

## Neue Aspekte marxistischer Religionskritik?

Von Helmut Ogiermann, S.J.

Es könnte scheinen, der Fragenkreis „Religionskritik“ habe innerhalb des Marxismus seine Aktualität fast ganz eingebüßt. In der neuesten und sehr lesbaren Gesamtdarstellung von *Andreas v. Weiss*<sup>1</sup> ist unser Thema im Rahmen der „Problemdiskussion im Neomarxismus“ mit keinem Wort angesprochen, außer daß als selbstverständliches Axiom die Forderung nach „Ablehnung jeglicher Transzendenz“ notiert wird (wobei der Terminus „Transzendenz“ allerdings völlig auf den metaphysisch-religiösen Bereich abhebt, was er aber, wie sich noch zeigen soll, nicht unbedingt muß); dem Verfasser zufolge, und mit Recht, impliziert dies einen „ontologischen Monismus“, die Setzung eines qualitativ nur einen Wirklichkeitsprinzips, eben der historisch-dialektischen Materie. Fehlanzeige ergibt auch die Durchsicht der letzten Jahrgänge der „Deutschen Zeitschrift für Philosophie“ und der „Praxis“, aus denen ein Hinweis auf sowjetrussische Publikationen, wenn man von religionspsychologischen und -soziologischen Thematiken absieht, ebenfalls nicht zu entnehmen ist<sup>2</sup>. Oder man kapselt sich, wie im neuesten Leitfaden für Schulen und Schulungskurse<sup>3</sup>, in hergebrachte Thesen ein: Religion als Phantasieprodukt des sich selbst entfremdeten, d. h. noch archaisch in die Natur verlorenen und schließlich unter den Bedingungen der Klassengesellschaft seines authentischen Wesens entmachteten Menschen. Immerhin bleibt das Marx-Wort, die Probe auf den Radikalismus der („deutschen“) Theorie sei die Aufhebung der Religion, in Kraft; Aufhebung der Religion wird aber zugleich, wie bei Marx, als Problem ad acta gelegt: „Ob Religion Wahrheit und Bedeutung enthält, steht gar nicht mehr zur Debatte, . . . ist längst vorentschieden.“<sup>4</sup> In dieser Haltung verharren grundsätzlich auch Vertreter progressistischer Religionskritik. So zitiert *E. Bloch* den Satz Feuerbachs, die Frage, ob ein Gott ist oder nicht, gehöre dem acht-

---

<sup>1</sup> Neomarxismus. Die Problemdiskussion im Nachfolgemarxismus der Jahre 1945–1970 (Freiburg/München 1972).

<sup>2</sup> *H. Bräker*, Die religionsphilosophische Diskussion in der Sowjetunion, in: *Marxismusstudien* 6 (1969) 115–151, konzentriert sich auf die dort prätendierte Selbstauflösung der christlichen Theologie. Vgl. auch *F. Skoda*, Die sowjetrussische philosophische Religionskritik heute (*Quaestiones disputatae*, 36) (Freiburg/Basel/Wien 1968). Dazu *ThPh* 44 (1969) 452.

<sup>3</sup> *G. Redlow*, Einführung in den dialektischen und historischen Materialismus (Berlin-Ost 1971).

<sup>4</sup> *W. Post*, Kritik der Religion bei K. Marx (München 1969) 153.

zehnten und siebzehnten Jahrhundert an<sup>5</sup>, und *M. Machovec* schreibt: „Der moderne Mensch kann mit Gott verhältnismäßig leicht fertig werden“<sup>6</sup>, der Mensch unseres wissenschaftlich-technisch geprägten Zeitalters.

Freilich scheinen, soweit das Thema überhaupt noch verhandelt wird, dazu in gleichsam gegenläufiger Bewegung doch wieder gewisse neue Aspekte marxistischer Religionskritik hervorzutreten, wenigstens bei einigen, nicht total systemkonformen Theoretikern, obwohl der Rückstoß auf das etablierte System nicht ausblieb — zumal die „Sinnfrage“ mit der Spannung zwischen religiöser und areligiöser Interpretation auch in Rußland ein lebhaftes Echo fand<sup>7</sup>. Die neuen Aspekte, wenn es welche sind, begegnen uns im Raume des „humanistischen“ Neomarxismus; der „szientistische“ Neomarxismus, der prinzipiell auf naturwissenschaftlicher Basis operiert, stieß, so darf man wohl sagen, nur beiläufig, und ohne daß davon weittragende Impulse ausgegangen wären, auf eine neue Wendung im Kontext der Gottesfrage, auf eine Art Version des teleologischen Gottesbeweises, nämlich auf das sogenannte „kybernetische“ Gottesargument<sup>8</sup>. Wir konzentrieren uns auf die ergiebigeren Aspekte innerhalb des Denkhorizonts des geisteswissenschaftlich-humanistischen Neomarxismus. Der Höhepunkt der Diskussion lag in den sechziger Jahren. Wieweit politische Konstellationen die Diskussion gehemmt oder gelähmt haben, braucht hier nicht untersucht zu werden. Wie überhaupt im ideologischen Disput der Marxisten unter sich, so wurden auch zum Thema Religionskritik neue Fragen gestellt, und, soll R. Garaudy einmal beschwörend ausgerufen haben, sie bleiben gestellt. Wir haben sie aufzugreifen, die neuen Ansätze in die religiöse Auseinandersetzung einzubringen und womöglich in eine bessere Zukunft hinüberzuretten. Auf jeden Fall beanspruchen sie hohe theoretische Wertigkeit, auch wo sie auf den ersten Blick vielleicht nur geringes spekulatives Niveau aufweisen mögen. Darum könnten sie auch Lesern *dieser* Zeitschrift Interesse abgewinnen.

Die einschlägigen Probleme lassen sich auf zwei reduzieren, die zudem ineinandergreifen: Zurückführung des religiösen Bewußtseins auf allgemeinmenschliche Basisphänomene; Funktion der religiösen Frage in der geschichtlichen Endzeit. Der erste Punkt soll uns ausführlicher beschäftigen, Punkt zwei nur mehr oder weniger stichwortartig. Es muß uns natürlich daran liegen und gelingen, die negative Antwort

<sup>5</sup> *E. Bloch*, Das Prinzip Hoffnung II (Gesamtausgabe Bd. 6, Frankfurt a. M. 1959) 1519.

<sup>6</sup> Vom Sinn des menschlichen Lebens (Freiburg i. Br. 1971) 219.

<sup>7</sup> Vgl. *H.-F. Steiner*, Marxisten-Leninisten über den Sinn des Lebens (Essen 1970).

<sup>8</sup> Zu diesem Fragenkomplex vor allem *H. Dahm*, Meuterei auf den Knien. Die Krise des marxistischen Welt- und Menschenbildes (Olten/Freiburg i. Br. 1969). Dazu ThPh 45 (1970) 572 f.

der Neomarxisten auch auf die neuen Fragestellungen aufzubrechen, die jeweiligen Ansätze auf eine mögliche positive Antwort hin zu entwickeln. Zumindest dürfte man sich davon überzeugen lassen, daß eine negative Antwort vorschnell ist und den Fragegehalt nicht ausschöpft. Es wird dazu genügen, im wesentlichen den einen Gedanken, auf den die übrigen konvergieren, aufzunehmen und durchzudenken, den „alten“ Gedanken von der Grenzerfahrung als Weg zum Bewußtsein des Gottbezugs. Mit diesem Hinweis ist schon antizipiert, was erst aus der Analyse sich ergeben muß.

### **I. Zurückführung des religiösen Bewußtseins auf allgemein-menschliche Basisphänomene**

Hierin darf man den entscheidenden neuen Aspekt der neomarxistischen Religionskritik erblicken: sie verlegt den Ursprung religiösen Denkens und Verhaltens in den Grundbestand von Menschsein-überhaupt, in die Tiefe des Allgemeinmenschlichen. Will man davon sprechen, was in dieser Hinsicht an Wandlungen vor sich gegangen sein mag, dann muß man sich zunächst daran erinnern, was wohl das Spezifische der Religionskritik bei K. Marx selbst ausmacht. Dies ist nicht in wenigen Worten zu referieren, doch hat die weltweite Diskussion ergeben, und dieses Ergebnis reicht für unseren Zusammenhang aus, daß nämlich für K. Marx die Idee der Selbstentfremdung das zentrale Motiv seiner Religionskritik bildet: Der Mensch werde durch seine religiöse Einstellung notwendig auf ein Wesen, das nicht er selbst ist, umpolarisiert und damit büße er seine eigentliche Menschlichkeit ein, seine autonome Freiheit, und habe er sich selbst aufgegeben. Während L. Feuerbach das Phänomen der Religion daraus verständlich zu machen sucht, daß der Mensch in seinem Wunschdenken dasjenige, was den Anspruch seines Wesens ausmacht (aber „was ich wünsche, das ist . . . mein Wesen“, „wie kann ich mein Wesen von meinen Wünschen unterscheiden?“), aus sich hinaus in ein fremdes Wesen projiziere („vergegenständliche“) und diesen Wunschtraum dann auch als Trost für das Scheitern seines irdischen Schicksals zu nehmen vermöge, so versucht nun Marx seinerseits, weiterhin zu zeigen, auf welche Weise, empirisch, geschichtlich konkrete und verifizierbare Weise der Mensch überhaupt dazu komme, solchen Trostes und Traumes zu bedürfen. Die Selbstentfremdung des Menschen sei in letzter Instanz ökonomische Selbstentfremdung. Das läuft aber, was hier nicht näher ausgeführt zu werden braucht, auf Klassenbedingtheit der religiösen Entfremdung hinaus. Sobald der Mensch unter idealen, und das heißt, nicht mehr klassenbedingten sozialen Verhältnissen leben wird, stehe ihm auch die Erfüllung aller höheren Wesensbedürfnisse offen, die „Nebelbil-

dungen im Gehirn“ lösen sich von selber auf, er erwache aus dem Traum, der die Funktion der Kompensation, einer Ersatzhandlung, für ihn nunmehr verloren habe.

Jetzt aber will man Religionskritik philosophisch tiefer fassen. Es wird im Grunde nicht mehr unmittelbar von der Idee der ökonomischen, klassenbedingten Entfremdung ausgegangen, das religiöse Phänomen also nicht mehr spezifisch und letztlich auf die wirtschafts- und sozialpolitische Basis reduziert oder gar auf die archaisch-vorkritische, vorwissenschaftliche Mentalität des vorgeschichtlichen Menschen mit seiner Natursymbiose und Naturangst. Es wird vielmehr fundamentaler argumentiert. Man kommt auf radikal menschliche Wesensphänomene zurück, denen Religion entspringt, nicht mehr nur klassenbedingte. Welches sind nun diese allgemeinmenschlichen Wesenserfahrungen, denen Religion sich verdankt?

