

Iring Fetscher

Gewißheit, Wahrheit und Lehr-Autorität

Die folgenden Überlegungen schließen sich nicht an Ergebnisse moderner Sozialpsychologie und Soziologie an, sondern versuchen mit Hilfe der Hegelschen Reflexion über den Zusammenhang von Wahrheit und Gewißheit in der «Phänomenologie des Geistes»¹ Licht auf die katholische Affirmation der Unfehlbarkeit und ihre Bedeutung zu werfen.

1. Gewißheit ist der seelische Zustand eines Individuums, das sich einer Sache, einer Erkenntnis, einer Pflicht absolut sicher zu sein glaubt. Hegel hebt in der Phänomenologie den vollkommen «innerlichen» Charakter der Gewißheit hervor. So kann sich ein Wesen zum Beispiel der eigenen «Menschlichkeit», begriffen als Naturüberlegenheit oder auch «Geistigkeit», gewiß sein, aber diese *Gewißheit* ist damit *noch keine* (objektiv gesicherte) *Wahrheit*. Zur Wahrheit kann der zunächst nur «gewisse» Mensch erst auf dem Umweg über *andre* Menschen – zumindest *einen andren* Menschen – gelangen. Die Gewißheit über die eigene Menschlichkeit wird damit bei Hegel erst durch die *Anerkennung* von seiten der Mitmenschen auf die Ebene objektiver Wahrheit erhoben. Eine Übereinstimmung von innerer Gewißheit und äußerer Anerkennung des Gegenstandes dieser Gewißheit ist es, was Hegel unter «Wahrheit» in einem existentiellen Sinne versteht. Die Anerkennung durch den Mitmenschen ist aber ihrerseits nicht ohne äußeren Anlaß. Sie erfolgt erst dann, wenn der *andre* die Erfahrung der Menschlichkeit (Geistigkeit, Naturüberlegenheit) des zunächst nur (Selbst-) Gewissen gemacht hat. Damit haben wir drei Momente, deren Zusammenwirken erst die Wahrheit in ihrer Gewißheit zur Entfaltung bringt: die *innere Gewißheit*, die *Handlung*, durch die sich der Inhalt der Gewißheit ausdrückt, sichtbar wird und die *Anerkennung* des Gewissens und Handelnden durch einen anderen Menschen. Bei Hegel handelt es sich bekanntlich um die «Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft» durch die die «Wahrheit der Gewißheit des Selbstbewußtseins» erwiesen und entfaltet wird. Der durch seinen Todesmut überlegene

und sich dadurch zum Herrn machende Mensch beweist mit seiner äußeren Handlung die Richtigkeit des Inhalts seiner innerlichen Gewißheit und wird daher auch durch den andren Menschen (der sich damit zum Knecht macht) anerkannt. Aber die Anerkennung des freien, selbständigen Herrn durch den unfreien, abhängigen (am Leben als einer «Fessel» hängenden) Knecht, ist für den Herrn letztlich wertlos. Er vermag nicht zur Wahrheit seiner inneren Selbstgewißheit zu gelangen, solange der Knecht Knecht bleibt. Erst der freigelassene, ebenbürtig gewordene Knecht kann ihm zur Wahrheit seiner Selbstgewißheit verhelfen – oder ihn wahrhaft «frei» machen. Zur vorher notwendigen «Gewißheit» seiner Freiheit gelangt aber der Knecht auf dem Weg über die Arbeit. Arbeitend erweist er sich «praktisch» als ebenso naturüberlegen wie der todesmutige Herr (der sein eignes, natürliches Leben nichtsachtend in den Kampfzog).

