

mit Hilfe einer Interpretation symbolischer Ausdrücke; die *ethische* ist eine Erklärung der Relation zwischen Freiheit, Pflicht und Bösem (sie beruht auf den performativen Aussagen, durch die ich den Ursprung des Bösen auf mich nehme und mich als verantwortlichen Willen einsetze); die *religiöse* ist eine Neuinterpretation von Freiheit und Bösem im Licht der Hoffnung oder christlich gesprochen: der Hoffnung auf die allgemeine Auferstehung von den Toten.

Sehe ich diese drei Betrachtungsweisen als ein Ganzes, so zeigen sie eine Art Fortschreiten, das sich dem Fortschritt von der Stufe des Ästhetischen über die Stufe des Ethischen zur Stufe des Religiösen in Kierkegaards Philosophie vergleichen läßt. Ich möchte diesen Vergleich akzeptieren, wenn ich

ihn nicht als herabsetzend und entmutigend empfinde.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

¹ Diesen Beitrag veröffentlichte der Verlag «Les Éditions du Seuil» (Paris) bereits in dem Aufsatzband des Verfassers «Le conflit des interprétations».

² Das Englische hat für beides den Begriff «scrupulosity». Im Deutschen unterscheiden wir hier zwischen Gewissenhaftigkeit und Skrupelhaftigkeit; einen beides umfassenden Begriff gibt es nicht. Der englische Text operiert mit dem beide Dinge bezeichnenden Begriff in einer im Deutschen nicht wiedergebbaren Weise. (Der Übersetzer.)

PAUL RICOEUR

geboren am 27. Februar 1913 in Valencia. Er studierte an den Universitäten von Rennes und Paris, ist Agrégé und Doktor der Philosophie und Dekan der Philosophischen und Humanwissenschaftlichen Fakultät von Paris-Nanterre. Er veröffentlichte «Philosophie de la volonté», wovon drei Bände erschienen sind, und «De l'interprétation. Essai sur Freud». Er ist Mitglied des Direktionskomitees der Zeitschrift «Esprit».

Wolf-Dieter Marsch Sündenbewußtsein als «falsches Bewußtsein»?

Seit etwa drei Jahrtausenden kennt die jüdisch-christliche Tradition den Sachverhalt, daß die Menschen vor ihrem Gott nicht «gerecht», sondern «schuldig» sind – und zwar so, daß kein einzelner Mensch diese «Sünde» durch Einsicht, guten Willen und fromme Werke korrigieren kann, sondern so, daß die Menschheit von Anfang an in einen kollektiven Schuldzusammenhang hinein verstrickt ist, den sie nicht aufzulösen vermag (*peccatum originale, vitium originis*). Seit etwa drei Jahrhunderten kennt die Tradition der westeuropäischen Aufklärung den Sachverhalt, daß im gesellschaftlichen Zusammenleben der Menschen ein «falsches Bewußtsein» entsteht, verursacht durch zivilisatorische und politische Verhältnisse, Klassenlagen und soziale Positionen, das ein wahrhaft humanes Zusammenleben verhindert, verstellt und unmöglich macht – und zwar so, daß es nicht einfach durch ein «richtiges Bewußtsein» aufgehoben werden kann (F. Bacon: *idola theatri et ideola fori*); es besteht jedoch die Hoffnung, daß durch eine Veränderung der politisch-gesellschaftlichen Verhältnisse auch das Bewußtsein beeinflusst werden kann, sei es durch Erziehung, Aufklärung oder sei es durch Gewalt.

Was haben diese beiden Sachverhalte miteinander zu tun? Sie sind weder identisch noch absolut different. Sünde vor Gott ist und bleibt etwas anderes als Vorurteils- und Ideologiebildung. Versöhnung, Heil, Vergebung der Sünden heißt etwas anderes als ein «wahres», human aufgeklärtes Bewußtsein. Sie haben aber insofern etwas miteinander zu tun, als beide Male ein geschichtlicher, kollektiver Zusammenhang gemeint ist, der als ein Unheil gewertet wird – eine «Struktur der Destruktion»¹ –, in das der einzelne Mensch subjektiv unschuldig hineinverflochten, für das er aber dennoch haftbar ist. Das Maß an Identität und Differenz soll hier erörtert werden. Wir müssen zunächst ausführlicher einiges über das biblische Sündenverständnis und zur Geschichte des Ideologiebegriffs rekapitulieren (I.), ehe wir dann resümierend vergleichen und differenzieren (II.).

I. Zum Phänomenbestand

a. *Theologisch-biblisch*. Die biblische Rede von «Sünde» und «Erbsünde» ist in der okzidentalen christlichen Tradition seit dem 3. Jahrhundert ausgelegt worden als Verlust einer dem Menschen ursprünglich zueigenen gottähnlichen Unsterblichkeit und Freiheit zum Guten (*similitudo Dei*) sowie ein durch die Zeugung vererbter Hang zur Begehrlichkeit (*concupiscentia*) – eine Subjektivität, die sich unbewußt und bewußt im Widerspruch zu Gottes Heilswillen setzt. Durch die sakramental vermittelten Gnadengaben der Kirche (v. a. Taufe, Rechtfertigung, Beichte) sollte der schuldhafte Charakter dieses Widerspruchs (*reatus*) gleichsam

Geschichte
d. Sündenbewußtseins
les
↓

gezähmt werden. Der mittelalterliche und nachtridentinische Katholizismus hat um dieser pastoral-sakramental vermittelten Zählung willen die *eine* Sünde differenziert in ein System von Erb-, Tod-, Haupt- und läßlichen Sünden. Die Reformation hat dieses System zerbrochen, indem sie wieder *ein* Schuldig-Sein ins Zentrum rückte: «sine metu Dei, sine fiducia erga Deum»² ist der sündige Mensch, der Gott nicht total über sich recht gibt, sein Heil durch Christus empfängt.

