

Die Chancen der Religion in einer wissenschaftlich orientierten Lebenswelt

1. Zur heutigen Situation

Daß es Religion in einer zunehmend von Wissenschaft und Technik geprägten Lebenswelt nicht leicht hat, ist beinahe ein Gemeinplatz. Manche Kritiker der Religion warten seit langem auf ein natürliches Ende der Religion; sie mögen für manche Erwartungen ihre persönlichen Gründe haben.¹ Tatsächlich hat Religion viele ihrer ursprünglichen Funktionen an die Wissenschaft abgegeben: etwa das Deuten von Welt, die Orientierung des individuellen Lebens, den Aufbau einer Lebenswelt,² teilweise auch die Bildung von Lebenswerten. Welche Funktionen bleiben dann der Religion noch in einer modernen Gesellschaft? Gibt es Bereiche, wo sie unersetzlich sein könnte?

Seit der europäischen Aufklärung ist Religion hauptsächlich in die Verteidigung gedrängt worden. Sie ist der rationalen Kritik ausgesetzt, teilweise partieller, teilweise totaler Kritik. Manches an der Religionskritik galt ihren autoritären und feudalen Institutionen. Die Vorbehalte der Gebildeten und Intellektuellen gegen Religion verbreiteten sich durch die Massenmedien praktisch in allen Schichten der Gesellschaft. Säkularisierung von Glaubensinhalten, Verluste von Sinnwelten und Defizite an Lebensorientierung sind die Folgen dieses Prozesses.

Viele Wissenschaftler, die in bezug auf Religion einen methodischen Agnostizismus³ vertreten, sind auch in ihrer persönlichen Lebenseinstellung Agnostiker. Andere wiederum wollen Religion und Theologie dezidiert überwinden.⁴ Behavioristen⁵ sehen in der Religion ein lästiges Hindernis für die beabsichtigte Entwicklung streng determinierter Sozialsysteme.⁶ Sie unterstellen, Religion würde deswegen die Freiheit des Menschen nachhaltig verteidigen, damit dieser sündigen könne und folglich Religion brauche.⁷

Seit aber in letzter Zeit die Kritik an Wissenschaft von außen und die Selbtkritik der Wissenschaften zugenommen hat, ist die Religionskritik im allgemeinen etwas vorsichtiger geworden. Seit die negativen Folgen und Auswirkungen einer vorwiegend wissenschaftlichen und technologischen Weltorientierung immer klarer gesehen werden, scheint die Euphorie des Fortschrittes deutlich abzunehmen.⁸ Naive Wissenschaftsgläubigkeit und rationale Monopolansprüche werden

¹ Z. B. T. Moser, *Gottesvergiftung*. Frankfurt 1976, 177f.

² Hier im Sinne von A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Wien 1960.

³ Diese Position schließt allein aus methodischen Gründen alle inhaltlichen Fragen der Religion aus den Wissenschaften aus, weil sie dort für unentscheidbar gehalten werden. Vgl. J. H. Randall, *Philosophy of Religion*, Englewood/Cliffs 1963, 119f.

⁴ H. Albert, *Das Elend der Theologie*. Tübingen 1979. Vgl. A. K. Wucherer-Huldenfeld u. a. (Hg.), *Weltphänomen Atheismus*. Wien 1979, 35ff.

⁵ Behavioristen vertreten die Überzeugung, der Mensch sei auf empirisch testbares Verhalten reduzierbar, sein freier Wille sei eine Illusion.

⁶ Das sind „geschlossene Systeme“, in denen jeder einzelne von sog. Eliten total kontrolliert und gesteuert wird.

⁷ Vgl. B. F. Skinner, *Jenseits von Freiheit und Würde*. Reinbek 1973, 151f.

⁸ Vgl. F. von Hayek, *Mißbrauch und Verfall der Vernunft*. München 1979, 69ff.

heute immer schwerer möglich. Manche sprechen in dieser sich verändernden Situation – vielleicht etwas voreilig – von einem Ende der rationalen Aufklärung und von einer „Wiederkehr des Mythos“.⁹ Auf alle Fälle stellt sich in einer Zeit zunehmender Selbstrealitivierung von Wissenschaft (genauer einer bestimmten Form von Wissenschaft) die Frage nach Funktion und Stellenwert von Mythos und Religion in unserer Lebenswelt von neuem.

