Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 36 (1980)
Heft: 6

Artikel: Josiah Royce's Beitrag zur Theorie des Christentums II
Autor: Herms, Eilert
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878469

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: 11.07.2025

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

Josiah Royce's Beitrag zur Theorie des Christentums II

Lassen Sie mich mit einigen kritischen Erwägungen zu Royce's Entwurf schliessen. Sie werden sich beziehen auf:

1. Die Feststellung des Problems und die Form seiner Lösung,
2. Den semiotischen Gehalt der Royceschen Metaphysik,
3. Das Problem der formalen Konstitution von Metaphysik und
4. Royce's Auffassung des materialen Gehaltes des christlichen Glaubens.

1. Das Problem des Christentums und der Versuch seiner Lösung

Wäre Royce's Beitrag zur Christentumstheorie in der deutschen Theologie bisher nicht völlig unberücksichtigt geblieben, so liesse sich gut vorstellen, dass ihm in der Diskussion der Ketzername des Rationalismus beigelegt worden wäre, und dies vermutlich in zweierlei Hinsicht:

a) *Zunächst* erscheint der Religionsbegriff Royce's an der rationalistischen Abstraktheit zu leiden, dass er wie Religion überhaupt, so auch das Christentum dezidiert als *«Lehre»* auffasst und damit die existentielle Dynamik der Wirklichkeit des religiösen Glaubens auszuschliessen scheint.[164] Tatsächlich ist der Religionsbegriff des jungen Royce in dieser abstrakten Einseitigkeit an den kosmo-theologischen sowie ethischen Inhalten der Glaubenseinsicht orientiert unter Absehen von dem dynamischen Sachverhalte der Konstitution dieser Einsichten.[165] Wir haben vorhin aber gesehen, dass der Religionsbegriff des

[164] Dieser Vorwurf liesse sich sowohl von der Position einer Theologie, welche einen Schleiermacherisch gefärbten Religionsbegriff zugrunde legt, erwarten (vgl. etwa C. Ullmann, Das Wesen des Christentums, mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen, 4. umgearbeitete Auflage, Gotha 1854) wie auch von einer existentialontologisch orientierten Theologie aus (vgl. G. Ebeling, Das Wesen des christlichen Glaubens, Tübingen 1959, 161f).

[165] Vgl. meinen A. 5 genannten Aufsatz.

späten Royce sich gerade dadurch konkretisiert, dass er diesen bisher ausgeklammerten Sachverhalt jetzt in sich aufnimmt. Diese Konkretisierung vollzieht sich, wie wir sahen, freilich so, dass nicht ein Begriff von Religion als existentiellem Prozess *an die Stelle* des Begriffs von Religion als Lehre tritt, sondern so, dass eben dieser zuletzt genannte Begriff von Religion als Lehre so erweitert wird, dass die existentielle Dynamik von Religion selber in den Themenkreis religiöser Lehre einbezogen wird. Ich meine nun, dass nicht die Ersetzung des Begriffs von Religion als Lehre, sondern allein das Roycesche Vorgehen – nämlich den Begriff von Religion als Lehre zwar so auszubauen und zu erweitern, dass die Dynamik des religiösen Lebens in ihn eingeht, aber den Begriff von Religion als Lehre selbst beizubehalten – geeignet ist, zugleich mit der Dynamik von Religion auch noch deren strukturellen Charakter als Selbst- und Wirklichkeitsverständnis auszusagen. Weil Religion als Prozess der Selbsterfahrung in Zuständen des Selbstverhältnisses besteht, also ihrer Struktur nach auch eine Sache des Selbst- und Wirklichkeits*bewusstseins* ist, deshalb ist sie selber auf symbolische Selbstexplikation und d.h. schliesslich Theologie und Lehre hin angelegt. Indem Religion so als Sache des Selbst- und Wirklichkeitsverständnisses auf symbolische Selbstexplikation hin angelegt ist, entspricht der Verbindlichkeit ihrer Selbsterfahrung das Bewusstsein von der Möglichkeit eines diese Verbindlichkeit zum Ausdruck bringenden und insofern selbst verbindlichen Begriffs ihrer selbst. Und nur weil diese Verbindlichkeit religiöser Selbsterfahrung als gewusste auch begriffen zu werden verlangt, kommt es überhaupt dazu, dass die mannigfaltigen Versuche dieses Begreifens in die theologische Auseinandersetzung miteinander treten. So hat Royce's Religionsbegriff, sein Begriff des Christentums als Lehre m.E. das unbestreitbare Verdienst, den *Einsichts-Charakter* der Glaubenswirklichkeit und damit deren Fähigkeit zu verbindlicher Selbstexplikation zu denken. Royce's Religionsbegriff fixiert damit denjenigen Sachverhalt, ohne den die Glaubenswirklichkeit gar nicht der Selbstexplikation fähig und ohne den Theologie – auch eine nicht dogmatische Theologie – unmöglich wäre.[166]

[166] Die richtige Unterscheidung von Religion und Theologie (wie sie in jüngster Zeit z.B. mit Nachdruck von D. Rössler zur Geltung gebracht worden ist: Religion und Theologie. Bemerkungen zu einem problematischen Verhältnis, in: Der Wirklichkeitsanspruch von Theologie und Religion. Festschrift für E. Steinbach, Tübingen 1977, 199–206) verlangt also auch die Verwurzelung dieser in jener und das Angewiesensein

b) Einen *weiteren* Anlass zum Erheben des Rationalismusvorwurfs scheint Royce's *Verfahren* zu bieten. Es folgt in der Tat genau dem aus der Aufklärung stammenden Muster einer kritischen Beziehung der Gehalte christlicher Überlieferung auf einen vorgegebenen Rahmen von kategorialen Begriffen und Einsichten. Aber nun ist dieses Verfahren des ausdrücklichen Zugrundelegens eines gegenwärtig als gültig angesehenen begrifflichen Explikationsrahmens keineswegs das auszeichnende Spezifikum des theologischen Rationalismus, sondern ihm mit allen Gestalten theologischer Arbeit gemeinsam, die überhaupt in irgendeiner Weise die Einsicht der Aufklärung in die Differenz und Korrelation von empirischer und kategorialer Erkenntnis (Tatsachen- und Vernunftwahrheiten) haben nachvollziehen und deren Wahrheitsmoment haben festhalten können. Wie bei ihnen, so stellt sich auch bei Royce dieses *«kritische»* [167] als die methodisch durchsichtige Gestalt des *verstehenden* Verfahrens dar.[168] Und zwar wird man zweierlei zum Ruhme des kritischen Verstehensverfahrens, wie Royce es übt, sagen müssen: 1. Royce's Verfahren der kritischen Interpretation entspricht genau seiner Metaphysik der Interpretation. In ihr erhält es gewissermassen den Nachweis seiner Möglichkeit und Notwendigkeit.[169] Und dieser Nachweis besteht in Einsichten, welche die Versuchung, die Metaphysik der Interpretation an die Stelle der Kunstlehre der Interpretation und das intersubjektiv-interpretative Geschehen der Realität selber an die Stelle methodisch-durchsichtiger individueller Interpre-

jener auf diese zu bedenken. Nur so schliesst die Positionalität von Theologie theologische Verbindlichkeit nicht aus.

