

<sup>1</sup> Bollettino della Doxa (Mailand 1973) 27 (1973) Nr. 14, 214 (Das Doxa-Institut ist Mitglied der International Association of Public Opinion Institutes).

<sup>2</sup> M. Cocchi und P. Montesi, Per una storia della sinistra cristiana (Rom 1975) 10–13.

<sup>3</sup> AaO., I nostri doveri, 14.

<sup>4</sup> Das Wort «Sinarchico» bedeutet «das Gegenteil von anarchisch» oder «ohne Anarchie».

<sup>5</sup> Carlo Casula, Lo scioglimento della sinistra cristiana = I cattolici tra fascismo e democrazia (Bologna 1975) 302–305.

<sup>6</sup> Cocchi, Il manifesto del Partito cooperativista sinarchico, 15, 43–47, 55–57.

<sup>7</sup> AaO., Il comunismo e i cattolici, 100–101, 109, 116–117.

<sup>8</sup> Franco Rodano, Il materialismo storico e la libertà dell' uomo: Voce Operaia, 17. Juli 1944.

<sup>9</sup> Franco Rodano, aus einem Interview mit dem genannten Autor vom 6. April 1977, in dessen Verlauf die Genehmigung erteilt wurde, diese Tatsache zu zitieren.

<sup>10</sup> S. Lombardini, Alcune Riflessioni sulle esperienze della Sinistra Cristiana: Cen.Doc. Cat. Dem. Quaderni (Rom 1977) Nr. 1, 38–46.

<sup>11</sup> Bollettino della Doxa, 17 (1963) Nr. 4–5, 35; 28 (1974) Nr. 14, 111–115.

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

## ED GRACE

BA in Philosophie der Katholischen Universität von Amerika 1967; Lic.theol. der Gregorianischen Universität, Rom 1971. Er ist Herausgeber und Gründer (Januar 1974) der NTC News, einer von Italien ausgehenden ökumenischen Nachrichtenagentur, spezialisiert auf das Phänomen der Politik aus dem Glauben, unter besonderer Betonung seines Auftauchens in Italien. Veröffentlichte: The Catholic Conscience and Political Liberty in Italy: The Ecumenist, Jan./Febr. 1977. Anschrift: NTC-News, Via Firenze 38, I-00184, Rom. Italien.

## Rudolf Siebert Herrschaftsfreie Kommunikation

Seit Mitte der sechziger Jahre ist die Ideologiekritik bestimmendes Leitmotiv eines beträchtlichen Teiles der westlichen Soziologie, Philosophie und Theologie; das gilt sowohl für die Positivisten wie für die Dialektiker. Ideologie im Sinne der Kritik wird dabei verstanden als Rechtfertigung nicht zu rechtfertigender Herrschaftsbeziehungen. Ideologie ist eine Apologie für unhaltbare Gegensätze zwischen Individuum und Kollektiv, Überfluß und Elend, Produzent und Konsument, reichen und armen Klassen in der modernen Industriegesellschaft. Sie ist ein für die Stabilisierung einer antagonistischen, fortschrittlichen und nachkapitalistischen Gesellschaft unentbehrliches Requisite. Sie ist ein verfälschtes Bewußtsein einer künstlich herbeigeführten Spaltung der Welt in reiche und arme Nationen und Hemisphären. Einer der hervorragendsten Ideologiekritiker in Europa und Amerika ist der Sozialphilosoph Jürgen Habermas.

### *Kommunikatives Handeln*

Im Rahmen der gesellschaftskritischen Theorie der Fankfurter Schule hat der Hegelianer Habermas durch Entwicklung einer kritischen Theorie kommunikativer

Handelns einen eigenen in seiner Art einzigen Standort bezogen<sup>1</sup>. In seiner Theorie versteht Habermas die Subjektivität des Menschen – ebenso wie seine intersubjektivität, die ihr vorausgeht – primär als ein Potential, das die Grundlegung von Wahrheit zuläßt und ermöglicht. Für Habermas besteht die Subjektivität des Menschen in der Möglichkeit, in intersubjektiver Kommunikation rationale Gründe zu bestimmen, oder in der Fähigkeit, sich auf solche Gründe einzustellen oder die eigenen Gründe und Motive zu widerlegen. In seiner kritischen Philosophie der kommunikativen Praxis verfolgt Habermas die Absicht, das Prinzip der freien Subjektivität und intersubjektivität, das christlichen Ursprungs ist und zutiefst in der Transzendenz wurzelt, in humanistischer Form durch eine fortgeschrittene und nachkapitalistische Gesellschaft hindurch in eine nachmoderne Gesellschaft hinein zu retten. Indem Habermas in seiner dialektischen Soziologie kommunikativen Handelns auf den gegenwärtigen Kommunikationsprozeß in den kapitalistischen und sozialistischen Gesellschaften reflektiert, und zwar im Hinblick auf seine systematische Verzerrtheit durch Ideologien, die in Strukturen der Beherrschung des Menschen durch den Menschen wurzeln, nimmt er zugleich eine ideale Sprechsituation oder Kommunikation ohne Gewalt in einer versöhnten nachmodernen Gesellschaft vorweg.

Gegenwärtig ist der christliche Glaube allenthalben von Ideologien herausgefordert, und es gibt Ideologien in der Kirche selbst<sup>2</sup>. Ideologien verzerren sowohl die Kommunikation zwischen der Kirche und der modernen Industriegesellschaft als auch zwischen Einzelnen und Gruppen innerhalb der Kirche. Die hermeneutisch-dialektische Kommunikationsphilosophie von Habermas kann Theologen helfen zu entideologi-

sieren und gerade dabei die Kommunikation zu verbessern: die Kommunikation zwischen Kirche und organisierter kapitalistischer und nachkapitalistischer Gesellschaft, aber auch innerhalb der Kirche selbst – zwischen Laien und Klerus, den Kommunikatoren und Kommunikanten der christlichen Botschaft, den Theologen und den Bischöfen, dem Papst und den Eheleuten wie den Geschiedenen, zwischen der Hierarchie und der katholischen Linken, den Bischöfen und den ihrem Amt entfremdeten Priestern, den Bischöfen und der katholischen Presse. Habermas' hermeneutisch-dialektische Betrachtung von Subjektivität und intersubjektiver Kommunikation kann als Basistheorie für die Entwicklung einer nicht durch Ideologie verzerrten Theologie der kommunikativen Praxis dienen: für eine dialektische Ekklesiologie der herrschaftsfreien Kommunikation<sup>3</sup>.

