Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 23 (1963)

Artikel: Der Gebrauch der Analogie in der Sozialphilosophie

Autor: Adams, James Luther

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883347

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: 16.07.2025

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

Der Gebrauch der Analogie in der Sozialphilosophie

von James Luther Adams

Der britische Romanschriftsteller Robert Louis Stevenson sagte einmal: «Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern vor allem von Schlagworten.» Etwas Ähnliches hatte Pascal im Sinne, als er von der Phantasie, der Erfinderin der Chimären, sagte, sie sei die Geliebte der Menschen. Er war aber der Meinung, daß der Mensch sich bei dieser Geliebten in schlechter Gesellschaft befinde, denn sie sei die große Verführerin, die Hauptursache, warum er vom rechten Wege abkomme.

Natürlich ist eine solche vereinfachende Ansicht vom Wesen und der Rolle der Phantasie nicht genügend. Nicht nur in der Dichtung, sondern auch in der Naturwissenschaft, der Religion, der Metaphysik und in der Philosophie der Gesellschaft spielt die Phantasie eine bedeutende Rolle. Die Phantasie beflügelt die Worte der Dichter. Shakespeare sagt von der Geduld, sie sitze wie ein Denkmal. Damit versinnbildlicht er die Dauer der Geduld. Die beflügelte Sprache der Dichtung findet und erfindet Metaphern. Das heißt: die dichterische Sprache nimmt die Form der Analogie an, denn das Wesen der Metapher ist Analogie – das Wahrnehmen von Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen Entitäten oder verschiedenen Seinssphären.

Der Biologe Julian Huxley lehrt, die Analogie sei eine Hauptquelle der Hypothesen in den Natur- und Sozialwissenschaften. Aus dem Reiche der Physik genommene Metaphern mögen Anwendung finden im Reiche der Biologie oder Soziologie; aus dem Reiche der Biologie genommene werden angewandt auf die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft; so zum Beispiel die Übertragung der physikalischen Feldtheorie auf die biologische Echologie oder die Übertragung der biologischen Evolutionshypothese auf die Sphäre der kulturellen menschlichen Entwicklung.

Die Rolle der Analogie ist auch in der Religionsgeschichte offensichtlich. Die alten Juden gingen mit Jahwe einen Vertrag ein; sie erwarteten einen Messias, einen gesalbten König Himmels und der

Erde. Jesus verkündete die unmittelbare Nähe des Gottesreiches und er sprach in Gleichnissen; Paulus erfand die Metapher von der Kirche als dem Leibe Christi, womit er zwei Analogien vereinte: die vom Leibe und die vom König. Augustin, der frühere heidnische Professor für Rhetorik und Dramatik, gab seiner Geschichtsphilosophie als Mittelpunkt den Kampf zwischen zwei *personae dramatis*, den zwei *Civitates*. Luther verstand die Geschichte von seiner Lehre von den zwei Reichen und Gewalten her, und er versteht die menschliche Gesellschaft von den Schöpfungsordnungen her. Die Theologie spricht von Gott als dem Schöpfer und vom Menschen als dem Bilde Gottes. Die philosophische Theologie hat tatsächlich die Methode der *analogia entis* als ein Mittel erfunden, die Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen zu skizzieren. In der Metaphysik nimmt der Materialist seine Analogien aus dem untermenschlichen Bereich und überträgt sie auf die ganze Wirklichkeit. Der Idealist nimmt seine Analogien aus dem geistigen Bereich.

Der rhetorische Ausdruck aller der erwähnten Disziplinen ist, wenn nicht immer, so doch oft analogisch. Denken wir an die Ubiquität dieses rhetorischen Ausdrucks, dann müssen wir Stevensons Epigramm ändern und lesen: «Der Mensch lebt vor allem von Analogien.» Kraft der Analogien erlangt der Mensch Teil am Brot des Lebens und sogar am Himmel. Und wenn wir die pessimistischen Gedanken Pascals und Stevensons ernst nehmen, müssen wir beifügen, daß durch den Gebrauch der Analogie die Menschen auch teilhaben am Brot der Hölle – zum Beispiel durch den Leviathan des Thomas Hobbes oder die Gleichschaltung eines Adolf Hitler.

Alfred North Whitehead hat auf den Grund hingewiesen, warum in den verschiedenen Disziplinen die Analogie gebraucht wird. Er sagt, die Analogie sei ein Mittel, durch das man Rationalität verwirkliche, indem man durch die Analogien das durchgehende Walten von Strukturen erfahre. Dieser Rationalisierungsprozeß, sagt er, setzt voraus, daß die verschiedenen Erfahrungsgebiete untereinander so verbunden sind, daß die Grundstruktur des einen Gebietes als Schlüssel für das Verständnis des Bauplanes anderer Gebiete verwendet werden kann. Unter dieser Voraussetzung wird ein Grundbegriff, den man aus einem Gebiete nimmt, auf alle Gebiete angewandt. Das heißt, daß der Grundbegriff zur Analogie gemacht und dadurch radikalisiert wurde. Whitehead schließt daraus, daß die Wahl der Grundmetapher der entscheidende Ausgangspunkt für jede

Metaphysik sei, ob nun diese Grundmetapher aus der Logik, der Physik, der Biologie, der Psychologie, der Technik oder der menschlich-geschichtlichen Sphäre genommen werde.

Der Gedanke, daß eine gegebene Struktur alles durchdringe und überall wieder zu finden sei, ist in der Renaissance so sehr betont worden, daß in gewissen Gebieten alles im Rahmen der Mikrokosmos-Makrokosmos-Analogie verstanden wurde. Kennt man ein Element innerhalb dieser Analogie, so dachte man, dann hat man eine analogische Kenntnis der anderen Elemente.