Parallel zu diesen neuen Tendenzen auf der religionskritischen Ebene finden wir in Arbeiten über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik gerade auch auf dem Boden des offiziellen Marxismus Vorstöße in fundamentalere Ansätze, obwohl es sich ausdrücklich um eine Ethik handelt, die den Sinn von Gewissen, Schuld, Verantwortung usw. ohne Rückgriff auf eine überweltliche „Instanz“ interpretieren will<sup>9</sup>. Man möchte das Klassenbedingte mit dem Allgemeinmenschlichen zur Synthese bringen, Klassenmoral, die für primär gehalten wird, mit dem sittlichen Bewußtsein aus dem Wesen des Menschen überhaupt dialektisch identifizieren: Der sozialistische, klassenbewußte Mensch entfaltet (historisch-dialektisch) „den“ Menschen, der seine (quasi absolute) Zukunft in der klassenlosen Gesellschaft voraus-lebt und (in einer, kann man sagen, Art Interimsethik) kämpferisch vor-bereitet. Freilich scheint die Idee der allgemeinmenschlichen Basis ethischen Verhaltens nur bei sehr wenigen den unterschiedenen Primat zu gewinnen<sup>10</sup>. Es geht ja auch zunächst um vorsichtig ertastete Gedankenmodelle. Die Situation ist im Bereich der Religionskritik nicht viel anders. Nur darf man behaupten, in diesem Bereich liege der Schnitt zwischen klassenbedingter und nicht-klassenbedingter Ableitung von vornherein einfacher und eindeutiger. Während moralische Gesinnungen und Handlungen aus der Struktur der Klassengesellschaft herausgelesen werden könnten (nach dem Muster einer Situationsethik), hat die Deutung der religiösen Phänomene sich schlicht zu entscheiden: Entweder ist die Quelle des Gottesgedankens das „weltliche Elend“ des sozial Unterdrückten oder die menschliche Transzendenzenerfahrung schlechthin (wobei dem sozialen Druck natür-

<sup>9</sup> Vgl. P. Ehlen, Die philosophische Ethik in der Sowjetunion. Analyse und Diskussion (München/Salzburg 1972), bes. 379–399.

<sup>10</sup> Ebd. 392 f.

lich eine gewisse psychologische und ursprungs begründende Funktion zukommen könnte).

Welches sind nun die Aspekte allgemeinmenschlicher, fundamentalmenschlicher Art, aus denen der religiöse Elan sich speist? Zwei Motive der Reflexion finden sich breit gestreut: Erfahrung der Todverfallenheit des Menschen und die Unabweisbarkeit der Sinnfrage. Den harten Kern beider bildet wohl das verschärfte Erlebnis der Endlichkeit, die Grenzerfahrung. Sie könnte als drittes Motiv aufgefaßt werden, stellt sich eher als dasjenige heraus, was von der Todesgewißheit ausgelöst wird, die ihrerseits die Sinnfrage in aller Schärfe aus sich her austreibt. Die drei Momente ließen sich auch anders konfigurieren; die Analyse soll jedoch vom Todesphänomen ausgehen.

### 1. Todverfallenheit

Dieses Element der Reflexion erscheint auf den ersten Blick gar nicht so neu. Seit Engels treffen wir immer wieder auf die stereotype Wendung „Leben heißt sterben“, welche Wendung zugleich als Fall von (materialistischer) Dialektik stilisiert wird. Damit meint man oft genug das Problem abgefangen und entschärft zu haben. Doch nicht überall und immer. Denn den neueren Ideologen liegt es vornehmlich am Status des Individuums, des individuellen menschlichen Schicksals, auch wenn im gleichen Atemzuge immer wieder unterstrichen wird, das Individuum dürfe nicht „metaphysisch“ betrachtet werden, sondern in dialektischer Einheit mit der Gesellschaft<sup>11</sup>. Man hat sich ja zugegebenermaßen auch von existenzialphilosophischer Mentalität beeindruckt lassen. Darum konnte es nicht ausbleiben, daß der Tod des Individuums sich doch nicht sehr überzeugend mit der Fortexistenz der menschlichen Gesellschaft vermitteln ließ, wie die orthodoxe Theorie es ausgab. Das Wort Marxens vom „harten Sieg der Gattung über das Individuum“<sup>12</sup> ist zwar in aller Munde, vermag indes eben nur den vernichtenden Sieg der Gattung zu akzentuieren, das Individuum als solches geht anscheinend doch leer aus. Eine Dialektik, die schließlich ihren einen Pol auslöscht, hier also das Individuum als solches,

<sup>11</sup> Vgl. *M. Machovec*, a. a. O. (s. Anm. 6); *A. Schaff*, *Marxismus und das menschliche Individuum* (Wien/Frankfurt/Zürich 1965).

<sup>12</sup> „Der Tod scheint ein harter Sieg der Gattung über das Individuum und ihrer Einheit zu widersprechen; aber das bestimmte Individuum ist nur ein bestimmtes Gattungswesen, und als solches sterblich“ (*K. Marx*, *Nationalökonomie und Philosophie*, in: *Frühschriften*, hrsg. v. *S. Landsbut*, Stuttgart 1964, 239). Echo des („spekulativen“) Hegelwortes: „Im Tode erweist sich die Gattung als die Macht über das unmittelbar Einzelne... Der Tod der nur einzelnen unmittelbaren Lebendigkeit ist das Hervortreten des Geistes“ (WW, Glockner, 8, 433). Der letzte Satz des Hegeltextes muß in der marxistischen Theorie vom Kopf auf die Füße gestellt werden.

und zwar strenggenommen das einzelne Individuum als solches (Individuum-überhaupt könnte bleibende prinzipielle Bedeutung behalten), macht sich – das sei hier nur nebenbei angemerkt – theoretisch und vor allem praktisch (existentiell) verdächtig; eher dürfte G. Marcel, ob schon er es nicht so ausdrückt, recht haben, wenn er die individuelle Unsterblichkeit der einzelnen aus Gründen existentieller Dialektik behauptet. Person als solche kann sich mit dem harten Sieg der Gattung über sie nicht einfachhin abfinden. Einfallstor religiösen Denkens? Das geistige, personale Individuum ist es ja, in dem allein der ganze Wirklichkeitsprozeß zu reflexem Bewußtsein gelangt. Hat also die Individualität eines Platon, eines Goethe, Einstein usw., um von anderen zu schweigen, nicht das dialektische Recht, als diese je eigene Individualität dem Prozeß innezubleiben, ja ihn zu umgreifen? Wie kann das Weltspiel der menschlichen Geschichte seinen Sinn rein in sich selber tragen, wo das einzelne Individuum – eine der im Gespräch immer mitlaufenden Fragen — in Vergangenheit, Gegenwart und auch noch in ferner Zukunft ohne vollmenschliche Sinnerfüllung wird leben und darben müssen, falls es nur dieses Weltleben gibt? Einbruchsstelle religiösen Denkens? Bei aller aggressiven Polemik vieler, vor allem sowjetischer Autoren gegen die nihilistischen und destruktiven Tendenzen westlicher Dichtung und Philosophie, gegen die Dekadenz einer Lebensphilosophie des Absurden, empfindet man doch zugleich immer stärker, daß im Phänomen des Religiösen sich ein urmenschliches Recht des einzelnen anmeldet, das selbstverständlich nur in einem unsere Welt übergreifenden Leben zur Geltung kommen könnte.

Am energischsten urgiert wohl der Zagreber Religionsphilosoph *B. Bošnjak* die Todesgewißheit als auslösenden Faktor der religiösen Einstellung. „Die Quelle der religiösen Idee ist das Bewußtsein vom Tode“, und er folgert sofort, Religion als „Antithese zum Tode“, als Wunsch nach Ewigkeit, werde überall dort existieren oder wieder-aufleben, wo Menschen noch Angst haben vor dem Sterben<sup>13</sup>. Übrigens erklärt auch ein so andersgearteter Intellektueller wie M. Horkheimer den Tod als seit jeher gegebene „Grundlage der religiösen und metaphysischen Illusion“<sup>14</sup>. Wir stellen fest, daß Todeserfahrung (Erfahrung der Todverfallenheit, des Todesgefälles im menschlichen Leben) bei Bošnjak kurzerhand rein psychologi(sti)sch gedeutet wird; dabei klingt die Reduktion auf das Motiv der Angst natürlich sogleich disqualifizierend, nicht minder die auf den Wunsch nach Ewigkeit: Wunsch identisch mit Wunschtraum. Sollte sich aber dasjenige, was zugrunde liegt, nicht strenger und reiner, also durchaus nicht disquali-

<sup>13</sup> In: *Christentum und Marxismus heute* (hrsg. von E. Kellner, Wien/Frankfurt a. M./Zürich 1966) 117.

<sup>14</sup> *Kritische Theorie I* (Frankfurt a. M. 1968) 234.

fizierend, interpretieren lassen? Auf jeden Fall hat das Todesbewußtsein klassen-unbedingte, allgemeinmenschliche Relevanz, und der Ursprung des Religiösen in ihm wäre daher wesentlich nicht sozial-ökonomisch bedingt. Die Fundamente der Religionskritik werden tiefergelegt. Die Kritik an der religiösen Interpretation muß dementsprechend allgemeiner gehalten sein. Sie zielt auf die Notwendigkeit, Angst und utopischen Traum durch (wachsende) Rationalität zu überwinden, „durch ein rationales Verhältnis zum Sein“<sup>15</sup>; der „Logos“ sei das einzige Licht menschlicher Existenz, Logos allerdings als „kausale Auffassung der Welt“, weshalb Glauben, Hoffen usw., Nicht-Zweifeln an dem, was man nicht sieht, nur Illusion sein könne „und keineswegs das wissenschaftliche und kritische Bewußtsein“<sup>16</sup>.

Wie sieht das „rationale“ Verhältnis zum Sein, insofern es am Leitfaden der Kausalität fortläuft, näherhin aus? Gemeint ist „wissenschaftlich“ verstandene Kausalität, denn „rational“ und „wissenschaftlich-kritisch“ decken sich. Materialistische Dialektik impliziert ohnehin, wenn sie nicht „mystifizierend“ sein will, das Kausaldenken. Und wohin führt es? Bošnjaks Analyse treibt auf eine Konsequenz zu, die zweierlei anzeigt: einmal das Mißverständnis des Kausaldenkens, zum zweiten die Notwendigkeit, schließlich doch ganz allgemein philosophisch, nicht etwa gesellschaftstheoretisch oder ähnlich zu argumentieren. Als Antwort auf das erste möge hinreichen, was schon oft genug gesagt wurde (man scheut sich fast, es zu wiederholen): Gott kann sicherlich seinerseits nicht einen „Grund“ der Existenz haben in demselben Sinne, wie das Nichtgöttliche einen Grund hat, nämlich eine „Ursache“, also einen Grund, der wiederum über ihn hinausläge<sup>17</sup>; der Grund seines Seins ist in und mit ihm ontologisch identisch gegeben.

<sup>15</sup> Zum Sinn des Unglaubens, in: Marxistisches und christliches Weltverständnis (Weltgespräch, II. Schriften, 1, Freiburg i. Br. 1966) 46.

<sup>16</sup> Ebd. 55.

<sup>17</sup> „Die theologische Antwort“ auf die Suche nach einem letzten „Warum“ sei „keine Lösung, denn dann müßte man auch beantworten, wer Gott geschaffen habe und so weiter ins Unendliche“ (ebd. 46). Ähnlich hat G. Klaus repliziert (Jesuiten-Gott-Materie [Berlin-Ost 1957] 318); vgl. dazu J. de Vries, G. Klaus über die thomistischen Gottesbeweise, in: Schol 34 (1959) 54 ff. – Es sei noch an einen ähnlichen Text erinnert. R. Havemann schreibt: „... eine merkwürdige Argumentation, mit deren Hilfe die katholische Kirche manchmal die Existenz Gottes beweisen wollte. Ich las das kürzlich in dem geistreichen Buche B. Russells ‚Warum ich kein Christ bin‘. Daß es einen Gott gibt, will die Kirche damit beweisen, daß es ja für jede Erscheinung eine Ursache geben muß. Es muß also auch eine erste Ursache geben, und diese ist Gott. B. Russell wendet als Logiker dagegen ein, daß sich dann sofort die Frage nach der Ursache Gottes erhebt. Die Argumentation, daß, wenn es für alle Ereignisse immer Ursachen gab, es dann eine erste Ursache gegeben haben müsse, ist aber vollständig unlogisch. Denn sie wäre ja die einzige Ursache, die selbst keine hatte. Daß aber alle Erscheinungen eine Ursache hatten, wurde ja vorausgesetzt“ (Dialektik ohne Dogma [Hamburg 1964] 164). Man möchte solche Äußerungen aus dem Munde eines so profilierten Intellektuellen kaum für möglich halten.

