

² Life and Times of Frederick Douglass (Collier Books, 1962) (Neudruck der revidierten Ausgabe von 1892) 159.

³ Sarah Bradford, Harriet Tubman, The Moses of Her People (Corry Books, New York 1961) (Neudruck der zweiten Ausgabe von 1886) 27–28.

⁴ Ebd., 30.

⁵ Ebd., 31–32.

⁶ Ebd., 33.

⁷ Earl Conrad, Harriet Tubman (P.S. Erickson, New York 1969) 77.

⁸ Zitiert ebd., 78, aus Richard Randall, Fighting Songs of the Unemployed: The Sunday Worker Progressive Weekly, Sept. 3, 1939, 2.

⁹ Howard Thurman, Deep River (Kennikat Press, Port Washington, N.Y. 1969) 56. Ursprünglich 1945 veröffentlicht.

¹⁰ Johannes B. Metz, God Before Us Instead of Theological Argument: Cross Current XVIII, No. 3, Summer 1968.

¹¹ Ebd.

¹² Marx in the Mid-Twentieth Century (Doubleday, New York 1967) 120 (Kursivdruck im Original).

¹³ Zitiert in Herbert Marcuse, Der eindimensionale Mensch = Soziologische Schriften 40 (Neuwied u. Berlin 1967) 268.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

Juan Luis Ruiz de la Peña

Das Element der Projektion und der Glaube an den Himmel

Feuerbach schließt den ersten Teil von «*Das Wesen des Christentums*» mit einem Kapitel ab, das ausdrücklich den Nachweis erbringen soll, daß der Himmel des christlichen Glaubens eine Projektion ist¹, eine These, die seither sowohl von der marxistischen als auch von der freudianischen Religionskritik wiederholt worden ist. Natürlich gibt sich diese These nicht einfach als neutrale Feststellung, sondern als Beweis für die Unrichtigkeit des religiösen Denkens im allgemeinen und des christlichen im besonderen. *Projektion* ist hier gleichzusetzen mit *Mystifikation*: der Projektionscharakter der Lehre vom Himmel enthüllt deren illusorisches Wesen, indem er bestätigt, daß ihre religiösen Vorstellungen objektiv falsch sind.

Der erste Teil des vorliegenden Beitrages versucht zu klären, inwieweit das ewige Leben, zu dem wir uns im Credo bekennen, ein Wunschbild der ewigen Sehnsüchte und Hoffnungen der Menschen ist. Aber wie auch immer die Schlußfolgerungen dieses ersten Abschnitts ausfallen mögen, mit ihnen allein ist die Grundfrage noch keineswegs gelöst; es ist in der Tat gar nicht so klar, daß ein mit Projektionselementen

operierendes Denken *eo ipso* eine Täuschung sein muß. Man wird sich demnach zu fragen haben, ob (und inwiefern) sich die Gleichung *Projektion = Mystifikation* als vernünftig erweist. Ist erst einmal dieser grundlegende Punkt geklärt, dann wird es auch möglich sein, die – positive oder negative – Rolle zu bewerten, welche die Projektionsinhalte für die Plausibilität der christlichen Vorstellung vom Himmel spielen.

I. Der Himmel als Projektion

Das Christentum ist im Kern eine Soteriologie, die gute Nachricht von der Erlösung. Diese wiederum versteht sich in ihrer endgültigen Gestalt als eschatologische Größe. Der Himmel bezeichnet genau dieses eschatologische Stadium der Heilsgüter. Worin bestehen nun im einzelnen seine Inhalte, die unverwechselbaren Kennzeichen der vollends erlösten Existenz?

1. Das Leben

Der Mensch, der sich selbst als absoluten Wert versteht, wünscht vor allem Beständigkeit im Sein, Bestätigung und Sicherheit seiner Existenz. Daher wird der Tod von ihm als das Übel schlechthin aufgefaßt. Der *logos* über den Tod nährt sich vom unausrottbaren Protest, den seine fatale Notwendigkeit im Bewußtsein des Menschen hervorruft. Kein Heilsangebot, kein Zukunftsprogramm wird überzeugen, wenn es mit der Sterblichkeit seiner Adressaten nicht ins reine zu kommen versucht. Mehr noch: wenn es keinen Ausweg aus der Sterblichkeit des menschlichen Seins

findet, wird das Heilsangebot unweigerlich abstrakt und enttäuschend; wen betrifft letzten Endes eine solche Erlösung? Die Welt, die Geschichte, die Menschheit, aber nicht den konkreten einzelnen Menschen? Auf diese Weise geht die Soteriologie in reiner Abstraktion auf; indem sie den Allgemeinbegriff über den einzelnen stellt, verhilft sie ersterem zu einer Scheinexistenz, um damit die grausame, schmerzvolle Tatsache zu verdecken, daß es für letzteren im Grunde *keine Erlösung gibt*.

