

<sup>14</sup> I. Kant, Werke in 10 Bänden, Hg. von W. Weischedel (Darmstadt 1983) Band 9, 105–124.

<sup>15</sup> AaO. 114.

<sup>16</sup> E. Wiesel, Chassidische Feier (Wien 1974) 106.

<sup>17</sup> AaO. 104f.

<sup>18</sup> Th. Pröpfer, Warum gerade ich? AaO. 270.

<sup>19</sup> R. Guardini, Der Herr (Würzburg 1951) 241–252.

## NORBERT GREINACHER

1931 in Freiburg i. B. geboren. Studierte in Freiburg i. B., Paris und Wien. 1955 Promotion zum Doktor der Theologie. 1956 zum Priester ordiniert. Seit 1969 Professor für Praktische Theologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Veröffentlichungen u. a.: Soziolo-

gie der Pfarrei (Freiburg i. B. 1955); Die Kirche in der städtischen Gesellschaft (Mainz 1966); Einführung in die Praktische Theologie (München 1976); Gelassene Leidenschaft (München 1977); Gemeindepraxis. Analysen und Aufgaben (München 1979); Der Fall Küng. Eine Dokumentation (München 1980); Freiheitsrechte für Christen? (München 1980); Christsein als Beruf (Zürich 1981); Im Angesicht meiner Feinde — Mahl des Friedens (Gütersloh 1982); El Salvador — Massaker im Namen der Freiheit (Hamburg 1982); Der Konflikt um die Theologie der Befreiung (Zürich 1985); Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung (München 1985); Umkehr und Neubeginn (Freiburg i. Ue. 1986); (als Hg. zus. mit Hans Küng); Katholische Kirche — wohin? (München 1986); Menschlich leben (Zürich 1986); Der Schrei nach Gerechtigkeit (München 1986). Anschrift: Ahornweg, 4, D-7400 Tübingen.

J. Mark Thomas

## Scheitert die Menschheit an ihrem Wissen?

Über die ganze Länge einer Seite geht eine Reklame für die Lockheed-Gesellschaft im *Wall Street Journal* vom 31. Oktober 1989, in der die Beziehung zwischen dem «Turm von Babel und der Systemintegrierung» exegetisierend interpretiert wird. Eine Reproduktion des Gemäldes «Turm von Babel» (ca. 1560) von Pieter Breughel dem Älteren füllt in Gänze die zwei unteren Drittel der Seite. Selbst in dieser Zeitungsreproduktion manifestiert sich der von ihm gemalte Stufenturm noch als jener Mittelpunkt einer toll-aktivistischen Geschäftigkeit. Er wird dort dargestellt als ein aus rohem Stein behauenes Gebäude, Zielpunkt der zu ihm hinkommenden und wieder von ihm weggehenden Schiffe und anderen Transporte. Arbeiter und Handwerker hasten über den ganzen Bau, und rechts unten in der Ecke ist zu sehen, wie sie dem Herrscher, seinen Ministern und seiner Militäreskorte — den Beamten und Fürsten — pflichtgemäß die gebührende Ehre erweisen. Das massive Bauwerk reicht bis in die Wolken, wenn auch ganze Teile

der vielen Stockwerke unvollendet in Bau bleiben und so das detaillierte Innere seiner Form sichtbar machen. Hier präsentieren sich irdische Macht und Fertigkeit in all ihrer technischen Brillanz und erheben sich turmhoch über die darunterliegenden Dörfer und die Landschaft, die sich im Hintergrund ausbreiten. Und dieser visuellen Interpretation der biblischen Erzählung aus dem 16. Jahrhundert fügt die Lockheed-Gesellschaft nun ihre eigene Analyse hinzu.

Der Anfang dieser «Exegese» ist erstaunlich orthodox. Es heißt da, daß das Gleichnis vom Turmbau zu Babel (Genesis 11) von den Bemühungen eines Volkes in der Ebene von Schinar berichte, das versucht habe, «seiner eigenen Intelligenz einen Altar zu errichten», und weil alle im Volk «eine gemeinsame Sprache sprachen . . . , war ihnen nichts unmöglich». Als Gott jedoch sah, was sie taten, «erzürnte ihn die Hybris dieses arroganten Volkes», und deshalb strafte Gott die Stadt mit dem Aufkommen hunderter von Sprachen, so daß Verwirrung und Machtlosigkeit die Folge waren.

Anschließend versucht diese Interpretation, ihre Lehre aus dem Gleichnis zu ziehen. Die Lehre vom Turmbau zu Babel ist «für uns Menschen des 20. Jahrhunderts bemerkenswert hellseherisch», schreibt der unbekannte Werbetexter. Die letzten vier Jahrzehnte der Computerisierung haben «den alten Fluch von Babel» in Erfüllung gehen lassen, da die ungeheure Vermehrung der Computergesellschaften gleichzeitig die Ver-

wendung verschiedener Formate und Computersprachen bewirkt hat. Und dadurch entsteht Verwirrung, ähnlich derjenigen in Babel. «In Erkenntnis dieser Uneinheitlichkeit hat Lockheed die Lösung geschaffen: die Systemintegration. Jahrelang hat die Gesellschaft offensichtlich inkompatible Systeme in eine Synthese gebracht — gleich ob für den Gebrauch in der Raumfahrt, beim Militär oder in der Privatindustrie. Mit diesem Ziel ist Lockheed schließlich tatsächlich fähig geworden, gegen den Babel-Effekt zu arbeiten. Und wenn dereinst alle dieselbe Sprache sprechen — wer weiß, was für Wunder dann möglich werden?»