Diese entsakramentalisierte Radikalisierung des Sündenverständnisses hat auf dem Boden der Moderne dann mehr und mehr dazu geführt, Sünde als eine innerliche, höchstprivate Verkehrung der Existenz vor Gott zu bezeichnen – ein verzweifelt Selbst-sein-wollen und Nicht-frei-sein-können (Kierkegaard), völlig abgelöst von der Verflochtenheit in gesellschaftliche Verhältnisse. Wurde die katholische Sündenlehre durch repressive Kasuistik moralisiert, so die evangelische privatisiert, und dies um so eindeutiger, je stärker Umwelt und Gesellschaft als «weltlich», säkular erfahren worden sind: die Ursache für ein Sündigsein kann nicht mehr in den technisch oder politisch bedingten Verhältnissen gesucht werden, sondern allein in der Person; in den Herzen und Gewissen wird der Kampf zwischen gut und böse, Sünde und Heil ausgetragen.

Der biblische, zunächst der *alttestamentliche* Inhalt des Wortes «Sünde» weist in eine recht andere Richtung – er ist semantisch nicht eindeutig festgelegt: Sünde kann einmal die mitmenschliche «Verfehlung» heißen, die zugleich vor Gott schuldig macht (chataat), sodann das boshaft verdrehte, «verkehrte Handeln» (awon) und schließlich die rebellische «Auflehnung», ursprünglich die Bestreitung rechtmäßigen Eigentums (päsach). Alle drei Wortbedeutungen zielen nicht primär auf die private Gesinnung, sondern auf den Zusammenhang zwischen der Tat, die die gottgewollte Bundesgemeinschaft zerstört, und ihrer Straffolge; «das Handeln des Menschen einerseits und sein Ergehen andererseits... sind... noch nicht als zwei voneinander getrennte und selbständige Dinge verstanden» worden.³ Die gemeinschafts- und selbstzerstörende Tat, mag sie kultischer, rechtlicher oder ethischer Art sein, und ihre Folge, die eine sühnende Wiederherstellung der sakralen Ordnung verlangt, klaffen nicht auseinander; gesellschaftlich-politisches Geschick und Sünde, die Destruktion des Gottesbundes, haben miteinander zu tun.

Wie aber kommt es zur Menschheitssünde, zum peccatum originale? Auf diese Frage hat Israel be-

kanntlich mit dem ätiologischen Bild vom «Sündenfall» (Gen 3, 1–24) und seinen Folgen geantwortet, wie der Jahwist sie erzählt. In dem als Oase gedachten Garten Eden steht ein Baum der «Erkenntnis des Guten und Bösen», d. h. der praktisch realisierten Allmacht, Allwissenheit und Grenzenlosigkeit.⁴ Von ihm soll der Mensch, ursprünglich begabt zur Herrschaft über die Kreatur und zur Einmütigkeit mit seinem Mitmenschen, nicht essen; in einer Mischung aus Experimentierlust, weiblicher Neugier, Wissensdurst, gegenseitiger Überredung und Leichtsinn überschreiten die Menschen die ihnen gesetzte Grenze. Man hat diesen Schritt einen ersten Akt geschichtlicher Selbstmanipulation genannt – Beginn einer selbst-produzierten Geschichte, die keine den endlichen Wesen gesetzte Grenze mehr respektiert; dieser Akt «hatte irreversible Folgen... inaugurierte einen Prozeß, hinter dessen Anfang die Menschheit nicht mehr zurück kann» – «eine einbahnige, nicht umkehrbare Geschichte».⁵

Die Folgen dieses Schritts, ausgesprochen in den Strafworten Jahwes, sind dann: Entfremdung zwischen Mensch und Mitmensch (Scham über die Nacktheit, Konflikt zwischen den Generationen), Entfremdung zwischen dem Menschen und seiner physischen Konstitution (Schmerzlichkeit von Tod und Geburt, vergebliche Arbeitsmühe) sowie Entfremdung zwischen dem Menschen und der ihn umgebenden Natur (Feindschaft zu Tieren, Unfruchtbarkeit des Landes). Es kommen weiter hinzu: die Zerrüttung des mitmenschlichen Verhältnisses durch den Brudermord (Gen 4, 1 ff), die zunehmende Arbeitsteilung (Gen 4, 20 ff), die Vermischung mit den götterartigen Elohimwesen (Gen 6, 1 ff), Rausch und Schamlosigkeit (Gen 9, 20 ff), titanischer Turmbau und Verwirrung der Sprachen (Gen 11, 1 ff). Es werden also ganz «normale» Situationen in jener «einbahnigen» selbst-produzierten Geschichte als Sünde mit ihren strafbaren Folgen geschildert. In ihnen erweist Gott immer neu seine Gnade: er läßt die Menschheit nicht in der allgemeinen Flut untergehen (Gen 6, 5–8, 22), er macht einen neuen Bund mit Noah, der die Umweltherrschaft des Menschen noch einmal ausdrücklich bestätigt, nur die Mordtat verflucht (Gen 9, 1 ff); mit dem Segen über den Exodus Abrahams (Gen 12, 1 ff) tritt Israel dann ins Licht der Geschichte.

Diese Vergegenwärtigung der causa peccati in Kategorien des Mythos besagt, daß die Sünde nicht zur *physischen Konstitution* des Menschen (schon gar nicht der sexuell verderbten) gehört, sondern zu seinem *gesellschaftlich-politischen Geschick*. Durch

ganz «normale» Reaktions- und Verhaltensweisen – wie Neugier, Skepsis, Differenzierungsbedürfnis, Aggression, Demonstrations- und Herrschaftswillen – manipuliert sich die Menschheit in «entfremdete» Daseinsverhältnisse hinein, zurückschauend auf einen Ursprung der «träumenden Unschuld»⁶ und vorausschauend auf eine endgültige Befreiung von Last, Destruktion und Schuld der Endlichkeit.

