Christentum und Bildung

Autor(en): **Weber, Leo**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **33 (1943)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **24.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-404185

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Christentum und Bildung.

Es bleibt für einen Laienerzieher immer eine heikle Aufgabe, sich zu dem Problem der religiösen Erziehung eingehender zu äussern; nicht deshalb, weil das Thema reizlos oder der heutigen Zeit unangemessen wäre, sondern weil vom Erzieher häufig erwartet wird, dass es seinen Bemühungen gelingen möge, eine allfällig schwindende religiöse Substanz zu retten, indem er den christlichen Glauben in seine Schul- und Unterrichtsorganisation einbaue. In vielen Kreisen gläubiger Familien und von der Kirche aus wird oft die Erwartung gehegt und geäussert, dass der Erzieher seinem praktischen Tun eine denkende Begründung unterlege und etwa das philosophische Element einer christlichen Schule, einer christlichen Bildungsauffassung oder gar einer christlichen Weltanschauung zu klarer Bewusstheit erhebe. Solche Erwartungen wird der selbstkritische Erzieher je und je enttäuschen müssen. Der Gang der Ausführungen wird zeigen, warum es ihm versagt bleiben muss, die allgemeingültige Fassung einer christlichen Weltanschauung zu begründen, die ihrerseits wiederum als Grundlage einer neuen christlichen Erziehlehre dienen könnte. Die folgenden Betrachtungen wollen deshalb nicht als sakrale Prophetie, sondern als profane Rede aufgefasst sein, in denen es sich nicht um dogmatische Behauptungen, wohl aber um das Bemühen zur Klärung der heutigen Lage im Grenzgebiet von Glauben und Wissen, von Religion und Bildung handelt.

Sich über die Beziehungen Rechenschaft geben, die zwischen Christentum und Bildung bestehen, das allerdings ist nicht nur das Recht, sondern berufsgegebene Pflicht all jener, die sich mit Erziehung im Tun oder Wissen beschäftigen. Dabei wird der Erzieher vorsichtig und selbstbescheiden vorgehen müssen, um nicht irgendwie voreilig eine Position zu beziehen, die ihn zu einseitiger Entscheidung zwingen könnte.

Besonders verwickelt gestaltet sich die Aufgabe der Orientierung für einen Lehrer, der an öffentlicher Staatsschule einen «neutralen» Unterricht erteilt. Ihm ist der Erziehungs- und Unterrichtsauftrag vom Staate gegeben, in dessen Sinn er sein Amt auszuüben hat. Das Ziel, zu dem er den jungen Erdenmenschen führen soll, ist in dem Begriff des guten Staatsbürgers umschrieben. Die Lage, in die der Erzieher durch solchen Auftrag gerät, lässt bereits

eine Vielfalt möglicher Konflikte zu. Der beängstigende Totalitätsanspruch, mit dem heute der Staat in das Erziehungswesen eingreift und den Lehrbeauftragten bedrängt, dürfte weithin in der abendländischen Welt den Erzieher einer harten Gewissensprobe aussetzen. Aber auch da, wo das staatliche Bewusstsein um seine Grenzen weiss und auf die ganzheitliche Inanspruchnahme von Erzieher und Zögling verzichtet, bleibt das Konfliktsfeld offen. An Stelle des Einheitsstaates treten die politischen Parteien, die nun ihrerseits von verschiedenen weltanschaulichen Ausgangspunkten her das Wesen des Staates zu begreifen suchen und sein Antlitz prägen. Jede Parteirichtung möchte ihren Standpunkt zum herrschenden machen und fordert dementsprechend Anteil und Einfluss auf die Erziehung und Gestaltung der Jugend. Denn in der Jugend findet sie den Weiterführer ihrer Tradition oder die zukunftsträchtigen Kräfte ihrer Erneuerungsideen, nach dem alten Spruch, «Wer die Jugend hat, dem gehört die Zukunft».

Die Angebote der politischen Kräfte treffen auch den Lehrer. Von seiner parteipolitischen Haltung mögen Wahl und berufliches Fortkommen abhängen. Wo ein Kräftekomplex Oberhand hat, erwartet man von ihm Anschluss an die herrschende Auffassung, wo die Richtungen des politischen Gestaltungswillens sich in schwebendem Gleichgewicht halten, wird ihm strenge Unparteilichkeit zur Pflicht gemacht.

Aus ihrer naturhaften Bestimmung und Grundlage heraus erhebt auch die Familie den Rechtsanspruch auf erzieherische Gestaltung des heranwachsenden Geschlechts. Auf den lebendigen Kräften der Zuneigung und des Vertrauens, des Verstehens und der Treue beruhend, vollzieht sich in ihr eine organische Erziehung von tiefer Dauerhaftigkeit und Stetigkeit. Von der Schule erwartet die Familie eine Berücksichtigung der individuellen Eigenheiten ihrer Kinder, ein liebevolles Eingehen auf ihre Sonderart und auf ihre Berufswünsche; ebenso die Vermittlung eines gründlichen Wissens und Könnens. Auf Grund einer schroffen Eigentumstheorie (das Erziehungsrecht steht dem zu, dem die Kinder gehören) kann es häufig zu Konflikten zwischen Schule und Familie kommen, Konflikten, die in ihrer grundsätzlichen Bedeutung oft weniger erkannt werden, weil sie meist anlässlich konkreter Spannungen und Auseinandersetzungen auftreten.

Aus weit höherer Bestimmung und aus höherem Auftrage leitet die Kirche ihr Recht auf Erziehung ab. Von ihrem Gesichts-

punkt aus sind alle irdischen Erziehungsautoritäten Sachwalter Gottes. Entsprechend der Nähe, in welcher diese Gemeinschaften zur Autorschaft (auctoritas) Gottes stehen, bestimmt sich auch ihre Autorität (Recht und Pflicht) in der Erziehung. Dass der Kirche der erste Platz gebührt, ist damit hinlänglich bewiesen. So wenigstens argumentiert die römisch-katholische Kirchen- und Schulpolitik. Mit demselben Recht stellen auch die anderen Religionsgemeinschaften Anspruch auf Erziehung.

Hier liegt nun der Ort, wo der Erzieher in den schärfsten inneren Kampf verwickelt wird, denn er sieht sich Ansprüchen gegenübergestellt, die im Namen des Allerhöchsten erhoben werden. Der Hinweis auf ein transzendentes Prinzip, dessen Besitz von der jeweiligen Konfession als rechtsmässig behauptet wird, verleiht der Forderung zur Anerkennung absoluten Charakter. Der Drang, die zugehörige Erziehlehre zur alleingültigen zu erklären, ist oft weniger in der Praxis spürbar, wo die Konstellation der Machtverhältnisse dies nicht immer als opportun erscheinen lässt, sondern wirkt sich eher in der Formulierung der grundsätzlichen Haltung aus.

Dem Erzieher, der an öffentlicher staatlicher Schule seinem Lehrauftrag nachkommt, wird es zunächst ergehen wie dem Simplizissimus in der Glaubensfrage, wenn dieser im zwanzigsten Kapitel des dritten Buches erklärt: «Zu welchem Teil soll ich mich dann tun, wenn je eines das andere ausschreiet, es sei kein gut Haar an ihm? Vermeinet der Herr Pfarrer, ich tue Unrecht, wann ich einhalte, bis ich meinen Verstand völliger bekomme und weiss, was schwarz oder weiss ist? Sollte mir wohl jemand raten, hineinzuplumpen wie die Fliege in den heissen Brei? O nein! Ich will lieber gar von der Strasse bleiben, als nur irrlaufen.» Vor eine ähnliche, nur ungleich kompliziertere Situation sieht sich heute der Lehrer gestellt. Ihm bleibt nicht einmal mehr der Ausweg, «von der Strasse zu bleiben», denn sein Auftrag, der ihn als Lehrer vor Schüler der verschiedensten sozialen, politischen und religiösen Weltanschauungen stellt, zwingt ihn zur Auseinandersetzung mit dem Problem. Solche Diskussion kann nur als Besinnung auf sein eigenes Tun und Denken und damit in besinnlicher Haltung fruchtbar geübt werden. Wohl bestehen vielfältige Angebote, die ihre Auffassung über das Verhältnis von Christentum und Bildung als die letzte und alleinige Lösung anpreisen. Ob solche Anpreisung zu Recht besteht, ist aber eben in Frage gestellt. Es wäre ein Leichtes und für viele Erzieher Tröstliches, sich bei solchen mit der Unfehl-

barkeit des Dogmas gestützten Angeboten zu beruhigen. Gerade der altkatholische Erzieher aber, zumeist Vertreter einer kleinen Minderheit, verspürt den Druck der Herrschaftsansprüche, die von mächtigen profanen und kirchlichen Organisationen je und je an ihn und an die gesamte Erziehung gestellt werden. Er wird deshalb in erhöhtem Masse gezwungen, ihnen gegenüber Stellung zu beziehen und sich über sein Verhältnis zu ihnen Klarheit zu verschaffen. Gerade er empfindet vielleicht am deutlichsten die folgenschwere Verwechslung von Herrschaft und Dienst, die oft so gut getarnte Vermischung von Demut mit irdischem Machtbedürfnis. Als Altkatholik muss er aber auf der Reinerhaltung seines Glaubens bestehen und sich deshalb immer wieder von neuem über die geistigen Mächte seiner Umwelt klar werden und sich vergewissern, wie weit er nicht selbst einer Position verfällt, die zu meiden ihm sein religiöses Gewissen befiehlt. Solche Grundsatzbesinnung gehört zum Wesen echten Christentums und vor allem unserer Kirche, soll sie nicht von der Anziehungskraft mächtiger Organisationen aufgesogen werden.

Es sei deshalb im folgenden zunächst dargelegt, inwieweit ein altkatholischer Erzieher von den Kultur- und Bildungssystemen, wie sie ihm im Römisch-Katholizismus und im modernen Protestantismus zugemutet werden, Abstand nimmt. Wie die Ausführungen zeigen werden, wird das weniger in einem positiven als in einem negativen Moment begründet liegen.