Der für eine innere Gewißheit (die Glaubensgewißheit) in den Tod gehende ist in der christlichen Tradition der *Märtyrer*. Er ist einer, der äußerlich Zeugnis ablegt für seine innere Gewißheit und dessen innere Gewißheit von andren auf Grund seiner Handlung als Wahrheit erkannt und anerkannt wird. Wie der Märtyrer die Haltung des Herrn überwindet, so steht der *Heilige* als überhöhte Gestalt über dem Knecht. Auch er legt durch äußeres Verhalten (sittliches Tun, persönliche absolute Hingabe) Zeugnis ab von der inneren (sittlichen und gläubigen) Gewißheit, wie der Knecht durch seine Arbeit die Unselbständigkeit der äußeren Natur (und die Überlegenheit über seine eigene begehrlische Sinnlichkeit) erweist. Der Märtyrer kennt den gleichen Todesmut wie der Herr, aber er kämpft nicht, der Heilige erweist die gleiche Naturüberlegenheit wie der Knecht, aber er bearbeitet nicht nur die Natur. Wie der Herr und Knecht die Grundfiguren sind, aus denen Hegel den bürgerlichen Staat und die bürgerliche Gesellschaft hervorgehen läßt, so könnte man aus Märtyrern und Heiligen die Kirche hervorgehen lassen. Aber meine Aufgabe ist es hier nicht einet, Hegelianische Ecclesiology zu entwerfen.²

2. Während die antike Polis und die römische Republik eine vollständige Unterwerfung und Einordnung des Individuums verlangten und die «Freiheit des Gewissens» dort nur als Moment der Zersetzung der objektiven sittlichen Gemeinschaft auftauchen konnte, kennt die moderne, christliche Welt wenigstens im Prinzip das Recht des freien Gewissens, den Respekt vor der individuellen sittlichen Entscheidung eines jeden.

Wie aber soll friedliches Zusammenleben ermöglicht werden, wenn es keine für alle einzelnen bindenden Regeln gibt? Wie soll auch nur Sprache, intersubjektive Kommunikation stattfinden können, wenn es keine allgemein verbindlichen grammatischen Normen gibt? Wie soll man solche Regeln und Normen aufstellen, ohne das «Gewissen» des einzelnen, seine subjektive Freiheit aufzuheben oder einzuschränken?

Die Frage so stellen, heißt aber das Wesen des Menschen verkennen. Menschlich existiert der einzelne nur als Produkt einer gleichzeitigen und ihm vorausgehenden Gesellschaft von Menschen. Das Individuum ist selbst immer schon (soweit es Mensch ist, als Mensch überlebt) ein soziales und kulturelles Produkt. Es ist daher irreführend so zu tun, als gäbe es ein bereits fertiges, selbständiges Individuum, das erst nachträglich mit einer es umgebenden Gesellschaft «versöhnt» oder verbunden werden müßte. Es lebt immer schon in einer sozialen und kulturellen (von der vorausgehenden Gesellschaft geschaffenen) Umwelt und *kann* überhaupt nur in einer solchen leben. Viele Regelsysteme (wie Sprache, Gewohnheiten, Sitten) entstehen daher notwendig und spontan im Zusammenhang mit der Entwicklung der gesellschaftlichen Individuen (und andre Individuen gibt es nicht). Es gibt keine menschliche Existenz außerhalb der Gesellschaft (selbst noch die Einsamkeit bleibt als menschliche auf Gesellschaft – sei es vergangene, gleichzeitige oder künftige – bezogen) und daher auch nicht ohne objektiv gültige und akzeptierte Normen des Zusammenlebens, die zusammen mit der vermenschlichenden Erziehung selbst überliefert werden. Einige dieser Regeln dürften in jeder Gesellschaft und auf jeder historischen Stufe ihrer Entwicklung absolut unabdingbar sein. Wir wissen, daß bei einigen Naturvölkern Verbote (Tabus) so sehr zur verinnerlichten Gewalt über die einzelnen Stammesmitglieder geworden sind, daß sie bei seiner Verletzung sterben können.

Erst auf einer bestimmten Stufe der sozialen Entwicklung löst sich das Individuum (faktisch und in seinem Bewußtsein) von der es tragenden und bedingenden Gesellschaft los und stellt sich (teilweise) auch gegen sie. Erst jetzt kommt es zu einem innerlich erfahrenen Gegensatz von Gewissensstimme und individueller Trieberfahrung.³ Ein Gegensatz, der zwar auch zuvor schon vorhanden ist, aber durch die unbewußt stattfindende Überformung der Triebstruktur durch Gewohnheiten, Riten, Tabus usw. verdeckt wird. Gäbe es ihn

nicht, könnte es auch nicht zu Verletzungen des Tabus kommen, könnte nicht so etwas wie «Schuld» (freilich wohl mehr als etwas Schicksalhaftes) erfahren werden.