Viel älter als die analogische Methode in der Metaphysik ist die Symbolisierung der sozialen Ordnung durch den Gebrauch der Analogie. Ein religiöses Glaubenssystem, auch wenn es erst einen Anfang von Gesellschaftsphilosophie enthält, nimmt im allgemeinen ein Leitbild an, eine Grundmetapher, die ein ganzes Modell oder doch wenigstens das Ethos der gesellschaftlichen Eingliederung abgibt. Das integrierende Bild ist eine kollektive Vorstellung von der Gesellschaftsordnung und hat, *sub specie analogiae*, eine göttliche Absicht zum Inhalt. Das analogische Bild wird zugleich ein Gegenstand der Identifikation, ein Gegenstand, an welchem man sich selber – seine Stellung im Kosmos – erkennt; anhand des analogischen Bildes wird die symbolisch in ihm dargestellte soziale Ordnung verinnerlicht, und zugleich auch wirkt das Bild als Modell für die Institutionalisierung des religiösen Weltbildes. Das Bild wirkt dann auch als entscheidendes Mittel, durch das der Mensch am Sein oder am Heilsprozeß teilnimmt. So kann eine Grundmetapher sowohl einem psychologischen wie einem soziologischen wie einem ontologischen Zweck dienen. Es kann mikrokosmische, mesokosmische und makrokosmische Maße annehmen.

In den folgenden Darlegungen werde ich mein Augenmerk vor allem auf die mesokosmischen Dimensionen beschränken und nur vorübergehend die makrokosmischen in Betracht ziehen, welche wir auch die vertikale Dimension nennen können, während die mesokosmische die horizontale ist. In der vertikalen makrokosmischen Dimension ist eine Analogie da, um eine Brücke zu bilden zwischen der himmlischen oder transzendenten Ordnung und der weltlichen. Bekannt ist hier das makrokosmische Weltbild, etwa die babylonische Anschauung, daß die menschliche Gesellschaft dem Muster der himmlischen Bewegungen folgen müsse; oder die alte Anschauung des Zweistromlandes, daß die demokratische Dorfverfassung eine

Nachbildung der demokratischen Verfassung der Götterwelt sei; oder die indische, durch das Rig Veda sanktionierte Ansicht, daß die Kastenordnung sich von der hierarchischen Struktur des Urzustandes herleite. Wir haben es da zu tun mit der von Mircea Eliade so genannten Theorie der himmlischen Archetypen.

In der horizontalen Dimension treffen wir sowohl psychologische wie soziologische Strukturen, wir treffen das Mikrokosmische und das Mesokosmische. Unsere Aufmerksamkeit auf die soziologische Sphäre beschränkend, können wir sagen, daß es zwei hauptsächliche Funktionsweisen der Analogie gibt. Die erste Funktionsweise finden wir in der anfänglichen Bildung eines analogischen Begriffes für die Darstellung einer sozialen Einheit, sei es einer ganzen Gesellschaft oder eines Teiles derselben. Die zweite Funktionsweise ist zugleich eine zweite Stufe der Analogisierung, nämlich die Übertragung einer Analogie oder eines Symbols von einer institutionellen Sphäre auf eine andere, z. B. von der Kirche auf den Staat oder umgekehrt. Wir könnten nun fortfahren und verschiedene Kombinationen von horizontaler und vertikaler Analogie herausarbeiten, wie sie in der menschlichen Denkgeschichte sich zeigten. Die vollständigste Anwendung der Analogie geschieht, wenn dasselbe Bild für alle Dimensionen verwendet wird, wie es mit dem Sinnbild vom Organismus im Mittelalter geschah. Andererseits kommt es auch vor, daß die durchgehende Verwendung eines Sinnbildes für alle Sphären abgelehnt wird und verschiedene analogische Begriffe oder Symbole für die verschiedenen Sphären im Gebrauch stehen. Die Ablehnung eines universalen Symbols bringt eine Vielfalt von Analogien oder Symbolen mit sich. Eine andere Form solchen Pluralismus erscheint, wenn in der Auslegung einer einzelnen Sphäre oder aller Sphären zusammen rivalisierende Symbole gebraucht werden. Viele Konflikte im religionssoziologischen Denken sind Konflikte zwischen solchen rivalisierenden Analogien gewesen. Ein Konflikt tritt sicher auch auf, wenn eine gesellschaftliche Analogie durch eine andere ersetzt wird.

Bevor wir einige Anwendungsfälle von Analogien auf verschiedene Gesellschaftssphären betrachten, mag ein bedeutendes Beispiel der Verwerfung einer Übertragung der Analogie von einer Sphäre auf eine andere lehrreich sein. In Martin Luthers Theologie begegnen wir einer auffallenden Trennung verschiedener Sphären. Grundlegend ist für Luther die scharfe Unterscheidung von Gesetz und Evangelium. Diese Unterscheidung führte zu der Lehre von den zwei

