

## Utopische Intention und eschatologische Perspektive

# Europäische Hochschulschriften

Publications Universitaires Européennes  
European University Papers

**Reihe XXIII**

**Theologie**

Série XXIII      Series XXIII

Théologie  
Theology

**Bd./Vol.129**



**PETER D. LANG**

Frankfurt am Main · Bern · Cirencester/UK.

Horst Herion

**Utopische Intention und  
eschatologische Perspektive**  
Marcuses Herausforderung an die  
christliche Sozialethik

Mit einem Vorwort von Wilhelm Dreier



**PETER D. LANG**

Frankfurt am Main • Bern • Cirencester/UK.

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

**Herion, Horst:**

Utopische Intention und eschatologische Perspektive  
: Marcuses Herausforderung an d. christl. Sozial=  
ethik / Horst Herion. Mit e. Vorw. von Wilhelm  
Dreier. – Frankfurt am Main, Bern, Cirencester/U.K.  
: Lang, 1979.

(Europäische Hochschulschriften: Reihe 23,  
Theologie; Bd. 129)  
ISBN 3-8204-6630-4

ISBN 3-8204-6630-4

© Verlag Peter D. Lang GmbH, Frankfurt am Main 1979

Alle Rechte vorbehalten.

Nachdruck oder Vervielfältigung, auch auszugsweise, in allen Formen  
wie Mikrofilm, Xerographie, Mikrofiche, Mikrocard, Offset verboten.

Druck: Fotokop Wilhelm Weihert KG, Darmstadt

Titelsatz: H. Breynek, Bullay/Mosel

## VORWORT

Diese sozialetische Studie aus dem Forschungsbereich meines Instituts für Christliche Sozialwissenschaft der Universität Würzburg greift eines der zentralsten Themen bei der Neuorientierung unseres Faches auf. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil war die bis dahin höchst umstrittene sozialtheologische Fundierung Christlicher Sozialethik unwiderruflich fest verankert worden; die nachfolgenden kirchenamtlichen Dokumente bauen ausnahmslos darauf auf. Mit zunehmender Gefährdung unserer gemeinsamen Zukunft erhält für die Menschheit die eschatologische Perspektive christlichen Glaubens und Hoffens wachsende Bedeutung. So formulierte die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in ihrem Beschluß "Unsere Hoffnung": "Die Welt braucht keine Verdoppelung ihrer Hoffnungslosigkeit durch Religion; sie braucht und sucht (wenn überhaupt) das Gegengewicht, die Sprengkraft gelebter Hoffnung. Und was wir ihr schulden, ist dies: das Defizit an anschaulich gelebter Hoffnung auszugleichen. In diesem Sinn ist schließlich die Frage nach unserer Gegenwartsverantwortung und Gegenwartsbedeutung die gleiche wie jene nach unserer christlichen Identität: Sind wir, was wir im Zeugnis unserer Hoffnung bekennen?"

Der Weg eschatologischen Denkens und Glaubens ist nicht gradlinig verlaufen; das weist Herion in dieser Studie nach. Das Hoffnungspotential unseres Glaubens aus eschatologischer Perspektive zu gewinnen, bedeutet für die Wissenschaft und für die Praxis christlichen Glaubens- und Gemeindelebens vielfach ein Novum. War es erst die Herausforderung marxistischer Utopien, die dieses eschatologische Hoffnungspotential mobilisierte?

Zweifelsohne stellt die Real-Utopie Herbert Marcuses eine nicht zu übergehende Herausforderung christlich-eschatologischer Hoffnung zur Bewältigung der anstehenden Zukunftsaufgaben dar. Wie unterschiedlich diese Herausforderung gewertet und angenommen wird, zeigt die gegenwärtige Kontroverse zwischen christlichen Sozialethikern und Marxisten der verschiedensten ideologischen Richtungen. Obschon sog. Große Koalitionen zwischen Christdemokraten und Sozialisten nicht unmöglich waren und auch für die Zukunft nicht ausgeschlossen werden, lassen die Parolen in politischen Wahlkämpfen, etwa: "Freiheit oder Sozialismus" die Vermutung wachsen, es handele sich am Ende doch um einen Pakt mit dem Teufel. Die ernsthafte Auseinandersetzung über die genannte Herausforderung findet nur in elitären Kreisen statt, die immer wieder in den Verdacht geraten, die eigene Sache zugunsten einer verdammenswerten linken Position zu verraten.

Herion macht den Versuch und damit vielleicht auch einen neuen Anfang, das Proprium christlich-eschatologischer Zukunftsperspektive über die Herausforderung Marcuses und ihm gegenüber auszuloten, mit dem erkenntnisleitenden Interesse des Sozialethikers, die eschatologische Perspektive christlicher Theologie als Teil der fundamentalen Basis christlicher Sozialethik fester zu fundieren. Dabei läßt sich Christliche Sozialethik von der Maxime des Zweiten Vatikanischen Konzils leiten: "Es gilt, die Zeichen der Zeit zu erkennen, und sie im Licht des Evangeliums zu deuten" (Gaudium et spes, 3). Wesentlicher Bestandteil dieses "Lichts des Evangeliums" ist unsere eschatologische Hoffnung. Daß sie diese unsere Welt und ihre Zukunft nicht zum "Wartesaal" einer noch hereinbrechenden zukünftigen "Neuen Erde" degradiert, ist inzwischen theologisch aufgearbeitet. Um jedoch die notwendige Kraft zu entfalten, motivational auch von diesem eschatologischen Hoffnungspotential mit mehr Mut zur Utopie an die drängenden Aufgaben der Zukunft heranzugehen, liegt im Interesse dieser

Studie. Die Herausforderung wird hier nicht als Anlaß bloßer Reaktion verstanden. Angesichts der gegenwärtigen Situation, in der die Menschen bei ihrer zukünftigen Entwicklung an Grenzen stoßen, die ihre Überlebensmöglichkeiten in Frage stellen, vertraut ein christliches Ethos auf Gott und seine Zusage. Diese Zusage läßt den Glaubenden aber nicht passiv abwarten, sondern fordert ihn heraus, aktiv und verantwortlich die Durchsetzung einer Menschlichkeit voranzutreiben, die auf der Sinnlinie der Verkündigung Jesu liegt und die auch noch für nachfolgende Generationen Lebensmöglichkeiten offen hält. Dem unentwegten Vertrauen auf Gott entspricht das spirituell und ethisch, wissenschaftlich und technisch verantwortete intensive Handeln des Menschen. "Diese beiden Haltungen stehen miteinander in gespannter Korrelation und das Ergebnis davon ist ein betendes Wirken, ein hoffendes Planen, ein wartendes Schaffen. Die Gewißheit, daß das Schicksal unseres Erdballs letztlich in der gebenden Hand Gottes liegt, mindert nicht die höchste Aktivierung der menschlichen Kräfte. Ganz im Gegenteil: was entscheidend ist, ist die Einsicht, daß der göttlichen Lebensgabe die Erfüllung unserer Aufgabe im Dienst des Lebens entsprechen soll, oder biblisch gewendet: daß der kommenden Gottesherrschaft die Menschheit entgegenzueilen hat" (A.Ganoczy).

Eine solche Grundhaltung entspricht dem oben genannten Motivationszusammenhang des Reiches Gottes. Theologisch heißt das, ein "eschatologisches Bewußtsein" zu haben. "Eschatologisch" besagt so viel wie 'endzeitlich', genauer jedoch alles Geschehen, das auf ein als Ziel verstandenes Endereignis bezogen ist. Es ist also buchstäblich eine Bewegung gemeint, ein Auf-Dem-Weg-Sein zwischen dem was bereits geschehen ist und dem, was noch geschehen soll. Eschatologisch denkt und lebt der Christ genau in dem Maße, als er zwischen Gottes vergangenen und zukünftigen Lebensaufgaben auf dem Weg der zielbewußten Taten im Dienste des Lebens voranschreitet. ... Dieses eschatologische Bewußt-

sein und die aktive Hoffnung, die es erzeugt, bestimmen auch das christliche Glaubensverständnis von Tod und Ende. Einerseits wird die Bestimmung des Lebensendes und der Sterbestunde für eine Person oder eine Gemeinschaft, für Individuen oder gar für die gesamte Welt der absolut freien Endentscheidung Gottes überlassen; andererseits wird alles getan, um das Überleben der gegenwärtigen und das Leben der zukünftigen Generationen zu ermöglichen. Kein Fatalismus also angesichts des Todes und der Todeskräfte, wie Krankheit, Entfremdung, Altersschwäche, physische Unterernährung und politische Unterdrückung. Vielmehr der Mut, der oft revolutionäre Mut, dort dem lebensfeindlichen Fatum tätig Nein zu sagen, wo es Gegenwart und Zukunft antastet und gefährdet. Der eschatologisch gesonnene Christ bekämpft den Tod und die Todeskräfte, solange sie bekämpfbar sind, und nimmt das Ende sozusagen erst im 'Extrem-Fall', d.h. bei Erschöpfung aller menschlichen Möglichkeiten als Gottes Entscheidung an" (A.Ganoczy).

Herbert Marcuse fordert in seiner scharfsinnigen Analyse der gegenwärtigen Sinnkrise individuellen und gesellschaftlichen Lebens jedoch auch noch zu einer weiteren Konfrontation heraus: in mannigfachen Dokumenten der amtlichen Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (vgl. etwa *Populorum progressio*, *Octogesima adveniens*, *De justitia in mundo*, *Redemptor hominis*) lassen sich die Analysen dieser unserer gegenwärtigen Sinnkrise und Zukunftsgefährdung mit denen Marcuses vergleichen. Der "Eindimensionale Mensch" ist jener, von dem die Römische Bischofssynode 1971 (in *De justitia in mundo*, 51) aussagt, daß er "geradezu in maßloser Überschätzung des Besitzes" versinke und Ergebnis einer "vorwiegenden Art der Erziehung" ist, geformt von "Schule und Massenmedien", die "nun einmal im Bann des etablierten Systems" stehen "und daher nur einen Menschen formen, wie dieses System ihn braucht, einen Menschen nach dessen Bild, keinen neuen Menschen, sondern nur eine Reproduktion des herkömmlichen Typs". Dagegen fordert die Syn-

ode einen "Herzenswandel: grundlegend dafür ist das Eingeständnis der Sünde sowohl in ihrer personalen als auch in ihrer sozialen Erscheinungsform. Die Erziehung muß dringen auf eine ganz und gar menschliche Lebensweise in Gerechtigkeit, Liebe und Einfachheit. Sie muß die Fähigkeit wecken zu kritischem Nachdenken über unsere Gesellschaft und über die in ihr geltenden Werte sowie die Bereitschaft, diesen Werten abzusagen, wenn sie nicht mehr dazu beitragen, allen Menschen zu ihrem Recht zu verhelfen" (52).

Hier jedoch trennen sich die gedanklichen Wege von Marcuse und Christlicher Sozialethik: Gegenüber dem Anspruch, "Gesellschaftliche Reformen über praxisverändernder Bildung" (vgl. W.Dreier, 2. Aufl., Verlag Regensburg, Münster 1978) in Gang zu setzen, gleichsam den Mut zur Utopie einer solchen grundlegenden Veränderung von Sein und Bewußtsein wieder zurückzugewinnen, ist die totale Weigerung, die Negation des bestehenden Systems von einem Ausgriff in die Realutopie einer Zukunft gestützt, zu der uns kein Glaube befähigt. Die Befähigung jedoch, nicht nur in hervorragenden kirchenamtlichen Deklarationen die Situation scharfsinnig zu analysieren, sondern die kirchliche und gesellschaftliche Praxis selbst zu verändern, damit alle Menschen Zukunft haben, bedarf eines eschatologischen Hoffnungspotentials, über das wir derzeit weithin noch nicht verfügen. Die Praxis christlichen Glaubens und kirchlichen Gemeindelebens ist weit von den kirchlichen Deklarationen und ethischen Appellen entfernt.

So nimmt diese Studie von Horst Herion zu Recht den Versuch auf, in der kritischen Auseinandersetzung über die Herausforderung Marcuses den eigenen Standort zu klären, um von dieser auf die Praxis bezogenen Klärung und in der praktischen Auseinandersetzung mit dem Neomarxismus christliche Zukunftsgestaltung realistischer und effektiver zu machen. Zugestanden: eine solche sozialethische Auseinandersetzung

bedarf der Übersetzung in die Praxis. Ohne das solide Fundament einer wissenschaftlichen Fundierung unseres Handelns wäre jedoch dieses ziel- und richtungslos, stünde genauso "im Bann des etablierten Systems", von dem kein neuer Mensch, "sondern nur eine Reproduktion des herkömmlichen Typs" zu erwarten wäre. In dieser Studie von Horst Herion zeigt sich jener Mut zur Utopie, den Herion nicht allein Marcuse überlassen will. Er schöpft aus den Quellen christlich-eschatologischen Glaubens an den Gott als "Redemptor hominis".

Würzburg, im Juli 1979

Wilhelm Dreier

Einleitung	1
Teil A: Marcuses Analyse und Entwurf	15
1. Einleitende Bemerkungen	15
2. Die Einzelanalysen	16
2.1. Die ökonomische Analyse	16
2.1.1. Die Integration der Arbeiterschaft	16
2.1.2. Die Reproduktion des totalitären Apparats	20
2.1.3. Der Verlust des revolutionären Faktors	23
2.1.4. Das Fortbestehen des grundlegenden Widerspruchs	26
2.1.5. Die Verquickung ökonomischer und politischer Institutionen	29
2.2. Die politische Analyse Marcuses	31
2.2.1. Die grundsätzliche Ambivalenz	32
2.2.2. Herrschaft und totale Verwaltung	34
a) Das System der Herrschaft und Gleichschaltung	34
b) Demokratische Objektivität	37
2.2.3. Die Unterdrückung der oppositionellen Kräfte	38
2.2.4. Eigeninteresse als allgemeines Interesse: Die kapitalistische Gesellschaftsordnung	40
2.2.5. Das globale Dilemma	42
2.3. Marcuses kulturelle Analyse	43
2.3.1. Die Herrschaft des Apparats über alle Lebensbereiche	44
2.3.2. Die Unterdrückung der transzendierenden Elemente der Kultur	45
2.3.3. Eindimensionalität und Gleichschaltung	50
3. Der Entwurf Marcuses	53
3.1. Der ökonomische Entwurf	54
3.1.1. Das umgreifende Ziel der qualitativen Änderung: Das befriedete Dasein	54

	<u>Seite</u>
3.1.2. Die befreite technologische Rationalität	56
3.1.3. Automation als revolutionierender Arbeitsprozeß	59
3.1.4. Arbeit als Selbsterwirkung des Daseins	61
3.1.5. Bedürfnisse	66
3.1.6. Die Möglichkeit der Veränderung	69
3.1.7. Die theoretische Fundierung der ökonomischen Veränderung	73
3.2. Der politische Entwurf	75
3.2.1. Die Befriedung des Daseins als geschichtliche Alternative	76
3.2.2. Die neuen Weisen, die Freiheit zu verwirklichen	78
3.2.3. Die Änderung der Erfahrung als Vorbedingung der neuen Gesellschaft	82
3.2.4. Die Problematik des Umsturzes	84
3.2.5. Die Träger der Revolution	87
3.2.6. Die neue Herrschaft	91
3.3. Der kulturelle Entwurf	93
3.3.1. Die qualitative Differenz	95
3.3.2. Die Möglichkeiten des Entwurfs	100
3.3.3. Die Kultur des befriedeten Daseins	103
 Teil B: Eschatologische Perspektiven	 110
1. "Perspektiven"	110
2. Umriss einer heutigen Eschatologie	111
2.1. Die bleibende Spannung: Vorläufig - Endgültig	111
2.1.1. Letzte und nächste Zukunft	111
2.1.2. Mittelbare und unmittelbare eschatologische Konfrontation	112
2.1.3. Natürliche und theologische Eschatologie	112
2.1.4. Geschichtsprozeß und Totalität Gottes	113
2.2. Bestimmter Traktat oder "Grundbefindlichkeit"?	114
2.3. Weitere Abgrenzungen	115
2.4. Die bestimmende Perspektive einer christlichen Eschatologie	117

	<u>Seite</u>
3. Das Theologische der christlichen Eschatologie	120
3.1. Der Gott der Hoffnung	120
3.2. Die Vollendung Jesu als Beispiel der Hoffnungsrichtung	122
3.3. Eschatologisches Heil in Gott	126
4. Einzelne Inhalte eschatologischer Hoffnung	131
4.1. Eschatologische Konfrontation in Tod und Gericht	131
4.2. Die zentrale Hoffnung: Auferstehung	133
4.3. Ziele eschatologischer Hoffnung	136
4.4. Eschatologische Ziele - sozial gebunden	141
5. Zur ethischen Relevanz der Zukunftsaussagen	144
5.1. Eschatologie und Ethik	144
5.2. Handeln Gottes - Handeln der Menschen	148
5.3. Der individuelle und soziale Aspekt der Eschatologie	151
5.4. Der Angelpunkt einer futurischen Ethik: Hoffnung	154
5.5. Das Ziel ethisch verantworteter Eschatologie: Die menschliche Welt	157
6. Zur Definition der Eschatologie	160
7. Eschatologie und Zukunftshoffnung	163
Teil C: Aspekte der Herausforderung	167
1. Marcuses Beitrag zu einer Zukunft in Solidarität	168
1.1. Das befriedete Dasein	168
a) Befriedetes Dasein als Überwindung entfremdeten Daseins	169
b) Das neue Dasein	170
1.1.1. Befreite Arbeit	171
a) Die Überwindung entfremdeter Produktionsverhältnisse	171
b) Arbeit im befriedeten Dasein	171
1.1.2. Der befreite Mensch	172
a) Befreiung des Menschen	173
b) Befriedete menschliche Strukturen	173
1.1.3. Befreite Phantasie	175
a) Überwindung der Affirmation	175
b) Schöpferische Phantasie	176

	<u>Seite</u>
1.1.4. Solidarität	177
a) Solidarität als Erfordernis	178
b) Solidarität als Wirklichkeit	178
1.2. Marcuses "Schon"	180
1.2.1. Befreiung aus dem Vorhandenen heraus	181
1.2.2. Befreiung als Umschlag	183
1.3. Marcuses "Noch Nicht"	184
1.3.1. Das heutige Noch Nicht	184
1.3.2. Das andauernde Noch Nicht	185
2. Die Affinität christlicher Perspektiven zu Marcuse	186
2.1. Eschatologische und Marcusesche Perspek- tiven	186
2.1.1. Eschatologische und utopische Spannung	186
2.1.2. Verpflichtung zu einer menschi- cheren Zukunft	188
2.2. Kirchliche Kapitalismuskritik und Marcuses Gesellschaftsanalyse	190
2.2.1. Kapitalistische Macht	190
2.2.2. Versklavung des Menschen, Vermi- schung von Interessen	191
2.2.3. Überwindung des Kapitalismus	193
2.3. Angenommene Herausforderung	196
2.3.1. Affinität durch Vergleich	196
2.3.2. Affinität durch Zukunftssolidarität	199
a) Gesellschaftskritik	
b) Verpflichtung zur Zukunft	201
c) Befreiung des Menschen	202
d) Zielsetzungen	202
e) Wege zur Zukunftsverwirklichung	203
f) Revolutionäre Gewalt	204
3. Kritik und Versuch der Einordnung	205
3.1. Herausgeforderte Kritik	205
3.1.1. Mehr Ablehnung als Zustimmung	205
a) Marcuses Anthropologie	205
b) Die Gesellschaftsanalyse	207
c) Grundlagenkritik	208
d) Ungenauigkeiten und Ausflüchte	211

	<u>Seite</u>
3.1.2. Positive Wertungen	213
a) Jansohn: Herbert Marcuse	213
b) Fry: Marcuse - Dilemma and Liberation	214
3.2. Theologische Kritik	218
3.2.1. Relativierungen	219
a) Relativierung der Welt des Möglichen	219
b) Relativierung der Zukunft	219
c) Relativierung von Weltanschauungen und Institutionen	220
d) Relativierung als Selbstkritik und Verantwortung	222
e) Zielpunkte	222
f) Angelpunkte der Relativierung	223
3.2.2. Relation	224
3.2.3. Kritische Korrektur	224
a) Angenommene Herausforderung	224
b) Kapitalismuskritik	228
c) Eschatologische und utopische Spannung	229
d) Verpflichtung zu einer menschlichen Zukunft	229
3.3. Utopie	230
3.3.1. Einige Perspektiven utopischen Denkens	231
a) Gesellschaftsbezug	231
b) Das Moment der Verwirklichung	234
c) Notwendigkeit der Utopien	238
d) Definitionen	239
3.3.2. Konkrete Utopie	241
3.3.3. Marcuses Utopie	243
3.4. Versuch der Einordnung	245
3.4.1. Säkularisierte Eschatologie?	245
3.4.2. Utopische Intention und eschatologische Perspektive	246
4. Dynamik der Herausforderung	248
4.1. Konkretisierte Perspektiven	248
4.1.1. Metanoia durch Selbstkritik	249
4.1.2. Metanoia durch aktuelle Gesellschaftskritik	252
a) Zum System sozialer Sicherung	252
b) Randgruppen und Leistungsgesellschaft	254

	<u>Seite</u>
4.1.3. Metanoia durch solidarische Zukunft	256
a) Analyse	256
b) Vorschläge	257
4.2. Die Herausforderung an Marcuse	259
4.3. Bleibende Herausforderung	261
Literaturverzeichnis	264

## EINLEITUNG

Titel und Untertitel dieser Arbeit deuten ihren Bezugsrahmen an. Sie versteht sich als theologische und näherhin als eine sozialetische Studie. Das wissenschaftliche Selbstverständnis christlicher Sozialetik führte aufgrund seiner interdisziplinären Grundlegung zwangsläufig zur Problemstellung, wie sie im Titel der Arbeit angegeben ist; es hat auch wesentlich die Durchführung bestimmt. Das damit zugrundegelegte erkenntnisleitende Interesse soll zunächst mit Blick auf die christliche Sozialetik allgemein erörtert werden. Es wird dann durch Erläuterungen zur Problemstellung dieser Arbeit spezifiziert, sein Einfluß auf die formale Durchführung wird anhand der Gliederungspunkte verdeutlicht.

Welches Interesse bestimmt christliche Sozialetik, welches Ethos leitet sie? Diese erste Frage zum Selbstverständnis christlicher Sozialetik und christlicher Sozialwissenschaft<sup>1</sup> läßt sich so beantworten: Das Interesse dieser Sozialetik richtet sich auf eine "verantwortete Gesellschaft", für den Sozialetiker muß das Interesse "zum Ethos werden, alle seine wissenschaftliche Erkenntnis in den Dienst einer 'verantworteten Gesellschaft' zu stellen."<sup>2</sup> Dieses auf eine verantwortete Gesellschaft abzielende Ethos kann sich z.B. als Ziel im Bereich der Politik manifestieren - "Sicherung und Entfaltung einer sozialen Ordnung, die dem Gemeinwohl dient"<sup>3</sup>; diesem Ethos geht es um "die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft."<sup>4</sup>

---

1 Die Bezeichnungen können wechselseitig gebraucht werden: s. Dreier, Christliche Sozialetik 255f.

Zur Zitationsweise siehe Literaturverzeichnis.

2 Ebd. 263.

3 Dreier, Politik 238.

4 Gaudium et Spes 3. - Weniger und mehr menschlich ist inhaltlich näher bestimmt in Populorum Progressio 21.

Wie kann christliche Sozialethik als Wissenschaft diesem Ethos gerecht werden? Auf diese Frage gibt Lefringhausen eine Antwort: "Christliche Gesellschaftslehre wird nicht mehr mit philosophischer Gelassenheit alternative Gesellschaftsordnungen gegeneinander abwägen können, sondern mit Hilfe der Theorien sozialen Wandels die Chancen von Veränderungen zum Hauptgegenstand ihrer Untersuchungen machen."<sup>5</sup> Dieser Auffassung kommt auch Wagner nahe, wenn er in Annäherung an eine Definition meint, Sozialethik mache "die Ziele für die Praxis sozialen Wandels zum Gegenstand ihrer Theorie"<sup>6</sup>. Wenn christliche Sozialethik aus dem Ethos für eine verantwortete Gesellschaft heraus die Chancen für eine Veränderung untersuchen will, so muß sie sich auch - wissenschaftlich gefordert - der Dialektik von Erkenntnis und Interesse bewußt sein: Ihr Interesse zielt - als Ethos - auf eine verantwortete Gesellschaft; ihre Erkenntnis richtet sich auf die Chancen der sozialen Veränderung hin zu einer verantworteten Gesellschaft. Beide durchdringen sich dialektisch, denn das Interesse wird bereits bei der Auswahl der Theorien sozialen Wandels am Werk sein, es wird deren Bestandteile kritisch befragen; die bereits in diesen Theorien vorhandenen Ansätze und Erkenntnisse einer möglichen verantworteten Gesellschaft werden auch nicht ohne Auswirkung auf Umfang und Form des sozialetischen Interesses bleiben. Auf dieser Basis kann sich dann auch christliche Sozialethik als "Brückenfach" verstehen zwischen empirischen Sozialwissenschaften und der Theologie, eine Position, wie sie in dieser Art von Dreier erarbeitet wurde<sup>7</sup>. Das Theorem der

---

5 Lefringhausen, Gesellschaftliche Verantwortung 278.

6 Wagner, Sozialethik 202.

7 Zu diesem Konzept besonders Dreier, Christliche Sozialethik.

Dialektik von Erkenntnis und Interesse - von Habermas sehr differenziert, von mir hier in seiner allgemeinen wissenschaftstheoretischen Grundbedeutung verwendet - bietet dabei die Möglichkeit kritischer Reflexion: Wie ist das Interesse christlicher Sozialethik näher bestimmt, woher kann sie ihre Erkenntnisse nehmen? Die Auffassung vom Brückenfach versucht eine Antwort darauf. Interesse als Ethos einer verantworteten Gesellschaft bezieht seine Ziele, seine Inhalte, sofern sie normativ bestimmt sind, von seiner theologischen Ausrichtung her (zum spezifisch Christlichen noch unten), Erkenntnisgrundlage ist das von den empirischen Sozialwissenschaften erbrachte Material. Deren Erkenntnisse sind dabei auch wissenssoziologisch auf ihre leitenden Interessen zu befragen. Gefordert ist somit der Dialog mit den anderen Wissenschaften, die Erfassung der Phänomene des sozialen Lebens<sup>8</sup>. Was über eine verantwortete Politik ausgesagt wird, gilt hier a priori von der Sozialethik: Ein "großer Sachverstand und ein hohes soziales Ethos" gehören zusammen<sup>9</sup>. Zweifellos ist dabei christliche Sozialethik angesichts der notwendigen wissenschaftlichen Arbeitsteilung auf den Sachverstand der Wissenschaften angewiesen, auf die sie sich dialogisch bezieht.

Welche Perspektiven bestimmen eine solche Sozialethik/ Sozialwissenschaft, wenn sie sich als christliche, als theologische Disziplin versteht? - "Das Proprium des 'Christlichen' leitet sich (jedoch) dabei unmittelbar aus biblisch-theologischer Weltsicht und Heilsantwort Gottes ab, deren glaubenswissenschaftliches Interesse in legitimer Weise eingebracht werden kann, solange es selbst nicht durch Frageverbot den Ideologieverdacht pro-

---

8 Dreier, Grundlegung 26.

9 Dreier, Politik 241.

voziert."<sup>10</sup> Biblisch-theologische Weltsicht will dabei eine letzte Sinn- und Zielorientierung bieten<sup>11</sup>, sie sieht das neutestamentliche Ethos an Gottes Gerechtigkeit orientiert, zu der Jesus Christus den Zugang erschlossen hat<sup>12</sup>, was wiederum eng mit dem verknüpft ist, was als Motivationszusammenhang des Reiches Gottes bezeichnet wird: Jesu eigenes Verhalten ist ohne diese Ausrichtung auf das Reich Gottes nicht denkbar; die Nähe der Gottesherrschaft und der Ruf zur Metanoia sind in seiner Botschaft untrennbar verbunden. "Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist nahegekommen. Kehret um und glaubt an die Heilsbotschaft."<sup>13</sup> Das Heilsangebot erhält eine fordernde Note, das Verständnis der Welt als Schöpfung führt im Horizont der Erlösung zum Heilsauftrag. Die ekklesiologische Komponente gehört wesentlich zu diesem Proprium des Christlichen, denn Kirche versteht sich als Gemeinschaft derer, die diese Schöpfungs-, Erlösungs- und Heilswirklichkeit als ihre Weltsicht betrachten, sie versteht sich auch sakramental als Heilszeichen und heilsvermittelnde Institution<sup>14</sup>.

Wenn sich christliche Sozialethik auf den Sachverstand der Wissenschaften verwiesen sieht, wird sie sich auf deren Situationsanalyse beziehen. Dabei stößt sie heute auf die wesentliche Perspektive der Gefährdung unserer Zukunft. Naturwissenschaftliche Erkenntnisse haben das erschreckende Ausmaß dieser Zukunftsgefährdung deutlich gemacht<sup>15</sup>. Zu den bedrohlichen Fakten gehört das expo-

---

10 Dreier, Christliche Sozialethik 264f.

11 Dreier, Politik 237.

12 Schulze, Theologische Sätze 208.

13 Mk 1,15.

14 Dazu z.B. Lumen Gentium 1.

15 Siehe dazu z.B. den ersten Teil der Studie Dreier/Kümmel, Kontrolliertes Wachstum.

nentielle Wachstum, das "zu einem wesentlichen Faktor in der Entwicklung unserer Welt geworden" ist<sup>16</sup>. Exponentielles Wachstum zeigt sich nicht nur in der Industrieproduktion, sondern auch in der Zunahme der Weltbevölkerung. Beide Beispiele exponentiellen Wachstums verdeutlichen aber zudem noch in ihrem Zusammenhang die daraus entstehende Zukunftsbedrohung: Während die Bevölkerung in den armen Gebieten der Erde exponentiell zunimmt, läßt sich in den hochentwickelten Industriestaaten ein Rückgang des Bevölkerungswachstums und in absehbarer Zeit sogar ein Rückgang der Bevölkerungszahl errechnen<sup>17</sup>. Ob in den unterentwickelten Ländern im Lauf der Entwicklung mit einem ähnlichen Rückgang des Bevölkerungswachstums gerechnet werden kann, bleibt abzuwarten. Derzeit stellt sich die Situation jedenfalls so dar, daß dort immer noch von einer "Bevölkerungsexplosion" gesprochen werden kann. Zusammen mit dem analysierten exponentiellen Wachstum der Industrieproduktion ergeben sich vor allem zwei Probleme. Die zahlenmäßig geringe Bevölkerung der Industrieländer steigert ihr Bruttosozialprodukt jährlich um etwa die gleiche Marge wie dies den Entwicklungsländern gelingt. Zum einen geraten dadurch diese Länder immer mehr ins Hintertreffen - ihre Bevölkerungszahl steigt nach wie vor exponentiell -, zum anderen führt das von allen betriebene exponentielle Industriewachstum zu einem erhöhten Energiebedarf, der zwangsläufig die Erschöpfung der Ressourcen in greifbare Nähe rückt.<sup>18</sup>

Die naturwissenschaftlichen Analysen der Zukunftsentwicklung besagen kurz gefaßt: "Wenn wir so weitermachen wie bisher und auf den Fetisch moderner Wirtschaftspoli-

---

16 Dreier/ Kümmel, Kontrolliertes Wachstum 21.

17 Ebd. 21-26.

18 Ebd. 26-34.

tik, d.h. auf die gleichbleibenden oder möglichst sogar noch steigenden Wachstumsraten der materiellen Güterproduktion auf der Erde nicht verzichten wollen, dann und nur dann wird es uns schlecht ergehen."<sup>19</sup> - In dieser Feststellung ist aber bereits ein Keim der Hoffnung enthalten: "dann und nur dann"! Naturwissenschaftliche Bemühungen haben zu Ergebnissen wie denen des regionalisierten Mehrebenenmodells von Mesarović/Pestel geführt. Dieses Modell will den Gesamtzusammenhang zwischen den Faktoren verdeutlichen, die für die Zukunftsentwicklung der Erde maßgebend sind. Geboten wird kein fertiges Ergebnis, wohl aber - so die Erwartung der beteiligten Wissenschaftler - "ein Instrument", das "eines Tages zur Planungs- und Entscheidungshilfe für nationale Regierungen und multinationale Organisationen, wie die der UNO, werden könnte."<sup>20</sup> Bei allen Fragezeichen, die sich auch hinter einem solchen Modell auftun, "bleiben doch seine Grundeinsichten unwiderlegbar, nämlich die Forderung nach einer globalen, systemhaften Orientierung aller politischen Maßnahmen im weitesten Sinne, nach einer kooperativen statt konfrontativen Lösung der anstehenden Probleme, die sich durch die Annäherung an äußere Grenzen ergeben, und die Erkenntnis, daß dafür Veränderungen bis hin in den Bereich der Werte und Normen nötig sind."<sup>21</sup>

Naturwissenschaftliche Analysen bieten so das Bild einer äußerst gefährdeten Zukunft, sie bieten aber auch ein Instrumentarium zur möglichen Bewältigung der Probleme an.

---

19 Resümee der Club-of-Rome-Berichte bei Dreier/Kümmel 56.

20 Ebd. 74.

21 Ebd. 75f.

Christliche Sozialethik, der es um die "Rettung der menschlichen Person", um den "rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft" geht, muß sich mit einer derart dringlichen Problemstellung wie der unserer Zukunftsbedrohung auseinandersetzen. Sie ist sich dies ganz besonders schuldig von ihrer theologisch-ekklesiologischen Ausrichtung her. Das zukunftsbedrohende, dynamische Element ist z.B. angesprochen, wenn "Populorum Progressio" jene "wahre Entwicklung" fordert, "die für den einzelnen, die für die Völker der Weg von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen ist"<sup>22</sup>, es wird deutlich in den Worten der römischen Bischofssynode 1971, die teilnehmen will "an dem Streben und Verlangen all derer, die eine menschlichere Welt bauen wollen"<sup>23</sup>, für die "Einsatz für die Gerechtigkeit und die Beteiligung an der Umgestaltung der Welt wesentlicher Bestandteil der Verkündigung der Frohen Botschaft" sind<sup>24</sup>. Das Bewußtsein unserer Zukunftsverpflichtung mag sich auch Ausdruck verschaffen im Katholikentags-Leitwort 1978 "Ich will euch Zukunft und Hoffnung geben" - theologisch besonders greifbar ist dieses Bewußtsein aber in der Tatsache, daß sich heute jede theologische Disziplin ihrer eschatologischen Perspektive bewußt wird. Es ist unübersehbar, daß Eschatologie heute nicht mehr als geschlossener (fast nebensächlicher) Traktat zu betrachten ist, sondern als eine die gesamte Theologie durchdringende Perspektive, bestimmt vom Gedanken des bereits angebrochenen, aber noch nicht vollendeten Reiches Gottes. In dieser neu zur Geltung gekommenen eschatologischen Perspektive steckt ein "Hoffnungspotential"<sup>25</sup>, das angesichts der bedrohenden Zu-

---

22 Populorum Progressio 20.

23 Iustitia in mundo 2.

24 Ebd. 6.

25 Diesen Ausdruck verwendet Dreier in Anlehnung an den Synodenbeschluß "Unsere Hoffnung" in: Leistungsgesellschaft 434.

kunftperspektiven heutiger gesellschaftlicher Entwicklung fruchtbar werden muß, wenn es dem Metanoia-Anspruch und Metanoia-Aufruf gerecht werden will. Christliche Sozialethik müht sich um Veränderung - in konsequenter Befolgung kirchenamtlicher Verlautbarungen -, sie muß sich aber auch um eine Analyse der bestehenden Verhältnisse kümmern, ohne die jede Zukunftsbemühung blaß bleiben muß. Dieser Analyse hat sich die kirchliche Soziallehre seit "Rerum Novarum" gestellt; heute sieht sich christliche Sozialethik in nüchterner Selbsteinschätzung dabei auf die empirischen Sozialwissenschaften verwiesen. Anklänge dazu finden sich in kirchlichen Dokumenten, z.B. in "Iustitia in mundo" Nr.51 (Beschreibung fortschrittshehmender Elemente in unserer Gesellschaft), sowie in "Populorum Progressio" Nr.6-11 (Skizzierung des weltweiten Ausmaßes der sozialen Frage); konsequent verfolgt wird diese Linie in der erwähnten Studie "Zukunft durch kontrolliertes Wachstum".

Analyse der bestehenden Verhältnisse und Bemühung um eine eschatologisch motivierte Zukunftsgestaltung lassen christliche Sozialethik aber auch bald auf die Frage der Realisierung eines solchen Programms aufmerksam werden, besonders angesichts des verengten sozialen Bewußtsein: "Offenbar stehen dem Fortschritt, den wir für uns selbst und für alle wünschen, schwere Hindernisse entgegen. Die heute noch vorwiegende Art der Erziehung begünstigt einen engstirnigen Individualismus. Ein Großteil der Menschen versinkt geradezu in maßloser Überschätzung des Besitzes. Schule und Massenmedien stehen nun einmal im Bann des etablierten 'Systems' und können daher nur einen Menschen formen, wie dieses 'System' ihn braucht, einen Menschen nach dessen Bild, keinen neuen Menschen, sondern nur eine Reproduktion des herkömmlichen Typs."<sup>26</sup> Das soziale Sein des Menschen in

---

26 Iustitia in mundo 51.

der Überflußgesellschaft bestimmt sein Bewußtsein, dieses wiederum reproduziert nur das Bestehende und läßt so keinen Ausbruch aus dem Etablierten zu. Christliche Sozialethik, die nicht bei der Analyse stehen bleiben will, sondern ihren Zukunftsauftrag auch hinsichtlich der Realisierung ernst nimmt, muß hier nach einem Weg suchen, die Dialektik zwischen sozialem Sein und Bewußtsein aufzubrechen. Dreiers "Gesellschaftliche Reformen über praxisverändernde Bildung" haben diese Zusammenhänge offengelegt. Der dort skizzierte Weg<sup>27</sup> versucht, das verengte soziale Bewußtsein mit Hilfe der praxisverändernden Wirksamkeit der Bildung aufzusprennen. Mehr Einsicht in die sozialen Zusammenhänge weitet das verengte Bewußtsein, von daher ist dann unter Nutzung des dialektischen Zusammenhangs von Sein und Bewußtsein eine Änderung des sozialen Seins zu erwarten. Dies geschieht mit Hilfe einer Politik, die sich dann nicht mehr um die drängenden Probleme der heutigen und zukünftigen Gesellschaft drücken kann, wenn das soziale Bewußtsein in geeigneter Weise (durch fundierte Bildung veranlaßt) diese Probleme sieht und artikuliert.

Ein so geartetes Selbstverständnis und Problembewußtsein christlicher Sozialethik hat zur vorliegenden Arbeit motiviert.

Erstens ist Marcuses kritische Theorie immer noch aktuell. Sie hatte zumindest zeitweise praktische Relevanz, denn z.Zt. der Studentenunruhen Ende der sechziger Jahre beriefen sich viele auf Marcuse<sup>28</sup>. Diese praktische Relevanz hielt nicht lange an, vielleicht auch deshalb, weil - wie Marcuse selbst betont - wohl nur wenige Studenten seine Werke wirklich gelesen hatten<sup>29</sup>.

---

27 Dreier bietet eine Problemskizze (Untertitel), keinen Lösungskatalog.

28 Dazu Jansohn, Herbert Marcuse 7-9.

29 Marcuse, Revolte, Anarchismus und Einsamkeit, 10.

Seiner bestechend nüchternen, kritischen Analyse der bestehenden Verhältnisse und seinem Zukunftsentwurf wird dennoch Aktualität bescheinigt. Lepenies betont 1977, beim Wiederlesen des "Eindimensionalen Menschen" sei der Eindruck des Veralteten weitgehend "atmosphärisch bestimmt", es gebe aber inhaltlich genügend Aktuelles<sup>30</sup>. Ein ähnlicher Eindruck entstand bei der Teilnahme Marcuses an einer "spektakulären Debatte über die Weite des Wegs von der Philosophie in die Praxis", die im September 1976 in Düsseldorf stattfand<sup>31</sup>. Hans Küng schreibt 1974, angesichts der aktuellen gesellschaftlichen Probleme habe sich die neomarxistische Gesellschaftskritik "mit dem Scheitern des 'Prager Frühlings' und der Studentenrevolutionen offensichtlich nicht erledigt."<sup>32</sup> - Somit darf Marcuses kritische Theorie als eine der relevanten Theorien sozialen Wandels das Interesse der christlichen Sozialethik beanspruchen.

Zweitens folgt die Beschäftigung mit Marcuse einer sozialwissenschaftlichen Perspektive, die bereits durch Joseph Höffners Aufsatz "Wesen und Wandel der Sozial-Utopien" angedeutet wird: Christliche Sozialwissenschaft darf sich nicht mit der auch von Höffner kritisierten Meinung begnügen, Utopien seien "geistreiche Spielereien"<sup>33</sup>. Bei Höffner geschieht m.E. noch eine zu einfache Gegenüberstellung zwischen christlicher Soziallehre und den Sozial-Utopien, die vielleicht für einige der dort erwähnten Beispiele bedeutsam ist, nicht aber

---

30 Lepenies, FAZ.

31 Zimmer, Zeit.

32 Küng, Christ Sein 32 unter Bezug auch auf Herbert Marcuse.

33 Höffner, Sozial-Utopien 109.

für Marcuse<sup>34</sup>. Spätere Autoren schätzen Wesen und Notwendigkeit der Utopien höher ein. Beispielhaft dafür ist Pichts "Mut zur Utopie", bedeutsam ist die lebendige Auseinandersetzung mit dem Utopischen im Synodenbeschluß "Unsere Hoffnung". Marcuses kritische Theorie kann nämlich charakterisiert werden als eine jener "sozialen und politischen Utopien, die einen neuen Menschen und eine neue Erde, eine geglückte Vollendung der Menschheit als Resultat gesellschaftlich-geschichtlicher Kämpfe und Prozesse erwarten und anzielen."<sup>35</sup> Damit steht sie in einem gewissen Gegensatz zur Hoffnung auf die Verheißungen des Reiches Gottes, die zwar eine "gesellschaftskritische Freiheit und Verantwortung" in uns wecken und fordern, aber nicht identisch mit den genannten Utopien sind<sup>36</sup>. - Diese theologisch begründete Kritik an Utopien kann durch eine philosophische Stellungnahme ergänzt werden, die Marcuse gegenüber kritisch anmerkt: "Die Welt ohne Zwänge, auf die hin alles Bestehende negiert werden soll, wird in abstrakter Totalität der schlechten Wirklichkeit nur einfach gegenübergestellt"<sup>37</sup>. Diese allgemeine theologische Einordnung und die philosophische Kritik können einer christlichen Sozialethik nicht ausreichen, die Marcuses Theorie in ihrer Relevanz anerkennt. Marcuse kann durchaus im Rahmen der utopischen Tradition gesehen werden (und damit auch kritisiert werden), zu bedenken ist aber auch, daß hier kein traditionell verfestigtes Utopiegebäude mehr vorliegt, sondern ein Zukunftsentwurf, der von einer utopischen Intention bestimmt ist. Mit seiner Analy-

---

34 Zum Zeitpunkt des Höffner-Aufsatzes (1953) war allerdings Marcuses kritische Theorie noch nicht ausgearbeitet.

35 Unsere Hoffnung 95-97, Zitat 96.

36 Ebd.

37 Hommes, Utopie 1575.

se unserer Gesellschaft stellt sich Marcuse auf eine klare geschichtliche Grundlage, von der aus er seinen Entwurf des "befriedeten Daseins" vorlegt. - Marcuses Theorie läßt sich in die Utopiegeschichte einordnen, insofern Utopien immer Gesellschaftskritik enthalten<sup>38</sup>, sie führt aber auch über eine utopiegeschichtliche Einordnung hinaus, sofern sie durch das Merkmal "utopische Intention" im Vergleich zu anderen Utopien offener wird.

