzip falle, so müsse auch das andere Schaden leiden. Deshalb der Kampf der Kirche gegen die neue Forschung, wobei man als Christ nicht um die betrübliche Feststellung herumkommt, dass sich die Kirche damals auch äusserer Machtmittel bediente und so eine Spannung zwischen Glauben und Forschung schuf, die durchaus nicht in der Sache selbst lag, die aber bis heute nicht restlos überwunden werden konnte. Die Kirche kann ruhig ihr Ja zur wissenschaftlichen Forschung sagen, aber sie wird sich nicht einem wissenschaftlichen Weltsystem restlos verbinden. Was hier von dem Verhältnis der Kirche zur Wissenschaft gesagt ist, das gilt auch für die Beziehungen der Kirche zu den übrigen Bereichen der Kultur. Die Kirche darf sich als Kirche mit keiner politischen Bewegung identifizieren, und anderseits darf keine politische Partei die Kirche ausschliesslich für ihr Programm reklamieren. Die Kirche hat kein Moralsystem als das einzige und endgültige zu sanktionieren, weder dasjenige Kants noch das der modernen Wertethik. Die Kirche kann keine Gesellschaftsform als die ihrige erklären, so wenig wie ein bestimmtes Wirtschaftssystem. Vor allem aber: sie darf keine Weltanschauungsgruppe gegen eine andere ausspielen, so als ob eine Weltansicht ausschliesslich sich des rechten Glaubens versichern dürfte. Die Kirche hat nicht die Kulturerscheinungen «christlich» zu begründen und dem irdischen Tun und Wollen das Mäntelchen der sakralen Würde umzuhängen. Die christliche Verantwortung gegenüber Staat, Partei, Sitte, Beruf, Bildung und Erziehung vollzieht sich vielmehr im Durchstoss durch alle weltanschauliche Bindung und Vereinseitigung hindurch. In diesem Sinne darf man wohl sagen: Es gibt keinen christlichen Staat, keine christliche Partei, kein christliches Wirtschafts- oder Moralsystem, keine christliche Bildung. Sondern die Aufgabe der Kirche liegt darin, im Menschen die christliche Verantwortung gegenüber allen seinen Beziehungen in

der Welt zu stärken. Wohl aber gibt es verantwortungsbewusste Christen im Staat, in den Parteien, im wirtschaftlichen Handel; wir können uns als Christen in den weltlichen Bezügen bewähren, können auch Kinder erziehen im eigenen Bekennen zu Christus. Überall da jedoch, wo Kirche mit der Kultur und ihren geschichtlichen Formen sich identifiziert, besteht die Gefahr der unechten Säkularisation.

So hält sich Kirche fern von der Verstrickung in die Welt, ohne sich deshalb von der Welt abwenden zu müssen. Würde sich die Kirche auf eine Weltanschauungsgruppe einschränken, so gäbe sie ja selbst ihren universalen Charakter auf, würde selbst Grund der Entzweiung, würde sich völlig der eigenmächtigen Geschichtlichkeit verschreiben und die so erfolgte Versklavung Gottes unter die Geschichte nicht beachten.

Die Freiheit des Christenmenschen von der Welt liegt nicht in der Abwendung von ihr, sondern in der Enthaltung von ihrer Verabsolutierung. Von der Kirche her gesehen ist die Krise der modernen Kultur nicht zum wenigsten darin begründet, dass das menschliche Denken und Vorstellen Bilder von Mensch und Welt schafft, diese als letztgültige Entscheidungen dogmatisch fixiert, metaphysisch unterbaut und so das transzendente Sein als Idee oder Gefühlsinhalt seiner eigenen Verfügbarkeit unterstellt. Die so entstehenden «Weltanschauungen» bilden dann die geistige Heimat, in der sich der Mensch zu Hause fühlt, wohnlich einrichtet und in täuschender Geborgenheit sich abschliesst vom möglichen Anruf eines Jenseitigen, nicht erkennend, dass solche erborgte Sicherheit immer wieder in die Brüche gehen wird. Krampfhaft sucht der moderne Mensch auf Grund gesteigerter rationaler Anstrengung die weltanschauliche Geborgenheit zu halten.