Die römisch-katholische Religionsauffassung ist heute wesentlich zu einer Weltanschauung geworden. Sie trägt ausgesprochenen Weltanschauungscharakter. Sie hat damit die Schlichtheit christlicher Glaubenshaltung aufgegeben und den Glauben weithin durch denkende Begründung zu sichern versucht. Sie ist heute auf lange Strecken Deutung der Religion durch Anschauung und Begriff. Das Verhältnis von Glauben und Glaubensreflektion hat sich in ihr dermassen verschoben, dass das Denken über den Glauben zu einer bis ins Detail ausgefeilten Religionsphilosophie ausgewachsen ist, der sakrosankter Charakter zugesprochen wird. Diese von höchster kirchlicher Autorität beauftragte, überwachte und genormte Philosophie hat die Aufgabe, das religiöse Glaubensgut denkend zu begründen, dergestalt, dass die letzte Einheit nicht nur im Glauben erhofft, sondern im Denken begriffen wird. Es klafft also zwischen dem menschlichen Denken als natürlicher Erkenntnis und dem im Glauben erfassten Offenbarungsinhalt kein

Widerspruch. Die Richtung des menschlichen Vernunftdenkens und der Weg der göttlichen Offenbarung treffen sich in schönster Harmonie. Dem Streben von «Unten» entspricht ein Entgegenkommen von «Oben». Mensch und Gott finden sich in gegenseitiger Zuneigung. Wesentlich und charakteristisch ist, dass der römisch-katholische Religionsphilosoph seine Weltanschauung nicht in dem Sinne aufgefasst wissen will, dass damit die Subjektivität, das philosophisch Konstruierte eines Weltbildes bezeichnet wird. Er will nicht eine Weltanschauung neben anderen Weltbetrachtungen vertreten und damit eine mögliche Weise menschlicher Daseinsform zu gedanklicher Gestaltung bringen, sondern er glaubt sich im Besitze der ewig wahren, alleingültigen Weltansicht. Die römisch-katholische Weltanschauung nimmt für sich die Absolutheit ihrer allgemeinen Aussagen in Anspruch. Damit treffen wir vielleicht auf den bezeichnendsten Zug im römischen Katholizismus: In bestimmten Fällen wird dem menschlichen Denken, d. h. einem im natürlichen Menschen wurzelnden Vermögen, absolute Geltung zugesprochen. Und zwar wird diese Allgemeingültigkeit und Absolutheit auf Grund eines behaupteten Transzendenzbezuges beansprucht.

Die Kraft absoluter Entscheidung erhält aber nicht jeder Gläubige zugebilligt, sondern nur der ausgezeichnete, d. h. nicht die hörende, sondern nur die lehrende Kirche besitzt die potestas clavium. Die Kirche wird zu jenem Organ, das die Machtbefugnis erhält, menschlichem Denken unfehlbare Wahrheit zuzumessen. In dem Begriff der Kirche glaubt der Römisch-Katholik, eine Macht gefunden zu haben, die ebenso heilsnotwendig ist wie die Erlösung selbst, ebenso nötig, wie Gottes letztes Weltziel selber. Denn in ihr sieht er den einzigen und darum unvermeidlichen Weg zum Ziel. Die Kirche ist deshalb die «alleinseligmachende».

Und so erklärt die Allokution des Papstes Pius XI. vom 9. Dezember 1854: «Mit Glaubensgewissheit ist daran festzuhalten, dass ausserhalb der apostolischen, römischen Kirche niemand selig werden kann, dass sie die einzige Arche der Rettung ist und dass in der Sintflut umkommt, wer nicht in sie eintritt.» Die Kirche und ihre Priester werden dadurch zu Vollstreckern der göttlichen Erlösungsratschlüsse und die Kirche die Vollenderin des göttlichen Schöpferwillens. Unter diesem Aspekt versteht man das Wort eines modernen Katholiken, der behauptet, dass eine freie schöpferische Persönlichkeit, wie der Mensch sie darstelle, den Schöpfer-

willen aufnehmen und weitertragen und als Werkzeug und Stellvertreter Gottes mehr tun könne, als Gott unmittelbar getan hat und tun würde. Von dieser Betrachtungsweise bis zum Satz eines vatikanischen Konzils: «Das Urteil des apostolischen Stuhles aber, über dem keine höhere Autorität mehr steht, darf von niemandem angefochten werden, und niemand steht ein Urteil über seine Entscheidung zu», ist dann nur noch ein kleiner Schritt. Die potestas clavium, die Unfehlbarkeit menschlicher Entscheidung ist in Anspruch genommen. Die Gebote Gottes werden zu Rechten der Kirche.

Aus der Statthalterschaft Gottes, die die Römische Kirche allein rechtmässig auszuüben wähnt, werden Folgerungen von grosser Tragweite gezogen. So werden z. B. die Satzungen der Kirche zu göttlichen Willensinhalten erhoben. Alle Forderungen und Massnahmen der Kirche umgeben sich mit dem Schein übermenschlicher Leistung, als ob sie von vorneherein heiligen, ja göttlichen Charakter trügen. Die Werke der Kirche erhalten absoluten Wert, so absolut, dass sogar Gott auf sie angewiesen ist. Die Macht und Herrlichkeit, ursprünglich Gott dem Herrn allein vorbehalten, gleitet im Laufe der Entwicklung langsam aber stetig in die Hände einer willkürlich schaltenden und waltenden Priestermacht. Dieses Bewusstsein der erworbenen Machtfülle spiegelt sich gelegentlich in salbungsvoller Selbstgefälligkeit, wie das in folgenden, von einem Jesuiten formulierten Sätzen deutlich zum Ausdruck kommt: «Die Leistungen der Kirche werden für Gott unmittelbar und im höchsten Sinne für seine letzten Zwecke brauchbar; ja Gott ist in einem gewissen Sinne auf die Mitarbeit des Organs angewiesen, das er sich in der Kirche geschaffen hat.» Ganz in diesem Geiste selbstbewusster Priesterherrlichkeit ist ja auch das neue römisch-katholische Kinderlehrbuch abgefasst, wo der Priester wie ein alter Magier Gott in der Person Christi herbeiruft und wieder verschwinden lässt, je nach seinem methodisch-unterrichtlichen Bedürfnis. Von christkatholischer Seite ist dagegen richtig bemerkt worden: «Das Kind wird dadurch zur Anerkennung einer mit dem Heiland schrankenlos schaltenden und waltenden Priestermacht geführt», und die kritische Frage aufgeworfen: «Und wenn Gott einmal solcher vermeintlich frommen und im tiefsten gesehen doch so demutslosen Selbstsicherheit sein richtendes Nein entgegenstellt, wie es den Pharisäern zuteil wurde?» (Katholik, vom 25. April 1942.)

Gewiss, der Herrschaftsanspruch und die Selbstherrlichkeit, wie sie aus obigem Zitat sprechen, sind nicht überall im Römisch-Katholizismus in so handgreiflicher Deutlichkeit festzustellen. Die modernen römisch-katholischen Religionsphilosophen geben sich sogar alle Mühe, das Gedankengut ihrer Konfession den Strömungen der modernen Gegenwartsphilosophie anzupassen oder diese ihrer theologischen Substanz einzubauen. Sie unterziehen ihre weltanschauliche Position stets der Revision, ohne dabei mit der geschichtlichen Tradition der philosophia perennis zu brechen. So hat z. B. der Priesterdenker Erich Przywara in München eine den Anforderungen des modernen Denkens entsprechende Religionsphilosophie geschrieben (Analogia entis), in der er einerseits die Tendenzen der neuesten Geistesströmungen dadurch berücksichtigt, dass er in der Beziehung Mensch-Gott eine absolute Transzedenz behauptet und als Philosoph die letzte Antwort offen lässt, die er der göttlichen Gnade vorbehält. Anderseits aber entwickelt er als Priester den Grundriss einer Weltanschauungslehre, die ihrerseits eine ontologische Metaphysik ist und letztlich auf einer Immanenz des Jenseitigen beruht, denn als Priester spricht er als der, der die Antwort empfangen hat. Die Formel, die das mehrdeutige Wesen, das Janusantlitz der Religionsphilosophie Przywaras widerspiegelt, lautet: Sosein in-über Dasein, oder in theologischer Sprache ausgedrückt: Gott in-über Geschöpf. Mit dieser Prägung nimmt Przywara den Gedanken der analogia entis, jener Seinsbeziehung von Mensch und Gott, die dem römisch-katholischen Denken immer als Grundlage und Voraussetzung diente, wieder auf und setzt die Tradition der «immanenten Transzendenz» fort, anknüpfend an das gewaltige Denkgebäude des Thomas von Aquin, der in seiner «Summa» formulierte: «Gott steht über allen Dingen kraft der Erhabenheit seiner Natur, und doch ist er in allen Dingen da, wie gesagt, als Verursacher des Seins von ihnen allen.» In der ganzen Untersuchung, aus der vorliegender Satz genommen ist (es handelt sich um die achte Untersuchung), geht es Thomas um den Gedanken, dass Gott durch seine Wirkkraft der Welt sowohl immanent als nach seiner Wesenheit transzendent sei, also um die immanente Transzendenz Gottes.

Es ist nicht unsere Aufgabe, dem verwickelten Weg dieser dialektischen Religionsmetaphysik zu folgen. Es sollte nur gezeigt werden, wie hier einerseits in demütiger Haltung philosophisches Denken geübt wird, indem der Denker darauf verzichtet, das

Absolute seinem Denksystem zugrunde zu legen, wie aber anderseits diese, dem menschlichen Erkenntnisstreben gesetzte Grenze, überschritten und doch im Denken ein Erfassen des Transzendenten behauptet wird. Das Denken ersetzt damit den Glauben, die Religionsphilosophie die Religion. Der Absolutheitsanspruch, den seine Kirche in Kultur und Lehre stellt, wird hier auch auf das römisch-katholische Philosophieren übertragen und aus denkender Haltung heraus neu postuliert.