Reichen. Beide Reiche stehen unter der Souveränität Gottes, das eine Reich aber umfaßt die unmittelbaren personalen Beziehungen und das innere Glaubensleben, während das andere die politische Ordnung umfaßt. Es ist eine auffallende Tatsache, daß Luther grundsätzlich die Mischung beider Motive ablehnt. So verabscheute er es, als Thomas Münzer im Bauernkrieg eine Theorie der menschlichen Gesellschaft vom Evangelium ableiten wollte. Gesetz und Evangelium, so dachte Luther, müssen in getrennten Räumen bewahrt werden. Eine moderne Anwendung dieser Trennung sehen wir im Postulat des Lutheraners Friedrich Naumann, daß wir im Reiche der reinen Frömmigkeit uns allein vom Evangelium leiten zu lassen haben, und daß die Grundsteine von Staat und bürgerlicher Kultur nicht im Evangelium, sondern vielmehr im heidnischen griechischen und römischen Denken zu suchen seien (vgl. Naumanns *Briefe über Religion*). Diese scharfe Unterscheidung von Gesetz und Evangelium führte zu einer gewissen Sentimentalität in der Religion einerseits, und andererseits zu einer Überbetonung des Machtgedankens im Gebiete von Familie und Staat. Andererseits müssen wir sagen, daß Luther die Übertragung von Analogien von einer *Gesellschafts*sphäre auf eine andere nicht ablehnt. In seiner Auslegung des vierten Gebotes, «Ehre Vater und Mutter», zählt Luther auch die Obrigkeit zu den Eltern. Dabei ist das Ergebnis sowohl in der Familie wie im Staat ein Paternalismus. Diesen Paternalismus finden wir sehr eindrücklich bei einem Konservativen des 19. Jahrhunderts, bei Friedrich Julius Stahl. Merkwürdig genug aber ist, daß Stahl sein antidemokratisches Prinzip «Autorität, nicht Majorität» verwirklichte in einer Verletzung von Luthers ursprünglicher Trennung von Gesetz und Evangelium. Für Stahl wurde die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben (im Reich der Gnade) zur Grundlage einer Theorie des Personalismus (im Reich des Gesetzes), welche die autoritäre Monarchie verfocht.

Eine der folgerichtigsten Anwendungen von Luthers Unterscheidung von Gesetz und Evangelium müssen wir in der historischen Konstruktion Rudolph Sohms sehen. Dieser lutherische Jurist verbrachte den größten Teil seiner Laufbahn mit dem Studium gesetzlicher und politischer Institutionen und stieß dann auf die Frage: Welches war die Grundlage der Autorität in der ursprünglichen christlichen Kirche? Die Autorität des Staates, so führt er aus, ruht auf der Verfassung; aber die urchristliche Kirche hatte keine gesetz-

liche Verfassung. Ihre Autorität war von gänzlich anderer Art. Ausgehend von der dualistischen Theorie über Gesetz und Evangelium und auch über die zwei Reiche, griff er Adolf von Harnacks Ansicht und auch die des lutherischen Kirchenrechtes an und erklärte, die Autorität der Urkirche sei Charisma gewesen, das spontane Wirken des Heiligen Geistes. Dieses Bild von der Urkirche findet er besonders belegt und vertreten in des Paulus Begriff vom Leib Christi und von den Gaben des Geistes, welche die verschiedenen Teile und Tätigkeiten dieses Leibes leiten. Alle Funktionen der Ecclesia seien sanktioniert durch charismatische Autorität, durch eine Autorität somit, die niemals fest in den Besitz irgend eines Führers oder einer gesetzlich gewährleisteten Bürokratie gelangen könne. So kam Sohm zur Ansicht, daß der Einbruch gesetzlicher Autorität in die Kirche mit der Entstehung des Katholizismus den Abfall der Kirche bedeutet habe. Das Gesetz, so erklärte er, ist wesenhaft im Widerspruch zur Natur der Kirche. Die Urkirche war nicht eine gesetzlich konstituierte Ordnung, sie war weder eine Monarchie noch eine Demokratie, sondern eine Pneumokratie. Gesetz und Verfassung gehören zur politischen Ordnung, einzig das Charisma gehört zur kirchlichen Ordnung. Darum fiel mit dem Katholizismus die frühe Kirche aus der Gnade ins Gesetz, aus der Pneumokratie in die Bürokratie. Von da an beanspruchten die Kirchenführer gesetzliche Autorität und Beamtung, und die Kirche nahm das Amt wichtiger als die (charismatische) Person des Führers. So waren auch, führt Sohm aus, die bürokratisierten Ämter der katholischen Kirche mehr und mehr beschäftigt mit der Verwaltung der Sakramente, mit der Handhabung von Dingen, die der spontanen charismatischen Autorität fernlagen. Kurz, der Abfall führte von der charismatischen Person zum Amt und zum Ding. Das Gesetz führt in der Kirche zur Verdinglichung, zur Vergegenständlichung und Trivialisierung der Gnade. Das Gesetz führt in der Kirche schließlich zu einer Magie verbreitenden Bürokratie. Das Kirchenrecht ist die Systematisierung dieses Abfalls von der Gnade.

Ich kann mich nicht bei einem Versuch der Beurteilung von Sohms These aufhalten und möchte nur bemerken, daß auch in der Urkirche schon die Tradition eine Rolle spielte, was Sohm übersieht. Der Hauptgrund, warum wir Sohms Theorie hier erwähnten, ist, daß wir in ihr ein Beispiel für die Ablehnung einer Analogie haben, in diesem Falle der Analogie zwischen der kirchlichen und der politischen Sphäre. Diese Ablehnung brachte Sohm zur Übereinstimmung mit

Thomas Hobbes, nach welchem die römisch-katholische Kirche der Geist des Römerreiches ist, der auf dem Grab dieses Reiches sitzt. Wenn wir dann das Beispiel der puritanischen Radikalen des 17. Jahrhunderts betrachten, werden wir den Sohm genau entgegengesetzten Vorgang vor uns haben, d. h. wir finden dort die Übertragung der Symbole aus der kirchlichen in die politische Sphäre im Gange.