Drittens fordert Marcuses Theorie aus einem weiteren Grund zur Auseinandersetzung heraus: Sie versteht sich als eine neomarxistische Theorie. Der Synodenbeschluß "Kirche und Arbeiterschaft" erachtet "die gründliche Auseinandersetzung mit Marx und seiner Lehre als notwendig"<sup>39</sup> und betont: "Soll diese Auseinandersetzung nicht erneut an den Fakten vorbeigehen, so muß sie freilich auch die seither eingetretenen Veränderungen der gesellschaftlichen Situation und damit der Klassenlage einbeziehen."<sup>40</sup> - Marcuse als Neomarxist hat die Aktualisierung der Marxschen Lehre auf seine Weise geleistet und bietet sich deshalb als adäquater Gesprächspartner einer solchen aktualisierten Auseinandersetzung an.

Bereits die drei erwähnten Begründungen der Relevanz, der Utopiekritik und der (Neo-)Marxismuskritik lassen die Auseinandersetzung mit Marcuse notwendig erscheinen. Vollends zur Herausforderung wird Marcuses Theorie aber durch die zwei Perspektiven, die heute auch in der

---

38 Hommes spricht vom "ursprünglichen Zusammenhang" zwischen Utopien und Kritik (Utopie 1573).

39 Kirche und Arbeiterschaft 332.

40 Ebd. - Zur Dringlichkeit dieser Forderung siehe Nell-Breuning in: Synode - Ende oder Anfang 182.

christlichen Sozialethik als wesentlich erachtet werden: die Ausrichtung auf die Zukunft und die Anstrengung, eine Veränderung der unzureichenden Verhältnisse herbeizuführen. Marcuses Theorie wird dadurch zur konkreten Utopie, daß auf der Grundlage der bestechend nüchternen Analyse der bestehenden Verhältnisse der Zukunftsentwurf des "befriedeten Daseins" vorgelegt wird. Ohne diese Zukunftsperspektive würde sich Marcuses Gesellschaftskritik wenig von der anderer Autoren unterscheiden<sup>41</sup>. Dieser Zukunftsentwurf mit utopischer Intention wird deshalb zur konkreten Utopie, weil der Ansatzpunkt zur Veränderung aufgewiesen wird: Die bis in die Grundlagen des heutigen Menschen reichende Eindimensionalität muß durch das noch vorhandene Potential für eine qualitative Veränderung überwunden werden. Dabei setzt Marcuse seine Hoffnung auf die nonkonformistische Intelligenz und auf die existentiell am meisten von der Gesellschaft Ausgeschlossenen. Er erstrebt damit - im Sinn der Dialektik von sozialem Sein und Bewußtsein - eine Bewußtseinsveränderung (Intelligenz), mit deren Hilfe das soziale Sein verändert werden soll. Zugleich soll aber auch direkt (durch die Randgruppen) das soziale Sein revolutionär verändert werden. Der Weg zur Veränderung schließt Gewalt nicht aus, wenngleich Gewalt nicht als primäres Mittel der Veränderung angesehen wird.

Marcuses spezifischer Beitrag zur Herausforderung der christlichen Sozialethik besteht aber nicht nur im Moment der Zukunftsperspektive und der notwendigen qualitativen Änderung. Auch seine Intention trägt zu dieser Herausforderung bei, denn genau wie die christliche Sozialethik intendiert Marcuse eine menschlich gestaltete Zukunft aller in Solidarität.

---

41 Die Nähe der Marcuseschen Kritik zu "konservativen" Kulturkritikern wird von linker Seite öfters kritisiert (siehe dazu unten 210).

Auf der Grundlage der skizzierten sozialetischen Position nimmt deshalb die vorliegende Arbeit diese Herausforderung an. Dabei bleibt sie aber nicht bei der kritischen Konfrontation mit dieser nichtchristlichen zukunftsgerichteten Utopie stehen. Sie versucht vielmehr, die treibende Kraft des christlich-eschatologischen "Hoffnungspotentials" deutlich zu machen, das ständig neu zur Zukunft aller in Solidarität herausfordert.

Als erster Teil ist eine Darstellung der Analyse und des Entwurfs Marcuses angebracht, gegliedert nach den drei Gesichtspunkten des Ökonomischen, des Politischen und des Kulturellen. Nach dieser ausführlicheren Darstellung werden eschatologische Perspektiven aufgewiesen, die den christlichen Beitrag zu einer Zukunft in Solidarität verdeutlichen sollen. Im dritten Teil schließlich erfolgt der Versuch einer kritischen Konfrontation und der Weiterführung der Herausforderung. Dazu wird zunächst aus Teil 1 Marcuses Beitrag zu einer Zukunft in Solidarität herausgehoben, bevor christliche Zukunftshoffnung in Affinität und Korrektur zu Marcuse erörtert werden kann. Diese Auseinandersetzung wird mit der Absicht durchgeführt, Marcuse gerecht zu werden, aber auch das als wichtig aufzuzeigen, was Theologie und speziell Eschatologie als das ihnen Eigene betrachten. Zudem liegt das praktische Interesse gemeinsamen Handeln für eine solidarische Zukunft zugrunde, Dies legt es nahe, vorrangig das Gemeinsame zu erstreben, ohne allerdings die vorhandenen Differenzen zu verschweigen.

## T E I L A

### MARCUSES ANALYSE UND ENTWURF

#### 1. Einleitende Bemerkungen

Marcuses Werk, so wie es hier aufgegriffen wird, hat deutlich zwei Aspekte. Es läßt sich zum einen, größeren Teil als Analyse der bestehenden Verhältnisse erfassen, zum anderen Teil als Entwurf des "Anderen". Marcuse spricht selbst von "Analyse"<sup>1</sup> und von "Entwurf"<sup>2</sup>. Die Analyse Marcuses bezieht sich auf die fortgeschrittene Industriegesellschaft<sup>3</sup>, den Terminus Entwurf benutzt er deshalb so oft, weil er "den spezifischen Charakter der geschichtlichen Praxis äußerst klar zu akzentuieren scheint"<sup>4</sup>.

Wenn in dieser Arbeit der Entwurf einen breiteren Raum einnimmt als die Analyse, dann deshalb, weil die Zukunftsperspektive - gemäß dem erkenntnisleitenden Interesse einer Zukunft in Solidarität - hervorgehoben werden soll. Damit werden Umfang und Wert der Analyse Marcuses nicht beeinträchtigt; die Analyse ist Grundlage des Entwurfs und wirkt immer wieder auf ihn ein.

---

1 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 12f.

2 Ebd., 18.

3 Vgl. ebd., 17.

4 Ebd., 231.

## 2. Die Einzelanalysen

Der ökonomische, der politische und der kulturelle Teil der Marcuseschen Analyse der gegenwärtigen Gesellschaft und die entsprechenden Teile seines Entwurfs lassen sich nicht voneinander trennen. Die hier vorgenommene Einteilung geschieht aus systematischen Gründen im Anschluß an Marcuse selbst<sup>1</sup>. Immer sollte dabei allerdings der gesellschaftliche Gesamtzusammenhang im Auge behalten werden.

Der Begriff des Ökonomischen bezeichnet hier jene Sachverhalte, die sich auf die Arbeitswelt und die wirtschaftlichen Verhältnisse beziehen, politisch soll jener Bereich genannt werden, der mehr den Staat betrifft. Die kulturelle Dimension zielt auf jene Bereiche, die traditionell mit künstlerisch umschrieben werden.

### 2.1. Die ökonomische Analyse

#### 2.1.1. Die Integration der Arbeiterschaft

Die Eingliederung der organisierten und nichtorganisierten Arbeiterschaft in das System des Kapitalismus, die Angleichung der verschiedenen Schichten der arbeitenden Bevölkerung aneinander - so die der Arbeiter und der Angestellten - bilden einen Teil der ökonomischen Analyse Marcuses.

Im einzelnen gehören dazu folgende Merkmale:

Im modernen Produktionsprozeß sind die Arbeiter einer erhöhten Beanspruchung ausgesetzt, denn sie müssen sich in automatisierten, halbautomatisierten und nicht automatisierten Abteilungen zurechtfinden<sup>2</sup>; die Arbeit wird

---

1 Vgl. Marcuse, Versuch über die Befreiung, 49.

2 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 45.

auch nicht leichter durch die Umwandlung körperlicher Energie in technische und geistige Fertigkeiten<sup>3</sup>, vor allem aber ist zu bedenken: "Diese Art meisterhafter Versklavung ist nicht wesentlich verschieden von der des Maschinenschreibers, Bankkassierers, des unter Hochdruck arbeitenden Verkäufers oder der Verkäuferin und des Fernsehansagers. Standardisierung und Routine gleichen produktive und unproduktive Tätigkeiten einander an"<sup>4</sup>. Es gibt einen "Trend zur Angleichung" in der "berufsmäßigen Schichtung"<sup>5</sup>.

Marcuse kann feststellen, die objektive Lage aller Lohn- und Gehaltsempfänger sei gleich, denn: "Dem Kapital steht jetzt die gesamte Masse der arbeitenden Bevölkerung gegenüber"<sup>6</sup>. Auf dieser fortgeschrittenen Stufe der Entfremdung, die "gänzlich objektiv geworden" ist, wird das entfremdete Subjekt "seinem entfremdeten Dasein einverleibt"<sup>7</sup>. Worin besteht diese Entfremdung, die "gemeinsame objektive Lage aller Lohn- und Gehaltsempfänger"? Sie ist bestimmt durch den "Ausschluß von der Kontrolle über die Produktionsmittel"<sup>8</sup>, von der Notwendigkeit, daß der Arbeitnehmer im kapitalistischen System seine Arbeitskraft verkaufen muß, um leben zu können<sup>9</sup>. Die Arbeit innerhalb des etablierten Produktionsapparats kann keine Besserung bringen: "Dieser ist und bleibt ein technischer

---

3 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 45.

4 Ebd., 45f.

5 Ebd., 47. Zur Problematik der "Angleichung" ferner: Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 39,48,52,58,15,31; Konterrevolution und Revolte, 17f.,23,50; Trieblehre und Freiheit, 22; Theorie und Praxis, 23,34; Versuch über die Befreiung, 30f.,84,85.

6 Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 23.

7 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 31.

8 Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 23.

9 Vgl. Marcuse, Autorität und Familie, 130.

Apparat, der sich seiner ganzen Struktur nach der Autonomie im Arbeitsprozeß widersetzt"<sup>10</sup>. Entfremdung, Heteronomie, Beherrschtwerden bieten sich als Momente der alltäglichen Erfahrung an. "Ausbeutung, Betrug, Unterdrückung werden nicht nur in der Fabrik, im Büro, sondern auch im Supermarkt, im Wohnblock, beim Erwerb von Bekleidung etc. erlebt"<sup>11</sup>.

Wenn diese Entfremdung Tag für Tag erfahren wird, muß sie dann nicht ein gemeinsames Bewußtsein hervorrufen, ein Bewußtsein, wie es nach der klassischen marxistischen Theorie der Arbeiterklasse zu eigen war? - Marcuse stellt nüchtern fest, daß die Arbeiterklasse nicht (mehr) die Kraft zur Negation hat, die sich anscheinend notwendig aus der "alltäglichen Erfahrung" ergibt. Die kapitalistische Entwicklung habe nämlich die Struktur und Funktion von Bourgeoisie und Proletariat so stark verändert, daß sie gemeinsam an der Erhaltung des Status quo interessiert sind<sup>12</sup>. Schuld daran ist die "Leistungsfähigkeit des Systems"<sup>13</sup>, die dazu verführt, daß sich die Individuen mit ihm identifizieren. Verschiedentlich geht Marcuse auf dieses Phänomen ein, so z.B.: "Die Integration des größten Teils der Arbeiterklasse in die kapitalistische Gesellschaft ist kein Oberflächenphänomen, sondern ist im Unterbau, in der politischen Ökonomie des Monopolkapitalismus begründet: die Arbeiterklasse der Metropole profitiert von den Überprofiten, von neokolonialer Ausbeutung, der Rüstung und den ungeheuren Subventionen der Regierung. Daß diese Klasse viel mehr als ihre Ketten zu verlieren hat, mag trivial sein, ist aber gleichwohl richtig"<sup>14</sup>.

---

10 Marcuse, 'Great Society', 173.

11 Marcuse, Theorie und Praxis, 34.

12 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 15.

13 Ebd., 31.

14 Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 13.

So erklärt es sich, daß die Gleichschaltung der Arbeiterschaft kein revolutionäres Potential freisetzt. Vielmehr führt beispielsweise die Übernahme von mehr Verantwortung und Kontrolle durch den Arbeiter zu einer Stärkung der betrieblichen Hierarchie und zur Integration der Arbeiterschaft, denn Übernahme von Verantwortung bedeutet noch keine Produktionsmittelkontrolle<sup>15</sup>. - Die Integration der Arbeiterklasse vollzieht sich nach Marcuse auf beiden Ebenen, auf der des 'gesellschaftlichen Seins' und auf der des Bewußtseins, wobei die Integrierung auf der materiellen Basis das gesellschaftliche Sein bestimmt, das gesellschaftliche Sein bestimmt dann das Bewußtsein, das damit integrativ festgelegt ist und nicht der Veränderung offensteht<sup>16</sup>. Mit Blick auf die 'Triebstruktur' bedeutet das: "In den fortgeschrittenen kapitalistischen Ländern wird einer Radikalisierung der arbeitenden Klassen durch eine sozial gesteuerte Lähmung des Bewußtseins entgegengewirkt sowie durch die Entwicklung und Befriedigung der Bedürfnisse, welche die Knechtschaft der Ausgebeuteten verewigen. So wird in der Triebstruktur der Ausgebeuteten ein handfestes Interesse am bestehenden System befördert, und der Bruch mit dem Kontinuum der Repression - eine notwendige Vorbedingung der Befreiung - findet nicht statt"<sup>17</sup>. - Die Argumentationskette: Ebene der materiellen Basis - Ebene des gesellschaftlichen Seins - Ebene des Bewußtseins läßt es nicht als Widerspruch erscheinen, wenn Marcuse im "Versuch über die Befreiung"<sup>18</sup> eher die triebmäßige Verankerung des kapitalistischen Systems betont (grundlegend bereits in "Triebstruktur und Gesellschaft"<sup>19</sup>), im Vortrag

---

15 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 56.

16 Vgl. Marcuse, Theorie und Praxis, 22.

17 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 33f.

18 Erschienen 1969.

19 Erschienen 1955 (Englisch).

1974 dagegen mehr auf das gesellschaftliche Sein abhebt<sup>20</sup>. Man kann aber darin eine gewisse Akzentverlagerung erblicken, eine Annäherung an die traditionelle Kritische Theorie, wofür auch die neuerliche Betonung der Verelendungstheorie spräche<sup>21</sup>, die wohl so nicht im "Eindimensionalen Menschen" stehen könnte.

Jedenfalls stellt sich die Arbeiterklasse für Marcuse heute nicht als die revolutionäre Kraft dar. Sie ist vielmehr derart ins System integriert, daß es einiger Anstrengung bedarf, um sie zu mobilisieren. An dieser grundsätzlichen Einschätzung der Lage ändern auch Differenzierungen nichts wie die, die amerikanische Arbeiterklasse sei schon mehr integriert als die europäische<sup>22</sup>, die demnach also noch eher revolutionär zu mobilisieren sei als die amerikanische<sup>23</sup>.

#### 2.1.2. Die Reproduktion des totalitären Apparats

Von Angleichung war bereits die Rede, "Gleichschaltung" heißt der stärkere Ausdruck, mit dem Marcuse die bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse belegt. Er trifft dadurch nicht nur einen - wenn auch wichtigen - Aspekt dieser Verhältnisse, sondern das Gesamt dieser Gesellschaft, die "ein völlig statisches System des Lebens" ist: "Sie reproduziert sich stets aufs neue in ihrer unterdrückenden Produktivität und vorteilhaften Gleichschaltung"<sup>24</sup>. Das gilt nicht nur für den wirtschaftli-

20 Vgl. Marcuse, Theorie und Praxis.

21 Vgl. ebd., 30.

22 Vgl. Marcuse, Gewalt in der Opposition, 57.

23 Diese Differenzierung war vielleicht durch die damalige Situation inspiriert: Der Vortrag wurde im Sommer 1967 an der FU in Berlin gehalten, wohl mit der Hoffnung auf ein stärkeres revolutionäres Potential in Europa.

24 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 37.

chen Bereich, sondern auch für den staatlichen mit seiner "totalen Verwaltung"<sup>25</sup>. Man könnte diesen Ausdruck synonym für Eindimensionalität gebrauchen; ist Gleichschaltung etwas anderes als die Verhinderung des Ausstiegs in die andere Dimension, als die Niederhaltung der befreienden Bedürfnisse? - Welche einzelnen Aspekte dieser "unterdrückenden Produktivität" und "vorteilhaften Gleichschaltung" lassen sich ausmachen?

Unterdrückende Produktivität scheint ein ökonomisches Kennzeichen des Kapitalismus zu sein, das notwendig mit dem System verbunden ist: Die Produktivität wird durch Mechanisierung, Automation u.ä. so gesteigert, daß immer mehr wachgerufene Bedürfnisse befriedigt werden können und so die Bevölkerung immer mehr von diesem Produktionsapparat abhängig wird. "Das Gesetz des kapitalistischen Fortschritts liegt in der Gleichung: technischer Fortschritt = wachsender gesellschaftlicher Reichtum (wachsendes Bruttosozialprodukt) = größere Knechtschaft"<sup>26</sup>. Mit Blick auf das Eigentum heißt das: "Die 'Lebenstätigkeit' steht im Dienste des Eigentums, statt daß das Eigentum im Dienst der freien Lebenstätigkeit steht"<sup>27</sup>. Der Erwerb der produzierten Güter erfordert nämlich einen gewissen Besitz, den sich der Mensch im kapitalistischen System durch seine Ware Arbeit erobern muß. Er muß also produktiv tätig werden - aber nur, um konsumieren zu können und damit wieder die Produktivität im Ganzen zu steigern.

Unterdrückende Produktivität meint ferner Steigerung der autoritativen Herrschaft des Kapitalisten über den Arbeiter, der den Ertrag seiner Arbeit nur als Lohn -

---

25 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 69.

26 Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 10; siehe dazu auch 16 und 28-30.

27 Marcuse, Neue Quellen, 38.

zur Wiederherstellung seiner Arbeitskraft - erhält. Die Ausbeutung seiner Arbeitskraft darf als die eine Komponente der autoritativen Herrschaft angesehen werden, die andere besteht darin, daß die Verfügung über die Produktionsmittel dem Besitzer zusteht, der somit auch den Produktionsablauf und den Einsatz des Arbeiters bestimmt<sup>28</sup>. Der Faktor "Herrschaft" läßt sich dann auf den gesamtstaatlichen Bereich ausdehnen: Das dauernde Gegeneinanderwirken von Allgemein- und Privatinteresse im Kapitalismus erfordert, "um überhaupt die Reproduktion der anarchisch produzierenden Gesellschaft zu sichern, eine mit allen materiellen und ideellen Zwangsmitteln ausgestattete universale Apparatur"<sup>29</sup>. - Gemeint ist hier der Staat mit seiner Intervention. So stellt sich die moderne Gesellschaft als ein riesiger Produktions- und Verteilungsapparat dar, in dem "unterdrückende Produktivität" und "vorteilhafte Gleichschaltung" durch Produktionsmittelbesitz und staatliche Autorität gemeinsam durchgeführt werden. - "Verfügung über den Apparat, oder selbst über seine Schlüsselstellungen, ist eo ipso Verfügung über die Masse, und zwar so, daß diese Verfügung sich gleichsam automatisch aus der Arbeitsteilung, als deren technisches Resultat, ergibt, als das Rationale des funktionierenden Apparats, der die Gesamtgesellschaft umspannt und erhält"<sup>30</sup>. Diese "technisch-administrative Kollektivierung"<sup>31</sup> reproduziert sich durch die Fortentwicklung des Apparats. - Ökonomie und Politik stehen so in einer unlösbaren Verbindung.

---

28 Vgl. Marcuse, Neue Quellen, 133f.

29 Ebd., 140.

30 Marcuse, Trieblehre und Freiheit, 22.

31 Ebd., 22.

Eng verknüpft mit der materiellen Reproduktion des totalen Systems ist aber auch die "repressive Vergesellschaftung des Bewußtseins und der Triebstruktur"<sup>32</sup>, d.h.: Die äußerlich annehmbare materielle Lage der Massen hat das gemeinsame Bewußtsein entstehen lassen, eine Veränderung sei nicht notwendig. Zudem haben sich diese ökonomischen Bedingungen bis auf die Triebstruktur ausgewirkt, denn nicht nur das Bewußtsein für die eigene Abhängigkeit fehlt, sondern auch das Bedürfnis nach Veränderung ist unterbunden, die Wünsche zielen auf eine Erhaltung des Status quo ab.

Eine gewisse Einschränkung der Aussagen über die totale Herrschaft des Apparats könnte man darin sehen, daß es heißt: "Die Erfahrung verschwendeter, unnötiger Arbeitszeit (produktiv und notwendig nur für die kapitalistische Produktionsweise) läßt sich immer schwerer unterdrücken"<sup>33</sup>. Die Herrschaft wäre demnach doch nicht so total. Bestimmend in Marcuses Bild vom totalen Apparat scheint aber doch eher eine Äußerung wie die, es sei die herrschende Tendenz des Monopolkapitalismus, die gesamte Gesellschaft "in seinem Interesse und nach seinem Bild" zu organisieren<sup>34</sup> - eine Wendung, die fast biblisch klingt (Gn 1,26).

### 2.1.3. Der Verlust des revolutionären Faktors

Wenn die ursprünglich revolutionäre Klasse heute in einer größeren, diffusen Schicht von Lohn- und Gehaltsempfängern aufgegangen ist, wenn zudem eine Gleichschaltung innerhalb des Systems erreicht wurde, so ist dadurch der Verlust des revolutionären Faktors offenkundig. Anders ausgedrückt: Das Klassenbewußtsein der Arbeiterschaft

---

32 Marcuse, Theorie und Praxis, 26.

33 Ebd., 26.

34 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 19.

ist geschwunden. Bourgeoisie und Proletariat sind zwar nach Marcuse immer noch die grundlegenden Klassen. "Die kapitalistische Entwicklung hat jedoch die Struktur und Funktion dieser beiden Klassen derart verändert, daß sie nicht mehr die Träger historischer Umgestaltung zu sein scheinen"<sup>35</sup>. Somit fehlt es an "Trägern und Triebkräften gesellschaftlichen Wandels". Das fehlende Bedürfnis nach qualitativer Änderung geht nun auf die Gesamtgesellschaft über, die diese qualitative Veränderung für jedes ihrer Mitglieder verlangt<sup>36</sup>. Begründet ist dieses Verlangen durch die gemeinsame Lage aller Lohn- und Gehaltsempfänger, die sich mit dem Begriff Ausbeutung kennzeichnen läßt<sup>37</sup>. Dennoch besteht "eine ausgesprochene Feindseligkeit der großen Mehrheit des Volkes gegenüber der Revolution"<sup>38</sup>. - Mit Äußerungen dieser Art wendet sich Marcuse gegen eine "Fetischisierung der Arbeiterklasse"<sup>39</sup>, er stellt fest, daß die marxistische und sozialistische Theorie bei der Bevölkerung keinen großen Anklang findet<sup>40</sup>. Grundsätzlich sieht er die Lage so: "Kraft ihrer Stellung im Produktionsprozeß, aufgrund ihres zahlenmäßigen Gewichts und des Umfangs der Ausbeutung ist die Arbeiterklasse noch immer der geschichtliche Träger der Revolution; durch ihre Teilhabe an den stabilisierenden Bedürfnissen des Systems ist sie eine konservative, ja konterrevolutionäre Kraft geworden. Objektiv, 'an sich', sind die Arbeiter noch die potentielle revolutionäre Klasse, subjektiv, 'für sich', sind sie

---

35 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 15.

36 Vgl. ebd., 15.

37 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 23; siehe auch unten zu "Entfremdung", 26-29.

38 Marcuse, Theorie und Praxis, 34.

39 Z.B. in Marcuse, Scheitern der Neuen Linken?, 54.

40 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 41; ähnlich ebd., 51 und Marcuse, Ende der Utopie (Disk.), 59-61.

es nicht"<sup>41</sup>.

Begründet ist diese konservativ-konterrevolutionäre Haltung zweifellos durch das Phänomen der "Angleichung" und der "Gleichschaltung" (s.oben), das sich bei näherer Betrachtung noch durch folgende Tatsachen ergänzen läßt:

- Die körperliche Arbeit - Grundlage für den Marx-schen Begriff des Proletariats - wird reduziert, sie weicht nämlich einer subtileren Versklavung<sup>42</sup>.
- Der Abbau der 'beruflichen Autonomie' des Arbeiters, seine Eingliederung in ein technisiertes Ganzes, nimmt ihm die Kraft zur Negation<sup>43</sup>.
- Durch Waren und Dienstleistungen, durch einen "politischen, militärischen und Polizei-Apparat von erschreckender Effizienz" kontrolliert "das alle Dimensionen der Arbeit und Freizeit durchdringende Kapital" die Bevölkerung - deshalb können sich die objektiven Bedingungen nicht in revolutionäres Bewußtsein umsetzen<sup>44</sup>.
- Die Arbeiterschaft ist keine geschlossene Klasse, weil sich in ihr interne Interessenkonflikte abspielen, so etwa durch die hierarchische Gliederung zwischen "hochbezahlten Technikern, Experten und sonstigen Spezialisten einerseits" und den "unter der Anwendung der Technologie leidenden Arbeiter(n) andererseits"<sup>45</sup>.
- Das Bewußtsein der Klassen unterliegt einer "sozial gesteuerten Lähmung des Bewußtseins", das Interesse

---

41 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 33; ähnlich ebd., 83.

42 Siehe oben S. 16 ; vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 44f.

43 Vgl. ebd., 48.

44 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 14.

45 Ebd., 23; siehe auch Marcuse, Versuch über die Befreiung, 84f.

am bestehenden System wird befestigt<sup>46</sup>.

Der Ausbruch aus der eindimensionalen Arbeitswelt, die Entwicklung eines revolutionären Bewußtseins scheint somit nicht möglich zu sein.

#### 2.1.4. Das Fortbestehen des grundlegenden Widerspruchs

Die von Marcuse aufgewiesenen Tendenzen der Gleichschaltung und Integration der Arbeiterklasse können seiner Meinung nach aber nicht die Grundtatsache der Entfremdung verschleiern.

An Marx anknüpfend stellt er fest: Die Lebens-Sphäre im Kapitalismus ist eine solche der faktischen Unfreiheit, die bürgerliche Gesellschaft erscheint als "eine Gesellschaft von Warenproduzenten, in der sich die Menschen nicht als diese konkreten Individuen gegenüber treten, sondern als abstrakte Käufer und Verkäufer von Waren, worin ihre 'Privatarbeit' als abstrakte 'gleiche menschliche Arbeit', meßbar in abstrakter gesellschaftlicher Arbeitszeit, ausgedrückt ist"<sup>47</sup>. In dieser Gesellschaft muß der Arbeiter seine Arbeitskraft - "das einzige, was er noch hat" - verkaufen, damit er leben kann. Wenn aber die bürgerliche Philosophie lehrte, "daß die Freiheit der Person sich erst im freien Eigentum realisiert", so ist durch den Verkauf der Arbeitskraft (als Eigentum des Arbeiters) "die eigene Person selbst zum Eigentum geworden, das als Ware auf dem Markte feilgeboten wird"<sup>48</sup>. - Die Entfremdung ist total geworden.

---

46 Vgl. Marcuse, Versuch über die Befreiung, 33f.

47 Marcuse, Autorität und Familie, 130.

48 Ebd., 130; ähnlich ist die Darstellung des Entfremdungsbegriffs in Marcuse, Neue Quellen, 14f., wo Marcuse die Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte von Marx vorstellt und interpretiert.

Der Begriff der Entfremdung beginnt zwar mit der wachsenden Identifikation der Individuen mit den gesellschaftlichen Verhältnissen subjektiv fraglich zu werden, die Entfremdung besteht aber dennoch fort, und zwar als eine "fortgeschrittene Stufe der Entfremdung"<sup>49</sup>. Anders ausgedrückt: Die Atomisierung, nämlich die Arbeitsteilung, fördert ein Netz der Ausbeutung, durch das der einzelne mit Körper und Geist zu einem Instrument oder sogar zum Teil eines Instruments verwandelt wird<sup>50</sup>.

Wie grundlegend der Zustand der Entfremdung, der Verdinglichung, diese Gesellschaftsordnung durchdringt, zeigt sich daran, daß nicht nur der Arbeiter der Verdinglichung seiner Ware Arbeitskraft unterworfen ist, sondern daß auch der Kapitalist sein Privateigentum nur als bloßes Kapital besitzt, aber "nicht als Feld freier Selbstverwirklichung und Betätigung", d.h., es ist "eine Knechtschaft im Dienste des Besitzes"<sup>51</sup>.

Mit den Worten von Karl Marx: Das "materielle, unmittelbar sinnliche Privateigentum ist der materielle sinnliche Ausdruck des entfremdeten menschlichen Lebens"<sup>52</sup>.

Das Höchstmaß erreicht eine solch umfassende Entfremdung in der heutigen Industriegesellschaft, denn nun herrscht eine "neue Heteronomie in der Arbeitswelt"; heute ist selbst das Bewußtsein von der etablierten Gesellschaft weitgehend unterdrückt, "die Individuen identifizieren sich mit ihrem Sein-für-Anderes"<sup>53</sup>. Die bürgerliche Philosophie schränkt die totale Entfremdung und Verdinglichung dadurch ein, daß die "Person an sich" - als Ab-

---

49 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 31.

50 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 21.

51 Marcuse, Neue Quellen, 32.

52 Zitiert in Marcuse, Neue Quellen, 36.

53 Marcuse, 'Great Society', 163.

straktum - Eigentum des Arbeiters bleiben kann, das er "als Heiligtum ausbauen" darf. Diese Einschränkung bezeichnet Marcuse als "eine soziale und psychische Hauptwurzel der bürgerlich-patriarchalischen Ideologie"<sup>54</sup>. Die Grenzen der Entfremdung dienen so nur der ideologischen Absicherung des Systems. Dadurch soll die Verdinglichung verschleiert werden, der Kapitalist kann das Gefühl haben, gar nicht über den Arbeiter selbst, sondern 'nur' über seine Arbeitskraft zu verfügen, der Arbeiter wiederum kann sich 'frei' fühlen, weil seine Person unangetastet bleibt - "Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei, und würd' er in Ketten geboren!"<sup>55</sup>

Ein Aspekt der Entfremdung ist bei Marcuse besonders wichtig: Um den Arbeitsprozeß in der Gesellschaftsordnung des Kapitalismus aufrecht zu erhalten - um also die entfremdete Arbeit zu festigen - müssen Glück und Lust zugunsten des Profits geopfert werden. Entfremdete Arbeit gewährt nämlich nicht Befriedigung durch die dabei ausgeführten Tätigkeiten, sondern - "wenn überhaupt, immer nur beiläufig oder nach der Arbeit"<sup>56</sup>. "Zur Aufrechterhaltung eines solchen Arbeitsprozesses müssen diejenigen Triebe und Bedürfnisse, welche das normale Verhältnis von Arbeit und Genuß (als die Spanne der Nicht-Arbeit) und die es sichernden Institutionen (wie Familie und Ehe) untergraben könnten, abgelenkt oder verdrängt werden"<sup>57</sup>. Da Triebunterdrückung ein allgemeines Kennzeichen der Kultur und des kulturellen Fortschritts ist (nach Freud und Marcuse), müssen sich auch die Herren des jeweiligen Systems dieser Unterdrück-

---

54 Marcuse, Affirmative Kultur, 84.

55 Schiller, "Worte des Glaubens".

56 Marcuse, Idee des Fortschritts, 38.

57 Marcuse, Hedonismus, 157; dazu auch Marcuse, Affirmative Kultur, 57.

kung beugen. Die "repressive Triebkultur" zwingt zur Entfremdung gegenüber den eigenen Triebbedürfnissen und - ab einem gewissen Punkt - zu einer durchaus nicht mehr gerechtfertigten Repression<sup>58</sup>. Zur Reproduktion des Bestehenden, und somit zur Erhaltung der Entfremdung, werden Bewußtsein und Triebstruktur repressiv vergesellschaftet<sup>59</sup>. Auch wenn der Kapitalismus "Frustration und ursprüngliche Aggressivität sublimiert und gesellschaftlich produktiv angewandt" hat, bleiben doch "Ver-sagung, Unglück und Krankheit die Basis solcher Sublimation"<sup>60</sup>. Es werden keine wahren Bedürfnisse und Befriedigungen gewährleistet, vielmehr werden solche konformistischer Art methodisch erzeugt<sup>61</sup>.

#### 2.1.5. Die Verquickung ökonomischer und politischer Institutionen

Wollte man annehmen, die kapitalistische Gesellschaftsordnung halte die Bereiche des Ökonomischen und des Politischen auseinander, so widerspricht dem Marcuse mit dem Hinweis auf eine der Haupttendenzen der bestehenden Gesellschaft: "Konzentration der Volkswirtschaft auf die Bedürfnisse der großen Konzerne, wobei die Regierung sich als anregende, unterstützende und manchmal sogar kontrollierende Kraft betätigt"<sup>62</sup>. Ergänzend dazu stellt er fest: "Der Produktionsapparat und die Güter und Dienstleistungen, die er hervorbringt, 'verkaufen' das soziale System als Ganzes oder setzen es durch"<sup>63</sup>. Es

---

58 Vgl. Marcuse, Trieblehre und Freiheit, 28f.

59 Vgl. Marcuse, Theorie und Praxis, 26.

60 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 28f.

61 Vgl. Ebd., 95.

62 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 39.

63 Ebd., 31.

läßt sich auch sagen, der Produktions- und Distributionsprozeß werde von der Politik bestimmt, er bestimme aber auch seinerseits wieder die Politik, denn Ökonomie sei immer politische Ökonomie<sup>64</sup>.

Neben dieser allgemein gehaltenen Aussage trifft Marcuse aber auch andere, die die Verflechtung von Ökonomie und Politik in einem spezielleren Sinn anzeigen. So heißt es, die Koordination der Unternehmen zugunsten des Gesamtkapitals vollziehe sich auf zwei Ebenen, "einerseits durch den Bedingungen monopolistischer Konkurrenz unterliegenden gewöhnlichen Wirtschaftsprozess (wachsende organische Zusammensetzung des Kapitals; Druck auf die Profitrate); andererseits durch 'staatliches Management'"<sup>65</sup>. Damit wird das Engagement staatlicher Stellen im wirtschaftlichen Bereich konstatiert, also ein eher planwirtschaftliches Element der heutigen kapitalistischen Wirtschaftsordnung. Zugleich betont Marcuse die Indienstnahme der Planung durch das Kapital: Wesenszug des Kapitalismus sei nach wie vor die "private Aneignung von Mehrwert (durch Regierungsintervention zwar gesteuert, aber nicht abgeschafft) und seine Realisierung im korporativen Interesse"<sup>66</sup>. Das planerische Element mag neu sein, der Dienst des Staates für den Kapitalismus ist es nicht. Marx interpretierend meint nämlich Marcuse: Einerseits stelle - mit Erfolg - die herrschende Klasse ihr Sonderinteresse als das allgemeine hin, andererseits liege der Verselbständigung dieses scheinbar Allgemeinen "eine sehr reale Macht zugrunde: der Staat in allen seinen Institutionen als wirkliche Gewalt"<sup>67</sup>. Wie könnte auch das Sonderinteresse sich

---

64 Vgl. Marcuse, Idee der Revolution, 4.

65 Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 16.

66 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 29.

67 Marcuse, Autorität und Familie, 139f., Zitat ebd. 140.

als allgemeines etablieren, wenn die staatliche Gewalt dem entgegenstünde?

Psychologisch sieht Marcuse die ökonomische Herrschaft notwendig mit der politischen verbunden: Wer über den technischen Apparat verfügt, beherrscht die Massen, und zwar so, daß diese Herrschaft sich aus der Arbeitsteilung "als deren technisches Resultat, ergibt, als das Rationale des funktionierenden Apparats, der die Gesamtgesellschaft umspannt und erhält"<sup>68</sup>. Diese "technisch-administrative" Herrschaft verbindet die wirtschaftlichen, politischen und militärischen Gruppen in den Schlüsselstellungen des Apparats miteinander. Die technisch begründete Rationalität dieser Herrschaft aber macht das Volk zum Objekt der Verwaltung. Volkssouveränität ist selbst dort, wo sie offiziell ausgeübt wird, nur Schein, denn die rationale Herrschaft saugt jeden Widerspruch auf<sup>69</sup>.

So läßt sich resümieren: "Die vom Monopolkapitalismus entwickelte Massendemokratie hat die Rechte und Freiheiten geprägt, die er nach seinem Bild und Interesse gewährt; die Mehrheit der Bevölkerung ist die Mehrheit ihrer Herren"<sup>70</sup>.

## 2.2. Die politische Analyse Marcuses

Auch wenn sich in Marcuses Ausführungen Kritik und Entwurf nicht leicht trennen lassen, wenn sich zudem die komplexe Darstellung einer systematisierten Betrachtung zu entziehen scheint, soll doch versucht werden, von den eher ökonomisch bestimmten Erörterungen oben jetzt die politischen Perspektiven abzuheben. Als politisch sollen

---

68 Marcuse, Trieblehre und Freiheit, 22.

69 Vgl. ebd., 22f.

70 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 97f.

jene Gegebenheiten verstanden werden, die hauptsächlich mit der Ausübung öffentlicher Macht in einem Staat zusammenhängen, es sollen jene Vorgänge und Prozesse damit angesprochen werden, mit denen sich der Einzelne und die Gesellschaft befassen, wenn es um die Durchsetzung des Einzel- und Allgemeininteresses geht. Ähnlich gebraucht auch Marcuse diesen Begriff: Politik ist "diejenige Praxis, in der die grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen entwickelt, bestimmt, aufrechterhalten und verändert werden. Sie ist die Praxis von Individuen, ganz gleich, wie sie organisiert sein mögen"<sup>71</sup>. - Inwieweit Marcuse allerdings durch bestimmte Wertungen diesen Begriff modifiziert, mag an seinen Auslassungen über funktionale und politische Autorität deutlich werden<sup>72</sup>.

Welches Bild zeichnet Marcuse in seiner kritischen Analyse von den heutigen politischen Verhältnissen?

### 2.2.1. Die grundsätzliche Ambivalenz

"Der Eindimensionale Mensch wird durchweg zwischen zwei einander widersprechenden Hypothesen schwanken: 1. daß die fortgeschrittene Industriegesellschaft imstande ist, eine qualitative Änderung für die absehbare Zukunft zu unterbinden; 2. daß Kräfte und Tendenzen vorhanden sind, die diese Eindämmung durchbrechen und die Gesellschaft sprengen können. [...] Beide Tendenzen bestehen nebeneinander - und sogar die eine in der anderen"<sup>73</sup>. Von dieser durchgehenden Perspektive ist die Gesellschaft nach Marcuse heute geprägt. Dabei überwiegt aber doch jene Tendenz, die eine qualitative Änderung, den sozialen Wandel, verhindern will<sup>74</sup> und "diejenigen Bedürfnis-

---

71 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 261.

72 Siehe unten S. 80.

73 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 17.

74 Vgl. ebd., 14.

se wirksam drunten hält, die nach Befreiung verlangen"<sup>75</sup>. So erscheint zwar die fortgeschrittene Industriegesellschaft als ein "System von Mächten, die einander ausgleichen. Aber diese Kräfte heben sich gegenseitig in einer höheren Einheit auf - im gemeinsamen Interesse, die erreichte Stellung zu verteidigen und auszubauen, die historischen Alternativen zu bekämpfen, qualitative Änderung zu hintertreiben"<sup>76</sup>. In dieses Bemühen paßt es sehr gut, "daß Ungebundenheit dort gewährt wird, wo sie die Unterdrückung stärkt"<sup>77</sup>. Immer wieder betont Marcuse, daß der Apparat Knechtschaft verewigt<sup>78</sup>, das Ende von Armut, Herrschaft und Ausbeutung verhindert<sup>79</sup>, daß der Kapitalismus die Vorstellung und das Bewußtsein von der Notwendigkeit einer qualitativen Änderung erstickt<sup>80</sup>, oder daß das Bedürfnis nach Freiheit in der kapitalistischen Welt erstickt ist<sup>81</sup>.

Einzuwenden wäre hier, daß diese Argumentation nicht politisch sein muß, denn Marcuse besteht immer wieder auf der Ökonomie als Grundlage gesellschaftlicher Vorgänge<sup>82</sup>; dennoch sind hier die politischen Institutionen mindestens mit angesprochen, so wenn es heißt, die moderne Industriegesellschaft habe das mögliche Reich der Freiheit verriegelt, und zwar u.a. durch die Massendemokratie<sup>83</sup>, dem Menschen würden heute durch den Status quo "politische Fesseln" angelegt<sup>84</sup> oder - verall-

---

75 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 27.

