

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 12 (1956)
Heft: 2

Artikel: Glaube und Aberglaube
Autor: Buri, Fritz
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878977>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 22.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Glaube und Aberglaube.¹

In der Dogmatik kommt der Begriff des Aberglaubens kaum vor — auf alle Fälle nicht als ein leitender Gesichtspunkt. Die alten Dogmatiker kennen den Begriff im heutigen, am modernen Wissenschaftsbegriff orientierten Gebrauch noch gar nicht — sonst hätten sie nicht ihre Lehrstücke *de angelis bonis et malis* verfassen können —, sondern sie verwenden ihn nur in polemischem Sinne zur Bezeichnung von Irrglauben als «vermaledeiter Abgötterei». Die heutigen Dogmatiker dagegen überlassen, wie es auch ganz recht ist, den Bereich des Aberglaubens der Religionsgeschichte, speziell der religiösen Volkskunde und der praktischen Theologie.

Weil aber Dogmatik die Wissenschaft des christlichen Glaubens ist, und der Begriff des Aberglaubens sowohl durch den Begriff der Wissenschaft wie durch denjenigen des Glaubens negativ bestimmt ist — eben als Bezeichnung für Ansichten und Behauptungen, die sich wissenschaftlich als Trug und Einbildung erweisen und im Gegensatz zum wahren Wesen des Glaubens stehen —, so wäre wenigstens eine grundsätzliche Begriffsklärung und Stellungnahme hier wohl am Platze. Um Aberglauben braucht es sich nicht erst zu handeln, wenn von Horoskopen und Wahrsagen, Medien und Geistern und andern törichten und obskuren Dingen die Rede ist, auch nicht erst, wenn es um die Frage der Wunder, des Teufels und der Engel geht — worüber zu reden eine christliche Dogmatik kaum herumkommen wird —, sondern schon in ihrem Ansatzpunkt hätte Dogmatik doch Anlaß genug, auf den Begriff des Aberglaubens einzutreten, wenn anders sie selber Wissenschaft, und zwar Wissenschaft des Glaubens sein will. Wird die Möglichkeit des Aberglaubens nicht schon hier in Erwägung gezogen, und wird Dogmatik als Glaubenswissenschaft nicht prinzipiell von Aberglauben unterschieden, dann besteht die Möglichkeit, daß sie gerade in ihrem Reden von Glauben und in ihrer Berufung auf Wissenschaftlichkeit doch Aberglaube sein kann. Sind etwa Aussagen des Glau-

¹ Ein Kapitel aus den demnächst im Verlag Paul Haupt in Bern erscheinenden Prolegomena zu einer «Dogmatik des Selbstverständnisses des christlichen Glaubens».

bens nicht je und je von Wissenschaft als Aberglaube beurteilt worden? Und könnte nicht gerade darüber Wissenschaft selber zum Aberglauben werden? Es gibt tatsächlich auch heute in der Dogmatik Aberglauben, wie man anderseits auch nicht zu Unrecht von Wissenschaftsaberglauben spricht. Die Reinigung des christlichen Glaubens von Aberglauben war eines der Hauptanliegen der Aufklärung — man denke nur an Balthasar Bekkers «Bezauberte Welt» (1680) und an die englischen Deisten —, und diese Reinigung wird heute unter neuen Gesichtspunkten z.B. von Rudolf Bultmann weitergeführt in seiner Entmythologisierung des biblischen Kerygmas. Unter großen philosophischen Aspekten auf die Gestalt des Zauberers im heutigen Geistesleben und auf den Wissenschaftsaberglauben aufmerksam gemacht zu haben, ist das Verdienst Karl Jaspers'.² Ohne auf die von hierher sich ergebenden Einwände überhaupt ernsthaft einzutreten, wird dagegen heute von Karl Barth in bezaubernder Weise die Angelologie wieder in die Dogmatik eingeführt und ausführlich behandelt.³

Eine Dogmatik, welche nicht schon in den Prolegomena ihren Wissenschafts- und Glaubensbegriff mit demjenigen des Aberglaubens konfrontiert, um über das Wesen des Wissenschaftsaberglaubens wie des Glaubens in der Weise des Aberglaubens ins klare zu kommen, läuft Gefahr, von Anfang an oder in späteren Ausführungen dem einen oder anderen dieser Aberglauben oder gar beiden in irgendeiner Form zum Opfer zu fallen. Deshalb wollen wir uns hier der notwendigen dreifachen Aufgabe unterziehen und zeigen, was im Urteil der Wissenschaft als Aberglaube erscheinen muß, was Wissenschaftsaberglaube ist, und wie der Glaube vor Aberglauben bewahrt werden kann.

1. Aberglaube im Urteil der Wissenschaft.

a) **Wissenschaft und Aberglaube.** Aberglaube, wie wir ihn hier ins Auge fassen, wird als solcher erkennbar, wenn er an den Kriterien und Methoden des modernen Wissenschaftsbegriffs gemessen wird. Ohne daß diese Maßstäbe und

² Vgl. bes. seine drei Heidelberger Vorträge, Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit (1950).

³ K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, III, 3 (1950), S. 426—623.

Verfahren der neuzeitlichen wissenschaftlichen Forschung anerkannt und angewendet werden, besteht die Möglichkeit gar nicht, von Aberglauben so zu reden, wie wir es hier im Sinne haben. Nicht daß es die Tatbestände und Verhaltensweisen, die von hier aus als Aberglaube beurteilt werden müssen, vor und nach dem Aufkommen der wissenschaftlichen Betrachtungsweise nicht gegeben hätte oder nicht mehr gäbe. Aber diese können außerhalb der Anerkennung und der Herrschaft derselben nicht als Aberglaube erkannt werden. Was von Wissenschaft aus als Aberglaube erscheint, ist für den, welcher die wissenschaftlichen Gesichtspunkte nicht kennt oder nicht anwendet, nicht Aberglaube, sondern selber eine Art von Wissenschaft oder Glauben. Diese Tatsache ist für das Verständnis beider nicht unwesentlich, und deshalb fragen wir hier ausdrücklich nach dem, was im Urteil heutiger Wissenschaft als Aberglaube zu gelten hat.

Als Kriterien und Methoden wissenschaftlichen Erkennens können heute gelten: Objektivierbarkeit, allgemein ausweisbare, begrifflich-logische Richtigkeit, Sachgemäßheit in subjektiver und objektiver Hinsicht, Unabschließbarkeit und Relativität der Ergebnisse. Wo immer diese Gesichtspunkte und Forschungsweisen zur Anwendung kommen, da wirken sie sich in bezug auf ein Gottes-, Selbst- und Geschichtsverständnis, das noch nicht von ihnen aus gesehen und erforscht worden ist, als Entgötterung, Entzauberung, Rationalisierung und Historisierung aus.

Zu einer Entgötterung oder Entdämonisierung — je nach dem Stand der voraufgehenden Entwicklung — führt die Wissenschaft dadurch, daß sie alles Sein und Geschehen durch begrifflich-logische Objektivierung in einen natürlich begreifbaren und erklärbaren Gesamtzusammenhang bringt. Alles, was ist und geschieht, steht zueinander im Verhältnis allgemein einsichtig zu machender, experimentell nachprüfbarer, erklärabrer und verstehbarer Kausalität. Nichts geschieht ohne Ursache. Die Ursachen aber sind aus ihren Wirkungen zu erkennen. In diesem alles umfassenden Kausalzusammenhang gibt es keine übernatürlichen Ursachen, die nach eigener Willkür in das Geschehen eingreifen und es nach ihren Zwecken leiten können. Auch Zweckursachen werden durch Einordnung in ein System der Zwecke natürlich erklärt. Eine Überwelt oder eine

Innenwelt, die anderen als den allgemein feststellbaren und berechenbaren Gesetzmäßigkeiten gehorchten, gibt es nicht. In aller Differenzierung der Seins- und Wirkungsweisen der Außen- und Innenwelt, des Materiellen und des Seelisch-Geistigen sind diese doch prinzipiell in den einen Kosmos des Erklärbaren und Verstehbaren einbezogen. Das gilt auch noch von der Welt der neusten Naturwissenschaft, für die das Sein wieder viel geheimnisvoller und geistiger geworden ist, als es in der klassischen Mechanik und Physik der Fall gewesen war. Denn gerade in ihren jüngsten Entwicklungen tendiert die Naturwissenschaft auf die Erkenntnis einer letzten, wenn auch unanschaulichen Einheitsstruktur alles Seins und Geschehens hin. Wenn diese Einheitsschau weder im einzelnen noch im ganzen je abschließbar ist, sondern mit jedem Fortschritt der Erklärung sich neue Gebiete und Horizonte des noch nicht Erforschten zeigen, so bedeutet das keine Einschränkung, sondern im Gegenteil einen Beweis für die immer weitere Erschließbarkeit der Welt.

Innerhalb dieser wissenschaftlich erschlossenen Welt aber gibt es nichts, das als solches auf die Einwirkung einer nicht-welthaften Macht inner- und außerhalb der Welt zurückgeführt werden könnte. Denn auch das Seelisch-Geistige gehorcht noch in seinen verborgensten Tiefen erforschbaren Gesetzmäßigkeiten seiner je besonderen Art. Götter und Dämonen, aber auch die Vorstellung des einen Gottes, fallen völlig aus diesem immanenten Erklärungszusammenhang heraus. Mit Hilfe anderer als naturwissenschaftlicher Kategorien wird aber auch das, was als Seele, Geist, Dämon, Gott bezeichnet wird, objektiviert und in Begriffssysteme gebracht, welche diesen Mächten, ihren Erscheinungen und Wirkungsweisen religionsgeschichtlich, religionspsychologisch, religionssoziologisch usw. gerecht zu werden versuchen. So wird z. B. der Animismus als einer der primitiven Ursprünge eines gesamtheitlichen Weltbildes, aber so werden auch alle seine Weiterentwicklungen in Religion und Philosophie als Systeme katalogisiert und antiquiert. Was sich jedoch dieser entgötternden Vergegenständlichung grundsätzlich entziehen will, wird als Aberglaube taxiert.