Das Christentum wird damit zu einer Weltanschauung, die nicht nur vom religiösen, sondern auch vom wissenschaftlichen Standpunkt aus absolut recht haben will. In diesem Anspruch liegt latent die Anmassung, alleinherrschend und allein massgebend in dieser Welt zu sein. Es ist höchst bedauerlich, dass der Drang zur Erwerbung der Machtposition in dieser Welt im Laufe der Geschichte sich in der katholischen Kirche immer stärker geltend machte. Er lag ursprünglich und liegt heute noch einer echt christlichen Haltung fern. Immerhin hat diese Absolutheits- und Machttendenz schon des öftern die Einheit der katholischen Kirche zu sprengen vermocht und sich damit als gemeinschaftsfeindlich erwiesen. — Aus denselben Gründen hält sich der römische Katholizismus von allen ökumenischen Bestrebungen fern.

Müssen wir als christkatholische Erzieher den Machtanspruch der römisch-katholischen Weltanschauung in seine Grenzen weisen, so wäre vielleicht im Protestantismus eine gläubige Haltung anzutreffen, die sich von der Einflüsterung weltlicher Kräfte und von der Sucht nach Allbeherrschung frei hält. Gewiss zeigen sich im Protestantismus weltoffene Züge, die Zusammenarbeit und gegenseitigen Gedankenaustausch ermöglichen. Inbezug auf unsere Frage, wie weit in den einzelnen Konfessionen der Versuch gemacht wird, im Denken einen Bezug zum Transzendenten und dadurch die absolute Voraussetzung für ein einheitliches Bildungssystem zu gewinnen, lässt sich aber sagen, dass auch innerhalb der protestantischen Kirche einflussreiche Denker bemüht sind, in einer Religionsphilosophie die sich scheidenden Positionen zu ordnen, zu überschauen und in einem einheitlichen System zu vereinigen. Also auch hier das Bestreben, in einem philosophischen System eine Fassung des Glaubens zu schaffen und zu begründen. Die Lage, in der sich die protestantischen Denker befinden, ist allerdings ungünstiger als die ihrer römisch-katholischen Kollegen. Ihnen fehlt der Anschluss an eine philosophia perennis, die ihre Kern-

substanz bewahrt und nur in der Form sich neuerem Denken anzupassen hat. Das protestantische Denken ist deshalb nicht an die Festigkeit einer traditionellen Entwicklung gebunden, geniesst aber auch nicht den Vorteil der geschichtlichen Kontinuität, weshalb die Situation im protestantischen Lager weit unübersichtlicher und differenzierter ist als im Römisch-Katholizismus. Da sich die protestantischen Denker auf kein Unfehlbarkeitsdogma, wie es in der römisch-katholischen Kirche durch die päpstliche Allmacht repräsentiert wird, zu einigen oder gar zu verpflichten haben und die Instanz eines unfehlbaren Lehramtes, die zwischen den verschiedenen Angeboten letztgültig zu entscheiden hätte, fehlt, so spielt sich ihr Hausstreit jeweils vor den Augen der Weltöffentlichkeit ab. Denn es ist weder Leibniz noch Kant, weder Fichte noch Schleiermacher gelungen, eine das religiöse Denken verpflichtende Grundlage des Protestantismus zu schaffen. Zudem hat jeder protestantische Denker sein Religionssystem von den Religionsmetaphysiken seiner Glaubensgenossen als auch von dem Einheitsprinzip der römisch-katholischen Religionsphilosophie zu unterscheiden, wenn er nicht in eine theologia naturalis des Mittelalters zurückfallen will.

Wenn wir nun im schweizerischen Protestantismus Umschau halten, so treffen wir auf zwei Namen, die in dem kirchlichen Bereich im Laufe der letzten Jahre durch ihre radikale Stellungnahme den Blick der religiösen Welt auf sich gezogen haben. Ich meine Karl Barth in Basel und Emil Brunner in Zürich. Bei beiden Denkern geht es um die Fassung des Verhältnisses Gott-Mensch. Wie kann der natürliche Mensch seinen Weg zu Gott finden, der grundsätzlich dem Bewusstsein dieses Menschen transzendent gegenübersteht, von ihm also grundsätzlich verschieden ist? Auf diese Frage gibt jeder der Denker eine anderslautende Antwort.

Die erste Bekanntschaft mit Barth vermittelt den Eindruck eines Denkers, der völlig neu die Frage von Wissen und Glauben stellt und löst. Bei einer weiteren Beschäftigung mit seinem Schrifttum jedoch spürt man, dass hier der Geist des kantischen Rigorismus, die scharfe deduktive Logik der Marburger Schule herrscht. Und tatsächlich ist der Einfluss des deutschen Idealismus bei Barth nicht zu verkennen, so sehr er diesen dann in der Folgezeit als Humanismus und Titanismus anfeindet.

Für Barth kleidet sich das theologische Problem in die Frage, wie es der natürliche Mensch anstellt, um in seinem Bewusstsein

das verkündete Wort Gottes, in dem sich das Göttliche dargibt, zu erfassen. Barth antwortet: Damit das Wort Gottes dem Menschen zugänglich wird, muss es in irgendeiner Weise Gegenstand und zwar anschaulicher Gegenstand des menschlichen Bewusstseins werden. Diese Tat geht nicht vom Menschen aus, sondern es ist der transzendente Gott ganz allein, der dem Menschen den Zugang zu sich ermöglicht, indem sich Gott gewissermassen dem Menschen als anschaulichen Gegenstand setzt: «Verkündigt wird er, sofern er sich uns und der ganzen Welt aller unserer Gegenstände gegenüber als Gegenstand gibt und setzt (v. V. g.), gewiss in dem unvermeidlichen Medium anschaulicher Gegenständlichkeit, aber in diesem Medium als der Gegenstand, dessen man in keiner Weise habhaft werden, auf den man nie als auf ein Datum zurückweisen kann, der in der und nur in der Weise Voraussetzung ist, dass er sich selber setzt, wo wir ihn in keiner Weise setzen können.» (Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik.) Spricht hier ein Erkenntnistheoretiker in der Abstraktion logischen Denkens?

Tatsächlich liegt bei Barth die Sache so, dass der Glaube Gott erkennt. Immer wieder treffen wir in seinen Schriften auf Wendungen, die darauf hinweisen, dass der Glaube nicht ein irrationaler, sondern ein rationaler Vorgang ist. Barths Glaubensauffassung ist erkenntnistheoretisch, sehr denkhaft und rational. Der Glaube besteht lediglich im Gehorsam, «dass ich die Rede Gottes höre, sie verstehe und ihr gehorche.» Ein intellektualistischer Zug geht durch die ganze Theologie Barths. Der Glaube wird ihm unter der Hand zu einem erkenntnistheoretischen, subjektiv-menschlichen Wissen, das allerdings durch den bewusstseinstranszendenten Gegenstand entsteht. Ist nun aber der Glaube ein rationaler Wissensakt, dann folgt daraus, dass das natürliche menschliche Bewusstsein sich mit seinem Gegenstand eint. Denn jeder erkenntnistheoretische Wissensakt geht auf den Zusammenschluss des menschlichen Bewusstseins mit einem bewusstseinstranszendenten Gegenstand. Die Einheit kann aber nur dann möglich werden, wenn die beiden Positionen: Bewusstsein und bewusstseinstranszendenter Gegenstand, in irgendeiner Beziehung übereinstimmen. Eine solche Entsprechung nennt man Analogie. Was immer in Barths dialektischer Religionsphilosophie den Menschen mit Gott verwandt macht, ist nicht das Geschöpfliche im Sinne des natürlichen Seins, sondern das Geistige, das Sinnvolle, das dem Wort seinen Sinn gibt. Die Analogie von Mensch und Gott bezieht sich also nicht auf das ens,

ist nicht eine seinsmässige wie bei Erich Przywara, sondern eine Analogie des Logos, des Geistes.

Auf ganz andere Basis baut Emil Brunner seine Religionsphilosophie. Auch für ihn ist die Frage, «ob es einen Vernunftweg zu Gott gebe — wobei unter Vernunft alle dem Menschen gegebenen Möglichkeiten: Verstand, Wille und Gefühl, oder was sonst noch genannt werden mag, begriffen werden — nicht eine, sondern die Lebensfrage des Glaubens». Auch bei Brunner wird eine vom Menschen aus unüberwindbare Kluft zwischen Gott und Mensch aufgeworfen: «Der Widerspruch zwischen Gott und Mensch ist ein realer, ein durch das Denken unaufhebbarer, eine schlechthinige Unbegreiflichkeit, ja etwas, was begreifen zu wollen schon wieder den Widerspruch erneuert: die Sünde.» Aber Brunner kommt gleichwohl zu einer Analogie auf Grund seiner Imago-Lehre. In doppelter Offenbarung gibt sich Gott dem Menschen. Wir vernehmen die Stimme Gottes aus der Natur — Gott bekundet seine Gnade, dass er den Menschen nach seinem Ebenbilde schuf. Brunners Theologie nähert sich in ihrer existentiellen Kategorialität wie die Knittermeyers der theologia naturalis.

Karl Barth hat sich durch diese neue Fassung des protestantischen Glaubensprinzips, das dem seinigen systematisch stracks zuwiderläuft, veranlasst gesehen, seine Theologie von der Brunners abzuheben, und hat es auch in der Zeitschrift: «Theologische Existenz heute» mit aller Schärfe unter dem vielsagenden Titel «Nein» getan, indem er Brunner beschuldigte, mit seiner theologia naturalis sachlich theologische Grundgedanken des Römisch-Katholizismus aufgegriffen zu haben. Bitterer Streit herrschte, und jeder der beiden Theologen behauptete, seine Religionsphilosophie, die er noch durch eine Geschichtsmetaphysik stützte, sei die allein richtige.