Nun wäre es falsch, zu meinen, die Kirche habe dem menschlichen Bemühen, sein Dasein auf Erden sinnvoll zu gestalten, nur ein schroffes Nein entgegenzusetzen. Sie muss wissen, dass menschliche Kultur und menschliche Bildung die Möglichkeit echten Menschseins immer in solchen Menschenbildern und Weltbildern vorzustellen genötigt ist. Sie wird solches «Bauen» und Schaffen durchaus anerkennen. Um es in einem Bilde zu sagen: Ihr liegt daran, dass das Haus des Menschen richtig gebaut wird, dass es seine Fenster offen hält für das Licht, das der Mensch nicht selbst zu erzeugen vermag, dass der Mensch nicht – ein ewiger Schildbürger – den Ort seiner Besinnung hermetisch zumauert, um

autonom im Dunkeln zu beraten, und nachträglich, der Dunkelheit inne werdend, mit dem «Schnappsack der Metaphysiker» (Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches II, 6) das Licht einholen zu können vermeint. Ihr geht es darum, dass der schaffende Geist des Menschen nicht eigenmächtige, sondern vernehmende Vernunft bleibt.

Gerade weil die Kirche nicht selbst weltanschauliche Begründung sein will noch kann, vermag sie sich positiv zur Kultur zu stellen, kann helfen, das kulturelle Leben aus seiner dogmatischen Fixierung zu lösen und für die fruchtbare gegenseitige Begegnung fähig zu machen. Sie wird deshalb ihr Verständnis und ihre Hilfe jenen kulturellen Gebilden nicht verweigern, die sich im Rahmen der christlichen Tradition entwickelt haben. So wird sie z. B. zu unterscheiden wissen zwischen einem Staat, der doktrinärer Weltanschauungsstaat ist und das Gewissen seiner Bürger totalitär an seine eigene Absolutheitslehre binden will, und einem Staat, der sich vor letzten weltanschaulichen Fragen frei hält, indem er seinen Bürgern die Freiheit der persönlichen Entscheidung überlässt. Das heisst, sie wird unterscheiden den dämonischen Staat, die «Hure Babylons», und den profanen Staat, ohne in diesem wiederum schon die Verwirklichung einer «civitas dei» zu sehen. Sie wird auch einer kulturellen Ordnung, die ein menschliches Leben in Freiheit, Würde und Verantwortung zu verwirklichen sucht, nicht die eigene Achtung versagen. Sie wird, allgemein gesagt, den Menschen in seinen historischen Ordnungen belassen, immer aber unter dem Hinweis darauf, dass diese Ordnungen nichts Endgültiges sind, dass der Christ in ihnen nicht die letzte Antwort auf sein Suchen und Fragen erwarten darf. Wie denn die Kirche sich auch immer davor hüten muss, selbst der historischen Verweltlichung zu verfallen, selbst unkritisch letztgültige «Bilder» des Menschen oder eines vermenschlichten Gottes anzubieten, eine Gefahr, die immer da droht, wo die Kirche aus dem Glauben in die Weltanschauung abgleiten will und dann die Quintessenz ihrer Lehre in ein Gottesbild verdichtet, zu dessen Gestaltung sie verschämt Bausteine aus irgendeiner zeitgenössischen Philosophie entleiht. Sie huldigte in diesem Moment genau so jenem illusionären Ideologismus, den sie an den kulturellen Schöpfungen bekämpft. Hier müsste ihr das Mahnwort Pestalozzis entgegengehalten werden, das er einmal in glücklicher Weise so formuliert hat: «... hart in den Kopf eingegrabene Bilder von Gott sind im Grunde um kein Haar besser und der menschlichen

Natur um kein Haar weniger schädlich, als die steinernen und erzenen Götzen, die sich die rohern Menschen schnizeln» (K. A. III, 231).