Bevor wir aber unsere Darstellung Rudolph Sohms verlassen, sollten wir einen Blick darauf werfen, wie die Soziologie Sohms Theorie der charismatischen Autorität verwendet hat. Max Weber übernahm und erweiterte Sohms Begriff der charismatischen Autorität, seinen Begriff der gesetzlichen Autorität und der Bürokratisierung, und er bildete aus diesen Begriffen eine Typologie der Struktur und Dynamik von Autorität im allgemeinen. Erinnern Sie sich daran, daß Max Weber drei Arten der Autorität kennt: gesetzliche, traditionelle und charismatische Autorität. Es ist auffallend, daß Max Weber hier, ganz im Gegensatz zu Sohms Absichten, den Begriff der charismatischen Autorität radikalisiert, und ebenso denjenigen der gesetzlich-bürokratischen Autorität. Für Sohm tritt die charismatische Autorität nur in der Sphäre der reinen Gnade auf, in der echten Kirche, welche vom Heiligen Geiste gelenkt wird; sie kann nicht vorkommen in irgend einer nichtkirchlichen Sphäre oder Institution. Nach Max Weber aber findet die charismatische Autorität, welche ursprünglich in der urchristlichen Kirche erschien, auch ihre Analogien in anderen institutionellen Sphären. Charismatische Autorität ist, nach Weber, die Autorität, welche sowohl über die Tradition wie über das Gesetz hinausgeht und, unter der Führung einer dynamischen Persönlichkeit, die ganze Situation neu bestimmt, persönliche Zuneigung und Loyalität hervorruft und Erneuerung in Kirche, Staat oder Gesellschaft herbeiführt. Weber findet charismatische Autorität in allen Sphären sozialen Lebens. Er geht dann weiter und interpretiert den «Abfall» des Christentums zum Gesetz als einen universalen Prozeß. Bürokratisierung wird verstanden als Routinisierung des Charismas, als ein Prozeß, welchen Weber ebenso in kirchlichen wie in nichtkirchlichen Institutionen beobachtet. So sehen wir bei Sohm die Ablehnung der Analogie zwischen Kirche und Staat, zwischen den kirchlichen und anderen Sphären; bei Weber dagegen die Feststellung der Analogie zwischen religiösen und politischen Erscheinungen. Kurz, Max Webers Anschauung ist die Umkehrung der lutherischen Theorie! Nebenbei ist zu bemerken, daß

Sohms Theorie eine Kombination des Makrokosmischen, Mesokosmischen und Mikrokosmischen darstellt, daß er aber eine scharfe Unterscheidung macht zwischen der Wirkung des Makrokosmischen einerseits in der mesokosmischen Sphäre, andererseits in der mikrokosmischen.

Die gegensätzlichen Auslegungen der Wirksamkeit von Analogien durch Weber und Sohm sind Meinungsverschiedenheiten zwischen Historikern. Aber wie wir schon angedeutet haben, erscheinen gegensätzliche Auslegungen von Analogien auch als Ausdruck sozialer Konflikte. Wir wenden uns nun einem bedeutenden Beispiel dieser Konfliktart zu. In Sohms Konstruktion sahen wir eine Auslegung der paulinischen organischen Analogie des *corpus mysticum Christi* als einer charismatischen Ordnung. Im Mittelalter wird nun diese organische Metapher zum beherrschenden Leitbild. Karl Lamprecht hat denn tatsächlich auch das Mittelalter das Zeitalter der Analogie genannt. Es gibt ja wirklich kein Zeitalter, das nicht Analogien verwenden würde, wie es auch keinen Zweig menschlicher Beschäftigung gibt, in welchem nicht Analogien gebraucht würden. Im Mittelalter nun war die organische Metapher nicht allein durch Paulus sanktioniert, sondern auch durch Aristoteles, Platon, Cicero und Seneca. Allgemein verbunden mit dieser Analogie war der Begriff des Ganzen und des Teiles, des Makrokosmos und des Mikrokosmos. Für diese Anschauung durchdringt eine von Gott gestiftete Harmonie das Ganze und alle Teile. Jedes Mitglied und jede Gruppe müssen ein Teil des Ganzen sein. Und gleichzeitig erfüllt jedes Glied in seiner Beziehung zum Ganzen *idealiter* eine ewige übernatürliche Aufgabe. Kennzeichnend ist in dieser Beziehung die Anschauung des Thomas von Aquino: «Laßt also den König erkennen, daß das Amt, welches er inne hat, dieses ist: daß er sei, was die Seele im Leibe, was Gott in der ganzen Welt.» So Thomas. Diese Ideen von der Einheit des Ganzen gehen durchs ganze Mittelalter, von Augustin und Johannes von Salisbury zu Thomas, Dante und Nicolaus Cusanus. Bei Johannes von Salisbury ist die Analogie zwischen dem psychophysischen Organismus in denkbar naivster Weise bis in alle Einzelheiten ausgearbeitet. Jeder Teil des Leibes findet seine Analogie in der Gesellschaft. Im Großen gesehen indessen ist die Analogie eine zweiteilige, so daß im Universalen Ganzen und im Ganzen der Menschheit die geistlichen und weltlichen Ordnungen ihre jeweiligen Zwecke erfüllen. In dieser Weise wurde der organischen Analogie eine büro-

kratische Ausformung gegeben, eine Ausformung, die in ihrer vertikalen Ausdehnung sanktioniert war durch die Lehre vom Zusammenhang der Seinshierarchie. Wir können in der Tat sagen, daß die neuaristotelische Seinshierarchie die metaphysische Sanktion lieferte für die bürokratische Organisation von Kirche und Gesellschaft.