Für unsere Überlegungen ist es nicht entscheidend festzustellen, wann genau der Übergang vom kollektiven zum individualistischen Selbstbewußtsein im Abendland stattgefunden hat, sicher war er in der späten Antike, als das Christentum sich auszubreiten begann, bereits getan. Es gab jetzt die individuelle Erfahrung der Gewissensstimme, die nicht nur mit den Triebzielen der eigenen Physis, sondern oft auch mit den Forderungen der begrenzten Gemeinschaft und ihrer Machthaber in Widerspruch stand. In dem Maße, wie das Gewissen sittlich aufgeklärt und gereinigt war, tendierte es in Richtung auf eine alle Menschen des orbis terrarum umfassende sittliche Forderung. Stoische Moralphilosophie tendierte auf Weltbürgerlichkeit und Humanitas.

Idealiter kann man material die Stimme des individuellen Gewissens auf eine *alle Menschen umfassende Gemeinschaft* beziehen, ja sie kann sogar die nichtmenschliche Umwelt (die Tiere und Pflanzen, Wasser) einschließen, sei es direkt, sei es indirekt als Bestandteile einer für Menschenleben notwendigen Bedingung.⁴ Die Würde und der Rang der Gewissensstimme hängt mit dieser ihr eigentümlichen Bezugsebene zusammen. Formaliter ist das Gewissen aber seiner absoluten Innerlichkeit wegen als Moment sittlicher Freiheit geschützt. Wenn z. B. Verfassungen die Gewissensfreiheit respektieren, so geschieht es, weil es nicht möglich ist, hinter das individuelle Gewissen zurückzugehen und weil alle sittlichen Handlungen es nur in dem Maße sein können, als sie aus ihm hervorgehen. Auch wenn die Regierung (ja sogar wenn die Gesetzgebung) eine andere materiale Auffassung als der im Gewissen entscheidende einzelne hat (z. B. Wahrpflicht zum Gesetz macht), ist sie dann bereit, diese Gewissensentscheidung zu respektieren. In dieser Bereitschaft drückt sich zugleich die Anerkennung der Möglichkeit des Irrtums (auf beiden Seiten) aus. Die staatlichen Organe anerkennen gleichsam durch ihren Respekt vor dem Gewissen des einzelnen ihre Fehlbarkeit, aber auch das Gewissen des einzelnen muß als fehlbar akzeptiert werden, weil es sonst in ungerechtfertigter Arroganz sich gegen die inhaltlich abweichende Gewissensstimme von Regierungsangehörigen und gesetzgebenden Körperschaften erheben dünkte.

Mit der radikalen Formalisierung des Gewissens

und der Notwendigkeit der Anerkennung seiner Fehlbarkeit entsteht aber ein neues Problem. Gesellschaft und Staat können sich natürlich vor «irrenden Gewissen» dadurch schützen, daß sie zumindest *einige* Gewissensentscheidungen in ihren Konsequenzen *nicht* anerkennen und jedenfalls die aus ihnen resultierenden Taten verbieten und unter Strafandrohung stellen. Nun werden das gewiß in der Regel Taten sein, die von einem christlich erzogenen Gewissen nicht begangen werden (etwa die Tötung eines Verbrechers auf eigne Faust), in Sonderfällen kann das aber auch für eine Tat aus christlichem Gewissen (z. B. die Tötung eines Tyrannen, die sittlich geboten sein kann) gelten. Will man nun vermeiden, daß das individuelle Gewissen sich nicht nur formal, sondern auch material absolut setzt, dann muß es eine «objektive», außerhalb des Selbstbewußtseins liegende anerkennende und anerkannte Institution geben, die hierüber befinden kann. Die Stimme des Gewissens ist absolut, aber der Inhalt dieser Stimme ist beim einzelnen sicher nicht unfehlbar, oder sagen wir vorsichtiger: in der Regel ist die Stimme des individuellen Gewissens fehlbar. Es mag so etwas wie moralische Genialität (oder Heiligkeit) geben, für die solche Fehlbarkeit nicht gilt, aber mit ihr als «Regelfall» zu rechnen, wäre verkehrt. Soll nun das Risiko der Fehlbarkeit des Gewissens eingeschränkt werden, dann bedarf es hierzu sittlicher Aufklärung, Belehrung und Unterstützung. Aufklärung, Belehrung und Unterstützung kann freilich ihrerseits nur von irrumsfähigen Individuen gewährt werden, es sei denn, es gebe eine Institution, die das Risiko menschlichen Irrtums ausschliesse. Nach katholischer Lehre ist das die Kirche.⁵ Von einem rein wissenschaftlichen, anthropologischen Standpunkt aus kann man nur die Wünschbarkeit und Nützlichkeit einer solchen Institution erweisen, nicht ihre tatsächliche Möglichkeit und ihre reale Existenz. Mir scheint aber wichtig, daß in der Gestalt des Heiligen zugleich eine Ausnahme von der allgemeinen Regel sich eröffnet. Sie verweist auf die historische Wandelbarkeit auch der Inhalte irrumsfreier und absolut verbindlicher Regeln des Verhaltens (und Glaubens).

