

Enrique M. Ureña

Christliche Erkenntnis, Psychoanalyse und marxistische Analyse

«Nicht in der Wiederholung bewährt sich die Treue zum Alten, sondern indem es jederzeit in Wort und Tat neu sich bekundet. Um dasselbe zu bedeuten, bedarf das Überkommene immer wieder einer der Zeit je eigenen, ihr gemäßen und zugleich widersprechenden Gestalt. Treue, die der wechselvollen Welt nicht Rechnung trägt, ist keine Treue.»¹

Diese wertvollen Gedanken von Horkheimer möchte ich auf das Thema der christlichen Erkenntnis (spanisch = discernimiento, also unterscheidendes Erkennen im Blick auf sittliche Praxis. Die Redaktion) anwenden. Dieser klassischen Übung christlicher Spiritualität werden wir nur dank immer neuen Fragestellungen treu bleiben können. Nur so wird die christliche Erkenntnis weiterhin dasselbe bedeuten.

Alle Artikel dieses Heftes leisten in der Tat einen Beitrag zu dieser notwendigen Wiederbelebung und Neuinterpretation der christlichen Erkenntnis. Mein eigener Beitrag wird von etwas handeln, das auf den ersten Blick wie ein bloßes Wortspiel aussehen könnte: wir wollen ernsthaft unterscheidend *erkennen*, ob die spezifisch *christliche* auf Unterscheidung ausgehende Erkenntnis heute noch einen eigenen, besonderen Sinn hat, ob sie heute überhaupt noch eine Bedeutung haben kann. Die Notwendigkeit, eine solche Frage *heute* zu stellen, läßt sich unwiderlegbar begründen: Zentrale und ganz besonders einflußreiche Strömungen der modernen Philosophie meinen, die Sinnlosigkeit jeder religiösen Aussage oder deren Reduzierbarkeit auf rein innerweltliche Bedeutungen nachgewiesen zu haben². Wenn diese Ansichten zuträfen, wäre natürlich jede christliche Erkenntnis in Wirklichkeit nur noch *schlicht und einfach eine Erkenntnis*, und jeder Versuch, eine spezifisch *christliche* Erkenntnis «auf die Höhe der Zeit zu bringen», wäre von vornherein zum Scheitern verurteilt: die Treue zu ihr bestünde dann darin, ihrer *Selbstauflösung* Ausdruck zu verleihen.

Der Historische Materialismus von Marx und die Freudsche Psychoanalyse stellen zweifellos den Ausgangspunkt zweier Hauptströmungen des gegenwärtigen Geisteslebens dar. Auf sie werde ich mich bei dieser kritischen Sichtung der christlichen Erkenntnis vorzugsweise beziehen. Der Artikel wird aus zwei

recht unterschiedlichen Teilen bestehen. *Im ersten Teil* werde ich auf die Religionskritik bei Marx und Freud eingehen, die in die jeweiligen Interpretationen der geschichtlichen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft eingebunden ist, um – in ebenfalls kritischer Absicht – ihre innere Kohärenz zu untersuchen³. Nachdem ich mich auf diese Weise kritisch vergewissert habe, daß ein religiöses Bewußtsein auch in unseren Tagen noch eine Existenzberechtigung hat, werde ich dann in einem *zweiten Teil* einige Überlegungen darüber anstellen, in welcher Form wir heute, *nach Marx und Freud*, in einen christlichen Erkenntnisprozeß eintreten können. In diesem zweiten Teil wird der Gedankengang durch einen konkreten und ganz aktuellen Fall illustriert werden: eine christliche Erkenntnis in der Frage, ob die Option für eine marxistisch-sozialistische Gesellschaft möglich ist.

Die Freudsche Religionskritik ist ein wesentlicher Bestandteil der von Freud selbst vorgenommenen Übertragung seiner psychoanalytischen Theorie auf eine Deutung der geschichtlichen Entwicklung der menschlichen Kultur. Bereits gegen Ende seines Lebens, im Januar 1936, beschrieb Freud in einem Brief an Romain Rolland, wie er versucht habe, die Psychoanalyse in Anwendung zu bringen, zuerst an der eigenen Person, «dann auch an anderen und endlich in kühnem Übergriff auch am Menschengeschlecht im Ganzen»⁴. Im beschränkten Rahmen dieses Artikels kann ich natürlich nicht ausführlich die Frage erörtern, worin die Grundlage für einen solchen «kühnen Übergriff» besteht, diesen Sprung von der theoretischen Auswertung der klinischen Erfahrungen mit Neurotikern zu einer Deutung der Menschheitsgeschichte. Diese Grundlage ist überaus vielschichtig⁵. Ich muß mich auf eine kurze Darstellung dessen beschränken, was in meinen Augen und von einem intern-systematischen Standpunkt betrachtet den Grundnexus zwischen der psychoanalytischen Theorie im streng klinischen Sinn und der Freudschen Interpretation der Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesellschaft ausmacht.

Freud fand schon relativ früh heraus, daß der Ödipuskomplex letztlich den Kern der Neurose bildete⁶. Dennoch konnte er in seiner klinischen Tätigkeit auch sehr oft beobachten, daß die Reaktionen des Neurosekranken gegenüber seinen Eltern im Ödipus- und Kastrationskomplex von der Individualgeschichte des Patienten her nicht ausreichend gerechtfertigt erschienen, sondern nur philogenetisch zu erklären waren. Aufgrund umfangreichen klinischen Materials und durch die Erforschung der Träume und der Legenden und Mythen der primitiven Völker gelangte Freud dann zu der Erkenntnis, «daß die archaische Erbschaft

des Menschen nicht nur Dispositionen, sondern auch Inhalte umfaßt, Erinnerungsspuren an das Erleben früherer Generationen»⁷. Die Untersuchungen von Darwin, Atkinson und Robertson Smith über den geschichtlichen Ursprung der Menschheit hatten für Freud das Bild vervollständigt und ihm die grundlegende «archaische Lebenserfahrung» vermittelt, die über die vermuteten «Erinnerungsspuren» von einer Generation zur andern überliefert wurde: die Söhne der Urhorde hatten die Frauen begehrt, die der Vater-Häuptling ausschließlich sich selbst vorbehalten hatte, der Hordenvater war dann tyrannisch und grausam mit seinen Söhnen verfahren, und schließlich hatten diese ihre Aggression im Mord am Vater entladen.