76 Ebd., 71.

77 Ebd., 255.

78 Vgl. Marcuse, Versuch über die Befreiung, 16.

79 Vgl. ebd., 16.

80 Vgl. ebd., 32.

81 Vgl. Marcuse, Das Ende der Utopie (Disk.), 35.

82 Siehe z.B. oben 29f.

83 Vgl. Marcuse, 'Great Society', 174f.

84 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 37.

gemeinernd - die Gesellschaft wehre sich gegen die geschichtliche Alternative der Befriedung des Daseins<sup>85</sup>. Auf die "sprengenden Kräfte", welche die Fesseln zerreißen könnten, soll hier nicht näher eingegangen werden, weil sie zum Entwurf gehören, bzw. zu dem Prozeß, der auf die Verwirklichung der Alternative abzielt.

### 2.2.2. Herrschaft und totale Verwaltung

Das durch die technischen Möglichkeiten denkbare Verlangen nach einer qualitativen Änderung wird durch verschiedene Mittel unterdrückt. Ein System der Herrschaft und Gleichschaltung schränkt systematisch die Freiheit des Individuums ein, unterwirft es einer totalen Verwaltung und läßt durch eine auffällige Konvergenz der Gegensätze keine Gedanken an Änderung aufkommen.

#### a) Das System der Herrschaft und Gleichschaltung

Als wesentliche Kraft der Gleichschaltung sieht Marcuse die technologische Rationalität an: Die "Mechanisierung gesellschaftlich notwendiger, aber mühevoller Veranstaltungen; die Konzentration individueller Unternehmen zu wirksameren, produktiveren Verbänden; die Regulierung der freien Konkurrenz zwischen verschiedenen gut ausgestatteten ökonomischen Subjekten; die Beschneidung von Prärogativen und nationalen Hoheitsrechten, welche die internationale Organisation der Ressourcen behindern", all das kennzeichnet eine technische Ordnung, die "eine politische und geistige Gleichschaltung mit sich bringt"<sup>86</sup>. Marcuses Satz, technologische Rationalität sei zu politischer Rationalität geworden<sup>87</sup>, muß hier näher erörtert werden.

---

85 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 36f.

86 Ebd., 21.

87 Vgl. ebd., 19.

Der größere Zusammenhang lautet: Wissenschaftliche Rationalität ist heute das Apriori einer bestimmten Technologie, nämlich von "Technologie als Form sozialer Kontrolle und Herrschaft"<sup>88</sup>. Dieses technologische Apriori wird deshalb zum politischen, weil die Umgestaltung der Natur (durch die instrumentalistische Technik) die Umgestaltung des Menschen mit sich bringt<sup>89</sup>. So kann Marcuse behaupten: "Das Gesetz des kapitalistischen Fortschritts liegt in der Gleichung: technischer Fortschritt = wachsender gesellschaftlicher Reichtum (wachsendes Bruttosozialprodukt) = größere Knechtschaft"<sup>90</sup>. Anders ausgedrückt: Technokratie "erhält das Herrschaftskontinuum und gestaltet es reibungsloser"<sup>91</sup>, technische Vernunft ist politisch, nämlich durch das Herrschaftsinteresse bestimmt<sup>92</sup>.

Im Einzelnen fällt dabei folgendes auf: Die Maschine ist in jeder Gesellschaft wirksamstes politisches Instrument<sup>93</sup> "die bestehende Technik ist zu einem Instrument destruktiver Politik geworden"<sup>94</sup>, die technologische Wirklichkeit greift den 'privaten' Raum an und beschneidet ihn<sup>95</sup>, "im Medium der Technik werden Mensch und Natur ersetzbare Objekte der Organisation"<sup>96</sup>, Natur ist bloßer Stoff für Herrschaft<sup>97</sup>.

---

88 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 172.

89 Vgl. ebd., 168.

90 Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 10.

91 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 86.

92 Vgl. Marcuse, Industrialisierung und Kapitalismus, 128f.

93 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 23.

94 Ebd., 238.

95 Vgl. ebd., 30.

96 Ebd., 182f.

97 Vgl. ebd., 18.

Technologische Rationalität als politisches Herrschaftsinstrument zeigt sich in der totalen Verwaltung, die über das Individuum in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft bestimmt und einen umfassenden Rahmen für die systematische Beschränkung abgibt: Der Apparat erlegt allem "die ökonomischen wie politischen Erfordernisse seiner Verteidigung und Expansion auf"<sup>98</sup>. Bestimmbare politische Hindernisse stehen der Verringerung von Angst und Furcht, der Sorge um die Behinderten und Schwachen im Weg<sup>99</sup>, das befriedete Dasein erscheint im Kriegsführungs- und Wohlfahrtsstaat als asozial und unpatriotisch<sup>100</sup>. In eben diesem Wohlfahrtsstaat kann Bedürfnisbefriedigung nur um den Preis der totalen Verwaltung geschehen<sup>101</sup>. Freiheit ist deshalb im Spätkapitalismus nur innerhalb der Knechtschaft möglich<sup>102</sup>, die öffentlichen, gesellschaftlichen Mächte haben den Raum der individuellen Psyche besetzt<sup>103</sup>. Der ökonomische und politische Prozeß ist einer allseitigen Verwaltung unterworfen<sup>104</sup>.

Politisch wirkt sich diese systematische Beschränkung und Einengung so aus, daß eindimensionales Denken "von den Technikern der Politik und ihren Lieferanten von Masseninformationen systematisch gefördert" wird<sup>105</sup>. Ferner werden in einer "auffälligen Vereinigung oder Konvergenz der Gegensätze" die Menschen systemimmanent

---

98 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 23, dazu ähnlich: Idee der Revolution, 1.

99 Vgl. ebd., 243.

100 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 253.

101 Vgl. Marcuse, Idee des Fortschritts, 36.

102 Vgl. Marcuse, Befreiung, 190.

103 Vgl. Marcuse, Trieblehre und Freiheit, 20.

104 Vgl. Marcuse, Repressive Toleranz, 126.

105 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 34.

zusammengehalten<sup>106</sup>. Die Totalität dieser Verwaltung wird deutlich, wenn es heißt, es werde "der ganze Mensch - seine Intelligenz und seine Sinne - zu einem Verwaltungsobjekt", welches das System mit seinen Zielen, Werten und Verheißungen produziere und reproduziere<sup>107</sup>. So gestattet es der Wohlfahrtsstaat dem Menschen auch nicht, die Möglichkeiten der Selbstbestimmung zu begreifen und zu verwirklichen<sup>108</sup>. - Sämtliche Dimensionen des öffentlichen und privaten Daseins sind ja von der kapitalistischen Dynamik durchdrungen<sup>109</sup>, der Apparat determiniert alles<sup>110</sup>, Bewußtsein und Gewissen der Individuen stehen unter seiner Herrschaft und sind somit nicht mehr autonom<sup>111</sup>. Dazu tragen auch demokratische 'Toleranz' und 'Objektivität' bei, indem sie die bestehenden Unterschiede scheinbar nivellieren<sup>112</sup>.

b) Demokratische Objektivität

In einer Demokratie mit totalitärer Organisation erfüllt Toleranz die Funktion, "eine geistige Haltung zu fördern, die dazu tendiert, den Unterschied zwischen Wahr und Falsch, Information und Propaganda, Recht und Unrecht zu verwischen"<sup>113</sup>. Der Grund dafür: Die Ereignisse, die beurteilt werden sollten, sind schon beurteilt, weil der Apparat als Ganzes die Wahrheit auch des Einzelnen bestimmt - und damit schon manipuliert hat. Toleranz wird

---

106 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 39.

107 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 22.

108 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 69.

109 Vgl. Marcuse, Versuch über die Befreiung, 21.

110 Vgl. Marcuse, 'Great Society', 162.

111 Vgl. Marcuse, Veralten der Psychoanalyse, 92.

112 Vgl. Marcuse, 'Great Society', 178f.

113 Marcuse, Repressive Toleranz, 108.

so in ihrer pluralistischen Aufmachung zur Fassade, sie gehört zu jenen Freiheiten, die gewährt werden können, weil sie die Unterdrückung stärken<sup>114</sup>. In dieses Konzept paßt es sehr gut, daß sich das demokratische kapitalistische System der Toleranz als einer liberalen Idee bedient, denn der dahinter stehende Liberalismus ist schon längst nicht mehr ein Vehikel des Fortschritts, sondern eine konterrevolutionäre Kraft<sup>115</sup>. Eine Demokratie dieser Art, aufgeteilt zwischen den herrschenden Parteien, ist manipuliert und begrenzt<sup>116</sup>.

### 2.2.3. Die Unterdrückung der oppositionellen Kräfte

"Diese Gesellschaft ist bestrebt, der Opposition das Prinzip der Gewaltlosigkeit aufzuzwingen, während sie ihre 'legitime' Gewalt täglich perfektioniert und dadurch den Status quo schützt"<sup>117</sup>. Infolge der "legalen und außerhalb der Legalität wirksamen aggressiven Unterdrückung durch den Machtapparat - eine Konzentration harter Gewalt, der die Linke keine entsprechenden Verteidigungsmittel entgegenzusetzen hat", ist die Opposition gegen das System heute geschwächt; an eine Machtübernahme durch proletarische Massenparteien ist wegen des Polizeieinsatzes - aber auch wegen des falschen Bewußtseins der Massen - nicht zu denken<sup>118</sup>. Zudem hat das System im "Feind", der nichts anderes ist als das "reale Gespenst der Befreiung"<sup>119</sup>, ein Bindemittel, um die Risse im Innern auszufüllen. Wenn es - wie Marcuse betont -

---

114 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 255f.

115 Vgl. Marcuse, Versuch über die Befreiung, 103; siehe dazu auch Marcuse, Liberalismus.

116 Vgl. Marcuse, Revolution oder Reform?, 14.

117 Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 65.

118 Vgl. ebd., 55, Zitat 47.

119 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 71f.

dem korporativen Kapitalismus gelingt, das Interesse an einer radikalen Veränderung der Gesellschaft zu ersticken<sup>120</sup>, dann bedeutet das Isolierung der Opposition von den Massen<sup>121</sup>.

Es bleibt aber nicht bei den Maßnahmen, die der Opposition durch das gute Funktionieren des Systems den Boden entziehen, vielmehr leben wir in einer "Epoche der präventiven Konterrevolution"<sup>122</sup>, die der Spätkapitalismus als eine globale, antagonistische Totalität organisiert<sup>123</sup>. In dieser konterrevolutionären Phase (in den USA in vollem Gange - <sup>124</sup>) wird die Linke durch die herrschenden Machtstrukturen unterdrückt<sup>125</sup>, es werden auch die nonkonformistischen Meinungen durch die monopolistischen Medien behindert<sup>126</sup>. In diesem Zusammenhang ist nochmals die Förderung eindimensionalen Denkens durch die Techniker der Politik zu erwähnen<sup>127</sup>, es muß auch hingewiesen werden auf die Entwicklung einer - ebenso eindimensionalen - politischen Linguistik, die zum Schutzpanzer des Establishments wird<sup>128</sup>, so daß sich fragen läßt: "Ist diese blanke, brutale Macht nicht immun gegen das gesprochene und geschriebene Wort, das sie verurteilt und anklagt?"<sup>129</sup>

---

120 Vgl. Marcuse, Versuch über die Befreiung, 32f.

121 Vgl. ebd., 80.

122 Marcuse, Scheitern der Neuen Linken?, 45.

123 Vgl. Marcuse, Theorie und Praxis, 24.

124 Vgl. Marcuse, Reply to Lucien Goldmann, 398.

125 Vgl. Marcuse, Scheitern der Neuen Linken?, 39.

126 Vgl. Marcuse, Repressive Toleranz, 106.

127 Siehe oben S. 36.

128 Vgl. Marcuse, Versuch über die Befreiung, 110.

129 Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 153.

Wenn es an Widerstand gegen das unterdrückende System fehlt, so erklärt das Marcuse nicht nur mit der äußeren Macht der Gesellschaft, sondern auch mit der inneren Verankerung des Ganzen in den Individuen, also mit der Festigung in der triebmäßigen Basis. So ist die Rede von institutionalisierter Entsublimierung<sup>130</sup>, d.h. vom gesellschaftlich genehmigten und sogar geförderten Abbau früherer Tabus (z.B. im Bereich der Sexualität). Diese Entsublimierung sieht Marcuse nicht als Befreiung an, sondern als Mittel der Unterdrückung, weil die Instanzen, die diese Freiheiten genehmigen, dadurch libidinös in den Menschen verankert werden<sup>131</sup>. Diese Instanzen sind die "institutionalisierten Väter"<sup>132</sup>, die eine "Welt der Heuchelei und Gewalt geschaffen" haben<sup>133</sup>, nämlich die des korporativen Kapitalismus.

#### 2.2.4. Eigeninteresse als allgemeines Interesse: Die kapitalistische Gesellschaftsordnung

"Selbst im höchstorganisierten Kapitalismus bleibt das gesellschaftliche Bedürfnis nach privater Aneignung und Verteilung des Profits als Regulator der Wirtschaft erhalten. Das heißt, er verknüpft weiterhin die Verwirklichung des allgemeinen Interesses mit der partikulärer, altergebrachter Interessen"<sup>134</sup>. Die Koordination der kapitalistischen Wirtschaft geschieht ökonomisch und politisch, u.a. durch staatliches Management<sup>135</sup>; das alle

---

130 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 98-102.

131 Vgl. Marcuse, Versuch über die Befreiung, 23f., 26f.

132 Ebd., 24.

133 Ebd., 24.

134 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 73.

135 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 16.

Dimensionen durchdringende Kapital kontrolliert die Bevölkerung durch ihre Waren und Dienstleistungen "sowie durch einen politischen, militärischen und Polizei-Apparat von erschreckender Effizienz"<sup>136</sup>. So kann der Kapitalismus das seinem partikularen Interesse zuwiderlaufende Interesse an radikaler Veränderung der Gesellschaft ersticken<sup>137</sup>. Indem der Mensch dem alles determinierenden Apparat unterworfen ist<sup>138</sup>, unterliegt er zugleich den großen oligopolistischen Interessen, weil diese die Politik bestimmen<sup>139</sup>. "Die sogenannte Konsumentenökonomie und die Politik des korporativen Kapitalismus haben eine zweite Natur der Menschen erzeugt, die sie libidinös und aggressiv an die Warenform bindet"<sup>140</sup>.

Folgt man aus diesen kritischen Bemerkungen zum Kapitalismus aber, es gehe nur darum, ihn zu beseitigen und den Sozialismus zu errichten, weil heute die Alternative 'Sozialismus oder Barbarei' aktueller denn je sei<sup>141</sup>, so hat man damit einen Punkt noch nicht berührt, auf dem Marcuse immer wieder insistiert: Auch in den Ländern, die vorgeben, sozialistisch zu sein, ist noch nicht jene wahrhaft freie Gesellschaft entstanden, die sich von dem Bestehenden durch einen qualitativen Unterschied abhebt<sup>142</sup>.

So gesehen erscheinen die Verhältnisse ausweglos. Sie lassen sich politisch als globales Dilemma fassen.

---

136 Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 14; ähnlich Marcuse, Versuch über die Befreiung, 21.

137 Vgl. Marcuse, Versuch über die Befreiung, 32.

138 Vgl. Marcuse, 'Great Society', 162.

139 Vgl. Marcuse, Idee der Revolution, 4.

140 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 26.

141 Vgl. Marcuse, Scheitern der Neuen Linken?, 48.

142 Vgl. Marcuse, Reply to Lucien Goldmann, 400.

### 2.2.5. Das globale Dilemma

Zunächst ist es für Marcuse klar, daß in den USA während der Regierungszeit Nixons politische Unterdrückung herrscht, daß sich der Kongreß selbst entmachtet. Es herrsche zwar kein faschistisches Regime, es gebe aber doch ein "protofaschistisches Potential par excellence"<sup>143</sup>.

Den Kommunismus östlicher Prägung schätzt aber Marcuse politisch nicht wesentlich besser ein<sup>144</sup>. Hierzu stellt er fest, daß der Umschlag zur zweiten Phase des Sozialismus hinausgeschoben wurde und daß die Herrschaft stalinistisch verfestigt ist<sup>145</sup>. Die Lage sei durch Rückständigkeit und Terror gekennzeichnet, der Vorrang des Mittels vor dem Zweck verschärfe sich<sup>146</sup>, der große sozialistische und kommunistische Apparat sei ohnmächtig angesichts der Aufgabe, die überwältigende Produktivität in eine solche der Revolution zu verwandeln<sup>147</sup>.

Politisch sieht Marcuse zudem ein gemeinsames Interesse der USA und der Sowjetunion als gegeben an, v.a. nachdem Kuba, Vietnam und China das überkommene Bild des (Sowjet-) Sozialismus in Frage gestellt haben. Auch wenn Marcuse die Konvergenztheorie als "unqualifiziert" zurückweist und der Sowjetunion grundsätzlich (wegen ihrer sozialistischen Errungenschaften) einen anderen Stellenwert gibt als einem kapitalistischen Land, bleibt

---

143 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 33,38 und Marcuse, Revolutionäres Subjekt, 51-52; Zitat: Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 38; ergänzt und bestätigt auch durch Marcuse, Jahrbuch Politik, 50.

144 Daß er ihn dennoch auf dem grundlegend richtigen Weg sieht, dazu Marcuse, Versuch über die Befreiung, 125f.

145 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 62.

146 Vgl. ebd., 73.

147 Vgl. Marcuse, Scheitern der Neuen Linken?, 38.

doch so etwas wie ein gemeinsames Interesse zwischen UdSSR und USA als Hauptthese stehen<sup>148</sup>. - Das System ist weltweit abgesichert.

### 2.3. Marcuses kulturelle Analyse

Marcuses Analyse der bestehenden Verhältnisse geht auch auf den Bereich der Kultur ein. Diese unterliegt ebenso wie Ökonomie und Politik der gesellschaftlichen Eindimensionalität und Gleichschaltung. So gewinnt eine affirmative Kultur die Oberhand, Entsublimierung wird repressiv und steht im Dienst der Herrschaft, Kultur hat generell nur noch einen Marktwert.

Diese Beobachtungen gelten sowohl für die Kunst im engeren Sinn als auch für Sprache, Forschung und Philosophie.

Wenn die kulturelle Komponente der Marcuseschen Analyse und seines Entwurfs in dieser Arbeit jeweils erst nach der ökonomischen und politischen Perspektive näher beachtet wird, so stellt das keine Rangfolge dar. Diese Reihenfolge läßt sich vielmehr bei Marcuse selbst finden<sup>149</sup>. In seinen einzelnen Werken sind auch die Gewichte verschieden verteilt. Bemerkenswert scheint es, daß Marcuse in einem seiner neueren Bücher - nämlich in "Konterrevolution und Revolte" - der kulturellen Analyse einen breiten Raum zumißt und sich in "Permanenz der Kunst" (1977) ausschließlich mit ästhetischen Fragen beschäftigt.

---

148 Vgl. Marcuse, Versuch über die Befreiung, 125f.

149 Vgl. z.B. Marcuse, Versuch über die Befreiung, 49, 130.

### 2.3.1. Die Herrschaft des Apparats über alle Lebensbereiche

Der technische Produktions- und Verteilungsapparat bestimmt als System über die Produkte des Apparats und über die entsprechenden Operationen. Er neigt dazu, totalitär zu werden, weil er "nicht nur die gesellschaftlich notwendigen Betätigungen, Fertigkeiten und Haltungen bestimmt, sondern auch die individuellen Bedürfnisse und Wünsche"<sup>150</sup>. Von dieser grundsätzlichen Feststellung Marcuses ist auch der kulturelle Bereich nicht ausgenommen, denn "der Apparat erlegt der Arbeitszeit und der Freizeit, der materiellen und der geistigen Kultur die ökonomischen wie politischen Erfordernisse seiner Verteidigung und Expansion auf"<sup>151</sup>. Für die kapitalistische Gesellschaft bedeutet dies, daß die Warenform universell wird, daß die Steigerung der Warenproduktion und der produktiven Ausbeutung "sämtliche Dimensionen des privaten und öffentlichen Daseins" durchdringt<sup>152</sup>. Nach Marcuse stehen diese Mißverhältnisse in Beziehung zur "patriarchalischen Zivilisation", welche die "ausbeuterischen und repressiven Werte" und eine "aggressive Produktivität" hervorgebracht hat<sup>153</sup>. Die Klassengesellschaft prägt die materielle und die kulturelle Produktion und Reproduktion<sup>154</sup>.

Innerhalb dieser totalitär werdenden Herrschaft läßt sich allerdings ein grundlegender Widerspruch feststel-

---

150 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 17; siehe auch Marcuse, 'Great Society', 162.

151 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 23.

152 Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 22; Marcuse, Gewalt in der Opposition, 58. Zitat: Marcuse, Versuch über die Befreiung, 21.

153 Vgl. Marcuse, Marxismus und Feminismus, 11.

154 Vgl. Marcuse, Freiheit und Notwendigkeit, 21.

len: Die Zivilisation tendiert einerseits zur Vollendung der technologischen Rationalität, andererseits aber will sie diese Bestrebungen im Rahmen der bestehenden Institutionen halten. Damit werden die möglichen neuen Dimensionen menschlicher Verwirklichung vereitelt<sup>155</sup>, die befreienden Bedürfnisse werden unterdrückt<sup>156</sup>.

Gegenüber der alten Kultur, die - bei all ihren Schwächen - noch imstande war, "Anklage der institutionalisierten Zerstörung der menschlichen Möglichkeiten" zu sein<sup>157</sup>, herrschen nunmehr operationelle Denkweisen vor, die akzeptieren, verteidigen oder auch verbessern, nicht aber negieren wollen<sup>158</sup>.

Dieser Punkt verdient eine nähere Betrachtung.

### 2.3.2. Die Unterdrückung der transzendierenden Elemente der Kultur

Unter dem Stichwort "repressive Entsublimierung" zeigt Marcuse, "wie der Fortschritt technologischer Rationalität dabei ist, die oppositionellen und transzendierenden Elemente in der 'höheren Kultur' zu beseitigen"<sup>159</sup>. So kann diese Kultur keine andere Dimension der Wirklichkeit mehr bilden, sie ist eindimensional geworden, ihre Werte sind "der etablierten Ordnung unterschiedlos einverleibt und in massivem Ausmaß reproduziert und zur Schau gestellt"<sup>160</sup>. Kunst dient so heute "mehr als Affirmation denn als Negation der bestehenden Ordnung"<sup>161</sup>. Gegenüber

---

155 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 37.

156 Vgl. ebd., 27.

157 Vgl. Marcuse, Neubestimmung der Kultur, 152.

158 Vgl. ebd., 152.

159 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 76.

160 Ebd., 77.

161 Ebd., 79.

Kulturkritikern, die sich gegen linke Kulturkritik wenden und betonen, es werde durch die allgemeine Verbreitung der Klassiker die Kunst für den Alltagsmenschen lebendig, macht Marcuse geltend, daß sie eben jetzt als Klassiker lebendig werden und somit als etwas anderes, als sie ursprünglich waren: "Wenn sie einmal zum Status quo in Widerspruch standen, so wird dieser Widerspruch jetzt eingeebnet"<sup>162</sup>. Die Kraft künstlerischer Entfremdung geht verloren.

Aber nicht nur die Werke, die einst kraft künstlerischer Substanz und Situationsbezugs ihre gesellschaftliche Wirklichkeit transzendieren konnten und so einen lebendigen Protest darstellten, sind durch Nivellierung kraftlos geworden. Dasselbe gilt auch von den "Klassikern" heute: "Als moderne Klassiker haben die Avantgardisten und Beatniks an der Funktion teil zu unterhalten, ohne das gute Gewissen der Menschen guten Willens zu gefährden. Diese Absorption wird durch den technischen Fortschritt gerechtfertigt und die Weigerung widerlegt durch die Linderung des Elends in der fortgeschrittenen Industriegesellschaft"<sup>163</sup>. Das bedeutet nichts anderes, als daß auch die künstlerische Entfremdung, genau wie alle anderen Arten der Negation, "dem Prozeß technologischer Rationalität" erliegt<sup>164</sup>.

Einen Bereich dieser repressiven Entsublimierung stellt die Schilderung der Sexualität dar. Das zeigt sich, wenn man die klassische und romantische Dichtung mit der Gegenwartsliteratur vergleicht. So sei, wie Marcuse meint, die Sexualitätsdarstellung in Racines "Phädra", Goethes

---

162 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 84.

163 Ebd., 90.

164 Vgl. ebd., 85; Zur nivellierenden Integrierung der Kultur siehe auch Marcuse, Neubestimmung der Kultur, 150, 155.

"Wahlverwandtschaften" oder Tolstois "Anna Karenina" zwar hochsublimiert, vermittelt, reflektiert, sie sei aber zugleich auch kompromißlos und gegen den Herrschaftsanspruch des Realitätsprinzips gerichtet. In der Gegenwartsliteratur dagegen, also z.B. in solchen Stücken wie "Endstation Sehnsucht" oder "Die Katze auf dem heißen Blechdach" werde Sexualität "unendlich realistischer, gewagter, hemmungsloser" dargeboten, erbringe aber gerade deshalb keine Negation, weil sie "fester Bestandteil der Gesellschaft, in der es sich ereignet", ist. "Befreit von der sublimierten Form, die gerade das Zeichen ihrer unversöhnlichen Träume war - eine Form, die im Stil, in der Sprache sich ausprägt, in der die Geschichte erzählt wird -, verwandelt Sexualität sich in ein Vehikel der Bestseller der Unterdrückung"<sup>165</sup>. So kommt es dazu, daß das kulturelle System das Erfordernis der freien Gesellschaft verneint<sup>166</sup>.

Wie sollte überhaupt auch das Bedürfnis nach einer freien Gesellschaft wieder in der Kunst und Kultur wirksam werden können, wenn die Freiheit der Imagination unterdrückt wird? "Die Ordnung und Organisationsstruktur der Klassengesellschaft, welche die Sinnlichkeit und den Verstand des Menschen geformt haben, prägten auch die Freiheit der Imagination". Die Kraft der Phantasie war und ist nur frei, "im allgemeinen Rahmen der Repression praktisch zu werden, das heißt: die Realität umzugestalten; jenseits dieser Grenzen bestand die Praxis der Phantasie im Verletzen der Tabus der gesellschaftlichen Moral, war sie Perversion und Umsturz"<sup>167</sup>. Die Einbildungskraft ist so nicht nur unterdrückt, sie ist zum Instrument des Fortschritts geworden und dabei wird sie,

---

165 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 96f.; Zitat 97.

166 Vgl. ebd., 263.

167 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 51.

"wie andere Instrumente in den bestehenden Gesellschaften, methodisch mißbraucht"<sup>168</sup>.

Bisherige Kultur ist herrschaftsmäßig, sie ist durch die Interessen der herrschenden Gruppen bestimmt<sup>169</sup>, welche die befreienden Bedürfnisse - im Interesse der eigenen Herrschaft - unterdrücken<sup>170</sup>. Diese Herrschaft ist aber auch und zuerst eine solche der technologischen Organisation, der irrational gewordenen technologischen Rationalität, die z.B. auch Herrschaft ausübt über die analytische Philosophie, denn diese begnügt sich inzwischen damit, festzustellen, was ist - ohne Beurteilung des Bestehenden<sup>171</sup>. Diese Herrschaft zeigt sich auch darin, daß die Privatsphäre reduziert wird<sup>172</sup>.

Wie sehr diese Kultur durch das bestehende System geprägt wird, läßt sich daran zeigen, daß die affirmative Kultur sich leicht mit der bestehenden Wirklichkeit arrangiert und als Dekor nur noch ein "unverbindlicher, aber lohnender Wert" ist<sup>173</sup>. Eine solche affirmative Kultur gelangt leicht dahin, besondere Verhältnisse als allgemeine auszugeben, also z.B. eine Tragik des Menschen als kosmisches Schicksal zu konstruieren, die in Wahrheit "einzig sein Schicksal in der etablierten Gesellschaft ist"<sup>174</sup>.

Wenn sich Kultur dermaßen von der bestehenden Gesellschaft vereinnahmen läßt, ist es nur logisch, daß der Marktwert den Wert individueller Schöpferkraft ver-

---

168 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 259.

169 Vgl. Marcuse, Trieblehre und Freiheit, 7.

170 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 27.

171 Vgl. ebd., 202.

172 Vgl. ebd., 255.

173 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 115.

174 Ebd., 127.

drängt<sup>175</sup>, denn in der bestehenden Gesellschaft bestimmt ja die universell gewordene Warenform über Menschen und Sachen<sup>176</sup>. Im Lauf der Kulturentwicklung dieser Gesellschaft entsteht dann Herrschaft in Form von Triebunterdrückung, von ganztägiger Arbeit, die nur noch "Selbsterfüllung" im Rahmen der spärlichen Freizeit zuläßt<sup>177</sup>. Es muß aber beachtet werden, daß diese Entwicklung nicht naturnotwendig, sondern geschichtlich-gesellschaftlich bedingt<sup>178</sup> und als solche nur schwer zu erkennen ist: "Denn die herrschende demokratische Kultur fördert Heteronomie unter der Maske der Autonomie, hemmt die Entwicklung der Bedürfnisse unter der Maske ihrer Beförderung und beschränkt Denken und Erfahrung unter dem Vorwand, sie überall zu erweitern und weithin auszudehnen"<sup>179</sup>.

Kunst, die sich zu einem Teil des wirklichen Lebens macht - was ja heute der Fall ist - , bleibt der bestehenden Ordnung immanent, sie ist eindimensional<sup>180</sup>. Eine solche eindimensionale Kunst kann dazu führen, daß Schönheit nicht mehr als transzendierendes Element erlebt wird, sondern zur unsublimierten sinnlichen Qualität wird - wie z.B. die Schönheit des Körpers<sup>181</sup>. Kunst wird deshalb nicht ihrer zweiten Dimension mächtig, weil sie sich ständig reproduziert im Rahmen der Triebdynamik der der modernen Gesellschaft<sup>182</sup>. Dieser modernen Industrie-

---

175 Vgl. Marcuse, 'Great Society', 170.

176 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 22; ähnlich Marcuse, Gewalt in der Opposition, 58.

177 Vgl. Marcuse, Trieblehre und Freiheit, 15.

178 Vgl. ebd., 27.

179 Marcuse, Neubestimmung der Kultur, 159.

180 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 120.

181 Vgl. Marcuse, Marxismus und Feminismus, 17.

182 Vgl. Marcuse, Trieblehre und Freiheit, 28f.

gesellschaft ist es gelungen, die Kultur dem täglichen Leben einzuverleiben. Daher auch ist die Unterscheidung zwischen Kultur und Zivilisation hinfällig geworden. Marcuse meint aber, damit sei die echte Spannung zwischen diesen beiden Bereichen nicht beseitigt, es handle sich nur um "eine 'verfrühte', repressive, ja gewaltsame Gleichordnung von Kultur und Zivilisation"<sup>183</sup>.

### 2.3.3. Eindimensionalität und Gleichschaltung

Eindimensionale Kultur läßt sich nach Marcuse besonders nachweisen an der Sprache, der Forschung und Technik, sowie der Philosophie.

Eindimensionale Sprache zeigt sich in der Alltagssprache, die eine Mitteilung transzendierender Inhalte nicht zuläßt. Eine solche Sprache weist eine Struktur des Satzes auf, die "derart abgekürzt und zusammengedrängt wird, daß zwischen den Satzteilen keine Spannung, kein 'Raum' mehr verbleibt"<sup>184</sup>. So fallen Wort und Begriff zusammen, "die Kommunikation beugt so einer wirklichen Entwicklung des Sinnes vor"<sup>185</sup>. Die eindimensionale Sprache ist aber nicht auf die westlichen Länder beschränkt, auch im Osten kommt es zu ähnlichen Tendenzen: Die marxistische Sprache wird in die stalinistische und nachstalinistische umgewandelt. Dabei bleibt dann kein Raum mehr für Diskussion, für Alternativen. Recht und Unrecht, wahr und falsch werden durch die Erfordernisse so bestimmt, wie die Führung sie interpretiert, die den Apparat kontrolliert<sup>186</sup>. In dem Bemühen, die Alltagssprache "wirklich keimfrei

---

183 Marcuse, Neubestimmung der Kultur, 150.

184 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 105.

185 Ebd., 106.

186 Vgl. ebd., 120.

und unempfindlich" zu machen, ihr also die Kraft zur Transzendierung zu nehmen, spielt die Sprachanalyse eine herausragende Rolle. Sie läßt als Bezugssystem nur den alltäglichen Gebrauch der Wörter zu<sup>187</sup>. Wird erst einmal der Sprachgebrauch derart normiert, so läßt sich eine solche Sprache leicht als Herrschaftsinstrument gebrauchen<sup>188</sup>. Ist diese Herrschaft institutionalisiert, so vermag ein Wort, das sich anklagend und verurteilend gegen die brutale Herrschaft richtet, nichts auszurichten<sup>189</sup>. "Politische Linguistik ist ein Schutzpanzer des Establishments. [...] Die herrschende Sprache von Gesetz und Ordnung, die von den Gerichtshöfen und der Polizei für gültig erklärt wird, ist nicht nur die Stimme, sondern auch die Tat der Unterdrückung"<sup>190</sup>. Zusammenfassend läßt sich daher sagen: "Die funktionalisierte, abgekürzte und vereinheitlichte Sprache ist die Sprache des eindimensionalen Denkens"<sup>191</sup>; sie "verbreitet sich über die heutige Welt, über demokratische und nichtdemokratische, kapitalistische und nichtkapitalistische Länder"<sup>192</sup>.

Kulturelle Eindimensionalität äußert sich auch in der Gleichschaltung der empirischen Forschung. Empirische Sozialforschung gebraucht nämlich die Begriffe nur noch operationell, nicht mehr kritisch; die gegebene Gesellschaftsform ist oberstes Bezugssystem für Theorie und Praxis und wird nicht - wie z.B. in der Kritischen Theorie - in Frage gestellt<sup>193</sup>. D.h.: "Die Kriterien zur Be-

---

187 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 185 und 212, Zitat 212.

188 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 128.

189 Vgl. ebd., 153.

190 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 110.

191 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 114.

192 Ebd., 121.

193 Vgl. ebd., 124-126.

urteilung eines gegebenen Zustands sind die vom gegebenen Zustand angebotenen"<sup>194</sup>.

In diesem Zusammenhang muß nochmals die Eindimensionalität der wissenschaftlichen Rationalität erwähnt werden<sup>195</sup>. Wissenschaftliche Rationalität moderner Prägung bringt - als technische Ordnung - eine politische und geistige Gleichschaltung mit sich<sup>196</sup>, sie ist losgelöst von der Ethik, erscheint 'neutral' und entläßt so die Werte in die Subjektivität<sup>197</sup>, löst Erkenntnisse und Analysen von ihrem Zusammenhang ab<sup>198</sup>. Wenn sich somit Vernunft nicht mehr dem ethischen Anspruch verpflichtet fühlt, kann sie dazu benutzt werden, den Impuls zum besseren Leben zu unterdrücken<sup>199</sup>. Die Eindimensionalität der Philosophie zeigt sich daran, daß sie kein Interesse an faktischer Veränderung hat und damit die gegebenen Verhältnisse stützt. Dies gilt in gleicher Weise für die idealistische Philosophie<sup>200</sup>, die sich in einer nicht-materiellen Welt einrichtet und sich mit den ökonomischen Verhältnissen zufrieden gibt, es gilt auch für die neuere analytische Philosophie, die sich der technologischen Organisation beugt<sup>201</sup>.

---

194 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 134.

195 Siehe oben S.

196 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 21.

197 Vgl. ebd., 162.

198 Vgl. ebd., 204.

199 Vgl. ebd., 239.

200 Vgl. dazu: Marcuse, Philosophie und kritische Theorie, 105, 115, 121, sowie Marcuse, Affirmative Kultur, 61, 63.

201 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 202.

### 3. Der Entwurf Marcuses

Wenn das Bestehende eine derartige Kritik verdient, wie sie von Marcuse vorgetragen wird, liegt es nahe, daß auch eine Veränderung des Systems angestrebt wird. Nach Marcuse helfen keine Reformvorschläge, weil das System als Ganzes irrational geworden ist, weil es mit seiner Eindimensionalität jede qualitative Änderung verhindert. Daher muß die Zukunftsperspektive 'transzendierend' sein. Marcuses Entwurf muß sich in einem bestimmten Sinn als 'utopisch' erweisen. "Die Ausdrücke 'transzendieren' und 'Transzendenz' werden durchweg im empirischen, kritischen Sinne verwandt: sie bezeichnen Tendenzen in Theorie und Praxis, die in einer gegebenen Gesellschaft über das etablierte Universum von Sprechen und Handeln in Richtung auf seine geschichtlichen Alternativen (realen Möglichkeiten) 'hinausschießen'"<sup>1</sup>. Es geht hier also nicht um einen metaphysisch transzendenten Entwurf, sondern um einen solchen, der streng geschichtlich ist. 'Utopie' ist dabei nicht als etwas Unwirkliches zu verstehen, "was 'keinen Ort' hat und im historischen Universum auch keinen haben kann, sondern vielmehr das, was durch die Macht der etablierten Gesellschaften daran gehindert wird, zustande zu kommen"<sup>2</sup>.

Kennzeichen eines utopischen, transzendierenden Entwurfs sind:

- "1) Der transzendente Entwurf muß mit den realen Möglichkeiten übereinstimmen, die auf dem erreichten Niveau der materiellen und geistigen Kultur offen sind.
- 2) Um die je bestehende Totalität als falsch zu erweisen, muß der transzendente Entwurf seine eigene höhere Rationalität in dem dreifachen Sinne belegen, daß er

---

1 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 13, Anm. 1.

2 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 15f.

- a) die Aussicht bietet, die produktiven Errungenschaften der Zivilisation zu erhalten und zu verbessern;
- b) die bestehende Gesellschaft in ihrer Wesensstruktur, ihren Grundtendenzen und -beziehungen bestimmt;
- c) der Verwirklichung einer Befriedung des Daseins eine größere Chance bietet im Rahmen von Institutionen, die der freien Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse und Anlagen eine größere Chance bieten"<sup>3</sup>.

Der Begriff des transzendenten Entwurfs ist bewußt allgemein gehalten, weil er erst durch die Praxis vermittelt werden muß. Dennoch kann Marcuse aufgrund der kritischen Analyse der Gesellschaft Kennzeichen der qualitativ anderen Gesellschaft aufzeigen. - Für den Entwurf gilt dabei dasselbe wie für die kritische Analyse: Ökonomische, politische und kulturelle Perspektiven lassen sich nicht voneinander trennen, die Einteilung erfolgt aber im Anschluß an Marcuse. Die Verflechtung aller Bereiche ist zu beachten, damit die Betrachtung nicht einer eindimensionalen Atomisierung - nach Marcuse kennzeichnend für die kapitalistische Produktionsweise - verfällt.

### 3.1. Der ökonomische Entwurf

#### 3.1.1. Das umgreifende Ziel der qualitativen Änderung: Das befriedete Dasein.

Das Stichwort 'befriedetes Dasein' gibt den Horizont der Möglichkeiten einer neuen Gesellschaft ab. Um dieses Dasein zu erreichen, muß eine qualitative Veränderung, ein sozialer Wandel herbeigeführt werden, die geschichtlichen Alternativen des Entwurfs müssen zum Tragen kommen. Zu den Merkmalen einer qualitativen Veränderung zählt

---

3 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 232.

Marcuse "wesentlich andere Institutionen", "eine neue Richtung des Produktionsprozesses", "neue Weisen menschlichen Daseins"<sup>4</sup>.

Die neue Richtung des Produktionsprozesses könnte so verlaufen, daß aus dem Kapitalismus heraus "eine beachtliche Entwicklung aller Produktivkräfte" erreicht werden könnte, "nachdem die privaten Profitinteressen zurückgestellt wurden, die eine solche Entwicklung hemmen"<sup>5</sup>. Der Beitrag des heutigen Kommunismus könnte sein "ein beachtlicher Komfort, Freiheiten und eine Erleichterung der Lebenslast"<sup>6</sup>. Grundlage dafür wäre eine "neue Richtung des technischen Fortschritts" als qualitative Veränderung der bestehenden technologischen Rationalität, denn: "Der technische Fortschritt scheint die Vorbedingung für allen humanitären Fortschritt zu sein"<sup>7</sup>. Das bedeutet aber, daß alle Befriedigungen und Bedürfnisse nicht - wie das heute der Fall ist - "von den Erfordernissen des Profits und der Ausbeutung durchdrungen" sein dürfen<sup>8</sup>. Somit gilt es, die Institutionen und Mechanismen der Repression abzuschaffen<sup>9</sup>.

Die Problematik, die in den letztgenannten Aussagen steckt, wird von Marcuse deutlich angesprochen: Die 'neuen Weisen menschlichen Daseins', die neuen Weisen, die Gesellschaft frei zu verwirklichen, "lassen sich nur in negativen Begriffen andeuten, weil sie auf die Negation der herrschenden hinausliefen"<sup>10</sup>. Vom Argument her, daß das Bestehende heute irrational sei, er-

---

4 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 14.

5 Ebd., 75.

6 Ebd., 75.

7 Marcuse, Idee des Fortschritts, 36.

8 Vgl. Marcuse, Versuch über die Befreiung, 34.

9 Vgl. Marcuse, Befreiung, 188f.

10 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 24.

gibt sich diese negative Bestimmung des befriedeten Daseins. Technisch möglich wären z.B. die "Abschaffung der Armut, des Elends und der Arbeit", aber es ist ebenso klar, daß "diese geschichtlichen Möglichkeiten in Formen gedacht werden müssen, die in der Tat den Bruch eher als die Kontinuität mit der bisherigen Geschichte, die Negation eher als das Positive, die Differenz eher als den Fortschritt anzeigen"<sup>11</sup>. So erklärt es sich, wenn Marcuse nicht sagt, die technologische Rationalität eines befriedeten Daseins solle (positiv) so oder so aussehen, die neuen Bedürfnisse müßten die und die Form haben, nichtrepressive Arbeit solle in einer bestimmten Weise vor sich gehen usw. Vielmehr bestimmt er die Perspektiven eines befriedeten Daseins durch negative, also die heutigen negativen Zustände negierende Begriffe.

### 3.1.2. Die befreite technologische Rationalität

Als ein Grundmerkmal der fortgeschrittenen Industriegesellschaft hat Marcuse die 'technologischer Rationalität' angesprochen, eine Entwicklung des kapitalistischen Fortschritts, die sich seiner Meinung nach geradlinig in Herrschaft umsetzt.