### *Sprache, Arbeit und Interaktion*

Nach Aussage von Habermas' grundlegendem Werk: *Erkenntnis und Interesse*, ist jegliche empirisch-wissenschaftliche, philosophische wie theologische Erkenntnis durch individuelle und kollektive Interessen, speziell durch Klasseninteressen, determiniert<sup>4</sup>. Die kognitiven Interessen, die jede Erkenntnis leiten und motivieren, finden in Habermas' kritischer Theorie der Kommunikation ihren Platz im Rahmen eines dreigliedrigen Schemas<sup>5</sup>. Die drei Dimensionen des Schemas sind Bereiche dialektischer Vermittlung, die Mann und Frau humanisieren, wenn sie darin eintreten. Die drei Vermittlungsbereiche bilden die grundlegende Topographie der Theorie von Habermas. Diese Topographie hat ihre Wurzeln in Hegels dialektischer Sozialphilosophie.

Im Unterschied zu der Tendenz der modernen Philosophie von Descartes bis Kant, sich nur mit der einsamen Reflexion des einzelnen Selbstbewußtseins in einer vollkommenen Form zu befassen, setzt Hegel sich von seinen *Frühen theologischen Schriften* an die Aufgabe, den Prozeß der Vermenschlichung des Menschen zu entfalten, im Zusammenhang mit dem Selbstbewußtsein und ipso facto der Freiheit als dem Selbststand des Menschen in Kommunikation mit anderen, als seiner Selbstidentität in Solidarität mit anderen<sup>6</sup>.

Nach Hegels *Jenaer Systementwürfen* ist die kulminierende Dimension unter den drei als Mittler dienenden Bereichen von Sprache, Werkzeug und Anerkennung die letztere: der Raum des Beherrschens, der Gewalt oder Kontrolle, des Herrseins. Diese Dimension des Herrseins in Hegels Systementwürfen läßt eine klare Beziehung zu seinem einflußreichsten Motiv erkennen, das in seiner *Phänomenologie des Geistes*

von 1806 unter der Überschrift «Herr und Knecht» auftritt. In Hegels Perspektive ist die Welt des Beherrschens der Bereich der intersubjektiven Kommunikation, in dem der Streit um menschliche Anerkennung in die instabile Hierarchie von Herr und Knecht einmündet. Seine Lösung findet dieser Streit letztlich nur in einer Gesellschaft mit gegenseitiger Anerkennung unter Gleichen, die sich als in einem Gegenseitigkeitsverhältnis den andern anerkennend selbst anerkennen. Aus Hegels Sicht wird ein voll menschliches Selbstbewußtsein nur durch die Anerkennung des Andern erreicht, wie etwa in der Dialektik der Liebe zwischen Mann und Frau. Hegels Erkenntnis, daß so lange kein Mann und keine Frau wirklich frei sein kann, wie nicht alle Männer und alle Frauen auf der Welt frei sind, ist das Motiv der hohen humanistischen Zielsetzungen der dialektischen Soziologen der Frankfurter Schule. So verlangt der kategorische Imperativ der Frankfurter Schule: «Handle so, als wäre das Interesse an der Solidarität mit der Menschheit und der Emanzipation der Menschheit dein eigenes existenzielles Anliegen.»<sup>8</sup>

Gleich Hegel und im Unterschied zu Marx unterscheidet Habermas scharf zwischen der Sphäre der Arbeit und der Dimension der Interaktion, die abzielt auf Solidarität und eine sinnvolle Emanzipation, auf das Glück kommunikativer Erfahrung, wobei er die letztere stärker betont als die erstgenannte. Habermas wendet den in der Sphäre der Interaktion wurzelnden Imperativ der Frankfurter Schule nicht allein auf Familie, Gesellschaft, Staat, Geschichte, Kunst, Philosophie und empirische Wissenschaften an, sondern auch auf Religion.

### *Jenseits von Ideologie*

Nach Habermas, der hier Worte von Friedrich Schelling gebraucht, die weit in die westliche Mystik zurückreichen, offenbart die entstellte Welt und eine sich selbst verborgene Menschheit ihren Fluch in der Herrschaft des Äußeren über das Innere, des Niederen über das Höhere, des Hasses über die Liebe, der Gewalt dunkler Gefühle über Reinheit und Klarheit<sup>9</sup>. Habermas argumentiert dann weiter, auf derselben Erfahrung des widersprüchlichen Charakters der Welt basiere das Vorurteil von Marx' historischem Materialismus, der der ökonomischen Basis der kapitalistischen Gesellschaft den Vorrang gegenüber ihrem kulturellen Überbau zuspricht. Gleich Marx ist Habermas nicht bereit, die barbarische Gewalt zu akzeptieren, mit der die ökonomischen Bedingungen in einer liberalen, organisierten, nachkapitalistischen Gesellschaft eine fest umrissene Herrschaft über alles ausüben, was sublimarer Art ist – Kunst, Religion, Philosophie, Wissenschaft –, und dies als vorgebliches Symptom der

ontologischen Struktur der Welt, die für immer bleiben muß, wie sie ist. Vielmehr erblickt Habermas in dieser Macht der materiellen Basis in kapitalistischen und sozialistischen Gesellschaften ein Symptom der Oberherrschaft der Natur über die Gesellschaft. Für Habermas ist diese Herrschaft historischer Natur und kann daher im Laufe der Geschichte überwunden werden, im Rahmen des sich selbst aufklärenden, selbst emanzipierenden und selbst bildenden Werdeprozesses des Menschen. Solange dies noch nicht eingetreten ist, zwingt die Naturgegebenheit das System des sozialen Lebens in das Joch des Reproduktionsprozesses in seiner nackten ökonomischen Form.

Gerade weil Ernst Bloch zu Marx' Theorie über die Religion, wie sie in seinen Thesen über Feuerbach enthalten ist, zurückkehrt und damit die praktische Bedeutung der Ideologiekritik von neuem zur Geltung bringt, kann Habermas in seiner Auffassung über die Kritik der religiösen Ideologie, wie sie in Marx' Thesen zusammengefaßt ist, hinausgehen<sup>10</sup>. In seiner vierten These behauptet Marx, daß Feuerbach von der Tatsache der religiösen Selbstentfremdung des Menschen, der Zweiteilung der Welt in eine religiöse und eine nichtreligiöse, ausgeht. Nach Marx' Auffassung besteht Feuerbachs Leistung darin, daß er den religiösen Überbau wieder in seine weltliche Basis hinein auflöst. Doch aus Marx' Perspektive kann der Umstand, daß diese irdische Basis sich aus sich über sich selbst erhebt und sich als ein unabhängiger Bereich über der Welt des praktischen Alltagslebens der Menschen darstellt, nur als Ergebnis der innerhalb dieser weltlichen Basis vorhandenen Brüche und inneren Widersprüche erklärt werden. Nach Marx muß die weltliche Basis der bürgerlichen Gesellschaft sowohl in ihren dialektischen Widersprüchen und Erschütterungen verstanden wie auch praktisch revolutioniert werden.