Vor allem aber im Rahmen der humanistischen Anthropologien muß eine unbestreitbare Sterblichkeit das Ausmaß eines Skandals annehmen. Die Tatsache, daß man dem Menschen sowohl in ontologischer als auch in axiologischer Hinsicht einen absoluten Wert zuerkennt, wird angesichts der ihm drohenden völligen Vernichtung auf die allerhärteste Probe gestellt. Der Tod eines vermeintlich absoluten Wertes bedeutet, wenn damit dessen Nicht-mehr-Sein gemeint ist, eine absolute Tragödie und setzt die übrige überlebende Wirklichkeit dem Verdacht der Sinnlosigkeit aus.

Nach dem christlichen Glauben ist jeder Mensch, jeder einzelne nicht nur Teil einer Gattung, sondern auch Person, Wesen von absolutem Wert, das darum der Erlösung in höchstem Maße würdig ist. Die aus dem Schöpfungsplan hervorgehende Wirklichkeit ist von einer erkennbaren Vernunft geprägt, die jener Absurdität widerspricht, der sie zum Opfer fiele, wenn der Schiffbruch dessen, der diese Wirklichkeit als «Gottes Ebenbild» lenkt und leitet, die *ultima ratio* der Geschichte wäre. Aus all diesen Gründen ist der erste Inhalt des christlichen Erlösungsgedankens das Leben. Leben dem Tod zum Trotz. Oder: Zwischenstation Tod und nicht Endstation Tod. Hier liegt für den Christen die Bedingung der Möglichkeit des Diskurses über die Erlösung. Bedingung der Möglichkeit: ohne sie unterliegt jeder andere soteriologische Inhalt der zersetzenden Macht der Vergänglichkeit, die seine besten Absichten vereitelt, oder er droht ins Leere zu gehen, weil er kein konkretes Subjekt findet, in dem er Gestalt annehmen, wahrhaft wirklich werden könnte.

2. Die interpersonale Liebe

Eine jener intuitiven Erkenntnisse, die im tiefsten Grunde des menschlichen Herzens verankert sind, ist die der unbesiegbaren Kraft der Liebe. Angefangen beim Diotimos des Platonischen *Gastmahls* über die Poesie des Hohen Liedes und die Troubadourichtung bis zum Arnaud Chartrain in *La soif* von G. Marcel oder der Marie in *Le Roi se meurt* von Ionesco wird einmütig die hoffnungsvolle Ahnung ausgesprochen,

daß die Liebe stärker ist als alles andere, stärker sogar als der Tod. «Ein Wesen zu lieben, heißt, ihm zu sagen: du wirst nicht sterben» (Marcel); «wenn du wahnsinnig liebst, wenn du bedingungslos liebst, dann entfernt sich der Tod» (Ionesco).

Diese allgemeine Ahnung hat die Autoren der Bibel auf die Spur eines Lebens gebracht, das den anscheinend siegreichen Tod überwindet. Die Psalmen 16, 49 und 73, das paulinische «Mit-Christus-Sein», das johanneische «In-der-Liebe-Bleiben» usw. sind entsprechende Beispiele biblischer Variationen über das Thema *Die Liebe ist stärker als der Tod*. Wenn jede Liebe Ewigkeit verheißt, dann kann die Liebe Gottes bei dieser Verheißung nicht stehenbleiben, sondern muß diese auch wahr machen, da ja Leben und Tod in seiner Hand liegen. In der liebevollen Zwiesprache zwischen Gott und dem Menschen, d.h. auf dem Boden der Geschichte, hier allein entscheidet sich für den Christen die Alternative *Tod oder Unsterblichkeit*. In den verschiedenen rationalistischen Formulierungen dieser Alternative wird die Unsterblichkeit aus der Natur und nicht aus der Geschichte abgeleitet. Für die Schrift dagegen ist die Logik der Liebe die einzige, die über den Ursprung des Lebens in seiner ganzen Geschenkhafte Auskunft geben kann und zugleich die ebenso einzige und gnadenhafte Gewähr für das Weiterleben bietet. Indem der christliche Glaube auf diese Weise die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode begründet, eignet er sich das Postulat der säkularen poetisch-philosophischen Tradition an, die in der Diade *Thanatos – Eros* geheime Affinitäten entdeckt.

Der Tod des Menschen appelliert also an die Liebe Gottes und stellt die Identität sowohl des Menschen (ist der Mensch ein absoluter Wert?) als auch Gottes (ist Gott Liebe?) auf die Probe. Die Antwort auf diesen Appell bekräftigt die erahnte Ewigkeit jedes aus Liebe und für die Liebe geborenen Lebens.

3. Gottesschau – Gottwerdung des Menschen

Die Behauptung des Weiterlebens löst keineswegs die Problematik der Bedingungen des Menschseins, sondern verschlimmert diese nur noch. In der Tat: der Tod ist eine der Dimensionen der Kontingenz, gewiß die deutlichste und drastischste, *aber nicht die einzige*. Die Aufhebung der zeitlichen Begrenzung, und nur dieser, wirft mehr Schwierigkeiten auf, als sie beseitigt; sie kommt der chronischen Verfestigung aller übrigen Begrenzungen gleich. Der Roman *Tous les hommes sont mortels* von Simone de Beauvoir hat mit bemerkenswerter Eindringlichkeit die Tragödie eines zur zeitlichen Unsterblichkeit verurteilten Lebens dargestellt, für das es keinen Anreiz, kein letztes Ziel

mehr gibt und in dem alles im Überdruß der Sinnlosigkeit, in der faden Vorläufigkeit des unbegrenzt Wider-rufbaren verschwimmt.