2. Kritik an der Wissenschaft

Worum geht es der aufkommenden Wissenschaftskritik? Zuerst werden die für das Leben negativen Folgen und Wirkungen angewandter Wissenschaften mit ihren kaum noch vorstellbaren Zerstörungspotentialen deutlicher bewußt. Und es wird immer häufiger die Frage gestellt, welche Personstruktur und emotionale Dynamik denn jene Forscher präge, die direkt oder indirekt für Destruktion arbeiten.¹⁰ Solche Fragestellung hat keine Angst mehr vor dem sogenannten „Psychologismusverdacht“,¹¹ der praktisch jeden Zweck wissenschaftlicher Forschung legitimierte b/w. gegen Kritik immunisierte. Die sogenannte Wertfreiheit von Wissenschaft, die nur innerhalb eines Deduktionszusammenhangs¹² sinnvoll sein kann, erweist sich aber dann als Schimäre, wenn man die vorausgesetzten Wertprämissen und die nachfolgende Verzweckung mitbedenkt.

Außerdem relativiert die sich entfaltende *Wissenschaftsgeschichte*¹³ nicht nur die formale Wissenschaftstheorie und die Logifizierung von Erkenntnis, sie relativiert auch viele Ergebnisse der Forschung. Mit den Zufälligkeiten im wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß kommt die Relativität und Überholbarkeit von rationaler Erkenntnis immer mehr in das Blickfeld. Gleichzeitig werden die vorrationalen Voraussetzungen im Erkenntnisprozeß, wie Grundannahmen, Wertungen und Problemselektionen, deutlicher.¹⁴ Und hier zeigt sich, daß eine strikte Trennung zwischen Mythos und Wissenschaft gar nicht möglich ist, sofern diese vorrationalen Elemente im Mythos ihren Ausdruck finden.

Schließlich läßt sich die wachsende Gefahr von deterministischen Systemen¹⁵ in den sogenannten objektiven Wissenschaften nicht länger verdecken. Es sind nicht nur Behavioristen, Positivisten und Materialisten, die den Menschen als strikt determiniertes Wesen und folglich als bloßes Objekt der Forschung ansehen, das sich seine Illusionsreste von Subjektivität und Freiheit mühsam zu retten versuche. Jede monopolisierende, szientistische¹⁶ Form von Wissenschaft dürfte

⁹ Vgl. B. Duhm, Aufbruch zur neuen Kultur. München 1982, 57 ff. F. Capra, Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild. Bern 1983, 438f.

¹⁰ Vgl. A. Maslow, The psychology of sciences. Chicago 1966, passim.

¹¹ Dieser Verdacht schließt jede persönliche, emotionale und lebensgeschichtliche Komponente am Erkenntnisprozeß als „Psychologismus“ aus und postuliert eine reine und emotionsfreie Rationalität.

¹² Das ist das System einer wissenschaftlichen Ableitung, bestehend aus Grundannahmen, Ableitungsregeln, Gesetzen, Hypothesen, Randbedingungen, Einzelbeobachtungen; innerhalb dieser Deduktion sollen Wertungen vermieden werden.

¹³ Z. B. G. Böhme u. a., Die gesellschaftliche Orientierung des wissenschaftlichen Fortschritts. Frankfurt 1978, 87ff.

¹⁴ Vgl. F. Tenbruck, Zur Kritik der planenden Vernunft. Freiburg 1972, 127f.

¹⁵ Vgl. B. F. Skinner, Wissenschaft und menschliches Verhalten. München 1973, 43ff.

¹⁶ Szientismus vertritt für die rationale Erkenntnis einen Monopolanspruch und verdrängt alle vorrationalen Elemente im Erkenntnisprozeß.

zum direkten Wegbereiter von ideologischen¹⁷ und „geschlossenen“ Systemen werden und damit eine Bedrohung von traditionell verstandener Humanität sein. Gemessen an ihren direkt erlebbaren Folgen hat Wissenschaft für viele ihre ethische Unschuld bzw. Neutralität sowie ihren Monopolanspruch auf Lebensorientierung verloren.

In der Wissenschaftsgeschichte sind die – wenn auch verdeckten – emotionalen Dynamiken¹⁸ der Forscher nicht länger tabu, biografische Fragen werden nicht länger ausgeklammert.¹⁹ Es wird auch erhoben, wer aus welchen Gründen Wissenschaftler wurde oder wird, zu welchen Zwecken einer sein Wissen einsetzt, welche emotionalen Prozesse sich aus der Lebensgeschichte eines Forschers ableSEN lassen. Dabei zeigt sich, daß Forschungsstrategien und Forschungsergebnisse keineswegs, wie allzulange behauptet, von emotionalen Gegebenheiten unabhängig seien. Der sehr unterschiedliche Gebrauch von Rationalität scheint nachhaltig von emotionalen Prozessen bestimmt,²⁰ Vernunft agiert niemals in jenem fleischlosen Raum, den sich die Logik erträumt.