So endet die «Lehre». Die moderne Bedeutung des Gleichnisses liegt in der Erkenntnis, daß Menschen des 20. Jahrhunderts eine Lösung der Zersplitterung des Wissens konstruieren müssen, was die Bewohner der Ebene von Schinar nicht tun konnten. Die Zusammenhanglosigkeit ist ein instrumentelles Problem, welches von den gleichen Technologien geregelt werden kann, die auch Türme errichteten. Gleich ob diese auf «Weltraum, Militär oder Privatindustrie» angewendet werden, scheitert die Menschheit insofern an ihrem Wissen, als sie es ermöglicht, daß disparate Informationstechnologien ein vereinheitlichtes Datensystem, welches in der Lage ist, den «Babel-Effekt» aufzuheben, blockieren. Dieses vereinheitlichte Datensystem aber kann eben die «Systemintegration», die die Lockheed-Gesellschaft anbietet, zustande bringen.

Was bedeutet diese Lösung? Wissen wird demnach erst zu dem gemacht, was es sein kann. Diese moderne technologische Heilslehre zieht offensichtlich Parallelen zu dem biblischen Drama der Errettung: Eine uranfängliche Schöpfung wurde durch den Sündenfall zerstört und mit umso mehr Recht durch das Reich Gottes erlöst. Lockheeds Auslegung suggeriert eine Entwicklung, die ausgeht von den Ursprüngen, wo ein Volk, geeint durch eine Sprache, erkannte, «daß ihnen nichts unmöglich war», über die Situation des Sturzes nach Babel, wo «nichts mehr möglich war», hin zu einer Rückkehr zu den uranfänglichen Zuständen, wo «Wunder möglich sind». Das technologische Reich der Verheißung ist dergestalt, daß die ursprünglich grenzenlosen Fähigkeiten der Menschheit, die sich in den zerstreuten, nicht zusammenfaßbaren Informationen verloren hatten, wiederhergestellt und vergrößert werden. Daß in Wirklichkeit die so dar-

gestellten ursprünglichen Zustände nie diese Einheit des Wissens, wie sie einem integrierten Computersystem möglich ist, hätten erreichen können, macht diese Interpretation nicht nur verdreht, sondern auch unehrlich.

Für die Moderne jedoch manifestiert sich in dieser sonderbaren Werbung unzweifelhaft die vorherrschende Antwort auf die Frage «Scheitert die Menschheit an ihrem Wissen?». Sie scheitert nur dann, wenn sie nicht die Perfektion dieses technischen Systems erreicht, das nun in Kraft gesetzt worden ist. Obgleich das populäre Wissenschaftsmagazin *Omni* einmal spöttelnd schrieb: «Die Bescheidenen werden die Erde erben. Der Rest von uns wird zu den Sternen gehen.» Kognitive Einigkeit und Übereinstimmung wird vom technologischen Fortschritt begleitet, und diese beiden bilden das soteriologische Kernstück unserer heutigen Zeit.

Bemerkenswert an dieser Reklame ist weder, daß eine bedeutende amerikanische Firma die biblische Geschichte dazu benutzt, ihre Produkte zu verkaufen, noch, daß dieser Gebrauch der Erzählung ihrer traditionellen Interpretation widerspricht. Viel wichtiger ist, daß diese Werbung beispielhaft die hauptsächliche Art und Weise demonstriert, wie die heutige Menschheit an dem scheitert, was sie weiß: Sie begreift nicht die Ambiguität, von der ihr Wissen durchdrungen ist.

Bevor diese These jedoch entwickelt werden kann, müssen einige Voraussetzungen und nähere Bestimmungen der Frage an sich geklärt werden.

Scheitert die Menschheit an ihrem Wissen? Wer ist in dieser Frage nach der «Menschheit» miteingeschlossen? Was zählt als Wissen, und — sehr wichtig — wodurch konstituiert sich dieses Scheitern des Wissens? Die offensichtliche Ungeheuerlichkeit dieser Frage besteht darin, daß sie ins Zentrum der erkenntnistheoretischen und anthropologischen Forschung vorstößt. Statt einer schon bestätigten und erhärteten Behandlung dieser beiden Dimensionen sollten daher einige Klärungen unternommen werden, um zu zeigen, was mit diesen Begriffen gemeint ist.

Im Rahmen und in der Zielsetzung dieser Diskussion bedeutet «Menschheit» eine Wirklichkeit von sowohl historischer wie auch ontologischer Bedeutung. Es gibt ein distinktives Merkmal dieses «Menschseins», und auf genau diese kennzeichnende Unterscheidung konzentriert

sich die hier zur Debatte stehende Frage. «Menschheit» bezieht sich auf die Selbst-Bewußtheit der Menschen und nicht auf die anderer Geschöpfe oder Gottes. Und das wichtigste ist, daß diese Selbst-Bewußtheit reflexiv ist, d. h. sie hinterfragt nicht nur die Welt in ihrer Totalität, sondern auch dieses Bewußtsein selbst, durch welches der Mensch überhaupt so fragen kann.