Innerhalb des allgemeinen Rahmens der Seinshierarchie und der Teilung in geistliche und weltliche Macht entsteht der wichtigste mittelalterliche Analogiekonflikt im Zusammenhang mit dem Problem, den Gegensatz von Kirche und Staat zu lösen. Der mittelalterliche Geist scheint unruhig gewesen zu sein, bis er diese Dualität in einem größeren Ganzen lösen konnte. Schon im vierten Jahrhundert wurde die Theorie der Hochkirche vorgebildet, nämlich bei Athanasius in seinem Kampf gegen die Arianer. In diesem Kampfe wurde der Kaiser von der Kanzel herunter in den Chorstuhl versetzt. In der mittelalterlichen Periode beanspruchte die hochkirchliche Partei sowohl weltliche wie geistliche Macht für den Papst, obschon die Dualität festgehalten wurde in dem Sinne, daß die weltliche Jurisdiktion des Papstes schließlich auf die Priesterschaft beschränkt blieb, während die restliche weltliche Macht durch die Kirche vermittelt wurde. So gab die Seinshierarchie, dargestellt durch die kirchliche Hierarchie, der Kirche den beherrschenden Status. Letztlich ist so auch der Staat eine kirchliche Institution, und seine weltlichen Ämter sind kirchliche Ämter. Die geistliche Hierarchie wurde als Modell für die Integration von Kirche und Gesellschaft genommen, das heißt für das corpus christianum ebenso wie für die Kirche als mystischen Leib Christi. Durch ein gesetzliches Prinzip (durch ius divinum) erwartete man vom Kaiser, daß er sich dem Papst unterwerfe und seine Unterwerfung wurde analogisch ausgedehnt auf alle weltlichen Machthaber. So wurde die Hierarchie der geistlichen Macht aufs radikalste in horizontaler Richtung ausgedehnt. Auf diese Weise wurde das Prinzip des Ganzen, das Prinzip der Einheit gewahrt.

Angesichts dieser kirchlichen Ansprüche nahmen die Widerstandsparteien den Kampf auf durch eine neue Auslegung der organischen Analogie. Die Parteigänger der Staatsautonomie kämpften gegen den hochkirchlichen Gebrauch der Analogie des Ganzen, indem sie auf dem condominium der geistlichen und weltlichen Macht bestanden. Nach der Lehre von diesem condominium besaß die weltliche Macht ihre besondere inhärente Autorität, die nicht durch die

Kirche vermittelt war und nicht abhing von kirchlicher Rechtssetzung. Diese Theorie kam zu einem parallelen System von Hierarchien, in welchem die weltliche Macht universale weltliche Jurisdiktion beanspruchte als ebenbürtig mit der universalen geistlichen Jurisdiktion, welche die Kirche beanspruchte. Diese dezentralisierenden föderalistischen Tendenzen legten die organische Analogie neu aus, indem sie den Teilen des Ganzen größere Autorität verliehen. Auf diese Weise begann die organische Analogie auseinanderzubrechen und neuen Analogien Raum zu geben, wie etwa der Vertrag und Kontrakt, oder die Lehre von den zwei Reichen, Analogien, die aus der Bibel oder aus dem römischen Recht genommen sind. Aus diesen Tendenzen heraus kam auch die Revision der organischen Analogie, welche das Recht des ganzen Leibes behauptete, sein Haupt einzusetzen, ein Recht, das man auch durch göttliches und natürliches Recht sanktionierte. Diese Tendenzen, welche letztlich in der Richtung auf die Volkssouveränität gingen, fanden ihre Parallele in der Konzilsbewegung, welche die zentralisierte Macht zu dämpfen wünschte, welche von der päpstlichen Auslegung der organischen Analogie beansprucht wurde. Wir sehen also, daß die anfänglich bloß verschiedenen Auslegungen des Organismus-Symbols schließlich wesenhaft gegensätzlich wurden. Diese Spannungen kann man sogar heute noch in den Debatten des vatikanischen Konzils beobachten, besonders in der Einführung des Subsidiaritätsprinzips zur Verteidigung der kirchlichen und wirtschaftlichen Unabhängigkeit gegenüber dem Staat.

Auch in späteren Perioden behielt die Organismus-Analogie ihre Anziehung, besonders wurde sie nun von der kirchlichen in nichtkirchliche Sphären hineingetragen. Nicht allein erscheint der Organismusbegriff wieder bei Calvin, der ihn mit charismatischen Elementen zusammenbrachte, sondern auch beim Restaurations-Katholizismus und -Protestantismus des 19. Jahrhunderts, welche ihn für radikal konservative und antidemokratische Zwecke benutzten, und dann auch beim Saint-Simonismus, der die Organismusanalogie aus der mittelalterlichen Kirchenlehre übernahm, um eine totalitäre Gesellschaft zu rechtfertigen, die von wissenschaftlichen Technokraten beherrscht werden sollte. In allen solchen Anschauungen, die nach der Französischen und nach der technischen Revolution auftauchten, wurde die organische Analogie im Gegensatz zu mechanistischen und Vertrags-Analogien aufgebracht, welche ihrer-

seits vertreten wurden durch Leute, die auf Seiten des Laissez-faire in Gesellschaft und Religion standen. Karl Schmid hat in seiner *Politischen Theologie* einige dieser Konflikte beschrieben; dasselbe tat Karl Mannheim.