Transzendenz der «träumenden Unschuld» und Transzendenz über die als schuldhaft reflektierten geschichtlichen Verhältnisse hinaus gehören jedenfalls zusammen. Und wenn wir heute als rationalen Kern des recht diffus gewordenen Begriffs «Entfremdung» festhalten dürfen, daß eine als leidvoll erfahrene und ins Pathologische gehende «Verhaltensstörung» das gesellschaftliche Rollenspiel destruiert,⁷ dann wird man folgern dürfen, daß, alttestamentlich gesprochen, Sündenbewußtsein *auch* als «falsches Bewußtsein» umschrieben werden kann. Es widerstreitet einem «wahren Bewußtsein», das der Mensch als Gottes Geschöpf haben kann; nur erst im Widerspruch gegen das, was nicht sein soll, begreift er seine Wahrheit. Natürlich sind biblisch die Maßstäbe dafür, was hier «falsch» bzw. «wahr» zu nennen ist, nicht aus dem gesellschaftlichen Interaktionszusammenhang zu entnehmen, sondern sie sind von Gott *gegeben*, der dem Menschen jene eine Grenze *gesetz*t und ihm seine *Endlichkeit* bewußt gemacht hat; er allein weiß und gebietet, was gut und böse ist; im sakralen Kollektiv des Bundes will sein «Gesetz» die destruktive Verhaltensstörung begrenzen. Dieses Gesetz jedoch, das Kultus, Ethos und Jurisdiktion in Israel regelte, mußte geschichtlich begriffen und immer wieder erneuert werden: Gottes Wille und die erfüllte gesellschaftliche Identität, die der transzendierende Mensch erstrebt und immer wieder schuldhaft verfehlt, entsprechen einander.⁸ Das «wahre Bewußtsein», das sich an Gottes Willen orientiert, übergreift die endlich-geschichtlichen Zusammenhänge, löst sich aber nicht von ihnen ab. Zentralbegriffe einer erfüllten sozialen Identität, wie «Frieden» (shalom) oder «Gerechtigkeit» (sedaqua), umschreiben ein politisches Heil, wie Israel es freilich nie manifest erlebt hat.

Dieser unerfüllte und darum utopisch-offen zu nennende Bund hat dann besonders in der prophetischen Sündenpredigt ein stärker personales Moment hervortreten lassen: der heilige fordernde Gotteswillen und das schuldhaft verkehrte Herz des Menschen stehen sich gegenüber; je unerforschlicher die Transzendenz Gottes und seiner Straf-

gerichte (Krankheit, Krieg, Vertreibung, Verlust der nationalen Identität), um so abgründiger die sündhafte, gottferne Subjektivität – bis dann in der Weisheitsliteratur (Hiob) die Frage nach «heilen Verhältnissen» vollends zerbrach und in der Apokalyptik dualistisch zwischen einem total verfallenen «alten» und einem wunderbar-supranaturalkommenden «neuen Äon» unterschieden worden ist.

Im Banne dieses Dualismus wird im *Neuen Testament*, insbesondere bei Paulus und Johannes, Sünde gedacht, weniger in gesellschaftlich-politischen als vielmehr in kosmischen und zugleich existential zu interpretierenden Horizonten. Die Sünde gilt als eine «transsubjektive Macht»,⁹ die den «fleischlichen» Menschen völlig beherrscht und ihn in Selbstruhm und Begierde verfallen läßt. Mit Christus aber, dessen Tod und Auferstehung die Bedeutung einer kosmischen Wende erlangten, wird ein «geistlicher» Mensch geboren, der von Sünde frei ist, Tod und Vergänglichkeit hinter sich hat. Konkrete Inhalte, z. B. der Sünde Adams, verschwinden hinter der typologischen Konfrontation zwischen der «alten» und der «neuen Menschheit» (Röm 5, 12 ff); auch das Gesetz als anklagende Instanz wird im Vergleich zum Alten Testament formalisiert: es ist jene Verzweiflung und Tod bewirkende Machtsphäre, in der die nach-adamitische Menschheit lebt (Röm 7) und aus der Christi Tat, als Erweis der grundlosen Güte Gottes, den Menschen befreit.

Dieser Dualismus von Sünde und Gnade, Tod und Leben, Verderben und Heil (der einer Entpolitisierung des Sündenverständnisses in der christlichen Theologie natürlich Vorschub geleistet hat) ist in der Verkündigung und im Auftreten Jesu nur teilweise begründet. Denn eine fraglos «politische» Dimension seiner Reich-Gottes-Predigt bestand darin, daß er Gottes Nähe gerade den «Zöllnern und Sündern» (Mt 11, 19) – den religiös Zweifelhafte, Kranken, Deklassierten und Mißbilligten – zusprach; einen Gott, der «seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute» (Mt 5, 45). Nicht an der kultischen oder ethischen Gesetzeserfüllung, an der Einhaltung einer fixierten Gottesordnung entscheidet es sich, ob einer «sündig» oder «gerecht» zu nennen ist, sondern an dem human unmitttelbaren Vertrauen zu Jesus, der von ihm verkörpert personalen Autorität, hinter der der unendlich fordernde und schenkende Gott steht; ein Satz wie «deine Sünden sind dir vergeben» (Mk 2, 5 parr) wird nahezu identisch mit dem anderen «dein Glaube hat dich gerettet» (Mk 10, 52 parr). Die Sünde kann nur darin bestehen, diesem unmit-

telbar mitmenschlichen Anspruch der Autorität Jesu nicht zu folgen, die Nähe Gottes und die mit Jesus aufgehobene «Entfremdung» nicht anerkennen zu wollen, sich dem «Neuen Sein», das «unter den Bedingungen entfremdeter Existenz» Entfremdung überwindet,¹⁰ zu entziehen. Dieses neue Sein, die Gewißheit der Herrschaft Gottes, wird freilich manifest nur im Wort des Zuspruchs und in zeichenhaften Taten sowie in der utopischen Hoffnung, daß jener Humanität Jesu, die am Kreuz zugrunde ging, die Zukunft gehört. «Wahres Bewußtsein» im Sinne Jesu bestünde darin, auf die Verwirklichung der Nähe Gottes in Jesus zu hoffen, ohne die Wirklichkeit und Begrenztheit endlichen Daseins preiszugeben.