Dieser sehr eng begrenzte Ausschnitt aus der Welt des Christentums bietet keineswegs ein erfreuliches Bild. Es zeigt uns den Streit der Theologen, die sich mit Heftigkeit befehden. Worum dreht sich eigentlich die Auseinandersetzung? Im Tiefsten gesehen, geht der Kampf gar nicht um den Glauben, sondern um die wissenschaftliche Fassung des Glaubensprinzips. Im Grunde ein Streit der Schriftgelehrten, der den Laien gleichgültig lassen könnte, trüge er nicht weitgehende Folgen. Der Laie erhält bei der Lektüre dieser gewiss sehr gescheiten und geistvollen Bücher den peinlichen Eindruck, es sei hier der denkenden Begründung des Glaubens eine Wichtigkeit zugemessen, die die Bedeutung des philosophischen

Denkens bei weitem überschätzt, ja geradezu einer Gefährdung der schlichten Glaubenshaltung gleichkommt. Wie denn, haben alle jene, die diese Schriften zu studieren keine Musse finden, nicht den «rechten Glauben»? Fast scheint es so, denn aus allem spricht ein selbstgerechter Ton. Aber bleiben wir uns bei solchen verschiedenartigen systematisch begründeten Religionsauffassungen immer bewusst, dass durch diese «kniffliche religionstheoretische Akrobatik» kaum ein einziges Menschenherz fromm gemacht werden kann. Hüten wir uns vor der Überschätzung geistreicher Auslegungen des Glaubens, wenn sie doch nur den Streit und die Zwietracht unter den Christen erhöhen. Für unsere Frage, die das Verhältnis von Christentum und Bildung zum Gegenstand hat, gilt es festzuhalten: Es handelt sich bei all diesen Versuchen darum, mit Hilfe philosophischer Kategorien eine einheitliche religiöse Weltanschauung zu schaffen, die für alle Menschen als verpflichtend erklärt wird. Die Allgemeingültigkeit sucht man dadurch zu gewinnen, dass man für seine Rede die Begnadung beansprucht, wenn nicht expressis verbis, so doch in der allgemeinen Grundhaltung. In der Beziehung Mensch-Gott wird unter Zuhilfenahme einer Existentialkategorie, einer Denkkategorie oder der Paradoxialkategorie ein Analogieverhältnis gefunden, das dem menschlichen Denken einen Weg zu Gott bahnt. Gott wird damit Gegenstand philosophischen Bemühens, ja geradezu Ausgangspunkt desselben. Dort aber, wo ein Religionsphilosoph sich in seiner Rede von der Gnade Gottes getragen fühlt und diese für die Richtigkeit seines Wortes beansprucht, verleiht er aus dieser Ergriffenheit heraus seinem eigenen menschlichen Denken eine sakrale Weihe. Er fühlt sich dann als «Werkzeug des göttlichen Willens», als «Sprachrohr», durch das die Stimme Gottes zur Welt laut wird. Aus solcher «Ergriffenheit» macht er dann auch das Recht geltend, das Absolute, die Offenbarung, das rechte Glaubensprinzip zu beanspruchen. Für den Leser und kritischen Beobachter aber stellt sich die Frage, auf welcher Seite denn das mächtigere Prinzip sich findet. Man kann sich angesichts der Vielheit der so absolut sich gebärdenden Religionsphilosophien des Eindrucks nicht erwehren, dass diese Denker sich mit ihrem eigenen Schatten herumbalgen, dass deshalb jede Partei sich ein eigenes Bild von Gott macht, dieses für das allein richtige erklärt und so dem staunenden Beschauer den Anblick eines Polytheismus bietet, wo Götter gegen Götter kämpfen. Verabsolutierte Gedankensysteme ringen um die

Vorherrschaft. Angesichts dieser trostlosen Situation ist man versucht, Gotthelfs Worte als Warnung in Erinnerung zu rufen, die er in seinem Roman «Die Käserei in der Vehfreude» spricht: «Wir sind, ernstlich betrachtet, allzumal arme Teufel, dumme Tröpfe, niemand ausgenommen, selbst Schulmeister und Professoren nicht.»

Die Vermengung von Wissen und Glauben, von Christentum und Philosophie führt weiter dazu, dass sich dem Absolutheitsanspruch auch der der Totalität beigesellt; denn da, wo ein Weltanschauungssystem im Absoluten gründet, sucht es in allen kulturellen Bereichen seinen massgebenden Einfluss zur Entfaltung zu bringen. Für Wissenschaft und Erziehung, für Wirtschaft und Politik werden Normen aufgestellt, die verbindlich sein wollen. Es macht sich ein ausgesprochener Machtwille in irdischen Belangen geltend, der um Vorrang und Führung im öffentlichen Leben strebt. Die Führung wird verlangt im Namen einer «Theokratie», einer Gottesherrschaft. Damit soll der Machtanspruch verdeckt werden, der hinter dem ganzen System steht, denn im Grunde ist dieser Begriff der Theokratie völlig zu Unrecht verwendet, handelt es sich doch vielmehr um ein menschlich-natürlichem Denken entsprungenes Weltanschauungssystem, das sich prinzipiell in nichts von anderen totalitären Haltungen unterscheidet.

Das ist nicht erst seit heute so. Wenn wir, geleitet von der Fragestellung Christentum und Bildung, einen Gang durch die wissenschaftliche Erfahrungswelt machen, so geben uns auch die geschichtlichen Daten keine eindeutige Antwort. Wir finden hier fast alle Möglichkeiten, angefangen mit der völligen Verschmelzung oder radikalen Scheidung von Christentum und Bildung bis zu jenen Verbindungen, wo das Christentum der Bildung oder die Bildung dem Christentum völlig untergeordnet wird. Wenn es uns hier auch nicht darum gehen kann, zu wissen, wie das Verhältnis von Christentum und Bildung tatsächlich hier und dort gelöst worden ist — Material zu dieser Frage bietet E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen —, so interessieren in unserem Zusammenhang doch jene Kulturepochen, die von einem Zwiespalt von Christentum und Bildung nichts zu wissen scheinen. Dort ist nämlich die von uns geschilderte «theokratische» Form der Kultur verwirklicht worden. Wir wissen, dass diese Form des Glaubens, in der das Christentum den Anspruch stellt, die Leitung und Verwaltung aller kulturellen Belange in die Hand zu nehmen, und zwar auf Grund einer ins Absolute tendie-

renden Geschichtsmetaphysik, die römisch-katholische Glaubensprägung gewesen ist. Wir haben weiter gezeigt, dass dieser Machtanspruch auch heute noch mit neuen philosophischen Denkmitteln begründet wird. Auf protestantischer Seite ist es vor allem der Calvinismus gewesen, der die Bewährung des Glaubens in der Energie sah, mit der der Gläubige in dieser Welt das gesamte Leben zu gestalten vermöge.

In solchen «theokratischen» Gebilden — es ist dabei wohl zwischen einer echten und unechten Theokratie zu unterscheiden — fällt das ganze profane Leben in den Machtbereich der Kirche. Selbst über Lebensbereiche, die weitab von der religiösen Sphäre zu liegen scheinen, wie Naturwissenschaft, Wirtschaftsform, Körperpflege, künstlerisches Schaffen und Geniessen, beansprucht die Kirche das Recht der Überwachung. Dabei handelt es sich bei dem Einfluss, den die Kirche bewusst in Wissenschaft und Kunst, Recht, Wirtschaft und Politik anstrebt, keineswegs nur um eine äussere Normierung im Sinne einer äusserlichen Regelung, sondern um die eigentliche Sanktion und Durchsetzung des weltlichen Lebens. So wird im Syllabus des Papstes Pius IX. die Forderung vertreten, dass die Kirche die unfehlbare Bestimmung und Entscheidung aller Fragen über Gut und Böse, sowie die sittliche Erziehung und Leitung der Menschheit übernehme. Deshalb fordert sie denn auch entscheidenden Einfluss auf alle Schulen. Neutrale Staatsschulen werden von dem römischen Katholizismus abgelehnt. Gehört doch zu den verworfenen Sätzen des besagten Syllabus die These: «Katholiken dürfen einem System des Jugendunterrichtes zustimmen, das vom katholischen Glauben und von der kirchlichen Gewalt völlig losgetrennt ist, und das nur Ausbildung im natürlichen Wissen und ausschliesslich oder in erster Linie die Zwecke des irdisch-bürgerlichen Lebens im Auge hat.» Der Anspruch der römischen Kirche, die gesamte Bildung, Kultur und Erziehung zu richten, zu normieren und zu verwalten, hängt aufs engste zusammen mit ihrer Auffassung über das Verhältnis von Glaube und Vernunft. Nach ihrer Meinung können Glaube und Vernunft niemals in einem grundsätzlichen Widerspruch zueinander stehen. Sie ergänzen sich vielmehr gegenseitig, «indem die gesunde Vernunft die Grundlagen des Glaubens aufzeigt und, von seinem Lichte erleuchtet, die theologische Wissenschaft ausbildet, während der Glaube die Vernunft von ihren Irrtümern befreit, sie davor schützt und mit vielfachen Erkenntnissen bereichert». (Vatikanisches

