

[1930] 155ff sowie ders., Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (Frankfurt 1969 [1916]).

¹⁴ Sigmund Freud, Das Unbehagen in der Kultur aaO. 185.

¹⁵ Vgl. Le Groupe C.I.A.M., France, La Charte d'Athènes (Paris 1943 [1933]).

¹⁶ Alexander Mitscherlich, Die Unwirtlichkeit unserer Städte (Frankfurt 1969) 30ff.

¹⁷ Walter Benjamin, Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, Th. W. Adorno und G. Adorno (Hrsg.), Walter Benjamin – Schriften (Frankfurt 1955) 374.

¹⁸ Vgl. Robert Hughes (Hrsg.), Film: Book 2 – Films of Peace and War (New York 1962).

¹⁹ «Those movies are designed not to trouble but to reassure; they do not reflect reality, they merely rearrange its elements into something we can bear. They also weaken our ability to deal with the world as it is, ourselves as we are»; Mass Culture and the Creative Artist: Daedalus 88/2 (1960) 375.

²⁰ Theodor W. Adorno, Dissonanzen (Göttingen 1956) 13.

²¹ Alexander Mitscherlich aaO. 82.

²² Understanding Media: The Extensions of Man (New York 1964).

²³ Vgl. Bernard Berelson et al., Voting (Chicago/London 1963 [1954]) 234.

²⁴ Vgl. Hans Jürgen Eysenck, Television and the Problem of Violence: Report of the Committee on Broadcasting II (London 1962) 1116–1120.

²⁵ Vgl. Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. (Neuwied/Berlin 1965) 238.

²⁶ Charles Wright Mills aaO. Kapitel 13, Abschnitt 2.

²⁷ Erik H. Erikson aaO. 194.

²⁸ Vgl. Herbert Marcuse, Das Veralten der Psychoanalyse: ders., Kultur und Gesellschaft 2 (Frankfurt 1968) 85–106.

²⁹ Heinz Hartmann definiert wie folgt: «Normal action ... is formed by the ego». On rational and Irrational Action: Geza Roheim (Hrsg.), Psychoanalysis and the Social Sciences I (New York 1947) 361; vgl. Edgar H. Schein, The Chinese Indoctrination Program for Prisoners of War: A Study of Attempted «Brainwashing»: E. E. Maccoby et al. (Hrsg.), Readings in Social Psychology (New York 1958) 311–334.

³⁰ Vgl. Wolfgang Schwonke, Vom Staatsroman zur Science Fiction (Stuttgart 1962).

³¹ Daniel Bell, The End of Ideology – On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties (New York 1960); Edward Shils, The End of Ideology?: Encounter V/5 (1955) 52–58.

³² Claus Offe, Leistungsprinzip und industrielle Arbeit (Frankfurt 1970) 9.

³³ The Poverty of Historicism (London 1960) Kapitel I. Abschnitt 7, sowie ders., The Open Society and Its Enemies (London 1945).

³⁴ The Poverty of Historicism Kapitel III.

³⁵ Vgl. Theodore Roszak, The Making of a Counter Culture (London 1968).

HEINZ LUTHE

geboren 1938, Doktor der politischen Wissenschaften sowie diplomierter Wirtschaftswissenschaftler, ist Privatdozent an der Universität Lausanne sowie Lehrbeauftragter an der Eidgenössischen Technischen Hochschule von Lausanne.

Jacques Pohier

Eindimensionalität des Christentums?

Zum Thema Marcuse und der eindimensionale Mensch

Es gibt mehrere Arten und Weisen, wie man an das Werk von Marcuse herantreten kann. Auch die schlechtest Informierten wissen zumindest, daß es aus einer im Schatten Heideggers angestellten Reflexion über das Denken Hegels entstanden ist; daß es darauf hinzielt, das Beste von Marx und Freud aufzugreifen, unter strenger Kritik an dem, was ihre Nachwelt aus ihnen gemacht hat; und daß seine Analyse der heutigen westlichen Gesellschaft auf eine heftige Anklage und einen dringenden Appell zu ihrer Zerstörung hinausläuft. So weckt seine Lehre in gewissen Kreisen Enthusiasmus, während sie die Mehrzahl beunruhigt. Seine Auswirkung ist so stark, daß sie nach einer

kritischen Auseinandersetzung und einer Untersuchung ihrer Voraussetzungen zu rufen scheint. Diese Aufgabe hat mir die Zeitschrift *Concilium* gestellt, vor allem hinsichtlich der Idee des *eindimensionalen Menschen*. Bei der Untersuchung der Gründe für Marcuses Erfolg und der Frage, die er an das Christentum stellt, gewann ich den Eindruck, daß diese Aufgabe, so berechtigt und notwendig sie sein mag, für den Gläubigen und den Theologen, der Marcuses Werk gegenüber steht, nicht die wesentlichste ist, und daß es wichtiger wäre, wenn der Glaube sich gerade von der Dimension aus, in der Marcuses Werk sich entfaltet oder die ihm zumindest seinen Erfolg einbringt, in einer seiner wesentlichen Dimensionen befragen ließe.