Im Ödipuskomplex wiederholt das Kind nach Freud also lediglich individuell das philogenetische Urgeschehen: die individuelle Kindheit wiederholt dank der von Generation zu Generation überlieferten Gedächtnisspuren die Kinderzeiten der Menschheit. In dieser Entdeckung, der Freud enorme Bedeutung beimißt, liegt demnach der entscheidende systematische Knotenpunkt, der jenen im Brief an Romain Rolland beschriebenen kühnen Übergriff von der Interpretation der Individualneurose auf eine Deutung der Menschheitsgeschichte insgesamt ermöglichte. Freud selbst sagt uns sogar, dieser kühne Übergriff sei etwas *Unvermeidliches*⁸, da sich ja nun herausstellt, daß jetzt umgekehrt die individuelle Neurose durch den Bezug auf die universalgeschichtliche Hypothese zu erklären ist.

Diese stammesgeschichtliche Neuinterpretation des Ödipuskomplexes muß Hand in Hand gehen mit der Neuinterpretation eines anderen Begriffs, der aufs engste mit diesem verbunden und ebenfalls von zentraler Bedeutung für die Psychoanalyse ist: das Über-Ich⁹.

Wiederholt bezeichnet Freud das Über-Ich als den «Erben des Ödipuskomplexes»¹⁰: Erbe deshalb, weil es mit dem Verschwinden des letzteren auftaucht. Das Über-Ich internalisiert im Sohn die Vaterbeziehung: du sollst sein wie dein Vater, aber was dein Vater dir verbietet, darfst du nicht tun. In Wirklichkeit ist das vom Vater Verbotene nichts anderes als das, was auch dem Vater von dessen eigenem Über-Ich verboten wird, und so wird letzteres zum Übermittler all der Verbote, die sich seit der Institutionalisierung der ersten sittlichen Normen im Laufe von Generationen angesammelt haben. Laut Freud geschieht eine solche Institutionalisierung erstmals in der Geschichte im Anschluß an den Mord der Söhne am Urhordenvater. Nach dem Mord entsteht die Reue und der Antrieb zur Identifikation mit dem getöteten Vater. Der Bruderclan internalisiert daraufhin mit dem Totemismus die

väterliche Verbotsinstanz: man führt die Exogamie und das Verbot ein, das den Vater repräsentierende Totemtier zu töten. Die religiösen, ethischen und politischen Institutionen entstehen daher, so Freud, als Reaktion auf den universalgeschichtlichen Ödipuskomplex, als eine Hilfe zu seiner Überwindung; sie sind seine «Erbinnen». Im Laufe von Generationen nehmen diese Institutionen einen immer größeren Umfang an und werden um neue moralische Normen erweitert (im selben Maße, wie die Gesellschaft sich entwickelt und komplexer wird), sie bilden das «Über-Ich der Menschheit» und gestalten letzten Endes auch das individuelle Über-Ich. Dieses findet also genau wie der Ödipuskomplex eine sozio-historische Erklärung.

Diese universalgeschichtliche Neuinterpretation des Ödipuskomplexes und des Über-Ichs gestattet Freud, die Entwicklung der Kultur als einen neurotisch geprägten Wachstumsprozeß der Menschheit aufzufassen. Bevor wir jedoch die Freudsche Konzeption von der geschichtlichen Entwicklung der Gesellschaft in einer knappen Formulierung wiedergeben können, müssen wir noch kurz bei einigen Überlegungen zur neurotischen Verdrängung verweilen.

Das neurotische Symptom läßt sich nach der Theorie der Psychoanalyse nur durch den Bezug auf ein anomales Ereignis während der Entwicklung der libidinösen Funktion des Individuums in der frühen Kindheit verstehen¹¹. In einem Lebensabschnitt, in dem das Ich noch sehr schwach entwickelt ist, kann ein bestimmter libidinöser Trieb mit solcher Macht nach sofortiger Befriedigung verlangen, daß er alle Möglichkeiten des noch schwachen Ich übersteigt. Wenn also dieses nicht imstande ist, den betreffenden Trieb *rational* zu bewältigen, bleibt kein anderer Ausweg als die *Verdrängung* (Verschlüsselung und Vergraben des Triebes im Unbewußten). Der auf diese Weise verdrängte Trieb behält jedoch seine blinde affektive Kraft; er kann im neurotischen Symptom verdeckt nach außen dringen und *tyrannisiert* den Patienten, indem er ihn zu einem *pathologischen* Verhalten zwingt. Dem Kranken wird es nur dann gelingen, *sich* von dieser Tyrannei zu *befreien*, wenn er mit Hilfe der Psychoanalyse das seinerzeit verdrängte Problem wieder ins Bewußtsein zurückholt und dabei erkennt, daß das, was einst so unlösbar schien, jetzt für das gestärkte, reife Ich nur ein «Kinderspiel» ist¹².

Und nun sind wir in der Lage, kurz zusammenzufassen, inwiefern Freud die Gesellschaftsentwicklung als einen neurotisch geprägten Wachstumsprozeß der Menschheit versteht, der in ihrem Erwachsenenalter eine «psychoanalytische» Therapie notwendig macht.