Wenn Unsterblichkeit nicht Verdammnis, sondern Erlösung sein soll, muß sie außer der Überwindung der vitalen Grenze auch die Versetzung des Menschen in einen qualitativ höheren ontologischen *status* bedeuten. Die Überwindung der Kontingenz läßt sich nicht auf ein Teilproblem beschränken; wenn sie möglich ist, dann ist es unabdingbar, daß sie das allgemeine Manko, einer jeden Manifestation des Ich schmerzhaft eingepreßt zu werden, ausgleicht. Darum ist das «Ihr werdet sein wie Götter», die prometheische Versuchung, die Urversuchung schlechthin; die Tatsache, daß man ihr in der Geschichte der verschiedenen Anthropologien immer wieder verfallen ist, beweist, daß wir es hier mit einer weiteren unbezwingbaren Neigung des Menschlichen zu tun haben.

Der christliche Glaube versteht den Himmel als Endpunkt des Prozesses der Gottwerdung, den die Gnade in der Zeit ausgelöst hat. Der Begriff «Gotteschau», der oft in einem rein intellektualistischen Sinn verstanden wird, hat im Neuen Testament eine viel dichtere und umfassendere Bedeutung. Der König des orientalischen Hofes ist für die meisten Untertanen unerreichbar; nur die Höflinge haben die Möglichkeit, ihn so zu Gesicht zu bekommen, wie er ist. Den König zu sehen, steht im Kontext des Lebenszusammenhanges mit ihm. Analog dazu heißt Gott sehen: sich an seinen Tisch setzen, sich seiner Nähe erfreuen, sein Leben mit ihm teilen, *Anteil haben an seinem Sein*. «Wir wissen, daß wir...ihm ähnlich sein werden, weil wir ihn schauen werden, so wie er ist» (1 Joh 3,2). Sehen schafft Ähnlichkeit; ewiges Leben ist Gottwerdung.

4. Gesellschaftlichkeit und Weltlichkeit

Die Aufforderung zu einer wirklich universalen Solidarität, die alle Menschen aller Zeiten umfaßt, liegt – auch als unerfüllbares Desiderat – jeder humanistischen Gesellschafts- und Rechtsordnung zugrunde. Ebenso ist die unbeschränkte Herrschaft des Menschen über den Kosmos ein Ideal, nach dem die Technik, von der rudimentärsten bis zur raffiniertesten, und die Kunst unermüdlich streben. Die künstlerische Schöpfung erreicht vielleicht den höchsten Grad der Verwandlung roher Materie in gezähmte, humanisierte Materie. Die epische Größe des Sieges des Logos über den Kosmos wird am ausdrucksvollsten durch die Gefügigkeit des Marmors gegenüber dem Meißel des Genies versinnbildlicht. Dennoch ist diese Dialektik *Logos – Kosmos* nicht frei von Anzeichen der Entmuti-

gung: die gleiche Wissenschaft, die den Menschen zum Herrn über seinen Planeten erhoben hat, gibt ihm zu erkennen, daß dieser bestenfalls ein Vorort an der Peripherie des unermeßlichen Universums ist. Jeder technologische Fortschritt führt zu dem Paradox, daß man einen winzigen Rand der Wirklichkeit erschließt und dafür unweigerlich hinter dem erschlossenen Gebiet neue, ungeahnte *terra incognita* zum Vorschein kommt.

Der Himmel des christlichen Glaubens kapituliert nicht vor diesen Aporien der menschlichen Einbindung in Gesellschaft und Welt. Das ewige Leben, die Wesensgemeinschaft mit Gott, wird auch *sanctorum communio* sein, Verwirklichung der Solidarität ohne zeitliche und räumliche Grenzen, Erfüllung des Traums von einer universalen Brüderlichkeit, in deren Mitte die – derzeit nur im Dunkel des Glaubens erkennbare – Wahrheit erfahrbar wird, daß wir alle untereinander Brüder sind. Darüber hinaus wird die vollendete Menschheit schließlich ihre Herrschaft über die Welt errichtet sehen. Die neue Schöpfung ist der dieser Menschheit wesensgemäße *topos*, der sich schöpferischer Kraft öffnet; für diese wird Arbeit Ruhe und Ruhe Arbeit sein, so daß das – immer lohnende – Handeln dem Kosmos den Stempel des menschlichen Geistes aufdrückt.

Soweit die vier Grundinhalte, in denen sich die christliche Lehre vom Himmel ausdrückt. Dem aufmerksamen Leser wird nicht entgangen sein, daß die bisherigen Ausführungen in gewissem Sinn tendenziös sind; weit davon entfernt, uns dem Projektionsverdacht zu entziehen, der unser Ausgangspunkt war, haben wir den projektiven Charakter der vorgefundenen Inhalte nachdrücklich betont². Noch handgreiflicher zeigt sich dieser Projektionscharakter in den Bildern und Symbolen, in denen sich diese Inhalte äußern, so daß wir uns mit diesem Aspekt der Frage hier nicht aufzuhalten brauchen.