Formalgrund (der „actus essendi“) und das Woher dieses Formalgrundes fallen zusammen. Die Realmöglichkeit eines solchen „esse-a-se“ läßt sich freilich weder a priori behaupten noch nach einem Aufweis des Seins Gottes in ihrem Wie einsehen. Eine derartige Einsicht darf nicht gefordert noch gar vorausbedungen werden, im Gegenteil, sie ist wesensmäßig auszuschließen. Und was das zweite betrifft: Auch Bošnjak geht auf eine allgemeinphilosophische Argumentation zurück, gesellschaftsphilosophische Reflexion reicht anscheinend also nicht hin. Vielleicht gehört die Frage, ob ein Gott sei, also doch nicht einfachhin dem 17. oder 18. Jh. an. Sie muß immer wieder neu entschieden werden, und zwar grundsätzlich mit ontologischen Mitteln. Wäre sie ein für allemal längst entschieden, dann bliebe für den Theoretiker allerdings nur übrig, die Gottesidee, die einen „objektiven“ Grund nicht haben könnte, nun in ihrer subjektiven, d. h. konkret: psychologischen (oder auch sozialpsychologischen) Genese verständlich zu machen. Das ist Feuerbachs Programm. Und doch, das soll noch mit ein paar Worten eingebracht werden, bemüht auch Feuerbach sich um eine Widerlegung aus allgemeinphilosophischen Motiven: bekannt ist seine Kritik der möglichen Anwendung des Begriffs („Begriff“ sui generis) der „Existenz“ auf Gott<sup>18</sup>, weniger bekannt seine Kritik des Begriffs einer „Schöpfung“. Schöpfung einer Welt, und zwar einer materiellen Welt, sei undenkbar, widersprüchlich<sup>19</sup>. Aus Gott, dem rein geistigen Wesen, könne „die wirkliche Materie“ nicht entspringen, sie sei daher etwas, was philosophisch nicht weiter deduziert und vermittelt werden könne, „etwas Unableitbares, schlechthin Seiendes, ... nur durch sich selbst Verständliches“, die Welt „Ursache ihrer selbst“<sup>20</sup>. Es wird dabei überhaupt nicht auf die Analogie als Horizont der Verständlichkeit eingegangen, Schöpfung letztlich doch als Emanation vorgestellt. Schalten wir ein, daß auch Marx originär den Schöpfungsgedanken kritisiert und an ihm die Gottesidee scheitern läßt<sup>21</sup>.

Sympathisch berührt es, wenn Bošnjak immerhin vom „Geheimnis“ redet: es gebe keine Antwort auf die Frage, warum etwas sei und nicht

<sup>18</sup> Sämtliche Werke Bd. 7 (Leipzig 31849) 269 ff.

<sup>19</sup> Ebd. Bd. 8 (Leipzig 1951) 224 f., vgl. auch Bd. 2, 411/412.

<sup>20</sup> Ebd. 223. Man weiß, daß auch G. Klaus, E. Bloch u. a. vom Materialismus als „Erklärung der Welt aus sich selbst“ reden, davon, daß die Aseitität, die sonst Gott vorbehalten wird, der (dialektischen) Materie zukomme.

<sup>21</sup> Vgl. Frühschriften (s. Anm. 12) 246 f. Die Welt müßte auch nicht sein können, der Versuch jedoch, sie als nichtseiend zu setzen, impliziere die Notwendigkeit, auch den Frager und dessen Frage als nichtseiend zu setzen – die Frage hebe sich selbst auf. Man kann die Kontingenz der Welt zwar nicht damit beweisen, daß man diese als nichtseiend zu denken vermag. Immerhin könnte man entgegenhalten: Auch wenn die Wirklichkeit der Welt „aufgehoben“ werden könnte, bliebe trotzdem notwendig ihre Realmöglichkeit bestehen (denn die Welt ist ja wirklich), diese kann nicht aufgehoben werden – und woher erklärt sie sich? Hätte Marx nicht weiterfragen müssen?

eher nichts, das bleibe für den Menschen ein Mysterium<sup>22</sup>. Ja, aber das Mysterium reicht wesentlich weiter über das hinaus, was er in der angeblichen Bodenlosigkeit der Warumfrage zu sichten meint. Man kann auch zu früh von Mysterium sprechen.

Wieweit nun das Bewußtsein der Todverfallenheit positiv überspielt zu werden vermag, darüber im Zusammenhang mit der Kritik an der Interpretation der Sinnfrage. Das „rationale Verhältnis“ zum Tode erschöpft sich nicht in der Berufung auf das wissenschaftliche, aufgeklärte Denken, das man für sich in Anspruch nimmt.

## 2. Die Sinnfrage als Basisphänomen

Es wurde bereits bemerkt, daß Todes- und Sinnfrage für die neo-marxistischen Humanisten sich durchdringen. Die einen erblicken den genuinen Ursprung der religiösen „Illusion“ eher in der Erfahrung des Todes, andere dagegen in der urmenschlichen Frage nach dem „Sinn des Lebens“. So findet M. Machovec, der bleibende Kern des religiösen Transzendierens sei die Frage nach dem Sinn<sup>23</sup>. Wie das Sinnproblem formuliert, schon einmal der Terminus „Sinn“ umschrieben wird, braucht uns wohl nicht ausführlich zu beschäftigen. Man hält sich an die mehr oder weniger gängigen Schemata: Sinn besagt dasjenige, was Weg und Wegziel ermöglicht, dasjenige, wofür zu leben sich lohnt, das, was dem Leben Wert gibt und so etwas wie Erfüllung gewährt, Möglichkeit von Glück<sup>24</sup>. Und zwar hat man gerade auch hier ausdrücklich den einzelnen Menschen, das Individuum als solches, im Auge. Das ist leicht begreiflich, insofern die Frage nach dem Sinn des Lebens sich in der nach dem Sinn des Todes verdichtet, und der Tod ist zunächst Sache des Individuums.

Das religiöse Phänomen wird also wiederum ins Allgemeinmenschliche verlagert. Mit der Kritik ist man freilich schnell bei der Hand: Sinnverlangen habe nicht über die rein menschlichen, weltimmanenten Möglichkeiten hinauszutendieren, nicht in dergleichen wie Trost- und Kompensationsbedürfnis umzuschlagen. Es brauche aber nicht unterdrückt, verleugnet und verdrängt zu werden; das welthafte Sein des Menschen biete Sinn genug. Exemplifiziert wird diese These, die eine sehr schematische Kurzfassung darstellt, so gut wie immer eben an der

<sup>22</sup> A. a. O. (s. Anm. 13) 46.

<sup>23</sup> A. a. O. (s. Anm. 6) 41. Vgl. dazu die Studie von *H.-F. Steiner* (s. Anm. 7) und von *H. Rolfes*, *Der Sinn des Lebens im marxistischen Denken* (Düsseldorf 1971). Vgl. u. a. auch den schon relativ frühen, knappen, aber das Wesentliche treffenden Aufsatz von *P. Ehlen*, *Die Wende zum Menschen – Der Revisionismus in der osteuropäischen marxistischen Philosophie* (*StimmZeit* 178 [1966] 344–355).

<sup>24</sup> Etymologische Elemente, die da eine Rolle spielen, hat *F.-H. Steiner* zusammengetragen (a. a. O. 56 ff.).

Frage nach dem Sinn des Todes. Daß de facto, soweit zu sehen, subtilere Lösungsvorschläge nicht oder kaum diskutiert werden, etwa die Antwort, der Sinn des Lebens liege schlicht im Ethischen, d. h. im Gutsein des Menschen, ohne daß andere, gar todestranszendente Erfüllungs- und Glücksmöglichkeit postuliert werden dürften, erklärt sich vielleicht genau aus der Konzentration auf den Grenzfall Tod; hat er Sinn, dann empfängt er ihn nur aus dem Engagement für den (marxistisch gedeuteten) Geschichtsprozeß, und dieses Engagement enthält zugleich die Quintessenz der marxistischen Ethik, und damit des Lebenssinnes.

Wir bleiben also immer noch mit dem Problem des Todes befaßt. Dazu ist ohnehin einiges nachzutragen. Die oben angebotene „Lösung“ kommt manchen gar nicht so glatt vor: Wenn der Tod nun einmal das Leben vernichtet, dann nicht auch den „Sinn“ des Lebens, und damit seinen eigenen?

Die Sinnfrage entscheidet sich am Problem des Todes auch bei *Tb.W. Adorno*. In „Negative Dialektik“<sup>25</sup> widmet er diesen Zusammenhängen eine lange Passage. Man horcht auf, wenn er (ohne Verweis auf Epikurs „ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς“, doch in Parallele dazu) die Undenkbarkeit des Todes behauptet und daraus folgert, der Tod könne (denkerisch) nicht „das schlechthin Letzte“ bedeuten. „Versuche der Sprache, den Tod auszudrücken, sind vergebens bis in die Logik hinein; wer wäre das Subjekt, von dem da prädiziert wird, es sei jetzt, hier, tot. Nicht nur die Lust, die, nach Nietzsches erleuchtetem (sic!) Wort, Ewigkeit will, sträubt sich gegen Vergängnis.“<sup>26</sup> Wir wollen den Text nicht unter die logische Lupe nehmen (es wird einfachhin totales Vergehen der Person im Tode schon vorausgesetzt). Es kommt lediglich darauf an, zu sehen, auch ein Mann wie Adorno spürt, daß der denkende Mensch sich gegen die Hinnahme des Todes als eines Letzten, Absoluten sperrt. Er wendet sich zwar ebensosehr gegen den Gedanken der Unsterblichkeit, des Aufgehens in ein Leben Gottes oder mit Gott. Das Eingeständnis, wenn der Tod das Absolute wäre, „so ist überhaupt nichts, auch jeder Gedanke (ist dann) ins Leere gedacht, keiner läßt mit Wahrheit sich irgend denken“, kommt ihm aber gleichfalls absurd vor. Wer so am Phänomen des Todes herumrätselt, ist mit ihm nicht fertig geworden. Die marxistische Atmosphäre, in der Adornos Theoretisieren atmet, läßt nur einen matten Lichtstrahl durch. Es bleibt also ein ungelöster Rest: Unser Denken, die ganze komplexe Dynamik unserer Intentionalität, die sich auf mögliche „Wahrheit“ bezieht, bräche zusammen – drängt daher, positiv formuliert, über

<sup>25</sup> Frankfurt a. M. 1966, 359 ff.

<sup>26</sup> Ebd. 362.

die Grenze des Todes hinaus. So etwas wie eine gewisse Todüberlegenheit des reflektierenden Geistes kündigt sich an. Doch gerade hier legt Adorno wiederum sein entschiedenes Veto ein: Alles „ontologische Bedürfnis“, wie er es nennt, mache sich verdächtig. Die Problematik um die Todverfallenheit leitet über in die der Grenzerfahrung und Grenztranszendenz, wofern sie wirklich ausdiskutiert werden soll. Auch Adornos ungenannter Gegenspieler ist *G. Marcel* mit seiner Idee der „exigence ontologique“<sup>27</sup>.

