

Knud Løgstrup

## Die Krise des Bürgertums und die Theologie unter dem Einfluß Kierkegaards

### I.

Die Krise, in der sich das Bürgertum befindet, ist so komplex, daß man, wie sich von selbst versteht, von sehr verschiedenen Seiten an sie herantreten kann. Ein Zug, den ich hier gewählt habe und an den ich mich halten werden, ist die Tendenz, den geistigen Horizont auf die Gesellschaft zu beschränken. Zunächst ein paar Worte darüber, wie diese Tendenz entstanden ist und sich verstärkt hat.

Den Drohungen und Gefahren, denen wir heute mit Naturvergiftung, Energiebeschaffung und Bevölkerungsexplosion weltweit ausgesetzt sind, ist nur durch eine tiefgreifende Änderung unserer Gesellschaftsrichtung und internationalen Ordnung beizukommen. Diese Erkenntnis geht immer mehr Menschen auf. Die Änderung jedoch muß auf dem Sinn beruhen, den das Universum, die Natur der Erde und unser Dasein in sich selber haben und den wir aus unmittelbarer Erfahrung kennen. Nichtsdestoweniger ist die Neigung stark, den Sinn des Daseins auf die Veränderung der Gesellschaft zu verlegen, anstatt die Gesellschaftsänderung dem Sinn zu entnehmen, den das Dasein von sich aus hat. Wenn die Gesellschaftsänderung tiefgreifend sein soll, so müsse sie auch, meint man, dem Dasein den Sinn verleihen. Doch ist diese Vertauschung des Rang- oder Fundierungsverhältnisses fatal, denn sie bedeutet, daß die Gesellschaftsänderung mit einer Bürde beladen wird, die sie unmöglich tragen kann – und drängt man sie ihr mit Gewalt auf, so versteift sie sich in Rechthaberei und greift in ihrer Desperation zur ideologischen Simplifikation.

Wir achten – mit anderen Worten – im Politischen und Sozialen kaum auf die Gegebenheiten, an denen wir nicht das geringste ändern können und die bereits mit der Einrichtung des Universums, der Erde und mit unserem eigenen Dasein existieren. Und zwar liegt das daran, daß wir in unserer westlichen Kultur schon längst aufgegeben haben, in ihnen den Sinn des Daseins zu suchen.

Es gab eine Zeit, und so sehr lange ist das gar nicht her, in der die Frage nach dem Sinn des Daseins noch nicht aufgetaucht war; es war zu selbstverständlich,

daß der Sinn des Daseins mit dem gegeben war, was im voraus da war und an dem niemand auch nur das geringste ändern konnte. Die Frage nach dem Sinn des Daseins entsteht erst, als man es für ausgeschlossen hält, daß er in dem liegen könne, was unabhängig von uns da ist.

Ideengeschichtlich gesehen ist die Frage also nicht so furchtbar alt, ein paar Jahrhunderte höchstens. Man sucht sie mit Hilfe einer Lebens- oder Weltanschauung zu beantworten; letzterer Begriff stammt, wie Heidegger bemerkt, erst aus der Mitte des 18. Jahrhunderts, und er fügt hinzu, daß dieses Phänomen in der griechischen Welt, im Mittelalter und im gesamten Katholizismus unbekannt und undenkbar ist. Hans Lipps stellt die Weltanschauung in Gegensatz zum wissenschaftlichen Weltbild und behauptet, für die Weltanschauung gebe es keine andere Instanz als die eigene Existenz des einzelnen. Leute von verschiedenster Observanz sind sich hierüber einig. Bert Brecht erwähnt in seinen Ausführungen über Dramaturgie, daß man von Weltanschauung erst zu sprechen beginnt, als sich die Welt in Auflösung befindet. Und Pirandello spricht der Welt- oder Lebensanschauung mit leidenschaftlicher Konsequenz jeglichen Wahrheitsgehalt ab. Seine Dramen sind eine Demonstration dessen, daß alles, was wir unter Lebensanschauung verstehen, mit der Wirklichkeit ebensowenig zu tun hat wie die irren Einfälle eines Geisteskranken. So weit geht Bertrand Russell nicht, aber auch er denkt nicht im Traum daran, daß sie die Wirklichkeit spiegeln könnte. Womit nicht gesagt sein soll, daß wir sie entbehren können, da ja ihr Inhalt wiedergibt, was wir selber aus unserem Dasein machen wollen.