Nach der Freudschen Rekonstruktion hätte der

Mensch in den Kinderzeiten der Menschheit einem Problem gegenüberstanden, das er damals *rational* nicht lösen konnte: die Beherrschung seiner aggressiven und sexuellen Instinkte um der kulturellen Entwicklung willen. Angesichts dieser Unfähigkeit blieb kein anderer Ausweg als der, das Problem pathologisch zu lösen. Die sittlichen und gesellschaftlichen Normen, die mit der Religion in der Totemgesellschaft entstehen, sollen das gemeinschaftliche Zusammenleben ermöglichen und eine Wiederholung der brutalen Mordtat aus den Anfängen der Menschheit verhindern. Aber nach dem bisher Gesagten bilden sich diese Normen nicht auf rationaler Grundlage. Ihre Entstehung ist von dem mystisch-geheimnisvollen, affektiv-blinden Nimbus des Unabwendbaren umgeben, das man ohne jede Möglichkeit rationaler Kritik hinnehmen muß: diesen Zwangscharakter der Moral führt Freud auf deren «Zusammenhang mit der Religion, der Herkunft aus dem Willen des Vaters» zurück¹³. *Die religiöse Moral ist also eine neurotische Moral*: ihre unwiderstehliche, zwingende Kraft bezieht sie aus dem ihr eigenen enormen gefühlsmäßigen und geschichtlichen Gewicht; sie ist das Symptom eines vergangenen und «verdrängten» Ereignisses der Menschheitsgeschichte.

Aber die Menschheit ist nach Freud bereits in die Epoche ihrer *Reife* eingetreten. Das von der Kultur aufgeworfene Problem (Überwindung der aggressiven und sexuellen Instinkte) müsse durch eine Art universeller «psychoanalytischer Reflexion» rational lösbar geworden sein. Die Religion als universelle Neurose sei in der Kindheitsepoche der Menschheit notwendig gewesen. In ihrer Reifezeit jedoch müsse der Konflikt zwischen der Kultur und den Instinkten des Menschen bereits rational zu lösen sein. In Abwandlung der berühmten, auf den Einzelfall bezogenen Formulierungen Freuds («das Es muß zum Ich werden») könnten wir sagen: «die religiöse Moral muß zur rationalen Moral werden». So würde das Freudsche Rezept lauten. Darin bestünde die «universelle psychoanalytische Behandlung». Der Mensch hätte eine ganze Reihe von moralischen Normen, die ihre Verbindlichkeit allein aus der «religiös-neurotischen» Moral herleiten, als irrational und unterdrückend zu verwerfen und müßte andere Normen rational in der gesellschaftlichen Notwendigkeit und nicht im göttlichen Gebot verankern.

Die Religionskritik Freuds ist also in seine Deutung der Gesellschaftsentwicklung, in seine Kulturtheorie eingebunden. Der *Atheismus* Freuds läßt sich auf folgenden Nenner bringen: *die rationale Reife des Menschen fällt zusammen mit dem Verschwinden der Religion*.

Bevor ich auf Marx zu sprechen komme, möchte ich noch einige Passagen aus «*Die Zukunft einer Illusion*» anführen, die uns vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen als kurze Zusammenfassung dienen, sowohl, was die *Bedeutung* der Freudschen Religionskritik anbelangt, als auch hinsichtlich der Form, in der Freud sie wissenschaftlich zu *begründen* sucht. Freud schreibt: «Über das Menschenkind wissen wir, daß es seine Entwicklung zur Kultur nicht gut durchmachen kann, ohne durch eine bald mehr, bald minder deutliche Phase von Neurose zu passieren. Das kommt daher, daß das Kind so viele der für später unbrauchbaren Triebansprüche nicht durch *rationelle Geistesarbeit* unterdrücken kann, sondern durch Verdrängungsakte bändigen muß (...) In ganz ähnlicher Weise hätte man anzunehmen, daß die Menschheit als Ganzes in ihrer säkularen Entwicklung in Zustände gerät, welche den Neurosen analog sind, und zwar aus denselben Gründen, weil sie in den Zeiten ihrer Unsicherheit und intellektuellen Schwäche die für das menschliche Zusammenleben unerläßlichen Triebverzicht nur durch rein affektive Kräfte zustande gebracht hat (...) Die Religion wäre die allgemein menschliche Zwangsneurose, wie die des Kindes stammte sie aus dem Ödipuskomplex, der Vaterbeziehung. *Nach dieser Auffassung wäre vorauszusehen, daß sich die Abwendung von der Religion mit der schicksalsmäßigen Unerbittlichkeit eines Wachstumsvorganges vollziehen muß, und daß wir uns gerade jetzt mitten in dieser Entwicklungsphase befinden.*»¹⁴

Die Texte von Marx, die eine Kritik der Religion zum Gegenstand haben, konzentrieren sich eher auf den Bereich der Jugendschriften. Dies wird verständlich, wenn man bedenkt, daß Marx zwischen 1837 und 1844 die damalige Polemik um die Hegelsche Philosophie genau verfolgte. Bei dem seinem Wesen nach religiös bestimmten Denken Hegels¹⁵ mußte jene Auseinandersetzung zwangsläufig einen stark religiösen Akzent tragen. In den späteren Schriften sind die substantiellen Bezüge zur Religion überaus selten und verlieren sich in der unüberschaubaren Flut von Dutzenden von Bänden. Demnach ist die Religionskritik bei Marx nicht in so direkter Form in seine Konzeption der Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesellschaft integriert, wie dies bei Freud der Fall ist¹⁶, obgleich auch sie, wie wir im folgenden sehen werden, in ihrem letzten Kern untrennbar mit ihr verbunden ist.