b. Philosophisch-politisch. Die Rede von einem «falschen Bewußtsein», wie sie seit der Aufklärung üblich geworden ist, setzt voraus, daß der Mensch mit Mitteln der Erfahrung und der Vernunft eines «wahren Bewußtseins» habhaft werden und dieses auch politisch durchsetzen kann. Es gibt für ihn weder geschichtstranszendente Wahrheiten mehr noch begrenzende Ordnungen, sondern im gesellschaftlichen Dasein, in den Sozial- und Herrschaftsverhältnissen, müssen die Ursachen dafür liegen, daß die Menschen sich in ein «falsches Bewußtsein» (Ideologien, Vorurteile, Täuschungen über ihre wahre Lage, theoretische Rechtfertigungen von praktischen Bedürfnislagen) hinein verirren und ein humanes Ziel des gesellschaftlichen Zusammenlebens (Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit, Brüderlichkeit) verfehlen. Sie existieren «ungleichzeitig»,¹¹ d. h. nicht den humanen Möglichkeiten ihrer Gegenwart entsprechend, sondern befangen in Relikte des schon Vergangenen.

In drei Etappen hat sich in der politischen Philosophie der Neuzeit diese Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit von Ideologie vollzogen¹²: In der *ersten* Etappe (man kann sie von F. Bacon und D. Hume über die französischen Enzyklopädisten bis hin zu L. Feuerbach datieren) ist man von einem vergleichsweise naiven Vertrauen auf die Aufklärbarkeit der menschlichen Vernunft ausgegangen: Sie vermag die gesellschaftlich bedingten Täuschungen (= «idola», Götzenbilder), an deren Fortdauer Fürsten, Priester und ökonomisch Mächtige ein massives Interesse haben, als solche zu durchschauen. Das «falsche Bewußtsein», das an religiösen Jenseitshoffnungen, metaphysischen Ideen und theoretischen Rechtfertigungen überholter Sozialstrukturen festhält, kann als eine Täuschung der praktischen Vernunft entlarvt werden. Dieses geschichtslose Vertrauen zur aufkläre-

risch-emanzipierten Vernunft mußte sich bald als selbst «ideologisch» disqualifizieren lassen (Napoleons Streit mit den «Ideologen»). Erst die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus (Hegel) hat dann ein differenzierteres Instrumentarium bereitgestellt, um die Wechselwirkung von Vernunft und Interesse, humaner Emanzipation und politisch bedingter Entfremdung näher aufzuhehlen.

Insbesondere der historische und dialektische Materialismus (K. Marx) hat eine *zweite* Etappe in der Analyse von «falschem Bewußtsein» inaugurieren. Marx kritisierte sowohl den naiven Materialismus, der alle «geistigen» Gebilde und Werte auf politisch-ökonomische Ursachen zurückführen zu können glaubte, als auch die Hoffnung seiner junghegelianischen Freunde auf eine rein «menschliche» Emanzipation von unbegriffenen Herrschaftsmächten – wenn sie nicht von politisch-revolutionärer Praxis begleitet ist. Denn die realen Antagonismen der Geschichte – Klassenkämpfe, der Gegensatz zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten, Aufstieg neuer Schichten zu Macht und Reichtum – sind ja der Nährboden, auf dem sich erst im Widerstreit der Interessen ein «wahres Bewußtsein» entwickeln kann. Die gesellschaftliche Praxis definiert, was wahr und was falsch zu nennen ist, und sie sucht sich erst sekundär die ideologischen Legitimationen, die wiederum eine entfremdete Praxis prägen. Es müssen jedenfalls die theoretische Kritik des «falschen Bewußtseins» und der praktisch-politische Veränderungswille Hand in Hand arbeiten – sonst kann ein «wahres Bewußtsein» gar nicht in den Blick kommen. Unabdingbare Voraussetzung für diese Lösung des Ideologieproblems ist es natürlich, daß der Mensch als «Gattungswesen», d. h. als gesellschaftlich organisierbares Kollektiv, sich als das allein schöpferische Subjekt der Geschichte zu begreifen in der Lage ist; «für den sozialistischen Menschen... ist... die ganze sogenannte Weltgeschichte nichts anderes... als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen». ¹³ Eine Transzendenz der Geschichte als ganzer anzunehmen – Gebote und Zukunftsverheißungen eines Gottes oder auch nur ein heilsgeschichtliches Telos, das utopisch aller Verwirklichung voraus ist –, das wird für Marx ebenso sinnlos wie über die Geschöpflichkeit von Welt und Mensch, und damit über Grenzen des endlichen Daseins, nachzusinnen. ¹⁴ Grenzen kann es für den selbstschöpferischen Menschen nur in denjenigen ökonomisch-politischen Verhältnissen geben, die

notwendig ein «falsches Bewußtsein» zur Folge haben und darum nur revolutionär aufzuheben sind. Um sie zu beseitigen, bedarf es lediglich einer Menschengruppe, die sowohl praktisch (als Klasse der industriell Ausgebeuteten) als auch theoretisch (als radikal Selbstentfremdete) in der Lage ist, ein «wahres Bewußtsein» zu verwirklichen: des Proletariats.