In dieser Entgötterung der Welt wurde die moderne Wissenschaft vor allem durch die Erfolge bestärkt, die ihr dadurch zu-

teil wurden, daß sie ihre theoretischen Erkenntnisse zugleich praktisch zur Beherrschung und Nutzbarmachung der von ihr erforschten Weltkräfte anzuwenden verstand. Die Entgötterung der Welt wurde gerechtfertigt durch die Errungenschaften der Technik, die eine Entzauberung der Welt bedeuten. Noch mehr als durch ihre theoretische Erklärbarkeit verlieren die Naturkräfte ihre Unheimlichkeit dadurch, daß sie vom Menschen in seinen Dienst genommen werden. Wenn sich aber gerade als Folge der technischen Verwendbarkeit neuer Entdeckungen und Erfindungen Unheimlichkeiten offenbaren, welche in ihren Auswirkungen alles Bisherige bei weitem übersteigen, wie es z. B. heute in bezug auf die Kernphysik und ihre Anwendung in der Atombombe der Fall ist, so kann die Wissenschaft selber diese Auswirkungen nicht in religiösem Zusammenhang sehen, sondern muß innerhalb ihrer Grenzen alle derartigen Begründungen und Erklärungen als superstitionös beurteilen. Gerade die Technik kennt in dieser Beziehung keine anderen als natürliche Vorgänge und Entwicklungen. Sie kann auch hier die Welt nur entzaubern wollen durch Erforschung und Verwendung ihrer Kräfte zum Guten und zum Bösen.

Auch darin, daß die Technik zum Nutzen oder Schaden verwendet werden kann — wobei bis zu einem gewissen Grade der Schaden des einen immer der Nutzen des andern ist —, zeigt sich die Parallelität von Magie und Technik. In der Magie wurde immer zwischen weißer und schwarzer, d. h. zum Nutzen und Schaden verwendbarer, Magie unterschieden — wie denn überhaupt die Magie die primitive Technik auf dem Boden des Mythos darstellt. Entgötterung ist Entmythologisierung, und Technisierung hat Entzauberung der Welt zur Folge. Im Blick auf die Erfolge der mit den Kräften der entzauberten Welt arbeitenden Technik erweist sich die Magie, welche sich auf Mythologie stützt, z. B. in der Medizin oder in der Landwirtschaft, als ungeeigneter Versuch der Naturbeherrschung. Auch die Tiefenpsychologie, welche wieder auf die Mythen zurückgreift, ist nicht Magie, sondern — wenigstens ihrer Intention nach — wissenschaftliche Indienstnahme der von ihr objektivierten Mythologie des Unbewußten. Desgleichen sind in Volkswirtschaftslehren, wie z. B. im Kommunismus, anstelle der Mythen — dem technischen Zeitalter entsprechend — Ideologien getreten, d. h.

— wenigstens angeblich — wissenschaftliche Konzeptionen zur Dirigierung der Volksmassen mit Hilfe von Massenpsychologie und entsprechenden Maßnahmen. Hier überall werden denn auch von Wissenschaft aus religiöse Gesichtspunkte als unwissenschaftlich, d. h. als abergläubisch zurückgewiesen.

Durch Entgötterung und Entzauberung hebt sodann Wissenschaft auch in steigendem Maße die Mysterien auf, welche die Religionen aus alter Überlieferung und kraft übernatürlichen Ursprungs zu besitzen behaupten, und zu deren Erkenntnis nach ihnen besondere, übernatürliche Erkenntniswege und besondere, persönliche Voraussetzungen notwendig sind. Wohl fordert auch die Wissenschaft Sachgemäßheit hinsichtlich der jeweiligen Besonderheit des Objekts wie hinsichtlich des Subjekts des Erkennenden. Aber diese Sachgemäßheit in bezug auf das Erkenntnisobjekt wird nicht durch dessen Anspruch auf übernatürliche Herkunft und Autorität bestimmt, sondern durch seine rational ausweisbare Eigenart als diesem oder jenem Kategorienbereich zugehörig. Die Methode wird nicht diktiert, sondern erprobt. Was aber die subjektive Voraussetzung betrifft, so geht die Wissenschaft gerade auf möglichste Voraussetzungslosigkeit, bzw. ebenfalls rationale Bewußtmachung und hypothetische Verwendung der im Spiele stehenden Voraussetzungen. Weihen z. B. spielen für wissenschaftliches Erkennen keine Rolle, und dem Anspruch auf Herkunft höhern Ursprungs begegnet es mit kritischer Prüfung und Einordnung ins Allgemeine. Nicht daß die Wissenschaft nicht auch um Geheimnisse des Unerforschlichen wüßte. Im Gegenteil: je mehr sie in Natur und Geschichte forschend eindringt, desto größer wird für sie deren Geheimnischarakter. Wissenschaft weiß um ihre Grenzen. Aber diese Grenzen und damit die dahinter sich verbergenden Geheimnisse stehen nicht am Anfang ihres Weges, sondern an dessen Ende. Ihre Anerkennung ist nicht Bedingung zur Erkenntnis, sondern vielmehr Frucht der Erkenntnis. Der Wissenschafter steht zu ihnen in einem andern Verhältnis als der Myste zu seinem Mysterion. Während dieser in das Geheimnis eingeweiht wird, um in ihm zu leben, kann der Forscher die letzten Geheimnisse des Seins auch stehen lassen, um sich um so mehr mit den vordergründigen Dingen zu beschäftigen. Wo ihm aber Geheimnisse begegnen, da werden sie ihm zum Anlaß,

sie nicht von vornherein anzuerkennen, sondern sie vielmehr so weit als immer möglich zu enthüllen, indem er sie rational einsichtig macht. Jedenfalls ist es dann die Ratio selber, die ihre Grenzen einsieht, wenn sie solche anerkennt und sich auf das Rationalisierbare beschränkt. Mit offenen, nicht mit — befohlenerweise — geschlossenen Augen schreitet der Forscher ins Geheimnis hinein; und erst, wo er sieht, daß er nicht mehr sehen kann, läßt er von dem Versuch ab, noch weiter einzudringen. Mögen dem Laien die Forschungsmethoden und Resultate der Wissenschaft auch geheimnisvoll erscheinen, so sind sie es jedenfalls nicht wie die Mysterien der Religionen prinzipiell, sondern nur graduell. Aber auf Befehl hin — bevor alle möglichen Schritte unternommen sind — auf dem eingeschlagenen Wege haltzumachen, müßte dem Wissenschafter als Aberglaube erscheinen. So steht hier in einem konsequenter Rationalismus Wissenschaft gegen Mysterienaberglauben.

Nicht nur trotz, sondern vielmehr gerade wegen der Einsicht in die Unvollendbarkeit und Relativität ihrer Ergebnisse gelangt Wissenschaft auf diesem Wege auch zum Bewußtsein ihres Ortes in einer Geschichte der Forschung — und damit überhaupt in der Geschichte. Schon daß der Mensch die Natur erforschen und sich ihrer nach seinen Zwecken bedienen will, hebt ihn über die Natur hinaus. Aber das könnte auch ein ständiges Treten an Ort oder ein Gehen im Kreise sein, ein Aufstreben und Wieder-Vergehen, wie es zum Wesen des natürlichen Lebens gehört. Indem die Wissenschaft aber auf Resultaten vorangehender Geschlechter aufbaut, ihre Fehler korrigiert und ihre Ansätze ausbaut, gleichzeitig sich jedoch bewußt ist, daß auch sie weder vollkommen ist noch am Ende steht, sondern nur eine Stufe darstellt, über welche kommende Generationen ebenfalls hinausschreiten werden, kommt erst dasjenige Moment in die Geschichte, welches sie im neuzeitlichen Sinne zur Geschichte macht: die Entwicklung der menschlichen Kultur ihrem in der immer umfassenderen Beherrschung der Natur liegenden Ziele entgegen. Dieser nicht naturhafte, sondern kulturerichtete Entwicklungsgedanke ist es, der dem modernen Geschichtsgedanken seinen besonderen Charakter verleiht. Jede nicht durch Wissenschaft und Technik vom Menschen zu vollziehende Kulturentwicklung erscheint dem modernen Menschen

noch als eine Art Naturalismus. Weil er an die Möglichkeit des Kulturschaffens und an seine Sendung in diesem Prozeß glaubt, deshalb urteilt er jede andere Geschichtsauffassung als wissenschaftlich zu widerlegenden Aberglauben.

Auf diese Weise sind für Wissenschaft — um es noch einmal zusammenzufassen — Animismus, Magie, Mysteriengnosis und Naturalismus Erscheinungen eines durch Entgötterung, Entzauberung, Rationalisierung und Geschichtsbewußtsein zu überwindenden Aberglaubens.

Von den verschiedenen Aspekten dieses Wissenschaftsbe- griffes aus müssen nun aber gerade auch charakteristische Merkmale dessen, was wir unter Glauben im allgemein philosophischen wie auch im spezifisch christlichen Sinne verstehen, als Aberglaube erscheinen.

b) *Aberglaube im Glauben als allgemein menschlicher Möglichkeit.* Glaube als allgemein philosophische Möglichkeit besteht in einem gegenständlich nicht mehr faßbaren, personalen Selbstverständnis, das sich in seinem Vollzug als auf Transzendenz bezogen innewird. In Analogie zu seinem eigenen Selbstverständnis versteht er Mythologie als Ausdruck derartigen Selbstverständnisses und verwendet auch selber mythische Formen, um sich auszudrücken. Da solcher Glaube als Personsein das Gegenständliche transzendierte, kann es in ihm nicht mehr um begrifflich-logische und allgemein ausweisbare Richtigkeiten gehen. Anstelle solcher Richtigkeiten tritt bei ihm das Bewußtsein von Wahrheit in der unbedingten Übernahme seiner geschichtlichen Situation, in welcher ihm Autorität begegnet, und durch die er zu sich selber kommt, ohne daß er sagen könnte wie.