Die Gesellschaft eines befriedeten Daseins kann nicht von Herrschaft bestimmt sein, denn Herrschaft meint bei Marcuse ein Verhältnis der Unterdrückung und der Ausbeutung. Eine der Forderungen für eine neue Gesellschaft heißt daher, die technologischer Rationalität müsse von ihren ausbeuterischen Zügen befreit werden. Auf diese Weise kann sie dann auch "Maßstab und Wegweiser für die Planung und Entwicklung der verfügbaren Ressourcen für

---

11 Marcuse, Ende der Utopie, 72.

alle" sein<sup>12</sup>. Wenn das Bestehende gekennzeichnet ist durch "zunehmende Irrationalität des Ganzen, Verschwendung und Restriktion der Produktivität, das Bedürfnis nach aggressiver Expansion, die beständige Bedrohung durch Krieg, verschärfte Ausbeutung, Entmenschlichung"<sup>13</sup>, so heißt die geschichtliche Alternative dazu "die geplante Nutzung der Ressourcen zur Befriedigung der Lebensbedürfnisse bei einem Minimum an harter Arbeit, die Umwandlung der Freizeit in freie Zeit, die Befriedigung des Kampfes ums Dasein"<sup>14</sup>.

Wenn Marcuse zu den "gefesselten Möglichkeiten der fortgeschrittenen Industriegesellschaften" die "Entwicklung der Produktivkräfte in erweitertem Maßstab, Ausdehnung der Naturbeherrschung, wachsende Befriedigung der Bedürfnisse einer zunehmenden Anzahl von Menschen, die Schaffung neuer Bedürfnisse und Anlagen" zählt<sup>15</sup>, so stellen diese Möglichkeiten zugleich einen Teil der befreiten technologischen Rationalität im Rahmen der geschichtlichen Alternative dar, allerdings dadurch beschränkt, daß diese Möglichkeiten heute (noch) "durch Mittel und Institutionen verwirklichen [werden], die ihr befreiendes Potential aufheben"<sup>16</sup>.

Die technische Vernunft muß nicht notwendig irrational sein, denn sie ist 'geschichtlich': "Wenn die Trennung von den Betriebsmitteln technische Notwendigkeit ist - die durch sie organisierte Hörigkeit ist es nicht"<sup>17</sup>. Die Möglichkeit einer 'qualitativ verschiedenen Ratio-

---

12 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 262.

13 Ebd., 263.

14 Ebd., 263.

15 Vgl. ebd., 265.

16 Ebd., 265.

17 Marcuse, Industrialisierung und Kapitalismus, 129.

nalität' bietet sich nämlich in der Trennung von den Betriebsmitteln an, sie könnte "zu der Trennung des Menschen von der gesellschaftlich notwendigen, aber ihn zerbrechenden Arbeit"<sup>18</sup> werden. Technische Vernunft kann auf diese Weise "zur Technik der Befreiung gemacht werden"<sup>19</sup>. Diese Technik der Befreiung heißt bei Marcuse mit einem anderen Ausdruck 'Automation'. Dabei bezeichnet dieser von Marx übernommene Begriff die Tendenzen der "Befreiung von entfremdeter Arbeit", "durch die die notwendige physische Arbeit, entfremdete Arbeit, immer mehr aus dem Produktionsprozeß herausgezogen wird"<sup>20</sup>. Die neuen technischen Möglichkeiten, die sich mit diesem Begriff der 'Automation' fassen lassen, werden aber nur befreiend sein, wenn sie "von befreienden und befriedenden Bedürfnissen getragen und erzwungen werden"<sup>21</sup>.

Die so angestrebte Humanisierung wird ermöglicht durch eine "zunehmend technologischer Organisation unterworfenen materiellen Produktion"<sup>22</sup>. Menschliche Arbeit wäre hier nicht mehr "eine nach dem Wertgesetz Waren produzierende Ware", vielmehr würde sie "nach dem Gesetz der Freiheit für menschliche Bedürfnisse produzieren, für die Bedürfnisse eines befreiten menschlichen Daseins"<sup>23</sup>. Marcuse fragt: "Ist es immer noch nötig zu wiederholen, daß Wissenschaft und Technologie die großen Vehikel der Befreiung sind und daß es nur ihr Gebrauch und ihre Restriktion in der repressiven Gesellschaft sind, die sie

---

18 Vgl. Marcuse, Industrialisierung und Kapitalismus, 129.

19 Ebd., 129.

20 Marcuse, Ende der Utopie, 74.

21 Ebd., 75.

22 Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 40.

23 Ebd., 40.

zu einem Vehikel der Herrschaft machen?"<sup>24</sup> - In einer neuen, der befreiten Gesellschaft würden die Lebenstrieb ihre "rationalen Ausdruck (Sublimation) im Planen der gesellschaftlich notwendigen Arbeitszeit in und zwischen den verschiedenen Produktionszweigen [finden] und setzten so die Prioritäten der Ziele und Auswahlmöglichkeiten: nicht nur dessen, was zu produzieren ist, sondern auch die 'Form' des Produkts"<sup>25</sup>. So entsteht eine Gesellschaft, "in der die Abschaffung von Armut und Elend Wirklichkeit wird und das Sinnliche, das Spielerische, die Muße Existenzformen und damit zur Form der Gesellschaft selbst werden"<sup>26</sup>.

Nach diesen Perspektiven der von ihren ausbeuterischen Zügen befreiten technischen Rationalität soll noch der Begriff 'Automation' näher betrachtet werden.

### 3.1.3. Automation als revolutionierender Arbeitsprozeß

"Die Automation scheint in der Tat der große Katalysator der fortgeschrittenen Industriegesellschaft". Sie ist "das technische Instrument des Umschlags von Quantität in Qualität"<sup>27</sup>. "Einmal zum materiellen Produktionsprozeß schlechthin geworden, würde Automation die ganze Gesellschaft revolutionieren. Zur Perfektion ge-

---

24 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 27.  
Hier liegt eine der scheinbar widersprüchlichen Aussagen Marcuses vor: Einerseits betont er die geradlinige Umsetzung von Technologie in Herrschaft, andererseits kann er sich eine befreite technologische Rationalität vorstellen. Der Widerspruch scheint sich darin aufzuheben, daß die Umsetzung von Technologie in Herrschaft durch den Aufweis ihrer Geschichtlichkeit - und somit ihrer gesellschaftlichen Relativität - ergänzt werden muß.

25 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 43f.

26 Ebd., 46.

27 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 56.

trieben, würde die Verdinglichung der menschlichen Arbeitskraft die verdinglichte Form dadurch zerstören, daß sie die Kette durchschneidet, die das Individuum an die Maschinerie bindet - den Mechanismus, wodurch seine eigene Arbeit es versklavt. Vollständige Automation im Reich der Notwendigkeit würde die Dimension freier Zeit als diejenige eröffnen, in der das private und gesellschaftliche Dasein sich ausbilden würde. Das wäre die geschichtliche Transzendenz zu einer neuen Zivilisation"<sup>28</sup>.

Das ausführliche Zitat sollte den Gedankengang verdeutlichen, den Marcuse mit dem Zauberwort 'Automation' verbindet: Die verdinglichte Arbeit könnte sich selbst transzendieren und damit die grundlegende Entfremdung des heutigen gesellschaftlichen Systems durchbrechen. Daß der Punkt erreicht ist, an dem dieser Umschlag möglich wäre, betont Marcuse verschiedentlich. So meint er, "der erreichte Grad der Naturbeherrschung und des gesellschaftlichen Reichtums ermöglicht eine Reduzierung der unbefriedigenden Arbeit auf ein Minimum, Quantität schlägt in Qualität um, freie Zeit kann zum Lebensinhalt und Arbeit zum freien Spiel menschlicher Fähigkeiten werden"<sup>29</sup>. Dieser Umschlag ist aber nur möglich, weil die Produktivität der Arbeit wächst - infolge der Automation. Sie kann hier auch aufgefaßt werden als das Ganze jener rationalsten Weisen, die materiellen und geistigen Ressourcen auf der Stufe der fortgeschrittenen Industriegesellschaft zu nutzen "und das Sozialprodukt bei vorrangiger Befriedigung der Lebensbedürfnisse und mit einem Minimum von harter Arbeit und Ungerechtigkeit zu verteilen"<sup>30</sup>. Marcuse betont aber gegenüber der (un-

---

28 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 57. Hervorheb. ebd.

29 Marcuse, Trieblehre und Freiheit, 29f.; ähnlich Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 263.

30 Marcuse, Repressive Toleranz, 116.

wirklich) utopischen Hypothese, Arbeit könne ganz abgeschafft werden, daß "die Arbeit als solche nicht abgeschafft werden kann", sich aber eben doch völlig von dem unterscheidet, "was Arbeit heute und morgen ist"<sup>31</sup>. Die starke Betonung des grundlegenden Unterschieds zwischen dem Charakter der Arbeit im heutigen gesellschaftlichen System und in der befreiten Gesellschaft läßt sich nur verstehen, wenn man den Stellenwert bedenkt, den Marcuse bei allen Ausführungen dem qualitativen Umschlag beimißt, selbst dann, wenn sich die befreienden Kräfte aus den vorhandenen Potentialitäten heraus entwickeln sollen. Denn die 'Automations'-Tendenz ist bereits "im Unterbau der fortgeschrittenen Industriegesellschaft" vorhanden, im "zunehmend technologischen Charakter des Produktionsprozesses", in der "Entmaterialisierung der Arbeit"<sup>32</sup>.

Welche Vorstellungen von dieser qualitativ neuen Art der Arbeit entwickelt Marcuse?

#### 3.1.4. Arbeit als Selbsterwirkung des Daseins

In jeder marxistischen Theorie spielt der Arbeitsbegriff eine große Rolle. Arbeit wird als eine Äußerung des menschlichen Wesens verstanden, so daß es nicht gleichgültig sein kann, ob sie als entfremdete, verdinglichte Arbeit - als Ware - geleistet wird, oder ob sie dem arbeitenden Subjekt selbst gehört.

Mit der bestehenden Art der Arbeit, nämlich der entfremdeten, setzt sich Marcuse kritisch auseinander und konfrontiert sie mit einem Arbeitsbegriff, der für ein befriedetes Dasein gilt. In seinen Grundzügen läßt sich dieser Arbeitsbegriff Marcuses bereits früh fassen (1933);

---

31 Marcuse, Ende der Utopie (Disk.), 37.

32 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 77.

der betreffende Aufsatz soll deshalb hier ausführlicher zu Wort kommen.

Arbeit sollte - so Marcuse - nicht als eine rein wirtschaftliche Angelegenheit betrachtet werden, sie sollte vielmehr umfassender, philosophisch, akzentuiert werden. Sie ist nämlich "ein ontologischer, d.h. hier ein das Sein des menschlichen Daseins selbst und als solches begreifender Begriff"<sup>33</sup>. Näher: Wenn das Selbst geschehen soll, wenn der Mensch die vorgefundene Situation zu seiner eigenen machen will, so muß er sich nach dem Gegenstand richten. Dadurch geschieht eine Enttäus- serung und Entfremdung des menschlichen Daseins, die un- aufhebbar ist.

Einerseits ändert sich durch Arbeit der Gegenstand - er spielt durch die Bearbeitung eine Rolle in der mensch- lichen Geschichte - andererseits ändert sich der Mensch, weil er sich in die konkrete Geschichtlichkeit hinein- stellt, d.h.: Er wird durch die Einarbeitung in den Ge- genstand ein darin Bleibendes, 'objektiv' Wirkliches in der Geschichte<sup>34</sup>. Zu unterscheiden ist dabei Arbeit (als Geschehen des menschlichen Daseins), die im Dienst der materiellen Produktion und Reproduktion steht, und jene, die jenseits der puren Notwendigkeiten liegt. Letztere läßt sich am besten durch das Marxsche 'Reich der Frei- heit' wiedergeben. Arbeit geschieht in diesem Fall nicht mehr mit dem Ziel der Gestaltung und Erfüllung des Da- seins, sondern "aus der Gestalt und Fülle des Daseins" heraus, Praxis (als Tun -  $\kappa\rho\delta\iota\tau\omega$ ) ist so "die freie Ent- faltung des Daseins in seinen wahren Möglichkeiten"<sup>35</sup>.

---

33 Vgl. Marcuse, Arbeitsbegriff, 10.

34 Vgl. ebd., 28-35.

35 Ebd., 38f.; Zitat 39.

Mit Blick auf das Problem Arbeitsteilung unterscheidet Marcuse eine Arbeitsteilung auf "natürlicher" und eine solche auf "gesellschaftlicher" Grundlage. Gegen die Arbeitsteilung natürlicher Art (aufgrund von Geschlecht, Konstitution, Anlage usw.) wendet sich Marcuse genau so wenig wie gegen die gesellschaftliche Arbeitsteilung (durch Stände, Klassen, Berufe usw.). Während die natürliche Arbeitsteilung wohl keiner näheren Begründung bedarf, läßt Marcuse die gesellschaftliche Arbeitsteilung von der jeder Praxis anhaftenden, unvertauschbar einmaligen Situation (Geschichtlichkeit) ausgehen. Wird aber diese Verschiedenheit eine solche, die "ökonomisch-gesellschaftlich verfestigt und tradiert" und somit bestimmten Ständen, Klassen usw. "appropriert" ist, so wird die Arbeit damit nur noch in die ökonomische Dimension verlegt und durch gesellschaftliche Herrschaftsverhältnisse bestimmt. Demnach führt eine verfestigte Arbeitsteilung zur Entstehung verschiedener einzelner Daseinsganzheiten (anstelle der Daseinstotalität), zur Verdinglichung des Daseins, weil die Arbeit (als Tun des Daseins) nur noch auf die materielle Produktion und Reproduktion beschränkt und "von den sie vollendenden und erfüllenden Dimensionen der 'Freiheit'" abgeschnürt ist<sup>36</sup>. Marcuses Folgerung: "Die Aufhebung der ökonomisch-gesellschaftlich verfestigten Teilung des Daseinsganzen in entgegengesetzte Daseinsweisen, die Verwandlung der verselbständigten leerlaufenden und von den sie erfüllenden Dimensionen abgeschnürten materiellen Produktion und Reproduktion in eine von diesen Dimensionen her beherrschte, begrenzte und vollendete Praxis ist die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß dem Dasein seine eigentliche Arbeit wiedergegeben wird, und daß die Arbeit aus der Entfremdung und Verdinglichung befreit

---

36 Vgl. Marcuse, Arbeitsbegriff, 41-47; Zitat 47.

wieder das wird, was sie ihrem Wesen nach ist: die volle und freie Verwirklichung des ganzen Menschen in seiner geschichtlichen Welt"<sup>37</sup>.

Mit dieser ausführlichen Behandlung des Arbeitsbegriffs sollte eine bestimmte Komponente der Marcuse'schen Analyse und seines Entwurfs deutlicher werden. Es sollte auch daran gezeigt werden, worin das mehr oder weniger "konkrete" an Marcuses Denken besteht. Marcuse will das Reich der Notwendigkeit mit dem Reich der Freiheit verbunden wissen, damit wahrhaft menschliche Arbeit geleistet werden kann.

Der Übergang zum Reich der Freiheit scheint Marcuse heute möglich zu sein, denn "der erreichte Grad der Naturbeherrschung und des gesellschaftlichen Reichtums ermöglicht eine Reduzierung der unbefriedigenden Arbeit auf ein Minimum, Quantität schlägt in Qualität um, freie Zeit kann zum Lebensinhalt und Arbeit zum freien Spiel menschlicher Fähigkeiten werden"<sup>38</sup>.

M.a.W.: Die Kräfte zur Realisierung einer freien Gesellschaft sind da, z.B. ist die "Abschaffung der entfremdeten Arbeit" möglich<sup>39</sup>, die "Konvergenz von Arbeit und Spiel" rückt näher<sup>40</sup>, "die entwickelte Industriegesellschaft verfügt heute über alle technischen, wissenschaftlichen und natürlichen Ressourcen, die notwendig sind, um eine solche Gesellschaft in der Tat zu konstruieren"<sup>41</sup>. - Das Reich der Freiheit darf hier allerdings nicht als Tilgung des Reichs der Notwendigkeit verstanden werden: Selbst wenn alle vorhandenen subjek-

---

37 Marcuse, Arbeitsbegriff, 47f.

38 Marcuse, Trieblehre und Freiheit, 29f.

39 Vgl. Marcuse, Ende der Utopie, 72.

40 Vgl. Marcuse, Ende der Utopie (Disk.), 37.

41 Marcuse, Revolution oder Reform?, 15.

tiven und objektiven Möglichkeiten der Entfaltung erschlossen sein werden, bleibt das Reich der Notwendigkeit bestehen, "die Auseinandersetzung mit der Natur und unter den Menschen selbst geht weiter"<sup>42</sup>.

Psychologisch sieht Marcuse die nicht-entfremdete Arbeit als Frucht eines Arbeitstriebes an, der nicht mehr durch die ausbeuterische Repression des Lustprinzips bestimmt ist. Es geht um eine Arbeit, die "eine die Sinne bejahende Umwelt" schafft. "Der gesellschaftliche Ausdruck des befreiten Arbeitstriebes ist Kooperation, die, in Solidarität gründend, die Organisierung des Reichs der Notwendigkeit und die Entwicklung des Reichs der Freiheit leitet". In der freien Gesellschaft können die Menschen dann auch endlich etwas Vernünftiges tun: "'Zum ersten Mal in unserem Leben werden wir frei sein, darüber nachzudenken, was wir tun werden'"<sup>43</sup>.

Eng mit dem Bereich der Arbeit und der Produktion verbunden ist das Problem der dabei ausgeübten Autorität. Dazu meint Marcuse - an Engels anknüpfend - es gebe eine Autorität, die unlösbar mit 'Organisation' verbunden sei: "eine auf sachlich-rationale Voraussetzungen sich gründende Subordination unter wirkliche Leitung und Leistung - Arbeitsdisziplin. Solche Sach-Autorität ist als Produktionsbedingung in jeder sozialen Organisation notwendig; sie wird auch in einer zukünftigen Gesellschaft ihre wichtige Funktion haben"<sup>44</sup>. Die Autoritätsstruktur der zukünftigen Gesellschaft wird aber nicht mit dem Moment der Ausbeutung behaftet sein, Sach-Autorität wird sich auch nicht die politische Autorität appropriieren, wie das im kapitalistischen Herrschaftssystem der Fall war<sup>45</sup>. - Marcuses Anliegen könnte als 'Humanisierung der Arbeitswelt' bezeichnet werden.

---

42 Marcuse, Hedonismus, 161.

43 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 133f.; Zitat 134.

44 Marcuse, Autorität und Familie, 136.

45 Vgl. ebd., 136.

### 3.1.5. Bedürfnisse

Im Rahmen des ökonomischen Teils des Entwurfs muß auch der Bereich der 'Bedürfnisse' eine Rolle spielen, weil dieser Begriff bei Marcuse eine wichtige Stellung einnimmt, und zwar gerade im Zusammenhang mit der Arbeit. Durch sie sollen nämlich die Bedürfnisse befriedigt werden.

Die Gruppe von Bedürfnissen, "die einen uneingeschränkten Anspruch auf Befriedigung haben, sind die vitalen - Nahrung, Kleidung und Wohnung auf dem erreichbaren Kulturniveau"<sup>46</sup>. Erst wenn diese Bedürfnisse befriedigt sind, ist an die anderen zu denken.

Sehr wichtig ist Marcuses Unterscheidung zwischen 'wahren' und 'falschen' Bedürfnissen. Getreu seiner kritischen Grundkonzeption fällt auch hier die Bestimmung der falschen Bedürfnisse breiter aus als die der wahren. "'Falsch' sind diejenigen, die dem Individuum durch partikuläre gesellschaftliche Mächte, die an seiner Unterdrückung interessiert sind, auferlegt werden: diejenigen Bedürfnisse, die harte Arbeit, Aggressivität, Elend und Ungerechtigkeit verewigen"<sup>47</sup>. Weil diese Bedürfnisse einen gesellschaftlichen Inhalt und eine gesellschaftliche Funktion haben, so gilt bei der heutigen gesellschaftlichen Lage: "Entwicklung und Befriedigung dieser Bedürfnisse sind heteronom", sie sind "durch äußere Mächte determiniert"<sup>48</sup>. Wahre Bedürfnisse hingegen werden nach Maßstäben bemessen, "die sich auf die optimale Entwicklung des Individuums, aller Individuen, beziehen unter optimaler Ausnutzung der materiellen und

---

46 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 25.

47 Ebd., 25.

48 Ebd., 25.

geistigen Ressourcen, über die der Mensch verfügt"<sup>49</sup>. In ihrer humanen Ausrichtung bezeichnen diese Maßstäbe zwar objektive Bedingungen, sie sind aber zugleich historisch, weil sie "nach Bereich und Stufe der Entwicklung" variieren<sup>50</sup>.

Marcuse gibt selbst zu bedenken, daß es schwer ist, wahre und falsche Bedürfnisse näher zu bestimmen: "In letzter Instanz muß die Frage, was wahre und was falsche Bedürfnisse sind, von den Individuen selbst beantwortet werden, das heißt sofern und wenn sie frei sind, ihre eigene Antwort zu geben"<sup>51</sup>. Dennoch lassen sich bestimmte Kriterien angeben, so wenn es heißt, Begriffe wie 'Befriedigung' oder 'freie Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse und Anlagen' ließen sich "im Hinblick auf die verfügbaren geistigen und materiellen Ressourcen und Vermögen und deren systematische Anwendung zur Herabminderung des Kampfes ums Dasein empirisch bestimmen"<sup>52</sup>. Die empirische Bestimmung ergibt sich aus der technologischen Neubestimmung und der technischen Meisterung der Endursachen, die gleichgesetzt werden mit Aufbau, Entwicklung und Anwendung der materiellen und geistigen Ressourcen, die allerdings befreit sein müssen "von allen partikulären Interessen, die die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse und die Entfaltung der menschlichen Anlagen behindern"<sup>53</sup>. Diese technologische Neubestimmung - und somit doch auch die Bedürfnisbefriedigung - "ist das rationale Unternehmen des Menschen als Menschen, das der Menschheit"<sup>54</sup>.

---

49 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 25.

50 Vgl. ebd., 26.

51 Ebd., 26.

52 Ebd., 232.

53 Ebd., 245.

54 Ebd., 245.

Man könnte danach fragen, ob nicht bei der Bedürfnisbefriedigung Prioritäten gesetzt werden müssen. Für Marcuse ist diese Frage wohl nicht relevant, denn seiner Meinung nach vollbringt die Vollendung der technologischen Rationalität eine "Übersetzung der Werte in Bedürfnisse", und zwar durch Erreichen "1. der materiellen Befriedigung (Materialisierung der Freiheit) und 2. der freien Entwicklung der Bedürfnisse auf der Basis der Befriedigung (nichtrepressive Sublimierung)"<sup>55</sup>. Die Situation stellt sich so dar: "die Ideen der Gerechtigkeit, Freiheit und Humanität werden dann auf dem einzigen Boden zu einer Wahrheit und Sache des guten Gewissens, auf dem sie überhaupt Wahrheit sein und ein gutes Gewissen haben könnten - als Befriedigung der materiellen Bedürfnisse des Menschen, als die vernünftige Organisation des Reichs der Notwendigkeit"<sup>56</sup>. Zu bedenken ist hier, daß es sich gewissermaßen um einen Einbruch des Reichs der Freiheit in das Reich der Notwendigkeit handelt, wenn konkrete Werte in Bedürfnisse übersetzt werden. Denn die Erfüllung der grundlegenden Bedürfnisse ist Vorbedingung für die Erfüllung der weitergehenden Bedürfnisse. - Der Schein des blanken Materialismus trägt hier somit. Marcuse: "Freilich würde die Vollendung der technologischen Rationalität, indem sie Ideologie in Wirklichkeit übersetzt, auch über die materialistische Antithese zu dieser Kultur hinausgehen"<sup>57</sup>.

Der Zusammenhang zwischen Bedürfnissen und Arbeitsprozeß wird folgendermaßen deutlich: Die vernünftige Organisation der Gesellschaft ist nicht schon durch eine neu geregelte Wirtschaftsform erreicht. "Das Mehr betrifft das Entscheidende, wodurch die Gesellschaft erst ver-

---

55 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 245.

56 Ebd., 246.

57 Ebd., 245.

nünftig wird: die Unterordnung der Wirtschaft unter die Bedürfnisse der Individuen". Denn: "In der vernünftigen Wirklichkeit soll ja nicht mehr der Arbeitsprozeß schon über das allgemeine Dasein der Menschen entscheiden, sondern die allgemeinen Bedürfnisse über den Arbeitsprozeß"<sup>58</sup>. Dem entspricht die Forderung nach "Umstellung des Produktionsprozesses auf die Bedürfnisse der Gesamtheit"<sup>59</sup>.

Als Grundlage der neuen Gesellschaft reichen diese Bedürfnisse aber noch nicht aus, vielmehr steht "die Idee einer neuen Anthropologie" auf dem Spiel, nämlich existentiell als "Entstehung und Entwicklung eines vitalen Bedürfnisses nach Freiheit, und von vitalen Bedürfnissen der Freiheit - und zwar einer Freiheit, die nicht mehr in Kargheit und der Notwendigkeit entfremdeter Arbeit begründet und begrenzt ist"<sup>60</sup>. Das heißt wohl nichts anderes, als daß das Bedürfnis nach dem Reich der Freiheit empfunden und in eine existenzielle Notwendigkeit umgesetzt werden muß, womit der qualitative Umschlag greifbar nahe wäre.

Wie läßt sich diese Veränderung ermöglichen?

### 3.1.6. Die Möglichkeit der Veränderung

Der Entwurf Marcuses arbeitet mit dem Begriff der Veränderung: Als qualitativer Umschlag soll sie unter den heutigen Umständen möglich sein, wenngleich die Potentialitäten unterdrückt sind. Wie denkt sich Marcuse den Vorgang der Veränderung - hier im ökonomischen Bereich?

---

58 Marcuse, Philosophie und kritische Theorie, 112.

59 Marcuse, Hedonismus, 161.

60 Marcuse, Ende der Utopie, 73.

Im "Versuch über die Befreiung" referiert Marcuse zunächst Marx' Position, derzufolge die Trennung zwischen dem Reich der Notwendigkeit und dem der Freiheit fortbesteht, so daß auch im Sozialismus "wirkliche Freiheit nur außerhalb der gesamten Sphäre gesellschaftlich notwendiger Arbeit herrschte"<sup>61</sup>. "Gleichwohl" - so Marcuse - "bietet die Entwicklung der Produktivkräfte über ihre kapitalistische Organisation hinaus die Möglichkeit von Freiheit innerhalb des Reichs der Notwendigkeit an"<sup>62</sup>. Seine Begründung: Quantitative Abnahme der notwendigen Arbeitszeit kann in Qualität, in Freiheit umschlagen, und zwar im Verhältnis zur "Transformation des Arbeitstages, einer Transformation, in der die verdummenden, entnervenden und pseudoautomatischen Formen des Lebenserwerbs abgeschafft wären, die mit dem kapitalistischen Fortschritt einhergehen"<sup>63</sup>. Diese Transformation müßte aber durch eine entsprechende Sensibilität und ein anderes Bewußtsein abgesichert sein. So fordert Marcuse einen neuen Menschentyp als Voraussetzung einer neuen Art von Produktion. "Die Phantasie solcher Männer und Frauen würde ihre Vernunft bilden und tendierte dazu, den Produktionsprozeß zu einem Schöpfungsprozeß zu machen"<sup>64</sup>.

Klingt schon das Wort Schöpfungsprozeß emphatisch, so noch mehr die folgende Passage, die auf mögliche Einwände antwortet: "Eine utopische Konzeption? Sie war die großartige, reale transzendierende Kraft, die idéé (sic!) neuve bei der ersten machtvollen Rebellion gegen das Ganze der bestehenden Gesellschaft, der Rebellion für die totale Umwertung der Werte, für qualitativ andere Lebens-

---

61 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 39.

62 Ebd., 40.

63 Ebd., 40.

64 Ebd., 40.

weisen: der Mai-Rebellion in Frankreich. Die Wandaufschriften der 'jeunesse en colère' vereinigten Karl Marx und André Breton; die Parole l'imagination au pouvoir paßte gut zu les comités (soviets) partout; das Piano mit dem Jazz-Spieler stand trefflich zwischen den Barrikaden; schicklich zierte die rote Fahne die Statue des Autors von Les Misérables; und streikende Studenten forderten in Toulouse die Neubelebung der Sprache der Albigenser. Die neue Sensibilität ist zur politischen Kraft geworden. Sie überschreitet die Grenze zwischen kapitalistischem und kommunistischem Bereich; sie ist ansteckend; denn die Atmosphäre, das Klima der etablierten Gesellschaften trägt den Virus in sich"<sup>65</sup>.

Dennoch dispensiert sich Marcuse nicht von der Notwendigkeit, die 'konkrete Alternative' aufzuzeigen, denn negatives Denken ist "kraft der ihm innewohnenden Begriffe 'positiv': an einer Zukunft orientiert, eine Zukunft begreifend, die in der Gegenwart 'eingedämmt' ist"<sup>66</sup>. Deshalb werden die "primären, einführenden Institutionen der Befreiung" aufgezählt: "Gemeineigentum, kollektive Kontrolle und Planung der Produktions- und Distributionsmittel"<sup>67</sup>. Auf diesen Voraussetzungen baut die konkrete Alternative auf, wenngleich Marcuse einschränkend betont, diese Institutionen seien zwar "eine notwendige aber nicht hinreichende Bedingung der Alternative"<sup>68</sup>. Wichtig ist es seiner Meinung nach, "daß jene politischen Praktiken des Neubaus [der Gesellschaft] abgelehnt werden, die, wie revolutionär auch immer, die Formen unfreier Gesellschaften und ihre Bedürfnisse verewi-

---

65 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 41.

66 Ebd., 127f.

67 Ebd., 128.

68 Ebd.

gen (oder einführen) müssen"<sup>69</sup>. Die Veränderung muß nach Marcuse qualitativer Art sein, sie muß also "neue Weisen und Zwecke der Produktion" entwickeln, solche, die nicht nur "hinsichtlich technischer Erfindungen und Produktionsverhältnisse, sondern hinsichtlich der anderen menschlichen Bedürfnisse und Verhältnisse beim Arbeiten für die Befriedigung dieser Bedürfnisse" neu sind<sup>70</sup>. Die so geforderten Entwicklungen sind - als Möglichkeiten - im Kapitalismus und im Kommunismus enthalten: kollektiv orientierte Entwicklung der Produktivkräfte, Komfort, Freiheit, weniger Lebenslast<sup>71</sup>.

Die Möglichkeit der Veränderung ist da angesprochen, wo es um die technische - oder technologische - Vernunft geht: Marcuse betont, daß technische Vernunft sich im Kapitalismus als politische Vernunft enthüllt, daß der Ausdruck dieser Vernunft, nämlich die Trennung von den Betriebsmitteln zu einem 'Gehäuse der Hörigkeit' führt. Zugleich hebt er aber die Geschichtlichkeit - und damit Veränderbarkeit - dieses Zustandes hervor: Die technische Entwicklung enthält "die Möglichkeit einer qualitativ verschiedenen Rationalität", technische Vernunft kann "zur Technik der Befreiung gemacht werden"<sup>72</sup>. Oder: "Alle materiellen und intellektuellen Kräfte, die für die Realisierung einer freien Gesellschaft eingesetzt werden können, sind da"<sup>73</sup>.

---

69 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 128.

70 Vgl. ebd., 129.

71 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 75.

72 Marcuse, Industrialisierung und Kapitalismus, 129.

73 Marcuse, Ende der Utopie, 72.

### 3.1.7. Die theoretische Fundierung der ökonomischen Veränderung

Die kritische Theorie (=marxistische Theorie) hat "die ökonomischen Verhältnisse als für das Ganze der bestehenden Welt verantwortlich erkannt und den gesellschaftlichen Gesamtzusammenhang der Wirklichkeit erfaßt", daher können "diejenigen Probleme, welche die Möglichkeiten des Menschen und der Vernunft betrafen, von der Ökonomie aus in Angriff genommen werden"<sup>74</sup>.

Diese von Marcuse schon früh getroffenen Aussagen weisen der Ökonomie in der marxistischen Theorie - und damit in der Folge auch in Marcuses eigenen Überlegungen - den entscheidenden Platz zu. Es scheint, daß Marcuse diese Position nicht wesentlich zurückgenommen hat, denn als Grundlage aller anderen gesellschaftlichen Veränderungen hat er immer die ökonomischen angeführt<sup>75</sup>. - Wie wird diese ökonomische Veränderung theoretisch belegt, in welche Zusammenhänge wird sie gestellt?

Sie ist zunächst eng verbunden mit der Vernunft und mit der Verwirklichung des Menschseins: Vernunft meint "Gestaltung des Lebens nach der freien Entscheidung der erkennenden Menschen", weshalb sich im kapitalistischen Zeitalter "die Forderung der Vernunft nunmehr auf die Schaffung einer gesellschaftlichen Organisation [richtet], in der die Individuen nach ihren Bedürfnissen gemeinsam ihr Leben regeln"<sup>76</sup>. Das Interesse an dieser Vernunft nimmt die "Theorie der Gesellschaft" (=marxistische Theorie) wahr, denn sie zeigt die Möglichkeiten auf, diese Vernunft gesellschaftlich zu verwirklichen, sie legt "die Grundzüge einer Veränderung der ökonomischen Struk-

---

74 Marcuse, Philosophie und kritische Theorie, 102.

75 Siehe 3.1.6.

76 Marcuse, Philosophie und kritische Theorie, 109.

tur" dar<sup>77</sup>. Das bedeutet, daß das Interesse der Philosophie, nämlich "die Sorge um den Menschen", nunmehr in dieser Theorie seine neue Form gefunden hat. - "Die philosophische Konstruktion der Vernunft wird durch die Schaffung der vernünftigen Gesellschaft erledigt. Das philosophische Ideal, die bessere Welt und das wahre Sein, geht in das praktische Ziel der kämpfenden Menschheit ein. So bekommt es auch einen menschlichen Inhalt"<sup>78</sup>. Daraus ergibt sich: die "Sorge um die Möglichkeiten des Menschen, um Freiheit, Glück und das Recht des Individuums [...] sind für die Theorie ausschließlich Möglichkeiten der konkreten gesellschaftlichen Situation: sie werden nur als ökonomische und politische Fragen relevant und betreffen als solche die Beziehungen der Menschen im Produktionsprozeß, die Verwendung des Produkts der gesellschaftlichen Arbeit, die aktive Teilnahme der Menschen an der ökonomischen und politischen Verwaltung des Ganzen"<sup>79</sup>. So liegt den Kategorien der kritischen Theorie der Anspruch zugrunde, "daß durch die Aufhebung der bisherigen materiellen Daseinsverhältnisse das Ganze der menschlichen Verhältnisse befreit werde"<sup>80</sup>.

Um die Befreiung zu gewinnen, bemüht Marcuse die Kraft der Phantasie. So betont er, es handle sich bei der kritischen Theorie "nicht um das Ausmalen einer zukünftigen Welt", die Phantasie könnte aber doch bei der Beantwortung der Zukunftsfrage Antworten liefern, "näher jedenfalls als jene, die durch die streng begrifflichen Analysen der philosophischen Anthropologie zustande gekommen sind. Denn was der Mensch ist, würde sie aus dem

---

77 Vgl. Marcuse, Philosophie und kritische Theorie, 109.

78 Ebd., 110.

79 Ebd., 110.

80 Ebd., 113.

bestimmen, was er morgen wirklich sein kann"<sup>81</sup>. Dazu würde sie aber "weniger auf eine ewige Seligkeit und eine innere Freiheit hinweisen als auf die schon jetzt mögliche Entfaltung und Erfüllung der Bedürfnisse"<sup>82</sup>. Die Kraft der Phantasie steht somit im Dienst der utopischen, d.h. realisierbaren Möglichkeiten, die aus der Gesellschaftsanalyse deutlich werden.

Es soll noch auf jenen Teil der ökonomischen Dimension der Befreiung hingewiesen werden, der als Grundforderung auftaucht: Überführung der Produktionsmittel in Gemeineigentum. Diese qualitative Veränderung hat nämlich ebenfalls eine theoretische Grundlage, die - im Anschluß an Marx - anthropologisch ausgerichtet ist. Wenn Arbeit in ihrer entfremdeten Form zur Verdinglichung des Arbeiters und zu entfremdetem Eigentum führt, wenn freie, echt menschliche Tätigkeit hingegen auch Realisierung des menschlichen Wesens und Lebens bedeutet, sowie eine echt menschliche Aneignung der Dinge, so zeigt sich auch in dieser Auffassung, daß unmittelbar aus einer Wesensbestimmung die ökonomischen Verhältnisse gefolgert und/oder gefordert werden können.

### 3.2. Der politische Entwurf

Marcuse läßt es auch im Bereich des Politischen nicht bei seiner Kritik bewenden, er zeigt auch Zukunftsperspektiven, seinen Entwurf, auf. Als grundlegende Kategorie begegnet wieder die 'Befriedung des Daseins', die als geschichtliche Alternative ausgewiesen wird, gezeigt werden neue Weisen der Verwirklichung der Freiheit, die Veränderung der Erfahrung als Vorbedingung für die neuen Verhältnisse, gesprochen wird auch vom Charakter einer

---

81 Marcuse, Philosophie und kritische Theorie, 123.

82 Ebd., 123.

neuen Herrschaft, die frei sein soll von unterdrückenden Zügen. Es ist klar, daß auch hier wieder (wie schon beim ökonomischen Entwurf) die Frage des Umsturzes und das Problem der Träger der Revolution zur Sprache kommen.

### 3.2.1. Die Befriedung des Daseins als geschichtliche Alternative

"'Befriedung des Daseins' bedeutet, daß sich der Kampf des Menschen mit dem Menschen und der Natur unter Bedingungen entfaltet, worin die miteinander wetteifernden Bedürfnisse, Wünsche und Bestrebungen nicht mehr von hergebrachten Mächten organisiert werden, die an Herrschaft und Knappheit interessiert sind - eine Organisation, welche die zerstörerischen Formen dieses Kampfes verewigt"<sup>83</sup>. Politisch soll diese Befriedung ermöglicht werden durch "weltumspannende Institutionen", in deren Gefolge dann eine wahrhafte Weltwirtschaft aufkommen könnte, es würde "das Ableben des Nationalstaats, nationalen Interesses und nationalen Geschäfts mitsamt ihren internationalen Bündnissen" bedeuten<sup>84</sup>. "Mit anderen Worten, die höhere geschichtliche Wahrheit läge bei demjenigen System, das die größere Chance der Befriedung bietet"<sup>85</sup>. Dieses System setzt eine negative - weil vom Bestehenden abgewandte - Freiheit voraus, "das heißt Freiheit von der bedrückenden und ideologischen Macht der gegebenen Tatsachen", sie "ist das Apriori der historischen Dialektik"<sup>86</sup>.

---

83 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 36.

84 Vgl. ebd., 73.

85 Ebd., 235.

86 Ebd., 235.

In einem befriedeten Dasein verliert Herrschaft ihren repressiven Charakter, sie wird befreiend, wirkt mit bei der Verringerung von Elend, Gewalt und Grausamkeit<sup>87</sup>. Befriedung bedeutet auch, daß der Mensch von jenen Verrichtungen befreit wird, die nur dazu dienen, den destruktiven Wohlstand aufrechtzuerhalten: Das Dasein unter einem neuen Realitätsprinzip "wäre nicht mehr diktiert von der Notwendigkeit lebenslanger entfremdeter Arbeit und Freizeit, und der Mensch wäre nicht mehr den Instrumenten seiner Arbeit, der Last seiner vergegenständlichten Arbeit unterworfen. Das ganze System der materiellen und ideologischen Repressionen und Entsagungen wäre sinnlos geworden"<sup>88</sup>. Demnach muß der "Standard der Knechtschaft" herabgesetzt werden, "um die Menschen zu befähigen, diejenige Rationalität zu entwickeln, die ein befriedetes Dasein ermöglichen kann"<sup>89</sup>. Eine solche Ausrichtung des Daseins kann nur erfolgen mit Hilfe von Institutionen, die für das Ganze und gegen die Vorherrschaft partikularer Interessen planen. Dabei entstehen von dieser Seite einer Veränderung noch verhältnismäßig geringe Schwierigkeiten, denn: "Die bestehenden Gesellschaften selbst schicken sich an, die grundlegenden Institutionen im Sinne erhöhter Planung zu verändern oder haben es bereits getan"<sup>90</sup>.

Wenn die entsprechenden Stellen über den Sozialismus bei Marcuse berücksichtigt werden, scheint sich fast eine Identität von 'Befriedung des Daseins' und 'Sozialismus' anzubieten. - Befriedung des Daseins ist schon von der Ausdrucksweise her weiter gefaßt, Sozialis-

---

87 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 247; näher dazu unten S. 91.

88 Marcuse, Permanenz der Kunst, 37.

89 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 254.

90 Ebd., 262.

mus enger. Marcuse weist aber darauf hin, daß Sozialismus nicht mehr länger - wie bisher geschehen - als Begriff "im Rahmen der Entwicklung der Produktivkräfte" gefaßt werden sollte, sondern weiter, nämlich als Begriff für eine Gesellschaft, die qualitativ anders, also frei ist<sup>91</sup>. Wie könnte es sonst auch heißen, der Sozialismus sei eine biologische, soziologische und politische Notwendigkeit<sup>92</sup>, er sei eine "neue Form des menschlichen Daseins"<sup>93</sup>?

Vielleicht läßt sich die begriffliche Unschärfe so verringern, daß 'Befriedung des Daseins' freies menschliches Dasein im weitesten Sinne bedeutet, 'Sozialismus' hingegen stärker auf die gesellschaftliche Komponente hinweist. Es scheint allerdings, daß Marcuse bewußt seine Begriffe in einer bestimmten Variationsbreite beläßt, um dadurch leichter verschiedene Phänomene unter eine Decke bringen zu können - als Beitrag zu einer 'zweidimensionalen' Sprache?

### 3.2.2. Die neuen Weisen, die Freiheit zu verwirklichen

Das befriedete Dasein umschließt eine freie Gesellschaft mit neuen Qualitäten. Wie sollen die Freiheiten der neuen Gesellschaft aussehen?