Doch die religiöse Welt darüber ist – so argumentiert Habermas mit Bloch – in so intimer Weise Teil ihrer irdischen Basis, der Bedürfnis-Produktion-Austausch-Systeme der kapitalistischen Gesellschaft, daß die Gottesidee ohne Basis, verzerrt und durch den inneren Antagonismus, der die kapitalistische Welt entzweit, als Ideologie gebraucht wird, ohne indes völlig in dieser Ideologie aufzugehen. Habermas zweifelt nicht daran, daß die Welt der Religion als Produkt der dialektischen Widersprüche in der Welt der oligopolistischen spät-kapitalistischen Gesellschaft auftaucht, diese Welt jedoch zugleich auch transzendiert. Stimmt dies alles – und hierin stimmt Habermas mit Bloch überein –, dann ist das verfälschte Bewußtsein einer falschen Welt nicht einfach nichts. Denn als Negation der Negation – der antagonistischen kapitalistischen Gesellschaft – ist Religion, wenngleich dies nicht in einer als solchen bewußten Form der Fall ist, voll von verschlüsselter

menschlicher Erfahrung. Im Innern der ideologischen Schale der Religion entdeckt Habermas wie Bloch, Horkheimer, Adorno, Marcuse und Fromm den konkreten realutopischen Kern, – im Innern des verfälschten ideologischen Bewußtseins das wahre Bewußtsein. Nach Habermas erfährt die Transparenz einer besseren Welt, wie sie mythisch oder theologisch von der Religion repräsentiert wird, gewiß eine Brechung durch verborgene Interessen, oftmals Klasseninteressen, selbst in solchen Aspekten, die, weil utopisch und damit subversiv, über die organisierte nachkapitalistische Welt hinausweisen. Doch noch bergen die Hoffnungen, die die Transparenz einer in der Religion versöhnten Welt im Volk weckt, das Sehnen, das sie rechtfertigt, und Energien, die zugleich, wenn sie einmal durch die kritische Theorie der kommunikativen Praxis über sich selbst unterrichtet worden sind, sich in kritische, wenn nicht gar revolutionäre Impulse umwandeln.

### *Identität*

Nach Habermas, im Gefolge der Hegelschen Philosophie der Religion, erheben nur die höheren universalen Religionen, von denen Judentum und Christentum die am stärksten rational strukturierten sind, einen universalen Wahrheitsanspruch<sup>11</sup>. Der eine, jenseitige, gnädige, ganz gerechte, gütige und liebende Gott des Christentums führt zur Bildung einer Ego-Identität im Gläubigen, unabhängig von allen konkreten Rollen und Normen seiner speziellen Gesellschaft oder Standeszugehörigkeit. Dieses «Ich» des Gläubigen kann sich als völlig einmaliges Wesen in Gottes allumfassender Liebe wissen. Die Idee einer unsterblichen Seele angesichts des liebenden Gottes öffnet den Weg zu jener anderen Idee, daß, wie Hegel sagt, der Einzelmensch einen unendlichen Wert besitzt und zur höchsten, denkbar freiesten Subjektivität bestimmt ist<sup>12</sup>. Hier im Christentum – so Habermas – ist der Träger des religiösen Systems nicht mehr die Familie, der Stamm, die Stadt oder der Staat, wie in den früheren primitiven mythischen oder polytheistischen Religionen, sondern die Gemeinde der Glaubenden, zu der potentiell alle Männer und alle Frauen gehören, da die Gebote des einen Gottes universal sind.

Freilich sind die hoch entwickelten traditionellen, liberalen oder modernen kapitalistischen Zivilisationen alle Klassengesellschaften mit äußerster Ungleichheit in der Verteilung von Macht und Reichtum. Daher braucht auf der einen Seite das politische System dieser Zivilisation im höchsten Maße eine Legitimation. Andererseits ist das Potential der monotheistischen Religion zur Darbietung einer für alle gemeinten Rechtfertigung nicht bestimmt, die partikularistische Forde-

rung des politischen Systems der hoch entwickelten Zivilisationen zu befriedigen. Nach Habermas' Auffassung werden in diesem Stadium der sozialen Entwicklung die religiösen Sinn-Systeme und die politischen Imperative der Selbsterhaltung in diesen hochgradig differenzierten Zivilisationen unvereinbar. Daher muß zwischen dem legitimierenden Potential der universalen Religionen, speziell des Christentums, und der bestehenden politischen Ordnung, gleich ob in traditionellen, liberalen oder organisierten kapitalistischen Gesellschaften, eine den Tatsachen widersprechende *Verknüpfung* geschaffen werden. Denn gerade das ist die Funktion der Ideologie, die nach Habermas als Gegengewicht gegen die strukturellen Gleichartigkeiten von an den konkreten partikularen Staat gebundener partikulärer Identität und der Selbstidentität einzelner im Rahmen der universalistischen religiösen Gemeinschaften geformten Persönlichkeiten fungiert.

Dieses Identitätsproblem findet sich nach Habermas in allen hochentwickelten Zivilisationen. Voll bewußt wird es dagegen erst in der modernen Zeit mit dem Aufkommen des liberalen kapitalistischen Staates, da bis zu diesem Zeitpunkt eine Reihe ausgleichender Mechanismen wirksam waren: Frühere Formen der Identitätsbildung bleiben in einer traditionellen Gesellschaft weit verbreitet. Das zeigen beispielsweise Symbole und Rituale heidnischen Ursprungs wie etwa die magischen und mythischen Elemente im Katholizismus des Mittelalters; die strenge Unterscheidung zwischen Mitgliedern der Gemeinde der Gläubigen und außenstehenden Gesprächspartnern, die noch im Banne heidnischer Glaubensvorstellungen standen; der Dualismus von göttlicher Transzendenz auf der einen und einer nahezu völlig diesseitigen Welt im Sinne eines dualistischen Theismus.

### *Kommunikative Struktur*

Nach Auffassung von Habermas wie von Hegel sind mit Anbruch der Moderne diese und andere Ausgleichsmechanismen offenbar wirkungslos geworden<sup>13</sup>. Mit dem Protestantismus sind viele vom Katholizismus des Mittelalters assimilierte vorchristliche Elemente ausgeschieden worden. Das wiederum verstärkt erneut die Forderung nach streng universalistischem Engagement und einer entsprechenden individualistischen Struktur des Selbst der Einzelperson. Als gegen Ende des Mittelalters die katholische Kirche sich in eine Vielzahl von Kirchen, Denominationen und Sekten aufsplitterte, verlor die Gliedschaft des Einzelnen in einer Gemeinde von Gläubigen nicht allein ihre Exklusivität, sondern auch ihre starren institutionellen Bindungen.