Ein Jahrhundert Sozialgeschichte lehrt, daß es dieses heilsvermittelnde all-schöpferische Subjekt der revolutionären Emanzipation nicht gibt. Sozialistische Gesellschaftssysteme sind mit Hilfe elitärer Parteikader zur Macht gekommen, die erst mit Mühe und Gewalt die Massen zu einem «wahren Bewußtsein» erziehen mußten. Die Frage nach den Ursprüngen von «falschem Bewußtsein» hat sich darum in der Sozialphilosophie nach Marx – man könnte von einer *dritten* Etappe der Ideologieforschung sprechen – nicht unwesentlich verschoben: Ist nicht, so fragte man sich, im Grunde alles gesellschaftliche Dasein prä- bzw. a-logisch bedingt – durch Affekte, Triebansprüche, unbewußte Motivationen und irrationalen Reaktionen –, die erst sekundär rational gerechtfertigt werden? Solche «Residuen» (V. Pareto), die der gesellschaftlichen Dynamik zugrunde liegen, sind natürlich der Frage nach einem «richtigen Bewußtsein» gar nicht mehr zugänglich; rational klärbar sind nur die abgeleiteten Theoretisierungen («Derivationen») des sozialen Handelns. Oder: Zwingt nicht die Kultur – Zusammenleben unter dem Leistungsprinzip, politische Herrschaft, konventionelle Ordnung – zum bewußten Verzicht bzw. zur Verdrängung von libidinösen Triebansprüchen, so daß der in der Zivilisation unterdrückte Mensch des Problems eines «falschen Bewußtseins» erst wieder ansichtig würde, wenn er seine latente Libido leben und eine «neue Sensibilität» im Verhältnis von Lust- und Leistungsprinzip verwirklichen könnte (S. Freud, H. Marcuse)? Oder: Sind nicht alle Vorstellungen von einem «wahren Bewußtsein» – sei es ein Heilsplan Gottes oder seien es Leitbilder humaner Emanzipation und einer gelungenen Identität von Mensch und Welt – nur zu «Leerformeln» erklärt, anthropomorphe (auch soziomorphe oder technomorphe) Projektionen, die sich der Mensch macht, um dem an sich sinnlosen Prozeß der Geschichte nachträglich einen Sinn zu geben (F. Nietzsche, F. Topitsch)? Dann kann sich die Analyse eines «falschen Bewußtseins» nurmehr darauf beschränken, die gesellschaftliche Bedingtheit allen Wissens, die «Seinsverbundenheit des Wissens» (K. Mannheim), hier und dort aufzuweisen oder auch den in

den «Verblendungszusammenhang» der Gesellschaft hinein verlorenen Menschen das Ausmaß ihrer Verblendung noch kritisch vorzuhalten (Th. W. Adorno).

Die Philosophie nach Marx, soweit sie nicht selbst ideologisch wurde, mußte jedenfalls darauf verzichten, ein Subjekt der Geschichte als ein Subjekt der Befreiung vom «falschen Bewußtsein» dingfest machen zu können – ja, überhaupt Kategorien wie «wahr» und «falsch» auf gesellschaftliche Prozesse für anwendbar zu halten. Wollte man nicht in der positivistischen Feststellung dessen, was ohnehin geschieht, oder in technokratischen Reglements erstarren, so konnte eine Philosophie, die am aufklärerischen Emanzipationsanspruch festhält, sich nur auf eine «Erfolgskontrolle» (J. Habermas) beschränken: Gesellschaft wird kritisch mit dem konfrontiert, was sie zu sein beansprucht; das Interesse der Vernunft wird in den faktischen Gesellschaftsprozessen jeweils kritisch aufgespürt. Mehr kann die einer «Wahrheit» ihrer emanzipativen Aufklärung verpflichtete Vernunft nicht tun.

II. Analogien und Differenzen

In den Nuancen dieser Zusammenfassung des Phänomenbestands dürfte schon deutlich geworden sein, worin eine Nähe zwischen jüdisch-christlichem Sündenbewußtsein und der philosophisch-soziologischen Analyse «falschen Bewußtseins» liegt – und wo die Differenz aufbricht. Wir brauchen nur noch zusammenzufassen:

1. *Die Geschichtlichkeit des Heils.* In der menschlichen Sozialität, nicht in der Natur des Menschen, sind diejenigen «Strukturen der Destruktion» begründet, die der wie auch immer definierten humanen Bestimmung des Menschen widerstreiten. Die Interpretation der biblisch tradierten Unheilsgeschichte muß immer auch bezogen bleiben auf anscheinend ganz normale Neigungen und Ereignisse geschichtlicher Transzendenz, wie Neugier, Skepsis, Selbstschöpfertum, Produktion von «falschem Bewußtsein» – Neigungen und Ereignisse, die zur Folge haben, daß die Menschen, wie damals in der Vertreibung aus dem Garten Eden, ihr Dasein als ein entfremdetes, heillos reflektieren. Ihre Geschichte erscheint ihnen nicht als ein Verfalls- und Unglückprozeß, *jenseits* dessen erst «Heil» für sie eröffnet ist, sondern vielmehr *in* den geschichtlichen Konflikten und Widersprüchen zwischen dem Menschenmöglichen und Wirklichen entsteht die Frage nach einem «wahren Bewußtsein», das die

Entfremdungsphänomene überwinden könnte. Das neuzeitliche Ideologieproblem, die Analyse «falschen Bewußtseins», setzt jedenfalls ähnlich an wie die alttestamentliche Erkenntnis der Sünde: Es gibt durchaus rational reflektierbare Gründe dafür, warum die vergesellschaftete Menschheit unter dem leidet, was sie selbst an ökonomisch-politischen Arbeits- und Herrschaftsstrukturen schafft. Sie kann und muß kritisch mit den Ansprüchen und Zielsetzungen konfrontiert werden, mit denen sie angetreten ist. Es können und müssen Sachverhalte und Theorien benannt werden, die an dem Geschick der Entfremdung «schuld» sind. Schuld ist nicht einfach ein individuell-moralisches, sondern ein kollektiv-politisches Problem; sie liegt in den Widersprüchen zwischen Sollen und Sein, in die sich die Menschen sehenden Auges selbst, im Sozialisierungs-, Technisierungs- und Herrschaftsprozess, hineinbegeben; solange jedenfalls so etwas wie unentfremdetes, humanes Dasein, frei von ideologischen Verblendungen des «falschen Bewußtseins» gedacht werden kann, besteht die Frage nach den Gründen der Differenz von Ursprung und Bestimmung. Der Mensch ist heilsfähig, und das Unheil hat historisch-politische Gründe.