Außerdem hat die Menschheit in ihrer «endlichen Freiheit» (Paul Tillich) auch Teil am Wandel der historischen Realität. Diese Realität ist selbstverständlich an sich fragmentarisch und pluralistisch, aber sie hält offensichtlich dominante und vorherrschende Zustände über die Zeit hinaus aufrecht. Mit Recht spricht man von der einen als der «mittelalterlichen» und von der anderen als der «industriellen» Epoche. Die eine Gesellschaft wird als «Stammesgesellschaft», die andere als «bürokratische Gesellschaft» bezeichnet. Wenn man daher von diesem Selbstbewußtsein sagt, es bestimme die heutige Realität als technische Vernunft, heißt das nicht, ihr einen absoluten Status zuzusprechen, sondern ihre Vorherrschaft wahrzunehmen. Und doch wird es, da sie heute in alle Teile der Welt hineinreicht, immer schwerer, von «Pluralismus» zu sprechen, so wie es noch vor 50 Jahren geschah. Die technische Vernunft und die aus ihr erwachsenden Herausforderungen beherrschen die intellektuelle Landschaft der Moderne.

Die Menschheit scheitert an ihrem Wissen insofern, als sie die Zweideutigkeit dieses Wissens nicht begreift. Bernard Lonergans Analyse führt sicherlich in diese Richtung. Wenn das Versagen, die Menschheit und ihre «conditio» «dialektisch» zu verstehen, für ihn die Hauptursache des geschichtlichen Niedergangs bedeutet, dann sind die Konsequenzen nicht weniger dialektisch als die Ursache:

«Und so stehen wir vor der tiefen Desillusionierung des modernen Menschen und dem Brennpunkt seines Entsetzens. Er hatte gehofft, durch sein Wissen eine Entwicklung sicherzustellen, die immer Fortschritt, nie aber Verschlechterung bedeuten würde. Er hat entdeckt, daß der Fortschritt des menschlichen Wissens ambivalent ist, daß es den Menschen eine gewaltige Macht in die Hände legt, ohne daß notwendig entsprechend viel Weisheit und Tugend hinzugegeben sind, daß das Faktum des Fortschritts und die Evidenz der Macht keine Garantien der

Wahrheit sind, daß der Mythos die ständige Alternative für das Geheimnisvolle ist, und daß des Menschen Hybris dieses Geheimnisvolle ablehnt.»<sup>1</sup>

Was Lonergan hier «ambivalent» nennt, sollte man vielleicht besser «ambiguos», «doppeldeutig» nennen, insofern als sich der Fortschritt des menschlichen Wissens nicht nur in psychologischer Anomie ereignet hat, sondern auch in offensichtlichen Formen der gesellschaftlichen Zerstörung. Gerade die Informations-Revolution, auf die sich die Lockheed-Werbung bezieht, erlaubt beides: sowohl die Zentralisierung der Krebsforschung, als auch die kartographische Erfassung der Erde für eine Platzierung «intelligenter» Raketen. Eine schnelle Informationsraffung und -verarbeitung macht die Koordinierung großer Unternehmen möglich: sowohl die eines Krankenhauses als auch die eines Geheimdienstes zur Verfolgung politisch Andersdenkender. Die Fortschritte in der Biologie versprechen neue Waffen für die geballte Bekämpfung der Krankheit und des Leidens. Aber sie versorgen auch neue Waffenlager für die Kriegsführung, und, wie der Wirtschaftswissenschaftler Herman Daley bemerkt hat, sie versuchen in der Biotechnik, die Weisheit der Evolution in der Ausbreitung des biologischen Lebens durch Marktmechanismen zu substituieren. Die Flucht vor der Einsicht, die Lonergan hier vorführt, zeigt die moralische und intellektuelle Doppeldeutigkeit des Wissens. Das «Irrationale» ist eng mit dem Vernunftgebrauch verbunden, und nur eine transzendente Kraft kann das Zerstörerische dieser Mischung überwinden.

Die Menschheit scheitert an ihrem Wissen, insofern als sie versucht, dieser Doppeldeutigkeit zu entkommen, indem sie den polaren Charakter des Wissens vernichtet. Wenn im kognitiven Bereich das perennierende Problem der Erkenntnistheorie das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Erkennendem und Erkenntnis ist, dann ist es das Kennzeichen des Niedergangs, daß die Erkenntnis entweder auf das Subjekt oder auf das Objekt zurückgeführt wird. Auf diese Weise nämlich werden die Polaritäten des Seins (notwendig für den Lebensprozeß) in Antithesen auseinandergebrochen (Zerstörung des Seins). Das Selbst ist von der Welt abgeschnitten, entweder durch die Koinzidenz von Ich und Welt im Selbst oder durch das Sichverlieren des Selbst in der Welt.