Zunächst: Die freie Gesellschaft kann nicht mehr angemessen in den traditionellen Begriffen ökonomischer, politischer und geistiger Freiheiten bestimmt werden. "Entsprechend den neuen Fähigkeiten der Gesellschaft bedarf

---

91 Vgl. Marcuse, Ende der Utopie, 76f.; Zitat 76, dazu auch Marcuse, Reply to Lucien Goldmann, 399.

92 Vgl. Marcuse, Befreiung, 185.

93 Marcuse, Freiheit und Notwendigkeit, 21.

es neuer Weisen der Verwirklichung"<sup>94</sup>. Allerdings würde das bedeuten, daß diese neuen Weisen sich nur in negativen Begriffen fassen lassen. "Politische Freiheit würde die Befreiung der Individuen von der Politik bedeuten, über die sie keine wirksame Kontrolle ausüben"<sup>95</sup>. Einen positiven Beitrag dazu könnte die Automation leisten: "Vollständige Automation im Reich der Notwendigkeit würde die Dimension freier Zeit als diejenige eröffnen, in der das private und gesellschaftliche Dasein sich ausbilden würde"<sup>96</sup>.

Negative Freiheit - im Sinn einer Freiheit, die das Bestehende durch Negation überwindet - ist "Freiheit von der bedrückenden und ideologischen Macht der gegebenen Tatsachen"<sup>97</sup>. Sie wird näher definiert als Selbstbestimmung, als Autonomie, bestimmt von der Fähigkeit, über das eigene Leben selbst zu bestimmen. "Aber das Subjekt dieser Autonomie ist niemals das zufällige, private Individuum als das, was es gegenwärtig oder zufällig gerade ist; vielmehr das Individuum als ein menschliches Wesen, das imstande ist, frei zu sein mit den anderen"<sup>98</sup>. Selbstbestimmung kann erst in einer Gesellschaft verwirklicht werden, "worin der Mensch nicht an Institutionen versklavt ist, welche die Selbstbestimmung von vornherein beeinträchtigen"<sup>99</sup>. Eine solche Gesellschaft schließt das Verschwinden des Staates ein, "mit dem dann die politischen Verhältnisse in einem bisher nicht gekannten Sinne allgemein menschliche Verhältnisse werden:

---

94 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 24.

95 Ebd., 24.

96 Ebd., 57.

97 Ebd., 235.

98 Marcuse, Repressive Toleranz, 98.

99 Ebd., 98.

die Organisation der Verwaltung des gesellschaftlichen Reichtums im Interesse der befreiten Menschheit"<sup>100</sup>. Staat ist hier als Herrschaftsinstrument, als Institution in der Hand jener verstanden, die bisher den gesellschaftlichen Reichtum in ihrer privaten Hand verwalteten. Deshalb fordert Marcuse auch die "aktive Teilnahme der Individuen an der Verwaltung des Ganzen"<sup>101</sup>.

Ähnlich ist auch die differenzierte Behandlung des Autoritätsproblems zu verstehen: Marcuse will nicht jene Autorität abschaffen, "die unlösbar mit 'Organisation' überhaupt verbunden ist: eine auf sachlich-rationale Voraussetzungen sich gründende Subordination unter wirkliche Leitung und Leistung"<sup>102</sup>. Diese Aussage gilt zwar zunächst für den Produktionsablauf, ist auch schon in einer frühen Phase Marcuses gefallen, das Problem aber ist dasselbe, das er später als "Herrschaft" anspricht, denn in der marxistischen Theorie und schon lange vorher sei ein "Unterschied gemacht worden zwischen rationaler Autorität und Herrschaft"<sup>103</sup>. Rationale Autorität, rationale Herrschaft ist berechtigt, politische, also auf Ausbeutung beruhende nicht<sup>104</sup>. Ein Problem bleibt allerdings bestehen, nämlich dasjenige "des Verhältnisses zwischen persönlicher und politischer Rebellion, zwischen privater Befreiung und gesellschaftlicher Revolution. Der unvermeidliche Antagonismus, die Spannung zwischen diesen beiden Momenten kann

---

100 Marcuse, Philosophie und kritische Theorie, 125.

101 Marcuse, Hedonismus, 161.

102 Marcuse, Autorität und Familie, 136.

103 Marcuse, Ende der Utopie (Disk.), 41.

104 Vgl. ebd., 41; Die Wendungen sind fast dieselben wie in Marcuse, Autorität und Familie, ähnlich auch Marcuse, Ende der Utopie (Disk.), 92.

leicht zu ihrer unmittelbaren Identifikation verführen, wodurch das Potential beider zerstört wird. Freilich ist keine qualitative gesellschaftliche Veränderung, kein Sozialismus ohne die Entwicklung einer neuen Rationalität und Sinnlichkeit bei den Individuen selbst möglich: kein radikaler gesellschaftlicher Wandel ohne radikalen Wandel der Individuen, die seine Träger sind. Solche individuelle Befreiung bedeutet jedoch ein Überwinden des bürgerlichen Individuums (für das der Widerspruch zwischen privater Verwirklichung und gesellschaftlichen Verrichtungen konstitutiv ist) und gleichzeitig eine Wiederherstellung jener Dimension des Ichs, der Privatheit, die einst von der bürgerlichen Kultur geschaffen wurde<sup>105</sup>. Diese Freiheit ist von der Art, daß sie "die vorhandenen Formen transzendiert"<sup>106</sup>; die wahrhaft freie Gesellschaft hat qualitativ neue Werte einer freien menschlichen Existenz<sup>107</sup>, deren Freiheiten nicht mit denen des Systems übereinstimmen<sup>108</sup>. Insofern scheint es auch verständlich, wenn Marcuse meint, die Erziehung für eine freie Gesellschaft bedeute Erziehung zur Parteilichkeit<sup>109</sup>, denn das bedeutet Stellungnahme gegen die scheinbaren Freiheiten des Systems und Einstellung auf die Formen, die jene transzendieren. So müßte die bestehende Pseudo-Demokratie abgeschafft werden, damit jene wahre Demokratie verwirklicht werden könnte, die "Selbstregierung freier Menschen und Gerechtigkeit für alle bedeutet"<sup>110</sup>. Diese Demokratie wäre eine direkte, im folgenden Sinn: "'Direkte Demokra-

---

105 Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 61.

106 Ebd., 85.

107 Vgl. Marcuse, Befreiung, 187.

108 Vgl. Marcuse, Idee der Revolution, 6.

109 Vgl. Marcuse, 'Great Society', 177-180, 182.

110 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 99.

tie': in der modernen Massengesellschaft ist Demokratie, gleich welcher Form, nicht ohne ein Repräsentationssystem denkbar. Direkte Demokratie würde auf allen Ebenen wirklich freie Auswahl und Wahl der Kandidaten sicherstellen, Widerrufbarkeit nach Ermessen der Wählerschaft sowie unzensurierte Erziehung und Information. Eine solche Demokratie wiederum setzt gleiche und allgemeine Erziehung zur Autonomie voraus<sup>111</sup>. Freilich gilt auch, was Marcuse mehrmals betont, "daß man die Freiheit nicht als Nebenprodukt neuer Institutionen erwarten darf; sie muß in den Individuen selbst heranwachsen"<sup>112</sup>. Ähnlich klingt die Auffassung, Selbstverwaltung sei erst dann revolutionär, wenn die sie Verwaltenden selber revolutionär sind<sup>113</sup>.

### 3.2.3. Die Änderung der Erfahrung als Vorbedingung der neuen Gesellschaft

Wenn eine neue Gesellschaft entstehen soll, wenn zudem der Mensch seine Welt nicht nur in den reinen Formen von Zeit und Raum entstehen sieht, sondern sie auch und gleichzeitig erfährt als "Totalität sinnlicher Qualitäten - als Objekt nicht nur des Auges (Synopsis), sondern aller menschlichen Sinne (Hören, Riechen, Tasten, Schmecken)", dann bedeutet dies: "Eben diese qualitative, elementare, unbewußte oder besser: vorbewußte Konstitution der erfahrenen Welt, die primäre Erfahrung selbst muß sich radikal verändern, soll gesellschaftliche Veränderung radikale, qualitative Veränderung sein"<sup>114</sup>.

---

111 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 104, Anm. 3.

112 Marcuse, Marxismus und Feminismus, 20; ferner z.B. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 37.

113 Vgl. Marcuse, Theorie und Praxis, 35.

114 Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 77.

Diese veränderte Erfahrung gehört wohl zu jenem neuen Ganzen, das Marcuse im Zusammenhang mit den Bedürfnissen als "Idee einer neuen Anthropologie" bezeichnet, die "nicht nur als Theorie, sondern auch als Existenzweise" auf dem Spiel stehe<sup>115</sup>. In dieser neuen Erfahrung würden solche Bedürfnisse wie dasjenige nach Frieden als materielle Bedürfnisse erfahren, als Bedürfnisse, die sich in einer bestimmten Handlungsweise ausdrücken - Friedensbedürfnis würde z.B. bedeuten, daß sich niemand mehr zum Wehrdienst mobilisieren ließe<sup>116</sup>.

Änderung der Erfahrung bedeutet aber auch Änderung des Bewußtseins, meint Befreiung des Bewußtseins, sie muß "zeigen, daß hier der ganze Mensch mitgeht und seinen Willen zum Leben anmeldet, das heißt, seinen Willen zum Leben in einer befriedeten, menschlichen Welt"<sup>117</sup>. Ein solches Bewußtsein schließt mit ein, "daß humanitäre und moralische Argumente nicht bloß verlogene Ideologie sind, sondern zentrale gesellschaftliche Kräfte werden können und werden müssen"<sup>118</sup>. Hand in Hand mit dem neuen Bewußtsein muß auch die neue Sensibilität einhergehen, die ein politischer Faktor geworden ist<sup>119</sup>. Sie drückt den "Sieg der Lebenstrieb über Aggressivität und Schuld" aus und fördert "im gesellschaftlichen Maßstab das vitale Bedürfnis nach Abschaffung von Unge-rechtigkeit und Not"<sup>120</sup>. Eine neue Sinnlichkeit, die zusammen mit einer neuen Moral Vorbedingung der politischen Aktion ist, wäre, "anstatt von der Rationalität der Herrschaft geprägt und durchdrungen, [...] von der der Imagination gelenkt, die zwischen den rationalen

---

115 Vgl. Marcuse, Ende der Utopie, 73.

116 Vgl. Marcuse, Ende der Utopie (Disk.), 43f.

117 Marcuse, Gewalt in der Opposition, 67.

118 Marcuse, Ende der Utopie (Disk.), 57.

119 Vgl. Marcuse, Versuch über die Befreiung, 43.

120 Ebd., 43.

Vermögen und den sinnlichen Bedürfnissen vermittelt"<sup>121</sup>. Wirklichkeit könnte so gemäß der neuen Sensitivität und dem neuen Bewußtsein gestaltet werden<sup>122</sup>. Sinne und Intellekt entfalteteten sich zur Befriedung der Aggressivität, Sinnlichkeit und Vernunft würden sich von der Rationalität der Herrschaft emanzipieren: "kreative Rezeptivität versus repressive Produktivität"<sup>123</sup>. Das gesellschaftliche Sein würde vom emanzipierten Bewußtsein bestimmt, dies geschähe primär als "Entwurf von realen Möglichkeiten des gesellschaftlichen Seins"<sup>124</sup>. Männer und Frauen, die so geleitet - also von neuen Zielen und Werten bestimmt - wären, könnten dann die wahre Selbstbestimmung, die Leitung der Produktion übernehmen<sup>125</sup>.

#### 3.2.4. Die Problematik des Umsturzes

In diesem Abschnitt soll v.a. gefragt werden, auf welche Art und Weise die Veränderung hin zur neuen Gesellschaft vor sich gehen soll angesichts der Tatsache, daß die etablierte Ordnung allem Anschein nach sich mit allen Mitteln gegen eine qualitative Änderung sperrt.

Marcuse sieht sich dem Dilemma gegenübergestellt, daß es kein 'Widerstandsrecht' gegen eine verfassungsmäßige Regierung geben kann, die von einer Mehrheit der Bevölkerung getragen wird. "Aber ich glaube, daß es für unterdrückte und überwältigte Minderheiten ein 'Naturrecht' auf Widerstand gibt, außergesetzliche Mittel anzuwenden, sobald die gesetzlichen sich als unzulänglich

---

121 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 52.

122 Vgl. ebd., 128.

123 Marcuse, Marxismus und Feminismus, 18.

124 Marcuse, Theorie und Praxis, 27.

125 Vgl. Marcuse, Freiheit und Notwendigkeit, 22.

herausgestellt haben"<sup>126</sup>. Ist aber die 'absolute Weigerung' das einzig mögliche Mittel gegen die reine Form der Herrschaft durch das gegenwärtige System?<sup>127</sup> Wie können die "verwalteten Individuen [...] sich von sich selbst wie von ihren Herren befreien?"<sup>128</sup> Gibt es eine Rechtfertigung für den Umsturz?

Ein Umsturz kann dann historisch gerechtfertigt sein, wenn durch repressive politische und gesellschaftliche Interessen die - positiv verstandene - technologische Rationalität behindert oder verdrängt wird und wenn man diese Tatsache durch einen historischen Kalkül abwägen kann<sup>129</sup>. Dieser Kalkül besteht in einer "Berechnung der Chancen einer künftigen Gesellschaft gegenüber den Chancen der bestehenden im Hinblick auf menschlichen Fortschritt, das heißt, daß der technische und materielle Fortschritt derart angewandt wird, daß er individuelle Freiheit und individuelles Glück vergrößert"<sup>130</sup>. Dabei gilt es, jene verschiedenen rationalen Kriterien aufzustellen, die einen solchen Kalkül ermöglichen:

Einerseits geht es um

- die Opfer, die die etablierte Gesellschaft den lebenden Generationen abfordert im Kampf ums Dasein,
- die Ressourcen, die zur Verfügung stehen,
- die Art und Weise, wie diese Ressourcen mit Blick auf die Befriedigung der vitalen menschlichen Bedürfnisse und die Befriedung des Kampfes ums Dasein genutzt werden.

---

126 Marcuse, Repressive Toleranz, 127.

127 So sieht es jedenfalls Marcuse in: Der eindimensionale Mensch, 266.

128 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 261.

129 Vgl. Marcuse, Ethik und Revolution, 144.

130 Ebd. 137.

Andererseits stünde dem gegenüber die Frage, ob "das revolutionäre Ziel oder das revolutionäre Programm die technische, materielle und intellektuelle Kraft hat, die Versagungen und die Zahl der Opfer zu verringern"<sup>131</sup>.

Dieser Kalkül wird von Marcuse selbst als "brutal" bezeichnet. Sein "unmenschlicher, quantifizierender Charakter" aber ist eben geschichtlich<sup>132</sup>, also durch die Verhältnisse bedingt. Wegen der Introjektion der repressiven Bedürfnisse und Werte kann Befreiung "Umsturz gegen den Willen und gegen die vorherrschenden Interessen der großen Mehrheit des Volkes" bedeuten<sup>133</sup>. Dies scheint um so mehr gerechtfertigt, als radikale Veränderung die einzige Chance zur Bewahrung der menschlichen Freiheit bietet<sup>134</sup> und insofern das Ziel der Revolution menschenwürdige Verhältnisse sind<sup>135</sup>. - Die Praxis muß nach der erkannten Wahrheit verändert werden.<sup>136</sup>

Die Veränderung ist notwendig, ist geboten, wenn eine menschenwürdige Existenzweise durchgesetzt werden soll<sup>137</sup>, sie bedeutet eben mehr als eine ökonomische und politische Umwälzung - das wäre nur die "Etablierung einer anderen Produktionsweise und neuer Institutionen", sie ist zu sehen "auch und in erster Linie als Umsturz des herrschenden Systems von Bedürfnissen und

---

131 Marcuse, Ethik und Revolution, 138.

132 Vgl. ebd., 138.

133 Vgl. Marcuse, Versuch über die Befreiung, 35.

134 Vgl. Marcuse, Befreiung, 191.

135 Vgl. Marcuse, Revolution oder Reform?, 17.

136 Diese "idealistische Grundforderung" stellt Marcuse bereits in der platonischen Philosophie fest. Marcuse, Affirmative Kultur, 60.

137 Vgl. Marcuse, Marxismus und Feminismus, 10.

deren Befriedigungsmöglichkeiten"<sup>138</sup>. Veränderung schließt auch echte Befreiung der Frau ein. Auch von daher muß die Gesellschaft qualitativ anders werden: Die "Zielsetzungen dieser Bewegung [des Feminismus] implizieren so radikale Veränderungen sowohl der materiellen als auch der intellektuellen Kultur, daß sie nur durch Veränderung des gesamten Gesellschafts-systems erreicht werden können"<sup>139</sup>.

Um so dringender stellt sich die Frage, wer den Umsturz herbeiführen soll. - Die Individuen innerhalb des Systems unterliegen doch der repressiven Vereinnahmung!

### 3.2.5. Die Träger der Revolution

Zunächst ist zu vermuten, daß eine solch radikale Wende nur von Kräften außerhalb des bestehenden Systems bewerkstelligt werden kann.

Dennoch betont Marcuse des öfteren, daß sich die Möglichkeiten der neuen Gesellschaft "innerhalb der Reichweite der jeweiligen Gesellschaft befinden" müssen<sup>140</sup>. Kapitalismus und Kommunismus enthalten diese Möglichkeiten, wenn auch "bis zur Unkenntlichkeit entstellt"<sup>141</sup>. Eine 'bestimmte Wahl' als geschichtliche Alternative wird von den Menschen selbst getroffen, "aber unter gegebenen Bedingungen"<sup>142</sup>. Ferner heißt es: "Alle materiellen und intellektuellen Kräfte, die für die Realisierung einer freien Gesellschaft eingesetzt werden

---

138 Marcuse, Scheitern der Neuen Linken?, 37.

139 Marcuse, Marxismus und Feminismus, 10.

140 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 13.

141 Vgl. ebd., 75.

142 Vgl. ebd., 233.

können, sind da"<sup>143</sup>. Aber es gilt auch, daß die Gesellschaft nur in dem Maße vernünftig und frei wäre, "wie sie von einem wesentlich neuen geschichtlichen Subjekt organisiert, aufrechterhalten und reproduziert wird"<sup>144</sup>. Das aber setzt Selbstbestimmung voraus, die realisiert wird, wenn "die Massen in Individuen aufgelöst worden sind, befreit von aller Propaganda, Schulung und Manipulation, fähig, die Tatsachen zu kennen und zu begreifen und die Alternative einzuschätzen"<sup>145</sup>. Solche Individuen entwerfen eine rationalistische Theorie der Gesellschaft und stellen die durch diese Theorie geforderte Praxis unter die Idee der autonomen Ratio, "d.h. des menschlichen Vermögens, durch begriffliches Denken das Wahre, Gute und Richtige zu erfassen". Dabei "bedarf alles der vernünftigen Rechtfertigung, um als Tatsache und Ziel bestehen zu können"<sup>146</sup>. Zu den Elementen, die eine solche vernünftige Organisation der Gesellschaft ausmachen und die von Individuen getragen sein müssen, gehört rationale Autorität - im Unterschied zur politischen Herrschaft<sup>147</sup>.

So ist zwar ein Subjekt der Veränderung benannt, nämlich das autonome, rational handelnde Individuum. Weitere Fragen bleiben aber noch offen, z.B.: Wie können sich die verwalteten Individuen von ihren Herren befreien?<sup>148</sup>

Angesichts der Internalisierung der bestehenden Verhältnisse in den Individuen könnte die 'absolute Weigerung' als Mittel gegen die reine Form der Herrschaft als ver-

---

143 Marcuse, Ende der Utopie, 72.

144 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 263.

145 Ebd., 263.

146 Marcuse, Liberalismus, 27f.; Zitat ebd.

147 Siehe oben S. 80.

148 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 261.

nünftig erscheinen<sup>149</sup>, als revolutionäres Potential in diesem Sinn bieten sich die Außenseiter der Gesellschaft an, "die Ausgebeuteten und Verfolgten anderer Rassen und anderer Farben, die Arbeitslosen und die Arbeitsunfähigen. Sie existieren außerhalb des demokratischen Prozesses; ihr Leben bedarf am unmittelbarsten und realsten der Abschaffung unerträglicher Verhältnisse und Institutionen. Damit ist ihre Opposition revolutionär, wenn auch nicht ihr Bewußtsein. Ihre Opposition trifft das System von außen und wird deshalb nicht durch das System abgelenkt"<sup>150</sup>. Dennoch sind eben diese Kräfte, die eine Krise des Systems herbeiführen könnten, "noch nicht solidarisch organisiert; sie sind ohne Massenbasis in den entwickelten Ländern des Spätkapitalismus". Deshalb muß zuerst einmal die - auch bewußtseinsmäßig formierte - Opposition an der Befreiung des Bewußtseins der anderen arbeiten<sup>151</sup>. Wenn nun aber die Individuen sich so sehr mit den etablierten gesellschaftlichen und individuellen Bedürfnissen identifiziert haben, so sind die "Grenzen demokratischer Überzeugungskraft und Entwicklung" erreicht<sup>152</sup>, Befreiung müßte "Umsturz gegen den Willen und gegen die vorherrschenden Interessen der großen Mehrheit des Volkes" bedeuten<sup>153</sup>. Der radikale Wandel im Bewußtsein ist "der Anfang, der erste Schritt zur Umwandlung der gesellschaftlichen Zustände"<sup>154</sup>; "der subjektive Faktor - das heißt das politische Bewußtsein - existiert bei der nonkonformistischen jungen Intelligenz"<sup>155</sup>. Subjektiver und objektiver Fak-

149 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 266.

150 Ebd., 267.

151 Vgl. Marcuse, Gewalt in der Opposition, 67; Zitat ebd., 67.

152 Vgl. Marcuse, Versuch über die Befreiung, 35.

153 Vgl. ebd., 35.

154 Ebd., 82f.

155 Ebd., 87.

tor stellen "die beiden historischen Faktoren der Umwandlung" dar<sup>156</sup>. Den objektiven Faktor weist Marcuse der menschlichen Basis des Produktionsprozesses, der industriellen Arbeiterklasse zu, "der menschlichen Quelle und dem Reservoir der Ausbeutung"<sup>157</sup>. Damit stimmt es überein, wenn er davon spricht, daß eine Revolution nur dann frei wäre, "wenn sie von den nichtrepressiven Kräften getragen würde, welche die bestehende Gesellschaft aufrütteln"<sup>158</sup>. Diese Kräfte stehen in ihrer revolutionären Haltung gewissermaßen außerhalb des Systems, weil der Zweck radikaler politischer Praxis einer Welt angehört, "die verschieden ist vom etablierten Universum von Sprache und Verhalten"<sup>159</sup>. Nur so wird garantiert, daß die freie Gesellschaft mit qualitativ neuen Werten einer freien menschlichen Existenz entsteht<sup>160</sup>, daß diese qualitative Veränderung eine Änderung der Gesellschaft schlechthin ausmacht<sup>161</sup>.

Marcuse ist der Auffassung, "daß die Frauenbefreiungsbewegung (Women's Liberation Movement) derzeit die vielleicht wichtigste und potentiell radikalste politische Bewegung ist"<sup>162</sup>, weil sie "eine Revolte gegen den verfallenden Kapitalismus, gegen die historische Überfälligkeit der kapitalistischen Produktionsweise" darstellt<sup>163</sup>. Auch wenn diese Argumentation rein ökonomisch klingt, gilt doch auch wieder: "Der Kampf für die

---

156 Vgl. Marcuse, Versuch über die Befreiung, 86.

157 Vgl. ebd., 87.

158 Ebd., 106.

159 Vgl. ebd., 109.

160 Vgl. Marcuse, Befreiung, 187.

161 Vgl. ebd., 188f.

162 Marcuse, Marxismus und Feminismus, 9.

163 Ebd., 19.

Beseitigung dieser Verhältnisse ist nach wie vor ein politischer, und in diesem Kampf spielt die feministische Bewegung eine immer wichtigere Rolle"<sup>164</sup>.

### 3.2.6. Die neue Herrschaft

Auch in der neuen, freien Gesellschaft kann nicht jegliche Autorität fehlen. Marcuse differenziert: Herrschaft von Menschen über Menschen, also eine Autorität, die auf Ausbeutung und Unterdrückung beruht, muß aufhören. Diese Herrschaftslosigkeit bedeutet aber nicht das Fehlen jeder Hierarchie, denn Sach-Autorität, rationale Autorität muß aufrechterhalten werden<sup>165</sup>. Ist Autorität von ihren ausbeuterischen Zügen befreit, so handelt es sich um befreiende Herrschaft. Sie "zieht die Verringerung von Elend, Gewalt und Grausamkeit nach sich"<sup>166</sup>.

Marcuse stellt mit der Verfestigung der Kulturgesellschaft eine dreifache Herrschaft fest, die mit einer dreifachen Freiheit korrespondiert. Die dreifache Herrschaft ist

- erstens eine "Herrschaft über sich selbst, über die eigene Natur, über die sinnlichen Triebe, die nur Genuß und Befriedigung wollen;"
- zweitens eine "Herrschaft über die von den so disziplinierten und beherrschten Individuen geleistete Arbeit;"
- drittens "Herrschaft über die äußere Natur: Wissenschaft und Technik"<sup>167</sup>.

---

164 Marcuse, Marxismus und Feminismus, 20.

165 Dazu z.B. Marcuse, Ende der Utopie (Disk.), 41 und 92.

166 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 247. An dieser Stelle ist die Herrschaft über die Natur angesprochen.

167 Vgl. Marcuse, Trieblehre und Freiheit, 17f.

Dazu gehört eine dreifache Freiheit:

- "erstens Freiheit von der bloßen Notwendigkeit der Triebbefriedigung: Freiheit zur Entsagung und damit zum gesellschaftlich tragbaren Genuß - moralische Freiheit;"
- "zweitens Freiheit von willkürlicher Gewalt und von der Anarchie des Kampfs ums Dasein; Freiheit in der arbeitsteiligen Gesellschaft, mit gesetzlichen Rechten und Pflichten - politische Freiheit;"
- "drittens Freiheit von der Naturgewalt: Naturbeherrschung, Freiheit zur Veränderung der Welt durch die menschliche Vernunft - intellektuelle Freiheit"<sup>168</sup>.

Dabei wäre es wichtig, daß diese drei Arten von Herrschaft und Freiheit nicht - wie es Marcuse zufolge heute geschieht - zur Unterdrückung der individuellen Bedürfnisse im Namen des Fortschritts mißbraucht werden. Ziel der neuen Herrschaft ist Autonomie, ist die "Selbstherrschaft des Volkes" das dann nicht mehr den Status quo reproduziert<sup>169</sup>. Die Sinnlichkeit der Menschen in der neuen Gesellschaft ist dann nicht mehr "von der Rationalität der Herrschaft geprägt und durchdrungen", sondern "von der Imagination gelenkt"<sup>170</sup>. Eine andere Form der Herrschaft gäbe es dann auch nicht mehr, nämlich die des "ausbeuterischen Überflusses", die "Herrschaft der Ware über den Menschen"<sup>171</sup>.

Herrschaft in der freien Gesellschaft bedarf wichtiger Leitlinien: "Wir müssen endlich einmal wieder lernen, [...] daß humanitäre und moralische Argumente [...] zentrale gesellschaftliche Kräfte werden können und werden müssen"<sup>172</sup>. So kann dann auch "dieser radikalste aller

---

168 Marcuse, Trieblehre und Freiheit, 18.

169 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 59; Zitat ebd., 59.

170 Versuch über die Befreiung, 52.

171 Vgl. ebd., 133.

172 Marcuse, Ende der Utopie (Disk.), 57.

politischen Inhalte", "das allgemeinste Bedürfnis, nämlich das nach einer menschlichen Existenz des Individuums und seiner Gruppe" befriedigt werden<sup>173</sup>. Eine derart humane Gesellschaft bedeutet das Ende der Verdinglichung, denn dann erst werden die gegenständlichen Verhältnisse "menschliche und d.h. gesellschaftliche Verhältnisse" - allerdings müssen sie "dem Menschen selbst als solche bewußt werden"<sup>174</sup>, d.h., "die Freiheit muß in den Individuen selbst heranwachsen", sie ist "nicht als Nebenprodukt neuer Institutionen" zu erwarten<sup>175</sup>. - Ziel der Revolution, also Inhalt der neuen Gesellschaft ist es, "eine wirklich menschenwürdige Existenz zu finden und ganz neue Lebensformen aufzubauen"<sup>176</sup>. Diesen Zweck muß auch die neue Form der Herrschaft verfolgen.

### 3.3. Der kulturelle Entwurf

Auch auf kulturellem Gebiet legt Marcuse einen 'Entwurf' vor, d.h.: ein Teil des Gesamtentwurfs ist die Kultur. Allerdings muß auch hier wieder betont werden, daß die verschiedenen Dimensionen des Entwurfs nicht voneinander getrennt werden sollten; sie werden in dieser Arbeit aus systematischen Gründen gesondert behandelt. Ökonomie, Politik und Kultur sind nur die verschiedenen Aspekte ein- und derselben gesellschaftlichen Wirklichkeit, die Gegenstand der Marcuseschen Analyse und seines Entwurfs ist. Der Begriff Kultur soll hier nicht so weit gefaßt werden wie in Marcuses Ausführungen zur "Idee des Fortschritts im Licht der Psychoanalyse". Dort scheint er nämlich alle Weiterentwicklung, ob sie nun technisch, po-

---

173 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 148.

174 Vgl. Marcuse, Neue Quellen, 39.

175 Vgl. Marcuse, Marxismus und Feminismus, 20.

176 Vgl. Marcuse, Revolution oder Reform?, 17.

litisch oder ökonomisch ist, als 'kulturellen' Fortschritt anzunehmen. Kultur ist in diesem Kapitel eher als der gesellschaftliche Hintergrund anzusehen, nämlich als "der Komplex moralischer, intellektueller und ästhetischer Ziele (Werte), die eine Gesellschaft als den Zweck der Organisation, Teilung und Leitung ihrer Arbeit betrachtet - 'das Gut', das durch die von ihr eingerichtete Lebensweise erlangt werden soll"<sup>177</sup>. Sie bedeutet so "mehr als eine bloße Ideologie. Im Hinblick auf die erklärten Ziele der abendländischen Zivilisation und die Ansprüche, sie zu verwirklichen, würden wir Kultur als einen Prozeß der Humanisierung definieren, charakterisiert durch die kollektive Anstrengung, das menschliche Leben zu erhalten, den Kampf ums Dasein zu befrieden oder ihn in kontrollierbaren Grenzen zu halten, eine produktive Organisation der Gesellschaft zu festigen, die geistigen Fähigkeiten der Menschen zu entwickeln und Aggressionen, Gewalt und Elend zu verringern und zu sublimieren"<sup>178</sup>. Soll diese Humanisierung verwirklicht werden, so stellt sich v.a. die Frage: "Wie sind Literatur, Kunst, Philosophie und Religion einer Gesellschaft auf die gesellschaftliche Praxis bezogen?"<sup>179</sup>

Zunächst soll erörtert werden, worin der qualitative Unterschied zwischen der herkömmlichen Kultur und derjenigen der neuen Gesellschaft besteht, dann geht es um die Möglichkeiten der Verwirklichung und um die Ziele der Befreiung und Befriedung.

---

177 Marcuse, Neubestimmung der Kultur, 147.

178 Ebd., 148.

179 Ebd., 149.

### 3.3.1. Die qualitative Differenz

Auch wenn die gegebene Gesellschaft eindimensional ist - wie es ja Marcuse in vielerlei Hinsicht nachweist -, so gibt es doch verschiedene Bereiche, in denen die andere Dimension noch aufleuchtet. Wichtiges Medium sind hierbei Literatur und Kunst, die "Ausdruck jener freien und bewußten Entfremdung von den herrschenden Lebensformen" sind<sup>180</sup>. Dort, wo Kunst diesen Verfremdungsanspruch aufgegeben hat, wurde sie z.B. von Bertolt Brecht wieder mit dieser Aufgabe konfrontiert. Nach Marcuse nimmt der "Verfremdungseffekt" ein altes Grundanliegen der Kunst wahr, denn durch ihn soll deutlich werden, "was die heutige Welt hinter dem ideologischen und materiellen Schleier wirklich ist und wie sie geändert werden kann"<sup>181</sup>. Hier zeigt sich zwar das Element des qualitativ Anderen, es darf aber nicht vergessen werden, daß die Überwindung der affirmativen Kultur - also einer solchen, die das Bestehende nur wiedergibt, nicht aber kritisiert - "jenseits des gesellschaftlichen Ganzen, mit dem die Kultur bisher verbunden war", liegen muß<sup>182</sup>. Es ist daher logisch, daß Marcuse als Ausdruck dieser qualitativen Differenz "Gegenbilder und Gegenwerte" anführt<sup>183</sup>, die noch stärker sein müssen als das sowieso schon in jeder Kunst - auch in der 'bürgerlichen' - enthaltene subversive Potential<sup>184</sup>. Dieses Potential muß in besonderer Weise hervorgehoben werden, die entfremdende Macht der Kunst in ihrer ästhetischen Form muß zur Geltung kommen<sup>185</sup>. Qualitative Differenz zum Beste-

---

180 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 79.

181 Ebd., 86.

182 Vgl. Marcuse, Affirmative Kultur, 98.

183 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 41.

184 Vgl. ebd., 122.

185 Vgl. ebd., 129f.

henden kann nicht durch unsublimierte, unmittelbare Darstellung geleistet werden<sup>186</sup>, sie wird deutlich erst in jener anderen Dimension der Kunst, die nicht vom Alltagsleben abhängig ist.

Was versteht Marcuse unter der anderen, der "ästhetisch-erotischen Dimension", die bezeichnend für die qualitative Differenz einer sozialistischen Gesellschaft ist? Ästhetisch ist hier "im ursprünglichen Sinn genommen, nämlich als Form der Sensitivität der Sinne und als Form der Lebenswelt. In dieser Fassung projiziert der Begriff die Konvergenz von Technik und Kunst und die Konvergenz von Arbeit und Spiel"<sup>187</sup>. Erotisch: "Die befreiende Kraft des Schönen liegt zunächst in seiner erotischen Qualität. In allen Wandlungen des 'Geschmacksurteils' hält sich diese Qualität durch. Als dem Bereich des Eros zugehörig ist das Schöne Repräsentant des Lustprinzips"<sup>188</sup>. Das Schöne will "das Bleiben, die Gelassenheit im Genuß"<sup>189</sup>. Eine Kulturentwicklung, die diese Dimension verwirklicht, bedeutet Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft, von Glück und Freiheit<sup>190</sup>, bedeutet Befriedung in einer glücklichen Welt, Genuß des Daseins, freies Spiel<sup>191</sup>. Eine Neubestimmung der Kultur muß sich - als qualitativ andere - gegen den vorherrschenden Trend richten, also gegen jene Tendenzen, die die "realen, nicht-utopischen Alternativen", wie z.B. die Befriedung des Kampfes ums Dasein, verschleiern<sup>192</sup>. Die "Subversion der Erfahrung" muß möglich werden: "die

---

186 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 133.

187 Marcuse, Ende der Utopie, 77.

188 Marcuse, Permanenz der Kunst, 70.

189 Ebd., 70.

190 Vgl. Marcuse, Trieblehre und Freiheit, 32.

191 Vgl. Marcuse, Idee des Fortschritts, 49f.

192 Vgl. Marcuse, Neubestimmung der Kultur, 158f.

in der Kunst gestaltete Welt wird als Wirklichkeit erkannt, die in der realen Welt unterdrückt und verfälscht ist"<sup>193</sup>.

Eine sozialistische Revolution, qualitativ verschieden von ihren Vorgängerinnen, würde eine andere Totalität schaffen, ein moralisches und ästhetisches Universum darstellen<sup>194</sup>. Die gesuchte 'sinnliche' Kultur schließt eine "radikale Umgestaltung der menschlichen Sinneserfahrung und Rezeptivität" ein, nämlich "deren Befreiung von einer automatisch ablaufenden, einträglichen und verstümmelnden Produktivität"<sup>195</sup> - denn ökonomische und kulturelle Faktoren sind innerhalb der kritischen Theorie voneinander abhängig.

Zum Zusammenhang zwischen Kunst und Revolution bemerkt Marcuse, beide stünden in einem Spannungszusammenhang, Kunst allein könne die Wirklichkeit nicht verändern - denn in der heutigen geschichtlichen Situation kann "die elende Realität nur durch die radikale politische Praxis verändert werden"<sup>196</sup>. Kunst kann sich aber auch nicht den tatsächlichen Erfordernissen der Revolution unterwerfen, sie gewinne aber "ihre Inspirationen, ihre spezifische Form aus der jeweils herrschenden revolutionären Bewegung", "denn die Revolution bildet die Substanz der Kunst"<sup>197</sup> - Kunst und Revolution gehen eine Verbindung ein in der ästhetischen Dimension, Kunst ist - als neue Kunst - fähig geworden, politisch zu sein, "selbst bei (scheinbar) völligem Fehlen eines politischen Inhalts, bei der [gemeint ist die Kunst] nichts bleibt als das Gedicht"<sup>198</sup>.

---

193 Marcuse, Permanenz der Kunst, 16f.

194 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 8f.

195 Vgl. ebd., 98.

196 Marcuse, Permanenz der Kunst, 11.

197 Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 135f.; Zitat 136.

198 Ebd., 138.

Das qualitativ Andere, Neue drückt sich aus in einem neuen Realitätsprinzip, "unter dem eine neue Sensibilität und eine entsublimierte wissenschaftliche Intelligenz sich zu einem ästhetischen Ethos vereinigen"<sup>199</sup>. Die ästhetische Dimension, frei vom Markt, von wettbewerblicher Ausbeutung und deren Terror, gäbe so "eine Art Eichmaß für eine freie Gesellschaft" ab<sup>200</sup>. In dieser ästhetischen Dimension wäre Sinnlichkeit nicht von der Rationalität der Herrschaft geprägt, sondern "von der Imagination gelenkt, die zwischen den rationalen Vermögen und den sinnlichen Bedürfnissen vermittelt"<sup>201</sup>. Ästhetisches und Wirkliches könnten so eins sein, Wirklichkeit würde gemäß neuer Sensitivität und neuem Bewußtsein gestaltet, Arbeit würde eine ästhetische statt einer repressiven Umwelt schaffen<sup>202</sup>. In diesem Sinne käme es zur Alternative "kreative Rezeptivität versus repressive Produktivität"<sup>203</sup>, der neue Mensch würde sich aus einer ganz neuen Einstellung heraus seine Welt schaffen.

Welches Ziel erstrebt eine solche qualitative Veränderung? Zunächst - und grundlegend - geht es in der Kultur um einen Prozeß der Humanisierung. Dieses Ziel sieht Marcuse in der abendländischen Zivilisation als gegeben an<sup>204</sup>, macht aber zugleich zwei wichtige Einschränkungen: "1. Die 'Verbindlichkeit' der Kultur war stets auf ein spezifisches Universum begrenzt, wie es durch eine stammesmäßige, nationale, religiöse oder

---

199 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 44.

200 Vgl. ebd., 48.

201 Ebd., 52.

202 Vgl. ebd., 54, 128, 132.

203 Marcuse, Marxismus und Feminismus, 19.

204 Vgl. Marcuse, Neubestimmung der Kultur, 148. Zur näheren Definition s.o. S. 94.

sonstige Identität gebildet wurde". "2. Nur das Ausschließen von Grausamkeit, Fanatismus und unsublimierter Gewalt erlaubt die Definition der Kultur als Prozeß der Humanisierung"<sup>205</sup>. Zu beachten ist außerdem, daß Marcuse sofort die Frage der Zweck-Mittel-Relation stellt: "Wie sind die Mittel der Gesellschaft auf die Zwecke bezogen, zu denen sie sich selbst bekennt?"<sup>206</sup> Das Ziel der Humanisierung steht hier nicht im luftleeren Raum, es wird an der praktischen Verwirklichung gemessen, die allerdings heute zu wünschen übrig läßt<sup>207</sup>. Im Rahmen der Kulturentwicklung läßt sich die Humanisierung näher deuten als eine dreifache Freiheit, die auf einer dreifachen Herrschaft beruht. Die dreifache Herrschaft ist eine solche über sich selbst, über die geleistete Arbeit, über die äussere Natur (Wissenschaft und Technik). Ihr korrespondiert eine dreifache Freiheit:

- "Freiheit von der bloßen Notwendigkeit der Triebbefriedigung: also Freiheit [...] zum gesellschaftlich tragbaren Genuß - moralische Freiheit".
- "Freiheit von willkürlicher Gewalt und von der Anarchie des Kampfs ums Dasein", d.h. politische Freiheit,
- "Freiheit von der Naturgewalt", also "zur Veränderung der Welt durch die menschliche Vernunft", d.h. intellektuelle Freiheit<sup>208</sup>.

Nach Freud - mit dem sich Marcuse hier auseinandersetzt - ist zur Erlangung dieser Freiheit eine wachsen-

---

205 Marcuse, Neubestimmung der Kultur, 148.

206 Ebd., 149.

207 Dazu oben die Kritik Marcuses an der abendländischen Kultur. (S. 45f.)

208 Vgl. Marcuse, Trieblehre und Freiheit, 17f.; siehe dazu bereits oben S. 91f. Eine nochmalige Aufzählung scheint angebracht.

de Triebunterdrückung notwendig. Dem Ziel der Humanisierung und der kulturellen Freiheit entspräche so das Mittel der Repression. Marcuse korrigiert: Die Repression ist nicht das Mittel der Kultur überhaupt, sondern das Mittel einer spezifischen, der herrschaftsmäßigen Kultur, deren Ende durch die heutige Entwicklungsstufe möglich wäre<sup>209</sup>. Marcuse hält so am grundlegenden Ziel (Humanisierung) fest, bestimmt aber die Mittel zu diesem Ziel als historische. Auch wenn das Humanitäre Fehlformen hervorgebracht hat, soll es doch zentrales gesellschaftliches Argument bleiben; die Opposition gegen das Bestehende faßt eine neue Kultur ins Auge, "welche das humanistische Versprechen erfüllt, das von der alten verraten wurde"<sup>210</sup>.

### 3.3.2. Die Möglichkeiten des Entwurfs

Wo lassen sich die Möglichkeiten zur Verwirklichung des Entwurfs finden, wenn doch die andere Dimension der Gesellschaft so total abgeschnitten ist? Diese Frage stellt sich auch mit Blick auf die kulturelle Perspektive, genau wie oben im politischen und ökonomischen Sektor.

Zunächst lassen sich nach Marcuse gewisse Kriterien für die Rationalität eines Entwurfs bestimmen. Der Entwurf muß seine eigene höhere Rationalität gegenüber dem Bestehenden erweisen, was der Fall ist, wenn er

- "a) die Aussicht bietet, die produktiven Errungenschaften der Zivilisation zu erhalten und zu verbessern;
- b) die bestehende Gesellschaft in ihrer Wesensstruktur, ihren Grundtendenzen und -beziehungen bestimmt;
- c) der Verwirklichung einer Befriedung des Daseins eine

---

209 Siehe dazu den gesamten Aufsatz Marcuse, Trieblehre und Freiheit, besonders aber 28-30.

210 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 24; dazu auch Marcuse, Ende der Utopie (Disk.), 56-58.

größere Chance bietet im Rahmen von Institutionen, die der freien Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse und Anlagen eine größere Chance bieten"<sup>211</sup>.

