

## „Kritische Theorie“ und Theologie

Die Funktion, die die Philosophie der Theologie gegenüber zu erfüllen hat, ist ganz allgemein vorbereitend, d. h. sie hat jene Voraussetzungen und Verstehensbedingungen zu ermitteln, auf deren Basis Theologie verständlich werden kann<sup>1</sup>. Unter Verständlichkeit ist dabei jene innere Offenheit gemeint, in der Theorie und Praxis ineinsfallen. Dies gilt nicht nur für jene philosophischen Richtungen, die sich von vornherein als „christlich“, d. h. weltanschaulich gebunden deklarieren, sondern (wenn es Philosophie ursprünglich und grundsätzlich mit Wahrheit zu tun hat) für jedes Philosophieren, selbst dann, wenn dieses philosophische Suchen eine Ablehnung christlich-theologischen Welt- und Menschenverständnisses einschließt<sup>2</sup>. Somit impliziert jedes philosophische Verständnis eine Frage an die Theologie. Von der Theologie aus betrachtet, wäre dieses implizite und richtungsgebende Bedingungsverhältnis als die fundamentaltheologische Struktur der Philosophie zu bezeichnen<sup>3</sup>.

Im folgenden soll nach der Bedeutung bzw. Bedeutsamkeit der „Kritischen Theorie“ für die Theologie gefragt werden<sup>4</sup>. Anlaß einer derartigen Fragestellung kann die Tatsache sein, daß wir nicht nur Zeugen einer sich rasch ändernden und verändernden Welt sind, sondern daß wir dabei auch Zeugen von Revolutionen größeren und kleineren Ausmaßes sind, die in der Autorität einer „neuen Philosophie“ geschehen. Wohin führen die Fäden jener „neuen Linken“, wie man diese Philosophie soziologisch-politologisch benennen möchte? Wenn wir diese Frage stellen, so stellen wir sie von einem philosophischen Standort aus. In Frage stehen weder die gesellschaftlichen noch die historischen Bedingungen, obwohl eine derartige Beeinflussung nicht ausgeschlossen werden soll und kann, denn sowohl der Übergang von einer mehr agrarisch strukturierten Gesellschaft zu einer Industriegesellschaft als auch die historische Situation nach zwei Kriegen, auf deren Hintergrund sich die übrigen bisherigen Kämpfe wie Stammesfehden ausnehmen, sind mitbestimmende Faktoren.

## 1. Vorläufige Definition

Auf Grund der bisherigen Hinweise wäre es möglich, jegliches kritisch bestimmte Denken, wie es gerade den intellektuellen Outsider<sup>5</sup> kennzeichnet, hier einzureihen. Die Linie der Betroffenen begänne dann beim Kritik übenden Schriftsteller und reichte über die Philosophen bis zum Theologen. Das Gemeinsame in all diesen Bewegungen

<sup>1</sup> Vgl. dazu: K. Rahner, Philosophie und Philosophieren in der Theologie: Schriften VIII, 66 ff.

<sup>2</sup> Vat. II., Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute. Nr. 44: „Ja selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben.“

<sup>3</sup> Vgl. dazu K. Beck, Strukturen gegenwärtigen Philosophierens: FS. F. Loidl zum 65. Geburtstag, 2. Bd., Wien 1970, 31 ff.

<sup>4</sup> Als Grundlage der Darstellung dienten folgende Werke: M. Horkheimer, Kritische Theorie, Bd. I und II, Frankfurt 1968; ders., Bedrohung der Freiheit: Über die Freiheit, Eine Vorlesungsreihe des 12. Deutschen Evangelischen Kirchentages, Köln 1965, Stuttgart-Berlin<sup>2</sup> 1965, 7–26; ders., Die Sehnsucht nach dem ganz anderen. Ein Interview mit Kommentar von Helmut Gumbior, Hamburg 1970. M. Horkheimer und Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt 1969. Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt 1966; ders., Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie, Frankfurt 1964; ders., Drei Studien zu Hegel, Frankfurt<sup>4</sup> 1970. H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, Neuwied-Berlin<sup>8</sup> 1969; ders., Vernunft und Revolution, Neuwied-Berlin<sup>3</sup> 1970. J. Habermas, Theorie und Praxis, Neuwied-Berlin<sup>3</sup> 1969.

An Auseinandersetzungen mit dieser philosophischen Richtung sind zu nennen: M. Theunissen, Gesellschaft und Geschichte, Berlin 1969. O. Massing, Adorno und die Folgen, Neuwied-Berlin 1970.

<sup>5</sup> Vgl. dazu: W. Kraus, Die stillen Revolutionäre. Umriss einer Gesellschaft von morgen, Wien 1970. J. Hermann / K. D. Ulke, Die unerwünschten Aufklärer, Düsseldorf 1970.

ist zugleich auch das Thema, worum es der in Frage stehenden Philosophie geht: Gesellschaft und Geschichte in ihrer gegenseitigen Verschränkung zu verstehen und zu gestalten. Das Neue dieser Philosophie besteht gerade im Abzielen auf die gegenseitige Verschränkung der beiden Determinanten. Philosophisch gesehen wird damit eine Aufgabe angegangen, die sich bisher nicht stellte, da man das Viele und das Werden wohl einzeln bedachte, nicht aber in der gegenseitigen Prägung<sup>6</sup>.