Obwohl nun Adorno indirekt bestätigt, daß der Tod einen verantwortbaren Sinn nur im Umkreis religiösen Denkens erhalte, lehnt er schließlich die Sinnfrage als solche pauschal ab. „Der weltanschauliche Klang des Wortes verurteilt die Frage.“<sup>28</sup> Entwurf emotionalen Selbstbehauptungswillens, wird sie als Lebenslüge entlarvt, im Fahrwasser (Nietzsches und) Feuerbachs. Sogar der Ausweg, den M. Machovec (mit anderen) zeigen möchte, wird verbaut. Machovec: Leben habe dann einen Sinn, „wenn der Mensch in der Lage ist, ihm einen solchen zu *geben*. Mehr wollen wäre Fiktion, Idealismus, Selbsttäuschung“<sup>29</sup>. Adorno: „Der Begriff des Sinns involviert Objektivität jenseits allen *Machens* (kursiv vom Verf.); als gemachter ist er bereits Fiktion, . . . betrügt . . . um das, was er zu gewähren scheint.“ Also sei die Antwort, der Sinn des Lebens sei der, „den der Fragende ihm gibt“, falsch. Ein klares, kompromißloses Entweder-Oder – religiöse Interpretation oder Verzicht auf Sinngebung, Sinn-suche. Warum aber des genaueren macht sich alles „ontologische Bedürfnis“, das Sinn verheißt, suspekt, warum ist es denn auch nichts mit dem Phänomen der Grenzerfahrung?

Bevor dieser Punkt zur Sprache kommt, noch eine Zwischenbemerkung. Sie betrifft die Weise, wie Sinnggebung des Todes und damit des Lebens von neomarxistischen Autoren konstruiert wird. Man braucht darüber nicht viele Worte zu machen. Nehmen wir kurz zuvor Gesagtes auf: Engagement für den Geschichtsprozeß, der zur endgültigen „Freiheit“ und Mündigkeit des Menschen, zum „totalen“ Menschen hinleiten soll, macht das Leben sinnvoll und den Tod überwindlich. Am pathetischsten hat das wohl *L. Kolakowski* proklamiert<sup>30</sup>. Dialektisch nicht ungeschickt wird darüber hinaus z. B. von *R. Garaudy* betont, die zukünftige Herrlichkeit des völlig selbstentfremdeten Menschen sei für den erst auf dem Wege dahin befindlichen, unerfüllt blei-

<sup>27</sup> Vgl. vor allem: *Le Mystère de l'Être II* (Paris 1951) 35 ff.

<sup>28</sup> *Negative Dialektik* 367.

<sup>29</sup> A. a. O. (s. Anm. 6) 25.

<sup>30</sup> *Der Mensch ohne Alternative* (München 1960) 215: „Es ist das Gefühl der frei gewählten und frei realisierten Solidarität mit dem Rhythmus der menschlichen Geschichtswerdung, in deren Gewebe man versponnen wurde.“

benden Genossen schon „gegenwärtig“, in Antizipation des Ganzen durch die Momente dieses prozeßhaften Ganzen<sup>31</sup>. Es kann nicht wundernehmen, wenn man unter ethischem Aspekt auf die vorgebliche „Selbstlosigkeit“ solcher Einstellung sich etwas zugute tut.

Noch weiter vorstoßen möchte E. Bloch. Er spricht von der „Exterritorialität“ des Todes: Im eschatologischen Zielgebiet verliere das Werden seine ursprüngliche Funktion, das Ziel heraufzuführen, denn von vornherein sei der „Kern des Werdens . . . ([selbst]) exterritorial zum Werden und Vergehen“, der Tod daher dann, wenn die Endphase der „Gelungenheit“ des Existierens anbricht, „mit der prozeßhaften Unzulänglichkeit, wozu er gehört, abseitig und abgestorben“ – es beginne „Dauer, keine erstarrte, sondern eine, die Novum ohne Vergänglichkeit, ohne Korruptierbarkeit enthält“<sup>32</sup>. Eine derartig „spekulative“ Überwindung des Todes durch den „marxistischen Schelling“, als den J. Habermas Bloch apostrophiert, bringt einen in Verlegenheit. Hier ist utopisches Denken auf die Spitze getrieben; trotzdem mag es als geradezu naives Zeugnis für das unbewältigte Problem gelten, Symptom für quasireligiöse Aufarbeitung untrüglicher Menschheitshoffnung.

Der Ort der Religiosität wird offensichtlich hier erst recht in der Wesenstiefe des Menschen gesucht, und Religionskritik bemüht sich, dem Dynamismus dieser Tiefe gerecht zu werden und deren religiöse Interpretation selbst mit den Mitteln sich überschlagender, doch kaum noch ernst zu nehmender Ideologie zu überholen. So verspricht sich M. Machovec, in allerdings fast ins Phantastische abgeleitendem Gedankenspiel, Überlebenschancen der Menschheit von der Raumfahrt – „potentielle Unsterblichkeit des Menschengeschlechts“<sup>33</sup>. Aber alles ist vergeblich durch sein „unmäßiges Mißverhältnis zum Tod“ des einzelnen, und „kraft des Bewußtseins der Nichtigkeit behält die Theologie gegen die Diesseitsgläubigen recht“<sup>34</sup>.

Wir wollen nun aber die Idee der Unsterblichkeit, *diese* Überwindung der Endlichkeit, nicht unbedingt mit der Idee der Wirklichkeit Gottes verspannen, auch nicht in kantischer Manier. Das Todesbewußtsein soll uns nur als schmerzlicher Testfall des Endlichkeitsbewußtseins wichtig werden, und auch das mehr nicht als indirekt: es lenkt den Blick auf die allgemeine und prinzipielle Grenzerfahrung des Menschen.

<sup>31</sup> Marxismus im 20. Jh. (Hamburg 1969) 129: „Diese keimhafte Gegenwart der Zukunft, die einem Leben und einem Tod Sinn und Schönheit gibt, und das Gefühl, daß diese Zukunft keine abstrakte Idee ist, sondern die erlebte Gegenwart wart aller anderen . . .“

<sup>32</sup> A. a. O. (s. Anm. 5) 1390 f. Dazu vor allem H. Rolfes, a. a. O. (s. Anm. 23) 202.

<sup>33</sup> A. a. O. (s. Anm. 6) 127. Der „kosmische“ Tod, dem das materielle All entgegenzuehen droht, wird als endgültiges Menetekel oft verschwiegen.

<sup>34</sup> Adorno, a. a. O. 369.

## 3. Grenzerfahrung und Grenztranszendenz

Wissen um Todverfallenheit macht zumindest insofern Grenz- und Endlichkeitsbewußtsein transparent, als im Tode aller Ausgriff des Menschen, des menschlichen Erkennens und Wollens, auf die Totalerfüllung zu verstummen, zu versagen scheint. Wiederum kann die Analyse an neomarxistische Diskussionspunkte anknüpfen. Man gewinnt sogar den Eindruck, die allgemeine menschliche Grenzerfahrung erweise sich als das zentrale, fundamentalste Basisphänomen, aus dem Religion in ihrem genuinen Impuls verstanden und religionskritisch angegangen wird. Ob man dabei an Feuerbach zurückdenkt, demzufolge „der merkwürdigste, tiefste, wahrste Ausspruch der christlichen Mystik“ sich in dem Satz finde, Gott sei „ein unaussprechlicher Seufzer, im Grund der Seelen gelegen“<sup>35</sup>, Gott also als Ziel „unendlichen“ Strebens, lassen wir dahingestellt. Neben E. Bloch, dessen „Prinzip Hoffnung“ aus dieser Un-endlichkeitssehnsucht des „menschlichen“ Menschen lebt, thematisiert insbesondere R. Garaudy die Frage nach der Struktur dieses Phänomens. Jeder, der den „Dialog“ zwischen Christen und Marxisten aus den sechziger Jahren einigermaßen verfolgt hat, wird den betreffenden Text kennen. Nur sollte man die diesbezüglichen Überlegungen als die theoretische Mitte neomarxistischer Religionskritik hervorheben. Es ist nicht schwer, den springenden Punkt ins Auge zu fassen, und noch leichter, den kritischen Vorbehalt Garaudys zu verstehen. Er gibt die „Dimension des Unendlichen“ im menschlichen Streben zu, redet von der konkreten „Dialektik des Unendlichen und Endlichen, die eine lebendige Wirklichkeit bleibt“, von „Forderung nach dem Unendlichen“<sup>36</sup>. Der Mensch begreift sich also als Wesen der unabschließbaren Transzendenz. Doch der Vorbehalt liegt nahe: Es handele sich um eine „immanente Transzendenz“, ein Vorlaufen in „absolute“ Zukunft, absolut, weil das letzte Ziel, die Gesamtheit der Existenzbedingungen für die Entfaltung des „totalen“ Menschen erreicht ist (obschon, wie die Theorie es bekanntlich zuläßt, nicht-antagonistische Gegensätzlichkeiten fortbestehen und mit ihnen die dauernde Aufgabe, sie menschlich auszutragen). Es geht allein um „horizontale“ Transzendenz, also um eine „Theorie der Transzen-

<sup>35</sup> Sämtliche Werke 1 (Leipzig 1846) 157: Zitat aus *J. W. Zincgraf* (1591–1635), „Der Teutschen scharfsinnige kluge Sprüche, Apophthegmata genannt“ (1626 ff.). Möglicherweise klingt dieser Satz in dem bekannten von Marx nach: „Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist“ (Frühschriften 208, s. Anm. 12). Dann wäre seine Formulierung ein gutes Beispiel für seine Transposition dessen, was noch Feuerbach meint, in die eigene Theorie.

<sup>36</sup> Vgl.: *Der Dialog – oder ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?* (hrsg. v. *Garaudy-Metz-Rabner*, Hamburg 1966) 84 ff. Auf Parallelen aus weiteren Schriften von Garaudy können wir verzichten.

denz, die nicht entfremdet ist“. In einem gewissen Sinne ist der geschichtliche Endzustand des Menschen, wie er hier konzipiert wird, tatsächlich den vor-endzeitlichen Geschichtsphasen gegenüber wesensmäßig „transzendent“. Freilich geht ein solcher Begriff von Transzendenz schnell in jedermanns Kopf.

Garaudys Widerstand gegen eine religiöse Deutung der Transzendenz ist in seiner Begründung ebenso eingängig: „Das Unendliche ist für den Marxisten ein Fehlen und eine Forderung, für den Christen eine Verheißung und Gegenwart.“<sup>37</sup> Setzung der „Gegenwart“ des Unendlichen würde Wirklichkeit des absolut Unendlichen besagen, also Behauptung göttlicher Existenz, und damit gegenwärtigen Bezug des Menschen auf dieses unendliche Absolute, insofern „ungeschichtlichen“, immer schon gegebenen Bezug, eine immerwährende „Antwort“ auf die Frage, so daß diese nicht erst aus der „historischen Initiative“ des Menschen ihre Antwort zu erwarten hätte. Das „Negierungsvermögen“, das die Frage erweckt, an jede gegebene geschichtliche Situation richtet, verdanke sich dem Vorgriff auf jene absolute Zukunft, der in jedem geschichtlichen Moment seine Funktion ausübt. Der Mensch dürstet nach un-endlicher Erfüllung, nach absolut gelingender und gelungener Existenz; Negation wird ja auch z. B. nach M. Horkheimer<sup>38</sup> und J. Habermas<sup>39</sup> nur durch solchen Vorgriff möglich (bei ihnen Erbschaft Hegels).

Aber „mein Durst beweist nicht die Quelle“<sup>40</sup>. Mit dieser lapidar lautenden Entgegnung wird jede Theorie metaphysischer und religiöser Transzendenz abgetan. Und damit man nicht glaube, eine solche Entgegnung stelle sich nur bei zweitrangigen Geistern ein: auch Adorno weiß nichts anderes<sup>41</sup>. Sehen wir zu. Die dahinterstehende Problematik soll uns in einiger Breite beschäftigen.