Wie Habermas es sieht, hat in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts eine bedeutsame Verschiebung in der Richtung der theologischen Strömungen stattgefunden, die der christlichen Heilsbotschaft eine radikal diesseitige Interpretation geben und die Tendenz zeigen, den traditionellen dualistischen Theismus vollends auszulöschen. Nach Habermas' Ansicht geht die Repolitisierung des biblischen Erbes in der zeitgenössischen theologischen Diskussion, namentlich in der kritischen politischen Theologie von W. Pannenberg, Jürgen Moltmann, Dorothee Soelle, Johannes B. Metz, Gustavo Gutiérrez und Rubem Alves Hand in Hand mit einem Ausgleich in der Diesseits-Jenseits-Dichotomie und weist so auf einen Abbau des traditionellen dualistischen Theismus hin.

Dabei gibt Habermas zu, daß die Repolitisierung des christlichen Evangeliums der Erlösung, wie sie von der kritischen Theologie betrieben wird, keineswegs einen völligen Atheismus im Sinne einer spurlosen Austilgung der Gottesidee bedeutet. Doch hegt er ernsthafte Zweifel, ob die Idee eines persönlichen Gottes in aller Folgerichtigkeit vor dem von der politischen Theologie geweckten kritischen Denken gerettet werden kann. Wie Habermas es sieht, ist die Gottesidee in der kritischen Theologie umgeformt in den Begriff eines Logos, der die Gemeinschaft der Gläubigen und die reale Lebenswelt einer sich selbstaufklärenden und sich selbst emanzipierenden Gesellschaft determiniert. Gott – so argumentiert Habermas – wird für die Vertreter der politischen Theologie zum Zeichen für etwas mehr als eine kommunikative Struktur, die die Menschen, wenn sie nicht ihr Menschsein einbüßen wollen, dazu nötigt, über ihre akzidentale empirische Subjektivität hinauszugehen, um einander indirekt zu begegnen, das heißt auf dem Weg über ein objektives Etwas, das nicht sie selbst ist, sondern ein ganz Anderer.

Nach Habermas ist die entideologisierte politische Theologie ein charakteristisches Phänomen in der Entwicklung der modernen kapitalistischen Gesellschaft, in der das, was von den universalen Religionen, speziell vom Christentum, übrig bleibt, nur noch der Kern universaler Moralsysteme ist, und das in umso größerem Umfang, je transparenter die Infrastruktur der monotheistischen Glaubenssysteme – der kapitalistische Produktions- und Austauschprozeß – geworden ist. Nach seiner Auffassung hat Hegel die Anfangsphase dieser Entwicklung einer radikalen Säkularisierung ebenso deutlich erkannt, wie deren gewaltige praktische Konsequenzen: die unvermeidliche Spaltung zwischen Selbstidentität der Einzelperson, hergeleitet von der universalistischen Sinnstruktur des Christentums, und der kollektiven Identität in ihrer Verknüpfung mit einem einzelnen nationalen oder übernationalen Staatsgebilde.

Hegel fordert auf, über den traditionellen dualistischen Theismus zu einem modernen dialektischen Theismus fortzuschreiten, der in der modernen Industriegesellschaft lebende Männer und Frauen befähigt, im Sinne eines einheitlichen Weltbildes das Unendliche im Endlichen und das Endliche im Unendlichen zu sehen, ohne dabei die Idee eines persönlichen Gottes aufzugeben und gerade damit in sich selbst eine Aus-söhnung ihrer persönlichen und kollektiven Identität herbeizuführen. Dieser Aufforderung folgend hat Habermas sich entschieden, sich in Richtung auf einen atheistischen Humanismus zu bewegen<sup>14</sup>. Hier liegt die Grenze von Habermas' Philosophie. Wenn wir zu einer kritischen Theologie der kommunikativen Praxis kommen wollen, müssen wir also über Habermas hinausgehen. Das können wir aber nur, wenn wir auf Hegels dialektische Philosophie des Rechts und der Religion zurückgreifen.

### *Gewissen*

Für Hegel ist die wahre soziale Moral Gottes universaler Geist, wie er im menschlichen Selbstbewußtsein lebt, so wie dieses in seiner realen Präsenz als einzelne Nation und als Einzelmensch existiert. Das Selbstbewußtsein des Einzelmenschen, so wie es sich aus seiner äußeren empirischen Wirklichkeit zurück in sich selbst reflektiert, und wie es seine universale Wahrheit voll und ganz in seine Bewußtheit emporhebt, hat in seinem Glauben und Gewissen nur das, was es in der Gewißheit seiner selbst und seiner spirituellen Wirklichkeit besitzt. Nach Hegels Auffassung sind empirische und spirituelle Wirklichkeit des menschlichen Selbstbewußtseins nicht voneinander zu trennen. In seiner Perspektive kann es keine zwei verschiedenen Arten von Gewissen geben: eine religiöse und eine sozial-ethische, wobei die letztgenannte von der ersteren in ihrem Inhalt verschieden sein würde, wenn sie das kommunikative Handeln in Familie, Gesellschaft, Staat, Geschichte oder Kirche bestimmt. Formaliter jedoch, das heißt für den Bereich des Denkens, besitzt der religiöse Inhalt des Gewissens als die reine Wahrheit an und für sich und daher als die höchste, absolute und universale, die Funktion, die Sozialmoral, die im Bereich der empirischen Wirklichkeit steht und die kommunikative Praxis lenkt, zu legitimieren.

Laut Hegel ist es der ungeheuerliche Irrtum der modernen Zeit, die Untrennbarkeit des religiösen und sozial-ethischen Gewissens als trennbar anzusehen und die beiden Gewissen als voneinander verschieden zu betrachten. Philosophen der bürgerlichen Aufklärung verstanden das Verhältnis der universalen Religion zum partikularen Staat so, daß letzterer mit seiner gesamten kommunikativen Interaktion bereits für sich

besteht, ohne in der universalen Religion gegründet zu sein, aus einer Art säkularer Macht oder Autorität. Für die genannten Philosophen ist Religion nur das private, subjektive Anliegen des Einzelmenschen, deren Beifügung als stabilisierender Faktor zu einem bereits in sich und für sich ausgewogenen Staat wünschenswert oder überhaupt ohne jeden Belang ist.