[167] Zum «kritischen» Charakter der gesamten Theologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vgl. meinen A. 5 genannten Aufsatz, dort A. 160.

[168] Noch bei Dilthey ist diese methodisch durchsichtige Gestalt der Hermeneutik erhalten; erst die *Ersetzung* der hermeneutischen *Methode* durch ihre ontologischen *Bedingungen* (Gadamer) beendet diese Tradition. Wenn hier darauf hingewiesen wird, *dass* jeder Akt empirischer Erkenntnis und also auch jeder Akt historischen Verstehens sich im Rahmen von vorgängiger kategorialer Einsicht bewegt, so ist damit noch nichts zu den Fragen nach der Konstitution, dem Gehalt (und den Kriterien seiner Angemessenheit) sowie den im Verstehensvollzug auftretenden Korrekturmöglichkeiten solcher kategorialen Einsicht gesagt. Zur Stichhaltigkeit des Gehaltes der Royceschen Metaphysik vgl. die folgenden Teile 2 bis 4.

[169] Royce's Metaphysik der Interpretation leistet also genau das, was für die Hermeneutik im Gefolge Diltheys Heideggers Existenzialontologie leistet (aber ohne den methodischen Charakter des Verstehens zu negieren).

tationshandlungen zu setzen[170], im Grunde genommen ausschliessen.

2. Wie konsequent Royce dem methodisch konstruktiven Charakter aller Erkenntnis Rechnung trägt, lässt sich an seiner Verneinung einer historischen Erkenntnis ablesen, die nicht auch den Charakter einer konstruktiven Interpretation trüge. Zwar ist die Erfassung des Wesentlichen am Christentum für ihn eine Sache «historischer»[171] Arbeit. Die ausdrückliche Behauptung, diese Wesensbestimmung sei nicht Resultat einer Spekulation[172], bedeutet bei Royce aber nicht, dass sie Resultat quasi einer historischen «Wesensschau» sei.[173] Royce konstatiert ausdrücklich, dass auch gesteigerte Schärfe des historischen Sinnes nicht zur Erkenntnis irgendeines historischen Sachverhaltes gelangt, ohne Beiziehung von selbst nicht auf historischem Wege erfassten kategorialen Vorbegriffen.[174] Entsprechend erscheint Royce's Erkenntnis vom Wesen des Christentums schon hinsichtlich ihrer Möglichkeit bedingt durch seine kategorialen Vorbegriffe, wie sie ihm in seiner «Philosophy of Loyalty» und der ihr entsprechenden Metaphysik der Interpretation zur Verfügung standen. Nicht, dass Royce von diesen kategorialen Leitbegriffen kritischen Gebrauch macht, kann kritisiert werden; dies weist vielmehr die methodische Genauigkeit des Royceschen Verfahrens aus. Kritisch zu unterscheiden sind «nur» diese Leitbegriffe selber, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer Fähigkeit, dem Überlieferungsmaterial zur Gänze gerecht zu werden, als auch zuvor hinsichtlich ihrer eigenen inneren Stichhaltigkeit.

2. Der semiotische Gehalt der Royceschen Metaphysik

Unsere Untersuchung der kategorialen Vorbegriffe Royce's *hinsichtlich ihrer inneren Stichhaltigkeit* können wir auf seine Metaphysik der Interpretation beschränken, da in dieser ja seine Loyalitätstheorie aufgehoben sein soll.

[170] Siehe A. 168.
[171] PC 65,8 ff. – ein Beispiel «historischer» Arbeit: 85 ff.; 135,4 f.; 139,6 ff.
[172] PC 365 f.
[173] Wie z. B. bei Harnack (oben A. 42) 19 ff.; 181.
[174] PC 79, 22 ff.

a) Ob man die triadische Interpretations- und die sie fundierende Zeichenrelation überhaupt als einen Sachverhalt von metaphysischer (ontologischer) Bedeutung denken muss, wird davon abhängen, ob man behaupten kann, erkennbar Wirkliches müsse als solches Zeichenstruktur besitzen. Nimmt man einmal an, diese Behauptung sei stichhaltig, so wird die weitere Prüfung ihrer Entfaltung eine vorgängige Untersuchung darüber erfordern, *wie die zugrunde gelegte Zeichenrelation als solche beschaffen ist.*

Royce stützt sich auf Peirces Bestimmung dieser Relation als einer triadischen. Anderen triadischen Relationen gegenüber gewinnt sie laut Peirce darin ihre Eigenart als Zeichenrelation, dass in ihr ein «dritter» Term («Interpretant») zu einem «zweiten» («Repräsentant») in derselben Relation wie dieser zu einem «ersten» (Objekt) steht. Dieser Sachverhalt ist erst als er selber durchsichtig gemacht, wenn dreierlei klar erkannt und festgehalten wird:

1. Dass der dritte Term dieser Relation in «derselben» Relation zum zweiten, wie dieser zum ersten steht, darf nicht so gedacht werden, als wiederhole der dritte Term die Relation, in welcher der zweite steht und träte dann als *ein zweiter Fall* der gleichen Relation, wie sie vom zweiten Term prädiziert ist, zu dieser *hinzu.* Peirce selber hat schon diesen naheliegenden Gedanken an eine zusammengesetzte Struktur der dreistelligen Zeichenrelation aus zwei gleichartigen zweistelligen abgelehnt.[175] Bei der dreistelligen Zeichenrelation handelt es sich um eine *ursprüngliche Einheit.* Ihre strukturelle Eigenart besteht darin, dass die Relation in ihrem dritten Term in ihrer eigenen zeichenhaften Weise auf sich selbst bezogen, also in sich für sich, oder: ihrer Struktur nach reflexiv ist.