Konzil Sitzung 3, Kapitel 4.) D. h. aber nun nichts anderes, als dass die Grenzen zwischen Glauben und Vernunft undeutlich und bewusst verwischt werden, so dass man nie weiss, ob es sich um wissenschaftlich erkennbare Tatsachen oder um das Transzendente handelt. Das Wort Gottes und die Ergebnisse des natürlichen Geisteslebens verbinden sich zu einer harmonischen Einheit. Die Bildung und mit ihr die Wissenschaften stehen im Dienste des Dogmas und haben von ihm Ziel und Inhalt zu empfangen. So schreibt ein moderner römisch-katholischer Theologe: «Der katholischen Theologie und Philosophie, aber auch der in der katholischen Kirche möglichen Kunst, sowie der gesamten Lebensgestaltung und Kultur ist Art und Weg vorgezeichnet und auf verhältnismässig enge Grenzen zusammengedrängt durch die Imperative des katholischen Glaubens.» Also: Das Dogma befiehlt, die Vernunft gehorcht. Das sacrificium intellectus ist geleistet. Eine Vernunft aber, die es aufgibt, nach den ihr innewohnenden Gesetzen zu forschen, begibt sich ihres ureigensten Wesens. Sie bezieht ihre Normen und Aufgaben aus einem ihr fremden Gebiet. Es lag nie in der ursprünglichen Absicht des Christentums, irgendwelche wissenschaftlichen Ergebnisse zu tolerieren oder zu verbannen und die wissenschaftliche Arbeit zu bevormunden. Erst als das christliche Geschehen in Geschichte umgedeutet, als die Wirklichkeit des Glaubens mit der Erinnerung als Wahrheit verwechselt wurde, als irdisches Machtstreben sich in kirchliche Organisation einschlich, verlor die christliche Theologie ihre ursprünglich negative Funktion der Apologie und suchte andere Lebensgebiete durch dogmatische Systeme zu bevormunden. Welche Formen der weltlich-kulturelle Herrschaftsanspruch der Kirche annahm, erkennen wir in den bekannten historisch berühmt gewordenen Streitfragen über die Gestaltung des Universums, die zur Zeit der Renaissance die Gemüter erregten und wo die Kirche vom Glauben her auch in wissenschaftlichen Fragen das entscheidende Wort sprechen wollte. Hier hat sich tatsächlich Schopenhauers Ansicht, die er in seiner Schrift «Über die Universitätsphilosophie» darlegt, bewahrheitet: «Andere wieder von diesen Wahrheitsforschern schmelzen Philosphie und Religion zu einem Kentauren zusammen, den sie Religionsphilosophie nennen, pflegen auch zu lehren, seien eigentlich dasselbe, ... wieder andere machen nicht so viel Umstände, welches ungefähr so herauskommt, wie wenn man von einer christlichen Arithmetik reden wollte, die fünf gerade sein liesse. Als eine

Wissenschaft hat es die Philosophie durchaus nicht damit zu tun, was geglaubt werden darf, oder soll oder muss, sondern bloss damit, was sich wissen lässt. Sollte dieses nun auch als etwas ganz anderes sich ergeben, als was man zu glauben hat, so würde selbst dadurch der Glaube nicht beeinträchtigt sein: denn dafür ist er Glaube, dass er enthält, was man nicht wissen kann. Könnte man dasselbe auch wissen, so würde der Glaube als ganz unnütz und selbst lächerlich da stehen, etwa wie wenn über Gegenstände der Mathematik noch eine Glaubenslehre aufgestellt würde.» (Schopenhauers philosophische Grundhaltung ist allerdings weit entfernt von einer säuberlichen Scheidung, denn auch er verwechselt Geschehen und Geschichte und baut seine Philosophie zu einer Metaphysik des Absoluten aus.)

Die Vermengung von Christentum und Kultur führt zu einer grundsätzlichen Verwechslung ihrer Bereiche. Sie macht das Unmögliche scheinbar möglich. Das Christentum geht mit der antiken Kultur eine Verbindung ein, baut die platonische Gedankenwelt und den aristotelischen Formalismus einem wissenschaftlichen Gottesbegriff ein, so dass von römisch-katholischer Seite die römisch-katholische Weltanschauung als abendländisch, als griechisch-römisch, als spanisch, ja auch als germanisch, augustinisch und thomistisch bezeichnet werden konnte. Hier stellt sich tatsächlich dem Christen die Frage, warum wir denn noch Christen und nicht Platoniker sind.

Die Verquickung von Christentum und Bildung, von Glauben und Wissen führt zu folgenschweren Verwechslungen. Denn es ist doch so, dass auch der tiefste Glaube uns keine Kriterien an die Hand geben kann, mit deren Hilfe wir die logischen oder die ästhetischen Grundprinzipien in ihrem Wesen zu beurteilen vermöchten. Das Christentum in seiner ursprünglichen Gestalt will im Grunde genommen auch gar nicht die Kunst, die Wissenschaft oder weitere Kulturgebiete in ihren Strukturgesetzen beeinflussen. Ob einer ein scharfer Logiker, ein begabter Mathematiker oder ein hervorragender Ästhet, ein tatkräftiger Politiker oder ein tüchtiger Wirtschaftsfachmann ist, hängt wohl nicht vom Stehen im Glauben ab. Es ist ein anderes, wenn ich das Goethegedicht «Der Gott und die Bajadere» von ästhetischen Gesichtspunkten aus bewerte, ein anderes, wenn ich die darin ausgesprochene pantheistische weltanschauliche Haltung wohl verstehen, aber nicht zur meinigen machen kann. Man muss sich klar sein, dass religiöse Haltung, und

mag sie noch so tief im Wesen eines Menschen verankert sein, niemals mangelndes ästhetisches Empfinden, fehlende logische Urteilskraft oder ungenügendes sprachliches Gestaltungsvermögen zu ersetzen imstande ist. Ebenso wenig vermag Glaubenshaltung ästhetische, logische, politische oder wirtschaftliche Kriterien beizubringen. Das Christentum hat es gar nicht damit zu tun. Christliche Theologie hat deshalb nur zu verhüten, dass christlicher Glaube durch Denksysteme verfälscht oder zu weltlich kulturellen Zwecken missbraucht wird.

Diese Gefahr stellt sich aber nur zu gerne gerade da ein, wo Christentum und weltliche Bindung ineinander verflochten werden. Wenn man innerhalb des Christentums glaubt, den Menschen dadurch religiös vertiefen zu können, dass man das, was wir unter dem Namen Kultur- und Bildungsgüter zu verstehen pflegen, an den Dogmen des Christentums auszurichten versucht, dergestalt, dass die organisierte Kirche Leitung und Verwaltung aller kulturellen Belange übernimmt, so begeht man einen folgenschweren und verhängnisvollen Irrtum. Wohl scheint in einer solchen Lebensordnung jeder Gegensatz und jeder Widerspruch von Wissenschaft und Theologie, von Kirche und Staat ausgeschlossen. Der Preis aber, den das Christentum für eine solche Synthese zahlt, ist zu kostbar, denn es kann sich nicht unmittelbar mit den Aufgaben, Zielen und Normen des kulturellen Bildungsschaffens abgeben, ohne dass es der Macht dieser fremden Gewalten seinen Tribut zahlt. Denn in Wirklichkeit kann es wohl, sofern ihm entsprechende irdische Machtmittel zur Verfügung stehen, den kulturellen Bildungsmächten seine eigene Form äusserlich aufdrängen. Aber es verliert sich in seinem Wesen an die ihm wesensfremden Prinzipien. Man spricht dann etwa von einem «christlichen Staat», von einer nach «christlichen Prinzipien» geleiteten Wirtschaft oder Politik, von «christlicher Wissenschaft» und dergleichen mehr, ohne meist zu bemerken, dass innerhalb dieser unnatürlichen Verbindung die weltlichen Kräfte ihre Macht angetreten haben. Gewiss sind es dieselben Menschen, dieselben Einrichtungen, die im Namen des Christentums oder unter dem Deckmantel christlicher Nächstenliebe der Bildung ihrer Zeit die Richtlinien vorschreiben möchten. Aber der Geist der Einrichtungen, die Denkhaltung dieser Menschen färbt sich notgedrungen nach dem Einfluss, den die weltlichen Bereiche in ihm ausüben. Auch ein «christlicher Staat» beruht in seiner Struktur auf Macht, denn wenn ich dem Staat die Macht

nehme, beraube ich ihn seines Wesens. Die Kirche kann es auch nicht verhindern, dass sich da, wo sie die Wirtschaft zu normieren sucht, der Geist der Rechenhaftigkeit, der Habsucht und Besitzgier in ihr einnistet. Bedient sie sich der Wissenschaften als einer ancilla teologiae, so wird rasch die Selbstbewusstheit und Selbstherrlichkeit wissenschaftlichen Erkenntnisstrebens, das sich vor nichts bescheidet, als anmassender Schriftgelehrtendünkel die Glaubensgewissheit verwirren und zerspalten. Ähnliches widerfährt ihr, wenn sie die Kunst oder das Recht zu normieren sucht. Der Geist der diesseitigen Sinnenfreude oder der starren Formelhaftigkeit haben allzu oft schon die Verweltlichung der Kirche herbeigeführt oder doch zu deren Beschleunigung beigetragen.

So erscheint denn immer dasselbe Bild, dass bei einer Vereinigung von Christentum, Bildung und Kultur das, was sich äusserlich dem Christentum unterwirft, in ihm bereits die Herrschaft angetreten hat.

Das Bedenkliche und für altchristliche Gläubige Beängstigende liegt aber vor allem in dem Umstand, dass durch diese Verquickung mit der Welt und ihren Mächten das Christentum um des «lieben Friedens willen» Vorgänge zu tolerieren, wenn nicht gar gut zu heissen gezwungen wird, die in ihrer Gesinnung wie in ihrer Auswirkung vor dem religiösen Gewissen nie zu verantworten sind. Taten, die jeden Gläubigen mit Schrecken und Bangen erfüllen, geschehen dann im Namen einer christlich sich drapierenden Kultur, Kriege werden unter Berufung auf Gott und das Christentum erklärt und mit unerbittlicher Grausamkeit geführt. Ja die Kirche selbst wird zum Protektor dieses Geschehens. Wie modern und zeitgemäss muten da Pestalozzis Worte an, die er in eine ähnlich verworrene, von Machtkämpfen aufgerüttelte und leidende Welt rief: «Die Welt wird nicht christlich regiert, die Regierungen als solche sind nicht christlich, und der Staat als Staat handelt in seinen wesentlichsten Einrichtungen bestimmt wider das Christentum. Eine christliche Armee, eine christliche Schlacht, christliche Feldprediger, christliche Finanz- und Kabinettsoperationen, christliche Polizei-Maute und christliche Massnahmen, den blinden Gehorsam der Untern und die Allmachtsrechte der Obern auf Kind und Kindeskindern zu sichern, das alles sind Sachen, die, wie der Mann im Mond, nur in der Einbildung verwirrter Leute ihr Dasein haben. Die Geistlichen wissen das gewöhnlich auch sehr wohl, wenn sie die Grossen entschuldigen, aber sie vergessen

es immer, wenn sie die Kleinen anklagen.» (Pestalozzi: Ja oder Nein.)