Eine Art und Weise des Erkennens setzt den ganzen intellektuellen Einsatz auf den «objektiven» Charakter dessen, was erkannt werden kann, auf die «Außensicht» der Realität, und will so versuchen, den Erkennenden aus dem Erkenntnisakt herauszuhalten. Der «Objektivismus» in seinen vielen Erscheinungsformen strebt nach einer solchen Erkenntnis. Und in dem Maße, in dem die Realität dem menschlichen Bewußtsein auf diese Weise entspricht, ist der Objektivismus mit dieser Art der Erkenntnis erfolgreich. Eine leidenschaftslose Erforschung der anorganischen Materie z.B. scheint nicht nur eine mögliche, sondern auf fundamentale Weise dafür geeignete zu sein. Und dennoch hat selbst die Physik durch die Arbeit der Quantentheoretiker der Kopenhagener Schule eine Zeitlang die Möglichkeit eingeräumt, daß die Partizipation des Beobachters im Beobachtungsfall die Wirklichkeit verändert.

Die konkurrierenden Erkenntnistheoretiker dagegen setzen auf den lebendigen, empirischen und involvierten Charakter der Erkenntnis, und damit tritt der «Subjektivismus» in einer seiner Varianten in den Vordergrund. Während in einer früheren Periode dieses Jahrhunderts Existentialismus, Lebenslehre und Gestaltlehre in diese Richtung gingen, befassen sich nun die Anfänge der feministischen, kritischen und literaturwissenschaftlichen Theorie mit dieser Frage. Eine dritte, immer präzente, aber nie dominierende Art und Weise der Erkenntnis ist die *Unio mystica*, die versucht, im Bewußtsein sowohl Subjekt als auch Objekt zu transzendieren, um sich mit dem Sein schlechthin zu vereinen. Ein großer Teil der (historischen und aktuellen) Romantik strebt nach dieser Erkenntnis. Dies geschieht sowohl auf dem Weg der Transzendenz, wie in der Askese, als auch immanent, wie in manchen Formen des Existentialismus. In jedem Fall aber ist die Spannung zwischen Subjekt und Objekt durch die Aufhebung dieser Polaritäten gelöst.

Die Menschheit scheitert an ihrem Wissen, da sie die lebendigen Polaritäten, innerhalb derer das vibrierende Leben entsteht, zerstört, und bewältigt dieses Scheitern im allgemeinen, indem sie sich unter die Fittiche von entweder Subjekt oder Objekt, von entweder Selbst oder Welt flüchtet. Der seit Heraklit bekannte «Zusammenfall der Gegensätze» wird zu einer Wahl zwischen Antithesen. Wie kommt es zu diesem generellen ontologischen Versagen? Vielleicht

müssen wir heute diese «Flucht vor der Doppeldeutigkeit» in dem Sinne verstehen, wie Erich Fromm auf seiner Suche nach einer Erklärung für das Phänomen des Faschismus die «Flucht vor der Freiheit» beschrieb.

Mit der kognitiven und praktischen Doppeldeutigkeit zu leben, erfordert intellektuellen und moralischen Mut. Es verlangt das kognitive Element dessen, was Paul Tillich den «Mut zu sein» bezeichnete. Als solcher ist er ein Akt des Glaubens. Dieser Glaube kann mit der Doppeldeutigkeit leben, weil er auf einer Wirklichkeit beruht, die Subjekt und Objekt transzendiert, vereint und begründet. Er gibt den Mut, mit der Welt zu leben, wie sie ist — Weizen und Unkraut zusammen —, weil sie letztlich nicht von Subjekt oder Objekt hergeleitet ist. Und dennoch ist es unmöglich, bloß solchen Mut anzubieten oder ihn bewußt und absichtlich in eine menschliche Gesellschaft zu tragen und dort einzubinden. Vielmehr ergreift und erschüttert dieser Mut zu manchen Zeiten der menschlichen Geschichte einzelne Menschen oder Gemeinschaften auf unvorhersehbare, wenn nicht mysteriöse Weise.

So muß es z. B. eine Form dieses intellektuellen Mutes gewesen sein, der Martin Luther King ergriff und ihn in der Situation, in der er sich befand, ein Bewußtsein für Gerechtigkeit einfordern ließ. Und zudem hob dieses Bewußtsein, nach dem er verlangte, nicht die dialektischen Spannungen des Lebens auf, denn er weigerte sich — selbst in diesem Sog der gesellschaftlichen Barbarei —, die Welt zu trennen in das absolut Böse der Einen und die absolute Güte der Anderen. Abraham Lincoln und Mahatma Ghandi vollbrachten ähnliche Großtaten moralischen und intellektuellen Muts. Ebenso zeigte sich der intellektuelle Mut Einsteins — nicht nur in seiner Bereitschaft «ein Axiom anzuzweifeln», sondern auch in seinem Eingeständnis der Angst vor einer Entwicklung des technischen Wissens ohne einen dementsprechenden Aufschwung gesellschaftlicher Klugheit und Reflexionsfähigkeit. Und auch die intellektuelle Führung Gorbatschows stellt eine Form des intellektuellen Muts dar, der nicht nur fest verwurzelten Mächten, sondern auch versteinerten Ideologien mutig entgegentritt — obschon politischer Zynismus solche Urteile schnell unter den Tisch kehrt.