Der Durst beweise nicht die Quelle. Auch nicht ihre Möglichkeit, und zwar nicht etwa lediglich ihre Denk-, sondern strikt ihre Realmöglichkeit? Man darf offensichtlich nicht von Durst auf existente

<sup>37</sup> Ebd. 87. Der Marxismus gesteht seine „faustische und Fichtesche Inspiration“ ein (ebd.).

<sup>38</sup> Z. B.: „Die Verlassenheit ([des Menschen]) ist nur möglich... durch den Gedanken ans Absolute“, „ohne Gedanken an die Wahrheit ([die Wahrheit]) und damit an das, was sie verbürgt, ist kein Wissen um ihr Gegenteil, die Verlassenheit des Menschen“. Zu M. Horkheimers Spätphilosophie, die soviel theologischen Staub aufgewirbelt hat, vgl. W. Post, Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers (München 1971).

<sup>39</sup> Technik und Wissenschaft als Ideologie (Frankfurt a. M. 1968) 164.

<sup>40</sup> Garaudy, a. a. O. 87.

<sup>41</sup> A. a. O. 71: „Das ontologische Bedürfnis garantiert so wenig, was es will, wie die Qual der Verhungernden die Speise.“ – Von vornherein schlägt er eine mögliche metaphysische Interpretation aus: „Unzuverlässlichkeit jeglicher metaphysischen Erfahrung“ (ebd. 362), wobei „metaphysische Erfahrung“ wohl für Metaphysik überhaupt steht.

Quelle schließen, und niemand tut das. Eines aber läßt sich doch wohl festhalten: Durst beweist die Möglichkeit von Quelle, d. h. von Flüssigkeit. Denn Durst ist nun einmal Durst nach Wasser (oder Besserem). Durst wäre selbst unmöglich, wenn Flüssigkeit etwas Unmögliches wäre. Durst ist empfandener Mangel an Flüssigkeit, kann ohne den Bezug auf sie gar nicht definiert werden, gar nicht „sein“. Wäre der Bezugspol etwas real absolut Unmögliches, dann auch der Bezug selbst. Durst reduziert sich ja nicht etwa nur auf „intentionales“ Wünschen und Begehren; er ist Ausdruck physiologischer Realität: den Organismus, der dürstet oder hungert, vermag man nur zu begreifen als Realität, die im Austausch mit ihrer Umwelt steht, einer Umwelt, die Wasser anzubieten vermag. Ohne das wäre der Organismus als Realität gar nicht möglich, könnte er auch keinen Wassermangel empfinden. Reale Bezogenheit auf etwas setzt die Realität (d. h. zumindest die Realmöglichkeit) dieses Etwas. Der Bezugspol macht bezogene Realität überhaupt erst möglich; im bloßen Wünschen und Begehren kann ich ins Leere greifen, ins Absurde, nicht jedoch kann Realität vom „Nichts“ her (und das absolut Unmögliche ist nichts) Realität sein, als Realität konstituiert werden. Wir kommen auf die hier geltenden Zusammenhänge bald zurück. Die Abstraktheit der Reflexion darf nicht stören. Auf einen abstrakt-allgemeinen Einwand kann nur ein ebenso abstrakter Gegenzug folgen. Im Bild von „Durst und Quelle“ verbirgt sich jedoch ein Einwand aus rein logischen Gründen.

Die Verdächtigung, es gehe dabei um verkapptes Trostbedürfnis und Sicherheits-, Selbstbestätigungsverlangen, braucht nicht zu irritieren. Warum soll es nicht ein echt humanes „Trostbedürfnis“ und dessen legitime logische Artikulation geben? Die Replik an die Adresse Feuerbachs, die schon E. v. Hartmann formuliert hat<sup>42</sup>, behält auch hier recht.

Kommen wir also auf die Analyse der „Strebedynamik“ des Menschen zurück. Es mag sich lohnen, den Gang des Gottesaufweises, der hier anonym zum Vorschein kommt, nochmals zu entwickeln<sup>43</sup> und

<sup>42</sup> Geschichte der Metaphysik 2 (Leipzig 1906) 444: „... es ist nicht richtig, daß darum etwas nicht existieren könne, weil man es wünscht“. Vgl. H. Gollwitzer, Marxistische Religionskritik und christlicher Glaube, in: Marxismusstudien 4 (1962) 52. Vielleicht spricht darum J. Habermas von „der nicht eben tiefsinnigen Feuerbachschen Religionskritik“ (Theorie und Praxis [Neuwied a. Rh./Berlin] 185). Übrigens bleibt Habermas dabei, die Menschheit habe die Ahnung der eigenen Macht über die Geschichte in der Gottesidee verschlüsselt (ebd.).

<sup>43</sup> Anschließend an die Darstellung der „via sexta“ im Beitrag des Verf.: „Existiert“ Gott?, in: Theologische Akademie, 7 (hrsg. von K. Rahner u. O. Semmelroth [Frankfurt a. M. 1970]), 25–45. Ebenfalls vom Verf.: Anthropologie und Gottesaufweis, in: ThPh 44 (1969) 506–530. – Einiges aus letzterer Abhandlung würde der Verf. nicht mehr aufrechterhalten. Der Text vorliegender Studie übergeht es stillschweigend.

in einigem zu präzisieren. Es wird so, unter dem Eindruck, daß neo-marxistische Religionskritik auf den Ansatz beim und im allgemeinemenschlichen Basisphänomen „Grenzerfahrung“ hinauszulaufen scheint, die „religiöse“ Auslegung des Phänomens in ihrer philosophischen Legitimität bekräftigt, und damit ein positiver Ertrag der Diskussion verzeichnet. Die einzelnen Schritte auf dem Wege seien also von neuem bedacht und überprüft.

Der erste Schritt: Grenzerfahrung im Raum der Intentionalität. In allem Erleben, Erkennen und Streben erfährt der Mensch sich als Wesen der Grenze, ineins damit aber als Wesen der Grenztranszendenz, denn Bewußtsein von Grenze ist durch Bewußtsein von Grenztranszendenz bedingt. Grenze würde ja *als* Grenze nicht erfahren, wenn über sie hinaus nicht notwendig etwas wenigstens *gedacht* werden könnte. Die Idee einer endlichen Zahl (selbst einer nur in gewisser Hinsicht unendlichen Menge) läßt sich nur erfassen, wenn darüber hinaus „gezählt“ (oder konstruiert) werden kann. Menschliche Intentionalität gibt daher wenigstens die Denkmöglichkeit eines Mehr (an Erkenntnis- und Strebegehalt) frei, bleibt dafür „offen“. Darin impliziert sich weiterhin Offenheit nicht nur für Denkmöglichkeit des Überhinaus, sondern ebensowohl für dessen *Realmöglichkeit*. Denn es gehört zur logischen Struktur der Denkmöglichkeit, der etwaigen Erfüllung durch Realmöglichkeit sich nicht zu verschließen; sie kann sich gegen sie nicht vorentscheiden, *ist* nicht vorentschieden. Realmöglichkeit kann nicht von vornherein als denkmöglich fixiert werden. Die Analyse steht an ihrem ersten folgenreichen Wendepunkt. Wesensmäßige Offenheit für Realmöglichkeit des Intendierten charakterisiert die menschliche Intentionalität. Diesen ihren Charakter aufheben wollen, hieße sie ihrer selbst entfremden. Wir haben dazu kein logisches Recht.

Bisher ist noch keine Realmöglichkeit von Denkmöglichem behauptet. Das geschieht erst mit dem zweiten Schritt. Dennoch wird schon das reine Sichoffenhalten für Realmöglichkeit nicht ohne Bedenken hingehen. Sollte sie sich nicht hinreichend damit erklären, daß der Mensch aus willentlichem Entschluß, etwa auch auf einen moralischen Appell hin, der Realmöglichkeit des Intendierten sich nicht verschließe, sie aus dem Vermögen seiner Freiheit freigebe — was dann freilich nichts ausmacht über die innere Struktur der Intentionalität selbst: sie besäße in sich selbst darum noch nicht jene Erschlossenheit. Auch sonst werde Realmöglichkeit nur aus Wirklichkeit erkannt. Man muß zugeben, daß dieses Prinzip hier durchbrochen wird. Von Realmöglichkeit wird hier im voraus zu erkannter Wirklichkeit gesprochen. Aber, so dürfen wir antworten, eben nicht von sozusagen faktischer, vielmehr von eventueller Realmöglichkeit,

und das ist etwas ganz anderes und genügt. Intentionalität ist dann nicht ebenso nur eventuell offen für Realmöglichkeit, sondern einfachhin – es wäre gegen ihr Wesen, Realmöglichkeit des zunächst nur Denkbaren kraft ihrer Struktur selbst auszuschließen. Also ist die menschliche Subjektivität solchermaßen eingeschränkt. Dieser Charakter darf ihr nicht erst dann zugebilligt werden, wenn Realmöglichkeit des Gegenstandes bereits feststeht (die Theorie des Verhältnisses von Denk- und Realmöglichkeit müßte selbstverständlich detailliert ausgearbeitet werden, zumal mit Rücksicht auf Kant, für den sie vermutlich – in Auseinandersetzung mit dem Rationalismus – das Grundproblem darstellt).

Zweitens: Grenztranszendenz bedeutet nicht etwa nur ein Überhinaus intentionaler Inhalte, ein Immer-weiter-hinaus im Zuge von Gedachtem, Gewolltem, Gewünschtem. Diese Dynamik ist an sich selbst Realität, Realstruktur, Dynamik des Seins-selbst, das wir sind. Handelt es sich doch um die Vollzüge der intentionalen Gehalte und ihre Potentialitäten, und sie sind nicht wieder nur Intentionales, Gedachtes usw. Unsere Realität selbst ist „offen“, an sich selbst diese Erschlossenheit und Aufgeschlossenheit. Hier stoßen wir auf ontologische Implikationen unseres Aufweises. Die Interpretation führt auf die realen Strukturen zurück, die den intentionalen Bildungen der Subjektivität zugrunde liegen. Das verbürgt uns Standfassen in Realität. Daher schlägt im Gottesargument aus der „Strebedynamik“ nicht etwa der berühmte und berüchtigte „ontologische Gottesbeweis“ durch und wandelt unser Gedankengang ihn nicht nur ab, vielmehr wurzelt er im Verstehen von Wirklichkeit<sup>44</sup>.

Jene reale Offenheit ist nicht schon Wirklichkeit, nicht schon Ausverwirklichtes, und doch auch nicht nichts, also, ontologischem Denken geläufig, Realpotentialität (in der Subjektivität). „Subjektive“ Realmöglichkeit heißt aber Möglichkeit von und zu Akten, Vollzügen, Möglichkeit ist ja wesentlich Möglichkeit von Wirklichkeit. Wäre sie das nicht, dann wäre sie identisch mit Unmöglichkeit, die gerade dadurch definiert ist, daß sie keinen Bezug auf Wirklichkeit hat. Der ontologische Satz vom Nichtwiderspruch steht dagegen.

Wenn das seine Richtigkeit hat, dann ist aber auch die Realmöglichkeit der *Gegenstände* solcher möglichen Aktvollzüge garantiert. Intentionaler Vollzug verlangt ein Woraufhin, und ohne dessen reale Möglichkeit wäre der reale Akt unmöglich, weil bezogen und zugleich nicht bezogen; das Beziehungsziel wäre unmöglich, darum auch die Beziehung, das Bezogensein selbst; reale Offenheit wäre identisch mit

<sup>44</sup> Vgl. vom Verf.: „Existiert“ Gott? (s. Anm. 43) 36/37 und Kontext.