2. Weil die Relation, in welcher der dritte Term steht, mit der von dem zweiten prädizierten strukturgleich ist, ist der dritte Term strukturmässig nicht nur auf den zweiten wie dieser auf den ersten bezogen, sondern ineins damit in triadischer Form wiederum auf einen weiteren Term als seinen eigenen Interpretanten. Zeigt sich also die Eigenart dieser triadischen Relation in ihrer Reflexivität, so enthüllt diese sich nun als die Fähigkeit, als ein und derselbe Sachverhalt in einer unendlichen Komplexität zu bestehen. Es empfiehlt sich vielleicht, dieser Einsicht dadurch Rechnung zu tragen, dass man, statt von der «triadi-

[175] CP 2.156,5 ff.

schen» Struktur der Zeichenrelation zu reden, genauer sagt, die Zeichenrelation müsse «wenigstens drei» Terme umfassen.

3. Die Strukturgleichheit der Relation, in welcher der dritte Term steht, mit der vom zweiten prädizierten impliziert nun nicht nur die soeben angedeuteten Konsequenzen für den dritten Term. Er hat auch eigentümliche Konsequenzen für den zweiten und ersten: Wenn der dritte Term sich auf den zweiten wie dieser auf den ersten bezieht, so bezieht der zweite sich auch auf den ersten wie der dritte auf den zweiten. Nun bezieht der dritte sich auf den zweiten als auf das Zeichen für den ersten. Also muss sich der zweite auf den ersten als auf das Zeichen für einen diesem gegenüber früheren Term beziehen. Erst dann ist also Peirce's Gedanke von der Struktur der Zeichenrelation klar durchschaut, wenn eingesehen wird, dass jeder der Terme der Relation – auch der erste selber – zeichenhaft, also triadisch konstituiert ist.

Damit aber stehen wir vor der einschneidenden und fundamentalen[176] Einsicht, dass die Eigentümlichkeit der Zeichenrelation letztendlich darin besteht, überhaupt nicht wie alle sonst noch denkbaren Relationen eine Relation zwischen ihr vorgegebenen Termen zu sein, sondern diejenige Relation, der keine Terme in irgendeinem Sinne vorgegeben sind, sondern welche alles, was Term sein kann, *als solches* allererst konstituiert.[177]

b) Gemessen an diesem Verständnis der Peirceschen Zeichentheorie ergeben sich nun wenigstens *zwei Einwände gegen die Weise der ontologischen und kosmologischen Verwendung der Zeichen- bzw. Interpretationstheorie bei Royce:*

1. Im Rahmen der Peirceschen Theorie wären Zeichen- und Interpretationsrelation zu unterscheiden; und zwar so, dass die Zeichenrelation als die ursprünglichere von beiden diejenigen Instanzen allererst konstituiert, *durch* die dann Interpretationsrelationen konstituiert werden können: nämlich individuelle Selbste. Diese treten durch die Herstellung von Interpretationszusammenhängen untereinander in Ge-

[176] Soweit ich sehe, ist sie von der aufwendigen semiotischen Arbeit im Gefolge Peirces bei allen Präzisierungsversuchen nirgends erreicht worden (am nächsten kommt ihr noch Ch. W. Morris in seinen «Grundlagen der allgemeinen Zeichentheorie» (1938; dt. 1972).

[177] Die Zeichenrelation ist also ein «funktional-strukturales» System im Sinne Luhmanns; vgl. zu diesem Unterschied: E. Herms, Das Problem von «Sinn als Grundbegriff der Soziologie» bei Niklas Luhmann, ZEE 18 (1974), 341–359, dort 356 f.

meinschaft (sofern darunter mehr zu verstehen ist als blosses Zusammenexistieren). Es besteht also in der Tat ein wesentlicher Zusammenhang zwischen Interpretation und Gemeinschaft; aber nicht so, dass Gemeinschaft Konstitutionssubjekt von Interpretation ist (das sind vielmehr die individuellen Selbste), sondern so, dass Interpretation die Konstitutionsweise von Gemeinschaft ist. Damit ist der für Royce grundlegende Gedanke, dass «Gemeinschaft» eine *ursprüngliche* Einheit sei, hinfällig. Er beruht offenkundig darauf, dass Royce die Interpretations- mit der Zeichenrelation gleichsetzt und Selbste als vorgegebene Terme dieser von ihm als ursprünglich gedachten triadischen Relation in Anschlag bringt. So entsteht der Anschein, die interpretative Verbindung mehrerer (wenigstens dreier) Selbste stelle (wie die Zeichenrelation bei Peirce) eine *ursprüngliche* Einheit, und insofern auch ein Selbst dar. Dem ist aber nicht so: Als *ursprüngliche* Einheit kommen in Wahrheit ausschliesslich die *zeichen*relational verfassten individuellen Selbste in Betracht. Zwar sind diese als zeichenrelational verfasste zu unendlicher Selbst*interpretation* befähigt; befähigt also auch zur Interpretation ihres «sozialen» Seins, d. h. ihres Zusammenexistierens mit anderen Individuen. Und aufgrund solcher Interpretationsakte vermögen die Individuen dann auch ihr Zusammenexistieren zu sozialer Gemeinschaft zu gestalten. Aber nur durch Akte jedes einzelnen der zu solcher Gemeinschaft gehörenden Individuen hindurch besteht (und zerfällt) soziale Gemeinschaft. Als Inbegriff der institutionellen Regelungen für die interpretativen Beziehungen zwischen Individuen hängt soziale Gemeinschaft von Einsicht und Handeln der zugehörigen Individuen ab; unbeschadet der Tatsache, dass das blosse Zusammenexistieren von Individuen jedem einzelnen von ihnen vorgegeben ist.