Die Flucht vor der Doppeldeutigkeit scheint ein so uralter Zug der Menschheit zu sein, daß er

sich im Mythos verewigt hat. Adam und Eva wurden versucht, den Doppeldeutigkeiten der geschöpflichen Existenz (weder Gott noch nur Tier zu sein und sich dessen bewußt zu sein) durch eine kognitive Apotheose (zu werden wie Gott) zu entfliehen. Der «Turm von Babel» (und vielleicht auch die «Stadt» in anderen Gleichnissen) wurde errichtet, um die Doppeldeutigkeit menschlicher Möglichkeiten (eine Mischung von Leben und Tod, Macht und Ohnmacht) zu überwinden. Und die heutige Flucht vor der Doppeldeutigkeit geht auch in Richtung einer technologischen Heilslehre. Warum flieht die Menschheit? Wir scheinen nicht glücklich zu leben mit unserer Stellung, gefesselt in der Spannung zwischen «Staub und Göttlichkeit», wie ein Dichter sagt. Die Menschheit fühlt sich versucht in zwei Richtungen: Sie beansprucht entweder rein geistiger oder rein naturhafter Abstammung zu sein. Beides ist falsch. Nach der Argumentation Reinhold Niebuhrs in *The Nature and Destiny of Man* müssen die Menschen, die darauf bestehen, daß sie reine Naturwesen sind, und «nicht beanspruchen, mehr als ein Tier zu sein», zumindest einräumen, daß sie merkwürdige Tiere sind, da sie solche Erklärungen abgeben können. Oder daß, wenn Menschen andererseits auf ihre «einzigartige und besondere Stellung in der Natur» pochen, sie den bangen Verdacht unterdrücken müssen, eine «nicht bewußte Verwandtschaft mit den Tieren» zu haben<sup>2</sup>.

Die Verwirrung darüber, wie der Mensch sich selbst zu verstehen hat, die Niebuhr hier vorführt, wird evident in den Diskussionen über die Ethik des Umweltschutzes. Einige Wissenschaftler der technologischen Hauptströmung scheinen die Natur immer noch als einen Feind zu sehen, den man bekämpfen muß. Peter Medawar z.B. drückte seine Bestürzung darüber aus, daß manche Menschen ihren technologischen Mut verloren hätten. Jedes von der Technik verursachte Problem könne durch sie auch gelöst werden<sup>3</sup>. Hanna Arendt merkte einmal an, die heutige Welt gehe darauf aus, die Welt, wie sie uns gegeben ist, durch die Welt als Artefakt zu ersetzen. Auf der anderen Seite der Gleichung sehen einige Vertreter der Umweltschutzbewegung das Problem in der Tendenz des Menschen, sich selbst als ein die Natur transzendierendes Wesen zu bestimmen. Die radikalen Ökologen z.B. scheinen die ungezähmte Natur als dem Menschen ebenbürtige, ja sogar übergeordnete

zu werten. Peter Singer spricht in diesem Zusammenhang von «Speziesismus», als von einer Möglichkeit der Kritik an der Bevorzugung des menschlichen Lebens im Vergleich zum Leben der anderen Geschöpfe. So kommt es, daß man wählen muß: für Natur oder gegen sie, für Geist oder dagegen. Beide Alternativen sind aus unserer Perspektive falsch. Die kognitive und praktische Schwierigkeit liegt darin, in dieser dynamischen Spannung zwischen dem Menschsein als Teil der Natur und als einer ihr gegenüber transzendenten Wirklichkeit in den Bereichen von Kultur, Moral und Glaube kreativ zu leben.

Der nicht kreativ gelebte Umgang mit dem dialektischen Charakter von Selbst und Welt hat in der heutigen Zeit zu einer Art intellektueller Orientierungslosigkeit geführt. Genauer gesagt, hat er eben nicht zu einer neuen Synthese von Subjekt und Objekt geführt, sondern zu einem intellektuellen «kalten Krieg». Von den beiden Blickrichtungen dieses Krieges her kann man beobachten, wie die Opponenten ihre Argumente von seiten des Subjekts herleiten, um das Objekt anzugreifen und umgekehrt. Dieser Punkt ist wert, auf verschiedene Weise erläutert zu werden.

Im aktuellen theologischen Diskurs z.B. ist die ökologische Krise mit dem patriarchalischen Gottesbild erklärt und begründet worden. Rosemary Ruether behauptet, daß die «Zerstörung der Erde und ihrer Umgebung» «inhärent» ist in «der patriarchalischen Bewusstseinsveränderung. . . , die danach strebte, die spirituelle Komponente des Menschlichen aus der mütterlichen Matrix des Lebens auszuschließen. Das Patriarchat bemühte sich, dem Bewußtsein eine übernatürliche apriorische Bedeutung zu verleihen. Die Mutter- und Naturreligionen haben traditionell den Himmel und die Erde, die Götter und die Menschen als dialektische Komponenten innerhalb der uranfänglichen Matrix des Lebens gesehen. Ihre Spiritualität errichtete sich auf der Grundlage der zyklischen Ökologie der Natur, des Todes und der Wiedergeburt. Die patriarchale Religion spaltete die dialektischen Einheiten der Mutterreligion zu einem absoluten Dualismus und erhöhte ein männlich identifiziertes Bewußtsein zu einer transzendenten apriorischen Bedeutung.»<sup>4</sup>

Trotz der Kritik am Auseinanderbrechen der dialektischen Einheit durch den «Dualismus» entstehen in dieser Form der Analyse tatsächlich

neue Dualismen. Die männliche Gottheit wird als transzendent, die weibliche Gottheit als immanent charakterisiert. Die erste vernichtet die Natur für die transzendente Geschichte, während die zweite die Natur in den Fesseln der Ursprünglichkeit bewahrt. Der wahrhaft dialektische Begriff von Gott als transzendente Geist, der in Natur und Geschichte immanent gegenwärtig ist, ist an sich zerstört. Das polare Wirklichkeitsverständnis hat Platz geschaffen für Antithesen, die moralisch, intellektuell und praktisch unvereinbar sind.