3. Ein verändertes geistiges Klima?

Damit scheint auch ein gewandeltes kulturelles Klima für Religion (und Mythos) im Entstehen. Religion kann nach langem wieder aus ihrer Verteidigungsstellung heraustreten, sie kann gegenüber der sie anklagenden Wissenschaft ein neues Selbstwertgefühl entfalten. Das könnte einen größeren Freiraum zur Entfaltung ihrer ursprünglichen Dimensionen zur Folge haben. Denn Religion und Mythos erweisen sich als der ursprüngliche und vielfältige Ausdruck dieses vorrationalen Bereichs im menschlichen Leben.²¹

Wir können unter *Mythos* den schöpferischen Umgang mit dem Unverfüglichen verstehen. Dann sehen wir, daß selbst in einer wissenschaftlich orientierten Lebenswelt das Unverfügbare geblieben ist und unserer ganzen Lebenserfahrung nach auch bleiben wird. Lebensanfang, Lebensende, Lebensgeschichte sind uns nicht ohne weiteres verfügbar. Damit bleibt der elementare Bereich für Mythos und Religion auch in einer wissenschaftlich interpretierten und technologisch bzw. technokratisch bestimmten Lebenswelt voll erhalten.

Je mehr heute in Subgruppen unserer Gesellschaft die Welt der „Gefühle“²² wieder entdeckt und zugelassen wird, umso stärker relativieren sich Monopolansprüche der Vernunft und umso mehr wächst der Entfaltungsraum für Mythos und Religion. Die sogenannte *Humanistische Bewegung*²³ in der Sozialtherapie, in der Kommunikationsforschung und in der Gruppendynamik trägt nicht wenig

¹⁷ Ideologische Systeme vertreten einen unbedingten Monopolanspruch, sie entziehen sich rationaler Kritik, berufen sich auf Geheimwissen, entfalten ein dichotomisches Weltbild und bedienen sich gehaltloser „Leerformeln“. Vgl. K. Salamun und E. Topitsch, Ideologie. Herrschaft des Vorurteils. Köln 1973.

¹⁸ Das sind affektive Prozesse, die aus körperlichem Erleben kommen und jedes Menschenleben prägen, die damit auch das Denken beeinflussen.

¹⁹ Vgl. E. Landau, Psychologie der Kreativität. München–Basel 1969, 32f. H. D. Schneider, Sozialpsychologie der Machtbeziehungen. Stuttgart 1978, 17f.

²⁰ Vgl. G. W. Allport, Die Natur des Vorurteils. Köln 1971, 208ff.

²¹ Vgl. M. Douglas, Tabu und Körpersprache. Frankfurt 1981, passim.

²² Vgl. G. Kahle, Die soziale Dimension der Gefühle. Frankfurt 1981, 27ff. C. Rogers, Die Kraft des Guten. München 1978, 286ff.

²³ Vgl. Ch. Bühler, Einführung in die Humanistische Psychologie. Stuttgart 1974, 29ff.

zu einer notwendigen Relativierung von Vernunft bei. Dort zeigt sich aber, sogar empirisch testbar, daß unsere emotionalen Strukturen und Prozesse nur minimal durch rationale Einsicht veränderbar sind.²⁴

Mit der Wiederzulassung des emotionalen Bereichs im menschlichen Leben weitet sich der Lebensraum von Religion. Denn diese wird entstehungsgeschichtlich ungleich stärker aus dem emotionalen Bereich denn aus der rationalen Erkenntnis gespeist. Damit wird deutlich, daß eine „Vernunftreligion“²⁵ oder eine rationale Reduktion von Religion und Theologie²⁶ die Grunddimension der Religion verfehlen. Daraus folgt, daß die Inhalte der Religion für rationale Erkenntnis unentscheidbar werden.²⁷