Nichtoffenheit, ein ontologischer Widerspruch. An dieser Stelle<sup>45</sup> muß eigens betont werden, daß in unserer Reflexion *Strebedynamik*, Willensintentionalität den Ausschlag gibt. Denk- und vielleicht Realmöglichkeit kommt als Gegenstand der Wertsuche in den Blick. Und zwar geht es da zuhächst um personale Werte; alles Apersonale bedeutet ja empfindlichste Grenzerfahrung. Daß personale Werte interpersonale Struktur besitzen, braucht nur nebenbei erwähnt zu werden. Jedenfalls bezeichnet das Ausbleiben des personalen Gegenüber in Antwort und Gegenliebe die eigentliche menschliche Enttäuschung und Entbehrung<sup>46</sup>. Ergebnis: Die Realoffenheit unseres Menschseins, wie wir sie auf der Basis allgegenwärtiger Grenzerfahrung reflex verstehen müssen, hat ihr Korrelat in der Realmöglichkeit personaler Erfüllung. – Während auf der Ebene des Erkennens der Zielgegenstand negativen Inhalt haben könnte, also die Erkenntnis fundieren könnte, das Erfragte und Gesuchte gebe es überhaupt nicht (auch das wäre intentionale „Erfüllung“ des Aktes, Wahrheitserkenntnis), muß der Zielgegenstand des Willens, und damit der geistigen Dynamik als ganzer, sofern er möglich ist, positiven Gehalt besitzen; Willensintentionalität vollendet sich wesenhaft im „Haben“ des Gegenstandes (im „frui“), zielt also auf positive Einung mit ihm. *Diese* muß möglich sein, was Realmöglichkeit des Intendierten verbürgt.

Daß unsere Überlegung erbringt, nicht nur werde in Grenzbewußtsein zugleich Grenze transzendiert, sondern auch, das gelte für Grenze überhaupt, führe also auf Transzendenz über jede mögliche Grenze hinaus, muß hier eingetragen werden, und kann philosophisch keine Schwierigkeit bereiten. Hegels Wort, es sei auch über das Hinausgehen selbst hinauszugehen, trifft das genau<sup>47</sup>. Bewegung der Intentionalität ist ja selbst etwas Grenzhafes, Un-vollendetes, das es zu überholen gilt. Somit überwindet der strebende Wille alle nur denkbaren Grenzen in Richtung auf unendliche Erfüllung der Wertsuche. „Das in sich selber verborgene, asymptotische Woraufhin der Erfahrung einer unbegrenzten Dynamik des erkennenden Geistes und der Freiheit“<sup>48</sup> ist unendliche Realität, im bislang noch vorläufigen Sinn von unendlicher Realmöglichkeit. Der Vorgriff kann sich nicht nur auf „absolute Zukunft“ im marxistischen Verständnis erstrecken; sie bleibt im ontologisch-metaphysischen Sinn immer noch endlich, begrenzt. Darum hilft nur gesellschaftskritische Analyse von Negativität

<sup>45</sup> Anthropologie und Gottesaufweis (s. Anm. 43) 521.

<sup>46</sup> Ebd. 522.

<sup>47</sup> WW (Glockner) 4, 164.

<sup>48</sup> Gotteserfahrung heute, in: Theologische Akademie, 7 (s. Anm. 43), 13. (Mit dem Terminus „Gotteserfahrung“ kann man sich in diesem Zusammenhang nur schwer befreunden, gar mit der Formel „anonyme Erfahrung“.)

(faktischer Gesellschaftsformen) eben nicht. Und E. Bloch, R. Garaudy sowie M. Horkheimer in seinem Spätwerk setzen tatsächlich tiefer, in einer „Ontologie“ des Menschen, jedenfalls in einer allgemeinen Anthropologie an.

Das Äußerste, worauf unsere Gesamtintentionalität als Vollzugsstruktur sich bezieht, hat Anspruch auf den Namen „Gott“, wie wir ihn aus der religionsphänomenologischen und -geschichtlichen Forschung kennen. Denn jenes Letzte ist nicht identisch mit dem Menschen und seiner Welt, mit der menschlichen Dynamik (und Evolution samt Geschichte), Transzendenz über alles Transzendierende hinaus, und so geht Transzendenz nicht in „immanenter Transzendenz“ auf. Die „passion inutile“ J.-P. Sartres ist eine Chimäre, und Nietzsches bekannter Aphorismus bleibt gleichfalls auf halbem Wege stecken<sup>49</sup>. Nehmen wir hinzu, daß das transzendente Gegenüber in einem nicht bloß metaphorischen Sinne als personal gedacht werden muß, dann verifiziert sich in ihm der Name „Gott“ endgültig. Man müßte die Analyse schon willkürlich abbrechen, schritte man nicht zur theistischen Interpretation des Phänomens fort<sup>50</sup>.

Gott ist dann in sich selbst unendliches Erfülltsein, unbegrenzte „beatitudo“. Nur so vermag er das zu verheißen und zu schenken, was endliche Intentionalität in ihrer absoluten Offenheit (entbehrt und) begehrt. Selbstredend bietet uns dieser Gott zunächst nur die Möglichkeit der Erfüllung. Ist er personal, dann haben wir mit seiner „Freiheit“ zu rechnen. Wir haben ihn nicht „im Griff“, es bleibt allein die Hoffnung.

Aber Gott selbst kann nicht nur realmöglich sein. Realmöglichkeit ist ontologisch nicht das Letzte. Es wäre zwar sehr riskant, die Linie der transzendierenden Geistdynamik einfachhin über die „Grenze“ bloßer Realmöglichkeit auf Wirklichkeit durchzuziehen, weil Möglichkeit als solche die schärfste Grenzerfahrung sei. Mit einem solchen Versuch würde man allzusehr in die Nähe des ontologischen Arguments geraten. Doch läßt sich nicht leugnen: Realmöglichkeit impliziert Bezug auf Wirklichkeit, und dieser Bezug muß, um sich von Unmöglichkeit eindeutig abzuheben, real sein (nur gedachtes Mögliches könnte ja in der Realität Unmögliches sein). Dann aber setzt er den Bezugspol selbst als real voraus — eine uns bereits geläufige Überlegung. Realmöglichkeit wird in ihrem Realsein somit durch den Bezug auf eine Wirklichkeit konstituiert, die bereits vorgegeben ist, sonst entsteht ein

<sup>49</sup> „Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen...“ (Der Wille zur Macht [Leipzig, Taschenausgabe Bd. 9, 1906] 617).

<sup>50</sup> Vgl. die höchst vernünftigen Bemerkungen von W. Kern zu „Theismus“: Atheismus kritisch betrachtet (hrsg. v. E. Coreth u. J. B. Lotz [München/Freiburg i. Br. 1971]) 145 ff.

ontologischer Widerspruch. Der Bezugspol *letzter* Realmöglichkeit kann nun nicht über dieser Möglichkeitsrealität hinausliegen (als Bezugspol einer Bewegung, über den hinaus nichts mehr auch nur denkbar ist), sondern muß mit ihr zusammenfallen: ontologische Identität von Möglichkeit und Wirklichkeit.

Unsere Reflexion nimmt die Richtung auf die Vergewisserung der ontologischen Geltung des Kausalsatzes, braucht ihn aber nicht einzuschalten<sup>51</sup>; unser Gedankengang ist kein Kausal-, weil kein Kontingenzargument.

Freilich wäre manches nachzutragen, was Mißverständnisse in bezug auf Struktur von Gotteswegen und auf den Terminus „Gott“ ausräumen könnte, doch das ist anderswo zur Genüge geschehen – zur „relativen“ Genüge, ausgehen wird uns der Stoff wohl niemals. Lassen wir es bei Folgendem bewenden. „Gott“ erscheint hier natürlich nicht in gleichsam „linearer Extrapolation“ endlicher, weltlicher Werte, seine Transzendenz läßt sich inhaltlich, soweit überhaupt, nur analog beschreiben. Unser Aussein auf unendliche Erfüllung bedeutet (vgl. die Metaphysik des „bonum“) nicht notwendig Hoffnung auf Selbstrealisation dessen, was unmittelbar Wert eines anderen (für einen anderen) ist, wohl aber intentionale Teilnahme am Wertsein des anderen: die Grenztranszendenz verheißt nicht das Selbsthaben göttlichen Lebens, wohl aber das Wissen um dieses Leben und die willentliche, liebende Bejahung des Unendlichen, die dann uns selber „glücklich“ macht. Aus dem Argument läßt sich schließlich keinesfalls entnehmen, daß alles und jedes, was über Grenze hinaus denk- und realmöglich ist, uns (jedem von uns) auch als solches in Wirklichkeit zukommen müßte (z. B. auch die Fähigkeit, die Neunte Symphonie zu komponieren). Als wirklich wissen wir nur das Telos der Bewegung, alle andere Wirklichkeit ist darin analog „aufgehoben“.

Übrigens beruht unsere Reflexion letztlich nicht schlechthin auf so etwas wie einer Negativität unser selbst, auf einer „Schwäche“ unseres Seins, auf der Erfahrung einer Grenzsituation als Ausdruck eines ontologischen und existentiellen „Mängelwesens“<sup>52</sup>, so daß Gott lediglich als „Lückenbüßer“ auftreten müßte. Er beruht auf unserer Stärke, auf der (gottverdankten) Kraft zu Grenztranszendenz ohne alle Resignation. –

Daß Neomarxisten den Ursprung des religiösen Verhaltens im Humanum der Unendlichkeitsbewegung entdecken, markiert doch

<sup>51</sup> Vgl. vom Verf.: *Causa prima*, in: ThPh 42 (1967) 161 ff.

<sup>52</sup> Da hat, wie man weiß, *D. Bonhoeffer* Schule gemacht. „Wenn man auch in allen weltlichen Fragen schon kapituliert hat, so bleiben doch immer die sogenannten ‚letzten‘ Fragen – Tod, Schuld –, auf die nur ‚Gott‘ eine Antwort geben kann“ (Widerstand und Ergebung [München 1958]) 216.

wohl einen neuen Aspekt der Religionskritik, obgleich sie sich darin L. Feuerbach anzunähern scheinen, der die Dialektik von Endlich und Unendlich an zentrale Stelle rückt, d. h. konkret, die Dialektik des einzelnen und der „Gattung“, der er „Unendlichkeit“ zuschreibt<sup>53</sup>. Vielleicht ist der „neue“ Aspekt gar nicht so neu; daher das Fragezeichen hinter dem Titel dieser Studie, zumal wenn die Motive „Abhängigkeits- und Endlichkeitsbewußtsein“ wie auch „Glückseligkeitsstreben“, die für Feuerbachs Religionspsychologie zentral sind, trotz der oft nur allzu banalen Durchführung nicht heruntergespielt werden. Immerhin anerkennt er die betreffenden Phänomene nicht entschieden genug als Basis legitimen Fragens nach Gott, und dieses insofern auch nicht als echt humanes Anliegen; er nimmt die Möglichkeit transzendenter Interpretation von vornherein nicht ernst, ein „Dialog“ mit dem religiösen Menschen ist für ihn undenkbar – und das alles sieht bei zeitgenössischen humanistischen Marxisten doch anders aus. Religion erscheint bei ihm umstandslos als Täuschungsmanöver der die Abstraktionsgebilde menschlichen Denkens hypostasierenden Einbildungskraft, behält folgerichtig auch keine bleibende Funktion bis in die äußerste geschichtliche Zukunft hinein, sondern ist schlechthin Index unreifer, unmündiger, kindlicher Verhaltensstruktur. Auch dazu finden sich freilich Parallelen bei Neomarxisten, die Atmosphäre hat sich indes entspannt, obwohl im Endeffekt nicht viel Besseres herauskommt: die Gottesidee als Illusion.