Unlösbar damit ist die andere Bedingung verbunden:

"1) Der transzendente Entwurf muß mit den realen Möglichkeiten übereinstimmen, die auf dem erreichten Niveau der materiellen und geistigen Kultur offen sind"<sup>212</sup>.

Als eine reale Möglichkeit ergibt sich z.B. die Dimension freier Zeit für gesellschaftliches und privates Dasein, eröffnet durch die Automation<sup>213</sup>. Dieses Element des Entwurfs ist wohl das einzig näher greifbare, die anderen Bestimmungen sind wieder allgemeiner gehalten: Kapitalismus und Kommunismus enthalten die Möglichkeiten einer neuen Lebensform<sup>214</sup>, Gegenbilder und Gegenwerte werden bereits entwickelt<sup>215</sup>, die spezifisch menschlichen Anlagen, nämlich die schöpferischen, ästhetischen, sind da, sie müssen nur entwickelt werden<sup>216</sup>, das herrschende System von Bedürfnissen muß umgestürzt werden<sup>217</sup>. - Für den kulturellen Bereich gilt damit ähnliches wie für die ökonomische und politische Dimension, was ja auch durch den gesellschaftlichen Zusammenhang bedingt ist.

Zur Dimension der echt freien Zeit: Innerhalb der geschichtlichen Alternative nimmt die Umwandlung der Freizeit in freie Zeit einen wichtigen Platz ein<sup>218</sup>, denn

---

211 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 232.

212 Ebd., 232.

213 Vgl. ebd., 57; ähnlich Marcuse, Trieblehre und Freiheit, 29f.

214 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 75.

215 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 41.

216 Vgl. ebd., 78.

217 Vgl. Marcuse, Scheitern der Neuen Linken?, 37.

218 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 263.

diese freie Zeit markiert - als Teil der Alternative - Freiheit von der ausbeuterischen Ordnung<sup>219</sup>, die allein durch Freizeit nicht gegeben ist. Freizeit unterliegt nämlich eben dieser repressiven Ordnung, weil sie gewissermaßen nur das Restprodukt des Produktionsprozesses darstellt. Eine freie, qualitativ andere sozialistische Gesellschaft muß deshalb die Elemente der Unabhängigkeit, Stille und Einsamkeit enthalten<sup>220</sup>.

Wenn es hier um die Möglichkeiten des Entwurfs, der Alternative geht, so ist auch schon das Medium dieses Entwurfs angesprochen, nämlich die Sprache. Unterliegt sie der gängigen Eindimensionalität, so ist schwer auszumachen, wie sie die bestehenden Verhältnisse transzendieren soll. Marcuse fordert daher als Sprache des kritischen Bewußtseins eine offene, dialektische Sprache. Mit ihrer Hilfe "wird der Widerspruch dargelegt, expliziert, begründet und denunziert"<sup>221</sup>. Eine Sprache wird benötigt, deren Ausdrücke verschieden sind von der Bedeutung der zu analysierenden Ausdrücke. "Sie müssen mehr und anders sein als bloße Synonyme, die noch demselben (unmittelbaren) Universum der Sprache angehören"<sup>222</sup>. Eine solche Sprache ist Stimme der Vernunft, die umstürzende Macht, Macht des Negativen ist, die die Wahrheit für Menschen und Dinge darlegt<sup>223</sup>. Ihre Begriffe eröffnen eine intellektuelle Chance für neue geschichtliche Entwürfe, für neue Daseinsweisen. Voraussetzung wäre allerdings die "Befreiung des theoretischen Denkens von seinen Bindungen an eine unterdrückende Praxis"<sup>224</sup>.

---

219 Vgl. Marcuse, Versuch über die Befreiung, 10.

220 Vgl. Marcuse, Revolte, Anarchismus und Einsamkeit, 42f.

221 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 119.

222 Ebd., 209.

223 Vgl. ebd., 139.

224 Marcuse, Neubestimmung der Kultur, 163.

Am ehesten scheint dies möglich durch die "kritische Mimesis" der authentischen Literatur, ob sie nun zur Geltung kommt "in der schon klassischen Sprache Brechts, die vom Klassenkampf inspiriert ist", oder "in der schizophrenisch-konstatierenden Sprache Becketts, in der von Veränderung keine Rede ist", ob "in der sinnlich-emotionalen Sprache des Werther und der Fleurs du Mal ebenso wie in der Härte Stendhals und Kafkas"<sup>225</sup>.

### 3.3.3. Die Kultur des befriedeten Daseins

Befreiung und Befriedung sollen in der neuen Gesellschaft herrschen: Befreiung der Phantasie, Harmonie der materiellen und seelisch-geistigen Bedürfnisse, nichtrepressiver Fortschritt und eine Wissenschaft, die diesen Zielen dient, stehen im Mittelpunkt.

Wissenschaft in den heutigen Überflußgesellschaften kann dazu dienen, den Kampf ums Dasein zu verewigen und zu intensivieren. Das geschieht dann, wenn Forschung "im Dienst von Destruktion und Manipulation" steht<sup>226</sup>. Demgegenüber heißt es: "In einer vernünftigen und humanen Gesellschaft hätte die Wissenschaft eine neue Funktion", sie würde mit ihren neuen, anderen Methoden neue Ziele quantifizieren, "die sich aus einer neuen Erfahrung von Humanität und Natur ergeben - die Ziele der Befriedung"<sup>227</sup>. Ein Beispiel für die mögliche Quantifizierung führt Marcuse an: Berechnung des Minimums an Arbeit, mit dem "die Lebensbedürfnisse aller Mitglieder einer Gesellschaft befriedigt werden könnten", des Grades, in dem "für die Kranken Schwachen

---

225 Marcuse, Permanenz der Kunst, 52.

226 Vgl. Marcuse, Neubestimmung der Kultur, 166.

227 Ebd., 166.

und Alten gesorgt werden könnte". Quantifiziert wäre damit ein Wert, nämlich "die mögliche Verringerung von Angst, die mögliche Freiheit von Furcht"<sup>228</sup>.

Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Kultur würden so in einer wesentlich anderen Gesellschaft vereinigt, weil in der vieldimensionalen Welt der nichtwissenschaftlichen Kultur "alle Objektivität qualitativ auf das menschliche Subjekt bezogen ist"<sup>229</sup>. Durch das Fehlen dieses Bezugs ist die wissenschaftliche Kultur 'wertneutral' geworden, sie hat sich in Herrschaft umgesetzt. In der neuen Welt des Sozialismus hingegen kann eine auf humane Züge ausgerichtete Wissenschaft die technische und natürliche Umwelt völlig neu gestalten<sup>230</sup>, die neue, befreite Technik kann zur Kunst tendieren<sup>231</sup>. Eng mit der nicht-repressiven Wissenschaft und Technik hängt die Frage des nicht-repressiven Fortschritts zusammen, denn so lange Wissenschaft und Technik im Marcuseschen Sinn Herrschaft bedeuten, kann auch der Fortschritt nur fortschreitende Herrschaft sein. Wie sieht demgegenüber der nicht-repressive Fortschritt aus?

Unter einem neuen, qualitativ anderen Realitätsprinzip wäre die Grunderfahrung des Lebens jene des Lebensgenusses (und nicht des Kampfes ums Dasein), entfremdete Arbeit würde sich in das "freie Spiel menschlicher Fähigkeiten und Kräfte" verwandeln<sup>232</sup>, es entstünde eine Kultur unter dem nicht-repressiven Realitätsprinzip, gleichkommend einer "ästhetischen, sinnlichen Kultur,

---

228 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 243.

229 Marcuse, Neubestimmung der Kultur, 168.

230 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 40.

231 Vgl. Marcuse, Versuch über die Befreiung, 44.

232 Vgl. Marcuse, Idee des Fortschritts, 50.

in der Vernunft und Sinnlichkeit versöhnt sind"<sup>233</sup>.

Fortschritt in der Arbeit, also freie Arbeit, ist dann auf "die eigentliche Praxis", die "freie Entfaltung des Daseins in seinen wahren Möglichkeiten" ausgerichtet<sup>234</sup>. So wie Arbeit auf echt menschliche Existenz in der freien Gesellschaft ausgerichtet ist, wird auch revolutionäre Kunst das "allgemeinste Bedürfnis, nämlich das nach einer menschlichen Existenz des Individuums und seiner Gruppe" beinhalten<sup>235</sup>.

Natur wird unter dem neuen Realitätsprinzip zwar auch noch beherrscht sein, aber in befreiender Form, nicht mehr repressiv, denn sie ist dann befreit "vom zerstörerischen Mißbrauch von Wissenschaft und Technik im Dienst der Ausbeutung"<sup>236</sup>. So kann sie rückwirkend auch dem Menschen aus dem Kontinuum der Herrschaft heraushelfen: "Befreiung der Natur bedeutet Wiederentdeckung ihrer lebenssteigernden Kräfte, der sinnlich-ästhetischen Qualitäten, die einem in endlosen Konkurrenzleistungen vergeudeteten Leben fremd sind; sie verweisen auf die neuen Qualitäten der Freiheit"<sup>237</sup>. Marcuse geht es dabei nicht um eine Ideologisierung der Natur, des 'Natürlichen', 'Unabänderlichen', sondern um die Fähigkeit, die Natur zu transzendieren, woraus alle Freude und alles Glück entspringen. Eine Transzendierung dieser Art wäre aber nicht repressiv, sondern eine solche, "bei der die Naturbeherrschung selbst der Befreiung und Befriedung des Daseins untergeordnet ist"<sup>238</sup>.

---

233 Marcuse, Idee des Fortschritts, 51.

234 Vgl. Marcuse, Arbeitsbegriff, 39.

235 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 148.

236 Ebd., 73.

237 Ebd., 74.

238 Dazu Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 247-249, Zitat 249.

Frei muß diese Gesellschaft sein, frei im Individuum und in der Gesellschaft. Individualität würde nicht künstlich aufrechterhalten, vielmehr würde sie sich auf eine "gänzlich neue existentielle Dimension beziehen: auf eine Sphäre des Spiels, Experiments und der Phantasie, die jenseits der Reichweite jeder Politik und jedes Programms heute liegt"<sup>239</sup>. Das so angesprochene Reich der Freiheit ist frei von der ausbeuterischen Ordnung<sup>240</sup>, die ästhetische Moral dieses Reiches ist frei vom kapitalistischen Geist<sup>241</sup>.

Wie sehen die geistig-seelischen Bedürfnisse - die durch Kultur befriedigt werden - aus, was läßt sich über sie im Zustand der Befreiung und Befriedung sagen?

In einer freien, sozialistischen Gesellschaft geht "die Entfaltung der materiellen Bedürfnisse mit der Entfaltung der seelischen und geistigen Bedürfnisse"<sup>242</sup> zusammen. Diese Koinzidenz sähe so aus, daß die Ideen der Gerechtigkeit, Freiheit, Humanität - also die seelisch-geistigen Bedürfnisse - "als Befriedigung der materiellen Bedürfnisse des Menschen, als die vernünftige Organisation des Reichs der Notwendigkeit" verwirklicht würden<sup>243</sup>. Eichmaß für eine freie Gesellschaft und für die Bedürfnisse insgesamt wäre die ästhetische Dimension, das Schöne als Form, "in der Mensch und Natur zu sich selbst kommen"<sup>244</sup>. Die ästhetischen Bedürfnisse mit ihrem radikalen gesellschaftlichen Gehalt kämen

---

239 Marcuse, 'Great Society', 183.

240 Vgl. ebd., 10.

241 Vgl. ebd., 49.

242 Vgl. Marcuse, Hedonismus, 167.

243 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 246.

244 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 48.

zur Geltung in konkreten Dingen: bessere Planung von Wohnbezirken, Schutz vor Lärm und Unrat, Entkommerzialisierung der Natur u.ä.<sup>245</sup>. Hier könnte tatsächlich durch Bedürfnisse dieser Art Quantität in Qualität umschlagen, und zwar in dem Maß, "wie sie den ökonomischen, politischen, kulturellen Druck und die Machtgruppen, die an der Konservierung der Umwelt profitablen Handels ein hergebrachtes Interesse haben, nennenswert schwächen würden"<sup>246</sup>. Veränderung bedeutet eben im jetzigen Stadium nicht mehr nur ökonomische und politische Umwälzung, begriffen wird sie "auch und in erster Linie als Umsturz des herrschenden Systems von Bedürfnissen und deren Befriedigungsmöglichkeiten"<sup>247</sup>.

Bedürfnisse benötigen ein Medium der Vorstellung, sie brauchen Phantasie. Daß gerade auch künstlerisch-ästhetische Bedürfnisse nicht ohne Phantasie wirken können, dürfte klar sein. Nachdem aber der Mensch der modernen Industriegesellschaft vereinnahmt ist, auch in seiner Triebstruktur, in seinen Bedürfnissen, muß die Phantasie befreit werden, wenn eine Veränderung erreicht werden soll<sup>248</sup>. "Vergessene oder unterdrückte Wahrheiten und Bilder" aber können vielleicht am ehesten in der nichtwissenschaftlichen Kultur "überwintern", weil diese Kultur abgeschlossen ist gegenüber jener 'Neutralität' der reinen Wissenschaft, die zum Werkzeug der Zerstörung und der Ausbeutung werden konnte<sup>249</sup>. Eine freie, befreite Phantasie zeigt das, was sein könnte, eine

---

245 Vgl. Marcuse, Versuch über die Befreiung, 49.

246 Ebd., 49.

247 Marcuse, Scheitern der Neuen Linken?, 37.

248 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 261.

249 Vgl. Marcuse, Neubestimmung der Kultur, 167.

Eigenschaft, die die Größe der idealistischen bürgerlichen Kunst ausmachte<sup>250</sup>. Hier nämlich konnte etwas gezeigt werden - im Medium der Schönheit -, das nicht offen verheißen werden durfte: Glück und Lust<sup>251</sup>. Phantasie ist in der Lage, "in der Gegenwart das noch nicht Gegenwärtige als Ziel festzuhalten", sie kann "die Zukunft vorwegnehmen"<sup>252</sup>. Allerdings ist auch die Phantasie der kritischen Theorie an Grenzen gebunden, an solche, die durch den Stand der technischen Entwicklung vorgeschrieben sind - und dennoch würde eine solche Phantasie noch weit genug sein: "alle Soziologie würde vor dem utopischen Charakter ihrer Antworten erschrecken"<sup>253</sup>. Entstehen könnte eine neue Umwelt, ein neues ästhetisch-moralisches Universum, erfaßt von einer Emanzipation des Bewußtseins, die Hand in Hand mit der Emanzipation der Sinne einherginge<sup>254</sup>, die auf das Ziel gerichtet ist, sich von der instrumentalistischen Rationalität des Kapitalismus zu befreien und zu einem menschlichen Wesen (als 'Gattungswesen') zu gehören, "das frei ist, die spezifisch menschlichen, die schöpferischen, ästhetischen Anlagen zu entwickeln"<sup>255</sup>.

Eine grundlegende Transformation kann demnach nicht gedacht werden ohne die Sphäre des Spiels, des Experiments, der Phantasie für alle<sup>256</sup>, was dann auch dazu führen würde, daß die Produkte - als Ergebnis eines schöpferischen Prozesses - eine neue Form erhielten, so daß die Wirklichkeit künstlerische Formen annähme und

---

250 Vgl. Marcuse, Affirmative Kultur, 66f.

251 Vgl. ebd., 83.

252 Vgl. Marcuse, Philosophie und kritische Theorie, 122.

253 Ebd., 123.

254 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 8f., 89.

255 Ebd., 78.

256 Vgl. Marcuse, 'Great Society', 183.

Ästhetisches und Wirkliches eins würden; Sinnlichkeit wäre dann "von der Imagination gelenkt, die zwischen den rationalen Vermögen und den sinnlichen Bedürfnissen vermittelt"<sup>257</sup>. So gilt, daß die Wahrheit nicht im (nur) rationalen Bereich liegt, "sondern ebensosehr und vielleicht noch eher in dem der Phantasie"<sup>258</sup>.

---

257 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 44, 54, 52, Zitat: 52. Dazu auch Marcuse, Befreiung, 194f.

258 Vgl. Marcuse, Befreiung, 34.

## T E I L B

### ESCHATOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

#### 1. "Perspektiven"

Marcuses kritische Theorie beleuchtet aus nichtchristlicher Sicht die bestehende Gesellschaft unter dem Blickwinkel der Gegenwart und der Zukunft, wobei ihr Interesse zukunftsgerichtet ist.

Mit der Zukunftsperspektive befaßt sich innerhalb der Theologie die Eschatologie. Ihre theologiegeschichtliche Entwicklung steht hier nicht zur Debatte; einzelnes wird aus dem Text ersichtlich. Entsprechend dieser Entwicklung sollen Perspektiven christlicher Zukunftshoffnung deutlich werden, es soll keine umfassende Eschatologie geboten werden. Diese perspektivische Darstellungsweise kommt auch der Absicht entgegen, eschatologische Kategorien zu erarbeiten, die den Blick auf eine Zukunft aller in Solidarität ermöglichen.

## 2. Umrisse einer heutigen Eschatologie

### 2.1. Die bleibende Spannung: Vorläufig - Endgültig

Ob nun die Rede ist von Vorläufigkeit und Endgültigkeit, von unmittelbarer und mittelbarer eschatologischer Konfrontation, von letzter und nächster Zukunft, von natürlicher und theologischer Eschatologie - immer bleibt jene grundlegende Spannung im theologischen Bemühen um die Zukunftsgestaltung erkennbar, "die sich aus der schon erfolgten Erlösung in Christus Jesus und dem noch ausstehenden Heil [...] ergibt"<sup>1</sup>. Diese theologische Grundaussage, verbunden mit der Konsequenz des eschatologischen Vorbehalts, bietet wohl den weitesten Rahmen für eine heutige Eschatologie. Man geht wohl nicht fehl, wenn man von einem theologischen Konsens in dieser Hinsicht spricht.

Ohne alle Aspekte dieser Spannung ausloten zu wollen, sollen wenigstens einige dafür charakteristische Gegensatzpaare zu Wort kommen.

#### 2.1.1. Letzte und nächste Zukunft

Von der "letzten Zukunft hängt auch die nächste Zukunft der Welt ab"<sup>2</sup>. Dieser eher lapidar klingende Satz stellt das Problem der eschatologischen Spannung heraus: Auch wenn die nächste Zukunft - also jene Zeit, die menschlich verfügbar ist - zeitlich näher liegt, kommt es dennoch auf die letzte Zukunft der Welt an. - Der Standort einer solchen Sicht liegt "vorn", von dorther wird die Gegenwart und die unmittelbare Zukunft gesehen. Damit soll betont werden, es gebe einen Unterschied zwischen einer absehbaren und einer letzten Zukunft. Diese letzte Zukunft

---

1 Schnackenburg, Eschatologie, LthK 1091.

2 Kaiser, Zukunftshoffnung, 1.

als "absolute Zukunft" kann, christlich gesehen, als "die wahre und eigentliche Zukunft des Menschen" bezeichnet werden.<sup>3</sup>

### 2.1.2. Mittelbare und unmittelbare eschatologische Konfrontation

Auch die Unterscheidung zwischen "mittelbarer und unmittelbarer eschatologischer Konfrontation"<sup>4</sup> dient dazu, die unmittelbar unserem planerischen Bemühen um die Zukunft verfügbaren Elemente von einer Zukunft zu unterscheiden, die den Menschen direkt mit dem Anspruch Gottes - in einer letztgültigen Weise - konfrontiert.

### 2.1.3. Natürliche und theologische Eschatologie

Christliche Zukunftserwartung mit dem Blick auf ein Ziel in Gott läßt sich - um zu einer dritten Gegenüberstellung zu gelangen - einer "'natürlichen Eschatologie', dem säkularen Utopismus und Fortschrittsglauben" entgegenhalten<sup>5</sup>. Dieser Gegensatz ist sehr weit gesteckt. Dennoch gerät damit ein bestimmter Gesichtspunkt näher ins Blickfeld, nämlich die Frage, welches Verhältnis zwischen Eschatologie und Utopie besteht. Da dieses Problem aber mit Blick auf Marcuse Gegenstand der gesamten Arbeit sein soll, wird es hier nur umrißhaft erwähnt. Zu bedenken bleibt zunächst: Die Begriffe letzte und nächste Zukunft sowie unmittelbare und mittelbare eschatologische Konfrontation lassen sich gut innerhalb einer theologischen Eschatologie abhandeln, der Gegensatz zwischen natürlicher und theologischer Eschatologie hingegen trifft jene

---

3 Rahner, Zukunft 151. Zum Problem absolute und nähere Zukunft, siehe noch unten S. 163-164.

4 Dazu Wiederkehr, Perspektiven 212-215.

5 Schütz, Grundlegung 625.

Problematik, der sich heute jeder ausgesetzt fühlen muß, der sich um eine zeitgemäße Begründung des Glaubens müht - in Auseinandersetzung mit bewußt a-theistischen Zukunftsvorstellungen.

#### 2.1.4. Geschichtsprozeß und Totalität Gottes

Eine ähnliche Spannung wird deutlich, wenn man einerseits den Geschichtsprozeß in seinem konkreten Ablauf und die Welt als Welt des Möglichen mit dem Anspruch der Totalität Gottes und seiner absoluten Zukunft andererseits konfrontiert. Die erste Betrachtungsweise schließt zwar ein Wirken Gottes nicht aus, ist aber doch eher säkular orientiert<sup>6</sup>, die zweite weist absichtlich auf jene - theologisch gesehen - unüberholbare Totalität Gottes hin, die einer "Welt des Möglichen"<sup>7</sup> ihre Grenzen zu setzen scheint.

Die Spannung zwischen dem Schon und dem Noch-Nicht eschatologischer Denkweise sollte mit Hilfe der vier Begriffspaare etwas umschrieben werden, wobei bewußt auf einengende Definitionen verzichtet werden sollte. Das scheint vor allem deshalb angebracht, weil heutige Eschatologie sich nicht in starre Schemata pressen läßt und auch dem Suchenden keine apokalyptisch farbigen Bilder vom individuellen und universalen Ende an die Hand geben will.

---

6 Mit dem Wort "säkular" soll vermieden werden, die "weltlichen" Versuche einer Zukunftsschau abzuwerten, wie dies bei dem Adjektiv "säkularistisch" leicht der Fall ist.

7 Moltmann, Hoffnung 312.

## 2.2. Bestimmter Traktat oder "Grundbefindlichkeit"?

War Eschatologie bisher ein fest umrissener Traktat innerhalb der Dogmatik, so ist heute die Rede von der "eschatologischen Grundbefindlichkeit der gesamten Theologie"<sup>8</sup>. Dieser Satz scheint am ehesten die Wandlung zu skizzieren, die eine theologische Eschatologie im Lauf etwa eines Jahrhunderts vollzogen hat. Es geht darum, die bisherige starre Sicht eschatologischer Sachverhalte, eingeordnet in einen bestimmten Traktat, zu relativieren, so daß man zu einer perspektivischen Sicht der Eschatologie gelangt<sup>9</sup>. - Daß die bisher fest umrissene Eschatologie in Frage gestellt wurde, ermöglichte eine kritische Theologie, welche die Abhängigkeiten zwischen Glaube und Weltbild erkannt hat.

Wenn die Feststellung gilt, Glaube und Weltbild seien untrennbar, davon könne man nicht abstrahieren<sup>10</sup>, dann sind jene Bilder der traditionellen Eschatologie abhängig vom Weltbild der Bibel. Für das Beispiel der Parusie bedeutet dies: "Die Parusie setzt das antike mythische Weltbild vom Himmel über der Erde und dem Thron Gottes über der Welt voraus". Diese Sicht hat aber einen Verkündigungsinhalt: "Die Verkündigung der Parusie bezeugt den Glauben der Kirche, daß das Heil vor der Welt noch verborgen ist"<sup>11</sup>. Hat man diesen Verkündigungsinhalt herausgestellt, kann man auch wieder das entsprechende Bild akzeptieren, nunmehr allerdings auf einer reflektierten Ebene. In unserem Zusammenhang bedeutet das:

---

8 Rast, Bilanz 304. - Wiederkehr (Perspektiven 27f.) spricht von der Alternative "regionaler Traktat oder transzendente Dimension".

9 Bezeichnend der Titel des Buches von Wiederkehr: "Perspektiven der Eschatologie".

10 Moltmann, Hoffnung 60.

11 Schelkle, Neutestamentliche Eschatologie 740.

Die unkritische Darbietung eschatologischer Schilderungen (noch dazu, wenn sie apokalyptisch bestimmt sind) weicht allmählich einer Sehweise, die -ausgehend von den Bemühungen neuerer Exegese - zwischen Bild und Inhalt unterscheidet. Eschatologische Perspektiven werden so zwar abstrakter, aber sie bieten die Möglichkeit, neue, unserem heutigen Weltbild entsprechende Bilder vorzustellen.

### 2.3. Weitere Abgrenzungen

Innerhalb der heutigen Diskussion zur Eschatologie sind auch die Abgrenzungen zwischen Apokalyptik und Eschatologie, sowie zwischen Gegenwartseschatologie, Naherwartung und Zukunftseschatologie zu beachten.

Schelkle stellt fest: "Heutige Unterscheidung bezeichnet mit Eschatologie das Daß der endzeitlichen Vollendung, mit Apokalyptik das Wie und die Fülle der einzelnen endzeitlichen Ereignisse. Die Bibel unterscheidet die Wörter noch nicht in dieser Weise"<sup>12</sup>. Dieser Äußerung entspricht die bereits erwähnte Unterscheidung zwischen Bild und Inhalt. Es scheint dennoch günstiger, dem Gedankengang von Heinrich Groß zu folgen, der seinen Ausgangspunkt vorsichtiger formuliert: "Schier unlösbar dürfte die Aufgabe sein, die Unterschiede zwischen Eschatologie und Apokalyptik eindeutig zu markieren"<sup>13</sup>. Mit Blick auf das Alte Testament heißt es: "Meines Erachtens dürfte der entscheidende Unterscheid zwischen beiden Bewegungen darin zu sehen sein, daß die Eschatologie von einem bestimmten Standpunkt der atl. Geschichte den Blick auf die heilvolle Zukunft richtet und die Gläubigen in die Lebensausrich-

---

12 Schelkle, Neutestamentliche Eschatologie 723, Anm. 1.

13 Groß, Alttestamentliche Eschatologie 720.

tung auf dieses Ziel hin ausspannt, ihm auf dieses Ziel jenseits des Horizonts der laufenden Geschichte hin dauernd neue Impulse mit auf den Weg gibt. Dagegen ergeht sich die Apokalyptik oft in einer differenzierten, minutiösen Schilderung der Endereignisse und des Endzustands, schildert fast nach Art einer antizipierten Reportage und ist besonders um eine genaue Wiedergabe der üppig wuchernden Visionen bemüht<sup>14</sup>. Dieser Unterschied kann auch für das Neue Testament und in der Folge für eine heutige Interpretation eschatologischer Aussagen gelten. Beide Betrachtungsweisen schließen einander nicht aus, vielmehr läßt sich die eschatologische Heilsverheißung verbinden mit der apokalyptischen Enderwartung, "die in Wirklichkeit einen zentralen Teilausschnitt der eschatologischen Zukunft farbvoll anziehend darstellt und vereinsseitigt fortbildet"<sup>15</sup>.

Die zweite Abgrenzung betrifft die zwischen Gegenwarts-eschatologie und Zukunftseschatologie. Auf den ersten Blick scheint es so, als ob die bisherige, traditionelle Eschatologie eher einer Zukunftseschatologie entsprochen und sich so hauptsächlich mit den noch ausstehenden Endereignissen abgegeben habe. Dabei ist ihr die Gegenwart mehr und mehr aus dem Blickfeld geraten. Heutige Eschatologie scheint eher durch jenes drängende Moment gekennzeichnet zu sein, das mit dem Begriff Gegenwartseschatologie verbunden ist: Das Heil ist in Jesus Christus schon da, also ergeben sich handfeste Forderungen für unseren Glauben und unser Handeln. Der bezeichnete Gegensatz mag - vereinfacht - eine biblische Parallele finden in der Unterscheidung zwischen "Naherwartung" und "Parusieverzögerung". - Sowohl diese beiden Begriffe als auch das Be-

---

14 Groß, Alttestamentliche Eschatologie, 720.

15 Groß, ebd. 721.

griffspaar Gegenwarts- und Zukunftseschatologie müssen keinen absoluten Gegensatz darstellen, es läßt sich aber auf jeden Fall eine Akzentverschiebung vermerken: Bei Paulus herrscht eine hohe "eschatologische Temperatur" (Naherwartung), während in 2 Thess und den Pastoralbriefen diese Temperatur sinkt (im Zusammenhang mit der sog. Parusieverzögerung)<sup>16</sup>. - Konsequenterweise kann (übertriebene) Naherwartung zu einem Handeln um jeden Preis führen - denn die unmittelbar bevorstehende Ankunft des Herrn drängt zur Tat - Parusieverzögerung hingegen bewirkt u.U. Vertröstung aufs Jenseits. Diese Gefahren lauern hinter der traditionellen bzw. der heutigen Eschatologie<sup>17</sup>.

Es dürfte am besten sein, beide Aspekte, nämlich Gegenwarts- und Zukunftseschatologie, miteinander zu verbinden. Die Akzente des bereits erfolgten Heils und der noch ausstehenden Vollendung kämen so beide zur Geltung; Gegenwarts- und Zukunftseschatologie sind so beide Ausdruck der grundlegenden eschatologischen Spannung.

#### 2.4. Die bestimmende Perspektive einer christlichen Eschatologie

Auch innerhalb der neueren Eschatologie gibt es eine Perspektive, die sie von einer "natürlichen" Eschatologie unterscheidet: Als entscheidende Macht der Zukunft erweist sich Gott. Der Gott der Welt muß sich auch als Herr der Welt erweisen. - "Er wäre nicht der Gott der

---

16 Der Ausdruck "eschatologische Temperatur" findet sich bei Schnackenburg, Eschatologie LThK 1092. Ebd. auch seine Bemerkung, "Parusieverzögerung" sei ein "irreführender Ausdruck". Hier wird er dennoch benutzt, weil er zu einem Terminus technicus für die Haltung der frühen Gemeinde geworden ist.

17 Dazu noch unten S. 149.

Welt, wenn er sich nicht als ihr Herr erwiese. Doch eben das ist nach der Erwartung Israels und des Neuen Testaments noch Sache der Zukunft"<sup>18</sup>. Gott als Macht der Zukunft - diese Dimension kann auch so gesehen werden: Der Mensch steht in der Zeit, er überwindet sie aber von innen her und bleibt so unerfüllt. Deshalb stellt sich ihm die Sinnfrage mit Zukunftserwartung und Zukunftswillen.<sup>19</sup> - Eine christlich bestimmte Antwort wird die Sinnfrage auf den verweisen, der im letzten Sinn gibt, nämlich Gott.

Gesucht ist hier die 'absolute Zukunft', jenes Ende, welches als Totalität, als Totalität Gottes die menschliche Erfahrung nach christlicher Überzeugung übersteigt<sup>20</sup>. Das Zukünftige überschreitet aber eben deshalb das "Real-Mögliche oder Real-Unmögliches", weil es auf der Verheißung Gottes basiert<sup>21</sup>. Verheißung ist hier zu sehen als ein Geschehen, das "eine Wirklichkeit aus der Zukunft der Wahrheit" ankündigt, d.h., sie ist von der Offenbarung her bestimmt, gibt aber andererseits wieder dieser den eschatologischen Charakter<sup>22</sup>. Verheißung stellt so die Verbindung zwischen dem menschlichen Existential Zukunft und Gott als dem her, der diese Zukunft ermöglicht und verheißt<sup>23</sup>.

Gott "handelt in geschichtlicher Tat an der Welt", er handelt dabei "so an der Welt, daß er sie in seinem Sohn unwiderruflich annimmt"<sup>24</sup>. Diese einmal - im Leben Jesu -

---

18 Pannenberg, Gott 217.

19 Dazu Schillebeeckx, Hermeneutische Überlegungen 19.

20 Vgl. Sauter, Zukunftsfrage 58f.

21 Moltmann, Hoffnung 76.

22 Vgl. Moltmann, Hoffnung 75f., Zitat 75.

23 Zukunft als "Existential" des Menschseins: Schillebeeckx, Hermeneutische Überlegungen 19.

24 Metz, Welt 18.

im Tod und in der Auferstehung - greifbare Tat setzt sich fort in einer Bewegung hin auf die Verheißung Gottes, hin auf seine absolute Zukunft. Von dieser absoluten Zukunft, also "von vorn her" gesprochen: "Der Sinn der jeweiligen Gegenwart wird nur im Lichte von Zukunftshoffnungen hell"<sup>25</sup>. Hoffnung solcher Art stützt sich letztlich auf die Treue Gottes zu seinen Verheißungen. Wegen der Totalität Gottes darf dann auch gesagt werden, sie überhole das "utopisch statuierte Ende der Geschichte" und sprengt "die utopisch geschlossenen Horizonte"<sup>26</sup>.

Die bestimmende Perspektive christlicher Zukunftshoffnung in Worte zu fassen begegnet Schwierigkeiten, denn diese Perspektive ist Gott in seiner Totalität. Dennoch zeigt sich so etwas wie ein roter Faden: Die Wirklichkeit Gottes ist angesprochen, Jesus wird als Christus gesehen, die Verheißung Gottes - als Offenbarung im Leben Jesu deutlich geworden - bietet die Grundlage für eine christliche Zukunftshoffnung, die den Anspruch erhebt, in einem letzten Sinn andere Vorstellungen der Zukunft zu transzendieren.

---

25 Moltmann, Hoffnung 171.

26 Moltmann, Hoffnung 334. - Zum Verhältnis Eschatologie und säkulare Zukunftshoffnung siehe noch unten S. 163-166.

### 3. Das Theologische der christlichen Eschatologie

#### 3.1. Der Gott der Hoffnung

Christliche Zukunftshoffnung gründet sich auf Gott, auf seine Gegenwart und seine Zukunft, denn diese Zukunftshoffnung ist die des erlöstten Menschen, der - heilsgeschichtlich gesehen - die Treue Gottes erfahren hat. Die Heilsgeschichte des einzelnen aber "vollzieht sich nicht als Auseinandersetzung zwischen Leib und Geist, sondern in der Begegnung des ganzen Menschen mit Gott"<sup>1</sup>. Dieser (hier vom Todesgeschehen ausgesagte) Satz gilt für das Ereignis des Endes, ob es nun individuell oder universal betrachtet wird. Wenn aber für dieses Ende eine Hoffnung besteht, so leitet sie sich ab von der Gegenwart des Gottes der Hoffnung<sup>2</sup>. Eine solche eschatologische Hoffnung "läßt sich nur begründen in der konkret-geschichtlichen Weise, in der Gott in Jesus Christus zu den Menschen kommt"<sup>3</sup>. Der heilsgeschichtliche Verlauf jenes Geschehens nämlich, "das Offenbarung und Heil bezeichnet", gipfelt "im Ereignis Jesu Christi"<sup>4</sup>, das erst dann erfüllt sein wird, wenn Gott "alles in allem" ist<sup>5</sup>. So steht neben der Begründung einer christlichen Zukunftshoffnung - gegeben im Christusereignis - die klare Aussage, Gott selbst sei das Eschaton schlechthin, denn auch in Christus ist noch einmal eine eschatologische Bewegung auf Gott hin festzustellen: "Wenn aber alles ihm unterworfen ist, dann wird auch der Sohn selber sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat,

---

1 Breuning, Systematische Eschatologie MS 881.

2 Breuning, ebd. 780. "Gott der Hoffnung": Röm 15,13.

3 Breuning, ebd. 780.

4 Schütz, Grundlegung MS 645.

5 1 Kor 15,28.

damit Gott alles in allem sei"<sup>6</sup>. - Gott als Gott der Hoffnung kann diese eschatologische Hoffnung schenken, weil seine Zukunft je größer ist<sup>7</sup>, weil "der ontologische Primat der Zukunft Gottes vor jeder vorhandenen Gestalt menschlicher Daseinsverwirklichung in Kraft" bleibt<sup>8</sup>. - Ob diese Aussage eher philosophisch-spekulativ (wie hier) oder biblisch getroffen wird<sup>9</sup>, sie verweist auf Gott als letztes Eschaton.

Durch diese Sätze könnte der Eindruck entstehen, dann sei ja "alles gelaufen", man könne ruhig alles Gott überlassen, denn er ist unausweichlich jenes Ende, auf das alles zugeht. In einem grundlegenden Sinn mag dies akzeptiert werden und einer Haltung entsprechen, die sagt: "Sorget euch nicht um euer Leben [...] Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit [...]"<sup>10</sup>. Die nötige Differenzierung bleibt aber die Theologie nicht schuldig. Neben dem ethisch-sozialethischen Aspekt<sup>11</sup> und den Äußerungen, die einen endzeitlichen Ernst heraufbeschwören<sup>12</sup> wird öfters betont, die Zukunft laufe nicht schon deshalb völlig klar ab, weil man ja auf Gott als letztes Eschaton vertrauen dürfe. Vielmehr wird das paulinische Wort vom Hoffen wider Hoffen aufgegriffen<sup>13</sup>;

---

6 1 Kor 15,28. Wendland: "Gottes alles durchdringende Herrschaft ist das letzte Wort der Vollendungshoffnung." - Wendland, Heinz-Dietrich: Die Briefe an die Korinther. Göttingen 1948. (= NTD Bd.7) z.St. S.98. - Ähnlich Kuß, Otto: Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater. Regensburg 1940 (=Regensburger NT Bd.6) z.St. S.189.

7 "Gott als größere Zukunft": Metz, Gott 241.

8 Pannenberg, Gott 224.

9 Siehe oben 1 Kor.

10 Mt 6,25.33.

11 Siehe unten S. 144-159.

12 Siehen unten S. 131f.

13 Z.B. bei Moltmann, Kategorie Novum 260; ders., Hoffnung 332, unter Berufung auf Röm 8,24.

ähnlich klingt die Auffassung, christlich hoffen heiße, "sich in die größere Zukunft Gottes hinein enteignen lassen"<sup>14</sup>, oder es wird einschränkend betont, für den Christen sei Zukunft stets vorläufig und werde erst endgültig "durch den Kommenden, der von sich selbst bezeugt, daß er alles neu macht"<sup>15</sup>.

Die "universale menschliche Ökumene der Hoffnung"<sup>16</sup> erhält hier im Gott der Hoffnung einen tragfähigen Grund, eben deshalb, weil die christlich bestimmte Hoffnung keine (oder besser: nicht nur) Hoffnung für das Mögliche ist<sup>17</sup>, sondern Hoffnung wider Hoffen, so daß sowohl das Real-Mögliche als auch das Real-Unmögliche auf Gott hin überschritten wird<sup>18</sup>.

### 3.2. Die Vollendung Jesu als Beispiel der Hoffnungsrichtung

Den eschatologischen Aussagen liegt "als ermächtigender Ursprung" das Ereignis Jesu Christi zugrunde<sup>19</sup>. Dies schon deshalb, weil erst durch das Christuseignis jene Gemeinschaft entstanden ist, die sich zur Kirche entwickeln konnte. Sie hat bereits ein ausgeprägtes eschatologisches Bewußtsein entwickelt und dabei immer die Nähe des "ermächtigenden Ursprungs" gespürt: "Siehe, ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt"<sup>20</sup>.

Die Grundlegung der eschatologischen Nähe ist in Kreuz und Auferstehung Jesu zu sehen, denn dadurch erst wurde

---

14 Metz, Gott 240.

15 Concilium, Utopie 72.

16 Schoonenberg, Ewiges Leben 44.

17 Moltmann, Kategorie Novum 260.

18 Siehe oben S. 118.

19 Schütz, Grundlegung, MS 645.

20 Mt 28,20.

Jesus als der Christus für seine Gemeinde erkennbar. Kreuz und Auferstehung sollten in eschatologischer Betrachtungsweise nicht in ihrer zeitlichen Abfolge fixiert, sondern in ihrem sachlichen Zugleich erfaßt werden: "Beide [Kreuz und Auferstehung] sind nur dann recht verstanden, wenn sie in ihrem sachlichen Zugleich erfaßt werden, d.h. wenn der Auferweckte der Gekreuzigte nicht nur einmal war, sondern bleibt"<sup>21</sup>. Dem sachlichen Zugleich entspricht es, daß das Christusergebnis Schnittpunkt zwischen futurischer und perfektischer Eschatologie ist: In Christus ist die Verheißung Gottes für das menschliche Heil erfüllt, zugleich aber ist in ihm auch die Verheißung auf die Heilsvollendung enthalten, so wie Kreuz und Auferstehung zugleich etwas Endgültiges und etwas Ausstehendes anzeigen: Der Gekreuzigte ist tot, aber er ist auch auferstanden, er lebt, er lebt sein Leben für Gott, also auf die verheißene Zukunft hin<sup>22</sup>. - Auch damit wird die eschatologische Spannung des Schon und Noch-Nicht deutlich.