Der Historische Materialismus stellt den großen theoretischen Rahmen dar, innerhalb dessen Marx die dynamischen Gesetze suchte, welche die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft bestimmen. Die Kritik der Politischen Ökonomie¹⁷ bildet den grundlegenden und entscheidenden Teil des Historischen Materialis-

mus. Im Gesamtwerk der Marxschen Schriften erfuhre sie daher in der Tat eine bevorzugte Behandlung, sowohl hinsichtlich der Ausführlichkeit als auch, was den Grad der theoretischen Ausarbeitung des Themas anbelangt: seit 1844 widmet Marx seine Arbeitsstunden fast ausschließlich der Ökonomie und mit ihr zusammenhängenden Problemen¹⁸. Der Grund für den Eifer, den Marx auf das Studium der Politischen Ökonomie verwandte, ist zur Genüge bekannt. Marx hatte von Hegel gelernt, daß die geschichtliche Selbstverwirklichung des Menschen ein Produkt seiner eigenen Arbeit ist¹⁹ und daß die Entwicklungslogik der verschiedenen gesellschaftlichen Organisationsformen im Rahmen der Entwicklungslogik der Produktivkräfte in ihrem Verhältnis zu den verschiedenen Eigentumsformen gesehen werden müsse²⁰. Daher versuchte Marx, ein theoretisches Modell für die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft auf der Grundlage eines theoretischen Modells der Entwicklung der *ökonomischen* Strukturen dieser Gesellschaft zu errichten, und zu diesem Zweck mußte er vom Philosophen zum Wirtschaftswissenschaftler werden.

Bei der Gemeinsamkeit einer Denktradition, die sie in ganz wesentlichen Punkten miteinander übereinstimmen läßt, unterscheiden sich also die Interpretationen der geschichtlichen Entwicklung der menschlichen Gesellschaft von Marx und Freud unter anderem darin, daß sie mit zwei verschiedenen positiven Wissenschaften, der Ökonomie bzw. der Psychologie, eng verbunden sind. Auf diese Tatsache ist es letzten Endes zurückzuführen, daß Marx die Entwicklungsdynamik der Gesellschaft vorrangig in die Dimension der Beziehung des Menschen zur äußeren Natur (Dimension der Produktivkräfte) verlegte, während Freud die Dimension der sittlichen Normen bevorzugte, welche die sozialen Beziehungen der Menschen untereinander regeln. Kehren wir zum Thema der Religionskritik zurück, so ist jetzt klar, daß diese – anders als bei Freud – innerhalb einer grundlegend ökonomisch angelegten Untersuchung der Funktionszusammenhänge der kapitalistischen Gesellschaft bei Marx keine wesentliche Rolle spielen konnte.

Wenn dem so ist, in welchem Sinn kann man dann davon sprechen, daß die Marxsche Religionskritik unlösbar mit der Marxschen Interpretation der Geschichte der Gesellschaftsentwicklung verknüpft sei? Meiner Ansicht nach legt der folgende Text von Marx die letzten Grundlagen seiner Religionskritik frei und beantwortet damit unsere Frage: «Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusion über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illu-

sionen bedarf (...) Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die Kritik der Religion in die Kritik des Rechts, die Kritik der Theologie in die Kritik der Politik.»²¹

Neben einer streng *historischen* Religionskritik, die sich also auf *bestimmte Formen* von Religion und deren ideologischen, unterdrückerischen *Gebrauch* durch die herrschenden Klassen zum Nachteil der unterdrückten Klassen bezieht, gibt es bei Marx auch jene andere, tiefgründigere und streng *philosophisch-historische* Ebene: die Religion ist wie eine Pflanze, die nur im Sumpf einer an der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen krankenden Gesellschaft gedeiht und die von selbst eingehen wird, sobald die wirkliche Situation dieser Gesellschaft sich verändert hat, die gesellschaftlichen Klassen der Unterdrückten und der Unterdrückten und mit ihnen die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen verschwunden sind und das menschliche Sein sich damit in der Fülle seines gesellschaftlichen Seins verwirklichen kann. Da Marx den Schlüssel für diese Umwandlung der Klassengesellschaft, dieses «Zustandes, der der Illusionen bedarf», in deren ökonomischem Wesenskern sah, konzentrierte er von 1844 an all seine Anstrengungen auf das *theoretische Studium* der kapitalistischen Wirtschaft, mit dem *praktischen Interesse*, der Revolution, welche zur kommunistischen Gesellschaft hinführen sollte, wissenschaftlich den Weg zu bereiten und die Richtung zu weisen. Marx beschäftigte sich nie wieder ernsthaft mit der *Pflanze*, sondern nur noch mit dem *Sumpf*, der diese seiner Meinung nach hervorbrachte.

Der in dieser tiefen Schicht der Marxschen Religionskritik enthaltene *Atheismus* läßt sich demnach in ähnlicher Weise zusammenfassen wie der Freuds: *die volle Menschwerdung des Menschen fällt zusammen mit dem Verschwinden der Religion*. Oder in einer eher für Marx typischen Terminologie: *die Religion gehört ausschließlich zur Vorgeschichte des Menschen*²². Die Marxsche Religionskritik ist *in diesem Sinn* vom Historischen Materialismus als der Interpretation der Gesellschaftsentwicklung nicht zu trennen. Dies jedoch nicht etwa, weil sie systematisch mit dieser Deutung *verwoben* wäre, wie es bei Freud der Fall ist, sondern weil sie einen ihrer grundlegenden Ausgangspunkte darstellt.

Obleich die Interpretationen der Geschichte der Menschheitsentwicklung von Freud und Marx, wie wir bereits feststellten, verschiedenen Untersuchungsmethoden und unterschiedlichen empirischen Wissenschaften verpflichtet sind, *stimmen* sie doch *in dem Punkt überein, daß sie in einem ganz bestimmten Sinn atheistische Auffassungen vom Menschen sind: die Entwicklungslogik und -dynamik ihrer Geschichts-*

rekonstruktion zielt auf eine Vollendung des Menschen ab, die unter anderem durch das völlige Verschwinden der Religion gekennzeichnet ist; die Religion erscheint lediglich dadurch gerechtfertigt, daß sie während der «neurotischen» oder «prähistorischen» Phase für den Menschen eine Notwendigkeit sei. Wird die Bedeutung des Phänomens Religion damit auf rein soziologische und anthropologische Inhalte reduziert, so ist bereits die Möglichkeit einer spezifisch christlichen Erkenntnis grundsätzlich ausgeschlossen: dem in die Phase der geschichtlichen Reife eingetretenen Menschen ist keine andere Erkenntnis möglich, um hinsichtlich der praktischen Ausrichtung seines individuellen und gesellschaftlich-politischen Lebens Entscheidungen zu treffen, als jene in einem rein rationalen Diskurs bestehende Erkenntnis ohne jeglichen Bezug auf Inhalte, welche diese irdische Geschichte transzendieren²³. Wir müssen uns nun fragen, wie schlüssig diese von Marx und Freud vorgebrachte Religionskritik ist.