Wie Brecht erörtert, entsteht die Frage nach dem Sinn des Daseins paradoxerweise genau an dem Zeitpunkt der westlichen Kulturgeschichte, an dem die Überzeugung verlorengegangen ist, daß wir den Sinn unseres Lebens und Handelns im Dasein selber finden, so wie es nun einmal unabhängig von unseren Bestrebungen und Zielen eingerichtet ist. Ist aber diese Überzeugung erst verlorengegangen, so hat die Frage keinen Sinn mehr. Geht man davon aus, daß sich der Sinn des Daseins aus dem ergibt, was wir damit unternehmen, so bestimmt unser Dafürhalten seinen Sinn – und das überlebt der Sinn nicht. Sind wir es, die den Sinn des Daseins bestimmen, so ist er willkürlich, und Sinn läßt sich dann von Sinnlosigkeit nicht unterscheiden, darin hat Pirandello recht.

Keineswegs wird nun unsere Verlegenheit dadurch geringer, daß wir eine Lebensanschauung nicht entbehren können. Die erwähnten Dichter und Philosophen sind sich alle über ihre Unentbehrlichkeit einig, behaupten aber gleichzeitig, sie habe mit Wahrheit



oder Unwahrheit nicht das geringste zu schaffen, das einzige, was wir ihr zumuten können, sei, daß sie unserer würdig oder jedenfalls nicht unwürdig sei. Doch wenn es uns anheimgestellt ist, was würdig und was unwürdig ist, so sind wir darauf angewiesen, uns am eigenen Schopfe aus der Willkürlichkeit emporzuziehen. Das läßt sich nicht tun, obwohl wir eben das heute versuchen, und die Weise, wie wir es in unserer Kultursituation tun, ist, wie gesagt, indem wir den Sinn des Daseins auf die Gesellschaftsänderung verlegen. Dies ist jedenfalls ein wesentlicher Zug in der Krise des Bürgertums, und er steckt so tief, daß selbst jeder Marxist in diesem Sinne ins Bürgertum gehört.

Was sind nun das für Gegebenheiten, Phänomene und Zusammenhänge, auf deren Nichtbeachtung oder Vernachlässigung die Krise des Bürgertums zurückzuführen ist und die dem Dasein des Menschen Sinn verliehen, ehe die Frage nach dem Sinn des Daseins aufkam. Um mit Hilfe eines Kontrasts zu einer Antwort zu gelangen, führe ich eine Auffassung über die Entwicklung an, wie sie öfters in der Wissenssoziologie geltend gemacht wird:

Die Entwicklung der gesamten Menschheit hat in einem großen, vorwärtsschreitenden Rationalisierungsprozeß bestanden. Fortschritte geschehen in Vorstößen, Epoche folgt auf Epoche, alles in ständigem Anwachsen von Wissen und Herrschaft über die Natur und über die Sozialwelt. Die erste sozialisierende Geistesmacht in der Geschichte der Menschheit ist die Religion. Mit Mythe und Kult, mit Ritualen, Zeremonien und Magie deutet die Religion die Welt und reguliert das Verhalten des einzelnen. Doch gerade weil die Religion ein rationalisierender Faktor ist, macht sie sich selber allmählich überflüssig. Überzeugendere und effektivere Rationalisierungen, die der Politik, der Wirtschaft, der Technik und der Wissenschaften stellen sich an die Spitze und lösen die Religion ab. Das dauert eine Zeitlang, so ungefähr zweitausend Jahre. Mit dem Zeitabschnitt jedoch, den die Historiker Neuzeit nennen, sind wir am Ende des Weges: Die Zeit der Religion ist vorbei.

Meine Wiedergabe ist in all ihrer Kürze, das ist klar, vereinfacht. Doch ist der Gedankengang selber, abgesehen von meiner Wiedergabe, vereinfachend. Als eine Art Philosophie der Zeitgeschichte oder Zeitalterfolge kommt er nämlich zustande, indem er gänzlich von den Phänomenen absieht, die schlechthin zu fundamental sind, um sich von unserem Wissen verarbeiten und zum Gegenstand unserer Herrschaft machen zu lassen.