Dass soziale Gemeinschaft nur als Resultat einer interpretativen Leistung einzelner Individuen gedacht werden kann und dass sie ebenso wie als Idee auch als Wirklichkeit nur von Individuen produziert werden kann, spricht Royce gelegentlich selber aus.[178] Damit ist Individualität als die elementare, als solche unaufhebbarer Weise des Selbstseins gedacht.[179] Im Widerspruch dazu führt Royce's Auffassung von der Gemeinschaft der Selbste als ihrerseits einer ursprünglichen Einheit

[178] PC 247,16.22.27; 248,16.38; 259,21f.; 274,23ff.; 298,11; 315,4ff.
[179] PC 237f.

und eines «Selbstes»[180] dazu, die Individuen als in sich unselbständige, bedeutungs- und kraftlose Momente jenes «Gesamtbewusstseins» und «Gesamtwillens»[181] anzusprechen. Es kommen letztlich und in einem letztgültigen Sinne nur noch die Gemeinschaften als Subjekte freier Aktivität in Betracht[182]: Sie allein stellen den höheren, unendlich überlegenen[183] Grad menschlichen Seins dar[184], demgegenüber die Individuen als Repräsentanten eines inferioren Grades menschlichen Seins dastehen[185] und eigentlich nur als Material bzw. Instrument der Gemeinschaft in Betracht kommen[186]. Die trübsinnigen Konsequenzen dieser Auffassung der Gemeinschaft als eines personalen Selbst und seiner Vergötterung zeigen sich bei Royce selber in der metaphysisch-religiösen Deutung des amerikanischen Engagements in der zweiten Phase des Ersten Weltkrieges[187].

2. Dass Royce die Zeichenrelation mit der Interpretationsrelation gleichsetzt, sie also unterscheidungslos als konstitutiv sowohl für jeden Fall eines individuellen Selbstes als auch für jede zwischen solchen bestehende soziale Gemeinschaft denkt, ist m. E. auch der Grund dafür, dass die Übertragung der Zeichenrelation auf die Zeit in der oben angezeigten Ambiguität zwischen subjektiver und objektiver Deutung dieses Gedankens stehenbleibt. Auszuscheiden ist m. E. der an der nicht stichhaltigen Annahme einer *ursprünglichen zeichen*relationalen Einheit der Gemeinschaft von Selbsten orientierte Gedanke einer *interpretations*systematischen Einheit des Zeitprozesses als Inbegriff aller einzelnen Zeitmomente. Stichhaltig erscheint allein der Versuch, das Sein eines individuellen Selbstes und das zeithafte Sein als solches daraufhin zu untersuchen, ob sie a) strukturgleich verfasst sind und b) als Gemeinsamkeit die reflexive Struktur der Zeichenrelation haben.

[180] PC 238 ff.; 80 ff.

[181] PC 82,7; Royce folgt hier Wundt.

[182] PC 82,12 ff.; 197,31; 218,39; 255,1; 260,28 ff. – Steigerung der Wirklichkeit der Community: 199,28; 220,3 f. – Die Community ist auch das die religiöse Wirklichkeit bestimmende Subjekt: z. B. 223,20 f.

[183] PC 123 ff.; 83,5 ff.

[184] PC 122 f.; 124,11 f.; 269,27; 298,31.

[185] PC 194,31 f.; 219,14.

[186] PC 208,5 ff.; 268,12. – Schliesslich ist doch nicht die Rettung der Individuen der eigentliche Erfolg der «atoning deeds», sondern die Bewahrung bzw. Rekonstruktion der Unversehrtheit des Gesamtlebens: vgl. 208,10 ff.

[187] Die einschlägigen Äusserungen finden sich in dem postum veröffentlichten Aufsatzband: The Hope of the Great Community, New York 1916, 1 ff.

Da zeithaftes Sein in ursprünglicher Weise nur als Gegenwart gegeben ist[188], läuft diese Untersuchung also auf die Beantwortung der Frage hinaus, ob jedes einzelne Selbst als Gegenwart existiert und als solches zeichenhafte Struktur hat.[189]

Hinsichtlich Royce's Zusammenschau von Zeit, Selbst und Zeichen gilt also, dass sie an sich berechtigt und tiefsinning ist, aber bei ihm von einer Unklarheit – nämlich der Nichtbeachtung der differenten Konstitution von individuellem Selbst und Gemeinschaft der Selbste – überschattet wird, die schon die Stellung der hier zu beantwortenden Fragen in eine falsche Richtung lenkt.

3. Das Problem der formalen Konstitution von Metaphysik

Bisher haben wir immer wieder einen Punkt namhaft gemacht, an dem Royce's Metaphysik des Zeichens zu ihrem Schaden von der Semiotik Peirce's abweicht: nämlich das Verkennen der Tatsache, dass die Zeichenrelation nur die Einheit des individuellen Selbst, nicht die von deren Gemeinschaft konstituiert. Verhält es sich aber in Wahrheit so, dann ist klar, dass die Zeichenrelation schon deshalb als Sachverhalt von metaphysischer Bedeutung zu denken ist, weil sie als derjenige Sachverhalt gedacht *wird,* welcher in jedem möglichen Falle des bestimmten Einzelseins und -erkennens ins Spiel kommt. Wenn jeder Fall des erkenn*baren* Seins[190] eines einzelnen als dieses bestimmte Etwas zeichenhaft strukturiert ist[191], kommt die Zeichenrelation als *Form* aller Erfahrung von in der Welt Seiendem und nicht selber als *Element* dieser Menge des in der Welt Seiendem vor.

Wie aber soll über einen solchen metaphysischen Sachverhalt überhaupt etwas ausgemacht werden können?

Mit dieser über die Realisierbarkeit von Metaphysik entscheidenden Frage nach der Konstitution metaphysischer Einsicht hat Peirce lange gerungen: Einerseits müssen die Strukturmomente welthaften Seins, wenn sie als etwas an der objektiven Realität selber gelten sollen[192],

[188] Vergangenheit und Zukunft lassen sich nur auf Gegenwart hin konzipieren.

[189] S. o. S. 305–308.

[190] Nicht: «*erkanntem* Sein».

[191] S. o. S. 359f.