Freilich bleibt ein Unterschied zwischen jüdisch-christlich gedachter Sünde und Ideologie als «falschem Bewußtsein» bestehen, und er kann nicht nivelliert werden: Die Differenz wird als Sünde bewußt «vor Gott», d.h. angesichts einer dem Menschen gesetzten Grenze (Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen), angesichts einer gestifteten und gebotenen Gemeinschaft (des gebrochenen Bundes), angesichts einer humanen Möglichkeit, die von den Menschen als nicht die ihrige erkannt und realisiert worden ist (Christus als geschichtswendendes Heilsereignis), angesichts einer humanen Zukunft, die kein Mensch sich selbst zu erschaffen vermag (Reich Gottes als Utopie). Weder einfache Aufklärung des «falschen Bewußtseins» noch Klassenkampf noch Aufhellung von Triebmotivationen heben den Schuldzusammenhang auf, sondern es ist Gott, der vergibt, «neues Sein» setzt, Freiheit des Menschen von sich selbst und vergangener Geschichte schenkt. Das geschichtswendende Ereignis der humanitas Jesu – und damit ist sein historisches Geschick mitsamt den Wirkungen an, in und durch die Glaubenden gemeint – läßt sich nicht als eine simple Aufklärungskampagne erklären. Geschichtlich manifestes Heil und Unheil verweisen auf transzendente Begründungszusammenhänge. Schuld muß vergeben, Dasein erneuert werden.

2. *Die Kategorie der Totalität.* In der Frage nach einem «Ganzen» der Geschichte bzw. des Gesellschaftsprozesses begegnen sich ebenfalls ideologiekritisches und Sündenbewußtsein. Diese Frage ist sinnlos für eine Vernunft, die sich nur technisch auf optimales Funktionieren und die Anpassung des Individuums an bestehende Sozialsysteme beschränkt – auf das zweckorientierte, funktionale «know how». Sie ist jedoch, und zwar in allen Etappen der Geschichte des Ideologiebegriffs, unverzichtbar für eine Vernunft, die «falsches» vom «wahren» Bewußtsein zu unterscheiden beansprucht; ihr «Interesse»¹⁵ an der Verwirklichung des wahrhaft und human Vernünftigen kann sich nicht in partikularen Zweck-Mittel-Relationen erschöpfen, sondern es greift universale Zusammenhänge auf. Denn um «falsches Bewußtsein» als solches enthüllen zu können, bedarf es allemal einer – mindestens ideal-utopischen – Vorstellung dessen, was «wahr» sein kann: unentfremdete Humanität, realisierte Emanzipation, gelungene Identität von Vernunft und Natur, Verwirklichung von Freiheit und Gerechtigkeit usw. Ohne einen, wenn auch postulatorischen Vorgriff auf ein Ziel des Geschichtsganzen verliert die ideologiekritische Analyse ihren Sinn; «wahres Bewußtsein» kann jedenfalls nicht identisch sein mit positivistisch-technischen Stimmigkeiten und der Anpassung an einen prinzipiell undurchschaubaren Gesellschaftsprozess. Nicht zufällig hat die Frage nach Ideologien und deren Aufhellung in einer Zeit begonnen, als die Erkenntnis aufdämmerte, daß der Mensch selber das vernünftige und verantwortliche Subjekt der Geschichte sei, den Geschichtszweck rational und tätig herstellen könne. Und ebensowenig zufällig wurde das Ideologieproblem eben dann wieder diffus und unlösbar, als man einzusehen begann, daß ein solches allmächtiges und selbstschöpferisches Geschichtssubjekt nicht auszumachen ist und das Ziel des geschichtlichen Ganzen im pluralistischen Nebel der Werthaltungen und Weltanschauungen verschwimmt.

Auch die jüdisch-christliche Erfahrung von Sünde ist am «Ganzen» der Geschichte gewonnen, und die Maßstäbe für ein heiles Dasein (Gerechtigkeit, Friede, Solidarität) waren notwendig allgemeiner Art – ebenso wie die Erkenntnis des Unheils, in dem man sich befand: Israel entspricht nicht dem «Bund» Gottes, bewährt sich nicht als sein «Eigentumsvolk». Und je intensiver Israel in die vorderorientalische Geschichte hinein verwoben wurde, desto universaler wird die Reflexion auf ein «Ganzes», angesichts dessen Sünde und Schuld offenbar

werden: vom nomadischen Zwölfstämmebund zur Weltgeschichte, an deren Anfang und Ende der richtende und rettende Gott steht. Im Neuen Testament wird dann eines Individuums Geschick reflektiert als der Beginn eines völlig neuen Äons: im aufgeweckten und kommenden Christus ist «alles neu geworden»; das «Reich Gottes» kann nur ein universales für alle Menschen sein; Sünde charakterisiert das Ganze der vergehenden Todeswelt.

Die Reflexion auf ein «Ganzes» des geschichtlichen Daseins gehört unablässig zum jüdisch-christlichen Gottesglauben¹⁶ – und damit auch zur Erfahrung von Sünde vor ihm. Die Idee einer zielgerichteten «Welt-Geschichte» wurde erst denkbar auf dem Boden christlicher Theologie, die das Weltliche entgöttert aber zugleich Welt als Einheit eines universalen Ganzen der Herrschaft Gottes unterordnet; der neuzeitliche Atheismus ist ja wesentlich auch darin begründet, daß ein solches «Ganzes» der gottgewirkten Universalgeschichte immer uneinsichtiger geworden ist. Die Totalität geschichtlichen Daseins und Erkenntnis von Sünde als «falsches Bewußtsein» hängen jedenfalls zusammen.