I. Das Prophetische bei Marcuse

Dieser Erfolg reicht weit über den Bereich derer hinaus, die über die notwendigen Voraussetzungen verfügen würden, Wert und Bedeutung von Marcuses Thesen auf den Gebieten der Psychoanalyse, des Marxismus, der Wirtschaftswissenschaften, der Politik und Kultur, der Sprachphilosophie und der Naturwissenschaften usw. kritisch zu beurteilen. Er liegt außerhalb des Kreises der

Theoretiker und Praktiker der betreffenden Disziplinen, die diese Thesen häufig reserviert aufgenommen haben, – ja er steht geradezu im Gegensatz zu ihnen. Er reicht sogar über den Bereich der Studenten hinaus, die dabei sind, diese oder jene der genannten Disziplinen zu entdecken, und erfaßt beinah schon den Mann auf der Straße. Es handelt sich hier also keineswegs um einen Erfolg im akademisch-theoretischen Raum. Er rührt von der sehr seltenen Kombination verschiedener Elemente her: des Aufgreifens aller «Mythen» des modernen westlichen Menschen, der Verkündigung daß das Glück möglich ist, und des Aufrufes, dieses Glück zu verwirklichen durch Entlarvung und Abschütteln vorhandener Unterdrückung. Es ist nicht schwer, sich Gehör zu verschaffen, wenn man den Menschen sagt, daß sie nicht glücklich sind, es aber sein können; schwieriger ist es schon, ihre Hoffnungen gegen eine Unterdrückung zu mobilisieren, die man ihnen vor Augen geführt hat; und noch schwieriger ist es, sie zu einer konstruktiven Aufgabe aufzurufen und sie zu ihr hinzuführen. Marcuse hat mehr als das getan, oder vielmehr er hat es auf eine Weise getan, die seinen Erfolg verständlich macht.

Der moderne Mensch hört ständig, daß seine Kultur und Zivilisation Ergebnis der Naturwissenschaften und der Technik, der Produktion und des Konsums, der Dialektik und der Geschichte, der Erforschung und Beherrschung der Beziehungen zwischen Kapital und Arbeitskraft oder zwischen Sexualität und Aggressivität sei. Er glaubt (zweifellos berechtigtermaßen), daß es sich dabei um vollkommen positive Realitäten oder Werte handelt, denen er das Beste seiner Situation verdankt. Und doch ist er nicht glücklich und fragt sich häufig voll Unruhe, ob dieser Mangel nicht gerade auf die genannten Dinge zurückzuführen ist. Andere als Marcuse haben diese Sachlage festgestellt und – die einen die Naturwissenschaften, die anderen die Technik, wieder andere den Marxismus oder die Psychoanalyse beschuldigt. Wenn Marcuse in einem solchen Umfang Gehör gefunden hat, dann weil er keinen «Wert» oder keinen «Mythos» der modernen westlichen Welt ablehnt, sondern ganz im Gegenteil sie alle anzunehmen behauptet, jedoch nicht ohne sie einer radikalen Kritik zu unterwerfen. Ihm geht es nicht darum, den Marxismus oder die Psychoanalyse zu verleugnen, sondern im Gegenteil, sie weiter voranzutreiben als Marx bzw. Freud es getan haben, indem er damit beginnt, zu

kritisieren und umzustößen, was zum Beispiel der sowjetische Marxismus oder die amerikanischen Psychoanalytiker daraus gemacht haben. Naturwissenschaft, Technik, Automation, ja selbst der Konsum, müssen weiter vorangetrieben werden, doch muß dazu zunächst umgestürzt werden, was unsere Gesellschaft daraus gemacht hat. Nichts von dem, was sie bildet, wird ausgespart, und der *eindimensionale* Mensch endet mit dem Ruf zur großen Absage und einer Heraufbeschwörung der Katastrophe der Befreiung. Aber der moderne Mensch braucht nicht dem abzuschwören, was seine Kraft und seinen Stolz ausmacht; denn die Verkehrung all dieser Elemente liegt nur an ihrer «Organisation» und ihrer «Ideologie» in der gegenwärtigen Form der Gesellschaft und des Denkens, aber im Grunde ist «dies alles gut». So kommt es, daß der moderne Mensch der westlichen Welt sich zugleich in seinen Werten bestätigt, zur Revolution gegen die aus ihrer Verkehrung durch Ideologie und Organisation erwachsenen Unterdrückung gerufen und durch die Verheißung von Glück und friedlicher Existenz verlockt sieht. Denn wenn alle Mythen des modernen Menschen wieder aufgegriffen werden, dann werden es auch die ewigen Mythen der Menschheit: Glück, Friede, glückliche wechselseitige Förderung von Rationalität und Lebensbedürfnissen, Versöhnung mit dem Tod, Erlösung der Unterdrückten, die große Absage, die Befreiung, usw.