Solcher Glaube ist keine Beliebigkeit und Willkür; denn sowenig er sich allgemein einsehbar als richtig auszuweisen vermag und so sehr er ins Ungegenständliche transzendierte, so benützt er doch zu seiner Selbsterhellung und Selbstvergewisserung gegenständliches Denken und begrifflich-logisches Erkennen. Dadurch bringt er alle seine Positionen und Aussagen ständig in die Schwebe. Aber nun verharrt er doch auch nicht einfach in dieser Schwebe, sondern wird sich als Person der Transzendenz gegenüber in je bestimmten Ausformungen be- wußt. Er interpretiert einen Mythos gerade in dieser und nicht

einer anderen Weise, verwirft gewisse Mythen und verwendet andere als Ausdruck seines Selbstverständnisses. Er bekennt seine Wahrheit, identifiziert sich mit ihr und ist bereit, sich für sie zu opfern, weil er ohne sie nicht bestehen könnte. Aus der Relativität und Endlosigkeit geschichtlicher Möglichkeiten hebt ihn eben der Umstand heraus, daß er seinen Ort in Unbedingtheit übernimmt und darin den Ruf der Stunde hört. Und wenn er auch nicht sagen kann, wie er sich bei allem persönlichen Einsatz und aller Selbstverwirklichung als sich geschenkt erfährt, so kommt er doch darin zu sich selbst.

Damit haben wir aber zugleich die Punkte genannt, an welchen die Wissenschaft geneigt ist, Protest zu erheben, weil sie hier Erscheinungen jenes vorhin allgemein nach seinen verschiedenen Seiten hin umrissenen Aberglaubens sehen zu müssen meint.

Wohl kennt die Wissenschaft als Geschichts- und Geisteswissenschaft den Begriff der Person. Als Sphäre menschlichen Personseins hebt sich doch Geschichte als Gegenstand der Geschichtswissenschaft gerade ab von dem Bereich der Natur. Ebenfalls ist jeder historischen Wissenschaft bekannt, daß menschliche Personwesen in ihrer Freiheit und Verantwortung sich auf ein Unbedingtes beziehen, auf ein Übersein, eine Transzendenz, auf einen Dämon oder Genius, eine Götterwelt oder auf einen Gott. Wissenschaft kennt diesen seelisch-geistigen und metaphysischen Personalismus.

Aber beides ist ihr bloß als Gegenstand der Forschung und Erkenntnis bekannt—and nicht im eigenen Vollzug als menschliche Person und persönliche Transzendenz. Als Mensch mag der Wissenschafter selber ein Gläubiger in diesem Sinne sein. Im Moment jedoch, wo er über sich selbst reflektiert oder sich sogar wissenschaftlich analysiert, hat er es nicht mehr mit diesem Personsein im Vollzug und im unmittelbaren Bezug auf Transzendenz zu tun, sondern sind daraus Gegenstände geworden, denen er als Subjekt gegenübersteht. Was von ihm selber gilt, das gilt noch viel mehr von fremden Personen und ihren Transzendenzbezügen; denn da hat er es von vornherein mit Gegenständen zu tun, denen er bei aller An- und Nachempfindung und bei allem Sicheinfühlen und Mitgehen doch als Subjekt gegenübersteht. Darum wendet er denn darauf auch das

begriffliche Definieren und die Kausalerklärung an, wodurch das personale Verantwortungs- und Freiheitsbewußtsein und die dazugehörige Transzendenzbeziehung in einen allgemeinen, psychologischen Begriffs- und Kausalzusammenhang eingeordnet werden. Jene Sachverhalte anders als in solcher Vergegenständlichung zu sehen, wäre nicht wissenschaftlich. Darum muß ihm ein sich in seinem Vollzug als nichtobjektivierbar ausgebendes, transzendenzbezogenes Selbstverständnis als eine Art Animismus, als Aberglaube, erscheinen.

Das nämliche ist es mit dem Mythos als Ausdruck solchen personalen, auf Transzendenz bezogenen Selbstverständnisses. Wissenschaft kennt Mythen, erforscht und vergleicht sie. Aber ein Nachvollzug des in ihnen zum Ausdruck kommenden Selbstverständnisses oder gar eine Verwendung des Mythos als Ausdruck eigenen Selbstverständnisses sind für Wissenschaft ausgeschlossen. Weil Wissenschaft wesensmäßig gegenständlich ist, deshalb bleibt für sie nur das Gegenständliche des Mythos: sein Weltbild und sein Menschenbild, seine Götter und Dämonen, Weltschöpfungs- und Weltuntergangsschilderungen. Zugleich ist das alles für Wissenschaft jedoch bloße Phantastik — und ernst genommen: Aberglaube.

Das gilt noch in vermehrtem Maße in bezug auf die konkreten Erscheinungen solcher Wahrheitsstandpunkte, wie sie zum Glauben gehören, in der Geschichte. Natürlich kennt Wissenschaft als Geschichtswissenschaft die Eigentümlichkeit der Geschichte, daß es hier nämlich um den nach Sinn fragenden, Sinn verwirklichenden und dadurch sich über die Naturverflochtenheit erhebenden Menschen und seine Schöpfungen geht. Um diesen vom Naturgeschehen verschiedenen Erscheinungen gerecht werden zu können, verwendet die Geschichtswissenschaft andere Kategorien und Methoden als die Naturwissenschaft.

Aber ein Übergeschichtliches in der Geschichte, als was ihr die Geschichtlichkeit des Glaubens vorkommen muß, und als was sich solche Geschichtlichkeit auch oft zu legitimieren versucht, gibt es für Geschichtswissenschaft nicht. Entweder ist sie Wissenschaft der Geschichte — und dann gehört nur das zum Bereich der Geschichte, was in ihre Kategorien eingeht und sich durch ihre Methoden erfassen läßt — oder aber dann gibt es noch eine andere Geschichte als diejenige, welche die Geschichtswissen-

schaft allein als Geschichte anerkennen kann. Die Anerkennung der letzteren Möglichkeit aber würde zu einer Selbstaufhebung der Geschichtswissenschaft führen. Es gäbe dann außer der von ihr erfaßten Geschichte noch eine andere Art von Geschichte, die den Anspruch erhöbe, auch Geschichte zu sein, und sich doch nicht als Geschichte im Sinne der Geschichtswissenschaft ausweisen ließe: eben das Übergeschichtliche der Geschichtlichkeit. Schon die Verwendung des nämlichen Begriffes Geschichte in Geschichte und Geschichtlichkeit bedeutet in den Augen der Geschichtswissenschaft eine begriffliche Unklarheit. Sich jedoch trotzdem weiter in der Geschichte auf ein Übergeschichtliches zu berufen, das kann für Wissenschaft wiederum nur ein abergläubisches Festhalten von etwas Ungeklärtem bedeuten, über das sie durch Einordnen des angeblich Übergeschichtlichen in die Geschichte gerade hinauskommen will.

In dieser Weise also stellen in den Augen der Wissenschaft Personalismus, Mythologie, das Irrationale der Wahrheit und das Übergeschichtliche des Geschichtlichen, in denen Glaube als allgemein menschliche Möglichkeit in Erscheinung tritt, Formen dar von etwas, das ihr nur als Aberglaube gelten kann. Das muß natürlich erst recht der Fall sein im Blick auf die Ausprägungen christlichen Glaubens, indem es sich hier nicht bloß um allgemeine Möglichkeiten philosophischer Besinnung handelt, sondern in seinem Ausgerichtetsein auf die Botschaft von der Heilstat Gottes in Jesus Christus um die unbedingte, letztlich nicht ausweisbare Wahl dieser einen Möglichkeit menschlichen Selbstverständnisses.

c) **Aberglaube im christlichen Glauben.** Christlicher Glaube begnügt sich nicht bei der allgemeinen personalen Struktur, wie sie zu philosophischem Glauben gehört. Er kennt auch nicht einfach wie dieser das Mythologische in seiner ganzen Mannigfaltigkeit als Ausdrucksform personalen, transzendenzbezogenen Selbstverständnisses. Die Wahrheit ist für ihn nicht bloß das am logisch Richtigen gemessene Irrationale. Und Geschichtlichkeit erscheint nicht nur in dieser oder jener Form als das Übergeschichtliche in der Geschichte.

Für christlichen Glauben hat Gott einmal in entscheidender Weise gesprochen in seinem Sohn. In ihm ist Gott Person geworden, und im Hören dieser Botschaft kommt es zum wirk-

lichen Personsein des Menschen. Christlicher Glaube verwendet als Ausdruck seines Selbstverständnisses nicht irgendeine Mythologie, sondern in seinem Zentrum steht der Mythos von der Heilstat Gottes in Jesus Christus. Wahrheit ist für ihn nicht nur verschieden von der logischen Richtigkeit gegenständlichen Denkens, sondern in Christus als dem Logos und im Sein des Gläubigen in Christus wird Wahrheit leibhaftig, gibt es ein Sein in der Wahrheit, dem ein Sein in der Unwahrheit gegenübersteht. Dementsprechend ist auch das Übergeschichtliche der Geschichtlichkeit dieses Glaubens nicht irgendein Übergeschichtliches, sondern sein Übergeschichtliches ist die christliche Heilsgeschichte, deren Mittelpunkt die Erscheinung Jesu Christi bildet.