Zugleich bleibt jedoch eine unaufhebbare Differenz zwischen Sündenbewußtsein und der Reflexion auf «falsches Bewußtsein». Die ideologiekritische Analyse neigt dazu, das als «wahr» erkannte Ganze den im «falschen Bewußtsein» befangenen Individuen aufzunütigen, sei es mit Gewalt, Propaganda, Erziehung oder Denunziation. Nur antagonistisch kann die Wahrheit geltend gemacht werden, auf Kosten der Individuen, die sich diesem Ganzen nicht integrieren – nicht integrieren wollen oder können. Diese Tendenz zur Vergewaltigung des Individuellen ist dem christlichen Sündenbewußtsein nicht inhärent: Denn der Gott des «Ganzen» ist zugleich der ganz «persönliche» Gott, der den Einzelnen zuinnerst kennt, Sünde vergibt, Neuanfänge im einzelnen ermöglicht, auch wenn das Ganze der Geschichte noch nicht zu seinem Ziel gekommen ist. Die Kategorie der Versöhnung kann jedenfalls nicht mit der Integration in ein «wahres Ganzes» aufgerechnet werden (Hegel). Die Sünde vor dem Gott der Geschichte bleibt persönliche Schuld des freien Individuums, die auch nur ihm, dem freien Individuum, vergeben werden kann.¹⁷

3. *Die Kategorie Novum.* Nicht erst im Denken E. Blochs, sondern in aller aufklärerischen Ideologiekritik spielt die Frage nach radikal «neuem Sein» eine gewichtige Rolle. Denn das «falsche Bewußtsein» soll ja allemal als «alt», überholt und

überwunden gelten. Das Bewußtsein epochalen Geschichtsbruchs – der Krisis überkommener Traditionen und Institutionen, der Negation von Vergangenheit – gehört von Anfang an zu jenem Denken, das die Geschichte geschichtlich nehmen will, also für machbar und veränderbar hält. Das Gewesene versinkt ihm zur bloßen Vorgeschichte eines Neuen, das in den Krisen der Gegenwart sich ankündigt. Dieses Neue wird erwartet als die endgültige, «eschatologische» Theorie-Praxis, als die «heile Gesellschaft» und endlich realisierte Humanität. Freilich differieren die Mittel und Wege, wie man zu diesem Neuen kommen will: Ist es durch Einsicht, aufklärende Emanzipation der Massen, durch total-revolutionären Kampf oder durch die Umstrukturierung emotionaler Bedürfnisse zu verwirklichen? Prozessiert es sich gleichsam schicksalhaft aus den Antagonismen und latenten Tendenzen der Gegenwart heraus? Bedarf es der elitären Partei, die es durchsetzt? Wie dem auch sei: Niemand, der «falsches Bewußtsein» im Geschichtsprozeß kritisiert oder bekämpft, kann wohl vermeiden, seine Gegenwart als epochale Konfrontation zwischen dem «Alten» und dem «Neuen» zu reflektieren. Und damit reflektiert er das «wahre Bewußtsein» als zeitgebunden: in der Geschichte, in der Zeit muß es sich durchsetzen. Das Wahre ist das Neue – Geschichte wird nicht als Zirkel einer Wiederkehr des Gleichen erfahren, sondern als Realisierungsprozeß von etwas, was noch nie war.

Auch das jüdisch-christliche Sündenbewußtsein kennt diese fundamentale Zeitgebundenheit der Wahrheit Gottes. Sein Heil ist die zu erwartende Heilszeit-Zukunft, die er aus den Krisen der Gegenwart zu schaffen verspricht. Israel hat seine Geschichte als eine Folge von krisenhaften Traditionsbrüchen erfahren: auf die Sünden von Bundesbruch, Ungehorsam und sittlichen Verfall folgte immer wieder die von Gott eröffnete Chance zu neuem Exodus-Aufbruch in ein «Land, das ich dir zeigen werde». Das Heilvolle ist das noch nie dagewesene Neue, das Gott eröffnet. Und der Blick auf das Vergangene nimmt die Gerichte des Herrn als «Vorgeschichte» einer möglichen Menschwerdung wahr. Buße für geschehene Sünde (teshuba, metanoia, Umkehr) ist jedenfalls ein Prozeß in der Zeit, der Vergangenes epochal vom Zukünftigen trennt; Kontinuität der Geschichte gibt es nur in dem Gott, der Sünde vergibt und totale Neuanfänge möglich macht. Und im Neuen Testament wird die Zusicherung von Vergebung identisch mit dem Gewinn einer vom sündenver-

fallenen Menschen nicht erahnbaren Zukunft; Jesu Zuspruch «dir sind deine Sünden vergeben» verdichtet sich in der urchristlichen Verkündigung zu der Gewißheit, daß in Christus «alles *neu* geworden» ist.

Dieses Neue aber verwirklicht sich unter den Bedingungen des Alten. Darin unterscheiden sich ideologiekritisches und christliches Denken gründlich: Israels Hoffnung auf ein vor Gott neues Dasein und eine heilvolle Zukunft verabschiedet nicht die erlebte Geschichte, sondern knüpft immer wieder bei den ergangenen Heilserweisen an: dem Bundesschluß, der Landverheißung, den Vätergeschichten, der Weltschöpfung. Und die Hoffnung auf Christus als den Garanten einer neuen Menschheit, den «Erstgeborenen unter denen, die da schlafen»: den Auferstandenen, muß sich immer wieder zurückbeziehen auf Jesus, den Gekreuzigten. Der Enthusiasmus erfüllter Geschichte hat die Unerfülltheit der Passion und die Solidarität mit dem noch unabgegoltenen Leiden bei sich.¹⁸ Das Neue ist jedenfalls nie abgesehen von den Bedingungen des Alten, und die christliche Eschatologie kann nicht als ausgeführter Entwurf einer «Endgeschichte» der «wahren» weil vor Gott heilen