Wenn das die Gründe für Marcuses Erfolg sind, so hat der Gläubige sich, wie ich es, gleich der Redaktion von *Concilium*, tun zu müssen glaubte, nicht in erster Linie zu fragen, ob die Voraussetzungen, auf denen dieses Werk beruht, richtig sind. Gewiß, der Philosoph, der Psychoanalytiker, der Wirtschaftswissenschaftler, der Historiker, kurzum die Fachleute der verschiedenen betroffenen Disziplinen, müssen ihr Wissen mit den Thesen Marcuses konfrontieren, und der Theologe kann zweifellos von ihren kritischen Untersuchungen profitieren. Aber die spezifische Aufgabe des Gläubigen, des Theologen, ist notwendig eine andere, und zwar aus zwei scheinbar einander widersprechenden, in Wirklichkeit aber konvergierenden Gründen.

Auf der einen Seite scheint es nämlich, als wäre gar keine Konfrontation zwischen Marcuse und dem christlichen Glauben möglich, einfach weil christlicher Glaube, ja Religion generell, in Marcuses Werk vollkommen fehlen. Das war aber zumindest bei zwei von seinen Hauptinspiratoren, Marx und Freud, keineswegs der Fall. Gleich

Marcuse wollten auch sie die Befreiung des Menschen. Und sie hatten deutlich gemacht, was der christliche Glaube, der sich ebenfalls als Befreiung des Menschen versteht, in ihren Augen an Entfremdungen und Illusorischem an sich hat. Für Marcuse ist nicht allein Gott tot, sondern die Religion selbst ist tot: Sie stellt nicht einmal mehr eine Gefahr für den modernen westlichen Menschen dar, und man braucht sie gar nicht zu kritisieren, denn sie ist überhaupt nicht mehr wirksam. Wenn Marcuse aus keinem anderen Grunde die Aufmerksamkeit der Christen erregen würde, dann zumindest deshalb, weil er zweifellos der erste westliche Philosoph ist, der von Befreiung und Entfremdung spricht und dabei das Christentum mit absolutem Schweigen übergehen kann. Daraus ergibt sich für die Christen die Notwendigkeit einer kritischen und konstruktiven Konfrontation – vielmehr mit sich selbst als mit Marcuse.

Aber auf der anderen Seite und gerade in dem Maße, in dem es um Befreiung geht, ist das Christentum in einer der Dimensionen betroffen, die es als eine der wesentlichsten für sich beansprucht. Viele Schlüsselbegriffe Marcuses: Freiheit, Glück, Leben, Frieden, Unterdrückung usw. sind auch Schlüsselbegriffe des Christentums und genauer gesagt des Christentums, in dem, was es an Prophetischem hat oder haben müßte. Denn gerade mit der Kategorie des Prophetischen ist – wenngleich nicht das Werk Marcuses, so aber doch auf jeden Fall der ihm zufallende Erfolg in Verbindung zu bringen. Die vorhandene Ordnung als überholt kritisieren und geißeln, verkünden, daß sie zerstört wird, daß alle Dinge neu werden und dann menschliches Sehnen und Trachten über alle Erwartung hinaus erfüllen werden, jedoch um den Preis einer Zerstörung der Art und Weise, auf die man dieses Sehnen gegenwärtig erfüllen möchte, – das sind, wenn wir uns zum Beispiel an von Rad halten, einige wesentliche Züge des jüdisch-christlichen Prophetentums. Ja mehr noch: Dieses Prophetentum hat sich nicht damit zufrieden gegeben, eine Utopie zu verkünden, sei sie nun regulierend oder nicht, es hat nachdrücklich darauf bestanden, daß jetzt in die Geschichte eintritt, ja in ihr gegenwärtig ist, was das Angekündigte zu bewirken ermöglicht. Ebenso verkündet Marcuse, ohne die Rolle der Utopie zu leugnen, das Ende der Utopie¹ und will den Menschen der westlichen Welt zeigen, daß bereits jetzt in ihr und in ihrer Kultur vorhanden ist, was ermöglichen wird, sie von der Unterdrückung durch Ideologie und Organisation frei zu machen. Das Christentum ist also in dem

Maße, in dem es sich als prophetische Verkündigung der Befreiung versteht, von dem Gebrauch, den man von dem Werk Marcuses macht, betroffen. Und es ist umso tiefer davon betroffen, als die von ihm verkündete Befreiung Ziele, Einsätze und Motivierungen kennt, die von den von Marcuse mobilisierten nicht allein verschieden sind, sondern ihnen häufig sogar widersprechen, da – zumindest wenn man den Propheten Glauben schenkt – Gott Prinzip und Wirker dieser Befreiung ist.