3. Es gibt nach katholischer Lehre eine Institution – die Kirche –, die als Garantin des christlichen Glaubens und der christlichem Glauben gemäßen sittlichen Lebensführung fungiert. Verlautbarungen dieser Kirche – auf Konzilien, Bischofssynoden in Übereinstimmung mit dem Papst oder des Papstes, wenn er *ex cathedra* spricht – gelten als irrumsfrei (weder sich täuschend noch andre täu-

schend). Die Möglichkeit solcher Irrtumsfreiheit ist wissenschaftlich nicht erweisbar, wohl aber ließ sich zeigen, daß sie einem sittlichen Orientierungsbedürfnis des von seinem Kollektiv sich befreienden Individuums entgegenkommt. Christlicher Glaube ist mit sittlicher Haltung und sittlichem Tun verbunden, drückt sich in beiden sichtbar aus. Glaubensgehalte, die nicht «praktisch» würden (und sei es auch nur in der Haltung gegenüber dem Schöpfer, die immer zugleich eine gegenüber seiner Schöpfung ist), wären irrelevant. Man kann daher annehmen, daß die Kirche von ihren Verlautbarungen in Glaubensfragen annimmt, daß sie sittlich relevante Folgen haben, daß sie für die Menschen und ihr Zusammenleben bedeutsam sind.

Nun sind aber notwendig die überlieferten Glaubensgehalte des Christentums gebunden an eine historisch bedingte Sprach- und Bilderwelt, die zugleich ein historisch verändertes Welt- und Menschenbild mit sich führt. Oft ist es nicht leicht zu unterscheiden (und immer ist es erst im nachhinein überhaupt erkennbar), wo die eigentliche Glaubensaussage endet und wo die zeitbedingte, daher veränderliche, korrekturbedürftige «Form», «Sprechweise», «Weltanschauung» beginnt.⁶ So war Jahrhunderte hindurch die christliche Lehre so eng an das ptolomäische Weltbild gebunden, daß es den Männern der Kirche so vorkam, als sei dieses Weltbild selbst ein Bestandteil der Glaubenswahrheit und müsse daher gegen die neueren Erkenntnisse der Kosmologie verteidigt werden. Ähnliches ist freilich noch in unserem Jahrhundert den Anhängern einer sich selbst für wissenschaftlich haltenden philosophischen Lehre – den Dialektischen Materialismus sowjetischer Prägung – passiert, als sie wegen ihrer Unvereinbarkeit mit einigen Sätzen dieser Philosophie die Einsteinsche Relativitätstheorie, die Heissenbergsche Unschärferelation und die moderne Genetik verurteilte.⁷ Später stellte es sich jedoch heraus, daß es durchaus nicht notwendig war, jene naturwissenschaftlichen Theorien (und Hypothesen oder Erklärungsversuche) a limine zurückzuweisen, wenn man die Grundannahmen des dialektischen Materialismus verteidigen wollte. Aber selbst diese Weltanschauung ist nicht eigentlich notwendig für die Festigung und Entwicklung des politisch-gesellschaftlichen Systems des Sozialismus. Als unentbehrliche Grundannahmen würde zweifellos sehr viel weniger – etwa das Postulat des gesellschaftlichen Eigentums an den Produktionsmitteln, die allgemeine Arbeitspflicht und das Gebot der Gleichheit (gleicher Lohn für gleiche Arbeit) – genügen. Aus den

Beispielen erhellt, daß offenbar eine Tendenz besteht, für bestimmte Gesellschaften (wie die Sowjetunion oder die Gesamtheit der Gläubigen) notwendige orientierende Aussagen weit über das Ausmaß, das tatsächlich erfordert ist, auszudehnen.