Humanität realisiert werden, sondern nur als «eschatologia crucis»,¹⁹ d. h. als Zukunftsentwurf, der im Verharren beim Geschick Jesu das Neue der Zukunft Gottes erhofft.²⁰

Sündenbewußtsein und «falsches Bewußtsein» sind gewiß nicht identisch. Christliche Theologie, die Schuld vor Gott mit Ideologiekritik und Buße mit aufklärerischer Entwicklungshilfe gleichsetzen will, geht gewiß in die Irre. Denn die Idee einer vom Menschen selbst produzierbaren Vollendung des Menschen kennt die Bibel nicht. Das Phänomen der Sünde wirft ihn vielmehr zurück in die Endlichkeit, die unüberbrückbare Differenz zu Gott. Das Bewußtsein dieser Differenz aber könnte dem neuzeitlichen Menschen, der zur Produktion seiner Geschichte und zur Entlarvung der Zwiespältigkeiten dieser Produktion gezwungen ist, bewußt machen, daß das «falsche Bewußtsein» nicht durch Korrekturen oder Gewalt ausräumbar, daß Geschichte nicht durch Menschen vollendbar ist. Solange es Reflexion über Schuld vor Gott und ihre Aufhebung gibt, ist jedenfalls die Bekehrung zu einem «wahren Bewußtsein» nicht in die Hände fehlsamer und endlicher Menschen gelegt.

¹ So bezeichnet P. Tillich, *Systematische Theologie 2* (Stuttgart 1958) 69 die Folge der Erbsünde und beschreibt die als «existentielle Selbst-Zerstörung» der von ihrem Ursprung «entfremdeten» Menschheit.

² *Confessio Augustana Art. II: Bek. schr. d. ev.-luth. Kirchen 1* (Göttingen 1930) 52.

³ G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments 1* (München 1957) 264, vgl. 261 ff.

⁴ Vgl. G. v. Rad, *Das erste Buch Mose = ATD 2-4* (Göttingen 1953) 65 f und 70 f.

⁵ S. K. Rahner, *Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen: Die Frage nach dem Menschen. Festschrift für Max Müller* (Freiburg/München 1966) 61, vgl. den ganzen Aufsatz.

⁶ So legt P. Tillich aaO. 39 ff mit der Tradition des deutschen Idealismus das Symbol des Urstands aus.

⁷ Vgl. H. P. Dreitzel, *Die gesellschaftlichen Leiden und das Leiden an der Gesellschaft* (Stuttgart 1968) 18 ff.

⁸ Auch K. Barth hat in seiner Schöpfungslehre (*Kirchliche Dogmatik Bd. III/1-4*) diesen Zusammenhang von Gottes Bundestreue und gesellschaftlicher Identität immer wieder betont.

⁹ H. Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments* (München 1967) 217.

¹⁰ So beschreibt P. Tillich aaO. 107 ff Jesu Erscheinen als des «Anfangs und der «tragenden Kraft» eines «im Prinzip überwundenen» entfremdeten Daseins».

¹¹ Mit dem Begriff der «Ungleichzeitigkeit» bzw. des «ungleichzeitigen Widerspruchs» hat E. Bloch bes. die «deutsche Ideologie» der zwanziger Jahre charakterisiert, in: *Erbschaft dieser Zeit* (Frankfurt 2 1962) 111 ff, 45 ff.

¹² Vgl. zum folgenden K. Lenk (Hrsg.), *Ideologie. Ideologiekritik und Wissenssoziologie = Soziologische Texte 4* (Neuwied 1961).

¹³ K. Marx, *Werke* (Ed. J. Lieber) (Darmstadt 1962) 568, 607.

¹⁴ Vgl. ebd. 606 ff, wo Marx sich mit der Theorie einer Schöpfung

von Welt und Mensch auseinandersetzt – für ihn eine illusionäre «Abstraktion von dem Sein der Natur und des Menschen».

¹⁵ Über die transzendental- und geschichtsphilosophische Begründung eines Vernunft-Interesses vgl. bes. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt 1968) 234 ff.

¹⁶ Den Zusammenhang von Gott und dem Geschichtszusammenhang hat insbesondere W. Pannenberg systematisiert, vgl. *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze* (Göttingen 1967); *Theologie als Geschichte = Neuland in der Theologie 4* (Zürich/Stuttgart 1967).

¹⁷ In dem Aufsatz «Die Frage nach Gott» in *Grundfragen 361* hat W. Pannenberg auf dieses unauflösliche Ineinander von universaler Ganzheit und persönlicher Freiheit in der christlichen Gotteserfahrung aufmerksam gemacht.

¹⁸ Auf diese Spannung in der urchristlichen, besonders der paulinischen Ethik hat immer wieder J. Moltmann verwiesen, vgl. bes. «Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie»: Ernst Bloch zu ehren. *Festschrift* (Frankfurt 1965) 244 ff, dort 249 ff, 256 ff.

¹⁹ Mit diesem Begriff hat J. Moltmann (*Theologie der Hoffnung* [München 1964] 145) den zu Tode diskutierten Gegensatz zwischen einer «futurales» und einer «präsentes» Eschatologie im Neuen Testament zu vermitteln versucht.

²⁰ Vgl. darüber näher W.-D. Marsch, *Zukunft = Themen der Theologie 2* (München 1969) 142 ff.

WOLF-DIETER MARSCH

geboren am 2. Oktober 1928 in Beeskow, Mitglied der evangelischen Kirche. Er studierte in Greifswald, Tübingen, Göttingen und in Nashville (USA), ist Master of Arts, Doktor der Theologie und Professor an der Kirchlichen Hochschule zu Wuppertal-Barmen. Er veröffentlichte: *Gegenwart Christi in der Gesellschaft* (München 1965), *Hoffen worauf?* (Hamburg 1963).