Was sind das nun für Phänomene? Vielfältig wie sie sind, kann ich nur ein paar davon aufzählen. Da ist die Sprache, die die Eigentümlichkeit hat, daß sie sich zu-

gunsten des Themas in Unbemercktheit zurückzieht und damit den Abstand und den Raum schafft, in denen sich nun unser Verstehen, unsere Phantasie und unser Wissen entfalten können. Da sind die Sinnesempfindungen, die mit unserem Verstehen zusammenspielen, ohne sich im geringsten von ihm verarbeiten zu lassen. Da ist Bedeutung, da ist Farbe. Da ist ein Verstehen, das, unterhalb des kategorialen Erkennens von den Ding-Eigenschaft- und den Ursache-Wirkung-Beziehungen, der Analogie der Einrichtung des Universums selber entspricht: Typisches kehrt wieder in Individuen und Exemplaren, variiert durch ihre Selbstregulierung. Da sind Daseinsäußerungen, die unbedingt sind, von der Offenheit der Rede bis zur Barmherzigkeit.

All dies sind Grundgegebenheiten, Phänomene und Zusammenhänge, in denen sich Universum, Erde und Dasein auf hartnäckige Weise in ihrer Singularität melden. Sie lassen sich von unserem Tätigsein nicht aufsaugen, sie lassen sich nicht zu seinem Ziel und Zweck machen. Hermann Lübbe nennt sie «handlungsresistent» und weist darauf hin, daß eben sie das Thema der Religion sind. Das bedeutet nicht, daß sie mit unserem Tätigsein keine Verbindung hätten, vielmehr besteht die Verbindung darin, daß sie ihm unabdingbar vorgegeben sind. So verstanden sind sie unserem Tätigsein gegenüber unempfindlich.

Sie sind jedoch auf höchst verschiedene Weise die Vorgegebenheiten unseres Tätigseins und lassen sich dementsprechend unterscheiden. Es gibt solche, die unser Tätigsein gefährden, das sind Zeit und Vernichtung, Krankheit, Tod und Leiden. Unser Tätigsein wird daher zu einer Auflehnung gegen die Phänomene, die es bedrohen. Andere Phänomene erhalten unser Tätigsein aufrecht und tragen es, wie das Vertrauen, die Offenheit der Rede, Mitgefühl, Hoffnung. Nur weil sich diese Phänomene nicht in die Zielsetzung unseres Tätigseins einspannen lassen, können sie es aufrechterhalten. Wir können also zwischen zwei Gruppen von Phänomenen unterscheiden, die auf hartnäckige Weise singular sind: die handlungs-resistenten Phänomene, die unser Tätigsein gefährden, und die handlungs-resistenten Phänomene, die unser Tätigsein tragen. Im folgenden beschäftige ich mich ausschließlich mit letzteren.

Die Frage drängt sich auf, wieso wir sie eigentlich so stark ignorieren oder bagatellisieren? Wir tun das einfach deshalb, weil wir sie nicht als gesellschaftsorganisierende Macht in die Hand bekommen können. Sie enthalten keine solche Macht, weil sie gewissermaßen zu etwas besserem da sind, sie erhalten nämlich unser Dasein aufrecht. Wir aber sind derartig mit dem Organisieren unseres Daseins beschäftigt, daß Phänomene,



die sich dazu nicht gebrauchen lassen, unserer Aufmerksamkeit entgehen, obgleich unser ganzes Organisieren, wenn es nicht vergebens sein oder nicht ins Verderben führen soll, in ihnen ruht.

Wir müssen also die Daseinsäußerungen, die das Miteinanderleben erstehen lassen und aufrechterhalten, von den Ideen unterscheiden, mit denen wir unser Gesellschaftsleben organisieren. Wie wir auch ihr Zusammen- und Widerspiel bedenken müssen. Ich werde zwei Beispiele dafür anführen.