Soweit Theologie heute den Weg rationaler Reduktion von Religion geht, setzt sie sich der traditionellen Religionskritik voll aus. Im besonderen wird eine solche Theologie von den Einwänden eines „Kritischen Rationalismus“ voll getroffen.²⁸ Hingegen trifft seine Kritik überhaupt nicht die elementaren Lebensbereiche von Mythos und Religion, die weitgehend vor und außerhalb „vernünftiger“ Erkenntnis liegen. Dies ist auch der Grund, warum eine totale Religionskritik nicht legitim und wahrscheinlich auch nicht möglich ist. Der emotionale Bereich unseres Lebens entwickelt eine eigene Dynamik, die von Ratio wenig berührt wird. Freilich muß hier auch gesehen werden, daß mit der wachsenden Wissenschaftskritik auch neue Formen der Irrationalität und der Vernunftfeindlichkeit auf uns zukommen.²⁹ Dies ist als Reaktion auf allzulange Monopolansprüche der Vernunft zwar verständlich, aber es kann für das soziale Leben bedrohlich sein. Vermutlich können Formen der Irrationalität nur aufgefangen werden, wenn uns ein ausgewogenes Gleichgewicht zwischen rationalen Bereichen und emotionaler Dynamik gelingt. Das setzt voraus, daß eine sich selbst relativierende Vernunft in der Lage sein wird, Emotionalität zu akzeptieren, zuzulassen und auf schöpferische Weise zu ergänzen. Dann besteht eine geringe Hoffnung, daß eine Kooperation zwischen einer selbtkritischen Vernunft und dem aufgewerteten Gefühl möglich sein wird.

L. Wittgenstein hatte angemerkt, daß Religion und Ethos außerhalb der empirischen und auch der rationalen Welt angesiedelt seien; er nennt sie „transzendent“ (Tract. 6.421). Er will damit eine klare methodische Trennung zwischen Wissenschaft und Religion, gewiß aber keine totale Kritik an Religion. Denn er weiß um den positiven Wert von Religion für das menschliche Leben, auch wenn er sich mit seiner eigenen religiösen Glaubensgeschichte schwer tut.

4. Funktionen der Religion

Welche Funktionen bleiben also für Religion (und Mythos) in einer wissenschaftlich orientierten Lebenswelt, die um die natürlichen Grenzen menschlicher Vernunft weiß? Zunächst bleibt die lebensnotwendige Funktion der *Sinngebung des Daseins*. Rationale Erkenntnis kann dazu nur begrenzt einen Beitrag leisten, da sie

²⁴ Vgl. H. C. Triandis, 'Einstellungen und Einstellungsänderungen. Weinheim 1975, 166 ff.

²⁵ Wie sie etwa die europäische Aufklärung (D. Hume, I. Kant) postulierte.

²⁶ Etwa der Kritische Rationalismus (H. Albert); aber auch manche Theologen betreiben Ähnliches.

²⁷ Vgl. B. Pascal, Pensees, Frag. Nr. 431. Dazu H. Küng, Existiert Gott? München-Zürich 1978, 72 ff. Das ist die Position des methodischen Agnostizismus in den Wissenschaften.

²⁸ Vgl. H. Albert, Traktat über kritische Vernunft. Tübingen 1969, 104-130.

²⁹ Vgl. G. R. Bach und H. Molter, Psychoboom. Düsseldorf 1976, 190f.

die Sinnfrage aus ihrem Regelsystem ausscheidet. Wissenschaftliche Erklärung kommt über den „Zufall“ des Seins nicht hinaus. Der Sinn der Welt müsse außerhalb der Welt liegen, hatte Wittgenstein bemerkt (Tract. 6.41). Anderseits genügt uns der „Zufall“ keineswegs zur Lebensorientierung und zur Lebensmotivation; er kann sehr schnell zu Belanglosigkeit und Sinnlosigkeit werden. Bleibt individuelles und soziales Leben aber ohne Motivation und Richtung, wäre latente Selbstzerstörung die natürliche Folge.³⁰

Gewiß suchen viele Zeitgenossen den Sinn ihres Daseins außerhalb von Religion. Sie suchen ihn im Bereich der Kunst, der Ästhetik, der Ideologie, der Technologie, der Wissenschaft, der sozialen Beziehungen, der Mystik und der Meditation. Aber wo sie sich mit einem außerempirischen Lebenssinn auseinandersetzen, berühren sie bereits Bereiche des Mythos, wahrscheinlich der Religion. Sie mögen die Sinnangebote einer bestimmten Religion ablehnen, trotzdem bewegen sie sich im Lebensfeld der Religion. Ohne Zweifel gibt es den Ungläubigen bzw. den Atheisten im Sinne einer bestimmten Religion. Aber ob es den schlechthin religiösen Menschen gibt, der sinnvoll überleben kann, ist zumindest zweifelhaft.³¹