### *Dualistischer Theismus*

Angesichts der materiellen Untrennbarkeit von religiösem und sozialethischem Gewissen liegt Hegel daran, die tatsächliche Getrenntheit, wie sie auf seiten der Religion erscheint, erkennbar zu machen<sup>15</sup>. Diese Getrenntheit betrifft vor allem die Form, das heißt das Verhältnis des Selbstbewußtseins des einzelnen Gläubigen zum Inhalt der universalen religiösen Wahrheit. Da dieser Inhalt die Substanz ist, die als Gottes universal-er Geist im Selbstbewußtsein des einzelnen Gläubigen in seiner empirischen Realität gegenwärtig ist, hat dieses Bewußtsein die Gewißheit seiner selbst in seinem Inhalt und ist darin befreit. Dennoch ist es nach Hegels Auffassung möglich, daß im formalen Sinne in der Religion das Verhältnis der Unfreiheit vorkommt, ungeachtet dessen, daß ihr Inhalt in und für sich selbst Gottes universal-er Geist ist. Hegel findet diese große Differenz von Inhalt und Form innerhalb der christlichen Religion der Wahrheit und Freiheit selbst vor.

Hegel ist der Meinung, daß die katholische Kirche seiner Zeit von einem gedankenlosen dualistischen Theismus geprägt ist, der ungeheure Folgen für die kommunikative Praxis in der Kirche hat. In der katholischen Religion – so Hegel – befindet sich Gottes universal-er Geist in der Realität scharf in Gegensatz zum selbstbewußten Geist des einzelnen Gläubigen gestellt. Der dualistische Theismus schränkt nicht allein Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung des Menschen ein, sondern ebenso Gottes unendlichen Geist, und während er die Unendlichkeit dieses Geistes ver-ficht, leugnet er ihn unbewußt zur gleichen Zeit. Er macht den christlichen Glauben an Gottes erste Schöpfung, seine Menschwerdung in dem einen, bestimmten Menschen Jesus wie die zweite Schöpfung des Neuen Himmels und der Neuen Erde, unverständlich. Der dualistische Theismus, der an dem griechischen *Chorismos* zwischen Unendlichem und Endlichem festhält, verzerrt systematisch die kommunikative Praxis in der Kirche. – Wie geschieht dies?

In Hegels Perspektive verzerrt der dualistische Theismus, eine Tradition, die nur von wenigen dialektischen Theologen – so zum Beispiel Meister Eckhard und Nikolaus von Cues – durchbrochen worden ist, zu allererst die kommunikative Praxis der Eucharistie. Nach seiner Meinung wird in der katholischen Kirche

seiner Zeit in der heiligen Hostie Gott der Verehrung der Gläubigen dargeboten wie eine äußere, quasinatürliche Sache. Während Hegel die Objektivität der göttlichen Gegenwart im Altarssakrament anerkennt, ist er nichtsdestoweniger dem Element der Externalisierung und Verdinglichung in der eucharistischen Praxis der katholischen Kirche gegenüber kritisch. Hegel gibt daher der lutherischen Lehre über die Eucharistie einen gewissen Vorzug, da in der lutherischen Kirche die Hostie in die objektive Gegenwart Gottes im Akt des Genusses durch die Gläubigen hinein konsekriert und aufgehoben wird, das heißt in der Zerstörung der objektivistischen Außerlichkeit der heiligen Hostie und im Glauben, das heißt in dem im-gleichen-Augenblick freien selbstbewußten Geist des Gläubigen.

Nach Hegel erfließen aus der ersten und höchsten Verdinglichungsbeziehung beim dualistischen Theismus noch andere auf das Außen bezogene und dadurch unfreie, unspirituelle, ja abergläubische Beziehungen, die er in den katholischen Kirchen in Berlin und an anderen Orten Deutschlands und Europas in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts beobachten kann. Kritisch vermerkt Hegel ferner, daß die Laienschaft als Statusgruppe Kenntnis der göttlichen Wahrheit sowie die Leitung des Willens und des Gewissens vollkommen von außen her empfängt, nämlich von der anderen Statusgruppe des Klerus. Das Verhältnis zwischen Klerus und Laien hat Ähnlichkeiten mit dem Verhältnis zwischen Herrn und Knecht im Altertum oder Mittelalter. Selbst der Klerus aber gelangt nicht allein auf eine spirituelle Weise in den Besitz der Wahrheitskenntnis, sondern bedarf dazu wesentlich einer äußeren, gleichfalls verdinglichten Weihe.

Weitere Einwände erhebt Hegel gegen das unspirituelle reine Lippengebet; gegen die Praxis, daß der Gläubige sich nicht mehr an Gott direkt wendet, sondern andere als Fürbitter sucht; gegen die Hinwendung der Frömmigkeit und Verehrung zu wunderwirkenden Bildern, ja zu Gebeinen von Heiligen, in der Erwartung, durch sie würden Wunder gewirkt; ganz allgemein gegen den Glauben an die Rechtfertigung durch äußere Werke; gegen das übliche Verständnis des Verdienstes, das dieser Glaubensauffassung entsprechend durch Werke erworben werden und auf andere übertragen werden kann, usw. Nach seiner Meinung halten diese häufig dunklen und versteinerten Traditionen aus ältester Zeit den Geist des Gläubigen in Außerlichkeiten gefangen und bewirken seine Entfremdung. Durch eine solche Gefangenschaft wird das rechte Verständnis des menschlichen Selbstbewußtseins mißverstanden und verzerrt; Recht und Gerechtigkeit, Sozialmoral und Gewissen, Verantwortlichkeit und Pflicht – alles wird korrumpiert, nicht allein in der Kirche, sondern auch im Staat.