Das erste hole ich aus Richardt Hansens Schrift «Spontaneität, Geschichtlichkeit, Glaube» (Regensburger Studien zur Theologie, Bd. 10, Frankfurt a.M. 1978, 42–43). Wir wären nicht in der Lage, uns mit einem vorliegenden theoretischen Wissen bekannt zu machen, wie wir auch nicht unsere wissenschaftlichen Kenntnisse austauschen könnten, wenn nicht das Vertrauen mit zu unserem Dasein gehörte. Immerhin ist eine Unterscheidung am Platze. Handelt es sich um die Anerkennung eines theoretischen Wissens, so vollzieht sich unser Vertrauen nicht auf die unmittelbar spontane und souveräne Weise wie im persönlichen Miteinanderleben. Im wissenschaftlichen Austausch ist Vertrauen als Idee zugegen. Sehr deutlich tritt das hervor bei der «community of scientists», die für die Organisation des wissenschaftlichen Lebens die größte Rolle spielt, insbesondere innerhalb der exakten Wissenschaften und sogar wissenschaftstheoretisch, wie dies in Peter Skagestads Abhandlung «Making of History» (Oslo 1975, S. 26) dargelegt wird. Die Beziehung zwischen Daseinsäußerung und Idee ist also zweifach. Vertrauen organisiert nicht. Die spontane und souveräne Daseinsäußerung tritt zur Organisation unseres Lebens mit- und gegeneinander gegebenenfalls nur in Beziehung, indem sie zur Idee umgesetzt wird oder den Anstoß zur Ideenbildung gibt. Gleichzeitig setzen die Ideen die Daseinsäußerung voraus. Ohne die Voraussetzung des Vertrauens als spontaner und souveräner Daseinsäußerung hätte sich eine wissenschaftsorganisierende «community of scientists» niemals bilden können.

Das Verhältnis zwischen Daseinsäußerung und Idee kann sich aber auch anders und weit verwickelter gestalten. Mit meinem zweiten Beispiel stehen wir vor einem unserer allerschwerigsten Probleme, und ich muß mich daher auf eine Andeutung beschränken. Eine leitende Idee, die im Kontrast zu früheren Zeiten für die Neuzeit charakteristisch ist und bis heute eine große Rolle spielt, ist der Gleichheitsgedanke. Gleichheit als Leitvorstellung ist eine fruchtbarer Gedanke, solange er sich auf Mitbestimmung in dem Machtgefüge richtet, dem man selber unterworfen ist. In der Gesellschaftsordnung, die wir demokratisch nennen,

ist dies eine tragende Idee. Der Gleichheitsgedanke aber ist ein hartes und unbarmherziges Prinzip, wenn er bedeutet, daß die für alle geltende Chancengleichheit auf die Weise wahrgenommen werden muß, wie es jeder nun einmal selber vermag. Vertritt man die Durchführung des Gleichheitsgedankens auf eine solche Weise, so tut man, als seien alle in bezug auf Anlagen und Ausrüstung gleichgestellt. Die Gleichheit wird hier auf den Platz der Ungleichheit versetzt und leistet damit der erbarmungslosen Konkurrenz, dem Kampf aller gegen alle, Vorschub. Doch wie sollen wir wissen, wann der Gleichheitsgedanke lebensfördernd und wann er lebensniederbrechend ist? Hier gibt uns die Daseinsäußerung Bescheid. Vom Mitgefühl, von der Barmherzigkeit wird entschieden, inwieweit sich der Gleichheitsgedanke für die Organisation des gesellschaftlichen Lebens eignet und inwieweit nicht.

So ist es auch in der Rechtsprechung. Vor dem Gesetz sind alle gleich. Gewiß, aber in der Ausübung des Rechts berücksichtigt man seit alten Zeiten das Prinzip, daß die strenge Handhabung des Gesetzes zugleich das größte Unrecht bedeuten kann.

## II.

Ignorieren wir die handlungs-resistenten Phänomene, so bleibt auch ihre religiöse Deutung aus, das ist klar. Dem, so sollte man meinen, widersetzt sich die Theologie. Man sollte meinen, die Theologie sei eine geborene Feindin der Einschrumpfung des geistigen Horizonts auf die Gesellschaft und auf die lediglich mit ihrer Organisation verbundenen Ideen, die die Krise des Bürgertums mitverschuldet hat. Das aber ist ein gewaltiger Irrtum. Häufig hat die Theologie selber die Phänomene bagatellisiert, die sich nicht zum Gegenstand unseres Systemwissens und unserer Herrschaft machen lassen, und ebenso häufig hat sie sich lediglich auf rein konventionelle und traditionelle Weise mit ihnen befaßt und jegliche Erneuerung ihrer theologischen Deutung, zu der ja doch die neue kulturelle Situation aufforderte, versäumt. Wie erklärt sich das? Die Erklärung ist: Angst vor der Metaphysik, eine Angst, an der die protestantische Theologie jedenfalls schon seit hundert Jahren leidet. Sie hat einen doppelten Ursprung. Teils entstammt sie dem Neukantianismus, so wie es von Ole Jensen in der Schrift «Theologie zwischen Illusion und Restriktion» (München 1975) dargelegt worden ist. Teils rührt sie von Kierkegaards Denken her, worauf ich abschließend eingehe.