Eine weitere Funktion der Religion besteht darin, daß sie den *Wert* und die *Würde* des einzelnen Menschen bewahren hilft. Trotz der in ihr auch gespeicherten destruktiven Lebensgeschichte³² geben zumindest die späteren Religionen jedem Menschenleben einen Eigenwert. Und sie bewahren und schützen eine relative Freiheit des Menschen gegen behavioristische und szientistische Tendenzen, die den einzelnen Menschen zu einem Forschungsobjekt für Eliten reduzieren wollen. Hier kann Religion einen unersetzbaren Beitrag leisten, um die Subjektivität und das Personsein des Menschen zu wahren. Die Zielwerte traditionell verstandener Humanität dürften außerhalb der religiösen Lebenswelt kaum realisierbar sein.³³

Religion als Orientierung an einer metaempirischen Welt³⁴ ist vermutlich die einzige Kraft, die gegen Monopole wissenschaftlicher Welterklärung auftritt, die damit unsere Lebenswelt für eine „andere Dimension“ offenhält, die uns vor einer empirisch abgeschlossenen Daseinsweise bewahrt. Damit wird die Unverfügbarkeit von Teilbereichen des Lebens angenommen, die Erfahrung menschlicher Kontingenz³⁵ wird nicht verdrängt. Das hat zur Folge, daß uns vorwiegend die Religion eine Vielfalt von Welterklärungen, Weltorientierungen und Lebenswelten offenhalten kann, daß nur sie mit Erfolg rationalen Monopolisierungen entgegensteuern kann.

Zur bleibenden Aufgabe von Religion gehört, daß in ihrem Lebensraum emotionale Prozesse dargestellt und ausgedrückt werden können. Das geschieht im Kult, im Ritual und in der religiösen Lebensform. Die Existenz von Religion

³⁰ Vgl. V. Frankl, *Der Wille zum Sinn*. Bern 1972, *passim*.

³¹ Vgl. W. L. Gombocz, Warum man nicht Atheist sein kann. In: *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 33/34 (1979).

³² Gemeint sind die Menschenopfer, Tieropfer, heilige Kriege und Inquisitionen in den alten Religionen.

³³ Vgl. A. Grabner-Haider, *Ethos und Religion. Entstehung neuer Lebenswerte in der modernen Gesellschaft*. Mainz 1983, 189ff.

³⁴ Gemeint ist die außerempirische, metaphysische Welt Gottes, jenseits von Zeit und Raum, aber in diese hereinreichend.

³⁵ Das ist die Erfahrung totaler Lebensgrenzen.

garantiert, daß der emotionale Bereich seinen Eigenwert behält und daß auf Dauer keine Gefühlsverbote erlassen werden können. Die Lebensform der Religionen erweist sich als das Ergebnis von emotionalen Lagen, Strukturen und Prozessen, die von rationalem Denken begleitet werden. Gerade diese Funktion der Religion wird heute von einigen Humanwissenschaften bestätigt.³⁶

Eine wichtige Aufgabe bleibt der Religion im Prozeß der *Wertbildung* und der *Wertveränderung*. Gewiß können sogenannte rationale Ethiken³⁷ und Wertesysteme mit großem Nutzen für das soziale Leben entwickelt werden. Was aber nicht gelingt, sind rationale Begründungen für irgendwelche Wertsysteme, weil sich aus deskriptiven Aussagen prinzipiell keine Werte und Normen ableiten lassen.³⁸ Die Grundwerte jedes ethischen Systems sind vorrational, sie entstammen zum großen Teil wiederum unserem emotionalen Leben. Das aber heißt historisch gesehen, daß sie aus Mythos und Religion herkommen.³⁹ Damit können Religionen einen wichtigen Beitrag dazu leisten, humane Lebenswerte zu begründen, zu entfalten und zu verändern, Menschen zu einem humanen Handeln zu motivieren.

Ein anderer Bereich bleibt der Religion in der *Bewältigung von Leben* und Lebensgrenzen, von Daseinsdruck und Tod. Auch wenn rationalistisch orientierte Kritiker der Religion dazu neigen, diese Funktion der Religion abzuwerten, so läßt sich Leben in seinen Grenzsituationen selten allein rational bewältigen; und es ist keineswegs selbstverständlich, daß wir unser Leben in solchen Situationen bewältigen. Dies können wir von den angewandten Humanwissenschaften lernen.⁴⁰ Daher sollte jede Form von Religionskritik Vorsicht walten lassen, wenn sie Religion als gespeicherte Lebensgeschichte der Menschheit oder einer bestimmten Kultur überwinden möchte.