Die Erwiderung auf Garaudys „Der Durst beweist nicht die Quelle“, auf Adornos Satz vom Hungernden und der phantasierten Speise und ähnliche Kurzschlüsse ist deshalb so breit ausgefallen, weil es um die positive Durchführung des aufgeworfenen Problems ging. Wer wollte allerdings erwarten, daß ein Marxist sich von ihr überzeugen ließe? Dafür arbeitet sie noch unbeirrt mit Prinzipien metaphysischer Ontologie.

Wie radikale Ablehnung aller Metaphysik aussehen kann, präsentiert uns ein Neomarxist, der auch im deutschen Sprachgebiet kein Unbekannter mehr ist.

#### Exkurs

*M. Prucha* nennt in einer gewissen vorläufigen Weise den philosophischen Trieb „das Metaphysische im Menschen“, das sich im Fragen nach dem wahren Sinn dessen, was wir sind und was für uns ist, unabweisbar aufdrängt<sup>54</sup>. Dabei müsse „die reale Anwesenheit des Sin-

<sup>53</sup> Dazu bes. *M. v. Gagern*, Ludwig Feuerbach (München/Salzburg 1970) 187 ff.

<sup>54</sup> Christliche Humanität und marxistischer Humanismus, in: Dokumente der Paulus-Gesellschaft XVII (1965) 313 ff.

nes“, „die Anwesenheit des Metaphysischen“, viel weitreichender und grundlegender gedacht werden, als es die faktischen Metaphysiken tun: es gebe keinen festen Ausgangspunkt für dessen Bestimmung<sup>55</sup>. Auch der Mensch sei nicht Ausgangspunkt, wie bei Descartes usw., er werde in die Reihe der Seienden zurückgestellt, der Seienden, von denen aus eine Fixierung dessen, was „Sein“ bedeutet, nie möglich werde. Hierin offenbart sich, gewiß im Gefolge Heideggers, Pruchas Grundposition. Auch der Marxismus habe auf eine Bestimmung des „Sinnes“, d. h. des absolut umgreifenden „Seins“, von einem Seienden her zu verzichten: die für die Metaphysik charakteristische „Identifizierung des Seins und des besonderen Seienden“ finde sich auch im dialektischen Materialismus, der die „Materie“ zum Sein erhebe, zum ersten und letzten (höchsten) Seienden<sup>56</sup>. „Das“ Sein als allgegenwärtiger Horizont, „Sinn“ und Grund von allem, sei ein „viel zu weiter ‚Raum‘, als daß jeweils das Seiende, das von dort kommt, eindeutig sein Antlitz, seinen konkreten Charakter verraten könnte“<sup>57</sup>. Werde nun Gott als höchstes Seiendes aufgefaßt, dann bestimmt er sich nach dem, was innerhalb unserer Erfahrung das „Höchste“ darstellt, etwa als Geist, als Person. So hat man es in der Religion mit der Beziehung zweier Seiender zu tun, Gott und Mensch, mit einer „zum Absoluten erhobenen Konkretheit“<sup>58</sup>. Eine derartige Verzeichnung und Verfälschung des Gedankens der Transzendenz lasse sich heute leicht durchschauen. Darum heiße es, mehr „Mut zur Transzendenz“ aufzubringen, die Fesseln, welche die Religion dem Streben nach Transzendenz anlegt, abzustreifen, die Theologen zu größerem Radikalismus im Transzendenzdenken aufzufordern. Ebenso natürlich auch den gegenwärtigen Marxismus.

<sup>55</sup> Ebd.

<sup>56</sup> Technik und Philosophie, in: Marxismusstudien 6 (1969) 179 (172–186). Th. W. Adorno notiert, gegenüber Hegel habe Engels „die umgekehrte, ebenfalls undialektische Konsequenz gezogen, Materie sei das erste Sein. Dialektik gebührt dem Begriff des ersten Seins selber“ (a. a. O. [s. Anm. 25] 125, vgl. 138). Übrigens spricht auch Heidegger von einer „Umkehrung“ der (absoluten) Metaphysik (Hegels) durch Marx und Nietzsche (Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus [Bern 1947] 82). Dazu die sehr interessanten und geistreichen Glossen von G. Petrović, Der Spruch des Heidegger, in: Durchblicke. M. Heidegger zum 80. Geburtstag (hrsg. v. V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1970), 412–436.

<sup>57</sup> Marxismus und Philosophie menschlicher Existenz, in: Neues Forum XIV (1967) 847. – Es wird nicht überflüssig sein, an Stellen bei Feuerbach zu erinnern, die auch in diesem Punkte einer gewissen Vorwegnahme nahekommen. In moralphilosophischem Kontext heißt es einmal: Der philosophische Geist sei dort verschwunden, „wo nicht mehr *das Sein* als selbständig gedacht, sondern ein Seiendes, d. h. ein gespenstisches Subjekt, das *ist*, vorausgesetzt wird“ (6, 104). Hier stört der Ausdruck „selbständig“, doch an einer anderen Stelle klingt fast Heideggers Sprache voraus: Es werde von den Theologen „*das Sein* als solches, das Sein in dem Unterschied von dem Seienden aber selbst wieder *als Seiendes*, *das Wesen* im Unterschied von den Wesen . . . selbst wieder als ein Wesen vorgestellt“ (8, 417).

<sup>58</sup> Ebd. 848.

Für Prucha ist Philosophie jedenfalls nicht nur historische Dialektik als Grundlage der Politik, sondern auch Ontologie und Anthropologie<sup>59</sup>, allerdings auf dem Horizont der Seinsfrage, die freilich als solche unbeantwortbar bleibt.

Bezüglich des Gottesgedankens urgiert er, wohl als Konsequenz (und zugleich Voraussetzung) seiner Auffassung vom „Metaphysischen“, die Endlichkeit menschlichen Denkens. Gott wie einen Gegenstand, ein Etwas, ein „Er“ zu wissen meinen, beruhe auf Illusion. „Ich habe meine eigene Endlichkeit vergessen und in diesem Sinne auch meine Menschlichkeit.“<sup>60</sup>

Prucha will, seines Erachtens mit Marx, Endlichkeit nicht auf Sterblichkeit reduzieren; er sieht sie im vieldimensionalen Komplex menschlicher Bedürftigkeit<sup>61</sup>. Das weicht im Prinzip nicht ab von dem, was wir darunter verstanden haben. In der Sphäre des Erkenntnisvermögens aber markiert sie die Negation dessen, was Metaphysik zu wissen sich herausnimmt: „die absolute Sicht auf das Sein“<sup>62</sup>.

Manch anderes aus den Überlegungen Pruchas, die ja noch nicht als (relativ) geschlossene Theorie vorliegen, wäre anzuführen und zu würdigen. Doch lassen wir es bei obigem bewenden.

Um mit dem letzten Punkt zu beginnen: Metaphysik darf natürlich keine „absolute“ Sicht auf das Sein, wie bei Hegel, für sich in Anspruch nehmen. Die Endlichkeit unseres Seins durchstimmt auch unser Erkenntnisvermögen bis in seine äußersten Verästelungen hinein. Das betrifft indes die Weise unseres Erkennens, den „modus quo“, nicht ohne weiteres den Gegenstand (und das vor- und miterkannte, jedenfalls vor- und mitbekannte, mitbewußte Ungegenständliche)<sup>63</sup>. Das Absolute wird nicht auf absolute Weise gewiß, wohl aber auf eine relative Weise, die mit Hilfe von Negation und Negation von Negation (doppelte Negation), also mit den leicht verletzlichen und zerbrechlichen Mitteln „analogen“ Denkens das Absolute zu vergegenwärtigen vermag. Prucha hat in seinen bisherigen (dem Verf. zugäng-

<sup>59</sup> Ebd. 850.

<sup>60</sup> Der christliche Glaube zwischen Anpassung und Absterben, in: Disputation zwischen Christen und Marxisten (hrsg. v. M. Stöhr, München 1966) 207. Hier nochmals die prägnante Formulierung: „Das ist der Hauptverstoß der Metaphysik, die nicht als philosophische Disziplin aufgefaßt werden kann, die sich mit dem Problem des Seins befaßt, wohl aber als gedankliche Richtung, die das Sein schon in einer bestimmten konkreten Weise erklärt“ (205). Abstrakter, noch prägnanter: „Das Sein wird... nicht nur als etwas Bekanntes, sondern als etwas Erkanntes aufgefaßt“ (Neues Forum XIV [1967] 846). Vgl. auch: Metaphysik und Marxismus, in: Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie III (Wien 1969) 610–616.

<sup>61</sup> Ebd. 845/846.

<sup>62</sup> Der christliche Glaube zwischen Anpassung und Absterben (s. Anm. 60) 207.

<sup>63</sup> Extrem „negative“ Theologie versucht die Unterscheidung zwischen „id quod“ und „modus quo“ zu minimalisieren.

lichen) Veröffentlichungen das Problem der Analogie noch nicht aufgegriffen. Übrigens kommen seine Bemerkungen zum „Sein“ auf eine „negative“ Philosophie hinaus; nicht erst alle *Theologie* ist negativ, schon einmal alle Philosophie des *Seins* ist negativ: Das Sein läßt sich von den Wesenszügen Seiender her nicht bestimmen. Voraussetzung bleibt auch hier Seinsmonismus.

Wahrscheinlich läßt Seinsmonismus nur aufgrund einer ontologischen Analyse der menschlichen Freiheit sich überwinden; die Menschen „haben“ in ihrer je-eigenen Freiheit gleicherweise je-eigenes Sein (wie die nicht-freien Seienden dementsprechend eigenes, qualitativ anders-artiges Sein).

Wenn Metaphysik nun das Sein durchgängig, so oder so, mit Seiendem, einem höchsten oder tiefsten Seienden, „verwechselt“, die theistische Metaphysik das Sein mit dem „höchsten Seienden“, Gott, dann hat sie freilich das Spiel verloren<sup>64</sup>. Heideggers Kritik der Ontotheologie, und in seinem Gefolge diejenige Pruchas u.a., wäre die philosophisch radikalste und anscheinend unüberholbare. Eben auch die neomarxistische Religionskritik hätte mit Argumenten wie denen Pruchas ihre philosophisch modernste Form gefunden.

Und dennoch läßt sich mancherlei entgegenen. Für jetzt mag es genügen, auf die Thematik der ontologischen Differenz von Seiend und Sein im „Kontingenten“ aufmerksam zu machen, die der thomistischen Metaphysik ja nicht fremd ist, und diejenige der „formalen“ Identität von Sein und Seiend in Gott – Gott kann dann nur in höchst analogem Sinne „seiend“ genannt werden, ebenso sein „Sein“ als Grund des Seins der nicht-göttlichen Seienden. Weil neomarxistische Religionskritik, soweit sie sich auf diese Thematik einläßt, gewiß nicht mehr typisch marxistisch ist, darf der Exkurs hier abbrechen.

## II. Funktion der religiösen Frage in der geschichtlichen Endzeit

Der zweite, unverhältnismäßig kürzere Teil der Studie bezieht sich auf den zweiten Aspekt neomarxistischer Religionskritik, den man, alles in allem, als neu betrachten muß. Die Auseinandersetzung fällt auch deshalb so unproportioniert kurz aus, weil das meiste bei *W. Post*<sup>65</sup> nachzulesen ist.