Soll aber das prophetische Christentum dem Erfolg Marcuses Aufmerksamkeit widmen? Handelt es sich nicht nur um eine Modeerscheinung? Selbst wenn dies der Fall wäre, würde es nicht von der Pflicht dispensieren, sich damit auseinander zu setzen. Jeremias und Ezechiel haben von den falschen Propheten gesagt, ihr Wort vergehe schneller als die Blumen auf den Feldern, und doch haben sie nicht geglaubt, sie dürften sie einfach übersehen. Wenn uns im übrigen die Zeit vorausgesagt ist, «in der die Menschen sich von der Wahrheit abwenden und Fabeln zuwenden werden», so lautet die praktische Schlußfolgerung nicht, warten bis die Mode vorüber ist: sondern «das Wort zu verkünden und aufzutreten, sei es gelegen oder ungelegen» (2 Tim 4, 1–4).

Nun bestätigt aber die gesamte prophetische Tradition, daß die erste Sorge der Propheten, wenn sie auch die falschen Propheten entlarvt und bekämpft haben, nicht in diesem Kampf bestanden hat, sondern vielmehr darin, selbst wahre Propheten zu sein. Von Elias bis zu den letzten Schriften des Neuen Testaments haben wir niemals eine Entlarvung der falschen Propheten, bei der es nicht vor allem und hauptsächlich um das Suchen und Streben nach der «wahren Religion», um die Formulierung ihrer Forderungen und die Kritik an ihren Verkehrungen ginge. Der wahre Gottesdienst, das wahre Opfer, der wahre Tempel, das wahre Gesetz – das ist das ständige Anliegen der Propheten, das in der Verkündigung Jesu und der Predigt des Paulus über die Anzeichen und die Verwirklichung der wahren Befreiung den Höhepunkt erreicht. Wenn die Art und Weise, wie man mit dem Denken Marcuses verfährt, tatsächlich an Prophetentum erinnert, so muß der Gläubige jedenfalls fragen, ob es sich dabei um wahres oder falsches Prophetentum handelt. Vor allem aber muß er sich bei dieser Gelegenheit fragen, wie er selbst als Prophet dasteht und was er zu verkünden hat.

Daher bin ich, so sehr mich zum Beispiel eine

Gegenüberstellung von Marcuse und Freud interessieren würde, und obwohl ich als Theologe zweifellos eine theologisch-kritische Abhandlung über Marcuse unter Einbeziehung der von den Spezialisten der verschiedenen betroffenen Disziplinen erarbeiteten kritischen Abhandlungen schreiben möchte, persönlich der Überzeugung, daß meine erste Aufgabe als Gläubiger und Theologe im Dienste des Wortes Gottes nicht darin besteht. Gewiß möchte ich gern wissen, ob der sowjetische Marxismus oder die amerikanische Zivilisation so sind, daß sie die Befreiung des Menschen unmöglich machen; vor allem aber möchte ich wissen, ob die Kirche wirklich die von Jesus Christus verkündete Befreiung verkündet, und ob, was Jesus Christus verkündet hat, wirklich eine Befreiung ist. Zweifellos möchte ich wissen, ob der amerikanische oder der sowjetische Mensch ein eindimensionaler Mensch ist; vor allem aber muß ich wissen, ob der christliche Mensch ein eindimensionaler Mensch ist. Und wenn er es ist – ob es sich dabei nur um etwas Faktisches handelt oder, tiefergehend, um etwas Grundsätzliches? Das ist keineswegs die Frage, die Marcuse stellt und auch gewiß nicht eine Frage, die man ihm stellen kann. Und doch ist es für mich die wichtigste Frage, die ich mir im Hinblick auf ihn zu stellen habe, und zweifellos die einzige, die sich selbst zu stellen, Marcuse einem Christen helfen kann.

II. Die Eindimensionalität des Christentums

1. Zusammen mit der ganzen heutigen Philosophie hindert Marcuse uns, die Frage nach der Eindimensionalität des Christentums in Formulierungen zu stellen, die sich allzuleicht zur Reduktion auf das Ideologische anbieten. Hier genügt es nicht, sich die Frage – beispielsweise nach dem «Horizontalismus» und «Vertikalismus» im Christentum zu stellen oder sich zu fragen, ob die Transzendenz Gottes und der Beziehung des Menschen, der Welt und der Geschichte zu Gott, den Forderungen dieser Transzendenz entspricht, die genau genommen vollkommen anders ist, und deren Zerstörung und Entleerung durch die Eindimensionalität der heutigen Ideologien Marcuse aufdeckt. Denn es kommt wenig darauf an, was im Namen der Ideologie behauptet wird, wenn die Praxis das Gegenteil von dem Behaupteten hervorbringt. Marcuse hat übrigens sehr gut gezeigt, daß das Festhalten an ideologischen Aussagen in einer geistigen und gesellschaftlichen Organisation, die praktisch entgegengesetzte Ziele verfolgt,