Ähnlich wie mit dem sich verändernden (durch Naturwissenschaft und Technik beeinflussten) Weltbild verhält es sich auch mit der sich historisch wandelnden politisch-sozialen Ordnung. Es ist bekannt, daß auch auf diesem Gebiet die Kirche sich – oft mit Widerstreben – den veränderten Umständen angepaßt hat. Motivation für solche Anpassung war wohl im Regelfall das Bedürfnis der Kirchenführung, Schutz für sich und die ihr zugehörigen Gläubigen zu erlangen. Wiederholt hat sie sich bewußt auf die Seite der Tradition gestellt und diese Option auch dann noch festgehalten, als revolutionäre Veränderungen des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens unvermeidlich geworden waren: man denke nur an das immer ohnmächtiger werdende Zinsverbot im Mittelalter, durch das die Heraufkunft einer kapitalistischen Produktionsweise allerdings nicht verhindert werden konnte (in die sich die Kirche schließlich selbst integrieren ließ)⁸ und an den Kampf gegen die Demokratie, der von katholischen Parteien im 19. Jahrhundert lange Zeit mit Billigung Roms geführt wurde. Während die älteste Kirche dem Gemeineigentum der christlichen Gemeinden den Vorzug gab, verteidigten päpstliche Verlautbarungen des vergangenen Jahrhunderts das Privateigentum selbst dann noch mit frühbürgerlichen Argumenten, als dieses längst die Dimension des durch «eigene Arbeit Erworbenen» überschritten hatte.

Immer dann, wenn sich in Glaubensaussagen und sittliche Weisungen der Kirche Elemente des zeitgenössischen Weltbildes (Fall Galilei) oder der herrschenden Gesellschafts- und Staats-Ordnung mischen, müssen diese notwendig ihren irrtumsfreien Charakter verlieren. Sie sind dann Aussagen, die ebenso menschlichen Gruppen und Interessen wissenssoziologisch zugerechnet werden müssen, wie die von manifesten politischen Parteien. Da die Kirche aber *in der Geschichte* und *nicht über ihr* steht, wird sie es kaum vermeiden können, in solche Parteikämpfe hineingezogen zu werden. Es scheint,

als stünde sie damit vor einem Dilemma: sie müßte entweder angesichts des Moments zeitbedingter Irrtumsanfälligkeit in ihren Aussagen auf den Anspruch der Unfehlbarkeit radikal verzichten und würde damit die von uns festgestellte nützliche und notwendige Orientierungsfunktion wenigstens schwächen oder sie wäre weiterhin genötigt (ohne es vielleicht zu wollen), mit ihren Glaubensverkündigungen und sittlichen Weisungen immer zugleich auch politische und soziale Parteistandpunkte als unfehlbar zu deklarieren. Als Ausweg bietet sich meines Erachtens an:

1. Vermehrte kritische Reflexion der Kirche (bzw. der Konzilien, Päpste usw.) auf die «Ideologiefälligkeit» ihrer Aussagen zu politisch-sozial relevanten Fragen. Es wäre dadurch sicher *nicht* möglich, jede zeitbedingte Irrtumsquelle zu verschließen, aber das Ausmaß der Beimengung solcher Aussagen könnte doch erheblich reduziert werden. Durch einen dem Ziele kritischer Sichtung dienenden Ideologieverdacht gegen ihre eigenen Aussagen könnte eine (teilweise) Ausschcheidung ideologischer Momente aus den kirchlichen Deklarationen erreicht werden, wie das Karl Mannheim in seinen späteren Arbeiten für den weltlichen Bereich empfohlen hat.⁹

2. Die Kirche könnte – mit aller gebotenen Vorsicht – den Versuch machen, die moralische Qualität der verschiedenen miteinander streitenden sozialen und politischen Parteien zu prüfen und dann ihren – vorbehaltlichen – Beistand jener leihen, die eher die Gewähr dafür gibt, daß die Zahl der Menschen, die sich eine freie Gewissensentscheidung und sittliches Verhalten «leisten» können, steigt. Sie könnte derartige Optionen gewiß nicht als unfehlbar deklarieren, aber es wäre doch gut, wenn sie zu ihnen fähig wäre.