Nach dem Bisherigen ist klar, daß das alles in dieser Form für Wissenschaft zunächst nur Aberglaube sein kann. Wenn schon ein allgemeiner Personalismus für bestimmte Auffassungen von Wissenschaft wie die Weiterführung eines primitiven Animismus aussehen muß, wieviel mehr muß dies für sie in der Gegenständlichkeit des redenden Gottes der Fall sein, welcher sich der Gläubige durch die Christusbotschaft, hörend und selber zu Gott redend, gegenübergestellt weiß. Ein solches Verhältnis, das sich weder in einer allgemeinen Verstehenstheorie, geschweige denn kausal-mechanisch ausweisen läßt, kann für Wissenschaft nur Aberglaube sein.

Natürlich verfügen die Geisteswissenschaften auch über Aspekte, unter welchen ihnen die seelischen Qualitäten und die geistigen Gehalte eines solchen Gottesverhältnisses erfaßbar werden können. Aber gerade in solcher geistesgeschichtlicher Würdigung des Glaubens an einen persönlich redenden Gott wird aus dem Gottesverhältnis etwas anderes, als was es in seiner gegenständlich nicht ausweisbaren Gegenständlichkeit für den Gläubigen bedeutet. Hält der Gläubige der geistesgeschichtlichen Betrachtung gegenüber trotz ihrer Unausweisbarkeit an der Gegenständlichkeit seines redenden Gottes fest, so verfügt die Wissenschaft dafür wohl auch über die entsprechenden religionspsychologischen Kategorien, mittels deren diese ungegenständliche Gegenständlichkeit sich erklären und in das Gefüge ihrer ausweisbaren Gegenständlichkeit einordnen läßt. Aber gerade derart als Vision, Audition, Intuition, Projektion usw.

klassifiziertes Phänomen gehört doch der redende Gott für Wissenschaft in das Gebiet des von ihr selber nicht vollziehbaren Aberglaubens.

In der nämlichen Weise kann sich Wissenschaft auch mit der Mythologie von der Heilstat Gottes in Jesus Christus in den verschiedenen Ausformungen befassen, welche sie bereits innerhalb des Neuen Testaments und dann im Verlauf der christlichen Geistesgeschichte angenommen hat. Aber wiederum bedeutet schon diese Klassifizierung der christlichen Überlieferung als Mythologie die Einreihung derselben in den Bereich des durch die Aufklärung der Wissenschaft überwundenen Aberglaubens. Für Wissenschaft gibt es z. B. nur dieses seltsame Reden von der Menschwerdung Gottes — aber nicht die Realität des darin gemeinten Geschehens. Innerhalb ihrer logischen Begrifflichkeit stellt der Begriff des menschgewordenen Gottes eine Unbegreiflichkeit, ein Unding dar, das als solches für die Wissenschaft nur ein Fabelwesen der Mythologie sein kann. Mit der Realität eines solchen Unwesens zu rechnen aber, heißt für sie abergläubisch sein.

Schon das Irrationale ist für Wissenschaft, welche auf rational erklärbare Richtigkeit geht, etwas Abergläubisches. Wenn nun aber das Irrationale, wie es im christlichen Leben der Fall ist, als Verkörperung der Wahrheit in einer Person und in der Gemeinschaft mit dieser Person auftritt, so muß das der Wissenschaft als etwas völlig Absurdes erscheinen. Ist solche Verleiblichung, solche Materialisierung nicht das, was Aberglaube im eigentlichsten Sinne ist?

In diesem Lichte steht für Wissenschaft auch die christliche Heilsgeschichte. Als historische Forschung ist sie in der Lage, ihre Entstehung aufzuzeigen, die Ursachen derselben, die Zusammenhänge, in denen sie steht, die verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung und die Gesetzmäßigkeiten, denen sie darin folgt. Solche geschichtswissenschaftliche Untersuchungen sind schon unter den verschiedensten Gesichtspunkten unternommen worden und haben dementsprechend auch zu sehr verschiedenen Resultaten geführt. Aber eines ist doch — bei aller Relativität und Unabschließbarkeit — allen diesen geschichtswissenschaftlichen Rekonstruktionen gemeinsam: je von ihren besonderen Gesichtspunkten aus lassen sie das überlieferte Heilsgeschichts-

dogma als eine rein historische Größe erkennen und verstehen. Wenn nun aber trotz solcher — zugegebenermaßen immer partikularer und hypothetischer — Erklärungsmöglichkeiten das christliche Dogma diesen gegenüber weiterhin mit dem Anspruch auf übernatürliche Offenbarungsqualität auftritt, indem es zuletzt seinen nicht mehr zu leugnenden historischen Charakter mit der Fleischwerdung des Wortes Gottes begründet, so muß der Wissenschaft eine derartige Einstellung als eine abergläubische Voreingenommenheit erscheinen, welche jede Verständigung unmöglich macht.

Die unentwegten Vertreter dieses christlichen Glaubens sind sich gewöhnlich nur deswegen dieser Einschätzung ihrer Positionen von seiten der Wissenschaft nicht bewußt, weil sie den Einwand des Aberglaubens zum vornherein mit dem Urteil abzutun pflegen, es handle sich darin um Unglauben. Viel nützlicher ist es dagegen, wenn wir über diese Situation, in welcher sich der christliche Glaube der Wissenschaft gegenüber befindet, ins klare zu kommen versuchen. Nur wenn wir den Vorwurf des Aberglaubens ernst nehmen, werden wir imstande sein, dem, worin er recht hat, im Glauben zu begegnen und ihn wirklich zu überwinden. Der erste Gewinn, der uns aus einem Nichtausweichen vor dem Vorwurf des Aberglaubens erwächst, besteht nämlich darin, daß wir das erkennen, was durch den von seiten der Wissenschaft erhobenen Vorwurf des Aberglaubens am Glauben nicht betroffen wird — durch dessen Verkennung Wissenschaft im Gegenteil selber zu Aberglauben wird.

2. Wesen und Ohnmacht des Wissenschaftsaberglaubens.

a) Was für Wissenschaft an dem von ihr als Aberglaube beurteilten Glauben im Rest bleibt. Es ist für Wissenschaft eine leichte Sache, manches an der Art, wie christlicher Glaube von dem redenden Gott spricht, und auch von dem Personalismus allgemein menschlichen Glaubens auf Aberglauben animistischen, magischen, gnostischen und naturalistischen Ursprungs zurückzuführen. Das ist vor allem dort der Fall, wo Glaube sich der Prüfung durch die Wissenschaft nicht unterziehen und auf ihre Argumente nicht eintreten will. Wissenschaftlich nicht überprüf-

ter und sich solcher Prüfung von vornherein verschließender Glaube ist mit Bestimmtheit dem Aberglauben verfallen. Tatsächlich gibt es, von Wissenschaft aus gesehen, in christlichem wie in allgemein menschlichem Glauben viel Abergläubisches. Die Wissenschaft könnte dem Glauben einen großen Dienst leisten, wenn sie ihn von solchen ihn entstellenden Zügen befreite. Glaube hat jedenfalls alle Ursache, sich diese Hilfe nicht zu versagen, sondern von ihr Gebrauch zu machen.

Aber gerade dann, wenn der wissenschaftlichen Kritik freie Hand gegeben wird, und wir durch sie in den gegenständlichen Aussagen, Erscheinungen und Auswirkungen des Glaubens allerlei animistische und magische, phantastisch gnostische und grob naturalistische Züge erkennen lernen, so gibt es nun doch auch Grenzen für diese Berechtigung und Anwendbarkeit der Kritik der Wissenschaft. Von solchen Grenzen zu reden, hat man freilich nur das Recht und die Möglichkeit, wenn man vorab die Wissenschaft uneingeschränkt ihre kritische Arbeit am Glauben verrichten lässt. Aber eben dann werden unweigerlich auch deren Grenzen sichtbar werden, und zwar nach allen von und im vorangehenden ins Auge gefaßten Seiten hin.

Ganz grundlegend zeigt sich dies schon unter dem ersten Aspekt der Entgötterung und Depersonalisierung der Welt des Glaubens durch das gegenständliche Denken und das begrifflich-logische Erkennen der Wissenschaft. Für wissenschaftliches Denken und Erkennen gibt es weder die Ungegenständlichkeit des personalen Selbstverständnisses noch die Ungegenständlichkeit seiner Transzendenzbezogenheit. Wissenschaft kennt einerseits nur kausal Erklärbares und hebt anderseits auch als Verstehen durch ihre notwendigen Objektivierungen die Freiheit und Verantwortung des personalen Selbstseins auf. Für Wissenschaft gibt es wohl Vorstellungen von Göttern und Bereiche des Seelischen, aber wie Glaube damit umgeht, ist für sie grundsätzlich vom Umgang des Aberglaubens mit Götzen und Gespenstern nicht verschieden, sondern untersteht für sie der nämlichen Kritik der Gegenständlichkeit, d. h. Aussagen über das für sie Ungegenständliche sind in ihrem Urteil Aberglaube.

Soweit Glaube über sein Selbstverständnis und dessen Transzendenzbezogenheit Aussagen macht, setzt er sich mit der not-

wendigen Gegenständlichkeit derselben auch unausweichlich dieser Kritik der Wissenschaft aus. Wie aber soll er ihr gegenüber beweisen, daß es sich in diesen seinen Vergegenständlichungen um etwas anderes als illusionäres Gebilde eines Aberglaubens handelt? Wollte er sich auf einen solchen Beweis einlassen, so müßte er sich auf seine Vergegenständlichungen versteifen und würde dadurch deren ungegenständlichen Ursprung und deren ungegenständliche Intention verleugnen. Er gäbe damit dem Einwand der wissenschaftlichen Kritik, es handle sich darin um Aberglauben, gerade recht.