Aber schon vor diesen Entwicklungen gab es einen sehr vielgestaltigen Widerstand gegen die organische Analogie bei den Radikalen der Reformation, welche gleicherweise den hierarchischen Ideen der römischen wie der protestantischen Kirche des rechten Flügels widersprachen. Im 16. und 17. Jahrhundert wurde der Versuch gemacht, die charismatische Autorität wider aufleben zu lassen und ihr die Form des Condominiums zu geben. Unter Berufung auf die Lehre vom Heiligen Geist verlangten die Vertreter der kongregationalistischen Kirchenverfassung eine radikale Verteilung von Macht und Autorität. Indem sie auch biblische Theorien über den Vertrag aufnahmen, bildeten sie die Theorie der «versammelten Kirche», die das Ergebnis eines freiwilligen Aktes angesichts der göttlichen Verheißung eines Zeitalters des Geistes sein sollte. Sie verlangten Vereinsfreiheit, Trennung von Kirche und Staat, sie begründeten einen radikalen Laizismus, der das Priester- und Prophetentum aller Gläubigen begünstigen sollte, und im Namen der Freiheit des Geistes verlangten sie auch die Respektierung der Minderheitsanschauungen in der Kirche. So verwarfen sie das mittelalterliche organische Prinzip des corpus christianum und erklärten, daß stabile soziale Ordnungen keineswegs Uniformität des Glaubens im Staate voraussetzten. Sie verlangten Vereinsfreiheit in der Gesellschaft und auch Freiheit innerhalb der Vereine. Die sektiererischen Vertreter des linken Flügels der Reformation nahmen so den modernen Begriff der pluralistischen Gesellschaft vorweg. Aufs Wesentliche gesehen bestunden die Vertreter der kongregationalistischen Kirchenverfassung darauf, daß die Kirche eine Gemeinschaftsorganisation entwickle, in welcher der Heilige Geist frei wäre, zu wehen, wo er wolle. Die Kirche als der Leib Christi wurde interpretiert als der Schauplatz des freien Flutens charismatischer Macht. Seiner Absicht nach war dieser Begriff eines «offenen Organismus» eine Verwerfung der mittelalterlichen Begriffe und eine offensichtliche Rückkehr zu denjenigen der Urkirche.

Aber die Analogie wurde weitergetragen. Im England des 17. Jahrhunderts wurde die organisatorische Theorie der freien Kirche analogisch auf die politische Sphäre übertragen und gab den Anstoß

zur Entstehung der demokratischen Staatstheorie. Zwar sind diese Zusammenhänge noch nicht völlig evident, wie Prof. Leo Salt neulich gezeigt hat. Die Sektierer gaben nämlich der Anwendung der Analogie auf den weltlichen Raum gewisse Einschränkungen; sie taten dies mit Berufung auf das Prinzip der Trennung und verwarfen die Annahme, der natürliche Mensch könnte allgemein unter Ordnungen gebracht werden, die nur für den Erwählten bestimmt sind. Dadurch aber hinderten sie auch das Hineinwirken der Dogmen ins weltliche Leben. Einen Blick auf die großen Züge der ganzen Entwicklung werfend, können wir sagen, daß, durch Analogie, die Freiheit und Gleichheit, welche die Puritaner und Sektierer in der Kirche für richtig hielten, nun auch im Staate verlangt wurden. A. D. Lindsay vom Balliol College, Oxford, hat verfochten, daß die Theorie von den politischen Parteien und das Prinzip der loyalen Opposition im Parlament aus diesen Quellen kämen. Die berühmten Agreements of the People, die aus Cromwells Revolution hervorgingen, zeigen die Postulate der Ausdehnung des Stimmrechtes, die Regelmäßigkeit der Wahlen, die Unterwerfung der Regierung unter das Gesetz, welches alles Postulate sind, die in den Lehren des linken Flügels der Kirchen vorweggenommen waren. Die Geburt der angelsächsischen Demokratie geschah durch die Entdeckung einer Analogie. Karl Barths antilutherischer Versuch, Analogien zwischen Demokratie und Evangelium zu finden, ist demgegenüber nur ein schwacher und verspäteter Versuch.

Wir sahen, daß der Begriff der Freiheit des Heiligen Geistes verbunden wurde mit der Analogie des Vertrages. Dieser Vertragsbegriff hatte eine lange und alte Geschichte durch das Alte und Neue Testament hindurch und bei den Kirchenvätern. Eine neue Interpretation des Vertragsgedankens diente in neutestamentlicher Zeit dazu, die beginnende Kirche von der organischen alttestamentlichen Gesellschaft zu unterscheiden. Es ist eine auffallende Tatsache, daß, wo in der radikalen Reformation versucht wurde, die hemmende Macht der Organismus-Analogie zu überwinden, man sich auf eine Lehre vom Vertrag berief. Dies führte zur Wahl einer biblischen Analogie, welche die Möglichkeit gab, eine weniger organische, eine pluralistische Gesellschaft zu entwerfen. Der erste Anstoß zu dieser Wandlung kam aus der Schweiz. Aber bald zeigte sich eine Zwiespältigkeit. Der Kampf zwischen dem rechten und linken Flügel der Reformation kann weithin beschrieben werden als Kampf zwischen

einer revolutionären und einer mehr konservativen Auslegung der Vertrags-Analogie. Die revolutionärste Auslegung des Vertrags-Gedankens zeigte sich bei Thomas Münzer im Bauernkrieg. Da wird der Vertrag verstanden als Sanktionierung gewaltsamen Umsturzes von kirchlichen, staatlichen und wirtschaftlichen Institutionen. Im Gegensatz zu dieser revolutionären Auslegung des Vertrages zu Handen der Bünde, zogen sich die pazifistischen Täufer in ihre vertraglichen Enklaven zurück. Dynamischer und aggressiver waren die britischen Sondergruppen, welche sich auf die Lehre vom Vertrag beriefen, um Kirche und Gesellschaft mit demokratischen Mitteln umzugestalten.