[192] Also unabhängig von allen Einzelfällen ihres aktuellen Gedachtwerdens durch ein erkennendes Individuum.

auch an dieser jedem möglichen erkennenden Individuum so vorgegeben sein, dass dieses sie *als* vorgegebene nur entdeckend hinnimmt.[193] Andererseits müssen freilich die Bedingungen für jedes mögliche entdeckende Hinnehmen von Form und Gehalt der erscheinenden Realität so differenziert sein, dass sie den Unterschied zwischen einer Klasse von empirischen Erkenntnissen einerseits und andererseits einer Klasse von – die Bedingungen aller möglichen ursprünglichen Einsichten umfassenden – metaphysischen Erkenntnissen konstituieren und durchsichtig machen. Die *durch die Eigenart der zu ihnen führenden Erkenntnisweise* begründete Klasse der metaphysischen Einsichten hat Peirce dadurch von der Klasse aller empirischen Einsichten zu unterscheiden versucht, dass er sie als die Klasse der auf dem Wege der «Phaneroscopie» gewonnenen Einsichten bezeichnete.[194] Zu ihnen zählt er die kategorialen ebenso wie die semiotischen und logischen Einsichten.

Entsprechende Erwägungen über die eigenartige Konstitution metaphysischer Erkenntnis finden sich in den früheren Arbeiten Royce's ebensowenig[195] wie im Spätwerk. Auch diese Lücke im Problembewusstsein Royce's geht m. E. auf das Versäumnis zurück, die Peircesche Semiotik bis zu der Einsicht hin durchzudenken, dass die Zeichenrelation nicht nur eine besondere, neben anderen bestehende, Beziehungsart zwischen ihr vorgegebenen Einzeltermen ist, sondern diese als solche konstituiert.[196] Denn zu den Momenten dieser für jeden bestimmten Einzelterm konstitutiven triadischen Zeichenrelation zählt neben Momenten, welche die empirische Individualität jedes möglichen Terms betreffen, auch ein Moment, welches die Erschlossenheitsweise jedes möglichen empirischen Einzelterms so bestimmt, dass an ihm die triadische Zeichenrelation als die für alle möglichen Terme konstitutive Struktur, und d. h. als metaphysischer Sachverhalt, erkannt werden kann: nämlich das Moment der Reflexivität.[197]

[193] Um diesen Sachverhalt sicherzustellen, hat Peirce allen philosophischen Disziplinen (also auch der Semiotik) den Charakter einer «observierenden» Wissenschaft zugesprochen: CP 8.110. «Beobachten» steht in diesen frühen Papieren als terminus technicus für realitätsgebundenes Erkennen überhaupt: vgl. CP 2.22.

[194] CP 8.303.

[195] Vgl. meinen A. 5 genannten Aufsatz.

[196] S. o. S. 360.

[197] S. o. S. 359.

4. Royce's Auffassung des materialen Gehaltes des christlichen Glaubens

Nach der Royceschen Metaphysik möchte ich nun die durch sie gesteuerte materiale Aneignung der christlichen Lehrüberlieferung in kritische Erwägung ziehen. Ich folge dabei dem Doppelgesichtspunkt, unter dem Royce selber seine Christentumstheorie in ihrem Verhältnis zur überlieferten theologischen Dogmatik beurteilt hat, nämlich einerseits ebenso wie diese Ausdruck einer «religiösen» Lebensanschauung zu sein, andererseits jedoch deren Gehalte strikt in den Grenzen der Erfahrungen des «modernen Menschen» zu halten.[198]

a) Dem naheliegenden Vorwurf, das Christentum in rationalistischer Weise auf eine blosse Ethik zu reduzieren und als deren Voraussetzung die Selbstmacht des von sich aus zur Erreichung seiner Bestimmung kräftigen Menschen zu predigen, könnte Royce mit dem Hinweis auf seine breitentfaltete und für seine Theorie zentrale Lehre von der Natursünde und der Erlösungsbedürftigkeit des Individuums hinweisen. Wir haben gesehen, dass Royce diese Erlösung wirklich ohne auch nur den leisesten Anklang pelagianischer oder synergistischer Gedanken, vielmehr in strikt paulinisch-protestantischer Weise[199] als eine dem im Selbstwiderspruch verlorenen Individuum von «obenher» widerfahrende, sein ganzes Sein in dessen Grundrichtung umkehrende Gnade schilderte.[200] Auch rückt dieser gesamte das persönliche Heil betreffende Sachkomplex in gut protestantischer Manier ins *Zentrum* der Überlegungen.[201] Und nicht nur repräsentiert Royce Züge protestantischer *Traditionen,* sondern er *antizipiert* auch insofern Strömungen, die erst nach ihm zu breitester Wirkung im Protestantismus gekommen sind, als für ihn die Frage nach dem persönlichen Heil des einzelnen überhaupt erst Sinn gewinnt im Zusammenhang mit der sich

[198] PC 217 f.

[199] Übrigens in Anlehnung an Röm 7 (PC 102, 31 ff.).

[200] S. o. S. 298.

[201] G. Santayana konnte als Konfessionsfremder besonders gut die säkularisierte protestantische Dogmatik in den Systemen der «klassischen» Philosophen Amerikas entdecken. Vgl. seine Schrift: Character and Opinion in the United States, London 1920.

im globalen Horizonte stellenden Frage nach dem Heil der menschheitlichen Weltgesellschaft.[202]

Freilich ist zu konstatieren, dass Royce's Christentumsverständnis gerade an diesem Punkte, an dem es seine grösste Aktualität zu besitzen scheint, tatsächlich auch seine ins Tiefste führenden, m.E. de facto den Sachzusammenhang mit der christlichen Lebensanschauung aufhebenden Abweichungen von dieser Überlieferung zeigt. Wir werden die hauptsächlichsten dieser Reduktionen der christlichen Überlieferung im folgenden auflisten und anschliessend die Frage aufwerfen, ob sie für die sozialethische Vision Royce's von Bedeutung sind. Betreffen die bei Royce offenkundigen Reduktionen der christlichen Lebensanschauung Punkte, die für die (aus der sozialen Erfahrung des «modernen Menschen» geborene) Sehnsucht nach einem Realisationsprinzip der Weltgesellschaft belanglos sind, oder solche Punkte, welche wesentliche Aspekte dieses Prinzips betreffen?

b) Reduktionen der christlichen Lebensanschauung ergeben sich m.E. vor allem unter den folgenden vier Gesichtspunkten: Erstens Aufhebung der Theo-logie, zweitens Verformung der Christologie, drittens Verformung der Ekklesiologie, viertens Depravation der Soteriologie im engeren Sinne.