So bleibt dem Glauben denn nichts anderes übrig, als sich in seiner unausweisbaren Ungegenständlichkeit des auf Transzendenz bezogenen Selbstverständnisses zu vollziehen und in seiner Personhaftigkeit im Bewußtsein der Freiheit und Verantwortung Gottes Anrede zu vernehmen — ohne im übrigen einen anderen Beweis dafür geben zu können, daß er es in diesem Selbstverständnis wirklich mit dem lebendigen Gott zu tun habe, als daß er diesen Akt des Glaubens vollzieht und daraus und darin lebt.

In diesem Vollzug aber stellt der Glaube eine Wirklichkeit dar, an welche wissenschaftliches Erkennen mit keiner seiner Kategorien heranzukommen vermag, an der deshalb kausales Erklären wie psychologisches Verstehen scheitern, und der Vorwurf des Aberglaubens wirklich gegenstandslos wird, weil der Glaube sich darin in nicht zu vergegenständlicher Weise auf etwas Ungegenständliches bezieht.

Wir haben schon darauf hingewiesen, wie die historische Forschung imstande ist, die Mythen, speziell auch die christliche Mythologie, in ihrem Ursprung und Werden, in ihrer Entwicklung und ihrem Wandel und schließlich in ihrer Auflösung und Antiquierung zu erklären und zu verstehen. Indes: das ist nur möglich, insofern es sich darin nicht um das Selbstverständnis handelt, welches sich jeweils darin ausspricht, sondern um dessen wissenschaftlich erfaßbare und erforschbare Vergegenständlichungen. Da der Mythos gegenständlich ist, kann er erklärt und verstanden werden, nicht nur in seiner zu magischen Praktiken verwendbaren Weltbildlichkeit, sondern auch in seinem ästhetisch-seelischen, religiös-geistigen Gehalt.

Was jedoch von keiner Wissenschaft zum Gegenstand ihrer

Forschung gemacht werden kann, und worüber sie deshalb, ohne ihre Grenzen zu überschreiten, keine Aussagen zu machen imstande ist, das ist das Ungegenständliche des Selbstverständnisses, das sich im Mythos nur ausspricht, das in seinem Vollzug der Mythos aber gerade nicht ist. Ob es sich in diesem Vollzug des transzendenzbezogenen Selbstverständnisses um Magie handelt oder nicht: darüber vermag Wissenschaft nicht zu befinden. Was ihr als Magie erscheint, und was sie entzaubern kann — das ist nicht das Selbstverständnis als solches in seinem Vollzug. Für wissenschaftliches Erklären und Verstehen bleibt dieses stets im Rest.

So ist es auch mit dem persönlichen Einsatz, der mit jedem Wahrheitsanspruch verbunden ist, im Unterschied zu einem Verhalten, wie es in bezug auf logisch erweisbare Richtigkeit sachgemäß ist. Während das logische Beweisverfahren durch Einflüsse von seiten des Persönlichen höchstens gestört werden kann, und man diese deshalb nach Möglichkeit ausschalten muß, gibt es Wahrheit nicht ohne den Einsatz, sondern nur durch die Beteiligung und im Leben des sie Bekennenden. Das ist es, was Wissenschaft als Verleiblichung der Wahrheit, als das Irrationale an ihr erscheint, und was sie solches Wahrsein mit phantastischer Gnosis gleichsetzen läßt. Für Wissenschaft, die es nur mit Richtigkeit zu tun haben kann, muß Wahrheit ein Geheimnis darstellen, dessen Wesen sie nur als Aberglauben erkennen kann.

Und so geht es der Wissenschaft schließlich auch mit der Geschichtlichkeit der Wahrheit des Selbstverständnisses, die ihr allgemein im Übergeschichtlichen in der Geschichte für Glauben und als besondere Ausformung desselben in der Heilsgeschichte des christlichen Glaubens begegnet. Wohl läßt sich die christliche Heilsgeschichte in ihren Gegenständlichkeiten historisch und psychologisch erklären und kann man das Übergeschichtliche historisch verstehen. Aber solchermaßen wissenschaftlich erklärt und verstanden, sind beide nicht mehr, was sie ihrer Intention nach für Glauben sind: das Ewige in der Zeit als die Begegnung mit der unbedingten Autorität, in deren Anerkennung und Nachfolge ein Heil zuteil wird, das in aller eigenen Entscheidung als ein Geschenk erfahren wird.

Will Wissenschaft diesen Rest, der hier überall bei Anwen-

dung ihrer Kategorien und Methoden sichtbar wird, auch noch auflösen, um nach ihrer Absicht allen Aberglauben zu beseitigen, so wird sie darüber selber zum Aberglauben.

b) Wissenschaft als Aberglaube. Wissenschaft ist in der Lage, den persönlich zum Selbst redenden Gott und Transzendenz jeder Art, die christliche wie jede andere Mythologie, das für sie Irrationale der Wahrheit und jede Gestaltwerdung derselben in der Geschichte wegzuerklären — in ihrem Bereich. Aber dann hat sie diesen ihren Bereich selber verabsolutiert und zur einzigen Wirklichkeit gemacht. Nur unter dieser Voraussetzung ist es möglich, daß man allen Glauben für Aberglauben halten kann. Gerade darüber jedoch wird die Wissenschaft selber zu dem, was sie verwirft: zu einem Tummelplatz abergläubischer Vorstellungen. Man sehe sich die entgötterte, entzauberte, rationalisierte, historisierte Welt nur einmal daraufhin an!

Eine Welt ohne Götter und Menschen — das kann die Wissenschaft natürlich herstellen. Das ist, wenn sie ihre Grenzen nicht erkennt und innehält, das notwendige Ergebnis der Wissenschaft. In dem von ihr erstrebten Ziel universaler, definierbarer und berechenbarer Zusammenhänge gibt es kein Selbstsein und keine Transzendenz. Was nicht in Begriffe gefaßt und nach immanenten Gesetzmäßigkeiten erklärt und verstanden werden kann, das sind für sie Gespenster und Illusionen.

Aber wie gespenstisch und illusionär sieht nun diese entgötterte und entpersönlichte Welt aus! Wie ein ausgeräumtes Haus ohne Dach und Boden — ein bloßes Gerüst! Darin kann man nicht wohnen. Statt daß das Gerüst zum Bau eines Hauses neben anderen dient, in welchem das Leben ordentlich und in Austausch mit dem Leben in anderen Räumen gestaltet wird, ist das Baugerüst zum verabsolutierten Selbstzweck geworden, in das immer neue Verbindungsstücke eingefügt und dessen Dimensionen immer weiter vorgetrieben werden. Aber keine Wände sind da, die Raum schaffen, kein Boden, auf dem man stehen kann, kein Dach, das Schutz verleiht, keine Menschen, die hier wohnen, sondern nur Bauleute mit Plänen und Maschinen . . . Das ist das Gespensterhaus der sich selber vergötzenden Wissenschaft.

Ihr Erzeugnis ist die Technik, und sie bedient sich selbst der

Technik. Im Vergleich zu dem, was die moderne Technik auf allen Gebieten zustande bringt, stellen die magischen Praktiken, die auf Grund eines vorwissenschaftlichen Weltbildes unternommen werden, wirklich unzulängliche Versuche dar. Was mit der einfachsten wissenschaftlichen Untersuchung und technischen Apparatur erreicht werden kann und für uns zur Alltäglichkeit geworden ist, kann sich mit den entsprechenden Bestrebungen, Erklärungen, Handlungen und Verhaltensweisen auf dem Boden der Mythologie und der Magie in keiner Weise messen.

Und doch ergeben sich aus einem Vergleich moderner Technik mit Magie nicht bloß Unterschied und Gegensatz der beiden Größen, sondern auch Verwandtes — sogar überraschend Gemeinsames. Auch Magie ist Technik, Anwendung theoretischer Erkenntnis zur Beherrschung und Nutzbarmachung der Kräfte der Natur wie des Seelisch-Geistigen. Entsprechend dem Mangel an logisch Begreifbarem, experimentell Nachprüfbarem und allgemein Ausweisbarem im primitiven gegenständlichen Wissen des Mythos sind die Erfolge der Magie nur ungleich geringer als diejenigen der Technik, die sich auf begrifflich logisches Denken und wissenschaftliche Forschung stützen kann. Aber wenn nun die Wissenschaft sich in der soeben verschiedentlich erwähnten Weise verabsolutiert und so selber zu einer Art Mythos wird, der alles, die Außen- und die Innenwelt, erklären und verfügbar machen und auch alle Hinter- und Überwelten ergründen zu können meint — wird dann die Einstellung zur Technik nicht ähnlich derjenigen des Magiers zu seiner Praxis? Gibt es etwa nicht einen Aberglauben der Technik, der sowohl in der Anmaßlichkeit in bezug auf seine Erwartungen wie in seiner Angst vor den Mächten, mit denen er es hier zu tun hat, genau der Anmaßlichkeit und der Angst entspricht, von welcher die Magie erfüllt ist? Gibt es nicht auch gerade in der Welt der Technik all die anderen Erscheinungen, welche wir sonst als für Magie typisch erachten: eine Art von Besessenheit von den Mächten und von Ausgeliefertsein an die Gewalten, die man in Griff bekommen zu haben meint, ein Gefühl der Unheimlichkeit, das mit tieferem Eindringen nicht ab-, sondern zunimmt, und schließlich — entsprechend der Ächtung der schädlichen schwarzen Magie bei Verwendung der nämlichen Praktiken als weißer Magie — auch immer wieder Versuche,

ethische Gesichtspunkte in bezug auf die Verwendung der an und für sich weder guten noch bösen Erfindungen und Möglichkeiten der Technik zur Geltung zu bringen?

Die Verabsolutierung der Wissenschaft führt zu einer Technik, die zu einer Zaubermacht im guten und bösen Sinne wird.