Zum Abschluss sei noch auf eine Gefahr hingewiesen, die der Kirche und dem Glauben in ihrem weltlichen Werk warten. Man kann sie als die Verharmlosung des Christentums bezeichnen. Gemeint ist damit jener Vorgang, der dazu führt, dass alles in unserer Kultur mehr oder weniger christlich und mehr oder weniger unchristlich ist. Die Verharmlosung der christlichen Botschaft wird dadurch erreicht, dass die christliche Religion nicht etwa verneint, sondern als Wert in Bildung und Kultur integriert wird. Das Christentum erscheint dadurch als ein Kulturwert neben andern. Man spricht in anerkennenden Worten von der hohen Kulturfunktion der Kirche, von dem grossen Beitrag, den die Kirche an die Kultur des Abendlandes beigetragen hat, und den man nur ungern missen möchte. Solcher Rede ist deshalb misstrauisch zu begegnen, weil sie nicht etwa reine Unwahrheit aussagt. Tatsächlich hat die Kirche zu allen Zeiten das Kulturleben der Menschheit bereichert. Man denke nur an die gewaltigen Dome des Mittelalters, an die herrlichen Altäre, an die wundervolle Glasmalerei, an die ergreifende Orgelkunst, an die literarischen Werke, an die Initialenmalerei der mittelalterlichen Mönche usf. Das kulturelle Leben der abendländischen Menschheit wäre tatsächlich um ein Beträchtliches ärmer ohne den kirchlichen Anteil. Aber: Den Sinn der Kirche und des Christentums in ihrem geleisteten Kulturbeitrag zu erblicken, ist ein unverzeihliches, wenn auch weit verbreitetes Missverständnis dessen, was als Auftrag der Kirche zu bezeichnen ist. Mit der Einordnung der Kirche und des Christentums in den Bereich der Kultur wird das Christentum selbst zu einem «Kulturgut» verharmlost. Es erhält seinen angemessenen Platz innerhalb der Hierarchie der kulturellen Werte und ist so gleichsam gebändigt. Es ist eine Kulturgrösse, die auch in ein weltliches Bildungssystem ohne wesentliche Erschütterung eingebaut werden kann. «Die Botschaft (Christi) gleicht einem Blindgänger, der wohl ein kleines Loch in die Mauer geschlagen hat, das rasch wieder zugemauert werden konnte, der aber nun weiter keine Zerstörungen mehr anrichten wird», so umschreibt K. Frör treffend die Situation (K. Frör, Erziehung und Kerygma, 1952, S. 65). Die Kirche hat nun hier die Aufgabe, dieses Missverständnis zu klären, so jedoch, dass die Reinigungsarbeit nicht wiederum als Kulturkampf vor sich geht. Sie hat vielmehr darauf hinzuweisen, dass all dieses kulturelle

Schaffen des Künstlers als Hinweis auf das transzendente Sein, ad meiorem gloriam dei, und nicht ad meiorem gloriam hominis zu verstehen ist. Sie hat dieser Aufgabe um so dringlicher nachzukommen, als diese Verharmlosung des Christentums nicht nur im Bereich der objektiven Kultur sichtbar wird, sondern auch in den modernen Lehren von der seelischen Struktur des Menschen. Wie der Religion innerhalb des Wertsystems der Kultur ein bestimmter Ort zugewiesen wird, so auch dem religiösen Menschen. Die moderne Typenlehre lehrt, dass der einzelne Mensch für die verschiedenen Wertgebiete verschieden stark veranlagt ist. Wie es eine musikalische oder dichterische Anlage für die Werte des Schönen, eine sittliche Anlage für das Gute, eine wissenschaftliche für das Wahre usf. gibt, so auch eine religiöse Veranlagung für die Wertgruppe des Heiligen. Und wie man vernünftigerweise einem Menschen, dem jeglicher musikalische Sinn fehlt, keinen Vorwurf wegen seiner mangelnden Musikalität machen kann, so kann die Kirche auch nicht verlangen, dass ein areligiöser Mensch ihrer Botschaft Gehör schenkt. Der eine ist religiös veranlagt, der andere nicht. – In solchem Argumentieren wird deutlich, dass die strenge Universalität eingegrenzt wird auf das Unverbindliche des humanen Selbstverständnisses. Das Mass ist nicht Gott, der den Menschen zur Rechenschaft zieht, das Mass ist die Natürlichkeit des Menschen, die bestimmt, wie weit dem Wort Gottes Gehör geschenkt werden kann, wie weit nicht.