Kierkegaards Gedanken kreisen unablässig um den Punkt, wo sich der denkbar größte Widerspruch auf Erden befindet, weil wir es an diesem Punkt mit der einzigen Wahrheit zu tun haben, bei der es sich überhaupt lohnt, von Wahrheit zu sprechen. Das, wovon



Kierkegaard ausgeht, und das, wohin er zurückkehrt, ist mit Climacus' Ausdruck «der Gott in der Zeit». Das Merkwürdige hierbei ist nun, daß die Religion, die für Kierkegaard den Unterschied zum Glauben an den Gott in der Zeit ausmacht und die den Verständnishorizont für diesen Glauben abgibt, nicht etwa der Gott der Schöpfung ist, sondern die Religiosität eines Sokrates. Für einen Menschen wie Kierkegaard, für den die Wahrheit der Existenz die christliche Botschaft ist, dürfte es doch naheliegend sein, sich dem Gedanken an den Gott der Schöpfung zuzukehren, um von daher den Verständnishorizont für die christliche Botschaft zu gewinnen. Das aber tut Kierkegaard nicht, und warum tut er das nicht?

Eine der Ursachen ist sicherlich der Umstand, daß sich der Gedanke vom Gott in der Schöpfung, der damals die Gemüter bewegte, in der Ausformung der traditionellen Metaphysik und deren rationaler Theologie darbot. Ihr erteilt Kierkegaard ein für allemal eine Absage. Seine eminente Leistung besteht darin, daß er einen vollkommen neuen Grund legt. Kierkegaard sagt: Es ist umsonst, auf dem Wege der Schlußfolgerungen zur Existenz Gottes zu gelangen zu suchen. Denn Gott gehört im voraus zum Dasein jedes einzelnen Menschen, noch ehe jegliche Schlußfolgerung, noch ehe die Vernunft daran geht, darüber nachzudenken. Das Gottesverhältnis jedes einzelnen Menschen ist bereits mit der Verfassung des Menschen gegeben. Es ist überflüssig, die Existenz Gottes beweisen zu wollen. Die Beziehung zu Gott gehört einfach zur Grundstruktur, die die Existenz jedes einzelnen Menschen ausmacht. Ohne Gott hat der einzelne kein Dasein, keine Existenz als Mensch.

Es soll hier nicht darauf eingegangen werden, wie Kierkegaard all dies weiter ausführt – ich darf statt dessen auf mein Buch «Auseinandersetzung mit Kierkegaard» (München 1968) hinweisen –, vielmehr sei konstatiert, daß Kierkegaards Existenzanalyse, so eminent sein Einsatz auch sonst ist, insbesondere wenn man die geistige Lage der damaligen Zeit bedenkt, der Mangel anhaftet, daß sie dem Schöpfungsgedanken keinen Raum gibt. Jenseits alles dessen, was ist und geschieht, ist Gott nur zugegen im Dasein des Menschen als die ewige, unendliche und pausenlose Beanspruchung des Menschen. Sonst nicht. Alles schaltet aus, was zwischen der Jenseitigkeit Gottes und dem Gefordertsein des Menschen liegt. Alles andere im Menschenleben, die Natur, das Universum, das sonstige Eingerichtetsein, alles das hat nichts mit Gott zu tun. Nicht daß Kierkegaard direkt bestritte, daß Gott in allem, was ist und was vor sich geht, mit seiner erschaffenden und erhaltenden Macht zugegen sei – aber es ist gleichgültig, es hat nichts zu sagen. Kierkegaard muß, um den

unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und dem Menschen zu behaupten und um scharf genug herauszustellen, daß die Forderung ewig, unendlich und pausenlos ist, derartig auf die Jenseitigkeit Gottes insistieren, daß es auf Kosten des Gedankens von der Allgegenwart Gottes geschieht, der ganz aus dem Blickfeld verschwunden ist. Bei Kierkegaard sieht es so aus, als wirke Gott nicht auch in der Schöpfung.