<sup>64</sup> „Auch fernerhin noch ein ‚Seiendes‘ nach dem Sinn der bisherigen theologischen Metaphysik für den Ursprung und Grundquell des Seins selbst zu halten, wäre nicht ein Irrtum, sondern eine das Sein wesentlich verfälschende Verlogenheit des Lebens selbst“ (*K.-H. Volkmann-Schluck*, *Leben und Denken. Interpretationen zur Philosophie Nietzsches* [Frankfurt a. M. 1968] 46). Doch was heißt hier „Seiendes“ im Sinne theologischer Metaphysik, was „Sein selbst“ usw.? Vgl. dazu vom *Verf.*: *Die erkenntnistheoretische Grundfrage philosophischer Theologie*, in: *Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie* (Freiburg/Basel/Wien) 153 f.

<sup>65</sup> Kritik der Religion bei *K. Marx* (s. Anm. 4) 260 ff.

Das Neue liegt darin, daß die ältere Kritik von der Selbstauf-  
lösung der Religion relativiert wird. Religion behalte auch in der  
Endphase der menschlichen Geschichte, innerhalb der klassenlosen  
Gesellschaft, ihre Strahlkraft und Faszination. Wohl nicht nur in  
dem Sinne, wie es bereits W. I. Lenin angenommen hatte: er glaubte  
nicht ohne Vorbehalt an die unausbleibliche Wirksamkeit veränderter  
sozialer Zustände; man müsse nachhelfen, und zwar mit atheisti-  
scher Propaganda und politischem Druck<sup>66</sup>. Doch diese Variante  
scheint nicht etwa das Wesen der Religion tiefer verstehen zu  
wollen; sie rechnet mit der psychologisch begreiflichen Zähigkeit und  
Hartnäckigkeit überkommener, geschichtlich langlebiger Vorstellun-  
gen, will daher den Prozeß der – das ist es schließlich – Entchristlichung  
durch harte Maßnahmen beschleunigen. Ein weiteres Moment der  
Theorie Lenins sieht schon eher danach aus, als ginge es auf allgemein-  
menschliche Strukturen zurück: Entstehung und Wesen der Religion  
seien auch „eng mit der metaphysischen Art des Denkens verbun-  
den“<sup>67</sup>, des Denkens in „starren“, starr entgegengesetzten, unvermit-  
telten, also undialektischen Kategorien. Gleichwohl muß man fragen,  
ob, der marxistischen Theorie zufolge, nicht gerade das undialektische  
Denken einer bestimmten (langen) geschichtlichen Phase angehöre,  
also geschichtsbedingt sei, daher zu guter Letzt klassenbedingt. Das  
nur der Vollständigkeit halber.

Heute spricht man von einer Permanenz der religiösen Frage, weil  
die menschlichen Basisphänomene, denen sie entspringt, sich durch-  
halten. So B. Bošnjak<sup>68</sup>, so ebenfalls E. Bloch<sup>69</sup>. Letzterer verknüpft  
dieses Element mit seiner bekannten Idee der „Beerbung“ der Religion,  
des Christentums, durch den genuinen Marxismus, eine Idee, deren  
Wurzeln bis zu L. Feuerbach zurückreichen; Religion werde in „Meta-  
religion“ aufgehoben. Immerhin, und darauf kommt es an, wird es

<sup>66</sup> Vgl. *J. Kadenbach*, Das Religionsverständnis von *K. Marx* (München/Pader-  
born/Wien 1970) 238.

<sup>67</sup> Ebd. 239. – Instrukтив ist auch der kurze Hinweis Kadenbachs auf *J. Dietzgen*,  
den „Proletarierphilosophen“ (1828–1888): er halte Religion für etwas, was zur  
„originalen Wahrheit“ des Daseins gehört, wie D. sich ausdrückt; sie müsse daher, so  
Kadenbach, ihm zufolge „als unvergängliche Realität begriffen werden, da sie eine  
bleibende Wahrheit des menschlichen Lebens ist“ (ebd. 238). Sollte man nicht vor-  
sichtiger urteilen? Für D. ist „Religion“ Bewußtsein der Abhängigkeit des Menschen,  
ein Bewußtsein aber, das in der „eigentlichen“ Religion, so muß man doch sagen, eben  
gerade nur eine geschichtliche Wirklichkeit und Funktion hatte und Umformungen  
durchzumachen vermag, die sie des ursprünglichen Charakters völlig entkleiden. Nur  
dann ist Dietzgens Aussage verständlich (und zugleich unverständlich): „Die Tenden-  
zen der Sozialdemokratie enthalten den Stoff zu einer neuen Religion“ (ebd.).  
Es beruft sich keiner der Neueren auf ihn als Vorläufer.

<sup>68</sup> „Eben deshalb, weil der Mensch sterblich ist, kann der eschatologische Wunsch  
sowohl entstehen als auch bestehen unabhängig vom gesellschaftlichen System“ (Zum  
Sinn des Unglaubens [s. Anm. 15] 44).

<sup>69</sup> Vgl. *W. Post*, a. a. O. (s. Anm. 65).

möglich sein, daß aus der komplexen allgemeinmenschlichen Phänomenbasis auch die typisch religiöse Frage aufbricht: aus den Erfahrungen von Leid, Tod, Endlichkeit – sie können nicht zum Verschwinden gebracht werden. Ja, die Fragen dürften in der Endzeit sich sogar verschärfen, „End“-Zeit stellt sich damit sozusagen selbst in Frage. Daher auch die These von A. Schmidt, erst die realisierte (!) Utopie könne erweisen, „ob an den . . . als ideologisch denunzierten geistigen Gebilden mehr ist als Schein, der mit der falschen Gesellschaft verschwindet, oder ob Religion mit dem Sein des Menschen schlechthin gesetzt ist!“<sup>70</sup> Die Entscheidung über Schein oder Sein der Religion stehe also noch aus. Daher behält selbst das Christentum eine Chance auch im geschichtlich eschatologischen Menschheitsgespräch. Bis dahin bewahre es „das Gedächtnis daran, daß das menschliche Wesen in seinen bisherigen historischen Erscheinungsformen sich nicht erschöpft“<sup>71</sup>. Aber doch eben erst in der klassenlosen Gesellschaft wird die Endentscheidung ausgetragen, jene könnte sich und wird sich als Nährboden religiösen Fragens herausstellen. Ein Zeichen dafür, daß die ursprüngliche Religionskritik innerlich überholt ist. Und warum, das wäre noch einzuwerfen, den Austrag der religiösen Problematik auf das Ende verschieben, den „letzten“ Menschen überlassen? Marx hat für sich selbst beteuert, er sei im Grund an den metaphysischen Fragen desinteressiert. Die Menschen aber sind, auch wo sie es sich nicht eingestehen, daran interessiert, und zwar schon jetzt, gegenwärtig, nicht erst einmal zukünftig in der erhofften großen Freiheit und Freizeit, genau deshalb, weil es um den Kern des Menschen selber geht.

Die Funktion der religiösen Frage in der Endzeit verstärkt sich weiterhin aus folgendem Grunde. Das Gelingen der marxistischen Utopie ist ja nicht garantiert. Das wird heute von vielen offen zugegeben<sup>72</sup>. M. Machovec betont in diesem Zusammenhang (erstmalig?) die auch „animalischen Grundlagen unseres Daseins“, die nicht ver-

<sup>70</sup> Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx (Frankfurt a. M. 1962) 121; vgl. *W. Post*, a. a. O. 252. – Zur wissenschaftstheoretischen Kritik der Zusammenhänge von verifizierender Praxis und Eschatologie bei Marx siehe *K. Hartmann*, Die Marxsche Theorie – Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften (Berlin 1970) 560 ff. Vgl. auch *W. Post*, a. a. O. 300 ff. Andere Elemente in modernen Modellen marxistischer Religionskritik, die *W. Post* diskutiert, vor allem wohl der Komplex „Religion und geschichtliches Engagement“, Religion als retardierendes Moment in der Geschichtsbewegung u. a., greifen wir nicht auf, weil es sich kaum um „neue“ Aspekte handelt. Höchstens wäre als relativ neu zu bezeichnen, daß die ältere Kritik, derzufolge religiöse Einstellung notwendig retardiert, das Bestehende „sanktioniert“, irgendwie zurückgenommen wird: Wenn und wo „Koexistenz“, sogar „Kooperation“ im geschichtlichen Prozeß zugestanden wird, kann Religion nicht mehr in jenem Sinne disqualifiziert werden.

<sup>71</sup> A. a. O. (s. Anm. 70) 121/122.

<sup>72</sup> Z. B. von *M. Machovec* (s. Anm. 6) 233 f.

schwinden werden, weshalb die Gefahr bestehe, „daß die raubtierhaften Züge des menschlichen Charakters stets erneut zum Durchbruch gelangen könnten – werden sie, die nicht „durch die Verhältnisse einer Klassengesellschaft bedingt sind“, sondern durch seine Natur, nicht auch dort, wo Klassengesellschaft nicht mehr existiert, zum Durchbruch gelangen können?“<sup>73</sup> Momente höchster Verunsicherung der schönsten Theorie.

E. Bloch macht aus der Not des Denkens eine Tugend. Hoffnung müsse ungarantiert bleiben, ein Gott, in dem sie ihre Garantie besäße, würde sie ertönen<sup>74</sup>. „Es gehört zur Hoffnung, daß sie keinen Grund hat; es ist der Grund erhofft, der sie zur Hoffnung macht.“<sup>75</sup> Eine anscheinend subtile Argumentation, wenn schon einmal das „Prinzip Hoffnung“ das dynamische Wesen des Menschen konstituiert. Was soll man darauf erwidern? Ist Hoffnung also grundlos? Auch im religiösen Denken wird Hoffnung nicht einfachhin zu garantierter Hoffnung, d. h. verbürgt sie nicht ohne weiteres Erfüllung; sie ist bedingte Hoffnung, der Mensch hat Voraussetzungen zu erfüllen, damit sie selbst sich zu erfüllen vermag. Doch darf sie keinen „Grund“ haben? Man sollte wohl zurückhaltend interpretieren, vielleicht übersteigert und überschlägt sich seine Formulierung in ein (gegenüber der Theorie von M. Machovec zugespitztes) Paradox, das nicht wortwörtlich genommen werden will. Gleichwohl darf gefragt werden: Schließt Hoffnung die Überzeugung, es gebe das Erhoffte, denn tatsächlich aus? Schließt Hoffnung nicht wenigstens die Möglichkeit des Erhofften ein? Etwas Unmögliches kann ich im Ernst nicht erhoffen. Hoffnung muß einen Grund besitzen; der Grund der Hoffnung ist nicht erst selber zu erhoffen. Und wenn unsere Überlegungen in Teil I zutreffen, dann kann nicht einfachhin der Mensch sie begründen, sie gründet in Gott. Ein vor-gegebener Sinn des auf die Totalerfüllung ausgreifenden Menschen „läßt hoffen“.

Marxens allbekannte Programmpunkte, der Kommunismus sei das aufgelöste Rätsel der Geschichte und wisse sich als diese Lösung, daher stelle sich der Mensch immer nur Aufgaben, die er lösen könne, scheinen nicht mehr ohne Abstriche zu gelten. Die neuen Aspekte der Religionskritik lassen dem Phänomen Religion mehr Gerechtigkeit widerfahren, wie auch immer es um den religionspolitischen Kurs von Machhabern stehe.

<sup>73</sup> Ebd. 112.

<sup>74</sup> A. a. O. (s. Anm. 5).

<sup>75</sup> So in einer Diskussion auf der Tagung des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen, 1963. Siehe: Mensch und Zukunft (Frankfurt a. M. 1964) 173 (s. Anm. 5).