das subtilste aber wirksamste Werkzeug zu ihrer inhaltlichen Entleerung ist. Ausgangspunkt und das, wonach zu fragen ist, sind also vielmehr die konkreten und historischen Haltungen und Verhaltensweisen des Christentums in unserer heutigen westlichen Gesellschaft dem Geld, der Produktion und Wirtschaft, der Macht, der Politik und der Revolution, dem Krieg und dem Frieden, der Sexualität und der Aggressivität usw. gegenüber; aber auch die Art und Weise, wie es in seiner konkreten und historischen Praxis auf Gott, auf das Heil, auf die Kirche, usw. Bezug nimmt. Mit anderen Worten: Worauf es hier ankommt, sind nicht zunächst die Texte oder Abhandlungen, auch nicht die des Evangeliums, des Lehramtes, der Oberhirten, der Theologen oder der Gläubigen, sondern die Praxis des Christentums.

2. An diese Praxis können wir – beispielsweise – unter Verwendung einer Unterscheidung herantreten, die zu den «Leitmotiven» Marcuses gehört, nämlich der Feststellung dessen, was die qualitative von der quantitativen Verschiedenheit trennt. Marcuse zeigt, daß alle «Änderungen» und «Fortschritte», auf die unsere Gesellschaft ihre Kräfte und Hoffnungen richtet, rein quantitativ sind: mehr Geld, mehr Komfort, mehr Konsumgüter, mehr Technik und Wissenschaft, mehr Demokratie und Sozialismus, mehr Sexualität, mehr Freiheit. Aber dieses *Mehr* versteht sich immer im Sinne einer gleichen Art von Beziehung zu dem, worum es gerade geht, und aus einer gleichen Konzeption. Überdies aber wird jedes Verlangen nach Änderung dieser Beziehung oder dieser Konzeption gleich anektiert und umgekehrt zugunsten der Beibehaltung beider durch Konzentration auf die Förderung eines quantitativen *Mehr*. Was zustande gebracht werden muß, ist also eine qualitative Änderung, die über die «große Absage» an die vorhandene Organisation und Ideologie dieser Beziehungen gehen und sich auf die durch das herrschende System bewirkte Unbefriedigung und auf den Willen zu einer qualitativen Änderung stützen muß. Das Christentum muß sich somit die Frage stellen, ob es ein Faktor qualitativer oder nur ein Faktor quantitativer Änderung ist. Auch hier nützt es nichts, auf amtlichen Beteuerungen zu fußen, die unschwer erklären können, daß das Christentum seinem Wesen nach ein Faktor qualitativer Änderung ist, da es das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt, zu seiner Geschichte und sich selbst in Frage stellt: Zu beachten und in Rechnung zu stellen ist die Praxis.

3. Tut man dies, so sieht man sich unter anderem zu der Frage veranlaßt, ob hinsichtlich der Konsumgüter, des Geldes, der Produktionsmittel, des Kapitalismus und des Sozialismus, das Christentum nicht ganz konkret mit der Problematik der quantitativen Änderung verknüpft ist, und ob sich die habituell praktizierte und vertretene christliche Moral nicht mit Änderungen auf der Ebene des Mehr und Weniger begnügt. Man verlangt von dem Besitzer von Kapital oder Produktionsmitteln, daß er sich etwas weniger an den Profit klammert, betont aber dabei weiterhin den positiven Wert des Profits. Man fordert den Arbeiter auf, weniger anspruchsvoll zu sein, betont aber weiterhin den positiven Wert der Sozialisierung. Man fordert die reichen Länder auf, zu einem gewissen Besitzverzicht bereit zu sein, und ermutigt die armen Länder, sich um eine gewisse Verringerung der Armut zu bemühen. Man sucht, die Auswüchse des Kapitalismus und die des Sozialismus zu mäßigen. Man kann sehr gut immer wieder allen sagen, sie müßten auch an die geistigen Güter und die Dinge «droben» denken – man bleibt, was die «materiellen» Güter anbetrifft, doch mit jenen Praktiken und Ideologien solidarisch, die man vor allem auf der Ebene des Mehr und Weniger zu modulieren sucht. Und doch hat sich von den ersten und frühesten Propheten des Alten Testaments an bis zu den letzten Autoren des Neuen (um einmal mit ihnen aufzuhören) der jüdisch-christliche Glaube stets als radikale Kontestation des «weltverhafteten» Verhältnisses des Menschen zur Welt gezeigt. Was im Alten und im Neuen Testament an Prophetischem ist, hat stets das Verhältnis des Reichen, aber auch des Armen zu Geld und Besitz radikal in Frage gestellt, indem es «etwas anderes» an die Stelle setzte.