Es ist eine der ärgsten Täuschungen, wenn sich das Christentum dem Wahne der Weltbemeisterung hingibt. Ja, je grösser dieser Wahn, desto gründlicher die Selbstentfremdung der Kirche. Es liegen hier Scheinversöhnungen vor, die immer auf Kosten der Kirche, nie aber auf Kosten der Bildung oder der Kultur gehen.

Halten wir fest: Wenn das Christentum die weltlichen Bildungsmächte in Verwaltung nehmen will, so stellen sich zwiefache Folgen ein. Einmal umhüllt die christliche Kirche das weltliche Streben mit dem Mantel ihrer Autorität, ihres Charismas, und erhebt es damit zum sakralen Geschehen. Sie übersieht dabei völlig die Eigenstruktur dieser ihr fremden Gebiete. Sodann wird die christliche Religion der leidende und zu weltlichen Machtzwecken missbrauchte Teil. Statt Bildung mit christlichem Glauben zu durchtränken, werden weltliche Bildungsprinzipien in ihr mächtig.

Es ist erfreulich zu sehen, wie sich in der heutigen Generation Tendenzen bemerkbar machen, die eine solche glatte Lösung des Problems ablehnen. Es sind heute Zweifel, Nöte und Gewissensbedenken von lastender Schwere aus dem Abgrund aufgestiegen, der zwischen Bildung und Christentum klafft. Gegen solche Scheinversöhnungen, an denen echte christliche Haltung unbeteiligt ist, richtet sich das religiöse Gewissen als Warnung und Protest. Sie werden allerdings erst dann als Scheinlösungen entlarvt, wenn sich die christliche Religion auf ihre ursprüngliche Haltung besinnt. Gewiss ist damit die Lage der heutigen Generation nicht leichter geworden. Aber gerade die Schwere der heute sich abspielenden Ereignisse hat den heute lebenden Christen zur Besinnung und zur Ehrlichkeit gezwungen, und diese neue Haltung macht jedem faulen Scheinfrieden ein jähes Ende. Es klingen heute wieder Stimmen an, die auf die Gefahr einer Verpolitisierung und einer «Vergriechung» der Kirche und des christlichen Glaubens hinweisen im klaren Wissen um die Versuchung des Menschen, seine weltliche Position mit Hilfe des Christentums und in seinem Namen zu festigen.

In solchen Synthesen von Christentum und Bildung liegt auch die grosse Gefahr für den Erzieher und Lehrer. Denn hier ist die Spannung zwischen diesseitigem Machtstreben, das sich in der egozentrischen Bildung des Humanums ausdrückt, und der Bescheidung, wie sie als Selbstbegrenzung in der Nachfolge Christi

geübt wird, aufgehoben und zu einseitiger Lösung, zu mediatisierender Scheinversöhnung gebracht.

Noch bietet sich aber eine weitere Möglichkeit, Christentum und Bildung zu brüderlicher Einheit zu verschmelzen. Sie ist grundsätzlicher Natur und findet sich in der Geschichte häufig verwirklicht. Es können nämlich im Gegensatz zu der bisher beschriebenen Art die kulturellen Weltmächte das Christentum in ihre Verwaltung nehmen. Die kulturellen Bildungssysteme der Neuzeit enthalten fast durchwegs einen Hinweis auf die Wichtigkeit religiöser Bildung. Den Theoretikern der Erziehung gelingt es immer, auf irgendeine Weise die christliche Religion als «Bildungsgut» in das System einer kulturbetonten Pädagogik einzugliedern. Entweder erscheint dann die Glaubensform als eine neben andern möglichen Lebensformen. So anerkennt z. B. Spranger Eduard neben dem theoretischen, ökonomischen, ästhetischen, sozialen und politischen auch einen religiösen Menschen als idealen Grundtypus des menschlichen Daseins. Da man aber in einem «christlichen Abendlande» lebt, geht es nicht gut an, dem christlichen Glauben nur eine Aschenbrödelstellung am Rande der Kultur zuzuweisen, und deshalb erklärt man einfach die gesamte Kulturarbeit als Dienst an Gott. Ein Musterbeispiel dieser Versöhnung von Christentum und Bildung stellen die Schriften der Kulturpädagogen, vornehmlich Kerschensteiners, Sprangers und Nohls dar. Im Anschluss an den deutschen Idealismus eines Fichte und Hegel sieht der Kulturpädagoge in der religiösen Haltung eine mögliche Art der Mensch-Gott Beziehung, die gleichwertig neben anderen Formen bestehen kann. Wie etwa bei Hegel so ist auch bei Spranger und Kerschensteiner die religiöse Haltung in ihrem Wesen vertiefte Kulturarbeit, die sich als ethische Produktivität in drei typischen Formen ausdrücken kann. Als höchste Form der Wertoffenbarung bezeichnet Spranger die religiöse Offenbarung. Hier empfängt der Mensch einen höchsten Wert, den es mit andern Werten wie dem ästhetischen, ethischen oder theoretischen in eine Harmonie zu bringen gilt. Als eine zweite Form höchster Wertoffenbarung bezeichnet Spranger die Kunst. Sie sei in ihrem Wesenskern Darstellung sittlich-religiöser Gehalte in einem Medium strenger Formgesetze. Die dritte Gestalt höchster Wertoffenbarung ist die Philosophie, die in der Formgebung an das Gesetz der objektiven Erkenntnis gebunden ist. Kulturelles Schaffen ist im tiefsten Grunde religiös! Für

Spranger ist echte Kunst und tiefgründige Philosophie stets Ausdruck christlich-religiöser Haltung. Ja, Kunst und Philosophie sind Höherentwicklung, Reinigung und Durchleuchtung ursprünglich religiöser Wertoffenbarung: «Wo einmal aus den Tiefen des sich immer neu erzeugenden normativen Geistes ein religiös gemeintes ideales Wertsystem historisch entstanden ist, da wird es weiter durchgeformt und ausgestattet zugleich von der hohen Kunst und der grossen Philosophie» (Lebensformen). Religion ist ursprünglichste Wertoffenbarung, die sich aller Ausdrucksmöglichkeiten bedient (Mythos), die Kunst hält sich an die ästhetischen Formengesetze, und Philosophie bewegt sich in den Formen allgemein-gültiger Erkenntnis.

Philosophie und Kunst, ja im tiefsten gesehen die gesamte Kulturleistung, führen als breite Wege zur Erfassung Gottes. Je nach der seelisch-geistigen Lebensform wählt sich jeder Erdenbürger den ihm zusagenden individuellen Weg. Philosophie, Kunst und sittliche Gesinnung als höher entwickelte und gereinigte Formen christlichen Glaubens darzustellen, ist nur da möglich, wo ein entsprechender Gottesbegriff zugrunde liegt. Für die Kulturpädagogen verkörpert Gott die «Einheit der Werte der Wahrheit, Schönheit, Sittlichkeit, Heiligkeit, deren vollendete Verwirklichung wir nur in Gott uns denken», wie Kerschensteiner formuliert. Zu diesem Wertgott der gedachten Harmonie alles Schönen, Wahren und Guten führen naturgemäss Philosophie, Ethos und Kunst hin. Der Jugendbildner, der im Sinne eines dieser Bildungssysteme unterrichtet, muss sich aber wohl bewusst bleiben, dass hier nicht altchristlicher Glaube spricht, sondern da guckt durch die Schlisse des modernen Professorentalars nur zu deutlich die Gestalt des guten alten Plato hervor.

Es ist klar, dass von einer solchen Auffassung aus, die das humane Prinzip, den Menschen in seinem Kulturschaffen, vergöttlicht, auch die Schule und die Bildung einen sakralen, geheiligten Charakter erhält. Diese Konsequenz hat in der modernen Pädagogik vor allem Kerschensteiner gezogen. Über seinem Begriff der Bildung schwebt eine weihevolle Stimmung. Das Lehramt wird zum wichtigsten und bedeutendsten Berufe der Menschheit, denn der Stand der Erzieher hat in der Welt die Herrschaft des geistigen Wertreiches und damit das Reich des Friedens herbeizuführen. Das Gewissen des Erziehers sei Gottes Stimme. Der Lehrerberuf wird zum priesterlichen Amt, des Lehrers Rede be-

gnadetes Wort. Das pädagogische Tun ist gottgeweihtes Tun. Die Bildungsschule wird zur Bildungskirche.

Es ist leicht verständlich, dass solche Verherrlichung und Vergöttlichung des Lehramtes und der Lehrerpersönlichkeit den Vertretern des pädagogischen Standes angenehm in die Ohren klang. Der Lehrer musste im Bewusstsein seines Mittleramtes glauben, die letzte Entscheidungskompetenz zu besitzen. Ward das Wort des Erziehers als Gottes Stimme betrachtet, so musste es auch dementsprechend beachtet werden. Allerorten entstanden Bildungssysteme mit Anspruch auf Entscheid und Geltung. Pädagogische Päpste und Päpstchen wuchsen wie Pilze aus dem aufgelockerten Erdreich humanistischer Tradition, und es ist nicht erstaunlich, dass das pädagogische Evangelium der Spranger, Kerschensteiner, Häberlin eine unübersehbare Schar begeisterter pädagogischer Jünger gefunden hatte.