Eine weitere Parallele in diesem Abergläubischwerden der Wissenschaft stellt die Ersetzung des Wahrheitsbegriffs durch denjenigen der logischen Richtigkeit dar. Wohl befreit begriffliches Denken und allgemein nachprüfbares Erkennen von abergläubischen Vorstellungen und Täuschungen. Aber die verabsolutierte Richtigkeitsidee wird selber wieder zu einer Art Zwangsidee, welche die Möglichkeit eines persönlichen, unbedingten Einsatzes für die Wahrheit in Frage stellt, weil sie die Wahrheit aushöhlt und die Beweisbarkeit zu einem Gesetz macht für Sachverhalte, welche nicht bewiesen werden können. So wenig ein Wahrheitsanspruch ungeprüft zu übernehmen ist, so wenig kann er allgemein garantiert werden. Beides wäre Aberglaube.

In bezug auf die Geschichte schließlich wird Wissenschaft zum Aberglauben, wenn sie, wie es für die Neuzeit typisch gewesen ist, als Ersatz für die preisgegebene, übernatürliche biblisch-christliche Heilsgeschichte einen natürlichen Fortschritt in der allgemeinen Kulturentwicklung meint feststellen und erwarten zu können. Diese Fortschrittsgläubigkeit hat sich angesichts der Erfahrungen, welche gerade unsere Zeit in dieser Hinsicht hat machen müssen, als ein Aberglaube erwiesen.

Dieser abergläubischen Züge in der Wissenschaft muß man sich bewußt sein, wenn man die Ohnmacht begreifen will, welche Wissenschaft in der Bekämpfung des Aberglaubens immer wieder an den Tag legt.

c) Die Ohnmacht der Wissenschaft gegenüber Aberglauben. Unter allen von uns im vorangehenden in Betracht gezogenen Gesichtspunkten tritt diese Ohnmacht in Erscheinung:

Wissenschaft kann die Welt entgöttern und depersonalisen. Sie hat die Mittel und in ihrem Bereich der Gegenständlichkeit auch das Recht dazu. Aber wenn sie zu einer Weltanschauung wird, in welcher das Wesen echten Personseins in Frage gestellt und die Transzendenz ausgeschlossen ist, dann

weckt sie gerade die Frage nach dem Persönlichen und dem Transzendenten. Weil es zu seinem Wesen gehört, kann der Mensch nicht ohne jenes Nichtzuvergegenständlichende des wahren Selbstseins und der Transzendenz leben. In der entpersönlichten und entgötterten Welt fragt er nach dem Personsein und den Göttern. Er läßt sich an der wissenschaftlichen Aufklärung nicht genügen. Davon kann er nicht leben. Er spürt die Bestimmung, ein Selbst zu sein, und muß seinen Gott haben.

Weil aber die Wissenschaften ihm diese geistigen Lebensnotwendigkeiten nicht zu geben vermögen, wendet er sich nun von ihnen ab und sucht in primitiven Resten des Aberglaubens Befriedigung für seine Bedürfnisse. Von der Wissenschaft enttäuscht und Befriedigung für seine Bedürfnisse suchend, ist er aber jetzt bereit, unkritisch jedem Aberglauben zu verfallen, wenn er ihm nur zu gewähren scheint, was ihm fehlt, und wissen er bedarf.

So ist denn gerade der in der Technik gefangene Mensch anfällig für allerlei mythologisierende Theorien und magische Praktiken. Wenn die Wissenschaft den Schein erweckt hat, sie vermöge ihm einen Ersatz zu geben für die durch sie zerstörte mythische Überlieferung, und der Entmythologisierte nun vor dem verschlossenen Paradies steht, dann ist er bereit, sich auch mit den trübsten Gläsern zu begnügen, wenn sie ihm nur einen Blick in das Verlorene zu gestatten scheinen. Es ist fürwahr eine Tatsache der Erfahrung unserer Zeit, daß durch Entmythologisierung und Technisierung die Bereitschaft zur Annahme von Mythen und zum Vertrauen auf magische Praktiken nicht abgenommen hat, sondern im Gegenteil größer geworden ist — besonders da, wo die modernen Zauberer sich der Mittel der Technik und einer Pseudowissenschaft zu bedienen verstehen.

Die nämliche, in sich widerspruchsvolle Wirkung kann auch vom Rationalismus in bezug auf das Offensein für den Anspruch personhafter Wahrheit in geschichtlicher Unbedingtheit ausgehen. Wie nichts anderes ist der kritische Verstand der Feind jeder täuschenden Unklarheit und jeder Vernebelungstaktik. Weder das Irrationale noch die Vermaterialisierungen des Geistigen können vor ihm bestehen. Aber weil er selber nur kritisch ist und nicht produktiv, deshalb ist er auf die Substanz der Überlieferung, auf die geheimnisvollen Ursprünge des Gei-

stes angewiesen. Wenn diese Quellen des Unbedingten des Selbstseins fehlen, wie sie sich uns in den großen Erscheinungen der Geschichte in einer Weise erschließen, in der man sie letztlich nicht vergegenständlichen, sondern ihnen nur als Autorität begegnen kann, dann läßt der Rationalismus eine bloße Leere zurück. Das Empfinden dieser Leere und dieses Mangels ist es, was den Menschen willig macht zur Annahme von allen möglichen Irrationalitäten und Absurditäten — nur weil er darin das zu finden hofft, was ihm der Rationalismus versagt hat. Weil er aber enttäuscht und verzweifelt die Ratio preisgegeben hat, so ist er jetzt nicht mehr in der Lage, zwischen der wahren Tiefe und bloßen Scheintiefen, zwischen dem echten Geheimnis und dem bloß Mysteriösen, dem Unenthüllbaren und dem noch zu Enthüllenden zu unterscheiden. Ist die Wahrheit einmal falsch rationalisiert worden, dann kann sie durch keine Irrationalitäten mehr ersetzt werden. Es bleibt dann bei den Pseudowahrheiten eines Gnostizismus oder einer Orthodoxie, die aber mächtiger sein können als alle Aufklärung, weil sie es — auch noch in entstellter Gestalt — mit einer Wirklichkeit zu tun haben, von der jene keine Ahnung mehr hat.

Im Geschichtsbewußtsein schließlich zeigt sich die Ohnmacht des Wissenschaftsaberglaubens darin, daß dessen geschichtsphilosophisches Produkt: der optimistische Fortschrittsglaube, jäh in sein Gegenteil umschlagen kann, nämlich in einen pessimistischen Naturalismus. Was bleibt einem säkularisierten Zeitalter, das alle übernatürlichen, sinngarantierenden Geschichtsbilder preisgegeben und seine ganze Hoffnung auf die natürliche Entwicklung der Menschheit und des Kosmos gesetzt hat, nach Katastrophenerfahrungen, wie wir sie erlebt haben, noch anderes übrig als ein Verzicht auf alle jene angeblich beweisbaren Erwartungen des Kulturfortschritts und als die Anerkennung einer unaufhebbaren Sinnlosigkeit des natürlichen Geschehens — oder dann, gerade aus dieser Hoffnungslosigkeit heraus: die Rückkehr zu einer übernatürlich begründeten Zukunftshoffnung. Nachdem die Geschichtswissenschaft einmal ihre Grenzen überschritten hat und ins Spekulieren geraten — daran aber auch gescheitert ist, vermag sie gegen die aus ihren Trümmern sich erhebenden, neuen abergläubischen Geschichtskonstruktionen nichts auszurichten.

In diesem Kampf zwischen Wissenschaft und Aberglauben, in welchem die Wissenschaft sich als ohnmächtig erweist, stehen sich also nicht zwei völlig verschiedene Größen gegenüber, weil diese Art Wissenschaft selber auch zum Aberglauben geworden ist. Mit Wissenschaft, die selber abergläubisch ist, läßt sich jedoch Aberglaube nicht überwinden.

Es steht dann einfach Aberglaube gegen Aberglauben: ein Glaube, der sich vor der Wissenschaft als Aberglaube ausweist, und eine Wissenschaft, die über diesem Ausweis zum Aberglauben geworden ist. Aber ist denn Glaube noch Aberglaube, wenn die Wissenschaft, vor der er als Aberglaube erscheint, darüber selber zum Aberglauben wird? Und doch ist von Aberglauben nicht ohne Bezugnahme auf Wissenschaft zu reden — wenn Aberglaube nicht einfach das Urteil sein soll, das jeder Glaube über jeden von ihm verschiedenen Glauben behaupten kann. Dann aber kann alles Glaube und alles Aberglaube sein.

Aber es könnte auch anders sein: es könnte Wissenschaft in ihrer Beurteilung des Glaubens sich ihrer Grenzen bewußt bleiben, und es könnte Glaube sich solcher ihrer Grenzen bewußten Wissenschaft bedienen, um sich dadurch vor dem zu bewahren, was ihn vor Wissenschaft als Aberglaube erscheinen lassen muß. Das wäre ein Vernehmen des Vernehmbaren, d. h. Vernunft. Und das dürfte das Mittel sein, das Wissen und Glauben von Aberglauben reinigen könnte.

3. Die Überwindung des Aberglaubens durch Vernunft in Wissen und Glauben.

a) Die Versuchung der Dogmatik zu Aberglauben in Wissen und Glauben. Die im vorstehenden geschilderten beiden Möglichkeiten, daß einerseits wesentliche Momente des Glaubens im allgemeinen wie im spezifisch christlichen Sinne von Wissenschaft als Aberglaube beurteilt werden können und daß andererseits die Wissenschaft über diesem Unternehmen selber zu einem Aberglauben werden kann und infolgedessen dem Aberglauben, den sie bekämpfen will, machtlos gegenübersteht, stellen für die christliche Dogmatik zwei Versuchungen dar.