Gewiß sollte man sich ernstlich fragen, ob dieses «etwas anderes» für den Menschen mehr eine Entfremdung als eine Befreiung und eine qualitative Änderung ist, oder – mit der gesamten Theologie der irdischen Wirklichkeiten – ob diese qualitative Änderung, die das Christentum herbeiführen mußte, wirklich anderer Art ist, als die qualitativen Änderungen, die von den Vertretern nicht-christlicher Menschenbilder herbeigeführt werden (wir haben hier das Problem des «spezifisch» Christlichen in seinem ganzen Umfang); vor allem aber sollte man sich ernstlich fragen, ob das Christentum ist – oder nicht –, was es zu sein vorgibt, wenn es nicht als radikales Prinzip des Urteils (und gegebenenfalls der «großen Absage») der etablierten Ordnung in Sachen Armut und Reichtum

gegenübertritt, sondern sich mit der Rolle des Moderators für wirtschaftliche Beziehungen begnügt, und sich dabei durch sein Anliegen der Abschwächung und Mäßigung am Ende zu deren Erhalter und Bewahrer macht. So geht es für uns mehr noch als um eine Konfrontierung mit Marcuse um eine Selbstkonfrontierung mit der Predigt des Amos, des Isaias, Johannes des Täufers und Jesu, sowie mit dem Schrei, der aus dem Volk der Kinder Gottes emporsteigt. Und das verweist uns mehr noch als auf mehr oder minder messianische, eschatologische oder apokalyptische Utopien auf die Frage, ob wir glauben – oder nicht –, daß von Gott und in Jesus Christus in das Hier und Jetzt unserer Geschichte das hineingekommen ist, was in den Menschen und in seine Welt das Prinzip jener anderen «Dimension» hineinlegt und ihre faktische Verwirklichung ermöglicht.

4. Dieselbe Art von Fragen stellt sich hinsichtlich dessen, was Marcuse Befriedigung der Lebensbedürfnisse allgemein, insbesondere im Bereich der Sexualität und dem des Eros, nennt. Nur eine sehr oberflächliche Lektüre von Marcuse würde erlauben, was er darüber gesagt hat, auf einen simplen Appell für eine größere sexuelle Freiheit und für eine größere Befriedigung der Lust allgemein zu reduzieren. Denn auch hier geht es ihm weniger um eine quantitative als um eine qualitative Differenz. Was von den einen als Hypererotisierung unserer Gesellschaft gebrandmarkt und von den anderen als eine sexuelle Befreiung begrüßt wird, erscheint ihm als das gerade Gegenteil dessen, was eine echte Entfaltung der Sexualität erfordert. Er erblickt darin vielmehr eine Hypertrophie, die daher rührt, daß die «libido» oder allgemeiner die Lust und der «Eros» aus allen anderen Dimensionen der Existenz beseitigt worden sind und nun kein anderes Wirkungsfeld mehr offen haben als das der Sexualität. Er kritisiert daher nachdrücklich, daß man die Befriedigung durch «Sublimierung»² solcher Bedürfnisse, wie sie ästhetisches, kulturelles und politisches Schaffen oder Arbeit bieten, durch das einfache Jagen nach dem ersetzt, was unmittelbar, immer schneller und mehr die aktuelle Form der auf Sexualität reduzierten oder von einer ebenso entarteten wie krankhaft übersteigerten Sexualität verseuchten Lebensbedürfnisse zu befriedigen vermag, aber auch hier noch, ohne diese aktuelle Form in Frage zu stellen, ja – schlimmer noch – indem man jeden inneren Antrieb, sie besser und anders zu leben, entsublimiert. Auch hier läuft das quantitative *Mebr* auf eine Aufhebung des qualitativen *Mebr* oder zu-

mindest dessen, was qualitativ anders wäre, hinaus. Die Sexualität, wie sie unsere Gesellschaft «kulti- viert», ist Reduzierung des Eros auf Eindimensionalität.

Zwei Arten von Fragen stellen sich hier der christlichen Praxis. Auf der einen Seite, ebenso wie beim Thema Reichtum und Armut, ob sie ein echtes kritisches Prinzip für die gegenwärtige Beziehung des abendländischen Menschen zu Sexualität und Lust darstellt, das am Ende zu einer Kon- testation dieser Beziehung führen würde, wie dies offenbar einst in der griechisch-römischen Kultur gewesen ist, oder ob sie vor allem als eine Art Moderator auftritt, der hier etwas weniger (weniger «Erotisierung», weniger «sexuelle Freiheit») und dort ein wenig mehr fordert (mehr «Achtung» vor der Frau, dem Kind, der Familie), aber ohne den Gesamtbereich in Frage zu stellen, den sie nur korrigiert, indem sie ihn adaptiert, während sie sich zugleich ihm adaptiert.