Kierkegaards Ansatz ist mit einer Einengung verbunden, beides muß festgehalten werden. Kierkegaard wie auch die neukantianischen Vertreter der dialektischen Theologie taten recht, als sie der traditionellen Metaphysik und deren rationalistischer Theologie absagten. Sie stellte nämlich gleichsam eine Verlängerung des wissenschaftlichen Erkennens dar, das verraten ihre Begriffe mit genügender Deutlichkeit. Indem man nämlich den Begriff einer Totalität der Welt, die ihre Ursache in Gott habe, konzipiert, hat man das Kausalitätsprinzip ins Jenseits verlängert.

Meint man aber, daß man daraufhin als Theologe verpflichtet sei, der Metaphysik als solcher abzusagen, so verengt man sein Verstehen. Es wird horizontlos. Im übrigen verengt man auch die Forderung. Verantwortliches Tun beschränkt sich dann darauf, dem Nächsten zum Verantwortlichsein zu verhelfen. Alles andere zählt nicht.

Es gibt nun einmal eine Metaphysik ganz anderer Art als die, die von Kierkegaard und der dialektischen Theologie verlassen wurde. Sie bricht gewissermaßen von innen her durch, sie bietet sich dar in den Phänomenen des menschlichen Daseins, der Erde und des Universums, die als solche eine religiöse Deutung nahelegen. Sie verweist uns an unsere unmittelbare Erfahrung. Und im übrigen öffnen uns eben die Phänomene und Probleme, die einer religiösen Deutung geöffnet sind, auch das Verstehen der christlichen Botschaft, und ein Glaube, bei dem sie wegfallen, läuft Gefahr, unverstanden und unfreiwillig geleistet werden zu müssen.

Wenn sich der Inhalt des Gottesreiches mit Worten, die wir verstehen, ausdrücken läßt, so wie es aus Jesu Verkündigung hervorgeht, dann kann die Sprache als Humanum verstanden, nicht etwas Gott Gleichgültiges sein. Die Sprache kann nicht in einer Welt beheimatet sein, die lauter Sinnlosigkeit und Absurdität ist, die erst im Gottesreich aufgehoben werden. Ebenso wenig kann die Sprache, gnostisch gedacht, von einem Demiurgen erschaffen sein, der sein boshaftes Vergnügen daran hatte, uns mit einem Werkzeug zu versehen, mit dem wir einander irreführen und aneinander vorbeireden. Der Gott des Gottesreiches muß auch der Gott der Sprache sein. Unser Dasein auf Erden muß auf Sprache hin erschaffen sein.



Gehen wir von der Möglichkeit der Sprache zu den konkreten Daseinsäußerungen, so gilt Entsprechendes. Läßt sich das Gottesreich mit Daseinsäußerungen schildern, in denen sich unser Miteinander vollzieht, so können diese Daseinsäußerungen nicht in einem Dasein beheimatet sein, von dem nichts weiter zu

sagen ist, als daß es sinnlos und absurd sei und daß seine Sinnlosigkeit und Absurdität erst im Reiche Gottes aufgehoben werde. Der Gott des Gottesreiches muß auch der Gott der Daseinsäußerungen sein, und das muß sie prägen. Sie sind geprägt; Bedingungslosigkeit und Durchschlagskraft zeichnen sie aus.

#### KNUD LØGSTRUP

1905 in Kopenhagen geboren, 1923 – 1930 theologisches Studium in Kopenhagen, 1930–1935 in Straßburg, Göttingen, Paris, Freiburg i.Br. und Tübingen. 1936–43 Pfarrer. Promotion zum Dr. theol. mit einer Dissertation über den Konflikt zwischen der Theologie und dem Lebensverständnis, das dem transzendentalphilosophischen Idealismus zugrunde lag, Dr. h.c. in Lund 1965 und in Marburg 1977. 1943 Professor für Ethik und Religionsphilosophie an der theologischen Fakultät der Universität Aarhus. Veröffentlichungen außer der Dissertation: Kierkegaards und Heideggers Existenzanalyse und ihr Verhältnis zur Verkündigung, Berlin 1950. Die ethische Forderung, Tü-