Die erste Versuchung besteht darin, daß die Dogmatik sich

durch das Urteil der Wissenschaft beeindrucken läßt, daß wesentliche Gehalte des christlichen Glaubens, wie der redende Gott, seine Heilstat in Jesus Christus, die leibhaftige Erscheinung der Wahrheit in Christus und in der Gemeinschaft mit ihm und schließlich die ganze übernatürliche Heilsgeschichte abergläubischer Natur seien. Um vor der Wissenschaft nicht in Aberglauben befangen zu erscheinen, versucht dann Dogmatik diese fragwürdig gewordenen Vorstellungen der Überlieferung durch Psychologisieren, Entmythologisieren, Rationalisieren, Historisieren entweder auszumerzen oder wissenschaftlich vertretbar zu machen. Es gab und gibt Dogmatik, die sehr viel Mühe auf diese Reinigung des Glaubens von allem durch die Wissenschaft beanstandeten Aberglauben verwendet hat. Aber die auf diese Weise entstandene Dogmatik leidet an zwei großen Mängeln.

Erstens läuft sie Gefahr, daß ihr bei dieser angestrebten Befreiung des Glaubens von abergläubischen Vorstellungen mit den Vorstellungen zugleich auch deren Gehalt abhanden kommt, so daß sie dann wohl als wissenschaftlich gelten kann, aber daß sie darüber das, worum es ihr als Dogmatik gehen sollte, verloren hat: die christliche Substanz. So ist sie nicht mehr eigentlich Dogmatik, sondern mehr eine allgemeine Religionsphilosophie, welche sich aber durch ihren Begriff von Wissenschaftlichkeit auch noch den Zugang zum spezifischen Wesen des Glaubens als allgemein menschlicher Möglichkeit verschließt. In ihrer Objektivität und Abstraktheit einerseits und ihrem Psychologismus und Historismus anderseits fehlen ihr die Voraussetzungen für das Verständnis der eigentlichen Bedeutung des Personalen, des Mythos, der Unbedingtheit, der Geschichtlichkeit.

Die andere Gefahr aber besteht darin, daß sie über diesem Bestreben des Ausweises ihrer Wissenschaftlichkeit im Gegensatz zu abergläubischen Glaubensformen selber einem Wissenschaftsaberglauben verfällt. Dieser Wissenschaftsaberglaube wirkt sich denn auch in der Ohnmacht aus, welche diese Gebilde in der Auseinandersetzung mit unwissenschaftlicher Dogmatik an den Tag legen. In ihrer Substanzarmut erweisen sie sich den — von ihnen wohl als Aberglauben hingestellten — massiven Bedürfnistheologien als nicht gewachsen.

Das ist die eine Versuchung der Dogmatik, und das sind die

zwei in ihrem Gefolge auftretenden Gefahren, welche für Dogmatik in dem Moment akut werden, wo sie sich von der Wissenschaft blenden läßt. Das Schicksal der liberalen Dogmatik liefert dafür in weitem Maße den Beleg. Insofern sich dieses Schicksal erfüllt hat und unter dem Kennwort «Wissenschaftsaberglaube» zum Bewußtsein gekommen ist, scheint diese Versuchung heute nicht mehr so aktuell zu sein.

Um so mehr ist es eine andere, welche nun darin besteht, daß die Dogmatik unter Hinweis auf jenen Wissenschaftsaberglauben, der gerade dann in Erscheinung tritt, wenn die Wissenschaft sich mit den Gegenständen der Dogmatik befaßt, meint, ihre Aussagen der wissenschaftlichen Kritik entziehen und das Wahrheitskriterium in dem Maße sehen zu können, in dem durch ihre Aufstellungen die geistig-religiösen Bedürfnisse befriedigt werden. Damit sind auch bereits die beiden Gefahren gesichtet, welche mit dieser Versuchung für die Dogmatik verbunden sind.

Die eine Gefahr besteht darin, daß diese Dogmatik wohl ein Glaubenszeugnis von vielleicht sogar sehr kräftiger und eigenartiger Prägung darstellen kann, daß es sich darin aber nicht um Dogmatik handelt, zu welcher ihrem Wesen nach nun einmal die wissenschaftliche Erkenntnisbemühung um die Wahrheit der Heilsbotschaft von Jesus Christus gehört. Ohne Erkenntnisbemühungen mit den Mitteln der Wissenschaft kann sich in einer solchen Glaubens- oder Offenbarungslehre tatsächlich viel Aberglaube, Magie, phantastische Gnosis und Naturalismus breitmachen. Unter dem Anspruch göttlicher Offenbarung kann sich nur allzu Menschliches verbergen und sein Unwesen treiben, und zwar mit einer verführerischen Gewalt.

Diese verführerische Gewalt — das ist die zweite Gefahr, welcher solche über wissenschaftliche Bedenken und Einwände sich hinwegsetzende Dogmatik erliegen kann — besteht darin, daß in ihr Bedürfnismomente die Geltung von Wahrheitskriterien erlangen können. Daß das, was ein Bedürfnis befriedigt, auch für wahr angesehen wird, ist eine Möglichkeit, welche gerade im Bereich des Glaubens auf der Hand liegt, indem der Mensch auf jenes Heil wartet, welches der Glaube zu geben verspricht. Aber dadurch, daß Glaube Antwort gibt und Erwartungen erfüllt, ist noch nicht erwiesen, daß seine Antworten

Wahrheit, und seine Verheißenungen nicht Illusionen seien. Diese Verwechslung aber droht immer da, wo die wissenschaftliche Prüfung ausgeschaltet oder nicht ernst genommen wird.

Das ist die Versuchung, und das sind die Gefahren, welchen eine Dogmatik sich aussetzt, wenn sie sich wegen möglichem Wissenschaftsaberglauben dem Urteil der Wissenschaft enthalten wähnt. Die neuere Dogmatik liefert auch dafür Illustrationen zur Genüge, daß es nicht nur wissenschaftlichen, sondern auch dogmatischen Aberglauben gibt.

Überwunden werden beide Arten von Aberglauben weder durch Wissen allein noch durch Glauben allein — durch solches Alleinsein-Wollen werden diese vielmehr gerade abergläubisch —, sondern nur durch das, was Wissen und Glauben verbindet und sie gemeinsam von Aberglauben unterscheidet: durch Vernunft.

b) Vernunft als Vernehmen des Vernehmbaren in Wissen und Glauben. Vernunft als Inbegriff aller inneren, geistigen Fähigkeiten des Menschen ist das Vernehmen des Vernehmbaren. Vernehmen können wir auf die verschiedensten Weisen, durch die Sinne wie durch das Denken, im Wissen wie im Glauben. Vernunft als Vernehmenkönnen ist das, was allen unseren inneren, geistigen Fähigkeiten gemeinsam ist — wenn auch in je verschiedener Weise: anders in den Sinnen als im Denken, und wieder anders im Wissen als im Glauben. Die Sinne vernehmen nicht Gedanken, und das Denken vernimmt nicht Sinneseindrücke. Das Vernehmen im Bereich des Wissens ist ein anderes als das Vernehmen im Bereich des Glaubens. Und doch handelt es sich überall um ein Vernehmen von etwas, das vernehmbar wird: vernehmbar für die Sinne, vernehmbar für den Geist, vernehmbar als Wissen, vernehmbar als Glaube.

Die Vernunft ist nicht etwas Abstraktes wie der Verstand, sondern alles Vernehmen und alles Vernehmbare nach seinem Vernehmbarsein gehört dazu. Das gibt ihr Leben und Fülle. Sie ist auch nicht absolut und ewig, sondern endlich und im Werden, nicht vollendet, sondern im Kampf, weil ständig auf Vernehmen aus, und das nicht in einer, sondern in unterschiedenen Formen, je nach den Vernehmbarkeiten und je nach den Vernehmensweisen. Sie stellt weder eine uniforme Einheit sog. Ver-

nunftwahrheiten noch ein Chaos persönlicher Unmittelbarkeiten dar, sondern das Ganze dieses mannigfaltig verschiedenen Vernehmens des Vernehmbaren.

Aus diesem Ganzen der Vernunft fällt nur zweierlei heraus: Erstens das, was noch nicht vernommen worden ist. Was dieses Noch-nicht-Vernommene ist, darüber kann keine Aussage gemacht werden — auch nicht darüber, ob es vernünftig oder nicht vernünftig sei. Wir können also weder von einer Weltvernunft noch von einer Weltunvernunft reden; denn einmal ist die Vernunft im Ganzen nie fertig, solange es noch vernehmende Wesen gibt, und zum andern vernehmen wir nie das Ganze, sondern immer nur einen Teil. Darum ist es unvernünftig, von Weltvernunft oder Weltunvernunft zu reden.

Unvernünftig ist es zweitens aber auch, etwas anders vernehmen zu wollen, als wie es vernehmbar wird — also z. B. einen Gedanken als etwas Körperliches, ein Bild als Idee, einen Ton als eine Zahl usw. Wohl gibt es die Möglichkeiten der Übersetzung von einem Vernehmbarkeitsbereich in einen anderen; aber gerade das beweist doch deren Unterschiedenheit. Es gibt auch Vernehmbarkeiten, welche zugleich in verschiedenen Bereichen auftreten, wie z. B. das sog. Psycho-Somatische. Solche Erscheinungen zeigen aber nur, daß unsere gewohnten Unterscheidungen der Vernehmensweisen dem sich hier Vernehmbarmachenden offenbar noch zu wenig entsprechen. Unvernünftig ist es auf jeden Fall, etwas anders vernehmen zu wollen, als wie es sich vernehmbar macht.