Auf der anderen Seite könnte man sich fragen, ob die christliche Moral nicht ebenfalls und aus für sie spezifischen Gründen dahin führt, den Eros und die Lust aus den meisten Dimensionen der menschlichen Existenz zu vertreiben und sie auf die Sexualität zu konzentrieren, zum Schaden dieser wie jener. Zwar hat die christliche Moral nicht zu allen Zeiten die Bedeutung der wissenschaftlichen und technischen, ästhetischen und kulturellen, wirtschaftlichen und politischen usw. Tätigkeit für den Menschen unterbewertet. Aber trägt sie, wenn sie diese Tätigkeiten als Pflichten (Gott wie dem Menschen gegenüber) oder Forde- rungen der Natur (oder der «Übernatur») dar- stellt, der Tatsache genügend Rechnung, daß der Mensch, wenn er sich all diesen Tätigkeiten wid- met, nicht allein seine Pflicht tut und seiner Ber-ufung gerecht wird, sondern sein Glück und seine Lust findet, und das Glück und die Lust der anderen schafft? Dieses Thema müßte für das Christentum umso wesentlicher sein, als seine Theologie der Schöpfung ihm vor Augen führen müßte, daß der Mensch auf diese Weise auch das Glück und die Lust Gottes schafft. Ist es gewiß, daß diese Ausklammerung des Eros so sehr dem Wesen der Agape entspricht, das heißt dem, was von Gott kommt, wenn der Mensch wirklich von Gott her sein Glück und seine Lust zu allem finden kann, was seine Situation ausmacht? Mit anderen Worten: Achtet die christliche Moral wirklich so, wie sie sich vorstellt, die Absicht Got-tes mit dem Menschen, wenn sie die Dynamik des Eros verdächtigt oder ausklammert und ihm als

einziges Feld das der Sexualität zuweist? Man hat um so mehr Grund, sich diese Frage zu stellen, als eine solche Haltung und Verhaltensweise, wie bei dem von Marcuse in der heutigen westlichen Ge- sellschaft aufgedeckten Prozeß, zu einem Ver- ständnis der Sexualität führt, in dem die Rolle der Lust nicht unproblematisch ist, mag es sich nun um ihre Überbesetzung oder ihre Unterdrückung handeln.³

5. Ähnliche Fragen, wie wir sie eben zu den Themen Sexualität und Eros, Besitz und Genuß der Güter, gestellt haben, ließen sich in vie- len anderen Bereichen der christlichen Praxis stellen, zum Beispiel zu allem, was die konkrete Haltung und Verhaltensweise in der Frage nach Autorität und Gehorsam, Autonomie und Frei- heit, Macht und Regierung, sowohl in der Welt wie in der Kirche selbst, betrifft. Auch sie würden dazu führen, daß man sich fragt, ob das Christen- tum wirklich diese «andere Dimension» gegen- wärtig setzt, als deren Zeuge es sich versteht, oder ob es nur mehr oder weniger Komplize jener be- rechtigtermaßen von Marcuse kritisierten Ein- dimensionalität ist und so in einer Problematik einfacher quantitativer Änderung auf der Ebene des Mehr und Weniger die Radikalität der quali- tativen Änderung, die seinen Beitrag charakteri- sieren müßte, entschärft. Man müßte sich ferner fragen, ob die christliche Praxis nicht zugleich die Absicht Gottes selbst eindimensional macht. Aber man würde dabei auf zwei Einwände treffen, die einem unvermeidlich in den Sinn kommen, wenn es darum geht, näher zu bestimmen, welches die ursprüngliche Dimension des Christentums ist, und wie sie sich in den verschiedenen Dimensi- onen der menschlichen Situation artikuliert. Be- fassen wir uns also abschließend damit.

Was wir in den vorhergehenden Abschnitten gesagt haben, könnte den Anschein erwecken, als werde es weder der ursprünglichen und unreduzierbaren Originalität und Erstrangigkeit Gottes, wie des Verhältnisses des Menschen zu Gott ge- recht, noch der Tatsache der Sünde, die von dem «weltlichen» (im johanneischen Sinne des Wortes) Gebrauch der Welt herrührt. Aber wenn die christliche Praxis jede Entleerung dieses Verhält- nisses zu Gott bestreiten soll, die das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt «eindimensional» machen würde, muß sie ebensogut jede Idee von Gott bestreiten, die ihrerseits das Verhältnis des Menschen zu seiner Welt eindimensional machen würde, indem sie es in seinem Verhältnis zu Gott aufgehen ließe. Denn das Paradox von Gottes

Schöpferhandeln besteht gerade darin, daß es dem Menschen seine Dimension als Mensch und der Welt ihre Dimension als Welt gibt. Nichts kann weniger eindimensional sein, als diese Schöpfer-tätigkeit Gottes, die ganz im Gegenteil, den Raum des Menschen und der Welt ausweitet. Das Aufgehenlassen der Welthaftigkeit der Welt und der Menschlichkeit des Menschen in ihrer Beziehung zu Gott ist ebensowenig christlich wie die Reduzierung Gottes auf den Menschen und auf die Welt.