Versucht man, die heilsgeschichtliche Linie vom Schnittpunkt Kreuz und Auferstehung aus anzugehen, so ergibt sich "rückwärts" gewandt, daß Jesus seine eschatologische Botschaft am Alten Testament orientiert<sup>23</sup>, was zumindest so aufgefaßt werden darf: "Jesus hat verkündigt, daß sich die eschatologischen Verheißungen, namentlich des Deutero-Isaias, in seinem Wirken erfüllen oder zu erfüllen beginnen"<sup>24</sup>. Zu beachten ist dabei vor allem, daß Jesus diese alttestamentlichen eschatologisch-apoka-

---

21 Schütz, Grundlegung, MS 676.

22 Röm 6,10: "Sein Leben aber lebt er für Gott".

23 So George, Gericht 6f.

24 Schnackenburg, Eschatologie LThK 1089. Ähnlich Schelkle: "Das NT ist dabei [in seinen eschatologischen Aussagen] in hohem Maße durch Überlieferung aus dem AT und dem frühen Judentum bestimmt". (MS 723).

lyptischen Elemente nicht kritiklos übernimmt. So verwendet er einerseits bei der Gerichtsdarstellung traditionelle Motive: die Auferstehung, das Kommen des Menschensohnes, die Scheidung der Gerechten von den Übeltätern, das Feuer der Hölle, das ewige Leben im Reich Gottes; andererseits schließt er einige traditionelle Bilder aus, nämlich die Lokalisierung des Heils in Zion, die politische Vorherrschaft Israels, die irdische Blüte der Heilszeit. Dagegen wird in der neutestamentlichen eschatologischen Botschaft der "wesenhaft religiöse Charakter des Heils" deutlich<sup>25</sup>. Weiterhin zum eschatologischen Schnittpunkt: Jesus kündigt die Endzeit an, Kreuz und Auferweckung sind das Zeichen, die Beglaubigung dafür, daß die Endzeit angebrochen ist. Wenn es heißt: "Er ist auferstanden" oder: "Er ist von den Toten auferweckt"<sup>26</sup>, so handelt es sich hier um "eine perfekte eschatologische Aussage", in der "der Zeitfaktor eine unverkennbare Rolle" spielt<sup>27</sup> - die einmal erfolgte Tatsache wird betont. Das Gravierende dieses Ereignisses in seiner Gültigkeit kann nicht genug betont werden: "Das Ereignis der Auferstehung Jesu bedeutet aber für die ganze Welt 'Zeitenwende', Anbruch von etwas völlig Neuem, das das Endgültige ist"<sup>28</sup>. Nimmt man nun noch hinzu, daß Jesus als Mensch von Gott auferweckt wurde<sup>29</sup>, so wird deutlich, daß dieses Christusereignis alle angeht, weil es die Hoffnung auf die eigene, auf die gnadenhafte Vollendung der menschlichen Möglichkeiten weckt<sup>30</sup>. Bedeut-

---

25 George, Gericht 9.

26 Passivisch "auferweckt" findet sich vor allem in 1 Kor 15 und Eph 1,19-22, aktiv als Auferstehung z.B. in Jo 2,19-22. - Dazu Schmitt, Joseph: Auferstehung LThK 1036.

27 Schütz, Grundlegung MS 653.

28 Grabner-Haider, Auferstehung 31.

29 Siehe z.B. Kaiser, Zukunftshoffnung 26.

30 Kaiser ebd. 26.

sam scheint, daß diese Auferweckung einen ganz realen Charakter annimmt, weil es nicht (nur) um die Auferstehung der Seele (in ihrer separierten Form) geht oder (nur) um die Auferstehung des Fleisches, sondern um die des ganzen Menschen: "der ganze Mensch wird auferweckt"<sup>31</sup>. In diesen Zusammenhang darf auch das paulinische Mit-Christus-Sein<sup>32</sup> gestellt werden. Wenn Jesus nämlich als ganzer Mensch von Gott auferweckt ist und so zur Hoffnung auf unsere Auferweckung als ganze Menschen Anlaß gibt, dann dokumentiert sich die Gemeinschaft der Auferweckten im Zusammensein mit ihm. - Auferweckung ist so jedenfalls kein Einzelereignis, sondern zugleich ein soziales Faktum<sup>33</sup>. Zu erweitern ist diese Sicht noch hin zur Universalität, denn nach dem NT sollen alle Menschen an Gottes Herrlichkeit teilnehmen<sup>34</sup>.

Damit ist bereits die futurische Komponente der Vollen- dung Jesu (in ihrer individuellen und sozialen Seite) an- gesprochen. An dieser Stelle sollte auf eine inhaltliche Präzisierung verzichtet werden. - Auch wenn man betonen kann, die Welt müsse zu dem werden, was sie durch die Tat Jesu Christi schon ist, oder der eschatologisch verheiße- ne Friede Christi sei der Friede für alle<sup>35</sup>, so bleibt doch auch zu bedenken, daß die Zukunft Christi nur in Verheißungen aussagbar und somit offen gehalten ist<sup>36</sup>.

---

31 Breuning, Systematische Eschatologie, MS 867. - Nä- her zu diesem Problem: Greshake, Naherwartung 82-120.

32 Z.B. Phil 1,23; 1 Kor 5,8.

33 Nach Breuning (Systematische Eschatologie, MS 867) klingt dies bereits in Dn 12,2 an.

34 Stellvertretend für die Betonung des universalen Heilsangebotes: Grabner-Haider, Auferstehung 32.

35 Diese zwei Beispiele bei Metz, Welt 21 und 128. Siehe auch unten S. 141f.

36 Moltmann, Hoffnung 184 und 201.

### 3.3. Eschatologisches Heil in Gott

Jesu Vollendung darf als exemplarische eschatologische Vollendung angesehen werden. Wenn Aussagen über das eschatologische Heil des Menschen in Gott folgen, so gilt diese Exemplarität Jesu. Zugleich ist der einzigartige Charakter seiner Vollendung im Auge zu behalten: Der "Erstgeborene vor aller Schöpfung"<sup>37</sup> ist zwar den Menschen in allem - ausgenommen die Sünde<sup>38</sup> - gleichgeworden, er ragt aber auch vor allen hervor als Haupt seiner Gemeinde<sup>39</sup>.

Eschatologisches Heils kann nicht als Ereignis über den Wolken angesehen werden, das sich in fernster Zukunft abspielt, alle drei Zeitdimensionen - Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft - spielen dabei eine Rolle. Schillebeeckx' hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie<sup>40</sup> veranlassen zu der Feststellung, daß ein gut Teil der Zukunftserwartung sich aus der gegenwartsbetonten Gemeinschaft mit Gott ableitet. So ist seiner Kritik an Moltmann zuzustimmen, er habe nur ungenügend gesehen, daß die verborgene Realität in innerer Beziehung zum Gegenwartsgeschehen stehe<sup>41</sup>. Es scheint zudem berechtigt und realistisch, wenn über Israels Zukunftserwartung ausgesagt wird, sie sei eine gläubige Erkenntnis, gewonnen aus dem Wissen um Gottes Heilshandeln am Volk<sup>42</sup>. Mit dieser Betrachtung wird nämlich auch die Dimension der Vergangenheit in die Betrachtung eschatologischer Zukunft einbezogen. - Die heilsgeschichtliche Linie des

---

37 Kol 1,15.

38 Hebr. 2,17; 4,15.

39 Eph 1,22.

40 Schillebeeckx, Hermeneutische Überlegungen 18-25.

41 Ders., ebd. 21.

42 Ders., ebd. 21.

Christusgeschehens - Orientierung an eschatologischen Aussagen des AT, Schnittpunkt in Tod und Auferstehung Jesu, Zukunft in der Vollendung der angebrochenen Gottesherrschaft - gilt auch hier: Das Heilshandeln Gottes am Volk Israel hat seine Konkretisierung in Jesus erfahren. Dieses angebrochene und endgültige Heil realisiert sich aber noch in der Geschichte. Und so wie auch Jesus sich am AT orientiert hat und zugleich doch aus seiner Gegenwart heraus (= angebrochenes Gottesreich) neue, gültige Akzente setzt, ist es der Auftrag der jeweiligen Gegenwart, die eschatologischen Heilsgüter auch von ihrer Zeit aus abzuklären. Wenn die Annahme gilt, Gegenwart sei "nicht nur das hermeneutische Prinzip für die Interpretation der religiösen Zukunftserwartungen, sondern auch das hermeneutische Prinzip, das die irdische Zukunft mit dem transzendenten Eschaton verbindet"<sup>43</sup>, dann ergeben sich daraus Verbindungslinien zwischen irdischen Heilsgütern und einem letzten Heil. So lassen sich irdisches und letztes Heil nicht leicht voneinander trennen. Daraus ergibt sich die Gefahr, entweder - wie lange Zeit in Israel - als Eschaton eine weltliche historische Heilszukunft zu erwarten, oder aber - wie wohl lange bis in unser Jahrhundert hinein - die Hoffnung ausschließlich auf die letzte Heilszeit zu setzen, dergegenüber vorheriges Heil zumindest erheblich relativiert wird<sup>44</sup>.

Bevor einzelne Inhalte eschatologischer Hoffnung zur Sprache kommen, zunächst einiges zum Rahmen eschatologischer Heilsvorstellungen.<sup>45</sup>

---

43 Schillebeeckx, Hermeneutische Überlegungen 23.

44 Zu diesen beiden Extremen: zu Israels Eschatologie z.B. Schillebeeckx, Hermeneutische Überlegungen 21-23, Groß, Atl. Eschatologie, MS 705-711; ders., Eschatologie LThK 1084-1087; - zur extrem jenseitigen Sicht z.B. Schütz, Grundlegung MS 589-616, Rast, Eschatologie 296-298.

45 Zum einzelnen unten 4.

Heil sollte nicht auf einen besonderen Vorgang reduziert werden, das Gesamt des Heilsgeschehens ist zu beachten. So gehören Erlösung und Welt, Schöpfung und Erlösung, Schöpfung und Bund zusammen<sup>46</sup>: Wird Erlösung als Herauslösung aus der Welt verstanden, so wird Welt höchstens zum "Übungs- und Bewährungsfeld"<sup>47</sup>. Der Gedanke, daß Schöpfung und Erlösung zusammengehören, kann allgemein so formuliert werden: "Jesu Botschaft vom Gottesreich, oder wie wir hier noch zutreffender sagen könnten: von der Gottesherrschaft, schließt [...] Schöpfung und Erlösung in Gottes Verhalten zusammen"<sup>48</sup>. Die Verbindung muß aber mit dem drängenden Moment zusammen gesehen werden, das im Wort Jesu liegt: "Die Gottesherrschaft ist 'nahegekommen'"<sup>49</sup>. D.h., die Betonung von Gottes Königsherrschaft als Schöpfung darf nicht den eschatologischen Gehalt dieses Herrschaftsbegriffs entschärfen<sup>50</sup>.

Eng verknüpft mit Schöpfung und Erlösung ist der Gedanke des Bundes. Der Bund ist 'innerer' Grund der Schöpfung, weil Gott Menschen erschafft "mit der Intention, ihnen seine eigene Lebensgemeinschaft zu schenken"<sup>51</sup>. Nimmt man den inneren Zusammenhang von Bund und Schöpfungsgeschehen an, so muß man auch eine Verklammerung mit dem Erlösungsgeschehen feststellen, denn in Christus, in seinem Heilswerk ist die "καὶ τὴ δουλία" geschlossen. Annahme des Menschen als Geschöpf und Annahme des Menschen in Christus und seinem Wirken sind als ein Bundesgeschehen sichtbar, in dem der in

---

46 Breuning, Systematische Eschatologie MS 826f.

47 Ders., ebd. 826.

48 Ders., ebd. 826.

49 Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich 53.

50 Ders., ebd. 52.

51 Breuning, Systematische Eschatologie, MS 827 unter Berufung auf Karl Barth.

Liebe annehmende Gott sich offenbart<sup>52</sup>. - "Schöpfung und Bund können also gerade unter dem eschatologischen Aspekt der einen, heilvollen Gottesherrschaft in ihrem wesentlichen Aufeinanderhin gesehen werden"<sup>53</sup>. Grundlage dafür ist das Christusgeschehen, das zudem eine Ausweitung des Bundes ins Universale bedeutet: Eschatologisch soll in Christus alles zusammengefaßt werden, und zwar zum Heil<sup>54</sup>.

Eine weitere, die wesentliche Verbindung ergibt sich damit in Christus: Heil, Erlösung und Welt gehören zusammen. Denn wenn das Schicksal der Welt nach der Auferstehung Christi entschieden ist<sup>55</sup>, so läßt sich sagen: "Die Welt ist auf den Himmel hin angelegt"<sup>56</sup>. Anders gewendet besagt derselbe Sachverhalt, die leibliche Auferstehungswirklichkeit sei seit Jesu Auferstehung und Verherrlichung im Werden<sup>57</sup> und - postulativ formuliert - die irdische Geschichte sei zum Heil für alle umzubiegen<sup>58</sup>. Das bedeutet nichts anderes als: Die zeitliche Geschichte dieser Welt hat eine Bedeutung für das Heil; Heil ist keine geschichtslose Größe. Zugleich gilt, daß die Welt als Schöpfungswirklichkeit gut

---

52 Breuning, Systematische Eschatologie, MS 827f. - Zum Bundesgedanken z.B. auch Haspecker, Bund, HthG 197-204.

53 Breuning, Systematische Eschatologie MS 828.

54 Die Formel "in Christus" in Eph bezeichnet Christus als den Mittler der Erlösung. Dazu Gnlika, Epheserbrief 66-69.

55 Boros, Neuer Himmel 21.

56 Boros, Neuer Himmel 19.

57 Grabner-Haider, Auferstehung 32f.

58 Eschatologie "ist ein verantwortlicher Auftrag an alle Gläubigen in unserer irdischen Geschichte[. . .]"; sie spricht den Glauben aus, "daß der Gottgläubige schon die irdische Geschichte zum Heil für alle umbiegen muß und kann." (Schillebeeckx, Hermeneutische Überlegungen 23).

ist, daß sie aber auch 'dieser Äon' ist, Inbegriff 'feindlicher Mächte und Gewalten' - so daß die Zukunft der Welt als 'neue Welt' Stätte des Heils oder des Unheils sein kann<sup>59</sup>. Der Mensch ist hier deutlich aufgerufen, an der Verwirklichung des Heils mitzuarbeiten, ohne daß damit jener eschatologische Heilsvorbehalt entschärft wird, der besagt, das Neue sei Zukunft Gottes, und zwar so, daß diese Zukunft erst in Möglichkeit tritt, "wo alle Möglichkeiten aus der Geschichte unmöglich werden"<sup>60</sup>. Und doch kann paulinische Zuversicht mit Blick auf das eschatologische Heil ermunternd ergänzen: "Sein Ziel [das Ziel des novum und des regnum Christi] und Ende ist abzusehen und zuversichtlich erhoffbar, aber es ist noch nicht am Ziele"<sup>61</sup>.

---

59 Metz, Welt 46f.

60 Moltmann, Kategorie Novum 247.

61 Ders., ebd. 250.

#### 4. Einzelne Inhalte eschatologischer Hoffnung

##### 4.1. Eschatologische Konfrontation in Tod und Gericht

"Es gilt das Recht der Gnade! [...] Freilich: Wer seine kritische Situation erfaßt hat, der weiß auch, daß die Entscheidung keinen Aufschub duldet [...]. Nicht Be- strafung der Bösen, sondern die Rechtfertigung der Sün- der: Hier bricht Gottes Reich schon an, die kommende Gottesgerechtigkeit"<sup>1</sup>. Diese Sätze umreißen die beiden Dimensionen von Gottes Gerechtigkeit, die nach theolo- gischer Überzeugung besonders im Moment des Gerichts und der letzten Entscheidung zur Geltung kommt - wie auch immer diese Momente konkret gesehen werden, in welche Phase man sie auch immer verlegt (Tod, indivi- duelles Gericht, allgemeines Gericht, individuelle und allgemeine Auferstehung usw. als Problemfelder).

Gericht und letzte Entscheidung bezeichnen den Ernst der eschatologischen Situation. Zwar werden immer wie- der Heilsgüter, ein Heilszustand als Ziel eschatolo- gischer Hoffnung genannt, davor aber liegt der Ernst der Entscheidung, auch und gerade wenn man Jesu Bot- schaft von Gottes Herrschaft und Reich betrachtet: In ihr wird der einzelne in letzter persönlicher Verant- wortlichkeit angesprochen und zu einer klaren Entschei- dung aufgefordert<sup>2</sup>. Der Ernst der Situation wird noch

---

1 Küng, Christ sein 264 und 266.

2 Dazu z.B. Breuning, Systematische Eschatologie, MS 854f. Das Moment der Entschiedenheit wird auch deut- lich bei Boros, Mysterium Mortis. Bezeichnend schon der Untertitel: "Der Mensch in der letzten Entschei- dung", aber auch der Satz: "Die Endentscheidung, wie auch immer sie ausfallen mag, verwirklicht auf ein- mal die ganze Fülle des menschlichen Daseinsdynamis- mus und schöpft deshalb alle zukünftigen richtungs- ändernden Entscheidungsmöglichkeiten auf einmal aus." (174)

unterstrichen, wenn man die Möglichkeit des Menschen zu einer Fehlentscheidung hervorhebt: "In der existentiellen Bedeutung der Gerichtspredigt liegt als unausweichliche Konsequenz mit eingeschlossen, daß für den Menschen die Fehlentscheidung eine reale Möglichkeit bleibt"<sup>3</sup>. Bereits die natürliche Todeserfahrung - ohne die christliche Perspektive einer letztlich entscheidenden Begegnung mit Gott - bedeutet für jeden Endgültigkeit und läßt einen letzten Ernst des Lebens deutlich werden<sup>4</sup>. Auch wenn der Mensch vom Tod keine mitteilbare Erfahrung hat, kann doch wohl die Endentscheidungshypothese akzeptiert werden<sup>5</sup>.

Die eschatologische Konfrontation erreicht einen gewissen Höhepunkt in Tod und Gericht. Der Tod ist dabei die allgemein zugängliche Erfahrung (mit der erhobenen Einschränkung), das Gericht will die Ernsthaftigkeit der Entscheidung deutlich machen. Dahinter steht eine lange biblische Tradition<sup>6</sup>. Gott handelt - geschichtstheologisch gesehen - als Gerichtsmacht, allerdings in enger Verflechtung mit seiner Haltung als Bundesgott. So ist die "Vorentscheidung aller Geschichte zu einem guten Ausgang hin" mit eingeschlossen, wenn man sich zu Gottes Gerechtigkeit in Jesus Christus bekennt<sup>7</sup>.

---

3 Breuning, Systematische Eschatologie, MS 855.

4 Dazu Schütz, Grundlegung, MS 555f., der außerdem noch als Momente der Endgültigkeitserfahrung das Erlebnis der eigenen menschlichen Taten und des Weltlaufs der Dinge aufzählt (555-559).

5 Nochmals ist auf Boros, Mysterium Mortis, zu verweisen. Der gesamte Gedankengang kann hier nicht referiert werden. Die Zusammenfassung seiner These findet sich ebd. 173-177.

6 Dazu Schmitt, Joseph, "Gerichtspredigt", LThK, ferner: Schelkle, Neutestamentliche Eschatologie des öfteren, Groß Alttestamentliche Eschatologie, MS 714f., Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich, Stichwort "Gericht" (273).

7 Breuning, Systematische Eschatologie, MS 849.

#### 4.2. Die zentrale Hoffnung: Auferstehung

Während Jesu Auferstehung bereits als das Beispiel eschatologischen Geschehens erwähnt wurde<sup>8</sup>, soll hier die Auferstehung des Christen näher ins Blickfeld gerückt werden. Immer wieder muß dabei auf den Zusammenhang zwischen Jesu Auferweckung und der Hoffnung des Christen auf ewiges Leben und Auferstehung hingewiesen werden<sup>9</sup>.

Bereits im AT hat sich der Gedanke an die Auferweckung entwickelt. Allerdings waren die Anschauungen darüber bis in das Judentum zur Zeit Christi hin uneinheitlich, der Glaube an die Auferweckung der Toten blieb nicht unwidersprochen - so lehnten die Sadduzäer den Auferweckungsgedanken ab (weil er nicht in der Tora bezeugt ist)<sup>10</sup>. In gebotener Kürze können zwei Hauptauffassungen dieser atl. Auferstehungshoffnung erläutert werden: "Das Theologumenon von Jahwes totaler, unbegrenzter Macht bildet die Grundlage der Auferstehungshoffnung"<sup>11</sup>. Und: "Schließlich ist der Gedanke an die Gottesgemeinschaft [...] gläubiger Nährboden des Auferstehungsglaubens gewesen"<sup>12</sup>. Im Geschehen um Jesus und seine Auferstehung hat sich die atl. Auferstehungshoffnung - besonders, da sie sich auf den Messias konzentrierte - verdichtet, in Christus sind nach urchristlicher Auffas-

---

8 Siehe oben S. 122-125.

9 Wenn synonym von Auferstehung und Auferweckung die Rede ist, sollen damit nicht die exegetischen und dogmatischen Differenzen zwischen beiden Begriffen übersehen werden; sie scheinen aber in unserem Zusammenhang unerheblich.

10 Dazu Schmid, Auferstehung, LThK 1045 und Nelis, Auferstehung, Bibelllexikon 127-131.

11 Botterweck, Auferstehung des Fleisches, LThK 1044.

12 Ders., ebd. 1044. Dazu auch Groß, Eschatologie LThK 1084-1088, Groß, Alttest. Eschatologie (MS) und Schmid (S. Anm. 10).

sung die Weissagungen der Väter in Erfüllung gegangen: "Gott hat so in Erfüllung gehen lassen, was er durch den Mund aller Propheten vorhergesagt hat"<sup>13</sup>.

Christi Auferstehung bietet dann - und das ist das Wichtigste in unserem Kontext - die Grundlage aller neutestamentlichen und somit christlichen Auferstehungshoffnung. Auch hierzu eine exemplarische Äußerung: "In ihm [im Evangelium] ist euer Heil, wenn ihr euch an das Wort haltet, mit dem ich es euch gepredigt habe; sonst hättet ihr vergebens geglaubt"<sup>14</sup>. "Ist aber Christus nicht auferweckt worden, so ist damit auch unsere Predigt nichtig, und nichtig ist euer Glaube"<sup>15</sup>. Die Begründung einer Auferstehungshoffnung der Gläubigen in der Auferweckung Jesu darf als fester Bestandteil des Glaubens gelten. Ob sich diese Auferweckungshoffnung sogar mit der Naherwartung verband - wie in Teilen der Urkirche - und so ein sehr reales Aussehen angenommen hat, oder ob sie sich auf die breite Formel "Wir werden mit ihm sein"<sup>16</sup> beschränkt und die konkrete Ausgestaltung dem einzelnen überläßt, immer ist sie zentraler Gegenstand christlichen Glaubens: "Es bleibt vielmehr bestehen, daß es eine wirkliche Auferstehung am Ende der Zeiten gibt, die freilich im einzelnen nur bildhaft-unzulänglich von uns erfaßt werden kann"<sup>17</sup>. Dabei bleibt auch zu bedenken, "daß das Endheil des Menschen nicht aus der Eigenmacht der menschlichen Natur, sondern allein aus Gottes Macht kommt, die sich in Christus Jesus geoffenbart hat"<sup>18</sup>.

---

13 Apg 3,18. Die gesamte Petrus-Rede (Apg 3,12-16) ist ein beredetes Zeugnis dieser urchristlichen Haltung.

14 1 Kor 15,2.

15 1 Kor 15,14.

16 Im Anschluß an Paulus, z.B. 1 Thess 4,17.

17 Ratzinger, Auferstehung, LThK 1050.

18 Ders., ebd. 1051.

Auferstehungshoffnung kann sich verschieden artikulieren. So wäre im Anschluß an die paulinische Sicht zu betonen, daß der Tod nicht als Tod erlebt werden soll, sondern als Verwandlung. Diese Auffassung zielt stark auf den Glauben ab: "Die Auferweckung mit Christus ist am Glaubenden schon geschehen; sie ist freilich nur wirksam durch den Glauben, ist also kein natürlich-notwendiges Ereignis"<sup>19</sup>. Gegen eine reine Glaubensauferstehung, die mit einem solchen Satz auch angesprochen sein könnte, scheint sich aber das Gesamt der paulinischen Aussagen (im Gegensatz zu den Deuteropaulinen) zu wenden: "Auch Paulus kennt die schon jetzt wirksame Kraft der Auferstehung, betont aber dann, daß die ganze eschatologische Vollendung noch als Gabe Gottes zu erwarten ist"<sup>20</sup>.

Zum Zeitpunkt der Auferstehung vertritt eine neuere theologische Strömung die Meinung, "daß im Tod Auferstehung des Leibes geschieht"<sup>21</sup>. Damit wäre die lange Auseinandersetzung um die "anima separata" einigermaßen aufgefangen, denn wenn im Tod Auferstehung geschieht, stellt sich die Frage nicht, was mit der Seele geschieht, so lange sie auf die Auferstehung wartet. Es dürfte eine angemessene Haltung sein, wenn man bei der Aussage über die Auferstehung des Fleisches die Einheit von Leib und Seele betont, entsprechend auch hervorhebt, daß wir dann bei der Auferweckung mit unserer ganzen Leibhaftigkeit und Geschichtlichkeit von Gott aufgenommen werden,

---

19 Schelkle, Ntl. Eschatologie, MS 759. - Zur verschiedenen Sehweise in den paulinischen und deuteropaulinischen Schriften s. ebd. 759.

20 Ders., ebd. 758.

21 Greshake, Naherwartung 118. Greshake billigt der These deshalb eine "gewisse Offiziösität" zu, weil sie inzwischen auch vom Holländischen Katechismus und vom Neuen Glaubensbuch übernommen wurde (ebd. 119). Breuning bemerkt dazu, "daß dieser Punkt - meines Wissens - keine übergeordnete lehramtliche Beanstandung erfuhr" (MS 883 Anm.)

und wenn man sich mit einer solchen Aussage begnügt, um etwas über die Existenzweise in der Auferstehung auszusagen. - "Alle Versuche, mehr darüber zu sagen, scheinen zwecklos"<sup>22</sup>.

#### 4.3. Ziele eschatologischer Hoffnung

In der Mitte eschatologischer Erwartung steht die Auferstehungshoffnung. Immer wieder sollen aber auch bestimmte Begriffe zur Konkretisierung des damit erstrebten neuen Lebens verhelfen.

Eine erste Aussagereihe umfaßt jene Äußerungen, die das Leben in einer eschatologisch erhofften Zukunft in allgemeiner Weise reflektieren, und zwar deshalb, weil die Autoren in der Eschatologie weniger ein apokalyptisches Bilderbuch sehen als eine "theologia negativa der Zukunft"<sup>23</sup>. So betont Gollwitzer, das Reich Gottes bedeute vor allem Leben<sup>24</sup>, Moltmann spricht von einer "Fülle des Lebens in Hoffnung und Liebe", begründet durch den "dialektischen Umschlagspunkt der Auferstehung"<sup>25</sup>. Etwas näher erläutert wird dieses Leben, wenn man - wie dies Schoonenberg tut - resümiert: "Ewiges Leben ist also die Fülle des irdischen, aber ohne die Einschränkungen z.B. der Sterblichkeit, des Leidens, der unpersönlichen Verdinglichung, der Verflüchtigung in der Zeit (siehe z.B. 1 Kor 15,42-44)."<sup>26</sup> Eine gewisse Präzisierung ist auch durch Grabner-Haiders Aussage gegeben, im NT sei mit Auferstehung und Verherrlichung

<sup>22</sup> Breuning, Systematische Eschatologie, MS 882.

<sup>23</sup> Metz, Welt 88.

<sup>24</sup> Gollwitzer, Kapitalistische Revolution 99.

<sup>25</sup> Moltmann, Hoffnung 330.

<sup>26</sup> Schoonenberg, Ewiges Leben, 47; ähnlich: Moltmann, Hoffnung 195.

leibliche Auferstehung und Verherrlichung gemeint<sup>27</sup>, denn damit wird ja eine Weiterexistenz "im Leib" bezeichnet<sup>28</sup>.

"Himmel ist das theologische Bildwort für den endgültigen Heilszustand der durch Christus mit Gott für immer vereinten, geretteten Menschen"<sup>29</sup>. Diese bewußt breit angelegte Definition des Begriffs Himmel erlaubt einige Ergänzungen, allerdings - entsprechend der Anlage heutigen eschatologischen Denkens - nicht in apokalyptischer Ausmalung, sondern mit Blick darauf, daß Eschatologie eine 'theologia negativa der Zukunft' sein will. So läßt sich sagen, die Vorstellung vom Himmelreich im AT und NT sei "die Verklärung, Heilwerdung eben alles Irdischen, ja alles Kosmischen"<sup>30</sup>. Himmel kann auch "wesenhaft als grenzenlose Dynamik" verstanden werden, nämlich dann, wenn man davon ausgeht, daß die letzte Vollendung Teilhabe an Gott sei, und daß die Kreatur ja die unendliche Fülle Gottes nie ganz ausschöpfen könne<sup>31</sup>.

Denkt man sich den Himmel nicht als bestimmten Raum<sup>32</sup>, so kann vielleicht der Begriff der neuen Schöpfung einiges über den Heilszustand Himmel aussagen. Bereits bei

---

27 Grabner-Haider, Auferstehung 32.

28 Zu beachten ist, daß Grabner-Haider unter Leib den ganzen Menschen versteht, ähnlich Breuning (Syst. Eschatol., MS 871-874) und Ratzinger, Einführung 297-300.

29 Ratzinger, Himmel, LThK 355.

30 Vilmar, Laboratorium Salutis 125. Auf diesen Zusammenhang zwischen Irdischem und Himmel weist auch Schillebeeckx hin (Hermeneutische Überlegungen 24).

31 Boros, Neuer Himmel 20, Zitat ebd.

32 Es verdient Beachtung, wenn bereits das hebräische Empfinden nicht die Vorstellung eines räumlichen Reiches mit dem Himmel verbindet. Erst der hellenistische Einfluß brachte die räumliche Vorstellung mehr zur Geltung (Schnackenburg, Gottes Herrschaft 225f.).

den Synoptikern ist von einer neuen Schöpfung die Rede (im Anschluß an die atl. Erwartung bei Jesaja und Jeremia) - "καταγγευσία"<sup>33</sup>. Dieser Gedanke einer neuen Schöpfung ist stark ausgeprägt bei Paulus und den Deuteropaulinen. Der Hauptgedanke: "Wenn einer in Christus ist, ist er neue Schöpfung. Das Alte ist vergangen. Siehe, Neues ist geworden"<sup>34</sup>. Zu diesen wesentlichen Sätzen über Neuschöpfung ist noch mitzubedenken: Sie geschieht wesentlich in Christus, "die neue Schöpfung ist die eine neue Gemeinde". Allerdings unterliegt auch dieser Begriff einer eschatologischen Spannung: In Christus ist diese Neuschöpfung schon angebrochen, aber noch nicht vollendet<sup>35</sup>. - Boros' Sicht vom Himmel als grenzenloser Dynamik fügt sich hier ein. Wenn Moltmann betont, in der Auferstehung Christi erkenne die Glaubenshoffnung die Zukunft der Erde, nicht die Ewigkeit des Himmels<sup>36</sup>, so wird einer zu jenseitigen Himmelserwartung gewehrt und eine Tendenz der neueren Eschatologie unterstützt, die besagt, das Heil besitze schon in dieser Welt Gegenwart. Sie will damit existentiell betroffen machen<sup>37</sup>.

Den theologischen Bildern von Himmel und Neuschöpfung steht der Begriff der heiligen Stadt, des neuen Jerusalem, der Stadt Gottes nahe. Dieses Bild verbindet in heilsgeschichtlicher Kontinuität den alten Bund (Zelt Gottes, Stadt Jerusalem<sup>38</sup>) mit dem neuen Bund (Jerusa-

---

33 Mt 19,28. Dazu Schelkle, Ntl. Eschatologie, MS 750.

34 2 Kor 5,17.

35 Schelkle, Neutestamentliche Eschatologie MS 760-762, Zitat 761.

36 Moltmann, Hoffnung 16.

37 Rast, Eschatologie 309.

38 Entsprechende Stellen z.B. Jes 2,2-5 und die Bilder bei Mich. - Dazu Schnackenburg, Gottes Herrschaft 17.

lem als Endpunkt des Auftretens Jesu) und der neuen Schöpfung<sup>39</sup>. Auch diese Gottesstadt steht nach neuerer Auslegung nicht schon geschichtslos fertig vor dem gläubigen Dasein, sondern "'entsteht' im geschichtlichen Gang dieses Glaubens auf sie hin"<sup>40</sup>. - Der dynamische Aspekt eschatologischer Hoffnung kommt auch hier zur Geltung. Allerdings muß der Eindruck korrigiert werden, diese Gottesstadt sei menschliches Werk. Metz schreibt bewußt "entsteht", also unpersönlich, Schelkle betont bei der Besprechung der eschatologischen Aussagen in den spätapostolischen Briefen: "Gottes waltender und ordnender Wille ist nach dem Brief Grund des Geschehens"<sup>41</sup>.

Die Zielwerte neues Leben, neue Schöpfung, Himmel, Gottesstadt lassen sich noch durch andere ergänzen, die jene eschatologische Wirklichkeit umschreiben wollen, "in der Gott allen an allem offenbar ist"<sup>42</sup>. "Freiheit, Friede, Gerechtigkeit, Versöhnung" erwähnt Metz als eschatologische Verheißungen<sup>43</sup>; auch Moltmann nennt Gerechtigkeit, Frieden, neue Schöpfung, Freiheit, Humanität für alle Menschen im Rahmen des eschatologischen Erwartungshorizontes des Reiches Gottes<sup>44</sup>. Beide rekurrieren auf diese Werte im Zusammenhang mit ethischer Verpflichtung.<sup>45</sup> Frieden wird dabei zu einer Forderung für alle, weil der eschatologisch verheißene Friede Christi kein Privatfriede ist<sup>46</sup>.

---

39 "Siehe, ich mache alles neu" Off 21,5; himmlisches Jerusalem: Off 21,1-5.

40 Metz, Welt 49f., Zitat 50.

41 Schelkle, Ntl. Eschatologie, MS 772. Er bezieht sich hier auf 2 Petr.

42 Moltmann, Hoffnung 259.

43 Metz, Welt 105.

44 Moltmann, Hoffnung 308.

45 Dazu noch unten S. 144-147.

46 Metz, Welt 128.

Solche Ziele sind vielleicht mehr auf eine nähere Zukunft abgestimmt, sie stehen aber in einer klaren prophetischen Tradition mit Bezug auf eine endgültige Heilszeit<sup>47</sup>. Hinzufügen lassen sich neutestamentliche Bilder: Aufnahme ins Vaterhaus, Eingehen in die Freude, Teilhabe am Licht, an der Herrlichkeit, Eingehen in das Leben, Erben des Lebens. Diese neue Schöpfung aber "ist Gottes Werk über alle menschliche Schöpfung und Erwartung hinaus"<sup>48</sup>. Zur eschatologischen Neuschöpfung gehören auch der Geist als Gabe, die Schau Gottes, die Begegnung mit Gott. Dazu noch einige Erläuterungen. Der Geist "ist die eschatologische Gabe schlechthin"<sup>49</sup>, verheißen bereits im AT für die letzten Tage, besonders schöpferisch wirksam durch die Ausgießung in das Innere des Menschen<sup>50</sup>. Die Pneumatologie steht "vermittelnd [innerhalb der Trinitätslehre] sowohl bereits am Anfang der die Welt einbeziehenden Eschata (Jesu Geburt) als auch an deren Vollendung"<sup>51</sup>. - Der Geist läßt die Christen zu Gott "Abba" sagen<sup>52</sup>, er ist das "Angeld"<sup>53</sup>, die "Erstlingsgabe" der endgültigen Erlösung<sup>54</sup>.

Im eschatologischen Zustand soll unser Dasein in Teilnahme am Leben Gottes übergehen, es bringt eine unge-

---

47 Beispielhaft ist auf Jes 11,5-8;61;66,18-22 zu verweisen.

48 Schelkle, Ntl. Eschatologie MS 727. Dort auch die Aufzählung der genannten Begriffe mit synoptischen Belegstellen.

49 Breuning, Systematische Eschatologie, MS 798.

50 Vgl. Ez 36,26f. S.auch Breuning, Syst.Eschatol.,MS 798.

51 Ders., ebd. MS 802.

52 Gal 4,6.

53 2 Kor 5,5.

54 Röm 8,23. Breuning, Syst.Eschatol., MS 802.

ahnte Begegnung mit Gott, eine interpersonale Gemeinschaft in Liebe<sup>55</sup>, Gott wird "allen an allem offenbar"<sup>56</sup>, indem er den Menschen auf seine (Gottes) je größere Liebe hin überwindet<sup>57</sup>, er schenkt als "inneres Ziel und Auswirkung der Auferstehung" Erhöhung und Verherrlichung, wobei der neutestamentliche Begriff der Verherrlichung keine exklusive Verherrlichung Gottes meint, sondern Teilnahme aller Menschen an der Herrlichkeit Gottes durch Christus<sup>58</sup>.

Die eschatologische Hoffnung erstreckt sich somit auf mehrere Inhalte. Es ließe sich auch zusammenfassend sagen, daß die Zukunft des Menschen von der Zukunft Christi her bestimmt ist<sup>59</sup>, daß der Mensch zu einer "'Heimat der Versöhnung' in neuer Schöpfung aus dem Nichts" strebt<sup>60</sup>, daß so ein Leben in Fülle und ohne irdische Einschränkung bevorsteht. Bis aber die Vollen- dung durch den kommt, der immer der "Gott vor uns" bleibt<sup>61</sup>, gilt irdisch-einschränkend: "Das Humanum wird sich immer ein Futurum bleiben"<sup>62</sup>.

#### 4.4. Eschatologische Ziele - sozial gebunden

Frieden für alle, Gemeinschaft mit Gott, Versöhnung, Neuschöpfung, Stadt Gottes - zielen diese Inhalte christlicher Zukunftshoffnung nicht auf den Aspekt der Eschato-

---

55 Diese Aufzählung im Anschluß an Schoonenberg, Ewiges Leben 47f.

56 Siehe oben Anm. 42, S. 139.

57 Breuning, Syst. Eschatologie, MS 815.

58 Dazu Grabner-Haider, Auferstehung 31-33, Zitat 32.

59 Moltmann, Hoffnung 316.

60 Ders., ebd. 326.

61 Titel des Metz-Beitrags zur Bloch-Festschrift.

62 Metz, Gott 235.

logie ab, der lange zu wenig beachtet wurde, den sozialen? Kritik ist sicher dort angebracht, "wo immer wieder Christen meinen, die Sorge für sich selber der Sorge um den andern Menschen ausschließlich voranzustellen zu müssen oder zu dürfen"<sup>63</sup>. Kritik muß also auch an einer (einseitigen) Individualeschatologie ansetzen. - Es geht hier darum, den sozialen Aspekt eschatologischer Hoffnung zu betonen.

Daß die heutige Eschatologie dieses Anliegen aufgegriffen hat, dürfte mehrfach begründet sein, vor allem aber in ihrem Rückgriff auf die Christologie und die Ekklesiologie. Einen sozialen Aspekt zeigen besonders Tod und Auferstehung Jesu, denn er ist für die, die an ihn glauben, gestorben und auferweckt worden. Sein Heilsgeschehen geschah nicht um seinerwillen, sondern "propter nos homines". Dieses Heilsgeschehen wurde dann von einer Gemeinschaft erfaßt. Wenn sich die ntl. Gemeinde bewußt als Volk Gottes verstanden hat und versteht, dann geht es dabei sicher um das Heil des Einzelnen. Dieser Gläubige ist aber nur in der Gemeinschaft zum Glauben gekommen und soll mit dieser Gemeinschaft, dem pilgernden Gottesvolk, auch zur Vollendung, nämlich zu jenen eschatologischen Hoffnungszielen gelangen, die bereits skizziert wurden. In diesem Zusammenhang scheint der Hinweis angebracht, daß das Zweite Vatikanische Konzil diese christologischen und ekklesiologischen Linien wieder neu hervorgehoben hat. Der Tenor der dogmatischen Konstitution über die Kirche (Lumen Gentium) und der Pastoralkonstitution (Gaudium et Spes) legen ein beredtes Zeugnis ab.

Mit diesen theologischen Linien im Hintergrund läßt sich sagen: Das neue Leben ist nicht nur das des Einzelnen, er lebt es vielmehr zusammen mit den anderen. Der Himmel

---

63 Wiederkehr, Perspektiven 267.

als "Bildwort für den endgültigen Heilszustand" ist der Ort aller in Gott vereinten Menschen. Die neue Schöpfung, wesentlich in Christus geschehend, ist die "eine neue Gemeinde". Das Bild von der Gottes-Stadt bezeichnet schon selbst ein Gemeinwesen. Die Werte Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit, Versöhnung, Humanität für alle können nur sozial verwirklicht werden. Die eschatologische Gabe des Geistes hat gleichfalls Gemeinschaftscharakter, denn dieser Geist veranlaßt zum Abba-Gebet, Vater unser. Auch der Gesichtspunkt der Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes bezieht sich auf alle und nicht nur auf einzelne.

## 5. Zur ethischen Relevanz der Zukunftsaussagen

### 5.1. Eschatologie und Ethik

Zukunftsaussagen, auch eschatologische, weisen eine ethische Relevanz auf. Sie hängen nämlich immer mit der Frage zusammen, wie die Zukunft gestaltet werden soll - ob z.B. als unbegrenzt wachsende Überflußgesellschaft oder als eine Gesellschaft, die "Zukunft durch kontrolliertes Wachstum" sichern will<sup>1</sup>. Jede Art von Zukunftsgestaltung erfordert Entscheidungen, die das Wohl der jetzt lebenden und der kommenden Generationen betreffen. Sie sichern oder verhindern jene "wahre Entwicklung", "die für den einzelnen, die für die Völker der Weg von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen ist"<sup>2</sup>. Die ethische Relevanz eschatologischer Zukunftsaussagen leitet sich vor allem aus ihrem Anspruch ab, auf Werte hinzuzielen, die im letzten das Heil des Menschen ausmachen<sup>3</sup>. Mit dieser ethischen Relevanz ergibt sich aber auch eine gewisse Verantwortung für den eschatologisch argumentierenden Theologen. Seine Akzentuierungen können zu verengten Perspektiven führen, die beispielsweise nur noch die Frage betreffen "Wie rette ich meine Seele?", dabei aber das Globalziel einer endzeitlichen Existenz mit Gott aus dem Auge verlieren. - Vielleicht ist diese Gefahr heute gebannt, bedacht werden sollte sie dennoch.

---

1 Siehe den Buchtitel von Dreier/ Kümmel.

2 Populorum Progressio 20. Hier zitiert nach der Ausgabe Trier (Paulinus-Verlag) 1967, eingeleitet von Oswald v. Nell-Breuning SJ.

3 Rahner umschreibt diesen Anspruch so: "Die Kirche spricht [...] als die geschichtliche und gesellschaftliche Repräsentanz einer Wahrheit, aus der sie durch die eschatologische Verheißung Gottes und seiner Gnade nicht herausfallen kann". (Rahner, Zukunft 91).

Ethische Relevanz haftet den eschatologischen Aussagen wegen ihrer Heilsbedeutung an, der Theologie erwächst daraus eine gewisse Verantwortung, aber auch jedem, der Zukunft im eschatologischen Horizont verwirklichen will. D.h., hier soll das Moment der menschlichen Freiheit als bestimmende Komponente ethischer Überlegungen zur Zukunftsgestaltung erwähnt werden. Diese Momente lassen sich so zusammenfassen: "Bei aller Zukunftsaussagen anhaftenden Sicherheit bzw. Unsicherheit eignet ihnen allen ein nicht zu unterdrückender Appell zum Handeln [...]. Zukunftsaussagen machen deutlich, daß Zukunft dem menschlichen Tun und Verhalten aufgegeben ist [...]. Bei diesem Tun von Zukunft stellt die Freiheit des Menschen wohl den größten Unsicherheitsfaktor dar"<sup>4</sup>. - Nach diesen allgemeineren Begründungen der ethischen Relevanz eschatologischer Aussagen nun einige verdeutlichende Stimmen.