Wenn in dieser Hinsicht eine Bemerkung zu Feuerbach angebracht ist, so die, daß dieser nicht genau erkannt hat, welche Dimensionen das Projektionsphänomen im Christentum erreicht. Tatsächlich krankt der von unserem Autor verwendete Himmelsbegriff an einem Individualismus und Spiritualismus, und dies sicherlich deswegen, weil eben dieser und kein anderer Himmel die Theologie seiner Zeit kennzeichnete. Bereits in der Überschrift des vorhin erwähnten Kapitels werden «der christliche Himmel» und «die persönliche Unsterblichkeit» gleichgesetzt. Doch abgesehen von dieser Beobachtung und innerhalb der von ihr gezogenen Grenzen ist die Feuerbachsche These vom Himmel als Ziel der menschlichen Sehnsucht nach Vergöttlichung und damit als theomorphe Verkleidung der

Anthropologie, in der die menschliche Existenz ihre konstitutive Kontingenz durch Sublimierung transzendiert, eine zutreffende Behauptung. Wie die Texte von *«Das Wesen des Christentums»* feststellen, spricht die Offenbarung in einer Sprache der «Wunscherfüllung» vom ewigen Leben; ihr Jenseits ist geprägt vom «Diesseits, das von allem befreit ist, was als Begrenzung, als Übel erscheint»; «der Inhalt des Jenseits ist das ewige Glück der Person, die hier unten von der Natur begrenzt und behindert existiert».

Wie bereits aufgezeigt, bleibt Feuerbach jedoch nicht bei dieser Beobachtung stehen. Zur These vom Himmel als Projektion tritt eine andere hinzu, die schon ein Werturteil enthält: der christliche Himmel ist *bloße* Projektion. Der projektive Charakter dieser Vorstellung ist unvereinbar mit ihrer objektiven Richtigkeit; das ewige Leben existiert nur im Geist derjenigen, die sich leichtgläubig von den Wundern der Einbildungskraft faszinieren lassen.

II. Projektion – Mystifikationsmodell oder Utopiewerkstatt

Die Frage, die sich nun unmittelbar erhebt, lautet: inwieweit ist es angebracht, das projektive Element als der Sünde der Mystifikation schuldig abzulehnen? Trifft es zu, daß die Projektion der Logik des rationalen Diskurses immer zuwiderläuft und daher mit einer objektiven Lesart der Wirklichkeit nie übereinstimmen kann? Hier liegt der eigentliche Kern der Feuerbachschen Kritik an der Lehre vom ewigen Leben.

Bloch zu zitieren ist für die Theologen heute ein ebenso unwiderstehliches Bedürfnis, wie es das für die Theologen gestern war, Thomas von Aquin zu zitieren. Kaum ein anderes theologisches Problem rechtfertigt jedoch ein solches Zitat mehr als jenes, mit dem wir uns gerade beschäftigen. Die Frage nach dem Wert eines von projektiven Elementen gespeisten Denkens ist in der Tat niemand so hellichtig angegangen wie der Autor von *Das Prinzip Hoffnung*. Der Rückgriff auf den deutschen Philosophen erscheint also zwingend angesichts der neuen Wende, die unsere Fragestellung von seinem Werk her erfährt.

Vor allem auf die Schärfe gilt es hinzuweisen, mit der Bloch sowohl gegen Freud als auch gegen Feuerbach polemisiert, die beiden Meister des Mißtrauens gegenüber der Projektion. Freud hat sich unbestreitbar verdient gemacht durch den Nachweis, daß die psychische Aktivität nicht ohne weiteres mit der bewußten Aktivität übereinstimmt, und er hat mit unvergleichlichem Sachverstand die Funktionen des Unbewußten und dessen Einfluß auf die menschlichen Verhaltens-

weisen untersucht. Aber, so fügt Bloch hinzu, ihm entgeht die entscheidende Dimension des Bewußtseins; jene Dimension, aufgrund derer das Ich sich nach vorn streckt, die das Wunschpotential der Erwartungseffekte hervorbringt und nährt. Mit einem Wort, Freud erkennt das als Noch-Nicht-Bewußtes verstandene *Vorbewußte*³.