Was die Sünde anbetrifft, so besteht sie tatsächlich darin, daß der Mensch sich zum Mittelpunkt macht anstelle Gottes selbst. Die christliche Botschaft überführt also den Menschen der Sünde und ruft ihn auf, der Sünde zu sterben. Aber interpretiert die christliche Moral die Offenbarung über die Sünde nicht in einer recht eindimensionalen Form, wenn sie darin den Vorwand findet, die befreiende Kraft dieser Offenbarung zu entkräften und sich mit einer Art Kompromiß mit der Sünde zu begnügen? Der Kern dieser Offenbarung besteht nicht darin, daß es immer Sünde gegeben hat, weil der Mensch in seinen Wurzeln Sünder ist; so wahr dies sein mag – die Offenbarung ist zunächst Kontestation der Sünde und Befreiung von ihr. Wenn man ein entsprechendes politisches Vokabular verwenden will (und die Propheten des Alten und Neuen Testaments halten uns nicht davon ab), so könnte man sich fragen, weshalb die Bezugnahme auf die Sünde in der konkreten historischen Praxis des Christentums allzu häufig dazu herhalten mußte, in mehr oder weniger reaktionärer Form die Bemühungen des Menschen um Befreiung zu diskreditieren, während sie doch in Wirklichkeit wohl von allen christlichen Bezug-

nahmen die revolutionärste ist, da sie die Verpflichtung enthält, die Ordnung der Dinge umzu-kehren, notfalls mit Gewalt («wenn deine Hand dich zur Sünde verführt, so schlag sie ab»). Und ebenso wie der Glaube an die Schöpfung sich selbst verrät, wenn er den Raum des Menschen und der Welt einengt und eindimensional macht, den der Schöpferplan Gottes weit gemacht hat, ebenso kompromittiert sich der Glaube an die Offenbarung über die Sünde und die Erlösung davon selbst und Gott, wenn er sie interpretiert, als setzten sie den Befreiungsbemühungen, in denen sich die Heilstat Gottes entfaltet, Grenzen. Auch hier gehört die Differenz nicht der quantitativen Ordnung – mehr oder weniger Befreiung – an, sondern der qualitativen: Gott ist es, der von der Sünde erlöst.

Auch hier müssen wir wie bei den verschiedenen Punkten, in denen wir uns nach der Eindimensionalität des Christentums gefragt haben, feststellen, daß, angesichts des Werkes von Marcuse und des ihm bescherten Erfolges, die dringendste Aufgabe der Christen nicht darin besteht, seine Grundlagen und Voraussetzungen zu untersuchen, sondern sich aus den Grundsätzen des eigenen Glaubens nach der Art und Weise fragen zu lassen, auf die sie aus ihm leben. Und die einzige Antwort, die sie geben können, ist nicht die ihrer Ideologie – und sei es in der Form eines *Credo*, sondern die ihrer Praxis. Es kommt auf dieses Zeugnis an und nur auf dieses Zeugnis, ob sie beweisen können oder nicht, daß ihr Glaube nicht eindimensional ist, wenn es zutrifft, daß die Liebe Gottes zu den Menschen es nicht ist.

JACQUES-MARIE POHIER

geboren am 23. August 1926 in Etrépnay (Frankreich), Dominikaner, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne, an den Fakultäten von Le Saulchoir sowie an der Universität von Montreal. Er ist Lizentiat der Philosophie und der Theologie, Doktor der Philosophie, Vize-Rektor der Fakultäten von Le Saulchoir und außerordentlicher Professor an denselben Fakultäten. Er veröffentlichte u. a.: *Psychologie et Théologie* (Paris 1967).

¹ H. Marcuse, *Das Ende der Utopie* (Berlin 1968).

² Wir setzen das Wort «sublimiert» ebenso wie weiter oben «libido» und «Eros» in Anführungszeichen, um anzuzeigen, daß Marcuse sie in einem von dem klassischen Verständnis Freuds abweichenden Sinne gebraucht.

³ Wir möchten auf unsere Untersuchung über dieses Thema verweisen: J.-M. Pohier, *Recherches sur les fondements de la morale sexuelle chrétienne: RSPTh* 54 (1970) 3–23 und 201–226.

Übersetzt von Karlhermann Bergner