1. Royce weiss, dass die Frage nach dem Heil des Menschen eine Frage ist, die sein Verhältnis zum absoluten Sein betrifft. Weiterhin steht er in der Tradition der – nicht von vorneherein irrigen! – Ansicht, dass die Theo-logie des christlichen Glaubens in einer Theorie des absoluten Seins entfaltet werden könne und müsse.[203] Ich habe andernorts nachgewiesen, dass und wie die metaphysische Arbeit Royce's seit ihren Anfängen sich de facto als rationale Theo-logie vollzog, d.h. als Versuch der Aufstellung und Entfaltung eines Begriffs des – ausdrücklich mit dem Namen «Gott» bezeichneten – absoluten Seins.[204] Auch in

[202] Entwürfe wie z.B. H.Cox's «Stadt ohne Gott» wirken wie eine Wiederholung Roycescher Visionen. – Er ist meines Wissens nach Schleiermacher der erste christliche Autor gewesen, der den Reich-Gottes-Gedanken nicht nur auf das Reich der Sittlichkeit hin gedeutet hat, wie es im liberalen – neukantianisch beeinflussten – kontinentalen Protestantismus des 19.Jahrhunderts üblich war, sondern auf die Idee einer konkreten Sozialgestalt, nämlich die Weltgesellschaft.

[203] Diese Tradition galt von der Theologie der Kirchenväter bis wenigstens zu Schleiermacher und der «spekulativen» Theologie des 19. und (frühen) 20.Jahrhunderts.

[204] Vgl. meinen A.5 genannten Aufsatz.

seinen Hibbert-Lectures zeigt Royce deutliche Spuren des Bewusstseins, dass eine Rekonstruktion des Christentums auf eine Bestimmung des Begriffs des Absoluten und dessen Entfaltung als Theo-logie nicht verzichten kann.[205] Aber für den einzigen in der Konsequenz der von den Hibbert-Lectures vorgetragenen Metaphysik liegenden Begriff des Absoluten, nämlich den Begriff des mit aller Realität identischen Systems aller möglichen Zeichen, welches in seiner noch «in the making» befindlichen[206] Einheit selbst das absolute Zeichen darstellt, gilt dasselbe Urteil, wie für die beiden früheren Versuche Royce's, den Begriff des Absoluten zu bestimmen: nämlich als absoluten, alle endlichen Gedanken umfassenden Gedanken[207] und – in Analogie zum mathematischen Begriff eines unendlichen, weil selbstrepräsentativen Systems – als System aller möglichen Individuen[208]: *Immer fällt für Royce der Begriff des Absoluten und Gottes zusammen mit dem Begriff alles möglichen welthaften Seins.* Der für den christlichen Gottesgedanken entscheidende Punkt: nämlich der Gedanke an Gott als an eine jedem möglichen welthaften Seienden insofern überlegene Instanz, dass sie welthaftes Sein allererst wirklich sein und bleiben lässt, kommt bei Royce nicht vor. Mag Royce das System aller Realität als System allen möglichen welthaften Seins gegenüber jedem realisierten Zustand von Welt transzendent und wegen ihres prinzipiellen Charakters diese Transzendenz des Möglichen gegenüber dem Wirklichen «unaussprechlich» nennen[209] – diejenige Transzendenz und Nähe Gottes zu seiner Schöpfung, welche der biblische Glaube kennt, ist bei Royce nicht gedacht.

Freilich könnte und müsste m. E. diese Einsicht des biblischen Glaubens gerade in einer semiotischen Metaphysik nachvollzogen werden. Voraussetzung ist freilich wiederum, dass man die unzulängliche Auffassung der Zeichenrelation als Beziehung zwischen schon konstituierten Selbsten (Zeichen) vertieft und die Zeichenrelation strikt als die Konstitutionsweise aller möglichen Selbste (Zeichen) fasst. Dann nämlich wird man der merkwürdigen Lage ansichtig, dass man mit *zwei* Realisationsinstanzen (also Quasi-Subjekten) jedes möglichen Zeichenprozesses rechnen muss: Einerseits sind alle möglichen Zeichen

[205] S. o. A. 56; besonders PC 137,27 ff.
[206] Zur Dynamik des Seins: PC 339,32 ff.
[207] Besonders in: «The Conception of God», 2. Aufl. New York 1897.
[208] The World and the Individual Bd. 1, Supplementary Essay.
[209] PC 135,28.

selber Realisatoren des Zeichenprozesses, sofern sie nämlich als Bezeichnungen (also als erste oder zweite Terme der Relation) etwas für etwas bezeichnen oder als Interpretanten (zweiter oder dritter Term der Relation) Bezeichnungen als solche interpretieren. Andererseits aber realisiert keines aller möglichen Zeichen diejenige triadische Relation selber, durch die es allererst als Zeichen wirklich wird. Der Nachweis dürfte m.E. schwerfallen, dass die hier in Anschlag zu bringende, nicht selbst Zeichen seiende zweite Realisationsinstanz sich zu dem Inbegriff aller möglichen Zeichen als durch sie ins Sein «gerufene» anders verhält als der Gott von Röm 4 (V. 17b) zur Welt.

2. Wenn man Royce darin zustimmen muss, dass über Jesus als historische Realität, abgesehen von seiner Wirkungsgeschichte (also die Kirche), nichts auszumachen ist, und wenn man weiterhin zugeben wird, dass es durchaus respektable Vorbilder im Neuen Testament[210] und in der Theologiegeschichte[211] für Royce's Rede von der geistlichen Gegenwart Jesu in der kirchlichen Gemeinschaft gibt, so ist gleichwohl nicht zu verkennen, dass Royce's Aussagen über Jesus und dessen Beziehung zum Sein der Kirche vom überlieferten Verständnis dieses Sachverhalts entscheidend abweichen: Nicht die individuelle Erscheinung Jesu ist es, als deren Wirkung die Kirche gilt, sondern die christliche Gemeinschaft ist es, aus deren Erfahrung die christliche Heilsbotschaft – freilich in Form einer Interpretation auf Jesu Verkündigung bezogen – resultiert. Wie diese Erfahrung eine soziale ist, so hat sie auch einen sozialen Inhalt: Die Loyalität als die Idee der Gemeinschaft und des Heils des Individuums, welches sich der Gemeinschaft in Liebe ergibt. Ausdrücklich nicht Jesus, sondern die frühchristliche Gemeinschaft wird von Royce als der wahre Beginn des Christentums genannt.[212]

Dass die Kraft des Geistes der Gemeinschaft nicht durch Jesus zukommt, sondern ihr eigener Geist ist, dass nicht die individuelle Erscheinung Jesu der Heiland der Welt ist, sondern dass die Gemeinschaft das Heil wirkende Subjekt ist, ergibt sich nicht nur aus den der Gemeinschaft von Royce beigelegten Prädikaten, sondern in Sonder-

[210] II Kor 3,17; Röm 1,4; I Kor 2,3.