Machen „Gesellschaft und Geschichte“ die erste Bestimmung dieses Philosophierens aus, so ist „Verstehen und Gestalten“ das zweite Verständnismoment. Das Faktisch-Gegebene ist das Entgegenstehende. Abermals wird darin ein Grundzug der Philosophie sichtbar, da diese immer den „Zeitvorstellungen“ entgegensteht<sup>7</sup>. Unter solchem Gesichtspunkt ist jede Theorie dem Faktischen entgegenstehend. An diesem Punkt hebt sich jedoch die „kritische Theorie“ von der „klassischen Theorie“ ab. Die „klassische Theorie“, wie sie von Aristoteles entwickelt und im ganzen abendländischen Denken vorherrschend war und blieb, hat die Intention, in der Theorie jenen „Kosmos“ aufzuspüren, der hinter dem Faktischen liegt, um darnach das Faktische zu gestalten. Die Ordnung ist etwas Vorgegebenes, und es geht nur darum, diese Vorgegebenheit ans Licht zu bringen. Ein idealisierend-idealistischer Dualismus bildet dann die Endphase dieses Denkansatzes. Die Blickrichtung der klassischen Theorie ist also retrospektiv und transzendental. Im Geiste wird reproduziert, was im Kosmos gegeben ist.

Anders bei der kritischen Theorie. Der Kosmosgedanke wird als unvollziehbar aufgegeben<sup>8</sup>. Der Eindruck des Negativen und Chaotischen ist überwiegend<sup>9</sup>. Damit wandelt sich auch das Verständnis der Theorie selbst, da diese die Ordnung sowohl zu entwerfen als auch zu gestalten hat, jedoch so, daß sich das Erreichte auf Grund des transitorisch-historischen Charakters selber wieder dem Prozeß der Kritik zu unterwerfen hat. Die Kennzeichen der kritischen Theorie sind somit Praxis- und Zukunftsgerichtetheit. War bei Aristoteles das Leben des Menschen das Zu-Ord nende, so sind dies jetzt erstens die Geschichte — in Spannung und Abhebung von der Natur, wo Notwendigkeit und nicht Freiheit herrscht und zweitens die Gesellschaft — in Spannung und Abhebung vom Individuum<sup>10</sup>, wo Macht und abermals nicht Freiheit das Bestimmende ist.

Es kann demnach nicht wundernehmen, wenn die kritische Theorie sich durch eben diese Kritik definiert, da in der formalen Sicht die Kritik für das material Gemeinte der Freiheit steht. Ausdruck fand dies in einer Definition Horkheimers: „Die Selbst-erkenntnis des Menschen in der Gegenwart ist jedoch nicht die mathematische Natur-

<sup>6</sup> Erstmals diese Verschränktheit ganz allgemein thematisiert zu haben, ist das Verdienst N. Hartmanns. Vgl. dazu: N. Hartmann, *Philosophie der Natur*, Berlin 1950, 382 ff. Hartmann handelt darüber bei der Kategorie des Prozesses. Vgl. dazu: K. Beck, *Prozeß, Substanz, Determination*. Eine Ergänzung der scholastischen Kategorienlehre durch Nicolai Hartmann: *FZThPh* 15 (1968) 443 ff.

<sup>7</sup> 1934 gab H. G. Gadamer einer seiner Schriften einen diesen Tatbestand bezeichnenden Ausdruck als Motto, da er ein Goethewort vorausstellte: „Wer philosophiert, ist mit den Vorstellungen seiner Zeit nicht einig.“

<sup>8</sup> Auf die Auswirkung dieser Tatsache auf die „Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute“ hat W. Kasper hingewiesen: *GuL* 42 (1969) 329 ff.

<sup>9</sup> Abgesehen davon, daß das thomastische Weltbild auf Grund seiner technomorphen Struktur keineswegs ohne Dynamik verständlich ist, ist auch auf jenen historischen Tatbestand zu verweisen, daß Entstehung und Blüte der radikal dualistischen Lehre der Albigenser gerade in die Zeit der Begründung der optimistisch-orientierten Kosmosmetaphysik der Hochscholastik fällt. Die „Häresie“ bildet den Ausgleich und das Gegengewicht zur verkürzten Sicht der „Orthodoxie“.

<sup>10</sup> Es war ein Übersehen der bisherigen Theologie, die personalistische Denkweise eines Duns Scotus und die Unterscheidung zwischen Individuum und Person, wie sie A. Günther aufwies, nicht zur Auswirkung gebracht zu haben. Vgl. dazu: H. Mühlen, *Sein und Person*, Werl 1954, und K. Beck, *Offenbarung und Glaube bei Anton Günther*, Wien 1968.

wissenschaft, die als ewiger Logos erscheint, sondern die vom Interesse an vernünftigen Zuständen durchherrschte kritische Theorie der bestehenden Gesellschaft<sup>11</sup>.“ Damit hat die Analyse der Definition ihre anfängliche Vorläufigkeit überwunden.

Von außen her betrachtet ist an dieser Richtung eine bestimmte Akzentuierung feststellbar, die für die weitere Bewertung wichtig wird. Einmal ist diese Philosophie antiidealistisch ausgerichtet, was sie in die Nähe des Materialismus bringt, weiters ist ein antiindividualistischer Zug dieser Richtungsgebung entsprechend<sup>12</sup>. Antiidealismus und Antiindividualismus münden in den Dialektizismus, bei dem der Mensch als die Synthese nach Gesellschaft und Geschichte erscheint.