Um die Mitte des 17. Jahrhunderts drang dann der Vertragsbegriff nicht nur bei radikalen Sondergemeinschaften und Puritanern durch, sondern auch in neuen Entwicklungen im Handelsrecht und in Wirtschafts- und politischer Theorie. Der Vertrag wurde nun in der Tat ein integrierender Begriff für das Verständnis der Beziehung des Einzelnen zu Gott, die Beziehungen zwischen den Individuen, die Beziehung zwischen Kirche, Gott und Gesellschaft. Der Vertragsbegriff machte auch die Natur jeder Korporation sowie die Bedürfnisse einer neuen wirtschaftlichen und politischen Situation verstehbar. So beginnt bei wechselnden Auslegungen die Vertragsanalogie auf allen Stufen des Denkens zu wirken – auf der makrokosmischen, der mikrokosmischen und der mesokosmischen, in den Feldern der Psychologie, Soziologie und Metaphysik. Gott wird verstanden als eine Vertrag stiftende und Vertrag haltende Wirklichkeit, der Mensch als ein Versprechen gebendes, Versprechen haltendes oder brechendes Wesen. So entsteht eine neue Auffassung über die Natur der Gesellschaft, eine neue Auffassung über die Zustimmung des Regierten in der politischen Sphäre, eine neue Auffassung von der Freiheit des geschäftlichen Unternehmens und von der Freiheit des Zusammenschlusses in allen Sphären. Durch diesen Vorgang werden die älteren Organismus-Begriffe weithin ersetzt. Hauptsächlich geht die Bewegung in Richtung der Dezentralisation. Am Ende des 17. Jahrhunderts erscheint die Theorie des negativen Staates. Hier wird nun mehr und mehr der Staat ausgelegt als nur eine unter vielen vertraglichen Beziehungen; als eine nämlich, welche die Freiheit vertraglichen und freien Zusammenschlusses beschützen soll. Große Wichtigkeit wird damals der automatischen Harmonie beigemessen.

Es ist hier nicht möglich, die folgenden Entwicklungen im Einzelnen zu behandeln. Es muß genügen, zu sagen, daß die neuen Vertragsbegriffe neue Probleme hervorbrachten. Angesichts all der Schäden, welche die Industrialisierung und die Handelsfreiheit mit sich brachten, traten neue vertraglich zusammengeschlossene Gruppen auf, welche eine große Zahl von sozialen Reformen versuchten. Mehr und mehr sah man, daß Freiheit mit Gleichheit und Gerechtigkeit im Widerspruch stand. Handels- und Industriefreiheit ist nicht geeignet, den strukturellen wirtschaftlichen Unangepaßtheiten der kapitalistischen Gesellschaft beizukommen. Darum befassen sich die Sozialreformen mit dem Staate, um Ungerechtigkeit und Unangemessenheit des Freihandels und wiederkehrende Arbeitslosigkeit zu korrigieren. Kurz, organische Begriffe beginnen wiederum eine Rolle zu spielen, und die angelsächsische Gesellschaft bewegt sich in Richtung auf den Wohlfahrtsstaat. Organische Leitbilder des rechten protestantischen Flügels und sogar des römischen Katholizismus erhalten eine neue Wichtigkeit. Die protestantische ökumenische Bewegung appelliert an die «verantwortliche Gesellschaft», im Gegensatz zum individualistischen Verständnis von «Verantwortlichkeit» (oder Unverantwortlichkeit), welche für die «laissez faire»-Epoche bezeichnend war. Der Glaube an eine automatische Harmonie ist ersetzt durch das Postulat einer kontrollierten Harmonie. Der alte Begriff vom Vertrag scheint keine Lebenskraft mehr zu besitzen, denn unter seinem Schilde kann der Fortschrittsglaube nicht mehr zu den unglücklichen Ergebnissen stehen. Man wird erinnert an die Aussagen des Harvard-Dichters Archibald McLeigh: «Eine Welt ging unter, wenn ihre Metapher starb.» In Wirklichkeit ist die Metapher des Vertrages nicht gestorben. Gegenwärtig wird sie vielmehr in angelsächsischen Protestantenkreisen umgestaltet, so daß sie relevant wird für die neue Situation. Gleichzeitig macht man den Versuch, zu bewahren, was an den Begriffen des 17. bis 19. Jahrhunderts noch gültig scheint. Neue Vertragsbegriffe aus protestantischen Kreisen scheinen dazu angelegt zu sein, sowohl die Forderung nach Freiheit wie auch die nach Ordnung in einer «gemischten Wirtschaft» zu erfüllen.

So ist denn die Zahl der Anwendungen von Analogien in der Sozialphilosophie Legion. Wie verstehen wir diese große Vielfalt, die ja sogar bedeutend ist im Gebrauche ein und derselben Analogie?

Es ist fraglich, ob wir die Ansicht von Ernst Topitsch annehmen

können (*Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Wien 1958). Dieser Nachkomme des Wiener Kreises – allerdings dabei die dreiphasige Geschichtsphilosophie Auguste Comtes annehmend – verlangt von uns, daß wir abfahren mit den Analogien, die aus Metaphysik und Religion stammen, um eine wissenschaftliche Weltansicht anzunehmen. Topitsch hat uns eine bedeutende Geschichte gewisser großer Analogien gegeben, indem er uns zeigt, wie sie abzuleiten sind von biomorphen, soziomorphen und technomorphen Modellen. Aber sein Vertrauen in Methoden und Möglichkeiten einer wissenschaftlichen Weltansicht übersieht die Tatsache, daß letzte Wertentscheidungen nicht durch wissenschaftliche Beweise bewiesen werden können. Ja, seine Antipathie für anthropomorphe und biomorphe Analogien trägt in sich die falsche Voraussetzung, daß die gültigen Kategorien auf untermenschlicher Stufe gefunden werden müssen. Dieser Vorzug, den er untermenschlichen Analogien gibt, ist aber nur ein metaphysisches Vorurteil, das allgemein besagt, das Höhere sei immer durch das Untere zu verstehen.