bingen 1959, <sup>2</sup>1968; Kunst og etik, Kopenhagen 1961. Kants aestetik, Kopenhagen. 1965. Auseinandersetzung mit Kierkegaard, München 1968. Norm og spontaneitet, Kopenhagen. 1972. Vidde og praegnans. Sprogfilosofiske betragtninger. Metafysik I, Kopenhagen. 1976. Skabelse og tilintetgørelse. Religionsfilosofiske betragtninger. Metafysik IV, Kopenhagen. 1968. «Aesthetische Erfahrung in Dichtung und bildender Kunst: Anthropologie Bd. IV, Stuttgart 1973; Mitarbeiter bei «Etik og kristen tro», (Hg. G. Wingren, Lund 1971); Mitherausgeber der RGG 3. Aufl. und bis 1977 bei «Theologische Rundschau». Anschrift: Hyllested, Bjerre, DK-8400 Ebeltoft, Dänemark.

Fernando Castillo

### Bürgerliche Religion oder Religion des Volkes?

#### *1. Besteht hier ein Dilemma?*

Vielen Christen – vielleicht dem überwiegenden Teil der Kirche – mag es schwerfallen, die Alternative zu erkennen oder gar anzuerkennen: bürgerliche Religion oder Religion des Volkes. Die Existenz einer Volksreligion, wie sie in Lateinamerika und im südlichen Europa gegeben ist, scheint den besten Beweis gegen die Annahme einer solchen Alternative zu liefern. In diesen Gesellschaften besteht ein Christentum, so wie man es in den Kreisen der höheren Einkommensgruppen und der gesellschaftlichen Elite (Bourgeoisie oder Mittelklassen) praktiziert und glaubt, neben einem für die ärmeren Gesellschaftskreise typischen Volkschristentum.

Beweist nicht diese Volksreligion eindeutig, daß das Christentum über den gesellschaftlichen Alternativen und Gegensätzen steht, daß es für alle da ist? Demnach gäbe es ein Christentum für die einen und eines für die andern; das eine, der Eigenart der bürgerlichen oder «modernen» Kultur angepaßte, wäre intellektueller oder «spiritueller» und stünde auch den offiziellen Strukturen und Praktiken der Kirche näher, das andere

wäre eher emotional, irrational und «primitiv» in seinen Glaubensüberzeugungen und Praktiken. Das Christentum paßt sich der jeweiligen Kultur an – oder mit einem theologischen Ausdruck, es «inkarniert» sich in ihr. (Dabei fällt allerdings auf, daß das, was den Theoretikern der «Inkarnation» Schwierigkeiten bereitet, immer die Volkskultur ist; in der bürgerlichen Kultur dagegen scheint sich das Christentum in seinem ureigenen Milieu zu befinden.) Ein jeder hat das Christentum, das ihm am meisten behagt. Das scheint alles ganz einfach zu sein und ist letzten Endes sehr bürgerlich: jeder konsumiert seinem sozialen Status und seinem Einkommen entsprechend.

Die scheinbare «Selbstverständlichkeit» der Aufteilung des Christentums in ein bürgerliches und ein volkstümliches beruht auf anderen sozialen Selbstverständlichkeiten, die die bürgerliche Gesellschaft kennzeichnen, so etwa eine bestimmte Arbeitsteilung und Aufspaltung der Gesellschaft in Klassen, Selbstverständlichkeiten, die mit der Neutralität von Naturgegebenheiten auftreten. Aber das Problem dürfte sich wohl kaum so einfach darstellen. Die Beziehung zwischen bürgerlicher Kultur und Volkskultur – mit denen das Christentum sich verbindet – ist politisch keineswegs neutral. Es handelt sich um eine Beziehung zwischen Herrschenden und Beherrschten, die sich als Beziehung zwischen zwei Kulturen artikuliert. Keine Theorie der kulturellen Inkarnation des Christentums kommt an dieser Tatsache vorbei.

Sobald man den Herrschaftscharakter der Beziehung zwischen bürgerlicher Kultur und Volkskultur zugibt, fallen die früheren Selbstverständlichkeiten in sich zusammen. Ist die Aufteilung des Christentums in