[211] Eine Fülle einschlägigen dogmengeschichtlichen Materials verarbeitet H. Mühlen in seiner Monographie: Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine in vielen Personen, 3. Aufl., Paderborn 1968.

[212] PC 221ff.

heit aus seiner Auffassung der Versöhnungstat: Gewiss handelt es sich bei ihr um das Werk eines Individuums. Aber es kommt in dieser Versöhnungstat nur als Instrument der Gemeinschaft in Betracht.[213] Auch wird das *versöhnende* Werk eines einzelnen erst nötig im Falle des Bruchs bereits etablierter Loyalität.[214] Deutet man die Versöhnungstat Jesu im Sinne dieser Theorie, so wird erst recht deutlich, dass sie erst innerhalb der Machtsphäre von Gemeinschaft und durch sie Sinn gewinnt; und zwar einer Machtsphäre, die offenbar als über den Bereich der christlichen Kirche hinausgehende gedacht wird.

3. Damit stehen wir vor den Umformungen der Ekklesiologie. Zunächst trifft sich Royce mit der dogmatischen Überlieferung in der Behauptung der universalen Bestimmung der christlichen Gemeinschaft.

Aber die christliche Dogmatik spricht der Kirche diese universale Bedeutung als einem bestimmten sozialen System zu, welches von anderen aktual bestehenden und möglichen Sozialsystemen dadurch unterschieden ist, dass es in einen ganz bestimmten Prozess gesellschaftlicher Evolution eingestellt ist und ihn repräsentiert: nämlich den Prozess der Evolution der Gotteserkenntnis.[215] Demgegenüber entfällt mit der Gotteserkenntnis im stichhaltigen Sinne für Royce auch die eben genannte Spezifikation des Sozialsystems «Kirche». Das von ihm unter «Kirche» verstandene Sozialsystem hat nicht als ein spezifisches universale Bedeutung, sondern deshalb, weil es überhaupt – anachronistisch zu reden: – als System der Systeme, als Gemeinschaft überhaupt in Betracht kommt. «Kirche» ist Gemeinschaft und diese das alle Welt umspannende absolute Totalsubjekt. Wenn die Kirche nicht als ein eigenartiges Sozialsystem im Blick steht, können freilich auch nicht mehr diejenigen institutionell-organisatorischen Mittel in Betracht kommen, vermöge deren Kirche sich als eigenartiges Sinnsystem konstituiert, also den Sinn, um welchen es in ihr im Unterschied zu anderen Sozialsystemen geht, für die interindividuelle Kommunikation darstellt.

Da Royce nur die Gemeinschaft überhaupt, ohne Reflexion auf die sie ausmachenden Teilsysteme, also nur das System der Systeme, nicht

[213] Vgl. dazu o. S. S. 298.

[214] PC 207,24ff.

[215] Analog zu den sozialen Repräsentanten der Evolution auf technischem, wissenschaftlichem, rechtlichem und anderen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens.

dessen Teilsysteme thematisiert, fällt auch für dieses Gesamtsystem die Erinnerung an institutionelle und organisatorische Elemente, aus denen es selbst sich aufbaut und in denen es sich darstellt, weitgehend aus. Statt an einen Pluralismus von Subsystemen scheint Royce im Blick auf die Gesamtgesellschaft eher an einen ständigen Machtwechsel zwischen bestimmten Institutionen und Organisationen zu denken, die nach Ausschaltung ihrer Vorgänger das soziale Gesamtleben in seiner Totalität dominieren und strukturieren.[216] Sie stellen die immer neuen Gestalten dar, welche die Gemeinschaft sich als Subjekt – und zwar als das alle Welt umspannende absolute Subjekt selbst gibt.

Viertens: Schon in dieser Beziehung zwischen den Subsystemen enthüllt es sich in seinem totalitären Charakter. Erst recht aber in seinen Beziehungen zu den Individuen gesellschaftlichen Seins. Das zeigt sich am massivsten in den Akzentverschiebungen der Royceschen Soteriologie gegenüber der dogmatischen Tradition.

Die aufgewiesene starke Anlehnung an die überlieferte Soteriologie im weitesten Sinne (einschliesslich Sünden- und Gnadenlehre) verbindet sich im Zusammenhang der Royceschen Gemeinschaftsidee mit der völlig unchristlichen Konsequenz, dass ausdrücklich nicht die Versöhnung des Individuums mit den Bedingungen seiner eigenen (geschöpflichen) Existenz durch das «heilvolle» Eingreifen von «man the community» bewirkt wird[217], sondern die Versöhnung der Gemeinschaft mit sich selbst; und zwar so, dass *sie* von manifesten Verbrechen zu profitieren, an ihnen sich zu «bereichern» vermag.[218]

Man wird es Royce zutrauen dürfen, dass er die Konsequenzen dieser seiner materialen Rekonstruktion der christlichen Lehrüberlieferung nicht zu Ende gedacht hat. Offenkundig hängt die Behandlung der christlichen Lehrüberlieferung – die Neuformung von Christologie, Ekklesiologie und Soteriologie ebenso wie die Auflösung der Theologie – als ganze schon damit zusammen, dass Royce schon vorher etwas nicht zu Ende gedacht hat: nämlich Peirce's Semiotik. Er nahm diese Theorie von der strukturalen *Konstitution* jedes möglichen einzelnen Zeichens (Selbstes) fälschlich für eine Theorie über deren *Zusammenhang*. Das ermöglichte ihm einerseits, die reale Subjektivität der Individuen an die hermeneutische der Systeme auszuliefern. Mit

[216] PC 224 ff.
[217] PC 208,10 ff.
[218] PC 205.

göttlicher Majestät vermochte Royce's Gedankenflug diese dann deshalb auszuschmücken, weil seine Aufmerksamkeit zuvor an den Problemen der konstitutiven Struktur der Individuen so wenig haftengeblieben war, dass deren «Unmittelbarkeit» zu Gott ihrem Schöpfer nicht durchschaut werden konnte.