So steht die Kirche inmitten der Kultur und gleichzeitig ihr gegenüber. Aus biblischer Verantwortung heraus hat sie in der Welt zu wirken und in der Gehilfenschaft begründet sich ihre Anteilnahme am kulturellen Leben. Sie spricht ihr Nein im Hinweis darauf, dass Gott allein die Macht und die Entscheidung gehört. In ihrer weltzugewandten Seite aber, als geschichtliche Grösse mit eigenem Selbstbehauptungswillen, hat sie den Menschen zu befreien aus der totalen Verstrickung in die irdischen Angelegenheiten, ihn zu lösen aus doktrinärer Verkrampfung und ihn so frei zu machen für den fröhlichen und verantwortungsfreudigen Dienst an Mitmensch und Schöpfung. Die Kirche begrenzt den Anspruch der Welt, den Menschen voll und ganz zu erfüllen, ihn ausschliesslich und allein formen und prägen zu können. Sie ermöglicht erst eine wahrhaft menschliche Kultur dadurch, dass sie den illusionären und ideologischen Überbau abträgt, die Eigenmächtigkeit aufklärerischer Vernunft enthüllt, ohne dadurch Vernünftigkeit als solche, ohne

Kultur als das Streben des Menschen nach verantwortlicher Pflege, Formung und Gestaltung des Daseins zu verneinen. Sie löst so auch den Menschen aus der verkrampften Verzweckung seines Lebens, ohne Sinnhaftigkeit im Einzelnen auszulöschen. Sie öffnet dem Menschen als Kirche, d. h. indem sie die Gnade Gottes, die durch Christus gegeben ist, sakramental verwaltet, einen Raum jenseits aller Kultur, den der Mensch von sich aus auch bei höchster Kultursteigerung nicht zu ergreifen vermöchte. Sie selbst aber wird vom kritischen Denken, das immer auch in der Kultur lebendig sein kann, und das sich von Sokrates über Pascal, Kant und Kierkegaard bis zu den kritischen Denkern der Gegenwart erstreckt, sich immer wieder sagen lassen müssen, dass auch sie als Kirche in der Gefahr dogmatischer Fixierung und ideologischer Weltlichkeit steht, und sich selber immer wieder aus der Verstrickung in den irdischen Selbstbehauptungswillen herauszuholen hat. In dieser Weise gegenseitiger Beschränkung ist echte Begegnung und echtes Gespräch zwischen Kirche und Kultur möglich, dergestalt, dass die Kirche ihr Wort nicht am Leben vorbei verkündet und das Leben nicht jenseits der kirchlichen Botschaft seinen «eigengesetzlichen» Lauf nimmt.

Zum Schluss sei dem Dichterpfarrer Jeremias Gotthelf das Wort gegeben, dem diese Verbindung von Glauben und Leben je und je ein dringendes Anliegen gewesen ist. In Anne Bäbi Jowäger umreisst er das Gemeinte in folgenden Worten: «Aber, und das ist eben vom Übel, dass die Gstudierten mehr und mehr das Leben verachten und dagegen als natürliche Wirkung das Volk das heilige Buch, dass die einen meinen, das Buch sei veraltet, die andern, das Leben bedeute nichts, und dessen Verständnis lerne man von selbst wie die Buben das Pfeifen; dass die einen meinen, wenn einer im Urtext herumfahren könne wie eine Hex, so sei er ein Hexenmeister, und wenn er blindlings die Klassen der Engel aufzählen könne, so sei er selbst ein Engel; die andern aber, dass, wer das Leben am besten auszubeuten wisse zu seinem Nutzen und zur Stillung seiner Triebe, so sei er selbst Gott geworden, des Lebens Herr. So entsteht eine fürchterliche Einseitigkeit, welche die klarsten Dinge in Verwirrung bringt, eine Kluft, welche unwiederbringlich die Menschen scheidet, eine babylonische Sprachverwirrung, wo keiner den andern mehr versteht, keiner dem andern mehr ein Bruder zu sein vermag» (J. Gotthelf, Werke, Hunziker u. Blösch, Bd. VI, S. 65 f.).

Leo Weber