## 2. Philosophisches Vorfeld

Jegliche denk- und seinsgeschichtliche Äußerung entspringt aus Komponenten der Vorzeit. Solche Analysen sind demnach nicht historisch relevant, sondern sachlich<sup>13</sup>, vor allem wenn es um das Gestern des Heute geht. Es kann allerdings nur auf die wesentlichsten Grundfaktoren verwiesen werden; es sind dies: Kant, Hegel, Marx und Freud, die gegenseitig ins Spiel gebracht werden. Kants Anthropozentrik, in der der Mensch als Subjekt gesehen wird, bildet den Ausgangspunkt dieses Denkens<sup>14</sup>. Es geht um den „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“<sup>15</sup>. Das Subjekt ist in seiner Individualität auch zugleich in seiner Personalität konstituiert; die Gemeinschaft ergibt sich aus den Maximen des und der Einzelnen, die zur Grundlage des Ganzen werden<sup>16</sup>. Fortgeführt wird dieser anthropozentrische Subjektivismus bei Fichte, dessen Ich Ursprung von allem ist. Von Fichte wird Feuerbach beeinflusst, der das Ich jedoch von seiner Leiblichkeit her versteht<sup>17</sup>.

Anders und keineswegs bloß das Ende jener oben angeführten Linie ist der Ausgangspunkt Hegels. Nicht das Einzelne, Konkrete oder Personale ist Ziel, sondern das Ganze, das All. Jedes wird vom größeren Allgemeinen her verstanden. Der Einzelne von der Gesellschaft (Staat) her, das Einzelne von der Geschichte (politische Geschichte) her. Zentralpunkt ist von Gesellschaft und Geschichte her der Staat.

Die Antwort der Linkshegelianer auf Hegel ist ein Rückblick und Rückgriff auf Kant: Das Individuum. Das interessierende Individuum ist jenes, das in Not vom Ganzen (= Gesellschaft und Idealismus) her ist. Nur an ihm kann aller Fortschritt entspringen. Damit wird einerseits die Klasse zum neuen Vermittlungsprinzip zwischen Individuum und Gesellschaft und es kommt andererseits zur Absage an allen Idealismus, wozu auch Religion gehört<sup>18</sup>. Da sich jedoch in der Klasse das gesellschaftliche Element stärker in den Vordergrund schob, konnte die Vermittlung nicht gelingen. Trotz gewollter Befreiung aus der Totalitarität der Gesellschaft blieb es bei dieser.

<sup>11</sup> M. Horkheimer, Kritische Theorie II, 147.

<sup>12</sup> Während der antiidealistische Zug auch dem Existenzialismus eignet, wonach Sein nicht im Bewußtsein aufgeht, ist das Seinsverständnis des Existenzialismus jedoch individualistisch, wie der Deizisionismus Heideggers oder der individualistische Hermeneutikbegriff Gadamer zeigt, bei dem die Spannung zur Gemeinschaft ausgeklammert bleibt.

<sup>13</sup> Dieser sachliche Zusammenhang ergibt sich aus einer Reflexion über den Begriff der Zeitgenossenschaft. Vgl. dazu H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode, Tübingen<sup>2</sup> 1965, 373.

<sup>14</sup> Vgl. dazu: J. Schwartländer, Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart 1968.

<sup>15</sup> J. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? 1783, A 481.

<sup>16</sup> Sprechendes Beispiel dafür ist der „Kategorische Imperativ“, der in der Formulierung der „Kritik der praktischen Vernunft“ (§ 7; A 54) lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.“

<sup>17</sup> Vgl. dazu: J. Mader, Fichte Feuerbach Marx, Leib — Dialog — Gesellschaft, Wien 1968.

<sup>18</sup> Daß es um diese Vermittlung geht, ergibt sich nicht nur aus einer Ursprungsanalyse marxistischen Denkens, auch ein Blick auf den kurz darauffolgenden und von Marx unabhängigen Neukantianismus macht dies deutlich. So fragt etwa G. Simmel nach den Bedingungen der Möglichkeit der Gesellschaft auf dem Hintergrund der von Kant festgestellten Individualität.

Das letzte grundlegende Element kam aus Freuds Psychologie. Die eigentlichen Bedürfnisse des Menschen finden in der konkret-gegebenen Gesellschaft keine Erfüllung. Zu ändern ist aber nicht der Mensch betreffs seiner Bedürfnisse, sondern die Bedingungen des Lebens. Damit mündet die geschichtliche Analyse beim unmittelbar gegebenen Problem: menschliche Gestaltung von Gesellschaft und Geschichte.

### 3. Philosophische Umwelt

Antiidealismus und Antiindividualismus einerseits und das geschichtliche Wechselspiel zwischen Kant — Hegel — Marx — Freud andererseits führten zu jener Klassifizierung, nach der die „kritische Theorie“ eine Unter- und Spielart des Marxismus sei, wobei der normierende Oberbegriff mehr vom orthodoxen Marxismus her verstanden wird. W. Post hat dem gegenüber eine Klassifizierung des Marxismus entworfen, aus der der Standort der kritischen Theorie deutlich wird<sup>19</sup>:

I. Orthodoxer Marxismus östlicher und westlicher Art.

II. Nichtmarxistische Marxinterpretationen aus weltanschaulichen Perspektiven:

- a) Die ontologische Interpretation (J. Hommes).
- b) Die existentialistische Interpretation (J. P. Sartre).
- c) Die kosmologisch-eschatologische Interpretation (E. Bloch).
- d) Die anthropologisch-philosophische Interpretation (K. Löwith).
- e) Die Interpretationen aus katholischer Sicht (Wetter, Reding, Hommes, Calvez) bis hin zu jenen Modellen, die eine partielle Aneignung des Marxismus innerhalb der Religion versuchen und die J. Habermas als „Montage aus Christentum und Marxismus“ bezeichnet<sup>20</sup>.
- f) Die bloß philosophiegeschichtlichen Interpretationen (Rohrmoser), die bei einer Reduktion auf Hegel die Eigenart des Marxschen Denkens übersieht.