Der Christ aber muss fragen: Hat hier nicht eine gefährliche Vermischung von Bildungsstreben und christlichem Glauben stattgefunden? Ist es nicht so, dass in diesen prächtigen Bildungshainen das Religiöse nur als Quellkraft für die Weitung des Humanums in Kunst und Wissenschaft dient? Wo bleibt da Selbstbegrenzung, Opfer, Nachfolge und Kreuz? Das Göttliche wird in pantheistischer Weise dem Menschen immanent geglaubt und sinkt letzten Endes zum Antrieb menschlichen Kulturschaffens herab. Es ist eine von vielen Kräften, die der Selbigkeit des Menschen dient, die ihn nicht in seine Grenzen weist, sondern ihm den Flug in die universale Unendlichkeit des erinnernden geistigen Ichs erst recht ermöglicht. Hier ist die Bildung des Menschen das Wesentliche, und der christliche Glaube nur eine wohlwollend begrüsste bildungsfördernde Kraftquelle. Im Grunde genommen handelt es sich bei solchen pädagogischen Lehrsystemen um die sublime und selbstgeniesserische Vergeistigung einer Haltung, wie sie im Griechentum gewachsen, in der Renaissance erneuert, in der Aufklärung systematisiert und im klassischen deutschen Idealismus noch einmal in sehnsüchtiger Erinnerung zur vollen Blüte gebracht worden ist.

In der neuhumanistischen Pädagogik ist jeder Widerspruch von Christentum und Bildung zum Schweigen gebracht. Von dem Augenblick an, da der Geist des Abendlandes sich der «Vergriechung» verschreibt, erneuern sich immer wieder die Versuche, das Christen-

tum, das zu verabschieden man sich doch nicht recht getraut, so ins Harmlose und Ungefährliche umzudeuten, dass es dem weltzugewandten, emporstrebenden menschlichen Geiste nicht lästig wird. Es finden sich in den modernen Bildungsrichtungen Systeme genug, die eine Harmonie von Griechentum, Christentum und Germanentum und damit eine Einstimmigkeit der christlichen und kulturellen Motive lehren, die alle Spannung aufhebt. In Wendungen wie «Religion innerhalb der Grenzen der Humanität» oder «Religion als Kulturgut» drücken sich Deutungen aus, mit denen der Geist dieser Welt den unbequemen Mahner und Störenfried zum Schweigen bringen möchte.

Ästhetisches Geniessen einer aufs Höchste verfeinerten, vom Gefühl methaphysischer Kräfte getragenen Kultur wird hier mit christlichem Glauben verwechselt. Es tut sich zwischen einer solchen scheinbar christlich fundierten Bildung und echter christlicher Religion die selbe Weite des Abstandes auf, wie sie zwischen zwei der bedeutendsten Denker und Erzieher des letzten Jahrhunderts besteht: Goethe und Pestalozzi. Goethe, der geist- und gefühlsvolle Vertreter antiker klassisch-humanistischer Kultur, der organisch gewachsene, der sich von überweltlichen und welthaften Mächten getragen glaubt und aus solcher Inspiration heraus ein Werk aus sich herausstellt, das lediglich eine Objektivierung subjektiv-seelischer Geistesbezüge darstellt, und der schliesslich bei einer gewaltigen Kulturapotheose endet. Ihm gegenüber der Tor Pestalozzi, der Narr vom Neuhof, der sein Ich zu opfern je und je bereit ist, der sich immer da einsetzt, wo es gilt, dem Nächsten zu helfen, der Opfer um Opfer bringt, um den Armen Beistand zu leisten, der sich nicht auf den «Höhen der Menschheit» bewegt, sondern der weiss, dass der Mensch auf dem Throne und in der niedrigsten Hütte gebrechliches Stückwerk bleibt, der die Menschen auch in ihrer Niederung und Verlassenheit kennt und eben dort mit seiner Arbeit einsetzt. Ein Leben, das ständig scheitert und das Leiden in Wirklichkeit trägt und nicht nur süsse tragisch-schöne Leidlust empfindet. Für den Erzieher und Bildner einer Jugend stellt sich die Frage, ob er Goethe und den Klassikern nachfolgen, oder ob er im Hinblick auf Pestalozzi seine Arbeit aufnehmen und vom Herrschen im Reiche des Geistes zum Dienen am Nächsten gelangen soll.

Das Problem der Beziehung von Christentum und Bildung löst naturgemäss da die schärfsten Konflikte aus, wo die dar-

gelegten Theorien in die Praxis umgesetzt werden sollen, also im Bereiche der pädagogischen Provinz. Denn die Bildung will immer das Ganze des Zöglings erfassen. Sie ist in ihrem Wesen totalitär und begnügt sich nicht, dem Zögling eine Sondergestalt aus dem Kosmos der Werte zu erschliessen, sondern sie will ihm grundsätzlich das Ganze der entfalteten Kultur zugänglich machen. Darin liegt die immanente Aufforderung, auch das Christentum als ein Kulturgut in die bildnerischen Bemühungen einzubeziehen. Die Totalität des Zöglings soll mit der Totalität der Wertmöglichkeiten in lebendige Wechselwirkung gebracht werden. Das bildnerische Streben drängt deshalb zur harmonischen Deutung der geistigen Welt. Diese pädagogische Tendenz aber führt mitten in die Welt des Humanitätsideals, wie es auch heute noch über unsern Bildungsanstalten schwebt. Man begreift, dass gerade in dieser Zone die Not am stärksten empfunden wird, wenn sich die Unerfüllbarkeit der Einheitsforderung erweist. Man sucht die Einheit trotz allem zu wahren, indem man christliche Religion zur Religionsphilosophie, Religionsgeschichte oder Religionspsychologie verdünnt und als Bildungsfach dem System der Schulbildung einordnet, womit man seinem christlichen Gewissen genügt zu haben glaubt.

So bequem und innerlich zufriedenstellend solche Lösungen scheinen mögen, so gehen sie grundsätzlich dem Problem durch Scheinversöhnung aus dem Weg, und es gibt im Grunde genommen keine schlechtere Lösung als die, einen vorhandenen Widerspruch, eine Krise im menschlichen Wesen wegzudeuten. Der Konflikt wird einfach auf spätere Zeit vertagt. Denn eine Bildung, die die Antinomik im menschlichen Wesen übersieht, gibt sich einer Selbsttäuschung hin. Sie verkennt das Wesen menschlicher Existenz, welcher es nie möglich ist, die totalitäre und harmonische Einheit aus eigenem menschlichen Wollen zu schaffen. Denn die Aporetik ist nicht nur eine solche objektiver Mächte, sondern in dem eigenen Wesen eines jeden Menschen liegt der Boden der Auseinandersetzung.

Die Folge der Anerkennung der wesentlichen Verschiedenheit von Christentum und Bildung führt zu einer Korrektur des gegenseitigen Verhältnisses. Das Christentum hat von anderem zu künden als alle erzieherische Weisheit und Bildungsabsicht. Das ist das Heilsame an der Situation unserer heutigen Zeit, dass dieser wesentliche Unterschied wiederum da und dort lebendig

wird. Es ist fruchtbar, zu erkennen, dass das Christentum nicht einfach die Krönung menschlicher Kulturarbeit ist, dass es nicht dazu da ist, um in jeder Beziehung als willfähriger Gehilfe weltlicher Behörden und staatlicher Beamten zur Stützung irgendeines «Cäsaropapismus» zu dienen. Sondern vom Christentum her erfolgt für alles menschliche Streben die Grenzsetzung. Es kündet vom «Ganz Anderen». Das Christentum bildet die Grenze aller selbstischen Bildungsbestrebungen, denn im Glauben erfährt der Mensch seine Endlichkeit. Damit ist es allerdings aus mit dem schönen Traum von der Harmonie und Totalität all unserer Bildungs- und Erziehungsbemühungen. Unser ganzes Bildungswollen führt nicht zum «unendlichen Menschen», sondern in den engen Raum der Wirklichkeit, wo Menschen als Nächste sich je und je die Grenze setzen.

Eine Bildung aber, die über alle menschlichen Grenzen und Beschränkungen hinaustendiert, bläht sich ins Grenzenlose der Unendlichkeit und wird zur Blasphemie. Es gilt, den Titanismus des menschlichen Bildungsstrebens zu erkennen und ihn abzubauen. Der Erzieher und Bildner einer Jugend muss um die Gefahr unbeschränkten und ungehemmten Bildungsstrebens wissen. Denn da, wo die Bildungsarbeit ihre Grenzen aus dem Auge verliert, wo Bildung «autonom», von sich aus, der Menschheit das Heil bieten zu können glaubt, ihren profanen Charakter aufgibt und zur Bildungsmetaphysik wird, setzt sich menschlicher Geist an die Stelle jenes «Ganz Anderen», von dem das Christentum kündet. Weltanschaulich begründete Bildungssysteme treten als verkappte Religionen und als Ersatzreligionen auf. Die Folgen dieser titanenhaften Hybris zeigen sich im Auseinanderfallen möglicher totalitärer Bildungsauffassungen. Wo jeder pädagogische Denker sein System mit der letzten Weihe eines Absoluten umgeben zu müssen glaubt, hört die Bezugnahme zum Mitmenschen und zum wirklichen Gott auf. Das Transzendente bildet den Schlußstein eines Gebäudes, das scheinbar keiner fremden Stützen bedarf; herrlichen Burgen gleichen solche unangreifbare Festungen, drohenden Bunkern, die autark sich selbst genügen, da sie in den Tiefen des Selbst fundiert sind. Selbstherrlich gebärdet sich da der pädagogisch-bildnerische Geist einer Zeit, in der der Zerfall der Gemeinschaft grauenhaft deutlich wird. Da spricht jeder Denker monologisch, inspiriert von seinem Prinzip. Da gibt es keine Begrenzung, weil durch einen vom Menschen hergestellten

Bezug zum Göttlichen alle Grenze aufgehoben ist. Grenzenlos weitet sich menschlicher Geist. Der Eintritt in einen wirklichen Bezug zum andern Menschen ist verbaut, da Diskussion nur als Vorwand für die Bestätigung des ichhaften Prinzipes dient. Auseinandersetzung und gegenseitiges Aufeinanderhören scheinen für fruchtbare Arbeit nicht mehr Voraussetzung, denn in ichhafter Isolierung wird der absolute Standpunkt behauptet. In der Pluralität der absoluten Bildungsstandpunkte aber deutet sich wiederum die Zerrissenheit und Krise unserer heutigen pädagogischen Situation an. Dem betrachtenden Blick bietet sich das Bild babylonischer Verwirrung. Der Schweizerdichter Gotthelf findet anschauliche Worte, diese Sachlage zu schildern: «Wie sollte da Friede sein, wo jeder der erste sein, wo jeder alles haben will? Da muss jeder wider alle sein, alle wider jeden, und, je höher der Mensch die Welt hält, desto kleiner wird er selbst... ist das denn nicht ein Jammer, dass trotz aller Bildung die Menschen immer rücksichtsloser gegen andere, daher gröber, roher und ungeniessbarer werden!»