3. Die Kirche könnte versuchen, die Historizität der Welt ernster zu nehmen, als sie es bisher – soweit sie von aristotelisch-thomistischem Denken beherrscht wird – getan hat, und sie könnte dem Gedanken näher treten, daß auch ihre eigenen Aussagen zwar jeweils für *ihre* Zeit irrtumsfrei, nicht aber für alle Zeiten absolut gültig sein könnten.

¹ Vgl. G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe Bd. II, insbesondere 139 ff «die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst» und dort 148 ff «Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins; Herrschaft und Knechtschaft». Bei meiner Interpretation schließe ich mich – ohne seine Prämissen zu akzeptieren – Alexander Kojève an, der in seiner «Introduction à la Lecture de Hegel, Leçons sur la Phénomé-

logie de l'Esprit» auf den Seiten 11 ff eine kommentierte Übersetzung der Abschnitte Hegels über «Herrschaft und Knechtschaft» gibt. Vgl. auch meine Essays in «Hegel: Größe und Grenzen» (Stuttgart 1971).

² Vgl. hierzu vor allem die Arbeiten von Peter Gaston Fessard SJ.

³ Diese Herauslösung des Individuums aus dem Kollektiv dürfte mit der Entstehung selbständiger nur über den

Markt miteinander verkehrender Wirtschaftseinheiten (bäuerliche oder handwerkliche Familien) zusammenhängen. Es wäre aber sicher verkehrt, wollte man unterstellen, daß diese Herauslösung und Verselbständigung der Familien und später auch der Individuen historisch wieder aufgehoben werden könnte. Jede historische Entwicklung, die zu einer Stufe führt, von der aus die vorausgehende theoretisch erfaßt und praktisch überwunden werden kann, dürfte als ein Fortschritt akzeptiert werden: Vom Standpunkt des verselbständigten einzelnen aus kann die Kollektivpsyche nicht aber von dieser aus der verselbständigte (autonome) einzelne verstanden werden.

⁴ Mit der Entstehung des Gewissens löst sich der einzelne zugleich aus den ihn primär umfassenden und tragenden Bindungen (an Gens, Familie, Stamm, Volk) partiell heraus und wird sittlich «autonom», aber diese Autonomie ist sittlich nur soweit sie zugleich eine Bindung (jetzt eine freiwillig und bewußt eingegangene) an die umfassendste, alle Menschen einschließende Weltgemeinschaft enthält. Das mag zwar (sicher) nicht für alle historisch vorkommenden Erscheinungsformen des Gewissens gelten, scheint aber doch fast vom Beginn des historischen Auftretens des Gewissens an als Tendenz sichtbar gewesen zu sein. Es ist hier nicht der Ort, über den geschichtstheologischen Zusammenhang von Gewissen und universaler Kirche des einen offenbarten Gottes zu spekulieren, so nahe er auch liegen mag. Jedenfalls steht die Gleichzeitigkeit von universeller Gewissensstimme und Entstehung einer dem Anspruch nach universalen Institution (der Kirche) fest, wenn gleich für jene das römische Weltreich ein weltliches Vorbild gewesen sein mag. Wo jenes aber nur die vielen Götter zu politischen Zwecken dem politischen Kult des einen Staates einverleibte, da ist jene von Anfang an auf den einen, alle angehenden offenbarten Gott bezogen, der sich nicht mit äußerer Anerkennung begnügt, sondern im Glauben und im Gewissen anerkannt sein will.