Was Feuerbach anbelangt, so wirft Bloch diesem vor, in seiner Philosophie den Faktor Zeit zu vernachlässigen, was dazu führt, daß er einen Begriff vom Menschen verwendet, der sich auf eine unveränderliche *ousia* oder auf die derzeitige Gestalt des Menschlichen beschränkt; hier fehlt, so meint Bloch, die Unendlichkeit des Ungeschlossenen. Darum ist seine These vom Göttlichen als der Hypostase des Menschlichen unhaltbar. Um eine solche These stimmig zu machen, müßte man einen *homo absconditus* annehmen, entsprechend dem *Deus absconditus* der mittelalterlichen Theologen und Pascals. Der von der Negation Gottes hervorgerufene Hohlraum muß mit der nach und nach sich entwickelnden Wirklichkeit dieses *homo absconditus* ausgefüllt werden (PH 1517f; 1529; vgl. ebd. 1405 ff). Der Feuerbachsche Materialismus ist noch ein kontemplativer, durch die Anbetung des nun einmal Gegebenen und dessen mechanistische Deutung sklerotischer Materialismus (PH 297 ff). Indem er jegliche Transzendenz als entfremdend verwirft, mit der Begründung, sie entstamme der Phantasie und dem Wunsch, bemerkt Feuerbach nicht, daß er seinerseits einer anderen groben Mystifikation verfällt; er macht aus dem Abstrakt-Genus Mensch eine dem Individuum innewohnende Abstraktion (PH 304 f). Das einzige, was ihn von dieser Abstraktion hätte befreien können, wäre die Betrachtung der Zukunft gewesen, was nicht geschehen ist, weil das *factum* ihn das *fieri* vergessen ließ und das *fixum*, das die Geschichte hinterläßt, ihm den Freiraum vor ihm verbarg.

Kurz, Bloch hat gegenüber Freud und Feuerbach den antiquarischen Charakter ihrer jeweiligen Standpunkte geltend gemacht. Er vertritt dagegen eine eschatologische Denkweise, deren Keimzelle «das Noch-Nicht» ist und deren Grundkategorien heißen: Möglichkeit, Prozeß, Tagtraum, *Novum*, Utopie, Hoffnung.

Wirklichkeit ist Materie; Materie ist Möglichkeit. Die Geschichte ist der Prozeß der Aktualisierung dieser Möglichkeit. Eine Interpretation des Wirklichen, die sich auf die bloße Feststellung der nackten Tatsache einengen ließe und mit der Katalogisierung der feststehenden Daten betraut wäre, könnte kaum realistisch sein, da die Realität selbst ja noch keine endgültige Gestalt angenommen hat. «Der Prozeß ist noch unent-

schieden... Das Wesen ist noch nicht erschienen» (PH 223). «Die Welt ist ... voll Anlage zu etwas, Tendenz auf etwas, Latenz von etwas, und das so intendierte *Etwas* heißt Erfüllung des Intendierenden» (PH 17). Denn die Wirklichkeit befindet sich einstweilen im Exil, in der reinen Vorgeschichte; die echte Ontologie beruht nicht auf dem klassischen Identitätsprinzip ($A = A$), sondern auf der Formel $A = \text{noch nicht } A$; das gegenwärtige Prädikat ist noch nicht die letzte Bestimmung des Subjekts (PH 361).

Dieser Ontologie des *Noch-Nicht* entspricht eine Psychologie des gleichen Typs. Der Mensch, Träger des Prozesses, ist selbst im Prozeß. Im Grunde des menschlichen Ich wohnt ein «*Drang*», der vorwärts treibt und sich in einem unbestimmten «*Streben*» äußert, das sich als «*Sehnen*» nach außen richtet. Wenn dessen Richtung deutlich wird, verwandelt sich das Sehnen in «*Suchen*», das mit Hilfe des «*Triebes*» wirksam wird und sich sein Ziel antizipierend im «*Wunschbild*» vorstellen kann. Die Triebe schließlich nehmen in «*Affekten*» Gestalt an, unter denen die «*Erwartungs-Affekte*» hervorragen, deren vornehmster, wie wir gleich sehen werden, die Hoffnung betrifft (PH 49 ff).

Die so skizzierte psychologische Struktur des Menschen entspricht, wie man bereits bemerkt haben wird, dem, was zuvor als privilegierte Dimension des Bewußtseins bezeichnet worden war: das Vorbewußte oder das *Noch-Nicht-Bewußte*. Das eigentliche Vorbewußte ist die Werkstatt, in der das Neue geschaffen wird, die «*Dämmerung nach vorwärts*» (PH 131), «die psychische Repräsentierung des Noch-Nicht-Gewordenen» (PH 143). Das Noch-Nicht-Bewußte offenbart sich uns in den «*Tagträumen*». Der Mensch träumt in der Tat nicht nur im Schlaf; der eindeutig regressive Nachtraum muß hinter dem Wachtraum der Phantasie zurückstehen, dem ein antizipierender Charakter zu eigen ist. Der Vor-Schein, der sich uns in ihm zeigt, betrifft die reale Möglichkeit, denn er entsteht in der Entfaltung des Ich und der Welt vor dem sich der Kreativität öffnenden Horizont. Der Tagtraum erstreckt sich in die Weite und Tiefe, bis in die Dimensionen der Utopie hinein (PH 105 f).

Die Utopie ist das Ziel des Prozesses der Erfüllung der Möglichkeit, das vom Tagtraum und seinen Wunschbildern erspäht worden und nicht auf die bloße Gegebenheit zu reduzieren ist, da es ein absolutes *Novum* darstellt. Das Vertrauen auf die Epiphanie dieses *Novum*, das sich weder auf die Wiederherstellung des *primum* noch auf dessen evolutives Derivat beschränkt, ist die Kraft, welche den Prozeß in Gang hält. Die Hoffnung ist demnach *das Prinzip* im aristotelischen Sinn des Begriffs *arché*: die *Grundlage* jeder

ontologischen und psychologischen Wirklichkeit, getragen von dem Noch-nicht-Gewordenen und dem Noch-nicht-Bewußten. Sie ist also «nicht nur ein Grundzug des menschlichen Bewußtseins, sondern ... eine Grundbestimmung innerhalb der objektiven Wirklichkeit insgesamt» (PH 5).

Auf der Grundlage des Prinzips Hoffnung beschreibt Bloch die endgültige Zukunft, das *Novum ultimum* in einer Sprache, welche der biblischen Eschatologie sehr nahe ist: «eine Welt ohne Trug», «eine Glückseligkeit, wie sie noch nie da war», «der Himmel auf Erden», «die Welt als Haus», «neue Erde», «Summum Bonum» usw. Selbst der Tod wird besiegt sein («*absorpta in victoria*»): der endlich auftauchende *homo absconditus* ist «*exterritorial*» zu diesem «letzten Feind», und mit ihm beginnt eine originäre Art der Dauer im Sein, die bereits immun ist gegenüber den Vergänglichkeiten, die vom Prozeß abgesondert und mit der Beendigung des Prozesses selbst beendet worden sind (PH 1389 ff). Die Wunschbilder erreichen zu guter Letzt ihr Ziel und erweisen sich damit als gültig und wirksam, um die Welt von der ihr eigenen mangelhaften Gestalt zum Ende zu führen, wo die wirkliche Genesis des Realen stattfindet. Die Tagträume sind keineswegs trügerische und wirklichkeits-scheue Mystifikationen, sondern das Werkzeug zur Verwandlung der Welt, so wie sie ist (Theater des Widerspruchs), in die Welt, so wie sie sein sollte und sein wird (Heimat der Identität)⁴.

Die vehemente Forderung nach dem Projektions-element, die in der Blochschen Interpretation der Wirklichkeit enthalten ist, findet sich *mutatis mutandis* bei anderen unabhängigen marxistischen Denkern wieder⁵. Der Tatsache müssen wir Beachtung schenken bei der Beantwortung unserer Frage: warum darf der Glaubende trotz aller Einwände nicht darauf verzichten, seine Hoffnung in projektiven Strukturen Gestalt annehmen zu lassen? Weil er Christ ist oder weil er Mensch ist? Die anscheinend verkürzende Frage drängt sich auf angesichts der Tatsache, daß so, wie der Christ seine *Divina Comedia*, der Marxist seine «*Konkrete Utopie*» besitzt. Ist jener, der weder das eine noch das andere hat, menschlich zu nennen? Ich will damit sagen: kann ein Leben ohne den Horizont, welchen die Projektion eröffnet, überhaupt menschlich gelebt werden? Ist die bloße Gegenwart bewohnbar, ohne daß sich das Leben in den vegetativen Atomismus des «*Laßt uns essen und trinken*» auflöst?

III. Abschließende Überlegungen

Ziel dieses Artikels ist es nicht, eine «*Apologetik des Himmels*» zu entwerfen. Abgesehen von der grund-

sätzlichen Schwierigkeit eines solchen Unterfangens (das selbst aus der Perspektive des christlichen Glaubens fragwürdig wäre) könnte sich ein derartiger Entwurf nicht wesentlich von dem einer Apologetik Gottes oder der Religion überhaupt unterscheiden, womit unser Unternehmen seine spezifische Bedeutung einbüßen würde. Es soll vielmehr gezeigt werden, daß das projektive Element, das den Inhalten des ewigen Lebens innewohnt, keine Sache ist, die der Christ verschämt hinnehmen muß. In Wirklichkeit enthält jedes suggestive Zukunftsprojekt – und welchen Sinn könnte ein Projekt haben, das nicht einmal suggestiv wäre – eine unvermeidliche Dosis Projektion; die Etymologie wirkt hier wie in so vielen Fällen überaus erhellend. Deshalb gilt: entweder verzichtet der Mensch auf Projektion, was soviel bedeutet, wie auf Zukunft verzichten, oder aber er nimmt ohne schlechtes Gewissen den Gehalt an Projektion an, der in der Definition von Projekt selbst bereits vorhanden ist. Wie wir gerade sahen, ist das Projektionselement kein Monopol des christlichen Endzeitglaubens; es ist auch in jenen säkularen Versuchen am Werk, Künftiges zu gestalten und zu präfigurieren, die dessen Offenheit ernst nehmen und sich den verschiedenen Formen von Determinismus entziehen, die es in vermeintlich unüberschreitbare Grenzen einsperren wollen.

Die wirklich menschliche Zukunft trägt ein zweifaches Element in sich: das Element *Neuheit*, auf dem ihre Faszinationskraft beruht, mit dem Angebot einer Seinsweise, die der gegenwärtigen qualitativ überlegen ist, und das Element *Kontinuität*, ohne das diese Zukunft der Gegenwart fremd und fern gegenüberstünde und ihre magnetische Anziehungskraft und Zauberwirkung für diese verlöre. Allein schon dies zweite Element rechtfertigt die Projektion; ja, es fordert sie sogar, wenn der Ausblick in die Zukunft als Verheißung gegenüber der Gegenwart erkennbar sein soll. Das prinzipielle Veto gegen die Projektion verlegt das Ziel der Triebe, Wünsche und Sehnsüchte, die Teil der menschlichen Psyche sind, in ein unerreichbares Universum. Gerade deshalb ist eine Ablehnung der christlichen Lehre vom ewigen Leben mit der Begründung, daß diese die Widersprüche des zeitlichen Lebens umkehre und aufhebe, nicht anzuerkennen. Unter der Voraussetzung, daß der Glaube an den Himmel sich nicht auf die Beseitigung der bestehenden Widersprüche beschränkt (hier gilt es, an die Vorsichtsklausel von 1 Kor 2,7 ff zu erinnern: «... Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat...»), sondern sich auf die Unvorhersehbarkeit der sich mitteilenden Liebe Gottes bereitwillig einläßt – hier liegt der Grund für das oben genannte Element *Neuheit* –, unter dieser Voraussetzung leuchtet es ein, daß das Wort, welches das *éscha-*

ton ankündigt, nur aufgrund der gegenwärtigen Erfahrung von heilsbedürftigen Situationen menschlich ausgesprochen und verstanden werden kann: daher die Unvermeidbarkeit des Elements *Kontinuität* und, zugleich mit ihm, des projektiven Faktors.

Doch indem die Projektion ein Mindestmaß an Kontinuität zwischen Gegenwart und Zukunft sicherstellt, bewegt sie sich auch mit tastenden Schritten auf ein dunkel geahntes, aber real mögliches *Novum* zu, das aus einer objektiven Interpretation der Existenz eben nicht wegzudenken ist. Ein a priori ausgesprochenes Projektionsverbot führt zu einem wahren Kurzschluß in der dem antizipierenden Bewußtsein innewohnenden Mechanik des Wünschens, die Bloch so scharfsinnig offengelegt hat; es legt die Zukunft an die Kette der starren Wiederholung von Vergangenheit und Gegenwart und immunisiert diese gegen das Neue – was soviel heißt wie *gegen die Erlösung*.

Kurz, was bei der Debatte um den Wert der Projektion auf dem Spiel steht, ist das weltanschauliche Modell, auf das man sich stützt. Wenn eine in die positivistische Feststellung der nackten Faktizität gepreßte Weltanschauung recht hat, die dem Realen die Eigenschaften der Möglichkeit und Entwicklungsfähigkeit abspricht, dann ist die Ablehnung der projektiven Funktion geboten. Der negative Beiklang, den die Kategorie *Projektion* hervorruft, erklärt sich aus dieser Geisteshaltung. Eine geschlossene Ontologie, für die die Wirklichkeit ein *fixum* oder bestenfalls eine evolutive Entfaltung des in der gegenwärtigen Gestalt des Realen keimhaft Angelegten ist, wird in der Projektion eine Mystifikation erblicken. Ihre Zukunft wird entweder bloßer Kontinuumismus oder aber die *brave new world* der bitteren Satire von Huxley sein. Eine offene Ontologie hingegen, die dem Auftauchen des *Novum* einen Platz einzuräumen bereit ist, vertritt die Überzeugung, daß die Gegenwart *Status* der Fermentation und Genesis der Zukunft – das heißt: des wesentlich Anderen und Besseren – ist; sie erkennt, daß das Morgen nicht auf das Gestern zurückgeführt werden kann, weder im Hinblick auf dessen heutiges Profil noch in bezug auf dessen quasibiologische, organisch notwendige und damit sicher determinierte, voraussehbare und planbare Zukunftsvorsorge. Im Rahmen dieser *Weltanschauung* werden die beiden aufeinander bezogenen Kategorien *Projektion* und *Utopie* schon einmal vor einer Vorabverurteilung bewahrt; das Urteil über die Gültigkeit ihrer Inhalte muß sich nach anderen Parametern richten, in denen nicht bereits *tout court* die Ablehnung des Projektionselements enthalten ist⁶.

Der Christ, der sich zum Glauben an das ewige Leben bekennt, muß wissen, daß er mit der Hinwendung zu diesem Thema der Projektion Raum gibt, zugleich

aber auch, daß eben auf diesem Weg jenes Etwas Gestalt annehmen kann, nach dem der Mensch sich in ebenso berechtigter wie unvermeidlicher Weise ausstreckt, wenn er nicht einem seiner tiefsten und echten Triebe Gewalt antut: über die Gegenwart Auskunft zu geben mit der hoffnungsvoll utopischen Weissagung der Zukunft. Einer Zukunft im übrigen, die – wie Pannenberg gegenüber Bloch zu bedenken gibt⁷ – als «*regnum venturum*» «selbst ontologisch be-

gründet» sein muß, wenn man ihr tatsächlich mehr Realität beimessen soll als die eines bloßen Wunschbildes. All dies enthebt natürlich den Glaubenden (und erst recht den Theologen) nicht der Verpflichtung, seine Rede vom Wort Gottes richtigzustellen, indem er sie relativiert. Es gilt schließlich, unseren Vorstellungen als kritischen und enttäuschenden Faktor das zitierte Pauluswort entgegenzuhalten: «... Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat ...»

¹ L. Feuerbach, *El cielo cristiano o la inmortalidad personal: La esencia del cristianismo* (Salamanca 1975) 208ff; vgl. auch ders., *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit: Sämtliche Werke I* (Stuttgart 2¹⁹⁶⁰).

² Sogar das kirchliche Lehramt scheint – zumindest in einem bestimmten Punkt – das Vorhandensein eines solchen Projektionselements zuzugeben, vgl. GS 39, wo über die himmlische Glückseligkeit gesagt wird: «*omnia pacis desideria quae in cordibus hominum ascendunt... implebit*».

³ E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt 1959) 131 (von jetzt an mit der von der Seitenzahl gefolgt Abkürzung PH im Text zitiert).

⁴ Selbst der christliche Glaube an die Gottwerdung des Menschen durch die Gottesschau veranlaßt Bloch zu einer positiven Bemerkung: er ist das allerhöchste «Wunschbild gegen den Tod» (PH 1331).

⁵ Vgl. J.L. Ruiz de la Peña, *Muerte y marxismo humanista. Aproximación teológica* (Salamanca 1978) passim, bes. Kap. II u. V.

⁶ Zweifellos müßte einer dieser Parameter die Aufgabe haben, die Bedingungen der Plausibilität der Projektion zu prüfen. Die Feststellung, daß nicht jede Projektion notwendig falsch ist, besagt noch nicht, daß sie notwendig richtig sein muß.

⁷ W. Pannenberg, *Der Gott der Hoffnung: Grundfragen systematischer Theologie* (Göttingen 1967) 387–398.

Aus dem Spanischen übersetzt von Victoria M. Drasen-Segbers

JUAN LUIS RUIZ DE LA PEÑA

1937 in Asturien (Spanien) geboren, 1961 zum Priester geweiht. Er studierte an der Gregoriana in Rom, wo er 1970 zum Doktor der Theologie promovierte. Er ist Professor für Systematische Theologie an der Päpstlichen Universität Salamanca und ordentliches Mitglied des Religionswissenschaftlichen Instituts der Universität Oviedo. Von seinen Veröffentlichungen erwähnen wir folgende: *El hombre y su muerte. Antropología teológica actual* (Burgos 1971); *La otra dimensión. Escatología cristiana* (Madrid 1975) (italienische Übersetzung: *L'altra dimensione* [Edizioni Borla, Rom 1978]); *Muerte y marxismo humanista* (Salamanca 1978). Anschrift: Gascona, 10-4°, izqda., Oviedo, Spanien.

Christian Duquoc

Ein Himmel auf Erden?

Mit immer mehr Nachdruck wird die Kritik an den geäußerten Vorstellungen über den «Himmel» unter den Christen selbst geäußert. Besonders in den gebildeteren Gesellschaftsschichten gibt es zahlreiche Gläubige, die das, was die Kirche über die Dinge jenseits des Todes bekannt hat und noch bekennt, für märchenhafte und schädliche Hirngespinnste halten. Unter dem Eindruck psychoanalytischer und marxistischer Ergründungsmethoden vermuten sie hinter diesen zauberhaften Zukunftsvorstellungen nicht anerkenbare Motive: ein infantiles Zurückschrecken vor der Endgültigkeit des Todes und eine zu willige Abwendung von den gegenwärtigen revolutionären Aufgaben. Sie setzen sich für die Wiederbeheimatung dessen ein, was verbannt war oder noch ist, und wenn es einen «Himmel» gibt, dann wird er hier und jetzt unter Gottes Segen, in der zwischenmenschlichen Brüderlichkeit und Freiheit erfahren.

Der Widerwille vieler Gläubige gegen einen »Himmel« jenseits des Todes geht einher mit der aktiven Übernahme bislang religiöser Verheißungen durch weltliche Ideologien und Bewegungen. Mit dem Einsetzen der industriellen Ära haben die revolutionären Initiativen, die Überzeugung, daß Wissenschaft und Technik eine immanente progressive Entwicklung eigen ist, und verschiedenartige Utopien allgemeine Gültigkeit erlangt: das Paradies ist nicht länger unzugänglich, es ist die erlangbare Frucht der gegenwärtigen transformatorischen Kräfte.

In den Augen traditioneller Christen ist die Umwandlung ihres Glaubens an eine ferne Zukunft in eine aktive, wirksame Bemühung, einen «Himmel auf Erden» zu schaffen, fast ein Werk des Teufels. Sie sind der Ansicht, daß diese prometheischen Bewegungen eine der verwerflichsten Formen der Abtrünnigkeit der heutigen Zeit mit sich bringen: nämlich das Glück der Menschen ohne Gottes Hilfe und losgelöst von der freimachenden Tat Christi realisieren zu wollen. Diese Gewißheit einer Zukunft, in der sich die Menschheit selbst frei und brüderlich machen würde, erscheint ihnen voll düsterer Folgen, wie sie in unserer heutigen Geschichte leider schon vorweggenommen sind.