III. Innermarxistischer Revisionismus

- a) östlicher Art: Kolakowski, Schaff, Lukács, Machovec, Prucha;
- b) westlicher Art: Dabei geht es um eine Fortführung des marxistischen Denkens auf Grund eines geistigen und historischen Neuansatzes, der den Revisionisten östlicher Prägung fehlt. Der Neuansatz im Geistigen stammt aus jener Denkgeschichte, die direkt miteingeht; der Neuansatz der historischen Bedingungen besteht in der Situiertheit im nach-nationalsozialistischen Zeitalter. Wie bedeutsam dies ist, wird klar aus jener Auseinandersetzung von Habermas mit Heidegger. Dieser ließ in der 1953 erschienenen „Einführung in die Metaphysik“ seine während der NS-Zeit gemachte Aussage stehen: „Diese Bewegung hat innere Wahrheit und Größe, da sie die Begegnung der planetarisch bestimmten Technik und des neuzeitlichen Menschen herbeiführt.“<sup>21</sup> Habermas antwortete darauf in der „FAZ“: „Das gilt in unserem Verständnis nicht mehr.“ Zu den Vertretern dieser Art neuen Philosophierens zählen: Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas.

### 4. Einzelne Aussagen

Auf dem Hintergrund der allgemeinen Bestimmungen sollen nun an Hand einiger Schlüsseltexte die angesprochenen Autoren selbst zu Wort kommen.

a) M. Horkheimer

„Je ernster der Gegenstand, über den man spricht, desto weniger gilt Du und Ich, desto emphatischer das Wir, selbst noch da, wo Schuld und Unschuld in Frage stehen. Es ist der

<sup>19</sup> W. Post, Kritik der Religion bei Karl Marx, München 1969, 16 ff.

<sup>20</sup> J. Habermas, Theorie und Praxis, 295.

<sup>21</sup> M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik, Tübingen<sup>3</sup> 1966, 152.

jüdische Gedanke des Volkes, nur mit dem Unterschied, daß am Ende nicht der Messias, sondern Macht und möglichst unbegrenzte Dauer stehen. Das höchste Ziel, dem sie sich weihen, ist nicht die ewige Gerechtigkeit oder gar Erlösung, sondern die Nation. Da ein Endliches, das im Bewußtsein sich zum Unbedingten aufspreizt, notwendig den Charakter des Ersatzes an sich trägt, selbst wenn Unzählige mehr oder minder freiwillig für es sich opfern, hat das Bekenntnis zu solchem zweifelhaften letzten Sinn stets zur Wut, zum Fanatismus tendiert. Gewiß legt europäische Geschichte Zeugnis davon ab, daß auch die im Grunde nicht geglaubte, sich selbst ersetzende Religion den Völkermord bewirken kann. Was Peter von Amiens und Bernhard von Clairvaux jedoch von völkischen Demagogen und Führern unterscheidet, ist der übermenschliche, gigantische Verrat, den jene an dem Worte übten, das sie selbst, wenngleich schon zur Unkenntlichkeit verzerrt, verkündigten, während die totalitären Mörder solchen Gegensatzes ledig sind. Hier wie dort bedient sich die Gefolgschaft dessen, was zutiefst sie selbst nicht glaubt, um die eigene, in Verzweiflung umgeschlagene Unfähigkeit zur Liebe an den anderen zu rächen. Eben deshalb birgt die Ablösung der Wahrheit durch wie immer zeitgemäße Ideologien die Gefahr des Massenwahns in sich. Die gegenwärtigen Versuche der verschiedenen Konfessionen, ihren Gehalt so zu formulieren, daß er nicht zum mörderischen Aberglauben werden kann, entspringen wahrlich nicht allein dem Trieb zur Selbsterhaltung, sondern objektiver Notwendigkeit, dem Bewußtsein solcher Gefahr<sup>22</sup>."

Das Grundanliegen dieser Schule artikuliert sich im eben zitierten Text in die Richtung der Religion. Horkheimer wendet das Problem aber auch ins Allgemein-Menschliche.

„Unter den Erscheinungen des Rückgangs der Freiheit, von denen auf dem Gebiet der Wirtschaft, der Familie, der Erziehung, der Politik, des täglichen Umgangs einige jetzt angedeutet sind, scheint mir der Übergang der Subjektivität vom einzelnen aufs Kollektiv, auf Clique, Fachschaft, Partei, Nation entscheidend zu sein. Auch die sich zuweilen durch autoritäre Tendenzen behauptenden Konfessionen sind hinzuzurechnen. Die Substitution des Individuums durchs Kollektiv betrifft die einfachste Begebenheit des Alltags. Das Überqueren einer Straße war um 1900 Angelegenheit der Person. Man schaute nach rechts und links, hörte auf den Hufschlag der Pferde und ging, nach eigenem Entschluß, langsam oder rasch, gerade oder schräg auf die andere Straßenseite. Heute blicken zwanzig, dreißig Augenpaare auf die Ampel oder auf den Schutzmann und gehorchen dem Befehl. Der Signale, denen die Autofahrer gehorchen, sind sehr viel mehr; sie verordnen nicht nur Stillstand und Bewegung, sondern Tempo, Fahrtrichtung. In großen Ländern ist die Form der Kurve abgebildet, in die man einbiegt, so daß der kleinen Zeichnung in den nächsten Sekunden einfach stattzugeben ist. Die Fußgänger sind eine Gruppe so wie die Fahrer, und beide reagieren auf die Weisung, ohne die sie selber nicht zu denken wären. Sofern sie auf die Art der Weisung etwa Einfluß nehmen wollen, müssen sie als Gruppe über Gruppen handeln. Auf allen Gebieten, auch wo, wie im Fall der Autofahrer, der Mensch als Einzelwesen reagiert, erfährt er sich als Mitglied, als Vertreter einer Gruppe. Die der gegenwärtigen Gesellschaft immanente Tendenz tritt in der Postleitzahl hervor. Die Städtenamen werden überflüssig, musealer Zusatz. Straßennamen sind schon Last genug. Was für Telefon und Auto selbstverständlich ist, wird schließlich auch aufs Individuum anzuwenden sein. Die Nummern von Paß, Kennkarte, Sozialversicherung weisen den Weg. Ohne Ausdehnung des Zeichensystems auf den einzelnen selbst kommt die Verwaltung nicht mehr durch. Was sozial sich ereignet, wirkt auf die Betroffenen sich aus. Realitätsgerecht müssen sie als das sich erfahren, was sie im gesellschaftlichen Ganzen bedeuten. Die Ideen, die solche Erfahrung zu relativieren vermögen, sind letztlich unlösbar von Theologie, mit ihrem Rückgang wird die Welt der Nummern schlechthin gültig; die kulturelle Ära, für die das einzelne Subjekt noch einzig war, hat ihr Ende erreicht.“<sup>23</sup>

Die Problematik der Bedeutung von Religion griff Horkheimer in einem Interview auf, das unter dem Titel „Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen“ herausgegeben wurde<sup>24</sup>. Das Interview geht aus von jenem Satz, den Horkheimer in seinen Aufsatz „Zu Theodor Haeckers, ‚Der Christ und die Geschichte‘“ 1936 geschrieben hat:

„In einer wirklich freiheitlichen Gesinnung bleibt jener Begriff des Unendlichen als Bewußtsein der Endgültigkeit des irdischen Geschehens und der unabänderlichen Verlassenheit

<sup>22</sup> M. Horkheimer, *Bedrohung der Freiheit*, 21 f.

<sup>23</sup> M. Horkheimer, a. a. O. 24 f.

<sup>24</sup> Siehe Anm. 4.

des Menschen erhalten und bewahrt die Gesellschaft vor einem blöden Optimismus, vor dem Aufspreizen ihres eigenen Wissens als einer neuen Religion<sup>25</sup>."

Mit der Frage, ob damit über Gottes Existenz etwas angedeutet sei, beginnt das Kernstück des Interviews.

„Max Horkheimer: Nein, so kann man es nicht sagen. Wir können die Existenz Gottes nicht beweisen. Das Bewußtsein unserer Verlassenheit, unserer Endlichkeit ist kein Beweis für die Existenz Gottes, sondern es kann nur die Hoffnung hervorbringen, daß es ein positives Absolutes gibt. Angesichts des Leidens auf dieser Welt, angesichts des Unrechts ist es doch unmöglich, das Dogma von der Existenz eines allmächtigen und allgütigen Gottes zu glauben. Ausdrücklich gesagt: Das Wissen um die Verlassenheit des Menschen ist nur möglich durch den Gedanken an Gott, aber nicht durch die absolute Gewißheit Gottes.

H. G.: Was ist das für ein Gott, an den zu denken im Menschen das Bewußtsein der Verlassenheit hervorruft?

Max Horkheimer: Dazu möchte ich sagen, daß wir über Gott eben nichts aussagen können. Das ist nicht nur, wie Sie vielleicht vermuten werden, eine Behauptung, die auf mein Judentum zurückgeht, sondern ein entscheidender Grundsatz der Kritischen Theorie. Wir können das Absolute nicht darstellen, wir können, wenn wir vom Absoluten reden, eigentlich nicht viel mehr sagen als dies: Die Welt, in der wir leben, ist eine relative. Aber lassen Sie mich noch etwas anderes sagen. Hätten wir die absolute Gewißheit, daß es einen Gott gibt, dann wäre unser Wissen von der Verlassenheit des Menschen ein Trug, dann könnten wir dieses Wissen eigentlich nicht haben.

H. G.: Sie sprachen vom Judentum. Worin besteht der Zusammenhang mit der Kritischen Theorie?

Max Horkheimer: Der fromme Jude zögert zum Beispiel, wenn er das Wort ‚Gott‘ schreiben soll. Er macht dafür einen Apostroph, weil für ihn Gott das ‚Unnennbare‘ ist, weil sich ‚Gott‘ nicht einmal in einem Wort darstellen läßt.

H. G.: Aber diese Scheu, Gott darzustellen, geht doch zurück auf das göttliche Gebot, das nach der Bibel dem Moses auf dem Berge Sinai verkündet worden ist: Du sollst dir kein Bild von Gott machen.

Max Horkheimer: Natürlich ist es das. Aber sollten wir uns nicht fragen, warum es dieses Gebot gibt? Keine andere Religion außer dem Judentum kennt diese Vorschrift. Ich glaube, dieses Gebot gibt es deshalb, weil es in der jüdischen Religion nicht so sehr darauf ankommt, wie Gott ist, sondern wie der Mensch ist...

H. G.: Entscheidend ist also, wenn ich es zuspitzen darf, die eigene Haltung, das Tun; unwichtig ist, ob es einen Gott gibt, ob ich an ihn glaube oder nicht glaube.

Max Horkheimer: Dialektisch gesehen ist es wichtig und unwichtig zugleich. Unwichtig deshalb, weil, wie ich schon gesagt habe, wir über Gott nichts sagen können, und die Lehre der christlichen Religion, daß es einen allmächtigen und allgütigen Gott gibt angesichts des Leidens, das seit Jahrtausenden auf dieser Erde herrscht, kaum glaubhaft ist.

Wichtig ist es deshalb, weil hinter allem echten menschlichen Tun die Theologie steht. Denken Sie daran, was wir, Adorno und ich, in der ‚Dialektik der Aufklärung‘ geschrieben haben. Es heißt dort: Politik, die, sei es höchst unreflektiert, Theologie nicht in sich bewahrt, bleibt, wie geschickt sie sein mag, letzten Endes Geschäft.

H. G.: Was bedeutet hier aber Theologie?

Max Horkheimer: Auf keinen Fall steht Theologie hier für die Wissenschaft vom Göttlichen oder gar für die Wissenschaft von Gott. Theologie bedeutet hier das Bewußtsein davon, daß die Welt Erscheinung ist, daß sie nicht die absolute Wahrheit, das Letzte ist. Theologie ist — ich drücke mich bewußt vorsichtig aus — die Hoffnung, daß es bei diesem Unrecht, durch das die Welt gekennzeichnet ist, nicht bleibe, daß das Unrecht nicht das letzte Wort sein möge.

H. G.: Theologie als Ausdruck einer Hoffnung?

Max Horkheimer: Ich möchte lieber sagen: Ausdruck einer Sehnsucht, einer Sehnsucht danach, daß der Mörder nicht über das unschuldige Opfer triumphieren möge.

H. G.: Das ist urchristlich. Auch der Christ hofft auf Gerechtigkeit, auf Bestrafung der Bösen und die Glückseligkeit für die Guten<sup>26</sup>."

Religion ist so nicht Überbau, sondern Unterbau menschlichen Lebens. Der Fragepunkt verlagert sich dadurch von der Frage nach Gott zur Frage nach der gesell-

<sup>25</sup> M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, 54.

<sup>26</sup> M. Horkheimer, a. a. O. 56—62. Auf Seite 62 hat sich ein sehr sinnstörender Druckfehler eingeschlichen. Anstelle „urchristlich“ steht „unchristlich“. Aus dem Zusammenhang ist die Fehlerhaftigkeit leicht ersichtlich. Der Verlag hat dem Verfasser dieses Artikels in einem Brief vom 25. 1. 1971 bestätigt, daß es sich tatsächlich um einen Druckfehler handelt.

schaftlichen Relevanz der Religion, die im Unterschied zur ersten Frage positiv beantwortet wird. Für Horkheimer ist die Frage nach Gott nur in Parallelität zur Frage nach der „gesellschaftlichen Funktion der Philosophie“<sup>27</sup> zu stellen und zu beantworten.

#### b) Th. W. Adorno

Wieder kann nur der den Theologen interessierende Grundzug herausgegriffen werden.

„Der Jargon säkularisiert die deutsche Bereitschaft, den Menschen ein positives Verhältnis zur Religion unvermittelt als Positivum anzurechnen, auch wenn ihre Religion zergangen und als unwahr durchschaut ist. Die ungeminderte Irrationalität der rationalen Gesellschaft ermuntert dazu, Religion zum Selbstzweck ohne Rücksicht auf ihren Gehalt zu erklären, als bloße Gesinnung, schließlich als Beschaffenheit von Subjekten, auf Kosten von Religion selbst. Man muß nur ein gläubiger Mensch sein, einerlei, woran man glaubt. Solche Irrationalität hat die Funktion von Kitt“<sup>28</sup>.

Sehr deutlich wird das Gemeinte in einer kaum beachteten Besprechung von Ludwig von Fickers „Denkzettel und Danksagungen“<sup>29</sup>:

„Den Reden und Aufsätzen Ludwig von Fickers eigene Worte voranzustellen, kommt mir nicht recht zu. Ich durfte den im höchsten Alter Verstorbenen nicht mehr selbst kennenlernen, obwohl während der letzten Jahre, dank einer gemeinsamen Freundin, brieflicher Kontakt sich hergestellt hatte. Seine und meine Position — ein recht kruder Begriff — waren weit voneinander entfernt. Fickers Katholizismus, der wie ein selbstverständlicher Äther jeden Satz durchdringt, den er geschrieben hat, ist mit dem, was ich zu denken suche, unvereinbar. Trotzdem fühlte ich zu Ficker so viel Sympathie, daß ich vielleicht keine Grenze überschreite, wenn ich etwas über ihn sage. Sein Name, und der „Brenner“, sind mir seit frühester Jugend vertraut; ich habe gewußt, daß er einer der wenigen Freunde Trakls war, ohne den ich mir meine geistige Existenz nicht vorstellen kann; auch sein Verhältnis zu Karl Kraus war mir gegenwärtig. Vor allem jedoch habe ich in jeder Äußerung von ihm, und in seiner gesamten Haltung, etwas gespürt, auf das ich ansprach, ohne daß dadurch die Gegensätze sich verwischt hätten. Gerade das, eine Gemeinsamkeit von Extremen, die keiner mittleren Toleranz bedarf, ja sie ausschließt, zog mich zu ihm hin. Es läßt sich das kaum auf einen allgemeinen und vagen Begriff von Humanität abdestillieren“<sup>30</sup>.

Letztlich geht es um die Freiheit, die jedoch durch den „Jargon“ verdeckt und verunmöglicht wird.

„Die Totalität des Scheins von Unmittelbarem, der in der zum bloßen Exemplar gewordenen Innerlichkeit gipfelt, erschwert es den vom Jargon Berieselten ungemein, ihn zu durchschauen. In seiner Ursprünglichkeit aus zweiter Hand finden sie tatsächlich etwas wie Kontakt, vergleichbar dem Gefühl, in der angedrehten nationalsozialistischen Volksgemeinschaft sei für alle Artgenossen gesorgt, keiner werde vergessen: metaphysische Winterhilfe in Permanenz“<sup>31</sup>.

„Der Jargon der Eigentlichkeit ist Ideologie als Sprache, unter Absehung von allem besonderen Inhalt. Sinn behauptet sie durch den Gestus jener Würde, mit der Heidegger den Tod bekleidet. Auch Würde ist idealistischen Wesens“<sup>32</sup>.

#### c) H. Marcuse

Bei ihm steht von Anfang an der Mensch in seiner Freiheit bzw. Unfreiheit im Vordergrund.

„Eine komfortable, reibungslose, vernünftige, demokratische Unfreiheit herrscht in der fortgeschrittenen industriellen Zivilisation, ein Zeichen technischen Fortschrittes. In der Tat, was könnte rationaler sein als die Unterdrückung der Individualität bei der Mechanisierung

<sup>27</sup> M. Horkheimer, Kritische Theorie II, 292.

<sup>28</sup> Th. W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit, 21.

<sup>29</sup> Ludwig von Ficker, Denkzettel und Danksagungen (hg. v. F. Seyr), München 1967.

<sup>30</sup> Nachrichten aus dem Kösel-Verlag, Folge 26, 6.

<sup>31</sup> Th. W. Adorno, Jargon der Eigentlichkeit, 65.

<sup>32</sup> Th. W. Adorno, a. a. O. 132.

gesellschaftlich notwendiger, aber mühevoller Veranstaltungen; die Konzentration individueller Unternehmen zu wirksameren, produktiveren Verbänden; die Regulierung der freien Konkurrenz zwischen verschiedenen gut ausgestatteten ökonomischen Subjekten; die Beschneidung von Prärogativen und nationalen Hoheitsrechten, welche die internationale Organisation der Ressourcen behindern. Daß diese technische Ordnung eine politische und geistige Gleichschaltung mit sich bringt, mag eine bedauerliche und doch vielversprechende Entwicklung sein<sup>33</sup>."

„Es ist kennzeichnender Zug der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, daß sie diejenigen Bedürfnisse wirksam drunten hält, die nach Befreiung verlangen — eine Befreiung auch von dem, was erträglich, lohnend und bequem ist — während sie die zerstörerische Macht und unterdrückende Funktion der Gesellschaft ‚im Überfluß‘ unterstützt und freispricht<sup>34</sup>."

Den Ausweg aus der institutionalisierten Unfreiheit sieht Marcuse in der Revolution.

„Diese intellektuelle Auflösung, ja Zerstörung der gegebenen Tatsachen ist die historische Aufgabe der Philosophie und die philosophische Dimension<sup>35</sup>."

#### d) J. Habermas

Zur Fortführung des Revolutionsgedankens in die Praxis der Geschichte kommt es bei Habermas.

„Das Wissen um die ‚Notwendigkeit‘ der Revolution dispensiert nicht von der wissenschaftlichen Untersuchung der Bedingungen ihrer Möglichkeit, auch nicht vom wissenschaftlichen Nachweis, daß, wann und wo diese Bedingungen historisch existent sind. Die Angewiesenheit der Kritik auf Wissenschaft, auf empirische, historische, soziologische und ökonomische Analysen, ist so unabdingbar, daß sie wissenschaftlich, und — innerhalb der Theorie — allein wissenschaftlich widerlegt werden kann. Das heißt noch nicht, daß sie wissenschaftlich auch zureichend bewiesen werden könnte. Die wissenschaftlich feststellbaren Bedingungen der Möglichkeit einer Revolution einmal gesetzt — die Revolution selber verlangte darüber hinaus das entschlossene Ergreifen dieser Möglichkeit, eben die von der Einsicht in die praktische Notwendigkeit der Revolution stimulierte, nicht determinierte Praxis. Marx unterscheidet zwischen praktischer und theoretischer Notwendigkeit. Diese charakterisiert die Kategorien gesellschaftlicher Veränderungen, die sich über die Köpfe der Menschen hinweg ‚objektiv‘ durchsetzen, mithin ‚naturwissenschaftlich treu‘ berechnet und vorausberechnet werden können; jene dagegen, die ganz andere Kategorie gesellschaftlicher Veränderungen, die sich mit Willen und Bewußtsein der Menschen, nicht ‚objektiv‘ durchsetzen, mithin nur in ihren objektiven Bedingungen der Möglichkeit, nicht aber als solche berechnet und vorausberechnet werden können. Wo indes gar nicht erst der Gedanke erwogen wird, ob von diesem Ansatz aus eine materialistische Dialektik sinnvoll entwickelt werden kann, wird die Verwechslung von praktischer und theoretischer Notwendigkeit zur Aporie... Abgesehen einmal vom Proletariat, das als möglicher, vielleicht als einziger Revolutionsträger in wissenschaftlicher Analyse der Bedingungen der Möglichkeit ermittelt, oder auf gleichem Wege bestritten werden kann — die ‚Notwendigkeit‘ des Fortschritts und der Revolution, wie immer sie bestimmt worden sind, ist eine praktische und keine theoretische. Ansonsten wäre die historische Dialektik nicht historisch und auch nicht kontingent, und die Behauptung, Marx habe Hegels Vorwort undiskutiert vorausgeschickt, behielte recht. Gegenüber einer solchen Voraussetzung blieben dann alle empirischen Analysen bloßes Nachwort, ihrer eigentlichen Kraft zur Falsifizierung beraubt, ohne die Wissenschaft keine wissenschaftliche Stringenz erlangt<sup>36</sup>."

#### 5. Kritik und Folgerungen

Dafür läßt sich ein zweifacher Ausgangspunkt finden. Einmal jener, der diesem Denken immanent bleibt und es nicht im umfassenden Horizont untersucht. Von hier aus könnte es geschehen, nach einer Konvergenz oder Divergenz zu Marx zu fragen. Wird hier Marx „richtig“ verstanden? Wir halten diese systemimmanente Frage für belanglos, ebenso wie jene, ob das Subjekt nicht überfordert wurde oder nicht die

<sup>33</sup> H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, 21.

<sup>34</sup> H. Marcuse, a. a. O. 27.

<sup>35</sup> H. Marcuse, a. a. O. 199.

<sup>36</sup> J. Habermas, *Theorie und Praxis*, 289 f.



„Natur“ vergöttlicht wurde oder ob man solchem Fortschrittsglauben huldigen dürfe? Die Kernfrage liegt u. E. tiefer. Bleiben die bisher angeführten Fragen entweder einer marxistischen oder allgemein philosophischen Kritik immanent, so ist solche Immanenz auch hinsichtlich der Folgerungen möglich: entweder als Anstreben einer „Aussöhnung“ der marxistischen Systeme oder als Hinweisen auf den dialogisch-revisionistischen und politischen Aspekt allen Philosophierens.

Um zu Kritik und Folgerungen zu kommen, gilt es jene denkgeschichtliche Grundfrage aufzuspüren, aus der diese Art des Philosophierens verstehbar wird, um dann seine Verschränktheit mit dem übrigen Denken aufzuzeigen. Die Frage nach Mensch, Gesellschaft und Geschichte ist jene ungelöst dahinterliegende Grundfrage. Jene Ungelöstheit hat ihren Grund in der Geschichte des abendländischen Seinsdenkens, das eher dem Apersonalen und Statischen verpflichtet erscheint. So liegt im Denken der „Kritischen Theorie“ das letzte Ende bisherigen Philosophierens vor, das aber auch Ansatz für eine neue Denkfaltung sein kann. Personologische und dynamologische Ansätze verweisen darauf.

Erst aus dieser „Grundbestimmung“ ist die Bedeutung dieses Denkens für die Theologie auszumachen. Personal-du- und wirhaftes und dynamisch-(heils-)geschichtliches Denken bestimmen das theologische Denken. Das erwähnte philosophische Denken fordert solches Denken; mehr vermag die Philosophie allerdings nicht. Das Gespräch der Theologie mit dieser Philosophie wird also nicht in einer Übernahme bestehen, sondern im Aufgreifen jener Fragen, die diese Philosophie bestimmen. Solche Fragen aufzuwerfen ist die (fundamental-)theologische Bedeutsamkeit der Philosophie. Möglicherweise liefert diese Philosophie Voraussetzungen für ein anthropologisch-ontologisches Gottverständnis, das der Tatsache Rechnung trägt, daß „Egolatrie“ und „Soziolatrie“ nur in einer „Theokratie“<sup>37</sup> zum Ausgleich kommen können.

<sup>37</sup> Diese Begriffe entnehmen wir dem ungedruckten Manuskript von O. Eberz: „Am Tage Gregors VII.“, 26.

RIGOBERT KOPER

## Die Lage der katholischen Kirche in Holland

### Das holländische Pastoral-Konzil

Wenn ich über Einladung der Redaktion dieses Thema behandle, so gedenke ich, keinen theologischen Beitrag zur Entwicklung unserer Kirche zu liefern. Ich möchte nur von meinem Dienstposten als Bischofsvikar aus einmal verlauten lassen, daß unsere Gläubigen auf die Zukunft der Kirche vertrauen, trotz allem, was die Presse oft einseitig über Holland berichtet. Uns niederländischen Katholiken bringt man in der Welt teils Argwohn und Mißtrauen, teils Bewunderung und Neid entgegen. Bei uns im eigenen Lande wird die Lage verschieden beurteilt. Den einen geht die Entwicklung nicht schnell genug, die anderen erschrecken alle Änderungen, Unstimmigkeiten und Diskussionen. Beide Extreme kämpfen oft fanatisch für oder wider das Neue und verhärten die Standpunkte. Dazwischen liegt die wahrscheinlich größte Gruppe derer, die sich kaum vernehmen lassen aus verschiedenen Gründen. Es sind das die Mitläufer, die weniger Interesse haben, nicht alles begreifen, nicht allem zuzubeln, die aber doch überzeugt sind, daß die Kirche sich erneuern müsse und darum Unruhe, Risiko und Fehler nicht zu vermeiden seien, ja zum Glaubensleben gehören.