5. Konsequenzen

Unter welchen Bedingungen könnte Religion in der modernen Lebenswelt diese Funktionen erfüllen? Welche Entwicklungen und Transformationen von Religion wären nötig, damit sie auch in einer wissenschaftlich-technisch orientierten Lebenswelt zu einer tragfähigen Sinnwelt werden kann? Zunächst wäre eine klare Abgrenzung vom Regelsystem der Wissenschaft wünschenswert – auch wenn eine absolute Grenzziehung nicht möglich ist –, um nicht durch Grenzverwischungen unnötige Probleme zu schaffen. Wenn Religion und Wissenschaft ihre jeweiligen Aufgabenbereiche erkennen und akzeptieren, dürften neue Formen der Kooperation zwischen diesen beiden Kräften unserer Kultur möglich werden. Wenn gegenseitiges Akzeptieren und ein gleichwertiger Austausch zwischen Wissenschaft und Religion gelingen, kann es zwischen beiden zu kreativen Prozessen kommen. Denn auf der einen Seite gehen ständig neue, wenn auch überholbare Wissensgehalte in die Lebenswelt der Religion ein, womit sich diese auseinandersetzen muß. Religion weiß sich ständig partieller Kritik seitens der Ver-

³⁶ Z. B. D. von Uslar, *Psychologie der Religion*. Zürich 1978, 27f.

³⁷ Das sind ethische Systeme, die vorgeben, allein auf der Vernunft zu basieren, was aber bei genauerer Analyse gar nicht möglich ist.

³⁸ Vgl. F. von Kutschera, *Einführung in die Logik der Normen, Werte und Entscheidungen*. Freiburg 1973, 66ff.

³⁹ Vgl. W. James, *The Varieties of religious experience*. New York 1902, 106ff.

⁴⁰ Vgl. E. Ringel, *Selbstschädigung durch Neurose*. Wien 1973, 21f.

nunft ausgesetzt, es werden Teilbereiche ihrer Lebensform durch wissenschaftliche Forschungsergebnisse in Frage gestellt. Sie ist permanent genötigt, darauf eine Antwort zu finden, wodurch sich ihre Glaubensform und Lebensform weiterentwickeln.

Anderseits kann Religion, die ein neues Selbstwertgefühl entwickelt hat, der Wissenschaft durchaus kritisch gegenüberstehen. Sie macht diese z. B. auf rationalistische oder empiristische Erfahrungen aufmerksam, sie warnt sie vor Monopolansprüchen und autoritären Tendenzen. Sie macht im Blick auf andere Kulturen darauf aufmerksam, daß auch andere Formen von Wissenschaft und Technologie möglich seien.⁴¹ Oder sie erinnert die Wissenschaft an ihre vorrationalen Grundannahmen, Wertungen und Selektionen.

Religion hat der Wissenschaft und der Vernunft gegenüber durchaus eine kritische Funktion, wie umgekehrt die Wissenschaft der Religion seit langem kritisch gegenübersteht. Die Kritik wird dann zu einem wechselseitigen Prozeß, wenn beide auf Immunisierung verzichten und zu lernen bereit sind. Unabdingbare Voraussetzung ist, daß beide sich von einem ideologisch geschlossenen zu einem ideologiefrei offenen System⁴² entwickeln. Es wird allgemein angenommen, Wissenschaft sei einem offenen System ungleich näher als Religion. Auch wenn dies mit Einschränkungen stimmen mag, so darf nicht übersehen werden, daß bestimmte Formen der Wissenschaft genauso Gefahr laufen, zu einem ideologischen System zu werden, auch wenn sie dies heftig bestreiten mögen.