Die Marxsche und die Freudsche Religionskritik bewegen sich in der Tat reduktionistisch im Rahmen der moralischen und politischen Funktionalität der Religion²⁴. Eines der größten Verdienste von Marx und Freud besteht darin, kritisch auf die ideologischen und unterdrückerischen Tendenzen aufmerksam gemacht zu haben, welche die auf religiösen Traditionen beruhenden Moralvorstellungen und die religiöse oder quasi-religiöse Legitimation bestimmter politischer oder ökonomischer Strukturen begleitet haben und noch immer begleiten. Die Religion besitzt jedoch noch eine andere, philosophisch und soziologisch analysierbare Funktionalität, welche darin besteht, auf die fundamentalen und unheilbaren Nöte individueller Existenz zu antworten: auf Krankheit, Tod, Einsamkeit und Schuld²⁵.

Die grundsätzliche Unstimmigkeit der Religionskritik von Marx und Freud liegt meiner Ansicht nach darin begründet, daß sie die kritische Entlarvung des ideologischen Charakters der Religion in ihrer moralischen und politischen Funktion in unzulässiger Weise auf den Bereich ihrer Funktion als Antwort auf die unheilbaren Grundnöte des menschlichen Seins überträgt. Gerade die geschichtliche Entwicklung der menschlichen Vernunft, die, wie unsere Autoren behaupten, in der Reife- oder Erwachsenenphase in einer Kritischen Philosophie gipfeln, welche mit jeder Ideologie oder universellen Neurose definitiv unvereinbar sei, hat uns jedoch eindeutig gezeigt, daß jene Grundbefindlichkeiten des Menschen anders als die sittlichen Normen und gesellschaftlich-politischen Organisationen durch ebendiese Kulmination kritischen Denkens nicht beantwortet und nicht gelöst werden können²⁶. Das religiöse Bewußtsein hat hier seinen tiefsten Kern

und seine ewige Daseinsberechtigung, ein Lebensrecht, das von der Kritischen Philosophie respektiert werden muß, da gerade sie es war, die den dicht verzweigten Baum der Religion von seinen zahllosen Auswüchsen befreite, um schließlich den nicht weiter zu beschneidenden Stamm deutlich sichtbar hervortreten zu lassen.

Die Epoche der Vernunfttreife des Menschen fällt nicht mit dessen Übergang zum Atheismus zusammen, sondern mit der äußersten Läuterung seines religiösen Bewußtseins. Dies geläuterte religiöse Bewußtsein wird den Menschen davor bewahren, seine eigenen Überzeugungen und Hoffnungen zum Götzen zu erheben und sie zu ideologischer Unterdrückung zu mißbrauchen; es wird ihm die Möglichkeit eröffnen, die Botschaft eines Menschen anzunehmen, der behauptet, Gott zu sein, und der trotz der Heillosigkeit und Unvernunft dieser irdischen Geschichte die Erlösung und Vollendung verkündet, der die Auferstehung durch den Tod hindurch verkündet. Ich möchte mir hier eine großartige Stelle aus der *Negativen Dialektik* Adornos zu eigen machen und von diesem geläuterten religiösen Bewußtsein sagen, es habe «die Erfahrung (wachzuhalten), daß der Gedanke, der sich nicht enthaupet, in Transzendenz mündet, bis zur Idee einer Verfassung der Welt, in der nicht nur bestehendes Leid abgeschafft, sondern noch das unwiderruflich vergangene widerrufen wäre»²⁷.

Wir können nun zum zweiten Teil unseres Artikels übergehen und uns die Frage stellen: wie soll man sich heute, nach Marx und Freud, einen spezifisch christlichen Erkenntnisprozeß vorstellen? Wie ich schon eingangs feststellte, werden meine Überlegungen durch ein konkretes Beispiel veranschaulicht werden: die Erkenntnis des Christen hinsichtlich seiner möglichen politischen Option für eine marxistisch-sozialistische Gesellschaft als Alternative zu einer kapitalistischen Gesellschaft. Die Auswahl dieses Beispiels geht bereits von der Voraussetzung aus, daß die christliche Erkenntnis heute auch das öffentliche Leben der Glaubenden, ihr Leben als Gruppe und ihre politischen Entscheidungen umfassen muß und sich nicht von vornherein auf die Dimension der sogenannten «Spiritualität» oder «Innerlichkeit» frommer Seelen beschränken darf.

Nach der Ideologiekritik durch Marx und Freud²⁸, genauer noch, nach ihrem religionskritischen «Baumschnitt» muß sich der Christ vor allem darüber im klaren sein, daß er nicht unmittelbar aufgrund von «theologischen Kriterien» oder «Glaubensaspekten» entscheiden kann, welche der zur Debatte stehenden Optionen dem «Willen Gottes» entspricht, welche Option vom «guten Geist» und welche vom «bösen Geist»

stammt. In einem ersten Schritt kann sich die vernünftige Erkenntnis des Christen *in nichts* von der vernünftigen Erkenntnis irgendeines Nichtglaubenden *unterscheiden*: dieser erste Schritt muß in einer philosophisch-soziologischen, politischen und ökonomischen Analyse der beiden alternativen Organisationsformen unserer Industriegesellschaft (oder gegebenenfalls einer unterentwickelten Gesellschaft) bestehen, die erlaubt, mit einem gewissen Grad an Sicherheit vorherzusehen, welche dieser beiden Organisationsformen menschlicher, freier und gerechter zu sein verspricht.