Nach Hegels Ansicht entspricht dem dualistischen Theismus und der sich aus ihm ergebenden Unfreiheit in der christlichen Gemeinde im weltlichen Bereich des abstrakten Rechtes eine knechtende Gesetzgebung und Verfassung und im Raum von Familie, Gesellschaft, Staat und Geschichte ein Zustand der Ungerechtigkeit und Unmoral. Hegel ist aufgefallen, daß die katholische Kirche seiner Zeit besonders lautstark von konservativen und reaktionären Staatsmännern nach Art von Metternich als die Religion gelobt wurde, durch die allein die Stabilität der Regierungen gesichert sei. Nach Hegels Meinung kann eine sich nach außen kehrende und dadurch unfrei werdende Religion sehr wohl zu einem Faktor für die Herstellung eines Gleichgewichtes werden, aber nur für solche Regierungen, die mit Institutionen verbunden sind, die sich auf die Unfreiheit des menschlichen Geistes gründen, der frei sein sollte im Sinne des Privatrechtes und der Sozialmoral, das heißt frei von Institutionen der Ungerechtigkeit und Verhältnissen sozial-ethischer Korruption und Barbarei. Von den katholischen Staaten Südamerikas aus zog Hegel den Schluß, daß unter katholischen Christen die spirituelle Grundlage für gegenseitiges Vertrauen nicht entstehen kann, da in den weltlichen Angelegenheiten katholischer Staaten dieser Art Gewalt und willfährige Unterwürfigkeit überwiegen und die politischen Formen, die man dort Verfassung nennt, nur Ausflüchte sind<sup>16</sup>. Gewiß hat sich im Katholizismus seit Hegels Zeiten vieles geändert, namentlich seit Leos XIII. Sozialenzyklika «*Rerum Novarum*». Aber vieles harret noch der Änderung.

#### *Versöhnung durch Dialektik*

Am Ende seiner Philosophie der Religion stellt Hegel folgendes fest: Im Prozeß der Aufklärung beginnt das Denken, sich in Gegensatz zur konkreten Lebenswelt zu setzen, namentlich zu den religiösen Traditionen. Dadurch aber wird es für dieses Denken nun zur inneren Notwendigkeit, sich durch den ganzen Weg dieser Opposition zwischen religiösem und weltlichen Bewußtsein hindurch zu arbeiten, bis es zur Versöhnung gelangt<sup>17</sup>. Diese Versöhnung ist die Philosophie der Religion. Insofern diese Philosophie Versöhnung ist, ist sie dialektische Theologie. Diese Theologie ist Darstellung der Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur, die zwar nicht mit Gott identisch, aber doch in sich göttlich ist; und jener endliche Geist des Menschen ist zu einem Teil so, daß er sich zur Versöhnung mit Gott und mit sich selbst erheben kann, zum anderen so angelegt, daß er zu einer gleichen Versöhnung in der Weltgeschichte unter Einschluß der Bereiche von Staat, Gesellschaft, Familie und Ehe kommen kann.

Nach Hegels Auffassung ist diese religiöse Erkenntnis durch die dialektische Idee, eben diese dialektische Theologie der Versöhnung, ihrer wahren Natur nach nicht im empirischen Sinne universal. Es handelt sich hier lediglich um Erfahrung in der christlichen Gemeinde. Während der bürgerlichen Aufklärung bilden sich drei Gruppen in dieser Gemeinschaft der Gläubigen. Die erste Gruppe sind diejenigen Gläubigen, die weiterhin einer unmittelbaren naiven Religion und einem mythischen Glauben verbunden sind. Die zweite Gruppe der Gläubigen bewegt sich auf der Ebene des analytischen Verständnisses. Das sind die sogenannten gebildeten Gläubigen. Sie nehmen Anteil an der Reflexion, der Aufklärung und der Emanzipation und sind zutiefst davon betroffen. Eine dritte Gruppe von Gläubigen schließlich wird von dialektischen Theologen gebildet.

Wenn Hegel am Ende seiner Religionsphilosophie die Verwirklichung der christlichen Kirche in der modernen Zeit sieht, jener Kirche, die sich zersplittert hat in naive und gebildete Gläubige, so scheint es ihm, daß die Vollendung der Kirche zugleich ihre Zerstörung ist. Doch der dialektische Theologe Hegel lehnt es ab, von einer Zerstörung der christlichen Gemeinde zu sprechen, da nach Aussage des Neuen Testaments das Reich Gottes für alle Ewigkeit gegründet ist.

Doch in seiner tiefen Hingabe an die Wahrheit weiß Hegel, daß es sinnlos ist, diese Dissonanz zu leugnen, da sie der empirischen Wirklichkeit der modernen Gesellschaft selbst innewohnt. Hegel stellt fest, daß sich in einer antagonistischen bürgerlichen Gesellschaft die private moralische Meinung und Überzeugung ohne objektive Wahrheit zu dem einzigen gemacht hat, was noch Gültigkeit besitzt. In dieser bürgerlichen Gesellschaft sind Leidenschaft für privates Recht, namentlich im Erwerb von Besitz, und die Vergnügungssucht an der Tagesordnung. Für das unmittelbare Bewußtsein des Angehörigen dieser Bourgeoisie gibt es keine Einheit mehr zwischen Innen und Außen, nichts ist mehr im Glauben gerechtfertigt. Die Strenge eines objektiven Gebotes, einer äußeren Disziplin, oder die Macht des Staates oder der Kirche können nicht mehr effektiv sein. Für derartige Formen von Leitung und Herrschaft ist der Verfall der kommunikativen Interaktion bereits zu weit vorgedrungen. Wenn das Evangelium nicht mehr den Armen gepredigt wird, wenn das Salz seinen Geschmack verloren hat, und wenn alle religiösen Grundlagen stillschweigend beseitigt sind durch das analytische Verständnis der Aufklärung, dann vermag das einfache Volk, für dessen wenig entwickelte Vernunft die Wahrheit nur in naiven mythischen Vorstellungen greifbar werden kann, sich dem Drängen seines Geistes nach Religion als dem Bewußtsein der absoluten Wahrheit gegenüber, selbst nicht mehr

zu helfen. Die einfachen Menschen sind dem unendlichen Leid der Liebe als der Kraft, die eint, was auseinandergerissen ist, immer noch am nächsten. Da aber die Aufklärer Liebe verfälscht haben in Liebe und Lust ohne Schmerz und Leid, sieht das Volk sich von seinen Lehrern im Stich gelassen.

In seiner Philosophie der Religion löst Hegel als dialektischer Theologe die Dissonanzen und die Widersprüchlichkeiten in der kommunikativen Interaktion in Kirche und Gesellschaft auf, indem er subjektive Meinung und Überzeugung und objektive Wahrheit und Gültigkeit, Innerlichkeit und Außerlichkeit, Glauben und Vernunft, Individuum und kirchliche wie staatliche Gemeinschaft, Evangelium und Aufklärung, Begriff und Mythos, Liebe und Leid, Endlichkeit und Unendlichkeit, akzidentale und substantiale Subjektivität, Erlösung und Emanzipation versöhnt. Hegel entdeckt in der christlichen Botschaft die absolute Wahrheit und Gottes universalen Geist. Da Hegel sich jedoch klar darüber wird, daß die dialektische Theologie der Versöhnung nur eine partikulare und als solche ohne Universalität im äußeren Bereich ist, versteht er sie als ein Heiligtum, das abgesondert ist von der antagonistischen bürgerlichen Gesellschaft. Die dialektischen Theologen bilden eine isoliert dastehende Priesterschaft. Ihnen ist nicht erlaubt, sich gemein zu machen mit der widersprüchlichen bürgerlichen Gesellschaft. Den Besitz der absoluten Wahrheit – die kommunikative trinitarische Gottesidee – müssen sie durch jene gegenwärtige weltgeschichtliche Übergangszeit hindurch, die Hegel bereits in seiner Phänomenologie angekündigt hat, für eine neue, nachmoderne Gesellschaft, in der die sozialen Gegensätze der bürgerlichen Gesellschaft aufgehoben sind, in der Glaube und Vernunft, Individuum und Gemeinschaft sich in einem Verhältnis der Ausgeglichenheit befinden, retten und bewahren<sup>18</sup>.