Ein zusätzliches Problem entsteht durch neuere Ansätze der Literaturtheorie und Philosophie, die das Denken (im ganz eigentlichen Sinn) in der Konditionalität der Geschichte verortet sehen. In verschiedenen Formen einer «Hermeneutik des Verdachts» (Paul Ricœur) werden die Texte einer Kultur dahingehend interpretiert, daß in ihnen festgemacht werden kann, welchen politischen, soziologischen und ökonomischen Zwecken sie dienen. Man versucht, die verschiedenen Anwendungen von Gewalt (Foucault) in ihnen aufzudecken, oder die Art und Weise zu identifizieren, auf die eine Ausrichtung auf Geschlecht oder Klasse bestimmte Vorstellungen ideologisch sanktioniert. Man «demontiert» den Text und deckt seine Strukturen auf, unterläßt dies aber unironisch bei demjenigen, der diese Arbeit unternimmt. Die undialektische Weise dieser Kritik hat dieselben Probleme aufgeworfen, die durch den früheren Existentialismus entstanden waren. In ihrer Revolte gegen das dominante, hierarchische, wissenschaftlich-technische System scheitert sowohl die existentialistische wie die aktuellere Protestbewegung an der Erklärung dieses «Wunders der Erkenntnistheorie», wodurch subjektive, unmittelbare und egalitaristische Wege des Erkenntnisgewinns universelle Gültigkeit erlangen.

Was hindert dieses kritische Denken daran, nicht seiner eigenen kritischen Theorie ins offene Messer zu laufen? Wenn alle Erkenntnis Ideologie ist, welche intellektuellen (oder moralischen) Gründe gibt es dann, die ideologischen (d.h. den eigenen Interessen dienenden) Forderungen der einen Gruppe den anderen vorzuziehen? Eine mögliche Antwort lautet, daß die gesellschaftliche Macht einer bestimmten Gruppe die «Wahrheit» ihrer Forderungen bestimmen wird. Aber das heißt doch nur, den Begriff der Erkenntnis dem der Politik zu- und unterzuord-

nen. Die Antwort muß vielmehr hinweisen auf die Dialektik von Natur und Geschichte, von Ontologie und dynamischem Leben. Ganz gewiß müssen die Wechselfälle der Machtverhältnisse jeder Kultur und jeder Epoche analysiert werden. Und die Masken, hinter denen sich die Ideologien verbergen, müssen enttarnt werden — gleich ob es um eine herrschende (oder abhängige) Nation, das Geschlecht oder die Rasse geht. Aber außerdem muß das Verwurzelte der Menschen in einer alltäglichen Wirklichkeit zugestanden werden. Die historische Bedeutung hebt nicht die ontologische Bedeutung der Menschheit auf. Paul Tillich z. B. behauptet, daß «die Gerechtigkeit eines Rechtssystems untrennbar an die Gerechtigkeit, so wie sie von der herrschenden Gruppe verstanden wird, gebunden ist, und daß diese Gerechtigkeit sowohl die Grundbegriffe von richtig und falsch als auch die Grundbegriffe, durch die die herrschende Gruppe ihre Macht ratifiziert, erhält und verteidigt, ausdrückt»<sup>5</sup>.

Die Ausübung von Macht ist doppeldeutig: nicht nur teuflischer und nicht nur göttlicher Natur. Die Gesetze repräsentieren die Interessen nur einiger Teile des Volkes und gleichzeitig die Gerechtigkeit schlechthin. Sie sind doppeldeutig, nicht nur gerecht oder ungerecht. Daher ist es die dialektische Aufgabe des Denkens, jedem Ding seinen gebührenden Wert zuzugestehen, Ungerechtigkeit und rein egozentrische Handlungen zu kritisieren, aber doch auch nach einem allgemeinen Grund der Gerechtigkeit in einer bestimmten Gesellschaft einer bestimmten Zeit zu forschen.