Selbstverständlich dürfen bei dieser Art von Analyse nicht nur die beiden Idealgestalten von Kapitalismus und marxistischem Sozialismus einander gegenübergestellt werden, sondern es müssen die konkreten historischen Situationen der Gesellschaft untersucht werden, in denen sich diese Idealformen verwirklichen sollen: handelt es sich um eine industrialisierte oder um eine unterentwickelte Gesellschaft? Haben wir es mit einer gegenwärtig marxistisch-sozialistischen oder mit einer gegenwärtig kapitalistischen Gesellschaft zu tun? Wie sehen die sozio-kulturelle Basis und die in der Mehrheit der Bevölkerung dieser Gesellschaft geltenden Moral- und Wertsysteme aus? Und andere Fragen mehr.

Wenn *diese Analyse* ergeben sollte, daß die Einführung eines marxistischen Sozialismus in einer bestimmten historischen Situation eine menschlichere, freiere und gerechtere Gesellschaft, eine in wirtschaftlicher Hinsicht vernünftiger und in politischer Hinsicht demokratischere Gesellschaft hervorbringen würde als jede kapitalistische Alternative, so hätte der Christ ebenso wie der Nichtchrist für *diese* marxistisch-sozialistische Gesellschaft einzutreten. Und das gleiche gilt für den umgekehrten Fall.

Bis hierher wies die Erkenntnis noch nicht das geringste *christliche Spezifikum* auf. Aber die bisherigen Gedankengänge haben die Erkenntnisproblematik nicht erschöpft, denn natürlich kann keine soziologische, politische und ökonomische Untersuchung alle Meinungsverschiedenheiten darüber ausräumen, was als «menschlicher, freier und gerechter» zu gelten hat. So vertreten zum Beispiel auch nach einer eingehenden politischen und ökonomischen Analyse (die leider bei den meisten Diskussionen über dies Thema fehlt) einige Menschen die Auffassung, Unterdrückung und Irrationalität innerhalb der politischen und wirtschaftlichen Strukturen der großen kapitalistischen Länder seien noch ungerechter und unmenschlicher als die innerhalb der Strukturen der osteuropäischen Länder, während andere die gegenteilige Meinung vertreten.

Welche Kriterien stehen uns dann zur Verfügung, um endgültig entscheiden zu können, was freier und

gerechter ist? Meiner Ansicht nach *erlauben* die Psychoanalyse Freuds und die Marxsche Ideologiekritik *nicht mehr eine Absolutsetzung bestimmter Inhalte, denen angeblich objektiv unverrückbare Werte der Freiheit und Gerechtigkeit zu eigen sind* (z.B. das heilige, unantastbare Recht des Privateigentums). Jeder moralische und politische Inhalt steht seit Marx unter dem Verdacht unterdrückerischer Ideologisierung. Mehr noch: *jeder* Konsens über einen bestimmten moralischen oder politischen Inhalt steht seit Freud unter dem Verdacht eines *falschen* Konsenses, einer neurotischen oder systematisch gestörten Kommunikation.

Seit Marx und Freud muß der Christ, der glaubt, sich aufgrund der Freiheits- und Gerechtigkeitsforderungen *seines Glaubens*, aufgrund der Aufforderung *des Evangeliums*, die Armen und Unterdrückten zu befreien, für einen marxistischen Sozialismus entscheiden zu sollen, ernsthaft argwöhnen, ob seine Option nicht vielmehr das *heimliche Produkt* des Ersatzes einer unterdrückerischen und despotischen Ideologie durch eine andere ist (des Ersatzes eines ideologischen Christentums mit bürgerlichem Vorzeichen durch ein ideologisches Christentum mit marxistischem Vorzeichen). Und der Christ, der meint, aufgrund *seines Glaubens* und der von seinem Glauben geforderten Freiheits- und Gerechtigkeitsliebe zur entschiedenen Ablehnung des marxistischen Sozialismus verpflichtet zu sein, muß ernsthaft argwöhnen, ob seine Option nicht vielmehr das *heimliche Produkt* uneingestander materieller Interessen ist, das Produkt der Angst, wirtschaftliche oder gesellschaftlich-politische Privilegien zu verlieren, und der insgeheim höheren Bewertung des Geldes als der menschlichen Würde seiner Mitmenschen. Wenn dem so ist, welche spezifischen Kriterien für ein *vernünftiges christliches* Erkennen könnte es dann wohl im Fall unseres Beispiels geben?²⁹

Derartige Kriterien können sich nur auf die *formalen Bedingungen des christlichen Erkenntnisprozesses selbst* beziehen. Wie wir gerade gezeigt haben, lassen sich die jeweiligen Optionen, die aus diesem Prozeß hervorgehen, nicht aufgrund von Kriterien ihrer «Angemessenheit» gegenüber bestimmten «objektiven» christlichen Werten gutheißen; christlich gebilligt werden können sie letzten Endes nur in bezug auf die formale Einstellung, mit welcher der Christ in jenen Erkenntnisprozeß eingetreten ist, dessen Resultat diese Optionen sind. Und wie sieht nun diese besondere formale Einstellung des Christen aus, die gewährleisten soll, daß der Erkenntnisprozeß vernünftig ist, daß er unter der Leitung des «guten Geistes» steht? In der klassisch ignatianischen Terminologie ist dies die Haltung der *Indifferenz*: nicht Reichtum der Armut,

nicht ein langes Leben einem kurzen, nicht Gesundheit der Krankheit vorziehen (usw.). Es ist die Einstellung dessen, der *die Erlösung und Vollendung wirklich erst jenseits des Todes erwartet* und daher wahrhaft frei ist, die *Gerechtigkeit* zu suchen, die über aller Ideologie und über allem nicht verallgemeinerungsfähigen Partikularinteresse steht. Eine solche Einstellung ist in *jener* «geläuterten religiösen Bewußtsein» verankert, *das die Frucht einer kritischen Neuinterpretation der Marx'schen und der Freud'schen Religionskritik ist.*