#### *Kommunikation Gemeinschaft*

An dieser Stelle kritisiert Habermas Hegel mit einer gewissen Berechtigung. Er wirft ihm vor, daß er als heraklitischer Philosoph sich niemals ganz vom Boden des parmenideischen Vorurteils gelöst habe, das in der Philosophie und Theologie des Westens weitergelebt habe: dem Vorurteil, daß die Vielen ausgeschlossen seien von der Partizipation am Sein<sup>19</sup>. Nach Habermas spiegelt die Zurückhaltung der Hegelschen dialektischen Philosophie der Versöhnung der unmittelbaren kommunikativen Praxis gegenüber ihre Erhabenheit wider, zugleich aber auch ihre Machtlosigkeit angesichts der Gefahr, die eine solche Fülle praktischer Konsequenzen birgt: zum Beispiel die einer Demoralisierung der in einer fortgeschrittenen nachkapitalisti-

schen Gesellschaft lebenden Menschen im Gefolge der Entmythologisierung. Mit Hilfe von Habermas' Theorie der kommunikativen Handlung kann Hegels dialektische Theologie universalisiert und in eine Praxis übertragen werden, die seiner Philosophie generell keineswegs fremd ist<sup>20</sup>.

Durch Habermas' Theorie der kommunikativen Praxis kann Hegels dialektische Theologie der Versöhnung in eine universale und praktische Theologie des kommunikativen Handelns umgewandelt werden. Während die Methode einer solchen Theologie des kommunikativen Handelns hermeneutisch-dialektisch sein würde, müßte ihre Aufgabe negativ darin bestehen, den dualistischen Theismus und die mit ihm verknüpften veräußerlichten und verdinglichenden Traditionen zu überwinden, und positiv gesehen in der Wiederentdeckung des dialektischen Theismus und – im Lichte dieser Wiederentdeckung – in der *Umwandlung der Kirche in eine Gemeinschaft kritischer Kommunikation*<sup>21</sup>. An der universalen Kirche als kommunikativer Gemeinschaft nehmen die Gläubigen teil in sachlichem Gespräch.

In einem solchen Gespräch prüfen die Gläubigen den Gültigkeitsanspruch der traditionellen und neu entwickelten Normen des Glaubens und der persönlichen wie sozialen Moralität. Soweit die Gläubigen diese Normen mit guten Gründen annehmen, gelangen sie zu der Überzeugung, daß unter den gegebenen Umständen in der fortgeschrittenen nachkapitalistischen und nach-modernen Gesellschaft die vorgelegten Normen richtig sind. Der Wahrheitsanspruch von Normen ist nicht mehr auf irrationale Willensakte von Gruppen naiver oder aufgeklärter Gläubiger, auf dunkle versteinerte Traditionen oder auf irrationale Autoritäten gegründet, sondern auf die rational motivierte Anerkennung von Normen durch die Gläubigen selbst. Solche Anerkennung von Normen kann von den Gläubigen zu irgendeiner Zeit, wenn die sich in einer fortgeschrittenen industriellen oder nach-modernen Gesellschaft ergebenden Umstände es fordern, in Frage gestellt werden. Die kognitive Komponente der Normen ist so nicht beschränkt auf den satzmäßig formulierten Inhalt der durch die Normen bestimmten verhaltensmäßigen Erwartungen. Der normative Gültigkeitsanspruch ist in sich selbst kognitiv im Sinne der – wenn auch den Tatsachen widersprechenden – Voraussetzung, daß er von den Gläubigen auf diskursivem Wege erfüllt und eingelöst werden könne, daß er in dem Konsens der Gläubigen gründe, die an dem Diskurs in der universalen Kirche als kommunikativer Gemeinschaft durch Argumentation teilnehmen.

Mit Unterstützung der universalisierten und praktischen Theologie der Kommunikation können die

Gläubigen in der Kirche als kommunikativer Gemeinschaft die Routine der normativen Gehalte und Werte, die durch spezifische Glaubens- und Sittlichkeitsnormen verkörpert werden, thematisieren und sie damit für die kommunikative Praxis zugänglich machen. Die durch die gegenwärtige Übergangsperiode mit ihrer Umwertung aller Werte und Normen verunsicherten Gläubigen können zu neuer persönlicher und sozialer Identität finden in dem Bewußtsein einer in der Kirche als kommunikativer Gemeinschaft gebotenen universalen und für alle gleichen Möglichkeit, an Wert- und Norm-bildenden Lernprozessen teilzunehmen. Theologische Legitimität setzt Wert und Norm schaffende Kommunikation voraus. In der Kirche als Kommunikationsgemeinschaft behauptet sich die kommunikative Struktur des universalen praktischen Gespräches, weil in dem gegenwärtigen historischen Übergang die Bildung von Tradition aus ihrem natürlichen und unbewußten Zustand herausgedrängt worden ist und weil daher der Konsens der Gläubigen über Glaubens- und Wertsysteme nunmehr nur durch das Medium des allgemeinen Gespräches erreicht werden kann. Angesichts mehr oder minder verstandener, erfaßter oder auch angezweifelter Traditionen haben die Gläubigen zwischen einer weiteren Auflösung der christlichen Gemeinschaft auf der einen oder einer in die Tiefe reichenden Kommunikation auf der anderen Seite zu wählen. Der Laie, Priester, Bischof oder Papst, der einem allgemeinen Gespräch aus dem Wege geht, öffnet der Katastrophe Tür und Tor<sup>22</sup>.