Die vorherrschende Tradition, die sich seit der englischen Aufklärung entwickelt hat, hat grundlegend zu einem damit eng verbundenen intellektuellen Scheitern der Moderne beigetragen. Indem sie die Vorstellung förderte, daß alles Wissen von derselben Art sei, wurden Disziplinen, die nicht die Methoden der mathematischen Naturwissenschaften und die traditionellen «Ziele» oder «teloi» des Menschen, wie diese sie formulierten, übernahmen, aus dem kognitiven Bereich hinausgedrängt. Nur den «Zwecken», der «wirkenden Ursache», den Mitteln wurde intellektuelles Ansehen zugebilligt. «In einer Kultur, in der die Wissenschaft eine paradigmatische, wenn nicht exklusive Form des Wissens darstellt, kommt es sehr leicht dazu, Erkenntnis aller Art als etwas Eindimensionales zu

betrachten», sagt Langdon Gilkey<sup>6</sup>. Wenn die einzigen Fragen, denen intellektuelle Würde be-scheinigt werden, diejenigen sind, die mit dem Wissenschaftsmodell übereinstimmen, dann ist kein Raum mehr für die Frage nach dem Sinn des Lebens. In Aristoteles' Begrifflichkeit gesprochen: Man kann dieses Jenseits, dessen Großartigkeit und Unübertrefflichkeit überhaupt nicht mehr vorstellbar sind, nicht mehr auf rationalem Wege verstehen. Die Fragen «Zu welchem Zweck?» und «Mit welchem Sinn?» sind subjektiv, sind dem individuellen Geschmack überlassen. Worte, die zusammenhängen mit dem Guten, Wahren und Schönen, Vorstellungen von Gott, der Liebe und der Gerechtigkeit, sind weithin aus der vorherrschenden intellektuellen Tradition heraus in den kognitiven «Mülleimer» des Gefühls verwiesen worden. So wie Bentham es pointiert darstellt, «bestimmen die Hoffnung und die Ängste die Ziele einer Handlung; was dem Verstand zu tun übrig bleibt, ist nur, die Mittel zu dieser Handlung zu finden und zu bestimmen». Deshalb stand die intellektuelle Moderne (vielleicht seit Locke) einer Welt gegenüber, der sie keinen letzten Sinn oder Grund geben konnte.

Dies gilt nicht nur für diejenigen, die den neuen Wissenschaftsmythos von einem Universum als sinnlosem Mechanismus genährt haben, sondern auch für die anderen, die in ihrer Revolte zu einer ähnlichen Diagnose gekommen sind und dies bekräftigt haben. Es gibt keinen objektiven Grund für ein moralisches Handeln, aber die Menschheit muß kämpfen, um das Grundlose zu begründen (Camus). Es läßt sich durch ontologische Begriffe kein Menschsein ausdrücken, aber man muß sich in Akten der Freiheit konstituieren (Sartre). Es mag keinen Gott geben, aber die Menschen müssen um der Vernunft willen so handeln, als gäbe es ihn (James). Diese Liste ist beinahe deckungsgleich mit den Namen der zeitgenössischen Denker.

Vielleicht aus den genannten Gründen klagte Allan Bloom in *The Closing of the American Mind*, daß die einzige Tugend, die in der höheren Bildung der letzten 50 Jahre gelehrt wurde, die «Offenheit» sei, ein Born für den leidenschaftlichen Glauben an den «Relativismus». «Es geht nicht darum, die Fehler zu korrigieren und tatsächlich recht zu haben,» argumentiert er, «sondern nicht zu denken, man hätte überhaupt und grundsätzlich recht.»<sup>7</sup> Die relevanten Vorausset-

zungen für solche Forderungen sind weniger die Mathematik oder die Naturwissenschaften als vielmehr solche Formen der Forschung, von denen man einmal gedacht hat, daß sie einen rationalen Grund hätten, die aber heute der «Kontextualisierung» zum Opfer gefallen sind.

Ohne jetzt weiter von Blooms Analyse Anleihen zu machen — der historische Charakter allen Wissens sollte realisiert werden und gleichzeitig müßte eine tiefere Ergründung von Einheit und Kohärenz angestrebt werden. Wenn die «klassische» Sünde darin bestanden hat, anthropologische Erfahrung in eine Ontologie zu verwandeln, dann liegt die Lösung nicht in der Zerstörung des rationalen Charakters der Ziele als solcher oder in der Untergrabung der rationalen Begründung einer jeden *Wissenschaft*, die nicht direkt dem Modell der mathematischen Naturwissenschaften entspricht. Wenn dies geschieht, wären die menschlichen Ziele (und die Interpretation der Wirklichkeit an sich) den verborgenen, unbewußten und vielleicht irrationalen Einflüssen ausgeliefert. Anzeigenblätter und politische Organe z. B. können ganz zufrieden sein, daß sie nicht in einem kritischen und rationalen Wettbewerb um die Definierung des Sinns menschlichen Lebens stehen.

Ein dialektisches Verständnis muß den unterschiedlichen Wirklichkeiten verschiedene Zugänge der Erkenntnis gestatten. Aristoteles argumentierte ungefähr so, indem er darauf hinwies, es sei «das Kennzeichen eines gebildeten Menschen, in jeder Klasse der Gegenstände auf eine Präzisierung bedacht zu sein, soweit die Natur des Subjekts dies erlaubt; es ist erwiesenermaßen dumm, von einem Mathematiker Mutmaßungen zu erwarten und von einem Rhetoriker wissenschaftliche Beweise»<sup>8</sup>. Geläufige erkenntnistheoretische Probleme wie z. B. der «Reduktionismus» und die Vorherrschaft «linearer» Erkenntnisfindungen illustrieren die Schwierigkeit, guten — wenn auch alten — Ratschlägen zu folgen. Die verschiedenen Ansätze sollten daher «autogen» (geeignet für ihre Objekte) sein und nicht «heterogen» (vereinnahmende Übergriffe auf ihre Objekte, die nur einen Teil und nicht das Ganze erfassen)<sup>9</sup>.