Denn nicht nur die meisten herkömmlichen Formen von Religion zeigen starke ideologische (autoritäre, kritikimmune, totalistische) Elemente,⁴³ auch szientistisch oder behavioristisch oder positivistisch verstandene Wissenschaften⁴⁴ tendieren eindeutig zu monopolhaften und damit zu geschlossenen Systemen. Wie müßten also die *Transformationen* auf beiden Seiten aussehen? Für die Religion würde dies bedeuten, daß sie schrittweise Immunisierungsstrategien⁴⁵ gegenüber rationaler Kritik aufgibt, bipolare Weltdeutungen (gut/böse; Freund/Feind; Licht/Dunkel) überwindet, Tabuisierungen jeder Art (von Personen, Lehrinhalten, Normen) langsam abbaut, daß sie Ansprüche von Totalität und Monopol zugunsten einer Vielfalt von religiösen Lebensformen ablegt. Denn auch wenn die religiöse „Wahrheit“ nur eine sein kann, nämlich Gott, so gilt als religiöses Axiom, daß unser Nichtwissen über Gott ungleich größer ist als unser Wissen.⁴⁶ Damit scheinen auch übermäßige Fixierungen auf sogenanntes „Geheimwissen“ überwindbar;⁴⁷ die „Offenbarung Gottes“ in der menschlichen Lebensgeschichte läßt sich vielleicht auch ohne strikte Tabuisierung verstehen. Denn wenn Gott die absolute „Wahrheit“ ist und diese „offenbart“, dann können wir ehrlicherweise annehmen, daß wir ihr nur begrenzt nahe kommen.⁴⁸ Diese Einsicht

⁴¹ Vgl. J. Illies, Brauchen wir eine andere Wissenschaft? In: O. Schatz (Hg.), Brauchen wir eine andere Wissenschaft? Graz 1981, 265ff.

⁴² Vgl. M. Rokeach, The open and closed mind. New York 1960, 6f. Offene Systeme verzichten auf Immunisierung, auf Tabuisierung von Geheimwissen, sie sind lernbereit, in ihrer Struktur nicht autoritär, sondern partnerschaftlich.

⁴³ Vgl. K. Salamun, Ideologie, Wissenschaft, Politik. Graz 1975, 20f.

⁴⁴ Vgl. K. O. Apel, Szientifik, Hermeneutik, Ideologiekritik. In: Man and World 1 (1968) 37–63.

⁴⁵ Methoden, wodurch jede Form der Kritik von innen oder von außen abgewehrt wird.

⁴⁶ Vgl. B. Gertz, Glaubenswelt der Analogie. Freiburg 1970, *passim*.

⁴⁷ Das bedeutet, daß auch dieses Wissen hinterfragbar und weiter entfaltbar ist, was ja christliche Theologie *de facto* tut.

⁴⁸ Vgl. R. Panikkar, The interreligious dialogue. New York 1978, 40f.

würde nicht die einzelnen Religionen nivellieren, sondern sie würde jeder Kultur und jeder menschlichen Lebensgeschichte ihren eigenen Weg zur einen göttlichen „Wahrheit“ zugestehen. Religionskriege und Inquisitionen wären dann zugunsten eines lebendigen Dialoges überwindbar.⁴⁹

Im Grunde gelten dieselben Forderungen auch von den Wissenschaften, denn auch diese berufen sich zunehmend auf ein „Geheimwissen“ von Eliten. Grundlegend ändern müßte sich das Kommunikationsmodell zwischen Religion und Wissenschaft. Es müßte nämlich eine abwertende verdeckte Kommunikation zugunsten eines gleichwertigen und unverdeckten Austausches überwunden werden. Die Voraussetzungen solcher Entwicklungen sind uns heute teilweise bekannt: Es müßten auf beiden Seiten die autoritären, rigiden, angstbesetzten, autistischen Persönlichkeitstypen⁵⁰ die Möglichkeit erhalten, sich zu relativ offenen, angstfreien, partnerschaftlichen Personen weiterzuentwickeln.⁵¹

Ein solcher langwieriger Prozeß, der nur als Postulat angedeutet werden soll, würde eine fortschreitende *Humanisierung* sowohl der Religion wie der Wissenschaft zur Folge haben. Beide werden von den Persönlichkeitstypen geprägt, die in ihnen den Ton angeben; denn jedes soziale System tendiert dazu, in den leitenden Funktionen denselben Persönlichkeitstypos zu reproduzieren. Fortschreitende Humanisierung von Wissenschaft und Religion würde tiefgreifende Folgen für die sich bildende Weltzivilisation haben. Denn dann käme die reale Möglichkeit in Sicht, daß die Großideologen unserer Zeit (Marxismus, Positivismus, Kapitalismus, Materialismus u. a.) langsam aufgebrochen und damit überwunden werden könnten. Denn prinzipiell bedroht heute auf Grund der technischen Möglichkeiten jede geschlossene Ideologie, was immer ihr Gehalt sei, das Leben unseres Planeten.