So stehen offenkundig die Entstellungen in Royce's Rezeption der christlichen Lehrüberlieferung in einem für sie konstitutiven Zusammenhange mit einem Grundfehler seiner Metaphysik.

Dies zu behaupten ist freilich etwas völlig anderes als die sich vielleicht von bestimmten Positionen neuerer deutscher Theologie her nahelegende Meinung, schon durch die Beziehung des christlichen Glaubens überhaupt auf einen metaphysischen Explikationsrahmen sei Royce's Unternehmen gerichtet. Dieser Meinung gegenüber behaupte ich hier folgendes:

1. Die Tatsache, dass Royce nicht nur eine anthropologische, sondern auch eine metaphysische (ontologische) Explikation des christlichen Glaubensinhaltes in Angriff nimmt, ist die Voraussetzung dafür, dass überhaupt der für die christliche Glaubenseinsicht konstitutive Gottesglaube angemessen verstanden werden *kann.* Denn dieser Glaube ist entweder sinnlos, oder er intendiert einen die Struktur allen möglichen welthaften Seins betreffenden Sachverhalt – seine Geschöpflichkeit oder «schlechthinnige Abhängigkeit» von Gott.

2. Dass Royce's Metaphysik eine systematische Abstraktion vom Gottesglauben in seiner christlichen Form im Gefolge hat, schliesst nicht aus, dass eine angemessene Metaphysik zu finden ist. Gerade im Fall Royce ist sogar nachzuweisen, dass die Verleugnung des Gottesglaubens im Gefolge einer fehlerhaften Interpretation der Peirceschen Semiotik auftritt. Ob a) diese nicht als Metaphysik durchführbar, und zwar b) so durchführbar ist, dass der Transzendenzbezug jedes möglichen Zeichens in der o.a. Weise[219] gedacht werden muss, und schliesslich c) die Identität dieses Sachverhaltes mit dem im biblisch-christlichen Gottesglauben gedachten erweislich ist, das sind Fragen, von denen noch nicht entschieden ist, dass sie negativ beantwortet werden müssen.

[219] S.o. S.360.

c) Ich komme abschliessend auf die Frage zurück, ob für das Realisationsprinzip einer heilvollen Weltgesellschaft die bestimmte, reduktionistische Weise der Christentumsrezeption Royce's von Belang ist oder nicht?

Die Frage ist deshalb nicht müssig, weil nicht nur diese aus dem ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts stammende Vision der Weltgesellschaft überhaupt in das Zentrum des Problembewusstseins der letzten Jahrzehnte des Jahrhunderts getreten ist, sondern darüber hinaus deshalb, weil auch Royce's Vorstellung von dem Realisationsprinzip dieser Gesellschaft – «Loyalität» – durch Einsichten unserer Tage aufs glanzvollste bestätigt sind.[220] Die gesuchte Antwort muss auf jeden Fall positiv ausfallen: Royce's Verkürzung der lehrmässigen Ansichten des Wirklichkeitsverständnisses des christlichen Glaubens haben Einfluss auf die konkrete Gestalt des Realisationsprinzips umfassender Sozialsysteme. Sie prägen das Prinzip der Loyalität zu einem Prinzip «devoter» Beförderung der Ansprüche der Gemeinschaft dem Individuum gegenüber; d.h. sie begründen die Maxime von der individuellen Selbstaufgabe an den überlegenen Willen des sich selber «wollenden» und sich selbst bestimmenden (steuernden) Systems[221]. Royce ist der Prophet der Selbstaufgabe des individuellen Subjekts an die Subjektivität der Systeme.[222]

So bestimmte Loyalität ist nicht deshalb zu verwerfen, weil statt der Gemeinschaft vielmehr dem Individuum ein absoluter Wert zukäme, sondern deshalb, weil die Verhältnisbestimmung zwischen Individuum und Gemeinschaft im schlichten Sinne des Wortes *falsch* ist. Da Systeme nicht «Überpersonen» sind, zielt die Forderung von Loyalität im Sinne der Selbstpreisgabe des Individuums an das System daher de facto nicht auf die Verwandlung aller einzelnen zu Elementen eines qualitativen neuen Gesamtlebens, sondern nur auf die Etablierung einer vielleicht im Blick auf alles Bisherige konkurrenzlos stabilen, aber auch konkurrenzlos unmenschlichen Herrschaft weniger einzelner (nämlich derer, die das System steuern) über alle anderen.

[220] Vgl. Jürgen Habermas, Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus, Frankfurt 1973; «Massenloyalität» (S. 88).

[221] So hat Royce z. B. schon ein Versicherungssystem als ein Interpretationssystem (also einen Teil von christlicher «Gemeinschaft») gedacht: The Hope of the Great Community, 71–92.

[222] In diesem Sinne beschreibt N. Luhmann die Sozialsysteme der hochkomplexen Gesellschaft als Ende der «alteuropäischen» Tradition der Subjektivität.

Man kann fragen, ob umgekehrt der Einfluss christlichen Lebensverständnisses in nicht reduzierter Gestalt auf die Loyalität, welche grössere Sozialgebilde trägt, wünschbar sei. Man wird darauf wohl in aller Vorsicht sagen können: Loyalität gegenüber dem absoluten System erscheint jedenfalls weniger wünschbar als Loyalität gegenüber dem Gott, der als Vater aller Menschen jedes vernünftige Individuum als solches sein lässt und mit Gemeinschaftsfähigkeit begabt. Diese Loyalität schliesst dann einen bestimmten Willen zur Gemeinschaftsbildung ein[223], den Willen zur Achtung der individuellen Personen als deren Elementen, den Willen zum Aufbau, zur Erhaltung und zur Veränderung von Institutionen und Organisationen; den Willen zu Institutionen und Organisationen der Technik, der Produktion und der Ökonomie ebenso wie zu Institutionen und Organisationen, die der Pflege und Kontrolle dieser Massenloyalität selber dienen; und damit neben dem Willen zu einer Fülle organisierter sozialer Subsysteme auch den Willen zu Institutionen der Frömmigkeit und ihrer Organisation in Kirchen.[224]

Eilert Herms, München

[223] Vgl. Mt 5,45–48.

[224] Vgl. meinen Aufsatz: Die Fähigkeit zu religiöser Kommunikation und ihre systematischen Bedingungen in hochentwickelten Gesellschaften. ZEE 21 (1977), 276–299.