Bezüglich der Vielzahl von Analogien und der Vielzahl der vorliegenden Interpretationen für das Verständnis der Sozialphilosophie ist man versucht, zu sagen: «Zahl dein Geld und wähle, was dir paßt!» In anderen Worten, Analogien sind wie eine wächserne Nase, die nach Belieben gedreht werden kann. Sofern diese Ansicht richtig ist, trifft sie aber auch auf nichtanalogische Begriffe zu. Die eigenartige Gefahr analogischer Begriffe ist, daß Analogien mehrdeutig sind. Daher bieten sie sich leicht zu ungenauen Auslegungen. Ja mehr noch: man kann Analogien behaupten, die gar nicht auf die Wirklichkeit zutreffen. Darum versichern einige Soziologen heute, daß die Analogie des Organismus nicht angemessen auf soziale Strukturen angewandt werden könne: Die inneren Beziehungen in einer Gesellschaft und die Beziehungen der Gesellschaften zueinander könnten nach einem Modell, das man aus der Welt psychophysischer Organismen nehme, nicht angemessen interpretiert werden. Ein angemesseneres Verständnis, so wird richtig gesagt, könne nur aus einer genauen Tatsachenanalyse kommen.

Vielleicht sollten wir hier eine Unterscheidung machen zwischen dem, was es braucht, um eine genaue soziologische Analyse durchzuführen, und dem, was es braucht, um eine wirkliche Ordnung der Meinungen im Gebiet rivalisierender Weltbilder und Sozialphilosophien herbeizuführen. In einem weiten anthropologischen Sinne

müssen wir zugeben, daß die Geschichte der Gesellschaft sich vor allem unter dem Schilde mächtiger Mythen abspielt. Sogar Begriffe, die offensichtlich aus Natur- und Sozialwissenschaften hergenommen sind, erlangen den Status von Mythen, wenn sie in der Gesellschaft zu breiter Wirkung kommen. Ich komme jetzt gleich darauf zu sprechen.

Zunächst möchte ich kurz die Betrachtung der vielfältigen Auslegungen zusammenfassen, welche wir für die genannten Analogien fanden. Diese Vielfalt erscheint in einem dynamischen Continuum. In einem gegebenen Augenblick tendiert eine Analogie, welche im Mittelpunkt einer Sozialphilosophie steht, dazu, gerade so ausgelegt zu werden, daß sie auf eine besondere Situation zutrifft. Das heißt, gewisse Aspekte einer Situation sind herausgesondert worden als besonders wichtig, während andere eher vernachlässigt werden. Aber im Laufe der Geschichte drängt das vernachlässigte Problem wieder in den Vordergrund und die Analogie wird dann entweder aufgegeben oder verändert. Wir haben diese beiden Prozesse beobachten können im Laufe der Geschichte der Analogien Organismus und Vertrag. Diese Veränderung kann eintreten, weil Realfaktoren vernachlässigt worden sind, oder weil solche Realfaktoren eine Rolle zu spielen beginnen gerade dadurch, daß eine Analogie sich großen Erfolges erfreute. Die Veränderung kann auch stattfinden, weil Idealfaktoren vernachlässigt wurden oder erst ins Spiel kommen, nachdem eine gegebene beschränkte Interpretation einer Analogie wirksam gewesen war.

Pascal sagte einmal, der Christ sollte entgegengesetzte Tugenden aufweisen und dann den ganzen Raum zwischen ihnen ausfüllen. Ein solches Desideratum ist angebracht, wenn man entweder die Real- oder die Idealfaktoren ansieht. Die menschliche Gesellschaft, als eine empirische Wirklichkeit, besteht aus einer *coincidentia oppositorum*, und auch die einzelnen Menschen kämpfen in einer offenen Gesellschaft für entgegengesetzte Tugenden – ja sie verlangen wirklich entgegengesetzte Tugenden, wie etwa Freiheit und Ordnung, Freiheit und Gleichheit, Freiheit und Gerechtigkeit. Analogien aber sind in hohem Grade selektiv.

Ernst Troeltsch hat diesen paradoxen Aspekt der Idealfaktoren gut illustriert. In seinem Buch «Politische Ethik und Christentum» versucht er eine Typologie der politischen Philosophien, welche christliche Sanktionen in Anspruch nahmen. Diese politischen Philosophien

geben die ganze Auswahl vom Totalitarismus bis zum Anarchismus. Troeltsch schlägt vor, man möge die verschiedenen Philosophien entlang einer Linie anordnen, die vom einen Extrem zum anderen führt; man möge dies tun je nach den Bestandteilen der Philosophien. Zwei Motive, sagt er, erscheinen in den meisten politischen Philosophien: ein Motiv, das Gewicht legt auf individuelle Spontaneität und Freiheit, und ein anderes, das auf die Notwendigkeit der Erhaltung von Institutionen und Kontrollen weist. Entlang diesem Spectrum, sagt Troeltsch, seien die Philosophien aufzureihen je nach dem relativen Gewicht, das sie auf eines dieser Motive legen. Eine solche Analyse würde auch das Richtige sein für die Vielzahl der Analogien, die wir in der Sozialphilosophie finden, und auch für die Vielzahl von Auslegungen, die sich im Laufe der Zeit an jede der Analogien geheftet hat.

Aber abgesehen von diesen typologischen Betrachtungen sollten wir auch die Allgegenwart der Analogie in der Sozialphilosophie erklären. Was gibt der Analogie ihre tiefste Anziehungskraft? Letztlich hat sie eine ästhetische Anziehungskraft. Buffon sagte einst: «Le style, c'est l'homme.» Man könnte auch sagen, Stil sei die Gesellschaft. Die Menschen streben in der Gesellschaft ihre Individualität zu verwirklichen, den Stil der Individualität. Und Stil verlangt Phantasie. Der Mensch ist ein Mythen tragendes Wesen. Demjenigen gibt er sich hin, was seine Phantasie anspricht. In diesem Sinne sind wir vielleicht berechtigt, im Blick auf die großen sozialen Philosophien zu sagen: Analogie erobert alles.