In der Kleingruppenforschung⁵² wird heute mit verschiedenen Modellen der Sozialtherapie, der Kommunikationsforschung und anderer angewandter Humanwissenschaften daran gearbeitet, wie es möglich sein könnte, die ideologische Persönlichkeit zu verändern, ohne sie zu bedrohen, und die Sozialisation⁵³ einer annähernd ideologiefreien Persönlichkeit⁵⁴ vorzubereiten. Denn ideologische Lehren, Normen und Gesellschaftssysteme werden von bestimmten Persönlichkeiten geprägt, getragen und weitergegeben. Wir ahnen, daß das Überleben unserer Kultur, vielleicht unserer Welt von der Überwindung ideologischer Verhaltensweisen abhängt. Eine kritische und schöpferische Kooperation zwischen Wissenschaft und Religion könnte vielleicht die entscheidende Voraussetzung für diese dringliche Aufgabe sein, für die uns nicht beliebig Zeit bleibt. Sie kann von niemandem verordnet werden, sondern nur von schöpferischen, dem Leben verantwortlichen Gruppen begonnen werden.

In diesem Kontext scheint es weder begründet noch wünschenswert, von einem bevorstehenden „Ende der Religion“ zu träumen. Denn Religion lebt wie der äl-

⁴⁹ Vgl. W. Bühlmann, *Weltkirche. Ihre neuen Dimensionen*. Graz 1984, passim.

⁵⁰ Vgl. Th. Adorno, *The authoritarian personality*. New York 1950. Ders., *Studien zum autoritären Charakter*. Frankfurt 1973, 345f.

⁵¹ Vgl. C. Rogers, *Die Entwicklung der Persönlichkeit*. München 1976, 164f.

⁵² Vgl. H. M. Ruitenberg, *Die neuen Gruppentherapien*. Stuttgart 1976, 162f.

⁵³ Die Prägung in einer sozialen Umwelt.

⁵⁴ M. Rokeach, *The open and closed mind*, 347ff.

tere Mythos in jeder einzelnen menschlichen Lebensgeschichte weiter. Alle Monopolansprüche von Vernunft, Wissenschaft und Technik wären Reduktionen von Menschsein, höchstwahrscheinlich mit selbstzerstörerischen Folgen. Nur eine Religion mit neuem Selbstwertgefühl und mit der Fähigkeit zur Entwicklung scheint geeignet, in kritischer Zusammenarbeit mit den Wissenschaften um das Überleben der Menschheit und um humane Lebensformen zu ringen.

Der aktuelle Zeitschriften-Tip:

„Kunst und Kirche“, Heft 3/1984

Thema: Das Bild der Frau im Wandel

Dieses Heft bietet eine in dieser Form wohl einmalige Zusammenschau theologischer, künstlerischer und literarischer Aspekte zum Bild der Frau in Vergangenheit und Gegenwart. Eine Pflichtlektüre für alle, denen an der geistigen Auseinandersetzung mit dieser erstrangigen Zeitfrage gelegen ist.

Aus dem Inhalt:

Günter Rombold: Die Dämonisierung des „Weibes“ / Das Mysterium der Geschlechter im Werk von Max Beckmann / Gudrun Körner: Vom Weiblichen in der Kunst / Karl-Josef Kuschel: Ansätze zu einem neuen Bild der Frau in der Gegenwartsliteratur / Gis-lind Nabakowski: „Meine Träume habe ich niemals gemalt, sondern meine Realität“ / Kurt Lüthi: Symbole weiblicher Identitätsfindung / Has Gercke: Die Gezeichnete / Dorit Marhenke-Constantinescu: Erzählen und Erinnern / Horst Schwebel und Barbara Heinisch: „Malerei kommt von Liebe“ / Hanna Schnedl-Bubenicek: Zwischen Gynokratie und Mädchenkrieg / Ein heiter-ironisches Zwischenspiel / Elisabeth Moltmann-Wendel: Die biblische Maria Magdalena / Gottfried Bachl: Die Frau zwischen Dämonisierung und Idealisierung / Monika Leisch-Kiesl: Maria — Anwältin des Weiblichen?

Preis des Heftes: öS 95.— (DM 13,50), Preis für ein Jahresabonnement:
öS 350.— (DM 49,50).

Zu beziehen über den Buchhandel oder direkt beim Verlag:
OÖ. Landesverlag Ges.m.b.H., Landstraße 41, A-4020 Linz.



Bücher in Oberösterreich
OÖ. Landesverlag