Ein intellektuelles Versagen betrifft das Selbstverständnis des Menschen ebenso wie das Sein schlechthin. Kann die Wirklichkeit als eine Anhäufung von einzelnen Teilen oder als Ganzes verstanden werden? Diese eigentliche Frage

kennzeichnet eine mehr als ein Jahrhundert lang währende Diskussion, und immer noch wird sie in der Formulierung der wirklichen Prämissen falsch geführt. Wie die Krise der Umwelt beweist, hat der tief verwurzelte Nominalismus der heutigen Wissenschaften — mit seiner dementsprechenden Trennung der Arbeit zwischen den Wissenschaftlern und universitären Ressorts — eine angemessene Idee für das interdependente Ganze blockiert. Eine derartige Idee wurde von vielen Akademikern als intellektuell «soft» angesehen. Aber in Wirklichkeit ist die Erde keine Sammlung einzelner Teile, sondern ein System, ein Prozeß und ein Ganzes, dessen Teile miteinander verwoben sind.

Ebenso verhält es sich mit der Frage nach dem Menschen: Gelten die Begriffe des Individualismus oder des Kollektivismus? Sind Individuen daher frei oder sind sie determiniert? Jede antithetische Antwort beeinträchtigt die Wirklichkeit. Menschen sind auf doppeldeutige Weise frei innerhalb ihres Schicksals und sind Individuen, aber Individuen, die mit der menschlichen Gemeinschaft in einem wechselseitigen Formungsprozeß stehen.

Diese vibrierende Spannung zu verletzen bedeutet, die ontologische Verflochtenheit der Menschheit zu zerstören. Wenn daher Robert Bellah und seine Kollegen mit Recht diese *Habits of the Heart* hinterfragen, welche die Probleme

von «Individualismus und Einbindung in das amerikanische Leben» bilden<sup>10</sup>, dann beweisen die begeisterten politischen Ausbrüche, die jetzt in Osteuropa stattfinden, das entsprechende entgegengesetzte Scheitern des Kollektivismus bei dem Bemühen, menschliches Leben ehren zu wollen. Und wenn der Behaviorismus von B. F. Skinner und seinen Anhängern die Begriffe von menschlicher Würde und Freiheit zu verletzen scheint, dann ignoriert auf ähnliche Weise eine Vorstellung von der immer möglichen Weiterentwicklung und Freiheit des Menschen ihrerseits die historische Einbettung der Persönlichkeit.

Die Bewältigung dieses Scheiterns der Menschheit an ihrem Wissen durch ihre Flucht vor der Doppeldeutigkeit wird eine Art «Gnadensache» sein, die aber in Formen von Gerechtigkeit leibhaftige Gestalt annehmen muß. Doch der Mut, zwischen «Staub und Göttlichkeit» zu leben, kann nicht bloß von einzelnen Personen oder Gruppen «gewollt» werden. Die Menschheit leistet nicht ihre eigene Begründung. Und dennoch ist das die «theonome» Möglichkeit unserer Zeit: daß die Einheit und der Sinn des Seins noch einmal von der Menschheit begriffen werden, auch wenn die Analysen der Partikularität menschlicher Existenz mit immer spezialisierteren Mitteln weiterarbeiten.

## J. MARK THOMAS

Sozialethiker, der an der Universität Chicago zum Doktor der Philosophie promoviert wurde. Arbeitet derzeit als Senior Research Fellow am Au Sable Institute für Umweltstudien in Mancelona-Michigan. Neuere Veröffentlichungen u. a.: *Ethics an Technoculture* (University Press of America, Lanham, Maryland 1987); (als Herausgeber und Verfasser einer Einführung:) *Paul Tillich, The Spiritual Situation in Our Technical Society* (Mercer University Press, Macon, Georgia 1988). Anschrift: Dr. J. Mark Thomas, 816, Lincoln Street, Madison, WI 53711, USA.

<sup>1</sup> Bernard Lonergan, 3 Lectures (Thomas More Institute for Adult Education, Montréal 1975) 549.

<sup>2</sup> Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* (Carles Scribner's Sons, New York 1964) Bd. 1,1.

<sup>3</sup> Peter A. Medawar, *The Hope of Progress* (Anchor Books, Garden City 1973).

<sup>4</sup> Rosemary Radford Ruether, *Frauen für eine neue Gesellschaft* (Pfeiffer Verlag, München 1979) 209f.

<sup>5</sup> Paul Tillich, *Systematic Theology*, 3 Bd. (University of Chicago Press, Chicago 1951-1963) II, 264.

<sup>6</sup> Langdon Gilkey, «Creationism», *Christianity and Crisis* (26. April 1982) 111.

<sup>7</sup> Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (Simon and Schuster, New York 1987) 26.

<sup>8</sup> Nikomachische Ethik, Buch 1:5, 162.

<sup>9</sup> Siehe Paul Tillich, *The System of the Sciences* (Bucknell University Press, Lewisburg 1981)

<sup>10</sup> Robert N. Bellah u. a., *Habits of the Heart* (University of California Press, Berkeley 1985).

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé