



Propriety of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.

Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke. Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.

Das Versprechen der Schlange Religion und Religionskritik bei Erich Fromm und den Frankfurtern

Michael Kessler

Erstveröffentlichung in: Michael Kessler und Rainer Funk (Hrsg.), Erich Fromm und die Frankfurter Schule, Tübingen (Francke Verlag) 1992, S. 131-160. Die Zahlen in [eckigen Klammern] innerhalb des Textes zeigen den Seitenwechsel in der Buchveröffentlichung an.

Copyright © 1992 und 2011 by Dr. Michael Keßler, Goethestr. 25, D-72076 Tübingen. E-Mail: MKessler.institut-fw[Symbol]bo.dr.s.

Im Vorwort zu seiner – wenn man so sagen darf -1968 erschienenen 'Religionsphilosophie' mit dem Titel *Atheismus im Christentum* findet sich eine für unsere Thematik einschlägige Bemerkung des Philosophen Ernst Bloch, eines Lehrers, den man nicht vergißt:

Die Schrift dagegen – so heißt es da – ist voll von 'Rütteln an den Stäben dieser Todes weit'; mythologisch gewiss, doch voll später unterdrückter oder verfälschter Aufstände, Namenszüge zur Menschwerdung ... Und ist da nicht, vergebens verleumdet und offiziell umgewertet, gerade am Anfang die Sache mit der Schlange, mit dem rebellisch-unabgegoltenen Ruf 'Eritis sicut deus, scientes bonum et malum', dem geschichtsbildenden, heraus aus dem Garten bloßer Tiere? Und steht nicht für den späteren Gott des Dornbuschs kein Präsens, sondern ein durchaus rettendes Futurum, ein 'ich werde sein, der ich sein werde' als Sprengung in der angeblichen Gottesvorstellung selber? Subversive, eschato-logische Finalwelle genug, mit unternommenem Exodus, utopischem Reich am vollen Novum des Ufers. Noch bis in den Satz Augustinus: 'Dies septimus nos ipsi erimus', der noch nicht geschehene siebte Tag werden wir selber sein, in unserer Gemeinschaft wie in der Natur.¹

Soweit Ernst Blochs Schlangenbeschwörung.

¹ E. Bloch, *Atheismus im Christentum*. Zur Religion des Exodus und des Reichs, Frankfurt 1968 (= Gesamtausgabe Bd. 14), 24f.

Sie darf betrachtet werden als ernsthaftester Versuch einer a-theistischen, anti-theistischen Einlösung dessen, „was die Schatzanweisung Gott einmal versprochen hat“, wie es an derselben Stelle heißt.

Auch Erich Fromm beherrscht und praktiziert die Kunst der Schlangenbeschwörung in Sachen Religion. Nicht umsonst trägt seine diesbezüglich wohl wichtigste Publikation mit dem Titel *Ihr werdet sein wie Gott*, diese nicht minder radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition, das Versprechen der Schlange gleichsam an der Stirn.² Auch hier, wenngleich in anderer argumentativer Figur, eine a-theistische Interpretation der biblischen Überlieferung und Religion, die in einer radikalen, also an die Wurzel gehenden Anthropologie kulminiert.

Es ist dabei zweifellos eine Frage für sich, ob die von beiden Autoren vehement betriebene Auflösung des Theismus-Syndroms in allen einzelnen Punkten stichhaltig ist und ob die von ihnen im Gegenzug dazu entwickelte Anthropologie zureichend erscheint. Auffällig ist jedenfalls zunächst einmal der Zusammenhang.

² E. Fromm, *Ihr werdet sein wie Gott*. Eine radikale Interpretation des Alten Testaments und seiner Tradition, in: E. Fromm, *Gesamtausgabe Bd. VI. Religion*, Stuttgart 1980, 83-226; zuerst engl. *You Shall Be as Gods. A Radical Interpretation of the Old Testament and Its Tradition*, New York 1966; dt. auch unter dem Titel *Die Herausforderung Gottes und des Menschen*, Zürich 1970.



Der Zusammenhang von Theologie und Anthropologie, von Religion und Humanismus. Auffällig ist insbesondere, dass der A-Theismus Blochs ebenso wie der Fromms in seiner grundlegenden Intentionalität offenbar nicht-reduktionistisch [132] ist. Beide halten, wenn auch in unterschiedlicher Akzentuierung und mit jeweils anderen Folgerungen, an der Lebendigkeit und bleibenden Relevanz der, wie Fromm formuliert, „dem Gottesbegriff zugrunde liegende(n) Realität der Erfahrung“³ fest. Einer Erfahrung freilich, von der zu sagen ist, es sei für sie die (theistische) Gottesvorstellung lediglich „der Finger, der auf den Mond weist“.⁴ Sie erschöpft sich also offenbar nicht in dieser, noch wird sie durch diese ausgeschöpft oder adäquat auf den Begriff gebracht. Eben dies ist der Grund, weshalb, nunmehr in den Worten Ernst Blochs, von einer „Religion der humanen Utopie“ bzw. von der „Utopie eines nicht Illusionären an der Religion“⁵ gesprochen nicht nur werden kann, sondern geradezu muss. Es handelt sich gleichsam um eine heuristische Notwendigkeit zum Verstehen des Problems solch „ungeheurer Flügelbildungen der Menschheit“ wie es die Religionen nach der Auffassung Ernst Blochs sind.

Das Plateau, von dem aus solche Tiefenbohrung möglich und angesetzt wird, ist das der biblischen Religion, also der Erfahrungs-, Denk- und Lebensraum biblischer, jüdisch-christlicher Überlieferung. In ihm gleichsam konstruiert Ernst Bloch mit kritischer Distinktion eine, wie es im Untertitel seines Buches heißt, 'Religion des Exodus und des Reichs'. Aus ihm tritt, und auch hier durch kritische Rekonstruktion, nach Fromm jene Vision hervor, „die noch immer gültig ist und immer noch auf ihre Verwirklichung wartet“.⁶ Freilich, die eben verwendeten Ausdrücke 'kritische Distinktion', 'Konstruktion', 'Rekonstruktion' deuten dies an: es ist ein zu erhebender, zu entschleiender und zu bewahrender, ja womöglich vor den Religionen zu rettender Sinn von Religion. Ein Sinn übrigens, der ohne die ernsthafteste Anstrengung des Begriffs nicht zu

erlangen, gar zu haben ist.

Daher ist die in der Titelformulierung angezeigte Zusammenstellung von Religion und Religionskritik unumgänglich. Sie bringt zudem, bei aller bleibenden Deckungsungleichheit des Denkens einiger wichtiger Repräsentanten der sogenannten Frankfurter Schule, nicht zwar die Lösung des Problems, das die Bestimmung von Religion und ihrer Sache im Durchgang durch die neuzeitliche Religionskritik bereitet, wohl aber dessen deutliche Anzeige. Die in diesem Kontext hier erörterten Autoren – Erich Fromm, Walter Benjamin, Max Horkheimer und Jürgen Habermas – bieten dafür jeweils signifikante Aspekte. Diese erscheinen geeignet, die Bedeutung der anthropologischen Wende für die Theorie der Religion sowie für das Gottesproblem im Horizont des Denkens der Gegenwart zu verdeutlichen.

1. Erich Fromm (1900-1980)

Erich Fromm hat sich zeitlebens intensiv mit dem Thema 'Religion' beschäftigt, einem Thema, das für ihn, wie sich zeigen wird, ein *Problem* darstellt. Diese Beschäftigung, die, beginnend mit der Dissertation über das Diaspora-Judentum zu Beginn der zwanziger Jahre bis hinein in seine letzten Schriften sich über einen Zeitraum von annähernd sechzig Jahren erstreckt, beinhaltet natürlich auch eine nicht unerhebliche Differenzierung und Modifizierung der Ideen und Betrachtungsweisen in Bezug auf religiöse Phänomene. Dies genetisch zu [133] rekonstruieren, ist hier nicht Raum genug. Der Spannungsbogen reicht von einer nach dem Bekanntwerden mit der Psychoanalyse sich verschärfenden funktionalen Betrachtungsweise der Religion und ihrer tragenden Institutionen (von der Doktrin bis zum System) als Weisen kollektiver Phantasiebefriedigung, als Mittel sozialer Integration und Kontrolle sowie als Herrschaftsinstrument bis hin zur Konturierung einer spezifischen, nicht-theistischen Religiosität im Horizont humanistischer Ethik. Allem zugrunde liegt meines Erachtens die ebenso unscheinbare wie signifikante und in der Anwendung produktiv sich erweisende Beobachtung, dass *Religion ein genuin*

³ Fromm, Bd. VI (*Ihr werdet sein wie Gott*), 222.

⁴ Fromm, a.a.O., 220.

⁵ Bloch, *Atheismus im Christentum*, 110.

⁶ Fromm, Bd. VI (*Ihr werdet sein wie Gott*), 87.



menschliches Phänomen darstellt. Deshalb ist ihre humanwissenschaftliche Untersuchung nicht nur möglich und zulässig, sondern, mit welchen Resultaten auch immer, für die Frage nach dem Menschsein des Menschen, seinen Horizonten, Chancen und Gefährdungen von größter Bedeutung. Mag dabei zu Beginn, als die Bindungen an die eigene religiöse Herkunft noch ausgeprägt waren, in Fromms Verhältnis zur Religion ein im ganzen positiver und gelegentlich fast affirmativer Grundzug dominant gewesen sein, der dann rasch in eine eher pejorative Perspektive mit vehement reduktiver Betrachtungsweise umschlug, um schließlich einer beiden Aspekten Rechnung tragenden differenzierten und kritischen Entdeckung einer gültigen Erfahrung zu weichen: in alldem ist erkennbar das ernsthafte Ringen um die Frage nach der gültigen Erfassung dessen, was als Religion im Durchgang durch die neuere Religionskritik der Feuerbach, Marx und Freud Bestand und Bedeutung behält bzw. neu gewinnt. Dass die Einreden der Religionskritik und die durch sie ermöglichten Desillusionierungen sachhaltig sind, mithin die Frage nach der Religion und ihrer möglichen Wahrheit im Fadenkreuz dieser und im Spannungsfeld der von ihr markierten Positionen zu stellen ist und nicht daran vorbei, das ist die unhintergehbare Voraussetzung des Denkens aller hier zu verhandelnden Autoren unter Einschluss Erich Fromms.

In dessen Betrachtungsweise religiöser Phänomene dominiert deutlich ein *sozialpsychologischer Ansatz*. Im Sinne eines *heuristischen Prinzips* steht dieser dafür, dass alle menschlichen Phänomene, also auch Religion und religiöses Verhalten, durchgängig, das heißt ohne dass dies ihnen nur äußerlich bliebe, von sozialen und psychischen Kräften und Faktoren bestimmt und geprägt sind. Eine Prägung oder, wenn man so will, eine Determination, von der abzusehen weder phänomenologisch noch gar philosophisch möglich ist. Gerade diese sozialpsychologische Betrachtungsweise ermöglicht nämlich einen kritischen Blick für die Analogizität der Fälle, ja für deren mögliche Identität da, wo es sich terminologisch vermeintlich um Unvergleichliches handelt. So wird etwa erkenn- und belegbar, dass es Formen

menschlichen Verhaltens gibt, und zwar sowohl auf ideologischer als auch auf pragmatischer Ebene, die strukturlogisch betrachtet Verabsolutierungscharakter haben und von daher zu bestimmen sind, und zwar ganz gleich, ob es sich dabei dem Phänotyp und der diesem eigentümlichen Selbstinterpretation nach um religiöse oder um nicht-religiöse Verhaltensweisen handelt. Offenbar ist Religion nicht gleich Religion. Wovon überhaupt die Rede ist, wenn von Religion gesprochen wird, ist also keineswegs etwa selbstevident, sondern bedarf genauere Bestimmung. Denn nicht nur könnte es sein, dass zwischen dem selbst erst interpretationsbedürftigen Intensionsgehalt des religiösen Bewusstseins, also der Sache der Religion und dem, was von den [134] sogenannten Religionen als diese verkündet und verfolgt wird, eine Differenz und Diskrepanz besteht, die es erforderlich macht, Religion und Religionen zu unterscheiden. Sondern es könnte darüber hinaus als 'Religion' ein Vorgang zu bezeichnen sein, der darin besteht – was übrigens keineswegs bloß in den sogenannten Religionen der Fall zu sein braucht – dass Kontingentes absolut gesetzt wird und im Vollzug solcher Verabsolutierung eine quasi unhintergehbare Gegenständlichkeit, Selbständigkeit und Anerkennung findet in einer Weise, die ihm gerade nicht zukommt, so dass es, weit davon entfernt, die Wirkungen zu gewährleisten und die Erwartungen zu erfüllen, die an sein vermeintliches oder reales Vorhandensein geknüpft werden, sich als Illusion erweist. Und zwar, so ist hinzuzufügen, als eine gefährliche Illusion. Freilich aber zugleich, um eine Wendung Freuds zu paraphrasieren, als Illusion mit Zukunft, also als eine fortdauernde Gefahr. Denn das die Illusion gleichsam produzierende Verfahren erscheint dann, anthropologisch gesprochen, wohl als *Konstante*. Religion wäre dann – darin bleibt der Verdacht der Religionskritik virulent und ihr Resultat relevant – nicht etwa nur identifizierbar mit dem, was man neuerdings systemtheoretisch als ihre spezifische Leistung betrachtet, nämlich mit Kontingenzbewältigung. Sie wäre vielmehr, darüber hinaus, zugleich aber auch darin, und zwar in besonders fataler Weise, die womöglich der Menschheits-, zumindest aber der



Religionsgeschichte koextensive Form unzulässiger, aber unvermeidlicher Universalisierung des Reiches der Notwendigkeit. Und zwar einer beliebigen Universalisierung. Träfe dies zu, – und Religionskritik nicht minder als ihre jüngere Schwester, die Ideologiekritik entlarvt zahlreiche Fälle, in denen dies wirklich zutrifft –, dann wäre Religion nichts anderes als der wahre Grund der Menschenunmöglichkeit all dessen, was in ihren Verheißungen lockt und durch ihr Vorhandensein untergeht. Und zwar restlos. Die beiden Haupteinlassungen neuzeitlicher Religionskritik, der *Projektionsverdacht* und der *Entfremdungsvorwurf* wären, so gesehen, uneingeschränkt stichhaltig. Davor schützt, dies wäre gegen die Bestimmung von Religion als Kontingenzbewältigungspraxis aufrecht zu erhalten, auch keine funktionale Betrachtung von Religion. Im Gegenteil.

Nicht umsonst bemerkt Erich Fromm, der selbst einen *funktionalen Religionsbegriff* gebraucht, um der terminologischen Schwierigkeit auszuweichen, die sich aus den uferlosen Äquivokationen des Ausdrucks 'Religion' ergibt, dass selbst das Bekenntnis zu einer Religion noch keineswegs bedeute, dass jemand „religiös“ sei.⁷ Und umgekehrt ist zu sagen, dass „weltliche Systeme wie die gegenwärtigen autoritären Gebilde (sc. Ehre, Fahne, Staat, Mutter, Familie, Ruhm, Nation, Konsum, Produktion etc.) keinesfalls Religion genannt“ werden, „obwohl sie, psychologisch gesprochen, diese Bezeichnung verdienen“.⁸ Die vorhin angesprochene Analogizität der Fälle springt hier besonders in die Augen. Tatsächlich ist der von Fromm gebrauchte funktionale Religionsbegriff gerade geeignet, dieser Rechnung zu tragen. Er gestattet nicht nur sondern intendiert geradezu eine Ausweitung des durch ihn zu Bezeichnenden auch auf gemeinhin nicht als religiös bezeichnete Phänomenbereiche. Um 'Religion' handelt es sich demzufolge bei erklärtermaßen jedem „System des Denkens und Tuns ..., das von einer Gruppe geteilt wird und dem Individuum einen Rahmen der Orientierung und ein Objekt der

Hingabe bietet“.⁹ Aus anthropologischer, [135] genauerhin aus sozialpsychologischer Sicht ist zu sagen, dass das Verlangen danach „in den Bedingungen des menschlichen Daseins tief verwurzelt ist“.¹⁰ Daher könnte, wie bereits angedeutet, mit einer gewissen Verallgemeinerung gesagt werden, 'Religion' in diesem Sinne sei so etwas wie ein *Konstitutionsmerkmal des Menschen*, sozusagen ein *metagenetischer Code*, der freilich bei genauerem Hinsehen den Charakter eines fatalen Webfehlers hätte. Tatsächlich ist 'Religion' in diesem umfassenden und verblüffend unspezifischen Sinne für Fromm, der sich dazu auf einen Konsens von Theologen, Psychologen und Anthropologen beruft, „eine universale geschichtliche Erscheinung“.¹¹ Als solche ist sie genauerhin Ausdruck und Reflex einer konstitutionellen „Dichotomie menschlicher Existenz“.¹² Darin gründet gerade ihre eigentümliche und tiefgreifende Ambivalenz. Hier liegt der Grund dafür, dass Fromm mit Nachdruck die „relativistische Auffassung, das bloße Vorhandensein eines Ideals oder religiösen Gefühls sei an sich schon wertvoll“ als „gefährlich und irreführend“ bezeichnet. Zwar sind alle Ideale, ganz gleich ob es sich dabei um religiöse Ideen oder um Bestandteile nicht-religiöser Ideologien handelt, Ausdruck eben dieses menschlichen Grundbedürfnisses. Insofern ist mit Fromm festzuhalten: es „gibt keinen Menschen, der nicht ein religiöses Bedürfnis hätte“, ja, womöglich gibt es überhaupt nichts Menschliches, das nicht von diesem konstitutionellen Moment her eine Prägung erfahren hat. Doch bringt eben dies die Notwendigkeit mit sich, den solchermaßen geprägten und konditionierten Ausdrucksgestaltungen des Menschen, zu denen auch die Religionen gehören, aber keineswegs nur sie, die Wahrheitsfrage zu stellen und sie danach zu beurteilen, „wieviel Wahrheit sie enthalten, in welchem Maße sie der Entfaltung menschlicher Kräfte dienen und bis zu welchem Grade sie dem menschlichen Bedürfnis nach

⁷ Fromm, Bd. VI (*Psychoanalyse und Religion*), 284.

⁸ Fromm, a.a.O., 241.

⁹ Fromm, ebda.

¹⁰ Fromm, ebda.

¹¹ Fromm, a.a.O., 244.

¹² Vgl. Fromm, a.a.O., 242.



Ausgeglichenheit und Harmonie in seiner Welt tatsächlich entgegenkommen“.¹³ Die Formulierung ist, das darf hier angemerkt werden, nicht ohne Schwäche. Möglicherweise bewirkt, was bei Fromm bisweilen der Fall ist, das Verlangen nach Verständlichkeit ein Defizit an Präzision. Nichtsdestoweniger scheint die Intention klar. Zu ergänzen ist an dieser Stelle übrigens, dass die skizzierte konstitutionelle Verankerung des religiösen Grundbedürfnisses – vielleicht müsste man sagen: dieser Grundbedürftigkeit? – die ungeheure „Intensität“¹⁴, mit der diese auftritt und erlebt wird, sich Gegenstände schafft und an diese klammert, deutlich macht. Nicht umsonst wird solche Intensität in manchen Religionsbegriffen, exemplarisch etwa in Schleiermachers 'schlechthinnigem Abhängigkeitsgefühl', zum Parameter von Religion selbst. Zu einem, dies zeigt der in beängstigendem Wachstum begriffene religiöse Fundamentalismus heute, innerhalb und außerhalb der Kirchen übrigens, höchst riskanten Parameter, für den Religion und Fanatismus, unbeschadet der durch sie besetzten Objekte, also dessen, was in ihnen 'vergottet' wird, identisch werden. Identisch, und ununterscheidbar.

Aus alldem ergibt sich, und dies gehört zu den wichtigen Einsichten der Religionstheorie und Religionskritik Erich Fromms, die *Unumgänglichkeit der Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion*. Diese Unterscheidung tangiert sowohl den religiösen Akt als auch dessen Gegenstand, das Objekt, auf das er sich richtet und, sofern dieses als das Göttliche oder als Gott bestimmt wird, die Gottesfrage und damit den Gottesbegriff selbst. Denn, wie schon gesehen, die Intensität der Hingabe als solche verrät nichts über Wahrheit, Wirklichkeit oder [136] Falschheit ihres Gegenstandes, und auch die Feststellung der Universalität des religiösen Grundbedürfnisses erweist sich als unzureichend, denn der Wunsch allein nach Besserung garantiert noch nicht einmal deren Möglichkeit, geschweige denn mehr. Daher, so Fromm, lautet die

entscheidende Frage nicht „ob Religion oder ob nicht?, sondern: welche Art von Religion?“¹⁵

Der vorhin zitierte funktionale Religionsbegriff Fromms erschöpft also die Sache nicht völlig. Gleichwohl deckt er zwei wesentliche Momente ab, die außer acht zu lassen gefährlich wäre. Zum einen bewahrt er den decouvrierenden Zug der Religionskritik Freuds, derzufolge Religion nichts anderes ist als in der Phantasie sich vollziehende Ersatzbefriedigung individueller oder kollektiver Art und, rein psychologisch gesprochen, Illusion. *Die Frage nach der Wahrheit, der Wirklichkeit und dem Wert von Religion*, so ist zu folgern, kann nicht abstrakt gestellt und erst recht nicht abstrakt beantwortet werden. Sie bedarf der vorgängigen Prüfung der Gehalte und Vollzüge. Im Übergang von der personal- zur sozialpsychologischen Untersuchung der Religion erweitert sich die Kalamität: kollektive Phantasiefriedigung wird aus dieser Perspektive durchsichtig auf das, was sie leistet. Durch ihre Entlastungsfunktion wirkt Religion sozial integrierend und lähmend zugleich, und dieser Wirkungen kann man sich bedienen und bedient man sich auch. Religion wird gebraucht als Kontrollmittel, als Herrschaftsinstrument, als Stabilisierungsmoment. Ihre narkotisierende Wirkung, sei es als existenz erleichterndes Rauschmittel (*Opium des Volkes*), sei es als sozialtherapeutisch gezielt verabreichtes Sedativum (*Opium für das Volk*) ist kaum zu bestreiten. Selbst wenn man die Regel 'abusus non tollit usum' berücksichtigenswert findet, es bleibt unübersehbar, dass die Sozialdienlichkeit und Sozialtauglichkeit von Religion – und sind nicht auch dies kontingenzbewältigende Leistungen? – ambivalent ist, und zwar zutiefst. Nicht nur waltet zwischen psychischer Konstitution und sozialer Realität (Klassenrealität) ein reziprokes Verhältnis mit akzelerativer Wirkung, und zwar in beide Richtungen. Damit verbunden ist zudem eine in fataler Weise wirklichkeitsstiftende Kraft: „Eine Illusion, die von allen phantasiert wird, wird zur Realität“.¹⁶ Religion stellt hier gleichsam die

¹³ E. Fromm, *Gesamtausgabe. Analytische Charaktertheorie. Bd. II*, Stuttgart 1980, (*Psychoanalyse und Ethik*), 36.

¹⁴ Fromm, Bd. II (*Psychoanalyse und Ethik*), 30.

¹⁵ Fromm, Bd. VI (*Psychoanalyse und Religion*), 243.

¹⁶ Fromm, Bd. VI (*Die Entwicklung des Christusdogmas*), 24.



kulturgeschichtlich älteste und, wie sich in ihren Säkularisationsderivaten zeigt, die stabilste Variante dieses Mechanismus dar. Das Wahrheitsmoment in dieser an sich gleichfalls reduktiven Betrachtung – und das ist der zweite hier zu unterstreichende Gesichtspunkt – kommt in der Einsicht zum tragen, dass die Menschen nicht aus ihren Ideen und Ideologien verstanden werden können, sondern dass umgekehrt diese Ideen und Ideologien nur zu verstehen sind, wenn wir die Menschen verstehen, die sie geschaffen haben und an sie glauben.¹⁷ Hier bahnt sich, so scheint mir, eine Sichtweise an, der zwar die Aspekte der Ersatzbefriedigung und der sozialen Kontrolle, die für die Betrachtung des geschichtlichen Wesens und Unwesens der Religion in der Tat bedeutsam sind, nicht aus den Augen geraten, für die aber die Frage nach dem Wert und der Bedeutung von Religion im anthropologischen Horizont damit noch nicht einfach erledigt ist. Akt- und Gegenstandsproblematik der Religion werden hier, gleichsam im Schatten ihrer gravierenden und nicht wegzudiskutierenden Fehlleistungen in beiden Bereichen aufs Neue relevant. Dies gilt sowohl in entwicklungsgeschichtlicher als auch in strukturlogischer Hinsicht. [137]

Entwicklungsgeschichtlich ist mit Fromm festzuhalten, dass die Geschichte der Religion die Geschichte der geistigen Entwicklung des Menschen widerspiegelt. Doch muss diese Entwicklung, auch wenn sie phylogenetisch nachvollziehbar ist, nicht unbedingt organisistisch interpretiert werdend. Zwar rechnet Fromm mit der Möglichkeit der Erreichung eines individuellen und sozialen Zustands, der gleichsam einen vollen Reifegrad darstellt und mit der 'Aufhebung von Religion' zusammenfällt, so dass es in ihm „keine eigene Religion mehr braucht“. Doch interessanterweise gilt ihm dieser Zustand dann als erreicht, wenn die religiösen Ideen Wirklichkeit geworden sein werden oder, genauer: wenn „das gesellschaftliche Leben selbst... Ausdruck des 'religiösen' Geistes sein wird“.¹⁸ Damit ist nun zugleich die Übergangsstelle von der genetischen

zur *strukturlogischen Betrachtung* bezeichnet. Offensichtlich beobachtet Fromm eine Differenz zwischen religiösen Ideen oder vielmehr dem Geist der Religion und seiner Verwirklichung. Eine Differenz, zu deren Überwindung es offenbar nicht noch einmal der Religion als Mittel bedarf. Religiöse Realität bzw. die Realität der Religion und ihr „letztthinniger Intensionsgehalt“¹⁹, um eine Wendung Ernst Blochs aufzugreifen, sind demgemäß unterscheidbar und müssen unterschieden werden.

Dann verdeutlicht sich, dass die Aktuierung dieses Intensionsgehalts nicht an die Form der Religion gebunden ist, ja möglicherweise durch diese gerade vereitelt oder zumindest verfälscht wird. Dabei steht aber etwas Wichtiges auf dem Spiel, etwas, das Fromm weder durch die Religionen ruiniert sehen möchte noch mit ihnen über Bord geworfen. Die Sorge darum artikuliert sich in vielerlei Variationen in seinem Werk. Eine ihrer Fassungen lautet: „Können wir den Religionen zutrauen, für die Befriedigung der religiösen Bedürfnisse zu sorgen, oder müssen wir nicht diese Bedürfnisse von den organisierten, traditionellen Religionen abtrennen, um den Zusammenbruch unseres Moralsystems zu verhindern?“²⁰

Die Religionen einerseits, die religiösen Bedürfnisse auf der anderen Seite: damit sind wir bei einer *produktiven Disjunktion*. Ihre Produktivität kommt etwa in der „Unterscheidung zwischen *autoritären* und *humanistischen Religionen*“²¹ zum tragen. Diese Unterscheidung ist übrigens relevant sowohl für theistische als auch für nicht-theistische Religionen oder, genauer wohl, Systeme. Wesentliches Element des *autoritären* System- bzw. *Religionstyps* ist „die Unterwerfung unter eine Macht jenseits des Menschen“, die ihm korrespondierende zentrale Tugend ist „Gehorsam“ bzw. Unterwerfung. Sie ist zugleich der effektvolle Weg der Überwindung von Isolation und Kontingenz, allerdings um den Preis von Autonomie und Identität.²² Die

¹⁷ Vgl. Fromm, a.a.O., 25 und 65f.

¹⁸ E. Fromm *Gesamtausgabe. Analytische Charaktertheorie. Bd. II (Haben oder Sein) ...*

¹⁹ Vgl. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959 (= *Gesamtausgabe Bd. 5*), 1416.

²⁰ Fromm, Bd. VI (*Psychoanalyse und Religion*), 248.

²¹ ebda.

²² Vgl. ebda.



Berührungspunkte zu nationalistischen, rassistischen und anderen 'säkularen' Ideologien sind kaum zu übersehen; sie gehören zur Signatur autoritärer Regime, gleich welcher Provenienz. *Humanistische Religion*, demgegenüber „bewegt sich um den Menschen und um seine Stärke“.²³ Ihr geht es, mit anderen Worten, um die Unabhängigkeit des Menschen, um sein Frei-Werden und Zu-sich-selber-Kommen, um das Einswerden von Mensch und Mensch, von Mensch und Natur. Das bedeutet: hier geht es um Selbstfindung, Selbstbestimmung, ja Selbsterschaffung des Menschen, darum, dass dieser „seine größte Stärke, nicht seine äußerste Ohnmacht“ erreicht.²⁴ Insofern dieser humanistische Typus von Religion sich eines theistischen [138] Artikulations- und Selbstinterpretationssystems bedient – was nicht notwendig der Fall sein muss – erscheint hier Gott als das „Symbol für des Menschen eigene Kräfte“.²⁵ Oder, wie Fromm auch formuliert, Gott erscheint hier als „Symbol für alles...“, was im Menschen ist und was dennoch der Mensch nicht ist; ein Symbol einer geistig-seelischen Realität, die in uns zu verwirklichen wir streben können und die wir dennoch niemals beschreiben oder definieren können. Gott gleicht dem Horizont, der unseren Blicken Grenzen setzt.“²⁶

Theismus und Atheismus stellen im Übrigen, das ist hier zu betonen, eine *Scheinalternative* dar. Beide kranken nach Fromm an der nämlichen Fehlleistung, wenn auch mit je unterschiedlichen Vorzeichen. Die Fehlleistung besteht darin, dass für beide das Hauptproblem die Gottesvorstellung oder die Gottesidee ist,

²³ Fromm, a.a.O. 249. – Der imperativische Charakter dieser Hinweise soll, auch wenn daran seine Emphase befremden mag, hier nicht zum Vorwand genommen werden, die Frage nach dem 'Wie?' gleichsam enttarnend stellen zu können. Erich Fromm hat in zahlreichen Werken – exemplarisch zu nennen wären *Die Furcht vor der Freiheit* (1945), *Die Kunst des Lebens* (zuerst engl. 1956, dt. 1971), *Anatomie der menschlichen Destruktivität* (1974) und *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft* (1976) – solide und diskussionswürdige Antworten auf diese Frage gegeben.

²⁴ Fromm, Bd. VI (*Psychoanalyse und Religion*), 249.

²⁵ ebda.

²⁶ Fromm, a.a.O., 290.

nicht hingegen die Werte, die diese symbolisiert und die kritisch zu befragenden Weisen dieser Symbolisierung.²⁷ Gerade auf dieser zweiten Ebene liegt aber nach Fromm der entscheidende Punkt. Ihm ist das Wort 'Gott' „eine der vielen poetischen Ausdrucksweisen für den höchsten Wert im Humanismus und keine Realität an sich“.²⁸ Die Realitätsfrage im Zusammenhang mit dem Gottesproblem ist demzufolge auf der Ebene positiver oder negativer Existenzaussagen oder, rein binnentheologisch, im Blick auf ein vermeintliches Ansichsein Gottes gar nicht zu beantworten, ja vielleicht nicht einmal adäquat zu stellen. Die Frage nach Gott ist, so gesehen, kein Existenzproblem, sondern ein Wertproblem. Das bedeutet nicht notwendigerweise, dass religiöse Erfahrung auf ein 'Nichts' gerichtet wäre. Sondern es impliziert die Frage, auf welche Realität menschlicher Erfahrung, auf welche Erfahrungsqualität sich die Gottesvorstellung bezieht, wenn ihre Lozierung im Rahmen eines metaphysischen Denkens sich als unmöglich erweist.

In gewisser Weise erscheint so das *Gottesproblem* als ein *Sprachproblem*. Psychoanalytisch bzw. sozialpsychologisch ist die Sprache der Religion, zumal ihrer Mythen, vergleichbar der Sprache der Träume. Unter dieser Perspektive erscheint sie als eminent sinnvoller Ausdruck höchst bedeutsamer Erfahrungen. Das heißt, dass die symbolische Sprache der Religionen signifikanten Charakter hat. In ihr lagern zentrale und wichtige, freilich in ihrer anthropologischen Bedeutung erst zu entziffernde Wahrheitsbestände. Demgemäß ist für Fromm das fundamentale und eigentliche religiöse Problem gerade „nicht die Frage nach Gott, sondern die Frage nach dem Menschen“, und die Sprache der Religion, ihre Formulierungen und Symbole, sind zu verstehen als „Versuche, gewissen Arten menschlicher Erfahrungen Ausdruck zu verleihen.“ Ausschlaggebend ist also die Natur, die Eigenart, das Wesen dieser Erfahrungen, für deren Erschließung das religiöse Symbolsystem „nur den Schlüssel“, nicht schon die Antwort gibt.²⁹

²⁷ Vgl. Fromm, Bd. VI (*Ihr werdet sein wie Gott*), 221 Anm.

²⁸ Fromm, Bd. VI (*Ihr werdet sein wie Gott*), 94.

²⁹ Fromm, Bd. VI (*Psychoanalyse und Religion*), 289.



Schließt man sich dieser Betrachtungsweise an, dann wird in der Tat der gängige *Gebrauch des Wortes 'Gott'*, vielleicht sogar jeder Gebrauch dieses Wortes, problematisch. Aufgrund seiner 'radikalen' Interpretation des Alten Testaments und bestimmter, von ihm für dominant erachteter Züge jüdisch-christlicher Überlieferung, die freilich zumindest von letzterer dann wieder falsch kanalisiert worden sind, stellt Fromm heraus, dass, wenn die Bibel von Gott rede, der Mensch gemeint sei. Freilich, um eine Kantische Wendung zu gebrauchen, der Mensch nicht als Phänomenon, sondern als Noumenon. Also nicht der Mensch [139] in seiner Vorfindlichkeit und Erdenklichkeit, sondern gleichsam in dem, was Menschsein in seiner ganzen, noch gar nicht erschienenen Fülle und Tiefe bedeutet und beinhaltet. Deswegen formuliert Fromm nicht ohne Schärfe: „Die Verlagerung des religiösen Gesprächs (sc. z.B. im Dialog zwischen Christen und Marxisten) auf die Annahme oder Leugnung des Symbols Gott verhindert das Verständnis dafür, dass das religiöse Problem ein menschliches Problem ist und verhindert die Entwicklung einer solchen menschlichen Einstellung, die im humanistischen Sinne religiös genannt werden darf“.³⁰ Der Konfliktpunkt, davon war schon die Rede, liegt also keineswegs auf der Ebene der Alternative Theismus-Atheismus. Er erscheint vielmehr „zwischen einer humanistischen religiösen Einstellung und einer Haltung, die dem Götzendienst gleichkommt, unabhängig davon, wie diese Haltung sich im bewussten Denken ausdrückt – oder verkleidet.“³¹

Mit dem Stichwort vom *Götzendienst* kommt ein grundlegendes Moment dieses humanistischen Religionsverständnisses zum Tragen. Es macht radikal ernst mit der dem biblischen Bilder- und Namenverbot zugrunde liegenden Haltung. Dabei ist Götzendienst nicht einfach bloß Herstellung und Anbetung von Götzenbildern an Stelle des wie immer zu bestimmenden wahren Gottes. Götzendienst bezeichnet vielmehr eine ganz bestimmte „menschliche Haltung“, die umschreibbar ist als „Vergöttlichung von Dingen, von bestimmten

Aspekten der Welt, und als Unterwerfung des Menschen unter solche Dinge“.³² Es handelt sich um einen Akt der Selbstverneinung des Menschen im Sinne des bereits Gesagten, ein Akt, der übrigens auch den Charakter einer subtilen Selbstvergottung haben kann. Dieser Akt der Selbstverneinung steht in diametralem Gegensatz zum ethischen Humanismus, aber auch – was nichts anderes ist – zu *echter* Religiosität. Deren Ausdruck, nach Fromm, und zwar deren legitimer und unverzichtbarer Ausdruck, ist die *Option für das Humanum*. Das Fremdwort für Götzendienst heißt Idolatrie, das Fremdwort für Götzen lautet Idole. In Anlehnung an die Idolenlehre des Renaissancephilosophen Francis Bacon, die im übrigen durchaus so etwas wie eine Vorform sozialpsychologischer Argumentation beinhaltet, sieht Fromm die fundamentale Notwendigkeit einer *Kritik der Idolatrie*, zu der es nach seiner Auffassung einer „Idologie“, einer Lehre, einer „Wissenschaft von den Idolen“³³ bedarf, also einer Lehre von den Götzenbildern und vom Götzendienst. Gleichsam im Schatten des Obsoletwerdens von Theologie und deren grundsätzlicher Problematizität bzw. Unmöglichkeit erscheint hier eine Gestalt und Denkfigur kritischer Theorie, die den Charakter einer negativen Theologie erhält. Diese ist genuin, legitim und notwendig. Ihre Untersuchungsgegenstände wären die einflussreichen, als solche freilich zumeist undurchschauten Idole jeder Epoche. Die Sonde ihres Verdachts richtet sich gegen alles, was unbegründet plausibel erscheint. Denn häufig ist Plausibilität im Sinne behaupteter Unhinterfragbarkeit zugleich Ausdruck geheimer Verehrung und Immunisierung gegenüber der Frage nach den gebrachten oder zu bringenden Opfern. Die mit ihr einhergehende Postulierung von Werten erscheint von der Rückseite her als die Suspendierung der Wertfrage und als ihr Verbot. Dass dieser Vorgang, im Sinne herkömmlicher Konnotationen, sowohl religionsfrei als auch religionsbesetzt sich vollziehen kann, dass also Amalgamierungen

³⁰ Fromm, a.a.O., 290.

³¹ ebda.

³² Fromm, a.a.O., 292.

³³ Fromm, Bd. VI (*Einige post-marxistische und post-freudische Gedanken über Religion und Religiosität*), 293-299; zit. 298.



und Synkretisierungen mit der Gottesverehrung begegnen, ja [140] wahrscheinlich sind, bezeugt nicht zuletzt das geschichtliche Erscheinungsbild der Religionen selbst, in denen die Verwandlung Gottes in einen Götzen ebenso stattfindet wie in Bereichen, in denen das Artikulationssystem der Religionen als solches keine Rolle spielt oder überhaupt nicht vorkommt, ja womöglich explizit abgelehnt wird.³⁴

Nicht zuletzt dieser Aspekt Frommschen Denkens eröffnet weitere Perspektiven für die Betrachtung von *Religion und religiösem Bewusstsein*. Dieses – und gleichbedeutend mit ihm – die religiöse Erfahrung, so wurde bereits deutlich, sind *nicht nichts*. Auch ist religiöses Bewusstsein *nicht einfach falsches Bewusstsein*. Und das Substrat religiöser Erfahrung ist nicht etwa eine Chimäre; es ist die Wirklichkeit des Menschen, 'Gott' genannt. Aber weder ist Gott gleich Gott, noch Religion gleich Religion. Das 'Gott' Genannte in der Geschichte und in den Lehren der Religionen der Menschheit und in der Menschheitsgeschichte und das, womöglich ignoto und incognito als Gott Verehrte und das vom religiösen Bewusstsein mit der Zielformel 'Gott', die häufig auch anders lautet, Gemeinte und Intendierte, sind *nicht deckungsgleich*. Jedenfalls nicht von vornherein und nicht notwendigerweise, und oft auch wirklich nicht. Mitunter verdecken der vermeintliche Gott-Bezug des Glaubens und der Religion und ihre Inbrunst den Fetischcharakter und die Götzenhaftigkeit ihrer Objekte. So etwa springt die Synergie von Mission und Kolonialismus aus der decouvrierenden Wendung: 'sie sagen Gott und meinen Kattun' unmittelbar ins Auge. Gottesdienst und Götzendienst sind nicht so leicht separierbar, wie es scheint. Beide gehören gleichermaßen zur Wirklichkeit der Religion, sind, als Chance und Risiko, zwei Seiten einer Medaille. Beide können sich in den Religionen, aber auch außerhalb von Religionen behaupten. Und in der Tat begegnet in ihnen beides: die Angst erzeugende Gewalt mit ihren verheerenden Wirkungen bis hin zur Selbstvergottung der Religion oder der in ihr agierenden Mandatare Gottes und zur völligen Entmündigung, Entfremdung, Versklavung, ja

Entmenschlichung des Menschen. Aber auch das Gegenteil: das volle Gewährwerden der Wahrheit – bei Fromm steht dafür zumeist und fundiert der Ausdruck *X-Erfahrung*³⁵ – und der Wirklichkeit des Menschen, wie es der Zielvision des radikal ethischen Humanismus entspricht und als *echte Religiosität* apostrophiert wird.

Insofern kann Fromms Idee und Vision des radikalen Humanismus als ein Versuch angesehen werden, ein *Kriterium* zu entwickeln. Ein Kriterium, das es ermöglicht, *Wesen und Unwesen der Religion* voneinander zu unterscheiden und den Wahrheitswert und Wirklichkeitsgehalt der Inhalte, der Bewusstseinsformen, der Praxis und der Ausdrucksgestalt des religiösen Bewusstseins zu bestimmen, ohne dessen religiös gearteter Selbstbestimmung und Selbsterfassung blindlings ausgeliefert zu sein. Seine Frage zielt, wenn ich recht sehe, auf die *Religion in den Religionen* und erzwingt die Unterscheidung zwischen Religion und Religionssystem. Gerade weil es in den Religionen der Menschheit – genauer müsste man wohl sagen: auch in den Religionen, denn dies ist heute das weniger Selbstverständliche – letztlich nicht um Humbug, Illusion und Phantasterei geht, sondern um die tiefste Wahrheit und Wirklichkeit des Menschenwesens, ist Kritik der Religion und der Religionen unerlässlich und wird eine Kritik der Idolatrie und eine Lehre von den Idolen zum legitimen, ja *gültigen Ersatz von Theologie*. Jedenfalls einer Theologie, die sich selber missversteht, weil ihr das [141] Problem des Redens von Gott gleichsam in ihrer Beredtheit zu verschwinden droht. Wo dies der Fall ist, wird Theologie zum Geschwätz. *Kritik also der Religion*, so sagten wir, sei unerlässlich. Sie wird aber zugleich möglich, indem erkannt wird, dass und wie es zur Struktur religiöser Erfahrung gehört, dass in ihr der Mensch sich selbst als Mensch zum Thema wird. In dieser Hinsicht beschreibt und analysiert Erich Fromm Menschsein als Aufgabe der Freiheit, als aktive Überwindung der Dichtomien menschlicher Existenz mit dem Ziel gelingender Ganzheit. Der Weg zu diesem Ziel ist der Weg der Geschichte.

So gesehen ist die *Botschaft der Religion*

³⁴ Fromm, Bd. VI (*Ihr werdet sein wie Gott*), 112.

³⁵ Fromm, a.a.O., 118-121.



nicht der Theismus oder irgendeine Metaphysik, und ihre Wahrheit nicht der Atheismus. Die Botschaft der Religion ist das Versprechen der Schlange als Zusage und Verheißung: *Eritis sicut Deus scientes bonum et malum.* Die Rede ist von einem Sein, für das das Wissen um seine Wahrheit und um die Bedingungen dieser Wahrheit nicht gleichgültig ist, sondern konstitutiv. Die Wahrheit der Gottesverehrung und ihr Ziel ist nicht die Gottesidee und das Gottesbild, sondern die *Negation des Götzendienstes* in allen seinen Formen, religiösen und säkularen, um willen der *Selbstbefreiung des Menschen*. Dass Fromm dabei um die Gefahr auch der Selbstvergottung des Menschen weiß und um die Selbstideologisierung von Autonomie, und dass er das Risiko kennt, das durch das Stichwort von der 'Dialektik der Aufklärung' bezeichnet ist, ist unbestreitbar: „Der Mensch“ so sagt er, „ist nicht Gott, aber er erwirbt die Eigenschaften Gottes, er steht nicht unter Gott, sondern er geht mit ihm den gleichen Weg“.³⁶ In gewisser Weise lässt sich Fromms Religionsverständnis auf den vielleicht paradoxen Nenner bringen: Wenn diejenige Erfahrung, auf die die Gottesvorstellung hinweist, ohne sie auszuschöpfen oder auch nur adäquat buchstabieren zu können, tot ist, dann ist der Mensch selber tot. Das heißt: dann ist die Menschheit, die Menschheit im qualitativen, nicht im quantitativen Sinn verloren. Um aber diese Erfahrung in adäquater Weise zu erforschen und zu deuten, bedarf es nicht eines metaphysischen und metaempirischen Theoriensystems, sondern einer empirischen psychologischen Anthropologie. In gewisser Hinsicht, aber darüber werden andere Berufenere zu urteilen vermögen, ist Erich Fromms Gesamtwerk dadurch zu charakterisieren, dass man sagt, es sei der Versuch, Bausteine und Konstruktionselemente einer so verstandenen *empirischen Psychologie der Religion und der religiösen Erfahrung* herauszuarbeiten. Am Schluss seiner Untersuchung *Psychoanalyse und Religion* aus dem Jahre 1950 steht ein denkwürdiger Satz. Mit ihm soll dieser Blick auf Erich Fromm

schließen:

Ob wir Religionsanhänger sind oder nicht, ob wir an die Notwendigkeit einer neuen Religion glauben oder an eine Religion des Verzichts auf Religion oder an den Fortbestand der jüdisch-christlichen Tradition – solange wir uns um das Wesen und nicht um die Schale kümmern, um die Erfahrung und nicht um das Wort, um den Menschen und nicht um die Kirche, können wir uns zusammentun in fester Ablehnung allen Götzendienstes und in dieser Negation vielleicht einen stärkeren gemeinsamen Glauben finden als in irgendeiner bejahenden Aussage über Gott. Und gewiss werden wir mehr Demut und mehr Nächstenliebe finden.³⁷ [142]

2. Max Horkheimer (1895-1973)

Einige der späten, aufgrund ihrer Verbreitung durch den Rundfunk zuerst bekannt gewordenen Äußerungen Max Horkheimers in Sachen Religion haben im Lager der Kritischen Theorie und darüber hinaus bekanntlich Aufregung verursacht. Gelegentlich sind sie als Verrat an den Anfängen dieser Theorie kritisiert und verspottet worden. Bei anderen galten sie als spätes Dokument für deren Scheitern. Dem mag so sein oder auch nicht.

Inzwischen ist durch die zügig erfolgende Veröffentlichung der *Gesammelten Schriften* noch einiges hinzugekommen bzw. leichter zugänglich geworden. Dabei fällt auf, dass die Artikulation und Reflexion der *Sehnsucht nach dem ganz Anderen* – so der Titel jenes aufsehenerregenden Interviews – breiteren Raum einnimmt und in zahlreichen, fast ist man versucht zu sagen, zahllosen Varianten begegnet. Es handelt sich also um eine Thematik oder um ein Problem, das für Horkheimer große Bedeutung gehabt oder mit der Zeit gewonnen haben muss. Es samt und sonders aufs Konto von Resignation, womöglich von Seneszenz zu verbuchen, scheint nicht angängig. Vor allem deshalb nicht, weil die Thematik eben nicht, wie

³⁶ Fromm, a.a.O., 123.

³⁷ Fromm, Bd. VI (*Psychoanalyse und Religion*), 292.



bislang vermutet, nur im Spätwerk intoniert wird. Sie begegnet, wenn auch anfangs weniger explizit und gleichsam in Incognito-Gestalten, weshalb sie wohl leichter zu übersehen war, im ganzen Werk. Also von Anfang an. Womöglich stellt sie so etwas dar wie dessen *geheime Triebkraft*. So zeigt sich also im Denken Horkheimers über Religion, auch da, wo er in terminologisch anderen Zusammenhängen agiert, eine überraschende *Kontinuität*. Eine Kontinuität, die – und dies verbindet ihn mit der Mehrzahl der hier zu behandelnden Autoren – mit seiner Herkunft zu tun hat.

Die philosophische Betrachtung mit dem Titel *Psalm 91* aus dem Jahre 1968³⁸ macht deutlich, was Herkunft meint. Bekanntlich handelt es sich bei dem Psalm um Worte der Zuversicht: im Schirm und Schatten des Höchsten, so hebt er an, weiß der Beter, der Fromme sich geborgen; hier ist seine Zuflucht. Der Grund seiner Überlegungen zu diesem Text wird von Horkheimer mitgeteilt: die Anfangsworte eben dieses Psalms stehen auf dem Grab seiner Eltern. Was ihm das bedeutet, wird in wenigen, bewegten und bewegenden Worten signalisiert: „die Mutter hat den Psalm geliebt; ihn von der Erinnerung an den Glanz ihrer Augen zu lösen, wenn sie ihn sprach, vermag ich auch heute nicht. Er war der Ausdruck ihrer Gewissheit einer göttlichen Heimat, angesichts der Not und des Schreckens in der Wirklichkeit.“³⁹

In einer der sog. *Notizen* aus der zweiten Hälfte der 50er Jahre begegnet eine mit dieser sehr persönlichen Aussage korrelierbare, signifikante Bemerkung unter der Überschrift ‘Kritische Theorie’:

Sie (sc. Philosophie = Kritische Theorie) hat die Theologie abgelöst, aber keinen neuen Himmel gefunden, auf den sie weisen kann, nicht einmal einen irdischen Himmel. Aus dem Sinn schlagen kann sie ihn freilich nicht, und darum wird sie immer nach dem Weg gefragt, der hinführt. Als ob es nicht gerade ihre Entdeckung wäre, dass der

Himmel, zu dem man den Weg weisen kann, keiner ist.⁴⁰

Was solchermaßen nicht aus dem Sinn zu schlagen, aus der Erinnerung zu verbannen oder zu verdrängen ist für den Philosophen und für eine von ihm [143] repräsentierte und praktizierte Kritische Theorie, ist, wie es bereits in der frühen *Haecker-Rezension* von 1936⁴¹ pointiert heißt, eine „Sehnsucht, die auch Atheisten verstanden haben“. Eine Sehnsucht nach gelungenem Leben, nach dem Erscheinen der Menschheit des Menschen im qualitativen Sinn als einem Bleibenden, dessen Benennung ‘Liebe’ heißt, einer Sehnsucht nach dem Nichtzuschanden werden, nach Gerechtigkeit im umfassenden Sinne, nach dem Reich der Freiheit oder wie deren Bestimmungen anders noch alle lauten mochten; eine Sehnsucht also, von der es heißt, sie sei „dem Gedanken an Gott immanent“.⁴² Immanent oder, womöglich, mit ihm identisch; darauf wird zurückzukommen sein.

Tatsächlich war, wie der 1935 entstandene Aufsatz *Gedanke zur Religion* einsetzt, im „Gottesbegriff“ lange Zeit „die Vorstellung aufbewahrt, dass es noch andere Maßstäbe gebe als diejenigen, welche Natur und Gesellschaft in ihrer Wirksamkeit zum Ausdruck bringen“. Die *Religion* erscheint daher interessant und bedeutsam nicht nur, weil in ihr „die Wünsche, Sehnsüchte und Anklagen zahlloser Generationen niedergelegt“ sind, sondern weil sie als die früheren Zeiten eigentümliche *produktive Gestalt der Kritik am Bestehenden*⁴³ anzusehen ist. Die neuerdings beobachtete und herausgestellte Identität von Religion und

³⁸ M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften Bd. 7. Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Frankfurt 1985, 208-212 (*Psalm 91*).

³⁹ Horkheimer, Bd. 7 (*Psalm 91*), 208.

⁴⁰ M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften Bd. 6. ‘Zur Kritik der instrumentellen Vernunft’ und ‘Notizen 1949-1969’*, Frankfurt 1991, 253 (*Kritische Theorie*).

⁴¹ M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften Bd. 4. Schriften 1936-1941*, Frankfurt 1988, 89-101 (*Zu Theodor Haeckers ‘Der Christ und die Geschichte’*) zit. 100.

⁴² Horkheimer, Bd. 7 (*Psalm 91*), 208.

⁴³ M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften Bd. 3. Schriften 1931-1936*, Frankfurt 1988, 326-328 (*Gedanke zur Religion*), zit. 326.



kritischem Bewusstsein⁴⁴ ist also aus der Sicht Horkheimers keineswegs unzutreffend. Freilich kann, was einmal war, nicht für immer gelten. So tritt an die Stelle der Religion gegenwärtig „das Ringen um vernünftigeren Formen des gesellschaftlichen Lebens“. Wobei, dies scheint wichtig anzumerken, der Komparativ nicht etwa der diskreditierenden Überwindung von Religion, sondern der Absicht dient, Fehlanzeige gegenüber der Gesellschaft, wie sie ist, zu erstatten. Merkwürdig genug wiederholt sich aber in diesem Zusammenhang im sprachlichen Gestus das jetzt schon mehrfach angeklungene Motiv erneut:

Aber ähnlich wie die Vernunft sich nach Kant trotz ihres eigenen besseren Wissens des Wiederauftauchens bestimmter erledigter Illusionen nicht erwehren kann, bleibt auch seit dem Übergang der religiösen Sehnsucht in die bewusste gesellschaftliche Praxis ein Schein bestehen, der sich zwar widerlegen, jedoch nicht ganz verscheuchen lässt. Es ist das Bild vollendeter Gerechtigkeit.⁴⁵

Mit diesem Bild, insofern es mit ihm zu identifizieren ist oder zumindest zusammenhängt, kommt erneut der Gottesbegriff, die *Gottesidee* ins Spiel. Sie wird nicht rehabilitiert. Auch nicht romantisierend verklärt. Sie wird charakterisiert als „Illusion“, und mit ihr, sofern sie für diese konstitutiv ist, auch die Religion; letztere erscheint als „ein Sich-Auf spreizen von Vorstellungen“.⁴⁶ Aber das ist nicht alles. Zwar stellen die im Gottesbegriff kulminierenden Gedankenoperationen des religiösen Bewusstseins nichts anderes dar als Verallgemeinerungen und Übertreibungen. Daher erscheinen sie in ihrer Objektivität als undurchschaute Projektionen und sind Ausdruck ‚falschen‘ Bewusstseins.

Aber – so heißt es dann wieder – der Antrieb zu diesem gedanklichen Hinausgehen über das Mögliche, zu dieser ohnmächtigen Rebellion gegen die Wirklichkeit gehört zum Menschen, wie er geschichtlich geworden ist. Nicht etwa die Ablehnung dieses Bildes unterscheidet den fortschrittlichen Typus Mensch

vom zurückgebliebenen, sondern die *Erkenntnis der Grenzen seiner Erfüllbarkeit*.⁴⁷ [144]

Diese Erkenntnis ist – und hiermit erfolgt die früh schon auftretende und in seinem ganzen Denken sich durchhaltende Benennung dieses Horkheimerschen Motivs – die *Quelle für die „metaphysische Trauer“*⁴⁸, die gerade im „Bewusstsein der Vergänglichkeit“ und der „Bitterkeit des Endes“ sich behauptet. Das ist – wenig genug – das Tröstliche, das dem unumgänglichen Pessimismus bleibt. Gerade die Erfahrung und das Eingeständnis der „Unwiederbringlichkeit des Glücks“, nicht die seiner transzendenten Verbürgtheit oder jenseitigen Deponierung ist die *Quelle der „Empörung über das sinnlos geschmälerte Leben der Mehrzahl aller Menschen“*⁴⁹, über sinnloses, nicht wiedergutzumachendes Leiden, über die Vergeblichkeit des Lebens schlechthin und seine Vergänglichkeit.

Im Sinne einer historischen Konstellation erscheint der Verlust der Religion endgültig und unwiderruflich: „der gute Wille, die Solidarität mit dem Elend und das Streben nach einer besseren Welt haben ihr religiöses Gewand abgeworfen“. Allenfalls kann man heute noch diagnostizieren, was alles mit diesem Verlust unwiederbringlich vergangen ist. Und man muss es auch, weil sonst ‚Sinn‘ verlorengelht. Aber der Verlust der Religion geht nicht spurlos vorüber an der Menschheit. Ein Teil der Wünsche, Antriebe, Imaginationen der Religion wird produktive Kraft gesellschaftlicher Praxis. Aber nicht genug: „selbst die Maßlosigkeit der zerstörten Illusion gewinnt in diesem Prozess eine positive Form und wandelt sich in Wahrheit um“, insofern in wirklicher, emphatischfreiheitlicher Gesinnung der „Begriff des Unendlichen als Bewusstsein der Endgültigkeit des irdischen Geschehens und der unabänderlichen Verlassenheit des Menschen“ erhalten bleibt und diesen – und mit ihm die Gesellschaft und die Menschheit – „vor dem blöden Optimismus, vor dem Auf spreizen ihres eigenen Wissens als einer neuen Religion“

⁴⁴ Vgl. R. Schaeffler, Religion und kritisches Bewusstsein, Freiburg-München 1973.

⁴⁵ Horkheimer, Bd. 3 (*Gedanke zur Religion*), 326.

⁴⁶ Horkheimer, a.a.O., 327.

⁴⁷ ebda.

⁴⁸ Horkheimer, Bd. 4 (*Zu Theodor Haeckers 'Der Christ und die Geschichte'*), 100.

⁴⁹ ebda.



bewahrt.⁵⁰

Offensichtlich unterscheidet Horkheimer dabei als sowohl zwischen *wahrem* und *falschem* oder echtem und bloß imaginiertem *Unbedingten* wie auch zwischen *Religion* und Religionen. Vielleicht sind letztere nur begrenzt geeignet, der Sache ersterer zu dienen. Vielleicht waren sie dies immer, vielleicht aber auch erst in der jetzigen historischen und gesellschaftlichen Konstellation. Will man das Substrat des vorhin genannten Prozesses weiterhin oder wiederum als 'Religion' bezeichnen – und es sieht so aus, als ob Horkheimer selbst dies für möglich, ja für geboten hielte – so vollzieht sich mit dem Begriff eine grundlegende Veränderung. Es zeigt sich nämlich dann, „dass die gesamten theologischen Systeme und Begriffe im rein positiven Sinn nicht mehr haltbar sind“.⁵¹

Das gilt natürlich auch in Bezug auf die *Gottesidee*. Zwar enthält die zumal in der jüdisch-christlichen Überlieferung lebendig gebliebene Rede von Gott oder jedenfalls bestimmte, keineswegs alle ihrer Züge, eine praktisch und philosophisch relevante Bedeutung. Doch liegt diese nicht auf der Ebene der Objektivierungen und schon gar nicht auf der der Dogmatik. Dass „wir über Gott eben nichts aussagen können“ ist, wie Horkheimer vielfach und besonders prägnant in dem schon erwähnten, berühmt-berüchtigten Südfunk-Gespräch mit Helmut Gum-nior 1971 – *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*⁵² – hervorhebt, eine These, die nicht etwa nur mit seiner spezifischen religiösen Prägung und Herkunft zusammenhängt, sondern als ein „entscheidender Grundsatz der Kritischen Theorie“ zu gelten hat. Sie mit dem Bilderverbot zusammenzubringen, ist natürlich naheliegend und sinnvoll. Doch reicht sie in gewisser Hinsicht auch darüber [145] noch hinaus. Denn nicht nur ist das *Wesen Gottes unbestimmbar* und ein Beweis für seine Existenz nicht möglich, sondern es ist auch das An-sich-Sein des Menschen oder

sein wahres Wesen und die Wahrheit seines Wesens nicht positiv auszusagen, sondern allenfalls per negationem mit zu meinen. In gewisser Hinsicht kommen beide darin überein, quasi ignoto gesucht und gefunden werden zu müssen. Ja, vielleicht werden sie nicht gefunden, sondern lediglich gehnt und intendiert; und beides geschieht nicht positiv, auch nicht abstrakt oder gar an sich, sondern einzig durch Negation, ganz im Sinne übrigens des 'si comprehendis, non est Deus'. Aus diesem Grunde ist wahre Philosophie – und Kritische Theorie versteht sich emphatisch als solche – kritisch und pessimistisch. Zwar ließe sich, im Sinne der berühmten Blochschen Wendung sagen: „Nur am Deus absconditus ist das Problem gehalten, was es mit dem legitimen Mysterium Homo absconditus auf sich habe“.⁵³ Allein, es wäre auch dies im Kontext des Horkheimerschen Denkens, eine historische, keinesfalls eine prospektive Aussage. Insofern ist Horkheimers Ansatz skeptischer, verzweifelter auch, als der von Ernst Bloch oder Erich Fromm.

Kritische Theorie als wahre Philosophie ist Kritik. Kritik des Bestehenden. Diese aber reicht weiter als die Frage nach der Möglichkeit der Verbesserung von Zuständen und Lebensbedingungen unter humanitärer Perspektive. Gewiss: die humanitäre Perspektive ist ein ihr inhärentes und zentrales Movens. Denn erweislich ist, „dass Philosophie mit dem Ungenügen leidender Menschen beginnt: seit jeher und bei allen Völkern“.⁵⁴ Aber es ist diese humanitäre Perspektive, nicht zuletzt um willen der Vermeidung der Selbstvergottung des Menschen, womöglich selber gültig nur negativ zu formulieren. Freilich in einer Negation, also Kritik am Bestehenden, die optimistische Praxis nicht vereitelt, sondern impliziert. In den unter dem Titel *Späne* gesammelten Notizen Friedrich Pollocks, dem einst die *Dialektik der Aufklärung* gewidmet wurde, Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer, findet sich unter dem Titel 'Condition humaine' folgender Eintrag: „Leben heißt, mitschuldig sein an all dem Grauenhaften,

⁵⁰ Horkheimer, Bd. 3 (*Gedanke zur Religion*), 327f.

⁵¹ M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften Bd. 7. Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Frankfurt 1985, 213-223 (*Über den Zweifel*), zit. 222.

⁵² Horkheimer, Bd. 7, 385-404 (*Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Gespräch mit Helmut Gum-nior*), zit. 387.

⁵³ Vgl. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959 (= *Gesamtausgabe Bd. 5*), 1406.

⁵⁴ Vgl. H. Mayer, *Ernst Bloch oder die Selbstbegegnung*, in: ders., *Augenblicke. Ein Lesebuch*, Frankfurt 1987, 61-77, zit. 77.



das geschehen ist und geschieht. Aber was soll einer tun? Er kann die Welt und die Menschen nicht ändern. Aber er kann in einem infinitesimalen Maß das Bewusstsein erhalten, dass es auch das Andere gibt.“⁵⁵

Die Erhaltung dieses Bewusstseins, das die Quelle wahrer Philosophie darstellt und, soweit es sich sagen lässt, die „tiefinnere Überzeugung, dass am Bestehenden etwas unrichtig ist“, beinhaltet⁵⁶, ist das, was unter heutigen Bedingungen *an Religion, als Religion* noch *akzeptabel* ist. Akzeptabel und notwendig. Denn es ist, nach Horkheimer, dieses Bewusstsein ein Glaube, der unabdingbar zu dem gehört, „was wir menschliche Kultur nennen“. *Ein Glaube gleichsam malgré lui*. Er trägt der unhintergehbaren Gegebenheiten Rechnung, dass alle unsere Begriffe subjektiv sind und dass folglich unsere subjektive Organisation der Grund dafür ist, dass uns die Welt als objektive Realität gegenübersteht. Darin aber liegt zugleich und unüberspringbar der Grund, dass die letzte Wahrheit in menschliche Sprache nicht zu übersetzen ist, der Grund also für deren unsägliche Unsagbarkeit. Es enthält aber, um ein Bild zu gebrauchen, dieser eiserne Käfig unserer Vernunftausstattung, aus dem wir nicht herauskommen, selber ein Moment des Trostes, ja etwas Transitorisches. Denn „wenn dem ... so ist, dann ist die Erkenntnis der Zusammenhänge der Erscheinungen dieser Welt nicht der [146] letzte Aufschluss über die Wirklichkeit, kein Absolutum“.⁵⁷ *Eben diese Feststellung aber ist 'Religion'*; genauer, in ihr hat sich die „Frage nach der verbleibenden Substanz von Religion“⁵⁸ gleichsam konzentriert. Und jede „echte“, das heißt deren genuinen und aufgebaren Kern nicht nach Belieben zur Disposition stellende „Liberalisierung der Religion hat sich auf diese Einsicht zu

konzentrieren“.⁵⁹ Ernsthaftige Dauer religiöser Überlieferung in ihrem Kernbestand impliziert, dass in diesem Sinne das Negative an die Stelle des Positiven tritt und anstatt der Gewissheit der Schmerz der Ungewissheit eingestanden wird.

Den im eigentlichen Sinn Denkenden ist all dies bewusst, und ihr Leben, selbst in glücklichen Momenten, schließt die Trauer ein. Wenn die Tradition, die religiösen Kategorien, insbesondere die Gerechtigkeit und Güte Gottes nicht als Dogmen, nicht als absolute Wahrheit vermittelt werden, sondern als die Sehnsucht derer, die zu wahrer Trauer fähig sind, eben weil diese Lehren nicht bewiesen werden können und der Zweifel ihnen zugehört, lässt theologische Gesinnung, zumindest ihre Basis, in adäquater Form sich erhalten ... Den Zweifel in die Religion einzubeziehen, ist ein Moment ihrer Rettung.⁶⁰

Die *Einbeziehung des Zweifels in die Religion*: das führt unweigerlich zu der produktiven Einsicht, dass das von ihr Gemeinte in dem von ihr Gesagten seine Deckung nicht hat. Dies gilt auch im Hinblick auf den Gottesgedanken. „Der Gegensatz von Atheismus und Theismus“, so heißt es in einem Aufsatz aus dem Jahre 1963, „ist nicht mehr aktuell“. Und weiter: „Die Bedeutung der Begriffe bleibt von der Geschichte nicht unberührt, und ihre Wandlung ist unendlich differenziert“.⁶¹ Die Wahrnehmung dieser Wandlung führt zu erstaunlichen Einsichten. Erstaunlich, überraschend, bestürzend:

Einmal war Atheismus Zeugnis innerer Unabhängigkeit und unbeschreiblichen Muts. In den autoritären und halbautoritären Staaten, wo er als Symptom des verhassten liberalen Geistes gilt, ist er es noch. Unter totalitärer Herrschaft, welchen Vorzeichens auch immer, die heute die universale Bedrohung bildet, pflegt *ehrlicher*

⁵⁵ M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften Bd. 14. Nachgelassene Schriften 1949-1972*, Frankfurt 1988, 172-546 (*Späne. Notizen über Gespräche mit Max Horkheimer, in unverbindlicher Formulierung aufgeschrieben von Friedrich Pollock*), zit. 333.

⁵⁶ Horkheimer, Bd. 7, 233-239 (*Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion*), zit. 239.

⁵⁷ a.a.O., 238.

⁵⁸ a.a.O., 233.

⁵⁹ a.a.O., 238.

⁶⁰ Horkheimer, Bd. 7, 213-223 (*Über den Zweifel*), zit. 222f.

⁶¹ Horkheimer, Bd. 7, 173-186 (*Theismus-Atheismus*), zit. 185f.



Theismus seine Stelle einzunehmen. Atheismus umfasst höchst Verschiedenes, der Begriff Theismus dagegen ist bestimmt genug, um alle, die in seinem Namen hassen, zu Heuchlern zu stempeln. Wenn dieser ewige Gerechtigkeit zum Vorwand für das zeitliche Unrecht nimmt, ist er so schlecht wie jener, sofern er dem Gedanken an ein Anderes keinen Raum gewährt ... Atheismus heute ist tatsächlich die Gesinnung, die mit der je stärkeren Macht es hält, gleichviel, ob sie mit den Lippen noch zu einer Religion sich bekennt oder es sich leisten kann, sie offen preiszugeben. Dagegen suchen jene, die der herrschenden Tendenz widerstehen, heute festzuhalten, was einmal der Zivilisation, der sie noch angehören, geistig zugrunde lag, nicht so sehr, wie jener philosophische Theismus meinte, die Vorstellung des göttlichen Garanten der Naturgesetze, sondern im Gegenteil den Gedanken eines Anderen als die Welt, in dem die Natur mit ihren festen Regeln, die seit je das Verhängnis produzierten, keine Gewalt mehr hat.⁶²

In diesem Sinne kulminieren Horkheimers Gedanken über Gott und Religion in der nun in ihrer Differenziertheit deutlich werdenden These: „Wahrheit als emphatische, menschlichen Irrtum überdauernde, lässt vom Theismus sich nicht schlechthin trennen ... Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel.“⁶³ [147]

Nicht die Intensität der Frage nach der Existenz Gottes freilich, sondern das unnachgiebige Beharren auf der Beantwortung der Frage, was wir meinen, wenn wir 'Gott' sagen, erscheint hierbei als die Hauptsache. Es geht in der Tat um die *Neufassung des menschlichen Verständnisses von Gott*⁶⁴ Horkheimer hat, soweit ich sehe, sie nicht gegeben. Vielleicht kann sie, nicht nur von seinem philosophischen Standpunkt aus nicht, sondern womöglich 'prinzipiell' nicht gegeben werden. Andeutungen jedoch sind möglich. Horkheimer spricht davon:

⁶² ebda.

⁶³ a.a.O., 184.

⁶⁴ Horkheimer, Bd. 7, 233-239 (*Bemerkungen zur Liberalisierung der Religion*), zit. 238.

Gott als positives Dogma wirkt als trennendes Moment. Die Sehnsucht hingegen, dass die Wirklichkeit der Welt mit all ihrem Grauen kein Letztes sei, vereint und verbindet alle Menschen, die sich mit dem Unrecht dieser Welt nicht abfinden wollen und können. Gott wird so zum Gegenstand der menschlichen Sehnsucht und Ehrung; er hört auf, Objekt des Wissens und Besitzes zu sein ... Wir müssen anstreben, dass alle die Menschen sich vereinigen, die den Schrecken der Vergangenheit nicht als endgültig betrachten wollen; dass sie sich zusammenfinden in der gleichen, bewussten Sehnsucht, dass ein der bloß erscheinenden Welt entgegengesetztes Absolutes sei. Die religiösen Gebräuche können dabei fortbestehen; denn dass Menschen, welche dieselbe Sehnsucht haben, dieselbe tiefere Überzeugung, dass am Bestehenden etwas unrichtig ist – und diese Überzeugung teilen die Religionen mit Marx –, gemeinsame Bräuche haben, um diese ihre Sehnsucht wachzuhalten, ist verständlich. Das, so meine ich, ist die Aufgabe derer, die das Gute an der Vergangenheit so weit bewahren wollen, wie es möglich ist.⁶⁵

3. Jürgen Habermas (*1929)

Dass es eitel sei, einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott: mit dieser im Kontext sowohl seiner kritischen Beschäftigung mit dem Denken Paul Tillichs als insbesondere der seinerzeit modisch gewordenen Gott-ist-tot-Theologie zu verstehenden – also nicht absolut zu setzenden – Bemerkung Max Horkheimers schloss unsere Betrachtung seines Beitrags zum Thema Religion und Religionskritik. Mit seinen Reflexionen über diese These schließt, nicht in der Logik der Chronologie, aber im Fortgang der Sache die Betrachtung der Position von Jürgen Habermas sich nahtlos an.⁶⁶ Dabei ist zu bemerken, dass

⁶⁵ a.a.O., 238f.

⁶⁶ Vgl. J. Habermas, *Einen unbedingten Sinn zu retten ohne Gott, ist eitel. Reflexionen über einen Satz von Max Horkheimer*, in: M. Lutz-Bachmann/G. Schmid



eine systematische Auseinandersetzung Habermas' mit Fragen und Problemen von Religion und Theologie bislang nicht vorliegt. Seine Position wäre, was hier aus verschiedenen Gründen nicht zu leisten ist, aus dem Ganzen seines Werkes kritisch zu rekonstruieren. So können hier nur einige, aber vielleicht signifikante Momente versammelt werden.

Bekanntlich hat Theodor Wiesengrund Adorno in seinem Aufsatz über *Vernunft und Offenbarung* aus dem Jahre 1957 auf einen neuen „Hang zum Obskurantismus“ hingewiesen, der aus „Verzweiflung an der Vernunft“ deren Abdankung verlange und dazu tendiere, „aus prekärer Autonomie das Heteronome“ zu wählen.⁶⁷ Jürgen Habermas, der Adorno für „ganz unbeirrt atheistisch“ hält⁶⁸, hat in einer Reihe von Aufsätzen, die 1988 unter dem Titel *Nachmetaphysisches Denken* publiziert wurden⁶⁹, eine diesem Adornoschen Signalement nicht unähnliche Position vertreten. Gegenüber neueren Versuchen der „Rückkehr zu metaphysischen Denkformen“ verteidigt Habermas hier einen „skeptischen, aber nicht-defaitistischen Vernunftbegriff“.⁷⁰ Defaitismus der Vernunft: das ist [148] gleichsam das an die eben zitierten Wendungen Adornos erinnernde Ressentiment, das erneut und nicht minder gefährlich sich anschiebt, aus der verkennenden Wahrnehmung einer „nur noch Unheil brütenden Moderne“ Zuflucht zu suchen in einer „Rückkehr zur Metaphysik“ oder in der „Überwindung der Metaphysik“.⁷¹ Habermas geht demgegenüber davon aus, dass sich, spätestens im Anschluss an Hegel, d.h. mit der wachsenden Einsicht in die Nicht-Haltbarkeit seines Systems, zu deren distinkten Formen der Siegeszug des Historismus

gehörte, der „Aggregatzustand des Philosophierens verändert“ hat; „seitdem haben wir zum nachmetaphysischen Denken keine Alternative.“⁷² Zur unüberspringbaren *Signatur der postmetaphysischen Konstellation* gehören eine Reihe von Agentien: herausgebildet hat sich in diesen Entwicklungen ein neuer „Typus von Verfahrensrationalität“, der eine grundlegende Erschütterung für „das philosophische Erkenntnisprivileg“ impliziert. Hinzu kommt eine Aufwertung des Kontingenten, eine wachsende „Überzeugungskraft“ der „Dimensionen der Endlichkeit“, die eine grundsätzliche „Detranszendentalisierung der überlieferten Grundbegriffe“ impliziert. Durch die wachsende Plausibilität der Kritik an der „Verdinglichung und Funktionalisierung von Verkehrs- und Lebensformen“ bahnt sich eine Metaposition gegenüber Subjektivismus und Objektivismus an, in der ein „Paradigmenwechsel von der Bewusstseins- zur Sprachphilosophie“ greifbar wird. Schließlich löst der „klassische Vorrang der Theorie vor der Praxis“ sich angesichts ihrer unauflösbaren Interdependenzen auf; das Bewusstsein für die „Relevanz der alltäglichen Kontexte des Handelns und der Kommunikation“ gewinnt im Gegenzug an Bedeutung.⁷³

Aus all dem folgt, wie bereits in der *Theorie des kommunikativen Handelns* dargelegt worden sei, dass *Metaphysik und Religion* heute als überwundene und überholte Entwicklungsstufen der Rationalität anzusehen sind, so dass der Rekurs auf sie regressive Züge annimmt.⁷⁴ Das betrifft sowohl die Systematik des Denkens als auch seine Gehalte. Das metaphysische Reden, und mit ihm Religion im Sinne der ihr inhärenten Weltbildfunktionen, wird „durch die Umstellung des Wissens von materialer auf prozedurale Rationalität in Verlegenheit gebracht“⁷⁵; Philosophie verfügt „nur noch über fallibles Wissen“⁷⁶ und das

Noerr (Hg.), *Kritischer Materialismus*. Zur Diskussion eines Materialismus der Praxis. Für Alfred Schmidt zum 60. Geburtstag, München-Wien 1991, 125-142.

⁶⁷ Vgl. Th.W. Adorno, *Vernunft und Offenbarung*, in: ders., *Kulturkritik und Gesellschaft II*, Frankfurt 1977, 608-616 (= *Gesammelte Schriften 10.2*).

⁶⁸ J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt 1971, 197.

⁶⁹ J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 1988.

⁷⁰ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 7.

⁷¹ a.a.O., 19.

⁷² a.a.O., 36 – Vgl. die ausführliche Begründung der These in ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985.

⁷³ Vgl. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Alt.

⁷⁴ Vgl. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bde., Frankfurt 1981.

⁷⁵ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 44.

⁷⁶ a.a.O., 26.



„Geltungssyndrom, auf das die religiösen und metaphysischen Grundbegriffe angewiesen waren“, hat sich längst aufgelöst.⁷⁷ Religion und Metaphysik haben, – dies erscheint als nicht hintergegbares Resultat eines historischen Prozesses – ihr *Rationalitätspotential aufgebraucht*. Unbestreitbar ist, dass sie ein solches hatten. Doch ist, auch wo dies zugestanden wird, mit einer grundlegenden „Transformation des Sinnes“ dieser Traditionen zu rechnen.⁷⁸ Rekurs auf sie, ohne Ernstnehmen dieses Tatbestands, trägt unaustilgbar „den Makel des bloß Reaktionären“.⁷⁹ Darunter leidet selbst eine funktionalistische Deutung von Religion und Metaphysik, etwa im Sinne von Lübbes ‘Kontingenzbewältigungspraxis’, denn diese erschöpft sich im neokonservativen Wunsch und Blick auf „die sozialintegrative Funktion einer Glaubensüberlieferung, die sie sich als substantielle, von Begründungsforderungen freigesetzte Tradition vorstellen“, eine Interpretation, die es sich als einen Vorzug anrechnet, „den Aspekt der Gültigkeit des religiösen Glaubens“ auszublenken.⁸⁰

Die Frage aber nach der *Gültigkeit des religiösen Glaubens* ausblenden, das impliziert den Verzicht auf die Wahrheitsfrage. Ein solcher Verzicht riskiert aber [149] mit der Preisgabe der Frage nach der Vernünftigkeit der Vernunft und ihrer Einheit auch die Frage nach dem „moderne(n) Sinn eines Humanismus, der längst in den Ideen des selbstbewussten Lebens, der authentischen Selbstverwirklichung und der Autonomie seinen Ausdruck gefunden hat – eines Humanismus, der sich nicht auf Selbstbehauptung versteift“.⁸¹ Demgegenüber gilt es, „die verschütteten Dimensionen der Vernunft wieder zugänglich zu machen – und zwar durch die explorative Kraft der Vernunft selber“.⁸² In ihr, das heißt in dem mit Aufklärung identischen „unnachgiebigen Beharren auf der diskursiven Einlösung von Geltungsansprüchen“,

hat, wenn überhaupt unter den Bedingungen einer entzauberten und entmythologisierten Welt, der Versuch noch eine Chance, sich gegen die Gefahr zu stemmen „des Lichts der einmal im Mythos aufbewahrten semantischen Potentiale überhaupt verlustig zu gehen“.⁸³ Nicht nur Neokonservative, Poststrukturalisten und Postmoderne einschließlich der Kritiker der zynischen Vernunft, auch die Protagonisten der älteren Kritischen Theorie haben, gewiss in nicht aufeinander reduzierbarer Weise, diesen Gesichtspunkt unter- oder überschlagen. Demgegenüber erscheint in der Unterscheidung von instrumenteller und formaler Vernunft und im Übergang zu einem prozeduralen Verständnis von Vernunft, wie es der von Habermas entwickelte Begriff der kommunikativen Vernunft wenn nicht schon präzise darstellt, so jedenfalls intendiert, es möglich, *den Sinn des Unbedingten ohne Metaphysik zu retten*.⁸⁴ Auch ohne ‘negative’ Metaphysik, wohl gemerkt. Denn eine solche, darin kulminiert Habermas’ kritische Überlegung zu dem eingangs zitierten Horkheimerschen Axiom, liege dem Denkansatz zumal der Spätphilosophie Max Horkheimers zugrunde :

Horkheimers Behauptung, dass die Differenz zwischen Vernunft und Verstand im Laufe des weltgeschichtlichen Prozesses *eingezogen* worden ist, setzte ja ... noch voraus, dass wir uns an den emphatischen Begriff der Vernunft *erinnern* können. Der kritische Sinn von ‘instrumenteller’ Vernunft hebt sich erst vor der Folie dieser Erinnerung ab. Und allein durch den anamnetischen Rückgriff auf die substantielle Vernunft religiöser und metaphysischer Weltbilder versichern wir uns des Sinnes von Unbedingtheit, den Begriffe wie Wahrheit und Moralität einst mit sich führten, solange sie noch nicht positivistisch oder funktionalistisch zerfallen waren. Ein Absolutes oder Unbedingtes erschließt sich der Philosophie nur in eins mit der Rechtfertigung der Welt im ganzen,

⁷⁷ a.a.O., 25.

⁷⁸ a.a.O., 23.

⁷⁹ a.a.O., 44.

⁸⁰ J. Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*. Kleine Politische Schriften V, Frankfurt 1985, 52f.

⁸¹ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 186.

⁸² Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, 137.

⁸³ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 275.

⁸⁴ Habermas, *Unbedingter Sinn* (vgl. oben Anm. 66), 134.



also als Metaphysik.⁸⁵

Nach Habermas ist Horkheimers Vernunftverständnis eine Engführung. In ihm walten zwei dominierende Züge: eine extrem pessimistische, situativ freilich augenfällige Zeitdiagnose und eine abgründliche Vernunftskepsis auf der einen, ein aus einer moralischen Grundintuition auf der anderen Seite resultierendes moralisches Bedürfnis nach Religion, das aufgrund ersterer mit profanen Antworten sich nicht zu beruhigen vermag. Daher erscheint Horkheimers Denken, ähnlich dem Adornos, als negative Metaphysik; aber deren Aussagen erscheinen zugleich paradox. Nach Habermas ist der „Sinn von Unbedingtheit, der als ein Moment auch in die Bedeutung von Wahrheit eingeht“, gerade nicht dasselbe „wie ein unbedingter Sinn, der Trost spendet“.⁸⁶ Genauer:

Das Moment Unbedingtheit, das in den Diskursbegriffen der fehlbaren Wahrheit und Moralität aufbewahrt ist, ist kein Absolutes, allenfalls ein zum kritischen Verfahren verflüssigtes Absolutes. Nur mit diesem Rest von Metaphysik [150] kommen wir gegen die Verklärung der Welt durch metaphysische Wahrheiten an – letzte Spur eines Nihil contra Deum nisi Deus ipse. Die kommunikative Vernunft ist gewiss eine schwankende Schale – aber sie ertrinkt nicht im Meer der Kontingenzen, auch wenn das Erzittern auf hoher See der einzige Modus ist, in der sie Kontingenzen 'bewältigt'. Stabil genug ist diese Grundlage nicht einmal für eine negative Metaphysik.⁸⁷

Freilich, auch kommunikative Vernunft und ihr Begriff sind begleitet „vom Schatten eines transzendentalen Scheins“⁸⁸, enthalten idealisierende Voraussetzungen, deren Hypostasierung zum Ideal um willen der Vermeidung von Idolatrie zu verhindern ist. „Nachmetaphysisches Denken“, so heißt es bei Habermas, der sich als Repräsentanten solchen

Denkens versteht, lapidar, „unterscheidet sich von Religion dadurch, dass es den Sinn des Unbedingten rettet ohne Rekurs auf Gott oder ein Absolutes“.⁸⁹ Und ohne Rekurs auf „die paradoxen Aussagen der negativen Metaphysik“. Auch inszeniert sie sich nicht, wie diese, als das „farblose Negativ trostspendender Religionen“.⁹⁰

Wie, so wird man fragen dürfen, sieht sie aber dann aus, diese *Rettung des Unbedingten*? Habermas benutzt eine Argumentationsfigur, die in ähnlicher Weise bereits bei Siegfried Kracauer begegnet.⁹¹ Er spricht von einem intuitiven Wissen darum, „dass wir niemanden, nicht einmal uns selbst von etwas überzeugen können, wenn wir nicht gemeinsam davon ausgehen, dass alle irgend relevanten Stimmen Gehör finden, die besten beim gegenwärtigen Wissensstand verfügbaren Argumente zur Sprache kommen und nur der zwanglose Zwang des besseren Arguments die Ja/Nein-Stellungnahme der Teilnehmer bestimmt“.⁹² Es kommt hierbei zu einer Verlagerung, zu einem Weniger als Religion und Metaphysik, das zugleich ein Mehr bedeutet. Ein Mehr, das nicht durch theoretische Ausmalung oder durch verabsolutierende Objektsetzung zu erreichen ist, sondern auf, wenn man so sagen darf, höchst prosaische und sehr pragmatische Weise. Aber einleuchtend. Ich zitiere dazu einen längeren Passus:

Aus der Analyse notwendiger Bedingungen von Verständigung überhaupt lässt sich

⁸⁹ Habermas, *Unbedingter Sinn* (vgl. oben Anm. 66), 140.

⁹⁰ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 185.

⁹¹ Vgl. S. Kracauer, *Geschichte – Vor den letzten Dingen*, Frankfurt 1971, 130 (= *Schriften* 4); zur Denkfigur im ganzen, in der die Motive des Entschleierns und Bewahrens deutlich werden, Motive die mit der Habermasschen Vorstellung von 'kritischer Aneignung' und 'Sinntransformierung' sich überaus eng berühren, vgl. M. Kessler, *Entschleiern und Bewahren*. Siegfried Kracauers Ansätze für eine Philosophie und Theologie der Geschichte, in: M. Kessler/Th.Y. Levin (Hg.), *Siegfried Kracauer. Neue Interpretationen*, Tübingen 1990, 105-128, bes. 117f. und 122ff.

⁹² Habermas, *Unbedingter Sinn* (vgl. oben Anm. 66), 139f.

⁸⁵ a.a.O., 133f.

⁸⁶ a.a.O., 140f.

⁸⁷ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 184f.

⁸⁸ a.a.O., 184.



wenigstens die Idee einer unversehrten Intersubjektivität entwickeln, die eine zwanglose Verständigung der Individuen im Umgang miteinander ebenso ermöglichen würde wie die Identität eines zwanglos sich mit sich selbst verständigenden Individuums. Unversehrte Intersubjektivität ist der Vorschein von symmetrischen Verhältnissen freier reziproker Anerkennung. Diese Idee darf aber nicht zur Totalität einer versöhnten Lebensform ausgemalt und als Utopie in die Zukunft geworfen werden; sie enthält nicht mehr, aber auch nicht weniger, als die formale Charakterisierung notwendiger Bedingungen für nicht antizipierbare Formen eines nicht-verfehlten Lebens. Solche Lebensformen sind uns, diesseits der prophetischen Lehren, nicht einmal in Aussicht gestellt, auch nicht in abstracto. Von ihnen wissen wir nur, dass sie, wenn sie überhaupt realisiert werden können, durch unser eigenes, nicht etwa konfliktfreies, aber solidarisches Zusammenwirken produziert werden müssen. 'Produzieren' heißt allerdings nicht Herstellen nach dem Modell der Verwirklichung intendierter Zwecke; es bedeutet vielmehr das nichtintendierbare Hervorgehen aus der fehlbaren und immer wieder misslingenden kooperativen Anstrengung, die Leiden versehrbarer Kreaturen zu mildern, abzuschaffen oder zu verhindern. Diese Art des Produzierens oder Selberhervorbringens bürdet uns die Verantwortung auf, ohne uns von der 'Gunst der Stunde' unabhängig zu machen ... Dieses Projekt ist wie die [151] kommunikative Vernunft, durch die es inspiriert ist, geschichtlich situiert. Es ist nicht gemacht worden, es hat sich gebildet – und es kann weiterverfolgt oder entmutigt preisgegeben werden. Vor allem ist das Projekt kein Eigentum der Philosophie.“ Doch kann diese „die Situationen beleuchten, in denen wir uns vorfinden; sie kann dazu beitragen, dass wir die Ambivalenzen, die auf uns zukommen, als ebenso viele Appelle an wachsende

Verantwortlichkeiten in schrumpfenden Handlungsspielräumen verstehen lernen“.⁹³

Unbedingtheit begegnet in diesem 'Produzieren' als etwas tief in faktische Verständigungsprozesse Eingelassenes. Sie haftet gleichsam nicht den Geltungsansprüchen an, sondern den humanen Formen ihrer Einlösung. Wer ihrer sich bedient, „ist einer *Transzendenz von innen* ausgesetzt“.⁹⁴ In der dieser denkwürdigen Formulierung sich anschließenden Erläuterung wird deutlich, dass Habermas gedanklich dem Rechnung trägt, was in theologischer Theoriebildung in der Trias der Begriffe 'Autonomie, Heteronomie, Theonomie' als unverlierbar denkwürdig erscheint. Denn bezüglich dieser Transzendenz von innen heißt es: „Darüber kann er sowenig verfügen, wie er sich durch die Intentionalität des gesprochenen Wortes zum Herrn der Struktur der Sprache macht. Die sprachliche Intersubjektivität überschreitet die Subjekte, aber ohne sie *hörig* zu machen“.⁹⁵

Es ist im Übrigen nicht zu übersehen, dass Habermas der nämlichen Grundintuition folgt, der auch Horkheimer sich verpflichtet weiß, wengleich er dabei zu anderen Konsequenzen gelangt. In einem 1981, anlässlich des Erscheinens seiner *Theorie des kommunikativen Handelns*, gegebenen Interview erläutert er sie wie folgt:

Ich habe ein Gedankenmotiv und eine grundlegende Intuition. Diese geht übrigens auf religiöse Traditionen, etwa der protestantischen oder der jüdischen Mystik zurück, auch auf Schelling. Der motivbildende Gedanke ist die Versöhnung der mit sich selber zerfallenen Moderne, die Vorstellung also, dass man ohne Preisgabe der Differenzierungen, die die Moderne sowohl im kulturellen wie im sozialen und ökonomischen Bereich möglich gemacht haben, Formen des Zusammenlebens findet, in der wirklich Autonomie und Abhängigkeit in ein befriedetes Verhältnis treten; dass man aufrecht gehen kann in einer Gemeinsamkeit, die nicht die

⁹³ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 185f.

⁹⁴ Habermas, *Unbedingter Sinn* (vgl. oben Anm. 66), 140.

⁹⁵ ebda.



Fragwürdigkeit rückwärtsgewandter substantieller Gemeinschaftlichkeiten an sich hat. Diese Intuition stammt aus dem Bereich des Umgangs mit anderen; sie zielt auf Erfahrungen einer unversehrten intersubjektivität, fragiler als alles, was bisher die Geschichte an Kommunikationsstrukturen hervorgetrieben hat... Vorstellungen von geglückter Interaktion ... Gegenseitigkeiten und Distanz, Entfernungen und gelingende, nicht verfehlt Nähe, Verletzbarkeit und komplementäre Behutsamkeit – all diese Bilder von Schutz, Exponiertheit und Mitleid, von Hingabe und Widerstand steigen aus einem Erfahrungshorizont des, um es mit Brecht zu sagen, freundlichen Zusammenlebens auf. *Diese* Freundlichkeit schließt nicht etwa den Konflikt aus; was sie meint, sind die humanen Formen, in denen man Konflikte überleben kann.⁹⁶

Von einer Grundintuition war die Rede und von tragenden Motiven. Letztere fallen ohne Zweifel in den Umkreis des gelungenen Lebens. In ihnen pulst das Erlösungs- und Reichsmotiv, freilich in äußerst nüchterner, abgeschminkter Weise. Gleichwohl stellen sie eine elementare philosophische Aufgabe dar. [152] Auch heute noch. Denn nach wie vor stellt sich philosophischem Denken die Aufgabe, „sich die Antworten der Tradition, nämlich das in den Hochkulturen entwickelte Heilswissen der Religionen und das Weltwissen der Kosmologien im schmalen und schärfer gewordenen Lichtkegel dessen anzueignen, was davon den Töchtern und Söhnen der Moderne mit guten Gründen noch einleuchten kann“.⁹⁷ Dabei waltet eine *enthaltssame Koexistenz zwischen kommunikativer Vernunft und Religion*, solange erstere in begründender Rede nicht besser zu sagen vermag, was letztere sagen kann.⁹⁸ Religion wird zwar nicht gestützt, aber auch nicht bekämpft. Andererseits maß Philosophie sich nicht die Kompetenz zu trösten an, noch auch macht sie sich zum Sprachrohr der

„Trostlosigkeit der gottverlassenen Welt“. Insofern sie sich einem Wissen verdankt, das in dieser Grundintuition verwurzelt ist, reicht diese enthaltsame Koexistenz noch weiter: es geht nicht um Eliminierung des alten Wahrheitsbestandes an metaphysischen und religiösen Fragen, sondern um die Beantwortung der Frage sowohl nach der Möglichkeit seiner *kritischen Aneignung* als auch bezüglich der Art und Weise der *Transformation ihres Sinnes*. Kritische Aneignung und Sinntransformierung um willen eines *wach zuhaltenden und zu klärenden Sinnes von Humanität*. Denn es könnte sein, dass ohne Aneignung der „Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens jüdisch-christlicher Tradition“⁹⁹ Begriffe wie Sittlichkeit, Moralität, Person, Individualität, Freiheit und Emanzipation nicht länger verstehbar blieben, so dass eines Tages „dieses *semantische Potential* unzugänglich werden“ könnte. Das wäre nicht nur nicht wünschenswert, sondern fatal, denn dann zerfiele „noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht“ und die Voraussetzung dafür bildet, dass jeder „in allem, was Menschenantlitz trägt, sich wiedererkennen“ nicht nur kann, sondern muss.¹⁰⁰ Diese in ihrer Substanz, wie gleich noch deutlich werden wird, Benjamin sich verdankenden Überlegungen münden, so scheint mir, der Intention, nicht der sprachlichen und gedanklichen Gestikulation nach, in das, was sowohl von Kracauer als auch von Bloch im Gedanken der *Religion im Erbe* zu fassen gesucht wurde.

4. Walter Benjamin (1892-1940)

Galt Erich Fromm den einstigen Weggenossen in Sachen Kritischer Theorie als deren ‘frömmster’, so Benjamin ihren Verächtern, aber nicht nur diesen, als ihr eigentlich ‘theologischer’ Repräsentant, und vielleicht deshalb als ihr gleichsam profiliertester Wehrkraftzersetzer. Freilich, mit solcher Art versimpelnder Vereinnahmung, die nicht selten dort

⁹⁶ Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, 202f.

⁹⁷ Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, 22f.

⁹⁸ a.a.O., 185.

⁹⁹ a.a.O., 23.

¹⁰⁰ ebda.



anzutreffen ist, wo sein Denken gegen zuviel Materialismus und aus Angst vor möglichen praktischen Folgen theologisch in Dienst genommen wird, ist diesem Denker schwerlich beizukommen.

Der Abschnitt über Habermas schloss mit dessen skeptischer Vision vom möglichen *Unzugänglichwerden semantischer Potentiale* und der Bedeutung solchen Vorgangs für die Frage der Humanität. Dies genau schlägt die Brücke zu Benjamin. Denn eben der Analyse seines Denkens, unbeschadet möglicher Brüche, gewinnt Habermas diese Perspektive, eine Perspektive, die er als „semantischen Materialismus“ bezeichnet und worin er die bleibende Aktualität [153] Benjamins erblickt, ab.¹⁰¹ Überhaupt enthält Benjamins Projekt einer ‘Urgeschichte der Moderne’ nicht wenige Parallelen zum Einsatzpunkt von Habermas’ Untersuchungen zum Projekt Moderne: der Frage nämlich, „ob wir die Selbstkritik einer mit sich zerfallenen Moderne fortsetzen und ob wir innerhalb des Horizonts der Moderne selber von den Pathologien des verfügenden Denkens Abstand gewinnen können – oder ob sich, wie manche behaupten, das Projekt einer Befreiung aus selbstverschuldeter Unmündigkeit schon definitiv erledigt hat“.¹⁰² Nach Habermas hat Benjamin dem Historischen Materialismus ein *weiteres* Moment im Begriff der Ausbeutung und dem des Fortschritts hinzugefügt: neben Hunger und Unterdrückung *Versagung*, neben Wohlstand und Freiheit – *Glück*. Und, so fügt Habermas hinzu: „Benjamin sah die Glückserfahrung, die er profane Erleuchtung nannte, gebunden an die Rettung der Tradition. Der Glücksanspruch kann nur eingelöst werden, wenn die Quelle jener semantischen Potentiale nicht versiegt, die wir zur Interpretation der

Welt im Lichte unserer Bedürfnisse brauchen“.¹⁰³

Bekanntlich hat Theodor W. Adorno Benjamins Reflexionen zum Begriff der Geschichte als „Schlüssel“ zu dessen Werk empfohlen.¹⁰⁴ Habermas und Gershom Scholem sehen, wenngleich auf verschiedene Weise, darin einen materialistischen Text;¹⁰⁵ letzterer nennt ihn ‘marxistisch’ und sieht in ihm letztlich eine Entgleisung, wenn auch von heuristischem Wert und von methodischer Bedeutung. Das mag dahingestellt bleiben. Es sind aber die *Reflexionen zum Begriff der Geschichte* aufschlussreich im Hinblick auf die Frage nach dem, was in ihr zu *gewinnen* oder zu *verlieren* ist, und damit im Hinblick auf das, was man als ihre *Chance* bezeichnen könnte. Eine Chance zudem, deren distinkte Auslegung Aufschluss zu geben vermag über die Bedeutung des ‘Theologischen’ bei Benjamin. Bei ihm und für ihn.

Der kompositorische Aufbau dieser Reflexionen, die in den *Gesammelten Schriften* unter dem Titel *Über den Begriff der Geschichte* abgedruckt sind, ist, wie verschiedentlich bemerkt wurde, streng und stringent.¹⁰⁶ Dies muss auch der Interpretation zur Regel dienen, denn sonst verliert sie die Spur des Gedankens, und dieser selbst erscheint dann als befremdlich oder skurril. Insgesamt umfassen die Reflexionen 18 Thesen; jeweils zu Beginn und am Ende sowie genau in der Mitte, in der berühmten IX. These

¹⁰¹ J. Habermas, *Bewusstmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins*, in: S. Unseld (Hg.), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt 1972, 173-223; zit. 219.

¹⁰² Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, 134. Vgl. ders., *Kleine politische Schriften I-IV*, Frankfurt 1981, 444-464 (*Die Moderne – ein unvollendetes Projekt*) sowie ders., *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt 1985.

¹⁰³ Habermas, *Bewusstmachende oder rettende Kritik* (vgl. oben Anm. 102), 217.

¹⁰⁴ Vgl. W. Benjamin, *Schriften*, hg. v. Th. W. Adorno u. G. Adorno unter Mitwirkung von F. Podszus, 2 Bde., Frankfurt 1955; zit. Bd. I, S. XIX. – Benjamin wird im folgenden zitiert nach W. Benjamin, *Gesammelte Schriften Bd. I-VII*, Frankfurt 1972-1989.

¹⁰⁵ Vgl. Habermas, *Bewusstmachende oder rettende Kritik*, 206 uö.; ferner: G. Scholem, *Walter Benjamin*, in: *Über Walter Benjamin*, Frankfurt 1968, 132-164, zit. 162; neuerdings auch in G. Scholem, *Judaica II*, Frankfurt 1970, 193-227.

¹⁰⁶ Am einleuchtendsten wird dies gezeigt von Gerhard Kaiser, dem ich mich hier in nicht wenigem verpflichtet weiß. Vgl. G. Kaiser, *Antithesen. Zwischenbilanz eines Germanisten 1970-1972*, Frankfurt 1973, 197-273. Die Benjamin-Studie ist zusammen mit der aus dem gleichen Band über Adorno auch noch separat erschienen: G. Kaiser, *Benjamin. Adorno. Zwei Studien*, Frankfurt 1974.



also, werden Bilder evoziert: am Anfang der Automat, am Ende die Wartenden, in der Mitte der Engel der Geschichte. Letzterem liegt selbst ein Bild zu Grunde: das 1920 entstandene Aquarell *Angelus Novus* von Paul Klee, das Benjamin um die Mitte des Jahres 1921 erworben hatte. Vielleicht darf man gesamthaft von Denkbildern sprechen. Die Texte werden auf das Jahr 1940 datiert. Am 26. September 1940 geht Benjamin, man sträubt sich zu sagen freiwillig, in den Tod. In den Texten vollzieht sich, um wenigstens *eine* Bemerkung zur Situierung zu machen, das – wie Scholem bemerkt – „*Erwachen* aus dem Schock des Hitler-Stalin-Paktes“.¹⁰⁷ Sie signalisieren etwas Neues, und auf neue Weise. Zugleich sind sie Benjamins *letzter* Text. Also, ob gewollt oder nicht, auch so etwas wie ein *Vermächtnis*.

Dokumente des Erwachens als Vermächtnis. Bekanntlich gehen einem im Erwachen die Augen auf. Schlagartig, unter Umständen. Die Umstände, unter denen dies Erwachen sich vollzieht, entbehren der Schläge nicht, in mehrfacher Bedeutung des Wortes. Wer so schlagartig ins Erwachen versetzt wird, der kommt [154] wohl ins Staunen. Aber es ist dies kein beschauliches Sich-Verwundern, sondern ein gleichsam *terrorisiertes Staunen*, eines, dem der Schrecken – terreur – in allen Poren sitzt und das vom Entsetzen begleitet ist. Plötzlich, schlagartig, chokhaft herrscht Klarheit: entsetzliche. So hier. In der VIII. These wird es, nach vorausgegangenem Beben, manifest, als Belehrung, wie es heißt. Als Belehrung darüber, „dass der ‘Ausnahmestand’, in dem wir leben die Regel ist“.¹⁰⁸ Die Regel, wohlgemerkt, keine zufällige Entgleisung, keine Panne, kein Betriebsunfall. Die Verwirrung, die der Pakt mit dem Teufel stiftet, ist Indiz der bis dato herrschenden Verblendung über die diabolische Qualität und Ubiquität allen Paktierens, das unter den Namen von Geschichte und Fortschritt sich vollzieht. Das Flanieren unter Schatten und das Gehen über Leichen gleichen sich einander an: zur Kenntlichkeit. Im Triumph

der Mörder wird Kultur zur im Triumphzug der Sieger mitgeführten und zugleich zur Schau gestellten Beute. Das heißt, sie wird selbst zu einem Dokument der Barbarei, und noch der Prozess der Überlieferung, in der sie von einem an den anderen fällt, gewinnt deren Züge, das heißt, er wird zutiefst ambivalent. Daher ist „Geschichte gegen den Strich zu bürsten“, wie es am Schluss von These VII heißt.

Zugleich verdeutlicht sich, dass die *Kategorie der Einfühlung* zur Erfassung der Wahrheit der Geschichte *inadäquat* ist. In gewisser Weise stellt sie das proton pseudos dar; seine Kehrseite, das deuteron, ist die *Kategorie des Fortschritts*. Quelle der ersteren, so notiert die VII. These, „ist die *Trägheit des Herzens*, die acedia, welche daran verzagt, des echten historischen Bildes sich zu bemächtigen, das flüchtig aufblitzt“.¹⁰⁹ Quelle der letzteren, so wäre zu ergänzen, wäre die *Trägheit des Denkens*, das nicht bemerkt, dass die „Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte... von der Vorstellung ihres eine homogene und leere Zeit durchlaufenden Fortgangs nicht abzulösen“ ist.¹¹⁰ Eben die schon genannte Erkenntnis, dass der ‘Ausnahmestand’ die Regel ist, wird diesen Trägheiten zum Stachel: „Wir müssen“, so heißt es, „zu einem Begriff der Geschichte kommen, der dem entspricht“. Denn dann erst erscheint „die Herbeiführung des wirklichen Ausnahmestands“ als „unsere Aufgabe“.¹¹¹

Ist aber der *Regelzustand* der des Verhängnisses, dann wäre der wirkliche *Ausnahmestand* zwar wohl nicht der der Erlösung, aber der, in dem *Erlösendes* geschieht. Erlösendes geschehen kann, weil der Zustand des Verhängnisses, „die einzige Katastrophe“, als die in den Augen des Engels der Geschichte die Vergangenheit erscheint, nicht ein verfügter, sondern ein *bewirkter* Zusammenhang ist. Bewirkt durch Unrecht, Gewalt und Verblendung. Die Wahrheit der Geschichte und damit die wahre Geschichte tritt an den Tag, wo erkannt und anerkannt wird, „dass nichts, was sich jemals ereignet hat, für die Geschichte

¹⁰⁷ G. Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel*, in: Unseld, *Aktualität* (vgl. Anm. 101), 83-138, zit. 129.

¹⁰⁸ W. Benjamin, *Gesammelte Schriften I. 2. Abhandlungen*, Frankfurt 1974, 691-704 (*Über den Begriff der Geschichte*), zit. 697.

¹⁰⁹ Benjamin, *Begriff der Geschichte*, 696.

¹¹⁰ a.a.O., 701 (XIII. These).

¹¹¹ a.a.O., 697 (VIII. These).



verloren zu geben ist“.¹¹² Die These, die dem Ideogramm des Historismus, so wie Benjamin ihn sieht, zum Verwechseln ähnlich scheint, ist zugleich ein Moment seiner *Sprengung*. Die Dinge nicht verloren zu geben, ist nämlich gerade nicht identisch mit der Auslieferung des Vergangenen an einen metaempirischen Sinn oder an eine Metaphysik der Geschichte, als deren am weitesten säkularisierte Variante die Ideologie des Fortschritts erscheint. Auch ist Benjamins Reflexion auf Geschichte nicht theologisch in dem Sinn, dass sie dieser einen Über-, Hinter- oder Endsinn imponiert, der die in ihr agierenden Subjekte [155] von der Herbeiführung des Ausnahmezustands entbände. „Der Messias“, so heißt es in der VI. These, „kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichrist“.¹¹³ Das heißt: die an sich notwendige, definitive Erlösung der Geschichte, die Überwindung gleichsam ihrer Diabolizität im ganzen und auf Dauer ist im Grunde nicht mehr als Geschichte zu denken; sie ist deren jüngster, in diesem Sinne letzter Tag. „Wer wissen wollte, in welcher Verfassung sich die ‘erlöste Menschheit’ befindet, welchen Bedingungen das Eintreten dieser Verfassung unterworfen ist und wann man mit ihm rechnen kann, der stellt Fragen, auf die es keine Antwort gibt“.¹¹⁴

Insofern ist, wie Gerhard Kaiser bemerkt, „das Absolute positiv undenkbar und unaussprechbar“.¹¹⁵ Das *Theologische* im Denken Benjamins kulminiert gleichsam darin, dass er *im gedenkenden Bewahren der Absolutheit des Absoluten die Würde der Profanität gewinnt* und mit ihr einen *Sinn* des Kontingenten als zu rettenden, der in den Verabsolutierungen der Geschichte und des Fortschritts gleichermaßen verlorengeht, und zwar unrettbar. Die Würde der Profanität ist die Rettung des Sinns des Kontingenten. Sie erscheint in der Gegenwart als qualifizierter Zeit, als deren Kairos, der verfehlt

oder ergriffen werden kann. Die Überzeugung, dass es „in Wirklichkeit ... nicht einen Augenblick (gibt), der seine revolutionäre Chance nicht mit sich führte“¹¹⁶, drückt dies aus. In gewisser Weise korrespondiert sie dem in der letzten These skizzierten Bild mit dem Akzent des „Eingedenkens“, das der Entzauberung der Zukunft dient, ihr aber jene Qualität belässt, derzufolge sie dem Judentum in einer Weise erschien, in der „jede Sekunde die kleine Pforte (war), durch die der Messias treten konnte“.¹¹⁷ Die *Wirklichkeit der Erlösung* zu denken, gar zu behaupten, und sei es per delegationem, ist demnach Sache des Menschen nicht. Was aber dann? Vielleicht darf man sagen, das *Eintreten für ihre Möglichkeit*. Diese aber kommt ihm nicht aus der Zukunft zu, sondern begegnet als *Anspruch des Vergangenen*. „Die Vergangenheit“, so heißt es in der II. These, darin identisch mit der Vorstellung des Glücks, „führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird.“ Und weiter: „Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf der Erde erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat.“¹¹⁸

Die Wahrnehmung solchen *Anspruchs* ist aber nicht immer, nicht jederzeit möglich. Die Gelegenheit dazu kann verpasst werden. „Denn“, so heißt es in der V. These, „es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeinte erkannte“.¹¹⁹ Daher muss, so schließt die VI. These an, in jeder Epoche versucht werden, „die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen“. Und die Gabe, „im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen“, gewährt sich nur einem

¹¹² a.a.O., 694 (III. These).

¹¹³ a.a.O., 695 (VI. These).

¹¹⁴ R. Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Frankfurt 1973 zitiert diesen Text aus einem seinerzeit unveröffentlichten Manuskript. Ich übernehme das Zitat aus Kaiser (vgl. oben Anm. 106), *Antithesen*, 264 Anm. 108.

¹¹⁵ Vgl. Kaiser, *Antithesen*, 264.

¹¹⁶ Vgl. Tiedemann *Studien* (vgl. oben Anm. 114). Ich übernehme das Zitat von Kaiser, *Antithesen*, 270 Anm. 117. Die Parallelität zu der unten Anm. 122 zitierten Stelle aus der XII. These ist augenfällig.

¹¹⁷ Benjamin, *Begriff der Geschichte*, 704 (XVIII. These Anhang).

¹¹⁸ a.a.O., 693. 694 (II. These).

¹¹⁹ a.a.O., 695 (V. These).



Bewusstsein, das von der Überzeugung „durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört“.¹²⁰ Es ist also ein Bewusstsein, das des Vergangenen sich bemächtigt im Augenblick der Gefahr, der zugleich der Moment der Chance ist. Der *Chance einer Erfahrung mit der Vergangenheit*, „die einzig dasteht“ und als solche zu „stellen“ ist.¹²¹ Sie [156] wird zum „Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehenen, anders gesagt, einer revolutionären Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit“.¹²² Deren Wahrnehmung, die der geschärfsten, human geschärfsten Aufmerksamkeit bedarf, nennt Benjamin *religiös-pragmatisch*.¹²³ Die Nuance, die zwischen der den Menschen gegebenen schwachen messianischen Kraft und der Erlösung selbst zu denken und im Handeln einzuhalten ist, steht nicht für die Vergeblichkeit des Spiels, sondern erscheint als die Bedingung seiner Möglichkeit. Kairos und Messianische Zeit sind nicht identisch. Dieser erscheint als deren Modell, wie es in der letzten These heißt. Aber in ihm erschließt sich *Geschichte*, wenn man so sagen darf, *als Zeit des Menschen*: „die Jetztzeit, die als Modell der messianischen in einer ungeheuren Abkürzung die Geschichte der ganzen Menschheit zusammenfasst, fällt haarscharf mit der Figur zusammen, die die Geschichte der Menschheit im Universum macht.“¹²⁴

Benjamins Position, so ist abschließend festzuhalten, hat nichts mit „Umfunktionsierung der Theologie“¹²⁵ zu tun. Auch ist er kein „Theologe der Revolution“.¹²⁶ Wohl aber macht sie in einer durch die Not der Zeit und des Lebens extrem geschärften Weise des Denkens deutlich, dass, um die *Durchbruchsstelle der Wahrheit im Profanen* zu erkennen, zu sichern

und zu gewinnen, es zwar keiner Metaphysik bedarf und keiner Theologie im Sinne transzendent verbürgter, also uneinlösbarer Geltungsansprüche, wohl aber des *präzisesten theologischen Denkens*, das der Unterscheidung und Herausarbeitung dessen dient, was wahrhaft in die Obliegenheiten der Menschen fällt und deren wahre Geschichte ausmacht. Von ihm, von diesem Denken bewegt, kann, um auf das Bild der ersten These zurückzugreifen, der von Benjamin intendierte historische Materialismus, der freilich mit dem so genannten Popanz nicht identisch ist, tatsächlich, wie die vom buckligen Zwerg bewegte Puppe im Schachautomaten, jede Partie gewinnen. Theologie in Dienst nehmen, wie es da heißt, ist etwas anderes als das Produzieren von Theologien. Es ist gleichbedeutend mit dem Zurückgewinnen jener Schärfe und Präzision des Denkens, der alles Handeln als inneres Moment bedarf, um in der Ambivalenz des Kontingenten nicht die Orientierung zu verlieren. Die *Unterscheidung von Göttlichem und Menschlichem* ist *notwendig* nicht zur Rettung oder Konservierung von Doktrinen oder von imaginierten Gehalten, sondern um in jener schmalen und riskanten Spanne, die wir Geschichte nennen, den Anteil zu erkennen und zu behaupten, den wir an ihrer Rettung haben. Dieser ist gewiss eine *schwache messianische Kraft*. Aber immerhin. Sie steht zur Debatte, keine andere. *Wofern Religion darum weiß und dafür einsteht, bleibt ihr auch heute ein Recht.*

¹²⁰ a.a.O., 695 (VI. These).

¹²¹ a.a.O., 702 (XVI. These).

¹²² a.a.O., 703 (XVII. These).

¹²³ Vgl. Tiedemann, *Studien* (vgl. oben Anm. 114). Kaiser, *Antithesen*, zitiert sie 265.

¹²⁴ Benjamin, *Begriff der Geschichte*, 703 (XVIII. These).

¹²⁵ Die Wendung stammt von Tiedemann.

¹²⁶ Vgl. H. Salzinger, *W. Benjamin – Theologe der Revolution*, in: *Kürbiskern* 1969, 629-647.