Die humanistische Bildung als Welthaltung und weltbeherrschende Bildungsidee hat versagt, versagt, weil sie die allem menschlichen Streben vom Glauben her gesetzte Grenze missachtete. Der christliche Gläubige weiss um die Grenze. Das Christentum ist in diesem Sinne Grenzbewusstsein. Es verlangt Abbau der ichhaften Prinzipien, Anerkennung der Endlichkeit menschlichen Denkens und Tuns. Im Evangelium kündet sich dem Menschen die Macht an, die ihm — ob er will oder nicht — die unüberschreitbare Grenze setzt. Diesen Abbau, diese innerliche Bescheidung, Selbstbegrenzung und Opferung selbstischer Ansprüche haben die Erzieher und Bildner der Jugend immer wieder zu umgehen und die Unerbittlichkeit des «Halt» immer wieder zu lockern versucht. Für die Bildung, die immer den ganzen Menschen einschliesslich seiner religiösen Bedürfnisse einem von Menschen gesteckten Ziele entgegenführen will, ist natürlich das Christentum ein Störenfried. Denn das Christentum will Abbau der menschlichen Selbstherrlichkeit; der Bildung dagegen ist Aufbau wesentlich und mit diesem Aufbau auch die Herrlichkeit menschlichen Tuns und Denkens. Der pädagogische Mensch ist deshalb schon in seinem Ansatz von Gott aufgefordert zu sterben. Die pädagogische Arbeit unter diesem letzten Widerspruch zu leisten, ist schwer und mühsam. Sie ist wesentlich Dulden, Helfen und Sich-Bescheiden.

Von seiten der kulturpädagogischen Denker wird gegenüber solcher christlicher Haltung der Vorwurf der Kulturfeindlichkeit erhoben. Manchem pädagogischen Denker mag auch die Auffassung des Menschen als eines «Sünders» Missbehagen verursachen. Der Mensch, der unter der Macht des Bösen und im Banne der Sünde steht, ist ja tatsächlich ein wenig dankbares Objekt erzieherischer und bildnerischer Bemühungen. Man pflegt deshalb die Grenzsetzung und Warnung des Christentums als Kulturnihilismus abzufertigen, als «quietistischen Pessimismus» zu brandmarken, ein Grund mehr, nicht vom christlichen, sondern vom «sittlich-religiösen» Menschen zu sprechen. Die Einsicht in die Eitelkeit all unserer Bemühungen wird zum Anlass genommen, das Christentum des Kulturhasses zu zeihen, und diese Ansicht wird durch Vertreter der christlichen Kirche wie etwa Gogarten bestärkt. Im Grunde genommen aber ist die im Christentum vorgenommene Abwertung des natürlichen Menschen rein religiös gemeint. Der Begriff des radikal bösen Menschen, seiner absoluten Sündhaftigkeit ist dem Bereich des Vor-Gott-Stehens des Menschen entnommen und hat nur darin seine Bedeutung. Das Christentum lehrt, dass der gefallene Mensch seiner Unerlöstheit nach betrachtet vor Gott (coram deo) sündig und verderbt sei. Das radikale Bösesein im Angesicht Gottes wird dem Menschen zugeschrieben, weil eben Gott Gott und der Mensch Mensch, und weil der Abstand zwischen ihnen ein absoluter ist. Dagegen ist nicht einzusehen, mit welchem Recht der Begriff des radikalen Böseseins aus dem Bereich des Stehens vor Gott auf den menschlicher Verhältnisse und irdischer Instanzen übertragen und ihm dennoch seine Radikalität belassen wird. Im Angesicht von Mitmenschen und Menschenordnung kann man den Menschen schon deshalb nicht als sündhaft bezeichnen, weil der Abstand fehlt, der den Grund für die Unbedingtheit bildet.

Die Arbeit des Menschen insbesondere, seine Kultur- und Bildungsarbeit hat deshalb im Kreise der menschlichen Beziehungen ihre Bedeutung. Es handelt sich beim Christentum nicht um eine totale Entwertung und Vernichtigung menschlicher Leistung und menschlicher Kultur, wohl aber um die Verhinderung ihrer Überschätzung. Das Wissen um seine Grenze und das Bewusstsein um die unbedingte Respektierung dieser Grenze zwingen nicht zum kulturellen Nihilismus. Das Christentum und mit ihm das Abendland kann die moderne Zivilisation und die durch sie bedingten

Lebensformen nicht einfach aufgeben und das Rad der Geschichte um beliebige Zeiten zurückdrehen. Es frommt nichts, auf das dem Menschen innewohnende Bildungsstreben loszuhauen oder sich von ihm abzuwenden, weil es zu geistiger Überheblichkeit führen kann. Es gehört wesentlich mit zur kreatürlichen Welt, und wir müssen uns mit ihm abgeben auf unsere eigene und das heisst christliche Art. Jede andere Lösung sucht einseitige Entscheidung, sei es, dass die Bildungstendenz des Menschen verdammt wird in der selbstgerechten Meinung, der Mensch könne von sich aus seinen Widerspruch zu Gott aufheben, sei es, dass die Grenze der Transzendenz unbeachtet bleibt und der Warnung zur Grenzbeachtung keine Aufmerksamkeit geschenkt wird. Solche einseitige Lösungen werden aber der wesentlichen Situation, in der der Mensch sich befindet, nicht gerecht.

Mag nun auch der Widerspruch, der in der Aufbautendenz des Bildungsstrebens und in der Abbauarbeit, wie sie das evangelische Gebot gebietet, liegt, vom Menschen aus unaufhebbar, eine Vermittlung unmöglich sein, so wird doch gerade durch das Bewusstsein um die Grenze echte Bildungsarbeit in Wirklichkeit erst möglich. Im Aufnehmen und Anerkennen der Grenzen all unserer Bildungsbemühungen berücksichtigt der Bildner und Erzieher die Transzendenz Gottes. Er verzichtet auf absolute Entscheidung und ermöglicht damit den wirklichen Bezug zu anderen Bildungsauffassungen. Es handelt sich dann nicht mehr um den individualistischen Absolutheitsanspruch eines Bildungssystems, sondern um die reale Auseinandersetzung der um Bildung bemühten Menschen, von denen sich keiner im Besitze des absoluten Entscheides weiss. In der Sphäre gegenseitiger Begrenzung, im Hören auf die Mitarbeiter, ist verantwortungsbewusste Bildung erst möglich. Dann löst sich auch die Verkrampfung in der gegenseitigen Auseinandersetzung. Es streiten dann nicht mehr menschliche Unfehlbarkeitsinstanzen, Halbgötter der Bildung um den Vorrang eines allein massgebenden Prinzips, sondern in menschlicher Rede vollzieht sich konkrete Auseinandersetzung.

Allerdings darf man nun nicht glauben, dass da, wo sich der Mensch des Unfehlbarkeitswahnes, der Totalitätssucht und der Weltbeherrschungstendenz begibt, der letzte Widerspruch aufgehoben würde. Das wäre wiederum anspruchsvolle Vermessenheit. Allzu oft klingt es in unseren Ohren, dass der Mensch nur einmal vernünftig, brav und brüderlich werden müsse, damit auf

der Welt eitel Friede und Wohlbehagen herrsche. Das aber heisst, die inneren Konflikte und Antinomien im menschlichen Dasein mit flachem Optimismus aus der Welt hinausreden. Gewiss ist und wird der Mensch immer bemüht sein, diese Spaltung zu überbrücken, aber auch ein maximaler Erfolg wird die inneren Widersprüche nie austilgen können. Es gilt, den Gegensatz zu tragen und in ihm verantwortungsvoll seine pädagogische Arbeit mit dem Ernste, der ihr gebührt, zu leisten und sich dabei stets der endgültigen Grenze menschlichen Daseins und menschlicher Leistung bewusst zu bleiben.

Das Christentum aber wird besorgt sein müssen, den Glauben von den verschiedenen Denkmethoden und ihrer Überschätzung frei zu halten. Auch für den Theologen besteht die Gefahr, das Heilsgeschehen im Sinne einer modernen Philosophie oder eines modernen Bildungssystemes zu deuten. Auch an ihn tritt die Versuchung, durch eine liberale, positive, völkische, politische oder dialektische Theologie das christliche Kreuz zu einer Theorie zu verkehren. In diesem Falle hätte man es mit theologisch verbrämten metaphysischen Systemen zu tun, also wiederum mit humanistischen Gebilden des menschlichen Geistes. An Stelle des Glaubens träte irgendeine Glaubensdeutung. Glaube in Wirklichkeit würde verwechselt mit Erinnerung an gläubige Haltung. So besteht für den Theologen die Verpflichtung, den Glauben von den Kategorien der philosophischen Systeme frei zu halten; dem Pädagogen und Bildner seinerseits ist aufgegeben, sein Bildungssystem von metaphysischen Spekulationen als allgemein verpflichtenden Wahrheiten frei zu halten, den «Abbau» zu vollziehen und den «Aufbau» jenem zu überlassen, von dem das Evangelium spricht.

Rorschach. *Leo Weber.*