⁵ Indem diese Institution auf göttliche Stiftung zurückgeführt wird, die allein Irrtumsfreiheit gewährleistet, wird damit zugleich die Irrtumsfähigkeit aller menschlichen Institutionen und Instanzen nachdrücklich unterstrichen. Gerade von diesem Standpunkt aus kann daher jeder politische Absolutismus, jede Unterdrückung von Minderheiten im Namen der Staatsraison (wie sie von einer machthabenden Minderheit interpretiert wird) aufs entschiedenste verurteilt werden. Das unvermeidliche Risiko des Irrtums aller menschlichen Institutionen verpflichtet diese zu Toleranz, zur Duldung von Kritik und legaler Opposition. Die Irrtumsfreiheit kirchlicher Verlautbarungen kann niemals einem (weltlichen) Individuum selbst Irrtumsfreiheit (Unfehlbarkeit) vindizieren.

⁶ Der Versuch des bedeutenden protestantischen Theologen Rudolf Bultmann galt der Herauslösung des überzeitlichen Glaubensgehalts noch aus den Aussagen der Evangelisten. Letztlich versucht jeder Theologe aus der Sprache einer Zeit in die einer andren zu übersetzen. Eine zeitlose Sprache für die zeitlose Wahrheit gibt es nicht.

⁷ Vgl. A. Buchholz, *Ideologie und Forschung in der sowjetischen Naturwissenschaft* (Stuttgart 1953); S. Müller-Markus, *Einstein und die Sowjetphilosophie* (Dordrecht 1960) Bd. I. Dagegen wird im Philosophischen Wörterbuch G. Klaus und M. Buhr (Berlin 1970) die Relativitätstheorie positiv gewürdigt und zu den «kosmologischen Schlußfolgerungen» (die bis 1956 zu einer weitgehenden Ablehnung durch die Apologeten des Diamat geführt hatten) lediglich gesagt: «Die kosmologischen Schlußfolgerungen, die aus der allgemeinen Relativitätstheorie gezogen werden, sind einstweilen sämtlich hypothetisch; ob man zu einem endlichen oder unendlichen Weltall gelangt, ist eine Frage der dabei gemachten Voraussetzungen (z. B. kosmologisches Prinzip oder hierarchischer Aufbau)» 947.

⁸ Man kann diesen ohnmächtigen Kampf freilich nicht einfach als Folge eines «Irrtums» abtun, sondern muß anerkennen, daß er auch aus der Erkenntnis der moralisch negativen Folgen der neuen Wirtschaftsordnung resultierte. Die marxistische Erklärung für die Ohnmacht des kirchlichen Widerstandes verweist vor allem auf die höhere ökonomische Effizienz des neuen kapitalistischen Wirtschaftsystems im Vergleich zur feudalen Produktionsweise. Karl Marx konnte zugleich diese kapitalistische Produktionsweise moralisch verurteilen und historisch rechtfertigen, weil er ihre künftige Überwindung antizipierte. Diese Einstellung war zur Zeit des kirchlichen Zinsverbots historisch noch nicht möglich und widerspricht auch christlicher Haltung.

⁹ Vgl. insbesondere Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie* (Frankfurt 1952): «Der wissenssoziologische Impuls kann so gelenkt werden, daß er nicht zur Verabsolutierung der Seinsverbundenheit führt, sondern daß gerade in der *Entdeckung der Seinsverbundenheit* der vorhandenen Einsichten ein *erster Schritt zur Lösung der Seinsverbundenheit* gesehen wird. Indem ich den Sichtindex zu einer sich als absolut nehmenden Sicht hinzufüge, neutralisiere ich in einem bestimmten Sinne schon die Sichtpartikularität ...» 259.

IRING FETSCHER

geboren am 4. März 1922 in Marbach am Neckar. Er studierte an den Universitäten Tübingen und Sorbonne (Paris), promovierte 1950 in Philosophie, habilitierte sich 1960 in politischen Wissenschaften, ist Professor für politische Wissenschaften an der Universität Frankfurt. 1968/69 war er Gastprofessor an der Graduate Faculty der New School for Social Research in New York, war zu Vorträgen eingeladen von der Harvard University und von Institutionen verschiedener Länder. Er veröffentlichte u. a.: *Hegels Lehre vom Menschen* (Stuttgart 1970), *Von Marx zur Sowjetideologie* (Frankfurt 1972), *Rousseaus politische Philosophie* (Neuwied 1968), *Karl Marx und der Marxismus* (München 1967).