Die Grenzen der Beeinträchtigung der Tradition durch kirchliche administrative Maßnahmen und die dringende Notwendigkeit, sich über eine Aktivierung der Tradition zu verständigen, wie wir sie in der heutigen Kirche erleben, enthüllen jene wahre Struktur, um die herum allein sich eine neue personale und soziale Identität kristallisieren kann auf eine künftige Kirche als kommunikative Gemeinschaft hin. Dies würden Identitäten, die in ihrem Gehalt nicht präjudiziert wären und dazu unabhängig von partikularen organisatorischen Typen sind. Es wären Identitäten von Gläubigen, die sich auf das Gespräch und eine experimentale Bildung einer identitätsbezogenen religiösen Erkenntnis an der Basis einlassen, zur kritischen Aneignung von Tradition aber auch von Anstößen aus den positiven Natur- und Sozialwissenschaften, aus der Kunst und der Philosophie. Die weltliche Struktur einer auf die Zukunft ausgerichteten Erfahrung in der kommunikativen Kirche würde überdies den Gläubigen die Bildung universalistischer Ego-Strukturen gestatten auf der Grundlage der Anhängerschaft an partikulare Identitätsprojektionen wie zum Beispiel Karl Rahners Christ der Zukunft<sup>23</sup>. Denn jeder Standort innerhalb der Kirche kann mit jedem anderen, mit dem er kon-

frontiert wird, zu einer Verständigung gelangen, gerade auf der Grundlage eines entschiedenen Eintretens für eine in der Zukunft zu realisierende Universalität:

in Solidarität mit der Menschheit auf das Ziel einer vollkommenen Emanzipation und darüber hinaus auf das weitere Ziel des Reiches Gottes hin.

<sup>1</sup> J. Habermas, *Legitimation Crisis* (Boston 1975) 130–143. J. Habermas, *Kultur und Kritik* (Frankfurt 1973) 195–231.

<sup>2</sup> L. Zimmerer, *Christlicher Glaube und Ideologie: Frankfurter Hefte* 20, 9 (Juli 1963) 447–454. L. Teinisch, *Christen in der kommunistischen Welt: Frankfurter Hefte* 19, 8 (August 1964) 527–530. R. Bohne, *Die Entdeckung der Gerechtigkeit: Frankfurter Hefte* 29, 9 (September 1974) 647–655. W. Dirks, *Ghetto im Angriff: Frankfurter Hefte* 17, 5 (Mai 1962) 295–298. W. Dirks, *Bittere Frucht: Frankfurter Hefte* 19, 8 (August 1964) 533–540. E. Höflich, *Ideologien in der Kirche: Frankfurter Hefte* 20, 9 (September 1965) 637–646.

<sup>3</sup> H. Peukert, *Wissenschaftstheorie–Handlungstheorie–Fundamentale Theologie* (Düsseldorf 1976) III, D.

<sup>4</sup> AaO. 301–317.

<sup>5</sup> J. Habermas, *Theory and Practice* (Boston 1971) IV. = *Theorie und Praxis* (Frankfurt <sup>3</sup>1969); J. Habermas, *Kultur und Kritik*, 202.

<sup>6</sup> G.W.F. Hegel, *On Christianity: Early Theological Writings* (amerik. Ausg. New York 1948) 302–308, 309–319.

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Stuttgart 1964) 148–158.

<sup>8</sup> G. Radnitzky, *Contemporary Schools of Metascience* (MNew York 1970) II, 164, 170.

<sup>9</sup> J. Habermas, *Theory and Practice*, 235–236.

<sup>10</sup> AaO. 239, K. Marx, *Die Frühschriften* (Stuttgart 1953) 339–341. M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* (Hamburg 1971) 60–62.

<sup>11</sup> J. Habermas, *On Social Identity: Telos* 19 (Frühjahr 1974) 92–93.

<sup>12</sup> AaO., G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie* (Hamburg 1959) 388. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes* (Stuttgart 1964) 182–183, 265–267; G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (Stuttgart 1965) I, 35.

<sup>13</sup> Habermas, *On Social Identity: aaO.* 93–94; Habermas, *Legitimation Crisis*, aaO. 121.

<sup>14</sup> Habermas, *On Social Identity: aaO.* 84–103; Hegel, *Vorlesungen I: aaO.* 34; H. Küng, *Menschwerdung Gottes* (Freiburg 1970) 558; H. Küng, *Christ sein* (München 1974) 299, 285, 299, 348, 367.

<sup>15</sup> Hegel, *Enzyklopädie: aaO.* 433.

<sup>16</sup> Hegel, *Enzyklopädie*, aaO. 433; G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Stuttgart 1961) 126–127.

<sup>17</sup> Hegel, *Vorlesungen II: aaO.* 354–356.

<sup>18</sup> AaO., 355–356; 223–247, 247–308, 308–356; Hegel, *Phänomenologie: aaO.* 18–20; Hegel, *Grundlinien: aaO.* 320; G.W.F. Hegel, *Ästhetik* (Frankfurt 1952) II, 423.

<sup>19</sup> Habermas, *Theory: aaO.* 189–191.

<sup>20</sup> M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-praktischer Traktat* (Berlin 1970) 3–26, 387–419; Hegel, *Vorlesungen: aaO.* 43–47.

<sup>21</sup> Habermas, *Legitimation Crisis: aaO.* 105, 110; Habermas, *Social Identity: aaO.* 101–103.

<sup>22</sup> W. Dirks, *Volkskirche im Übergang zur Krise der Kirche: Frankfurter Hefte* 25,2 (Februar 1970) 108–116; II, 25, 3 (März 1970) 187–193; W. Dirks, *Der Papst gegen die Kirche: Frankfurter Hefte* 23, 9 (September 1968) 621–629. W. Dirks, *Die sogenannte Verwirrung der Gläubigen: Frankfurter Hefte* 20, 8 (August 1965) 533–538; W. Dirks, *Kann die Kirche demokratisch werden?: Frankfurter Hefte*, 24, 7 (Juli 1969) 496–476; I. Hermann, *Die Römisch-Katholische Kirche und ihre Konflikte: Frankfurter Hefte*, 28, 8 (August 1973) 565–572.

<sup>23</sup> K. Rahner, *The Christian of the Future* (New York 1968) 77–101

Aus dem Englischen übersetzt von Karlhermann Bergner

## RUDOLF SIEBERT

1927 in Frankfurt geboren. Er studierte an den Universitäten Mainz und Münster und an der Katholischen Universität von Amerika in Washington, ist Lizenziat der Theologie (Mainz 1965), unterrichtete zunächst in der Bundesrepublik, dann in den Vereinigten Staaten, ist Professor für Religion an der Western Michigan Universität in Kalamazoo, an der er seit 1965 in der Abteilung für Religion unterrichtet. Rudolf und Margaret Siebert sind Eltern von sieben Kindern. Anschrift: Western Michigan University, Department of Religion, Kalamazoo, Mich. 49001, USA.