Ob etwas seiner Vernehmbarkeit entsprechend vernommen wird oder nicht, und wie etwas seiner Vernehmbarkeit entsprechend vernommen werden kann und wie nicht, das steht nie von vornherein und für immer fest. Es wäre nur jene für uns eine unvernünftige Konzeption darstellende Weltvernunft oder Unvernunft, welche darüber endgültig entscheiden könnte. Für unser endliches Vernehmen dagegen ist die Frage des rechten Vernehmens nie schon entschieden, sondern unsere Vernunft hat sich eben darin als Vernunft zu erweisen, daß sie mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln, d. h. mit dem Inbegriff unserer geistigen Fähigkeiten, alles unternimmt, um das Vernehmbare so zu vernehmen, wie es vernommen sein will. Diese Aufgabe ist eine unendliche. Nur in dem Maße, als wir in aller

Vorläufigkeit und Endlichkeit sie immer wieder in Angriff nehmen, könnte gesagt werden, daß wir dadurch an der absoluten, ewigen Vernunft teilhaben. Aber diese allfällige Teilhabe bezeugt sich jedenfalls gerade im Bewußtsein der Endlichkeit unserer Vernunft.

Auf unser Thema von Wissen, Glauben und Aberglauben angewandt, bedeutet das nun, daß Wissen und Glaube als verschiedene Weisen des Vernehmens je verschiedene Vernehmbarkeiten vernehmen können, und daß Aberglaube immer da auftritt, wo diese Verschiedenartigkeit nicht erkannt wird, oder wo man sie um des Wissens oder des Glaubens willen nicht wahrhaben will, indem man Wissen für Glauben oder Glauben für Wissen ausgibt.

Ihre Aufgabe der Überwindung des Aberglaubens kann Vernunft nur durchführen mit den Mitteln des Wissens und des Glaubens, indem sie — deren Wesen entsprechend — ständig bemüht ist, auseinanderzuhalten, was im Raum der Geschichte als gegenständlich, begrifflich, logisch, allgemein ausweisbar Richtiges — und was nur in der Ungegenständlichkeit und Geschichtlichkeit eines auf Transzendenz bezogenen Selbstverständnisses als unbedingte Wahrheit vernehmbar werden kann. Ob und wie im einzelnen dieses verschiedene Vernehmen am Platze ist, das ist niemals endgültig auszumachen. Nicht nur da, wo diese Unterschiede nicht beachtet werden, sondern auch da, wo man meint, endgültig über ihre richtige Anwendung entschieden zu haben, kommt es zu Aberglauben als der Unvernunft des Nichtvernehmenkönnens des Vernehmbaren. Dagegen bewahrt Vernunft als das unausgesetzte Ringen um das Vernehmen des Vernehmbaren Wissen und Glauben vor Aberglauben.

In welcher Weise dies geschehen kann, soll hier zum Abschluß noch einmal an unseren vier Vergleichspunkten von Glauben und Aberglauben gezeigt werden.

c) Die Reinigung des Wissens und des Glaubens von Aberglauben durch Vernunft. Wissenwollen heißt, in logischer Begrifflichkeit gegenständlich erkennen. Was in dieser Weise objektiviert werden kann, ist vernehmbar für Wissen in Erklären und Verstehen. In dieser Weise vermag Wissen auch den Begriff des Selbstverständnisses und

dessen Transzendenz zu vernehmen. Als Begriff, und das heißt immer als Bezeichnung analogisch erfahrbarer Wirklichkeit, ist der Begriff eines transzendenzbezogenen Selbstverständnisses für Wissen vernehmbar — aber nur als Begriff für eine in Analogie zu eigener Erfahrung stehende Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit in ihrem Vollzug als Selbstverständnis in bezug auf Transzendenz ist jedoch um ihrer Ungegenständlichkeit willen für Wissen nicht mehr vernehmbar. Wohl kann hier Wissenschaft noch von Personalismus oder von der Vorstellung des redenden Gottes sprechen. Aber vernehmbar sind für Wissenschaft die damit gemeinten Sachverhalte nicht. Personales Selbstverständnis und Wort Gottes sind vernehmbar nur für Glauben.

Aber wie Wissenschaft Aberglaube wird, wo sie diese Vernehmbarkeiten des Glaubens vernehmbar machen will, so wird Glaube zu Aberglauben, wenn er die begrifflich gegenständlichen Aussagen über seine Transzendenzbezogenheit und das ihm darin zuteil gewordene Wort Gottes der erklärenden und verstehenden Prüfung durch die Wissenschaft entziehen will.

Vernunft als die je besondere Vernehmensweise in Wissen und Glauben reinigt beide von falschen Ansprüchen und Behauptungen, indem sie das Objektivierbare gegenständlich im Wissen und das Nichtobjektivierbare ungegenständlich im Glauben vernimmt.

Desgleichen sind Mythos und Magie in ihren gegenständlichen Erscheinungen für Wissenschaft durchaus vernehmbar. Sie vermag sie hinsichtlich ihrer Entstehungsgeschichte als Ausdruck von Selbstverständnis zu erklären und zu verstehen. Wie von jeder Mythologie, gilt das auch von der christlichen.

Es wäre jedoch Aberglaube, wenn christlicher Glaube der Wissenschaft verbieten wollte, hier von Mythologie und gegebenenfalls auch von Magie zu reden, weil für ihn als Ausdruck seines objektiv nicht mehr ausweisbaren Selbstverständnisses die Menschwerdung Gottes in Christus oder irgendeine andere Form der christlichen Überlieferung von der Heilstätte Gottes in Jesus Christus noch etwas anderes sind als Mythologie und Magie, als was sie allerdings der Wissenschaft erscheinen mögen.

Auch hier ist die Vernehmbarkeit für Wissen und Glauben

je eine andere. Und beides je auf seine Weise — für Wissen und für Glauben — vernehmbar sein zu lassen, ist auch hier die Aufgabe der Vernunft. Ohne Vernunft ist hier nur Mythologie und Magie, d. h. Aberglaube — aber nur mit Vernunft mehr als Mythologie und Magie: Glaube, der sich in unverfügbarer Weise in der Aneignung des Mythos in bezug auf Transzendenz verwirklicht und sich darin als Geschenk erfährt. Ohne Vernunft ist kein Glaube möglich.

Und auch keine Wahrheit. Denn Wahrheit ist immer Sache des Glaubens, nicht des Wissens. Seinen Kategorien, Kriterien und Methoden entsprechend ist für Wissen Richtigkeit vernehmbar. Wahrheit ist nur in der Unbedingtheit des Selbstverständnisses des Glaubens.

Verabsolutierung des stets relativ Richtigen ist ebenso unvernünftig, wie die Wahrheit des Glaubens beweisen zu wollen. Man begnügt sich dabei nicht mit dem, was vernehmbar ist — im Wissen wie im Glauben: und macht dadurch beides abergläubisch. Wissenschaft will Wahrheit nicht anerkennen, wenn sie sich nicht als allgemeine Richtigkeit im Sinne logischer Begrifflichkeit ausweisen lässt. Und Glaube will die gegenständlichen Aussagen seines Wahrheitsanspruchs und die Verkörperungen seines Einsatzes für Wahrheit nicht den Kriterien wissenschaftlicher Überprüfung aussetzen.

Für Vernunft ist beides gleich unvernünftig. Vernunft lässt Wissen auf allgemein ausweisbare Richtigkeit dringen und Glauben es mit unbedingter Wahrheit wagen. Anders wird das hier je Vernehmbare nicht vernommen, sondern überhört oder entstellt. Vernunft vermag je an ihrem Ort als Sprache der Wahrheit zu würdigen, was der Ratio als phantastische Gnosis, Irrationalismus und Absurdität erscheint, erkennt aber gerade damit in seinen Grenzen dieses Urteil der Ratio über das Irrationale an. So treibt Vernunft in bezug auf Richtigkeit und Wahrheit den Aberglauben des Glaubens und des Wissens aus.

Bleibt noch der Bereich der Geschichte als Tummelplatz des Aberglaubens! Geschichtswissenschaft vernimmt vernünftigerweise nicht, was für Geschichtlichkeit der Ruf der Stunde ist. Aber ebenso unvernünftig ist es, wenn dieser Ruf der Stunde ohne Prüfung des an ihm Prüfbaren gehört wird. Vernunft lässt noch in Evolutionismus und Endgeschichtstheorien die darin

sich bezeugende Wahrheit vernehmen — nicht als gegenständliches Wissen, sondern für Selbstverständnis in geschichtlicher Situation. Aber sie läßt umgekehrt auch nicht zu, daß die Geschichtlichkeit zu bloßer Beliebigkeit wird, oder zum Fanatismus einer sich absolut gültig wähnenden Geschichtsauffassung. Beides wäre gleich unvernünftig — gleich abergläubisch. Vernunft ist in Geschichte relativ, wie sie in Geschichtlichkeit unbedingt ist.

In dieser Weise ist Vernunft für Wissen und Glauben — und eben damit für Dogmatik unentbehrlich als die Bewahrerin vor Aberglauben.

Solche vernünftige Dogmatik ist aber etwas anderes als die sog. Vernunfttheologie, die bald einen Vorbau der Offenbarungstheologie und gelegentlich auch das Ganze der Theologie bilden will — dann wiederum aber auch aus der Theologie überhaupt verbannt werden soll.

Für Vernunft als Vernehmen des Vernehmbaren sind das abergläubische Einseitigkeiten. Vernunft kann nicht mit Offenbarung in Konkurrenz treten durch Teilung der Dogmatik oder durch Erheben eines Totalanspruchs oder durch Verzichtleistung auf sich selbst. Wie es Offenbarung nicht gibt ohne das Vernehmen ihrer Vernehmbarkeit, so gibt es solches Vernehmen nicht, ohne daß Offenbarung sich vernehmbar macht. Das Vernehmen des Vernehmbaren in Wissen und Glauben ist Sache der Vernunft. Das Vernehmbare aber stammt nicht aus der Vernunft, sondern aus Offenbarung.

Basel.

Fritz Buri.