Psychoanalyse und marxistische Analyse können unseren Glauben ins Wanken bringen. Aber sie können uns auch dazu verhelfen, *unser ganzes Leben als Christ besser zu verstehen*, es zu begreifen als ein langes Unterwegssein in *unaufhörlichem Erkennen*, in dem der «gute Geist» jener ist, der uns immer wieder vor der größten Versuchung des «bösen Geistes» bewahrt: der Versuchung, nach dem Besitz des «guten Geistes» zu streben und über diesen verfügen zu wollen und sich zu irgendeinem Zeitpunkt vom Einfluß des «bösen Geistes» frei zu fühlen. Psychoanalyse und marxistische Analyse können uns den Blick dafür öff-

nen, daß die christliche *Hoffnung* den Gegenpol bildet zu der Sünde, die darin besteht, Gott *zum Götzen machen* zu wollen, um so nach Lust und Laune mit ihm umgehen zu können und sich das Gefühl der Sicherheit zu verschaffen. Mit einem Wort, Psychoanalyse und marxistische Analyse können uns begreiflich machen, daß *die Erkenntnis der Wahrheit für den Christen nichts anderes sein kann als die Wahrheit seiner Erkenntnis*, ebenso wie die *Gottesbegegnung* in diesem Leben nichts anderes ist als die unermüdliche *Gottes-suche*.

Der Versuch einer Neuinterpretation der christlichen Erkenntnis durch deren Konfrontation mit der Psychoanalyse und der marxistischen Analyse hat uns zu guter Letzt einige Resultate erbracht, welche die Linie der ältesten Tradition christlicher Spiritualität fortführen. Die Treue zur Vergangenheit hat sich so im offenen und kritisch aufnahmebereiten Dialog mit zwei der Geistesströmungen bewährt, die, sei es direkt oder indirekt, sehr nachhaltig zur unablässigen Veränderung der Welt in unserer Zeit beigetragen haben.

¹ M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft (Frankfurt 1967) 350f.

² Unter «religiös» verstehen wir hier ganz unproblematisch all das, was den Bezug auf ein diese irdische Geschichte transzendierendes Etwas (Gott, ein anderes Leben) impliziert.

³ Natürlich kann ich für meine Überlegungen hier keine weiteren Begründungen liefern. Diese finden sich in anderen Untersuchungen von mir: Karl Marx, *Economista* (Ed. Tecnos, Madrid 1977); *La Teoría de la Sociedad de Freud* (Ed. Tecnos, Madrid 1977); *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas* (Ed. Tecnos, Madrid 1978); *La crítica Kantiana de la Sociedad y de la Religión. Kant, predecesor de Marx y Freud* (Ed. Tecnos, Madrid – in Vorbereitung); *Kritische Theorie und christlicher Glaube. Eine Auseinandersetzung mit J. Habermas* (Diss. Frankfurt/Sankt Georgen 1975); *Marx and Darwin: History of Political Economy*, vol. 9, No. 4 (winter 1977); *Ideología religiosa e ideología política: Sal Terrae 66* (1978) 263–271.

⁴ S. Freud, GW XVI, 250.

⁵ Vgl. meine oben erwähnte Studie über Freud.

⁶ Vgl. S. Freud, GW V, 127f.; VII, 428; VIII, 50; IX, 42, 188f.; XI, 349; XII, 213, 226, 327f.; XIII, 413; XIV, 82f.

⁷ Vgl. ders., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, GW XVI, 206.

⁸ Ebd. 207.

⁹ Zu ihrer Vervollständigung gehört auch eine Neuinterpretation des Schuldgefühls, auf die wir jedoch in diesem Zusammenhang verzichten können.

¹⁰ S. Freud, GW XIII, 264, 277f., 380, 399; XIV, 85, 254, 304; XV, 70; XVII, 137.

¹¹ Wir erklärten bereits, inwiefern der Ödipuskomplex den Neurosen zugrunde liegt.

¹² S. Freud, *Die Frage der Laienanalyse*, GW XIV, 233.

¹³ Ders., *Der Mann Moses ...*, GW XVI, 230.

¹⁴ Ders., *Die Zukunft einer Illusion*, GW XIV, 366f. Die letzte Hervorhebung im Text stammt von mir. Vgl. auch GW XIV, 362, 432; XV, 181.

¹⁵ Vgl. z.B. die ausgezeichnete Untersuchung von M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat* (Berlin 1970).

¹⁶ Marx hat, im Unterschied zu Freud, auch keinen Traktat geschrieben, der sich speziell mit der Religion befaßt.

¹⁷ Unter «Kritik der Politischen Ökonomie» verstehe ich hier das immense ökonomische Werk *insgesamt* und nicht nur die gleichnamige Schrift.

¹⁸ Daher wurde Marx zu einem der Meilensteine in der Geschichte des ökonomischen Denkens. Vgl. meine oben zitierte Untersuchung über Marx als Wirtschaftswissenschaftler.

¹⁹ K. Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), MEW EE, 574.

²⁰ Ders., *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, MEW 13, 8f.

²¹ Ders., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW 1, 379. Vgl. eine ähnliche Stelle in *Zur Judenfrage*, MEW 1, 352.

²² Folgende Anmerkung Lenins würde völlig mit dieser Sicht übereinstimmen: «Religija = rebižeschestvo, detstvo tschelovestchestvo» (Religion = Kindheit, Kinderzeit der Menschheit): K. Marks, F. Engels, V.I. Lenin o religii (Moskau 1975) 269.

²³ Vgl. E.M. Ureña, *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas* (Ed. Tecnos, Madrid 1978).

²⁴ Bei Kant ist dieser Wesenszug bereits klar vorweggenommen. Vgl. meine in Anm. 3 zitierte Untersuchung über Kant.

²⁵ Vgl. J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Frankfurt 1973) 162–165.

²⁶ Vgl. ders., *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt 1971) 197.

²⁷ T.W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt 1966) 393.

²⁸ Ein Vergleich zwischen der Psychoanalyse und der Marx'schen Ideologiekritik ist verschiedentlich vorgenommen worden. Vgl. meine eigene Interpretation im dritten Kapitel meiner in Anm. 3 angeführten Untersuchung über Freud.

²⁹ Der philosophische Hintergrund für die folgenden Überlegungen, der nuancierter zu entwickeln wäre, aber die Grenzen dieses Artikels sprengen würde, orientiert sich am Werk von Habermas.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

ENRIQUE M. UREÑA

1939 in Gijón (Spanien) geboren. Jesuit. Promotion in Theologie (Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt), in Philosophie (Universidad Comillas, Madrid) und Wirtschaftswissenschaften (Universidad

Complutense, Madrid). Gegenwärtig ist er Professor für Gesellschaftstheorie und Religionsphilosophie an der Universität Comillas (Madrid). Veröffentlichungen: Karl Marx, *Economista* (Ed. Tecnos, Madrid 1977); *La Teoría de la Sociedad de Freud* (Ed. Tecnos, Madrid

1977); *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas* (Ed. Tecnos, Madrid 1978); (in Vorbereitung: *La Crítica Kantiana de la Sociedad y de la Religión* (Ed. Tecnos, Madrid 1979). Anschrift: Universidad Comillas, Madrid-34, Spanien.

René Simon

Das Sittengesetz und die Unterscheidung der Geister

Man kann die Bedeutung der Unterscheidung der Geister auf dem Gebiet der Moral gar nicht hoch genug einschätzen. Wenn dieser Begriff in der Tat auch wenig verwendet wird, und selbst wenn er in der Theologie in das Lager der Spiritualisten zurückverwiesen wird im Sinne einer Aufgabenteilung, die von der Moral ein Mindestmaß an Verhaltensregeln und von der «Spiritualität» die Erforschung der Wege zur Vervollkommnung erwartet, so findet sich das, was er umschreibt, in Ausdrücken wie «Herz», Gewissen, Klugheit in Verbindung mit Augustins Theorie der aufgeklärten Moral sowie mit der heute maßgebenden Frage nach moralischen Kriterien usw. wieder (vgl. CONCILIUM 12 [1976/12] zum Thema «Werteinsicht und Normbegründung»).

Das Unterscheidungsvermögen ist von grundlegender Bedeutung für das ethische Handeln und eines seiner komplexen Momente. Diese Komplexität entsteht durch das Zusammentreffen verschiedener Faktoren: Die Notwendigkeit rationaler Analysen und begründeter Wertungen, das In-Rechnung-Stellen des affektiven Engagements des Handelnden, das Gewicht seiner Vergangenheit, seiner Milieu- und Klassenzugehörigkeit und seine philosophischen und religiösen Überzeugungen. So gesehen ist die Unterscheidung der Geister immer subjektiv bestimmt. Sie wird nicht nur, auch nicht in der Hauptsache, durch wissenschaftliche Rationalität gesteuert, wenn diese auch von großer Bedeutung sein mag, sondern vielmehr von der menschlichen und geistlichen Struktur des Handelnden. Das heißt aber, daß eine vollständige Studie alle erwähnten Gesichtspunkte berücksichtigen müßte. Die Fassung des Themas dieses Aufsatzes begrenzt unsere Überlegungen auf die Untersuchung der Zusammenhänge zwischen Moralgesetz und Unterscheidung der Geister. Wir werden dieser Begrenzung Rechnung tragen.

Die Abhandlung ist in drei Abschnitte gegliedert: 1. Ein historischer Abriss der thomasischen Theorie der Klugheit, oder man könnte auch sagen: der klugen Unterscheidung der Geister. Diese Theorie beeindruckt durch ihren Reichtum und ihre ruhige Kühnheit. 2. Eine zweite Überlegung wird sich, das allgemeine Thema des Artikels wiederaufnehmend, nacheinander mit dem äußeren Erscheinungsbild des Gesetzes, seiner Universalität und seiner Beziehung zu Staatsgewalt, Macht und Institution beschäftigen. 3. In einem dritten Schritt schließlich werden die theologischen Aspekte des Themas skizziert werden. Es sei vorweg daran erinnert, daß die Untersuchung sich auf formaler Ebene bewegt und daß *Gesetz* meist in seiner *Positivität*, in seiner *Legalität* zu verstehen ist. Sollte einmal die Rede von *Gesetzen* (Mehrzahl) sein, so werden wir die Bezeichnung Normen vorziehen.

1. Die kluge Unterscheidung der Geister in der Lehre des Thomas von Aquin

Die thomasische Doktrin meint mit «kluger Unterscheidung der Geister» das Urteilsvermögen eines rechtschaffenen Gewissens, das von moralischer Tugend und intellektueller Klugheit bestimmt ist. Die doppelte Bestimmung von Klugheit als intellektuelle und moralische Tugend einerseits und die Wiederaufnahme der stoischen Lehre von der Untrennbarkeit der Tugenden durch Thomas von Aquin andererseits verleihen der klugen Unterscheidung der Geister die Eigenschaft von Komplexität und Umfassendheit. *Recta ratio agibilium*: Tatsächlich ist die Klugheit auf der Ebene des Handelns das, was «Kunst» auf der Ebene des Gestaltens ist, d.h. die Folgerichtigkeit der praktischen Vernunft, jedoch immer mit dem Unterschied, daß diese nicht nur Beweggrund für das *bonum operis*, sondern auch für das *bonum operantis* ist.

Dies impliziert sofort die direkte Einwirkung der «Begierden» auf die moralische Triebkraft. Aus thomasischer Sicht ist es die Aufgabe der Klugheit zu erkennen, um führen und befehlen (*imperare*) zu können; sie kann dies nur tun, wenn sie mit den vorrangig gesetzten Zielen übereinstimmt. Dabei geht es um die Ziele des menschlichen Lebens, die auf die grundle-