Ethisch appellativ spricht Schillebeeckx davon, die irdische Geschichte sei - als eschatologischer Auftrag - zum Heil für alle umzubiegen, in Verantwortung der Gläubigen<sup>5</sup>. Wenn davon die Rede ist, die Eschata seien neu zu interpretieren, nämlich nicht in Kategorien von vor oder nach (also zeitlich), sondern als Qualitätskategorien<sup>6</sup>, so enthält auch diese Auffassung eine ethische Stoßrichtung, weil die Qualität des Künftigen besser sein soll als die des Gegenwärtigen oder des Vergangenen. Auf das Moment der Verantwortung und Verpflichtung weist auch der Gedankengang hin, das Schöpfungsgemäße für den Menschen sei die Gottesherrschaft, die als Gabe und Aufgabe empfangen wird, und der Widerspruch gegen diese Herrschaft liege nicht auf der Linie der Emanzipation, son-

---

4 Schütz, Grundlegung, MS 631.

5 Schillebeeckx, Hermeneutische Überlegungen 23.

6 Concilium, Utopie 69.

dern der Selbstentfremdung<sup>7</sup>. Ein Appell also, durch Verwirklichung der Gottesherrschaft zu sich selbst zu kommen. Ähnlich ist die Aufforderung zu verstehen, die Kirche als neutestamentlich grundgelegte eschatologische Heilsgemeinde müsse 'Kirche für die Welt' sein, und zwar nicht in treuer Ausfüllung einer ihr zgedachten Rolle, sondern "als 'Kirche für das Reich Gottes' und die Erneuerung der Welt"<sup>8</sup>. Im eschatologischen Horizont des Selbstverständnisses der christlichen Gemeinde setzt ihre Verantwortung an: Aus einem christlichen Zukunftsgewissen heraus muß sie kritisch-befreiend in die gesellschaftlich-politische Wirklichkeit hineinsprechen<sup>9</sup>; dabei hat sie den Primat der Versöhnung zur Geltung zu bringen, d.h., das göttliche Angebot, die "innere Entzweiheit des Menschen mit sich selbst und den anderen" zu überwinden<sup>10</sup>.

Das Zukunftsgewissen zu realisieren, die Versöhnung zu praktizieren, diese Aufgaben weisen auf eine Welt-sicht hin, die im biblischen Schöpfungsauftrag gründet und so die Welt dem Menschen als Möglichkeit und Verpflichtung zuweist - mit all den Vorbehalten, die heute anzumelden sind<sup>11</sup> -, so daß man durchaus davon sprechen kann, der christliche Hinblick auf Natur sei sachlich-zweckhaft, die Welt begegne als Welt des Menschen, der christliche Glaube sei "weltannehmend" und "weltfrei-setzend"<sup>12</sup>.

---

7 Breuning, Systematische Eschatologie MS 857. - Den ethisch drängenden Charakter der Basileia hebt Schnackenburg verschiedentlich hervor, z.B.: Sittliche Botschaft 131-154; Gottes Herrschaft 51,69,72.

8 Moltmann, Hoffnung 300-302, Zitat 302.

9 Metz, Welt 143f.

10 Ders., ebd. 130f., Zitat 130.

11 Siehe z.B. Lohfink, N., der sich dafür ausspricht, den Wachstumsmythos mit Hilfe der wahren alten Traditionen zu überwinden (Bibel und Kirche 1975, 77-82, bes. 82).

12 Metz, Welt 29-37, Zitat 35.

Bis jetzt war die Rede von Verantwortung und Verpflichtung. Nach christlichem Verständnis ist dabei der Mensch im letzten nicht auf sich allein gestellt, es gibt ein Element der Ermöglichung, das in Gott begründet ist. Zukunft kann allgemein als Möglichkeit gesehen werden: Die Macht der Zukunft wirkt befreiend, weil sie "den Menschen aus seinen Bindungen an das Vorhandene zu befreien" vermag<sup>13</sup>, die Welt des Menschen wird immer als eine Welt voller Möglichkeiten erfahren<sup>14</sup>. Christlich-eschatologisch ermöglicht wird die Zukunft durch ein grundlegendes Ereignis: "Nach der Auferstehung Christi ist das Schicksal der Welt bereits entschieden"<sup>15</sup>. - Dieser Satz darf nicht als Versicherung interpretiert werden, er zeigt die Möglichkeit der guten Zukunft auf. Ähnlich: Das Neue im Sinn des bisher noch nicht Geschehenen ist durch die Auferweckung "zuversichtlich erhoffbar" geworden<sup>16</sup>, so daß die 'Weltflucht' der Christen "die Orthodoxie des Glaubens in einer solchen Welt ständig umsetzt in die Orthopraxie der Veränderung dieser Welt im Horizont der verheißenen Zukunft Gottes"<sup>17</sup>. Welt entsteht so in Ermöglichung durch Gott, auf seine Verheißung hin. Eschatologische Zukunftshoffnung wird damit "die utopisch geschlossenen Horizonte"<sup>18</sup> mit ihrer Vorläufigkeit sprengen können.

---

13 Pannenberg, Gott 218.

14 Moltmann, Hoffnung 81f.

15 Boros, Neuer Himmel 21.

16 Moltmann, Hoffnung 209.

17 Metz, Gott 233.

18 Moltmann, Hoffnung 334.

## 5.2. Handeln Gottes - Handeln der Menschen

Wie verhalten sich im eschatologischen Horizont das Handeln Gottes und das der Menschen zueinander? Eine erste Antwort ist auch hier durch das Stichwort eschatologischer Vorbehalt gegeben: In einem letzten Sinn kommt die Vollendung von Gott her, das Handeln der Menschen besitzt somit keine letzte Gültigkeit.

Gott übersteigt "alle innerweltlichen Ansätze und Systeme, auch alle theologischen Entwürfe noch einmal unendlich"<sup>19</sup>. Wenn diese Aussage als wichtiger Satz des christlichen Glaubens anerkannt wird, dann ergibt sich daraus auch der Primat von Gottes Handeln gegenüber dem der Menschen; "immer hat er die Initiative, ja er ist die Initiative"<sup>20</sup>. Ähnlich die Bemerkung, Gott habe und sei die größere Zukunft, in die hinein man sich enteignen lassen müsse, wenn man christlich hofft<sup>21</sup>, Gott überwinde den Menschen auf seine je größere Liebe hin<sup>22</sup>. So kann es auch nicht verwundern, wenn auf dieser Grundlage eschatologischen Denkens gesagt wird, Gott habe sein eschatologisches Ziel von Anfang an seinem Volk vorgegeben<sup>23</sup>, Zukunft sei für den Christen vor allem adventus, also Tun Gottes, das auf ihn zukomme<sup>24</sup>, das volle Eigensein der Welt sei erst die eschatologische Tat Gottes<sup>25</sup>.

Dieselben Stimmen, die den Primat Gottes betonen und so vor einer Selbstgerechtigkeit menschlichen Handelns

---

19 Metz, Gott 229.

20 Schoonenberg, Ewiges Leben 44.

21 Metz, Gott 240.

22 Breuning, Systematische Eschatologie MS 815.

23 Groß, Alttestamentliche Eschatologie MS 703 (im Anschluß an Brunner).

24 Sauter, Zukunftsfrage 57, Garaudy zitierend.

25 Metz, Welt 45.

warnen wollen, heben aber auch das Miteinander von menschlichem und göttlichem Tun hervor. Damit wird die Gefahr einer falschen Heilssicherheit erkannt<sup>26</sup>. - Das Reich Gottes, also die eschatologische Herrschaft, ist durchaus Tat Gottes, aber dieses Tun wäre falsch verstanden, wenn dadurch menschliches Handeln ausgeschlossen würde. Vielmehr beinhaltet Jesu Reich-Gottes-Botschaft auch einen Appell zur Lebensänderung; Reich Gottes und Metanoia gehören zusammen und - noch entschiedener formuliert: "Gottes Tun realisiert sich im menschlichen Tun"<sup>27</sup>. Wenn betont wurde, christliche Hoffnung erwarte die Zukunft als Tun Gottes, so wird eine solche Aussage falsch, wenn sie bedeutet, man erwarte den entscheidenden Akt ausschließlich von oben, was vielleicht in einer herkömmlichen Eschatologie leichter geschehen konnte<sup>28</sup>. Es muß notwendig zur Betonung des Primats Gottes die Aussage hinzutreten, daß Gottes entscheidendes Handeln und das der Menschen zusammengehören, denn die Teilhabe an der Herrlichkeit Gottes (so schwierig dieser Begriff auch sein mag) realisiert sich "durch tätige Weltverwandlung, die der Ausdruck der göttlichen Liebe, der Macht ihrer Zukunft über die Gegenwart [...] ist"<sup>29</sup>. Es läßt sich auch

- 
- 26 Couto betont dazu am Ende seiner gründlichen Untersuchung: Die Kirche darf nicht vergessen, "daß die Christen wie alle anderen keine absolute und für sie exklusive Heilssicherheit besitzen" (Couto, Hoffnung 293).
- 27 Gollwitzer, Kapitalistische Revolution 99-106, Zitat 106. - Diese Meinung steht nicht allein; Rahner z.B. kommt zum Schluß, die Bewältigung der innerweltlichen Situation sei eine eigentlich christliche Aufgabe, das ewige Leben müsse in der Zeit gewirkt werden (Zukunft 114).
- 28 So die Kritik von Gremmels und Hermann, Vorurteil und Utopie 85-89, bes. 88f.
- 29 Pannenberg, Gott 224.

sagen, die eschatologischen Aussagen müßten existentiell betroffen machen<sup>30</sup>, der Christ führe - neutestamentlich gesehen - das Reich Gottes mit herauf: "Das Reich Gottes kommt nur zu denen, die das künftige irdische Reich bauen"<sup>31</sup>. "Eschatologischer Glaube und irdischer Einsatz schließen einander nicht aus"<sup>32</sup>, das Problem bleibt: "Eine der Hauptfragen der weiteren Diskussion des Eschatologischen wird es sein, wie Eschatologie und Weltgestaltung bzw. Eschatologie und gesellschaftlicher Wandel zu vermitteln sind"<sup>33</sup>.

Vielleicht hilft es hier weiter, zunächst einmal den Zukunfts begriff zu differenzieren. Zukunft ist in einer bestimmten Weise unterschieden, nämlich da, wo es um jene Zukunft geht, die planbar, "machbar" ist (obwohl auch das sich immer wieder als fragwürdig erweist) und wo es um jene Zeit geht, die aller Erkenntnis nach dem menschlichen Zugriff entzogen ist: "Elemente wie Planung, Prognose oder naturwissenschaftlich-experimentelles Wissen bezeichnen eine relative Verfügbarkeit der Zukunft dem Menschen gegenüber. Im Unterschied von ihnen haben eschatologische Aussagen es durchwegs mit jener Zukunft des Menschen zu tun, die sich Gott vorbehalten hat"<sup>34</sup>. Der Primat göttlichen Handelns ist hier als ein ontologischer Primat zu begreifen<sup>35</sup>, so daß schließlich die Diskussionen um einen zeitlichen Ansatzpunkt, eine Zäsur zwischen Zukunft nichteschatologischer und eschatologischer Art durchaus nicht näher betrachtet werden müssen. - Als Teilproblem sind diese Fragen interessant, für die ethische Relevanz aber nicht maßgebend. Die Über-

---

30 "Echte Eschatologie, weil sie gegenwartsbezogen ist, engagiert auch existentiell." (Rast, Eschatologie 309).

31 Rahner, Zukunft 146.

32 Metz, Welt 87.

33 Schmidt, Eschatologie 260.

34 Schütz, Grundlegung MS 648.

35 Pannenberg, Gott 224.

legung zum Zusammenhang von göttlichem und menschlichem Zukunftshandeln könnte so abgegrenzt werden, daß man von einer eschatologischen Denkweise her innerhalb der Bemühung um eine Vermittlung von eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis "die Differenz zwischen Hoffnung und Planung immer neu zur Geltung bringen" will<sup>36</sup> und somit als christliche Gemeinde Einspruch gegen jeden Versuch erhebt, "der die Zukunft als ganze zum Inhalt technologischer Planungsvorhaben machen will"<sup>37</sup>. Damit ließe sich einerseits der (ontologische) Primat des Handelns Gottes wahren, andererseits aber auch klar herausstellen, daß christliche Zukunftshoffnung keineswegs von der Verantwortung zur Weltgestaltung dispensiert, sondern - unter eschatologischem Vorbehalt - zum irdischen Einsatz aufruft.

### 5.3. Der individuelle und soziale Aspekt der Eschatologie

Oft wird der Vorwurf erhoben, die Kirche habe zu sehr das Individuum und weniger die äußeren Verhältnisse im Auge gehabt, so daß die Marxsche Anschuldigung entstehen konnte, die Kirche betreibe den 'Kultus des abstrakten Menschen'. So rangiere denn auch die Veränderung und Bewährung des einzelnen vor der Veränderung gesellschaftlicher Institutionen - Individualisierung sei ein durchgehend bestimmendes Element von Theologie und Kirche geblieben<sup>38</sup>. Auch eine frühere Eschatologie erlag diesen Tendenzen und fragte mehr nach dem Heil des einzelnen als nach der Erlösung aller<sup>39</sup>.

---

36 Metz, Welt 145.

37 Ders., ebd. 146.

38 Diese Bestandsaufnahme bei Gollwitzer, Kapitalistische Revolution 85-89.

39 Rast, Eschatologie 312. Dazu in anderem Zusammenhang bereits oben S. 141.

Die Kritik an einer solchen Theologie ist berechtigt, allerdings scheint die individualistische Verengung heute überwunden zu werden. Die Bewegung verläuft anscheinend von der Individualeschatologie hin zur Universaloeschatologie, die Frage nach dem individuellen Heil ist eingebaut in eine Eschatologie der gesamten Schöpfung, in die Heilserwartung aller<sup>40</sup>.

Wie sind individueller und sozialer Aspekt der Eschatologie miteinander verknüpft? Moltmann betont, Gott werde in der eschatologischen Wirklichkeit allen an allem offenbar<sup>41</sup>, d.h. Heil kann keine individualistische Angelegenheit sein. Auch Breuning verknüpft verschiedentlich den individuellen und sozialen Aspekt, so wenn er davon spricht, man müsse den 'personalen' Charakter der Vollendung christologisch präzisieren<sup>42</sup> - in Christus ist nicht nur der einzelne erlöst, sondern die Vollendungsrichtung zielt auf die Vereinigung aller unter dem Haupt Christus ab (Anakephalaios). Erwähnenswert scheint hier auch die dialogische Struktur der menschlichen Vollendung (im Dialog mit Gott), die auch keine individualistische Verengung meint<sup>43</sup>, sondern eine Begegnung des ganzen Menschen mit Gott zum Inhalt hat<sup>44</sup>. Diese Begegnung bedeutet Verwirklichung auch des gemeinschaftlichen Charakters des Menschen: "In einer christologischen Eschatologie kann der einzelne gar nicht als ein sich auf Christus beziehendes Wesen gedacht werden, solange er gegenüber der menschlichen Gemeinschaft vereinzelt bleibt"<sup>45</sup>.

---

40 Rast, Eschatologie 312.

41 Moltmann, Hoffnung 259.

42 Breuning, Systematische Eschatologie MS 786.

43 "Dialogische Struktur" bei Breuning ebd. 803.

44 Ders., ebd. 881.

45 Ders., ebd. 820. - Daß der Mensch immer Individuum und Wesen der Gemeinschaft und der Gesellschaft ist, bedarf wohl hier keiner Erörterung.

Auch in der Aussage, Gottes Gerechtigkeit schaffe im Christusgeschehen Bundesgemeinschaft, läßt sich die soziale Komponente der Eschatologie fassen<sup>46</sup>. Sie kommt weiter zum Ausdruck, wenn betont wird, Gott sei der Herr der Lebenden und der Toten<sup>47</sup>, und durch Christus sollten alle Menschen an Gottes Herrlichkeit teilnehmen<sup>48</sup>. Eschatologisches Heil als gemeinschaftliche Angelegenheit wird angesprochen durch die Bemerkung, die Kirche sei 'eschatologische Heilsgemeinde'<sup>49</sup>, die Christen seien eine hoffnungsvermittelnde Gruppe<sup>50</sup>. Den sozialen Aspekt treffen auch die Sätze, in denen von der verheißenen Gottes-Stadt die Rede ist<sup>51</sup>, oder davon, daß neues Leben a priori gemeinschaftliches Leben ist<sup>52</sup>.

Das eschatologische Geschehen läßt sich also keinesfalls auf eine individuelle Sicht verengen, die gesellschaftliche Seite gehört notwendig dazu, wenn man das Tun Gottes nicht beschränken will, ihn zum Lückenbüßer nur für die Fälle machen will, in denen nach menschlichem Ermessen eine Lösung nicht oder noch nicht möglich ist. Damit stellt sich aber auch die Frage, wie man individuelles und gesellschaftliches Dasein unter eschatologischem Vorbehalt realisieren kann. Der näheren Erörterung<sup>53</sup> soll hier die Fragestellung in groben Zügen vorangehen.

---

46 Breuning, Systematische Eschatologie MS 848.

47 Grabner-Haider, Auferstehung 30.

48 Ders., ebd. 32.

49 Moltmann, Hoffnung 300 (Hervorh. von mir).

50 Ders., ebd. 299 (Hervorh. von mir).

51 Dieses biblische Bild verwendet z.B. Metz, Welt 49.

52 Gollwitzer, Kapitalistische Revolution 103.

53 Siehe unten "Dynamik der Herausforderung", S. 248-259.

Eine Vermittlung zwischen individueller und sozialer Komponente der eschatologischen Hoffnung scheint am ehesten da möglich, wo man den eschatologischen Vorbehalt für ein dialektisch-kritisches Verhältnis zur gesellschaftlichen Gegenwart fruchtbar macht<sup>54</sup>, wo man also bedenkt, daß z.B. das Ziel des eschatologischen Friedens für alle gesellschaftliche Konsequenzen hat<sup>55</sup>. Diese Haltung eines dialektisch-kritischen Verhältnisses zur gesellschaftlichen Gegenwart ist bestimmt durch eine klare gesellschaftliche Verantwortung des eschatologisch Hoffenden: Die eschatologischen Verheißungen "Freiheit, Friede, Gerechtigkeit, Versöhnung [...] zwingen immer neu in die gesellschaftliche Verantwortung hinein"<sup>56</sup>. Auf diese Weise wird die "gesellschaftskritische Potenz dieses Glaubens"<sup>57</sup> genutzt, systematische Soziallehre wird von einer Sozialkritik abgelöst, die aufgrund eben dieser gesellschaftskritischen Potenz imstande ist, mit anderen nichtchristlichen Institutionen und Gruppen zusammenzuarbeiten, die ebenfalls erfahren, wie bedroht Humanum, Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden sind. So ergibt sich die Chance der Solidarität<sup>58</sup>.

#### 5.4. Der Angelpunkt einer futurischen Ethik: Hoffnung

Handeln auf Zukunft hin scheint nur dann sinnvoll, wenn es seine Motivation von einem bestimmten Ziel her bezieht. Bis hierher wurde vorausgesetzt, daß sich christ-

---

54 Metz, Welt 144.

55 Ders., ebd. 128.

56 Ders., ebd. 105.

57 Ders., ebd. 104.

58 Ders., ebd. 114-116.

liches Handeln auf Hoffnung stützt, wenn es in die Zukunft ausgreift. Nun soll ein Gesichtspunkt dieser christlichen Hoffnung näher erörtert werden: Hoffnung als Gegensatz zur erfahrbaren Wirklichkeit.

Eine solche Hoffnung ist doppeldeutig: Hoffnung kann nicht aus dem Nichts heraus entstehen und gründet so einerseits immer auf etwas Erfahrenem, andererseits aber umfaßt sie - weil in die Zukunft ausgreifend - neue, nicht geschaute Horizonte. - "Schon, aber noch nicht" gilt auch hier.

"Noch nicht" - in diesen Bereich hinein erstreckt sich Hoffnung. Wenn allerdings Moltmann schreibt, Hoffnung und Hoffnungsdenken gingen dem nach, was keinen Ort hat, so betont er gleichzeitig, dies bedeute kein Ausgreifen nach dem, was keinen Ort hat, sondern nach dem, was noch keinen Ort hat<sup>59</sup>. Es ist keine Hoffnung ins Leere hinein gemeint. Der Bereich dessen, was noch keinen Ort hat, ist noch radikaler gekennzeichnet mit der Formel des "Novum ex nihilo"<sup>60</sup> oder der paulinischen Aussage des Hoffens wider Hoffen, denn damit zeigt sich ja gerade die scheinbare Aussichtslosigkeit christlichen Hoffens<sup>61</sup>.

Gleichzeitig mit dem offenen Raum der Zukunft ist im Rahmen der christlichen Hoffnung das Moment der Bewegung und der Erfüllung zu sehen. - Hoffnung hält das Leben in einer ständigen Gelöstheit<sup>62</sup>, weil sie im Ausschauen nach dem, was noch keinen Ort hat, im Ausschauen nach den neuen Horizonten, die Gegenwart relativiert und damit sogar die Kraft hat, den Menschen aus seiner Entfremdung herauszuführen<sup>63</sup>.

---

59 Moltmann, Hoffnung 20.

60 Moltmann, Kategorie Novum 261. - Dazu noch unten 163-166.

61 Dazu z.B. Moltmann, Hoffnung 332.

62 Ders., ebd. 299.

63 Dazu näher: Moltmann, Hoffnung 309-312.

Die Hoffnung bringt in Bewegung, aber nur deshalb, weil sie in etwas gründet, von dem aus sie auch jene Entäußerung wagen kann, durch die sie die menschliche Entfremdung zu überwinden vermag. Grundlage eschatologischer Hoffnung ist der Glaube an Gott, der sich im AT als Glaube an den einzigen Gott Jahwe dokumentiert, "der das Volk aus allen erwählt hat, seine Geschichte auf ein erhabenes Endziel hinlenkt, sie fortwährend prägt und mit Sinn begabt"<sup>64</sup>. Das Gegenüber christlicher Zukunftshoffnung ist die Verheißung Gottes, die sich dann äußert (heilsgeschichtlich gesehen) im Christusgeschehen. Ohne Christusglauben gibt es keine eschatologische Hoffnung für den Christen, einer solchen Hoffnung wäre die Grundlage entzogen<sup>65</sup>. Sie bietet als Ziel die Königsherrschaft Jahwes an, die seit Jahrhunderten von Israel erwartet, von Jesus aber als herbeigekommen verkündet wird<sup>66</sup>.

Die Hoffnungsgrundlage, der Glaube an die Verheißung Jahwes, "vergeschichtlicht" sich zwar durch das menschliche Wirken<sup>67</sup>, die göttliche Verheißung bedeutet aber eine eigene Wirklichkeit<sup>68</sup>, deren Erfüllung jedes menschliche Verlangen übersteigt, alle Entwürfe übertrifft<sup>69</sup>, so daß Wirklichkeit "im Fortschreiten, Hintersichlassen und Aufbrechen zu neuen, noch nicht geschauten Horizonten"<sup>70</sup> erfahren wird. Weil die Grundlage der Verheißung

---

64 Groß, Atl. Eschatologie MS 717.

65 Breuning, Systematische Eschatologie MS 784.

66 Vgl. Mk 1,15. Dazu kurz: Schelkle, Neutestamentliche Eschatologie; MS 724f., ausführlich: Schnackenburg, Gottes Herrschaft.

67 Moltmann, Hoffnung 311.

68 Berdesinski, Praxis 33 unter Berufung auf Sauter, Zukunft und Verheißung 156.

69 So z.B. Breuning, Systematische Eschatologie MS 808, Metz, Gott 229.

70 Moltmann, Hoffnung 91.

aber vorhanden ist, wird die Hoffnung nicht zu einem Gang ins Leere, sondern zu einer 'Leidenschaft für das Mögliche'<sup>71</sup>, "möglich" hier als Inhalt einer Hoffnung und nicht als Ergebnis einer Planung verstanden<sup>72</sup>. Eine solche Haltung verlangt nicht Weltabkehr, vielmehr erwarten die Christen als Hoffende eine "auf die Zukunft Gottes hin entstehende Welt, für deren Prozeß die Hoffenden in Verantwortung stehen"<sup>73</sup>. Damit ist eine positive Enteignung in die Zukunft Gottes hinein gemeint<sup>74</sup>. Christliche Hoffnung zeigt sich so in ihrem doppelten Aspekt: Sie ist Hoffen wider alle Hoffnung, ihre Hoffnungssätze treten "in einen Widerspruch zur gegenwärtig erfahrbaren Wirklichkeit"<sup>75</sup>, sie gründet aber auf der eigenen Wirklichkeit der Verheißung Gottes und ist so zugleich eine Hoffnung für das Mögliche.

#### 5.5. Das Ziel ethisch verantworteter Eschatologie: Die menschliche Welt

Einzelne Inhalte eschatologischer Hoffnung wurden bereits genannt<sup>76</sup>. Jetzt soll verdeutlicht werden, daß es das eine wichtige Ziel einer menschlichen Welt gibt, das als Inhalt einer ethisch verantworteten Zukunft christlicher Eschatologie vor Augen steht. Es geht also um die menschliche Komponente des Bemühens um die Zukunft. Dieses Ziel läßt sich - als Grobziel - mit wenigen Sätzen skizzieren. Allerdings sollte im Auge behalten werden, daß das letzte Ziel eschatologischer Hoffnung

---

71 Moltmann, Hoffnung 29.

72 Metz, Welt 145f.

73 Metz, Gott 241.

74 Ders., ebd. 240.

75 Moltmann, Hoffnung 13.

76 Siehe oben S. 131-144.

von Gott kommt und in Gott liegt; man sollte demnach nicht total jener Wende verfallen, "die alles 'Oberweltliche' in das 'Später', alles 'Jenseits' in die 'Zukunft' des Menschen umlegte"<sup>77</sup>, und die als Gegenbewegung gegen eine reine Jenseitserwartung der Eschatologie sehr berechtigt war.

Das Ziel einer menschlichen Welt drängt sich dem in die Zukunft wirkenden und hoffenden Menschen intensiver auf, weil er die Welt heute - infolge des Verweltlichungsprozesses - als Welt des Menschen betrachtet. "Die 'Schöpfung' Gottes ist überall vermittelt durch das 'Werk' des Menschen"<sup>78</sup>. In der heutigen Welt gelingt die Unterwerfung der ehemals numinisierten Natur, der Mensch erfährt sich als den, der dieser Natur gegenübersteht, der plant und verändert. So schafft er sich seine, die hominisierte Welt<sup>79</sup>. In dieser hominisierten Welt wird die "unbezwingbar andrängende Macht" der Zukunft<sup>80</sup> erfahren, allerdings nicht nur positiv, als Möglichkeit, sondern auch negativ, als Gefährdung. Die Gefährdung der Zukunft durch chaotisches Wachstum<sup>81</sup> wurde ja erst möglich durch menschliches Eingreifen in die Natur. Eine "hominisierte", eine "Werde-Welt"<sup>82</sup> kann genau so gut enthumanisiert werden<sup>83</sup>, was in höchstem Maß dadurch geschähe, daß der Mensch "nur als Material

---

77 Metz, Gott 228. Dort als geistige Revolution des 19. Jahrhunderts gekennzeichnet.

78 Metz, Welt 34.

79 Ders., ebd. 54f.

80 Ders., Gott 238.

81 Dreier/ Kümmel.

82 Metz, Welt 66.

83 Hinweis bereits bei Metz, Welt 69. Aktualisierung: Club-of-Rome-Berichte und die Negativ-Form der Utopien, die Dystopien (s. Brinton und Manuel in: Manuel, Wunschtraum 128 bzw. 103).

und Mittel für den Aufbau einer technologisch durch-rationalisierten Zukunft" betrachtet würde<sup>84</sup>.

Sieht man das Ziel einer menschlich gestalteten Zukunft als wichtigstes an, so kann man auch angesichts der drohenden Gefährdung dieses Zieles nur die Aufgabe sehen, im Hominisierungsprozeß so fortzufahren, daß die Welt immer mehr zur Welt des Menschen wird. D.h., wenn schon der Mensch heute in weit höherem Maß zur Manipulierung der Welt imstande ist, so ist damit nicht automatisch die Veränderung zu einer menschlicheren Welt gegeben. Es gilt, den positiven Zielwert als Aufgabe zu sehen und mit geeigneten Mitteln zu realisieren. Diese Sätze mögen selbstverständlich klingen, im Rahmen unserer Problematik sind sie deshalb hervorzuheben, weil die menschliche Komponente des Bemühens um eine Verwirklichung der Eschatologie keine passive Haltung sein kann, sondern im eben angesprochenen Sinn zielgerichtetes, wertbestimmtes Handeln verlangt, damit jene Welt wird, die neutestamentlich visionär als "neuer Himmel und neue Erde"<sup>85</sup> bezeichnet wird.

---

84 Metz, Welt 145.

85 Off 21,1.

## 6. Zur Definition der Eschatologie

Ein vollständiges Bild christlicher Zukunftshoffnung konnte und sollte mit dem bis jetzt erbrachten Material nicht vorgestellt werden. Es sollten einige wichtige Perspektiven einer Zukunftshoffnung deutlich werden, die sich mit Menschen anderer Weltanschauungen einig weiß im Bemühen um eine menschliche Welt. Einige Beiträge zur Definition christlicher Eschatologie werden hinzugefügt<sup>1</sup>.

Zunächst sei nochmals darauf hingewiesen, daß sich Apokalyptik und Eschatologie unterscheiden. Während die Eschatologie gewissermaßen den großen Bogen spannt, bietet die Apokalyptik minutiöse Schilderungen des Endzustandes; es geht hier um "das Wie und die Fülle der einzelnen endzeitlichen Ereignisse", dort geht es um das "Daß der endzeitlichen Vollendung"<sup>2</sup>.

Im Gesamt des Zukunftsdenkens ist christliche Eschatologie nur eine Stimme im Chor derer, "die heute das Wort vom Letzten oder Endgültigen im Munde führen"<sup>3</sup>. - Innerhalb der Theologie ist sie aber zu einer "gesamtheologischen Kategorie" geworden und hat damit an Bedeutung gewonnen.<sup>4</sup>

Berücksichtigt man ferner, daß das Eschatologische "schlechterdings das Medium des christlichen Glaubens" ist<sup>5</sup>, daß sie in nüchternen Bildern von der Entschei-

- 
- 1 Die Beiträge dienen z.T. oben als Hilfen für den Umriß einer Eschatologie.
  - 2 Scheikle, Ntl. Eschatologie MS 723, dazu auch Groß, Atl. Eschatologie MS 720.
  - 3 Schütz, Grundlegung MS 560.
  - 4 Ders., ebd. 564. Rahner: Eschatologie ist "auch das Ganze der christlichen Theologie oder zumindest ein formales Strukturprinzip aller theologischen Aussagen".(Rahner, Zukunft 211).
  - 5 Moltmann, Hoffnung 12.

dung für Gott spricht<sup>6</sup>, zugleich einen futurischen und präsentischen Aspekt aufweist<sup>7</sup>, daß die Eschata sich heute als Qualitätskategorien darbieten<sup>8</sup>, daß Eschatologie die utopisch geschlossenen Horizonte zu sprengen vermag<sup>9</sup>, schöpferisch-kritisch das Verhältnis zwischen Glaube und Welt bestimmt<sup>10</sup>, und daß der eschatologische Vorbehalt eine schützende Funktion erfüllt gegen eine materialisierende Fortschrittskonzeption<sup>11</sup> - so könnte man zunächst die Definition von Schillebeeckx aufgreifen: "'Eschatologie' ist der Ausdruck des Glaubens, daß die Geschichte in Gottes Hand ist und die Weltgeschichte zur Gottesgemeinschaft vollendet werden kann, und ist die Zusicherung in Christus, daß sie also vollendet werden wird".<sup>12</sup> Dem müßte aber hinzugefügt werden: Eschatologie als Grundbefindlichkeit der Theologie, als gesamttheologische Kategorie, drückt die Überzeugung des Christen aus, daß hinter jedem Zukunftsentwurf noch ein Rest bleibt<sup>13</sup>, auch hinter dem Entwurf Eschatologie. Sie besagt aber auch in nüchternen Bildern, daß es einen Hoffnungsgrund Gott gibt, der in Christus zutage getreten ist und auf dessen Verheißung hin christliche Hoffnung Erreichtes wahrnehmen und Mögliches erhoffen darf, mehr als das alle Utopien ausmalen und vorstellen können. Dabei dient der eschatologische Vorbehalt in schützender und schöpferisch-kritischer Funktion der menschlichen Ausrichtung

---

6 George, Gericht 6 - hier von der atl. Eschatologie, ausgesagt.

7 Siehe oben S. 116f.

8 Concilium, Utopie 69.

9 Moltmann, Hoffnung 334.

10 Metz, Welt 84.

11 Ders., ebd. 110.

12 Schillebeeckx, Hermeneutische Überlegungen 23.

13 Metz, Gott 239.

auf eine bessere Welt, ohne zu vergessen, daß dabei die letzte Vollendung von Gott erhofft wird.

Mit einer solchen versuchsweisen Definition sollten auch jene Kriterien berücksichtigt werden, die Schütz aufzählt<sup>14</sup>:

- Bezug eschatologischer Aussagen - in Jesus entsprechender Weise - auf das Evangelium,
- Fähigkeit, sich den Wirklichkeitserfahrungen der Gegenwart zu stellen und ihnen standzuhalten,
- Vermögen, die Zukunft Zukunft sein zu lassen,
- Bereitschaft, zwischen Gott und Mensch zu unterscheiden und Gott die dem Menschen entzogene Zukunft zu überlassen.

---

14 Schütz, Grundlegung MS 645-649.

## 7. Eschatologie und Zukunftshoffnung

Ähnlich wie im vorhergehenden Abschnitt geht es hier nicht um eine erschöpfende Darstellung. Dazu scheint die Diskussion zu kontrovers, zudem soll am Ende diese Arbeit zu einer Abgrenzung zwischen Eschatologie und Zukunftshoffnung beitragen. Daher zunächst einige Markierungspunkte aus der Sicht theologischer Stellungen.

Zu einfach wäre die Auffassung, in einer nichtchristlichen Zukunftshoffnung die Zukunft in der Hand des Menschen liegen zu sehen, der die Welt durch Veränderung humaner gestalten wolle, während eine christliche Zukunftshoffnung die Veränderung von Gott erwarte. Eine erweiterte Beschreibung kommt wohl der grundlegenden Differenz näher: Nichtchristliche Zukunftshoffnung erwartet alle Zukunftsgestaltung, alle Veränderung hin zu einer menschlicheren Welt nur vom Menschen selbst und vertraut dabei auf seine eigenen Kräfte. Christliche Zukunftshoffnung eschatologischer Richtung erhofft die Wende zu einer besseren, menschlicheren Welt nicht nur vom Menschen und seinen Kräften, sondern in einem letzten Sinn von Gott.

Genau wie aber hier dieser "letzte Sinn" der Interpretation bedarf, ist es doch wohl auch deutlich, daß in einer beispielsweise marxistischen Zukunftshoffnung ebenfalls ein Rest bleibt, der nicht planbar ist. Diese Erfahrung darf geschichtlich genannt werden, der überschäumende Vernunft-Optimismus konnte sich nicht durchhalten angesichts der immer neu auftretenden Probleme der modernen Welt.

Eschatologie erhebt gegenüber anderen Zukunftshoffnungen den Anspruch, auf ein letztes ausgerichtet zu sein, einen Ganzheitsbezug aufzuweisen. "Dieser Ganzheitsbezug ist gleichbedeutend mit der Orientierung am Letzt-

und Endgültigen, schlechterdings Entscheidenden und Unbedingten".<sup>1</sup> Insofern versucht Eschatologie auf das menschliche "Existential" der Frage nach der Zukunft<sup>2</sup> zu antworten.

Bei aller Betonung des Zukünftigen werden christliche und nichtchristliche Zukunftshoffnung nicht jeglichen Bezug zur Gegenwart abtun können, sie werden vielmehr von dieser Gegenwart ausgehen. Aber auch hier zeigt sich ein Spezifikum christlicher Eschatologie: Sie ist geprägt, getragen von einer Glaubenserfahrung; Grund der Hoffnung ist der Glaube an Gott<sup>3</sup>. Dieser Glaube aber zeigt sich in der jeweiligen Gegenwart des einzelnen Glaubenden und der Glaubensgemeinschaft, er weist heilsgeschichtliche Dimensionen auf, von denen man nicht abstrahieren kann, die vielmehr eng mit der Zukunftserwartung zusammenhängen. Diese heilsgeschichtliche Sicht wird bereits im alttestamentlichen Prophetenwort "Ihr werdet mein Volk sein und ich werde euer Gott sein"<sup>4</sup> deutlich, das trotz des menschlichen Versagens ausgesprochen und so nur im Glauben verständlich wird. Von dieser Zukunftshoffnung her ist dann wiederum die Gegenwart hell<sup>5</sup>. Das, was eine solche Eschatologie einer unbestimmt offenen Zukunftshoffnung gegenüber "voraus" zu haben scheint, ist der Hoffnungsgrund, das Hoffnungsziel, nämlich jener Gott, der im Glauben als nicht überholbar angesehen wird.

Von der Erwartung einer letzten Vollendung von Gott her und der Begründung dieser Hoffnung auf dem Glauben an diesen verheißenden Gott her läßt sich auch verstehen,

---

1 Schütz, Grundlegung MS 554.

2 So Schillebeeckx, Hermeneutische Überlegungen 19.

3 Siehe oben S. 120.

4 Ez 36,28.

5 Moltmann, Hoffnung 171.

daß eine solche Hoffnung umgestaltend den Menschen ergreifen kann<sup>6</sup>, daß sie die Horizonte zu sprengen vermag, die in einer Utopie - und sei sie noch so offen - geschlossen sind<sup>7</sup>.

Gibt es - außer der Begründung eschatologischer Hoffnung in Gott, also einer Begründung im Glauben - überhaupt einen letzten quantitativen Sprung ins Eschaton, wodurch sich die eschatologische Vorstellung auch zeitlich von einer nichtchristlichen Zukunftshoffnung unterscheidet? - Die Frage muß anhand des Marcuseschen Entwurfs nochmals angegangen werden. Mir scheint aber eine vorläufige Antwort möglich:

Die eschatologische Perspektive des "Schon, aber noch nicht" ist als ein durchgehendes Element christlichen Glaubens und christlicher Theologie anzusehen<sup>8</sup>. Jesus verkündet das hereingebrochene Gottesreich, die Gemeinde erkennt, daß es noch einige Zeit dauern wird bis zur Vollendung und richtet sich darauf ein. Sowohl die Urgemeinde als auch die kommenden Generationen halten aber am Kommen des Herrn als einem Glaubensartikel fest: "Er wird kommen zu richten die Lebenden und die Toten". Diese Aussage wird für so wesentlich gehalten, daß sie auch im Kern der Gemeindeliturgie ihren Ausdruck findet: "Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit". Die Liturgie erscheint hier in Gestalt der Eucharistiefeier als bester Beweis für die ungebrochene Tradition der eschatologischen Spannung: Tod und Auferstehung werden vergegenwärtigt, das noch ausstehende Ende kommt

---

6 Moltmann, Hoffnung 28.

7 Moltmann, Hoffnung 334. Im Anhang der Theologie der Hoffnung führt Moltmann diesen Gedanken näher aus.

8 Dazu mehrfach oben.

ins Bewußtsein. Ohne die spekulativen Bemühungen um eine Klärung des Problems von Vorher und Nachher, von irdischer Zeit und Endzeit, von irdischer Zukunft und Zeit Gottes (also Ewigkeit) abwerten zu wollen, scheint es doch gerade angesichts unserer sozialetischen Fragestellung angebracht, die große Perspektive der eschatologischen Spannung als Leitlinie zu sehen und in ihren Auswirkungen auf das zukunftsgerichtete Handeln deutlich werden zu lassen, zumal sich die neutestamentlichen Schriften hinsichtlich irgendwelcher zeitlicher Bestimmungen der Vollendung eine bemerkenswerte Zurückhaltung auferlegen - exemplarisch: "Jenen Tag und die Stunde aber weiß niemand"<sup>9</sup>. Geht man philosophisch das Problem an, könnte man sich mit dem Satz begnügen, es gehe hier um den ontologischen Primat Gottes<sup>10</sup>. Darauf aufbauend könnte auch das Problem einer zeitlichen Vollendung so gesehen werden, daß damit ontologisch der absolute Vorrang Gottes ausgedrückt wird - das Ende kommt eben im letzten von ihm her und durch ihn, weitere Bestimmungen kann man sich versagen.

Damit wäre auch der Vorwurf, eine bestimmte moderne Theologie setze Zukunft und Eschatologie ineins<sup>11</sup>, nicht zu halten. Wenn man nämlich die große heilsgeschichtliche Perspektive einer andauernden eschatologischen Spannung ernst nimmt, so ist auch die Gegenwart und die nächste absehbare, ja planbare Zukunft eschatologisch bestimmt, das zeitliche Endgeschehen aber, das Hereinbrechen des Eschatons, ist Gott zu überlassen.

---

9 Mk 13,32.

10 Siehe oben S. 121.

11 Berdesinski, Praxis 26.

T E I L C

ASPEKTE DER HERAUSFORDERUNG

Die Theorie Marcuses analysiert das Bestehende kritisch und versucht, es durch einen 'transzendenten' Entwurf zu überwinden. Christliche Eschatologie bietet in verschiedenen Perspektiven eine vom Glauben bestimmte Zukunftssicht. Die Darstellung soll nun durch die kritische Auseinandersetzung ergänzt werden. Marcuses Beitrag zu einer Zukunft in Solidarität und christliche Zukunftshoffnung erweisen sich dabei als Perspektiven in Nähe und Distanz zueinander, begriffen in einer Dynamik bleibender, wechselseitiger Herausforderung.

## 1. Marcuses Beitrag zu einer Zukunft in Solidarität

Analyse und Entwurf Marcuses wurden bereits unter drei Perspektiven vorgestellt. Jetzt ist nach dem spezifischen Beitrag Marcuses zu einer Zukunft in Solidarität zu fragen.

Das befriedete Dasein gibt den Horizont dieser Zukunft ab.<sup>1</sup> Wesentlich innerhalb dieser Zukunftsvorstellung sind die Rolle der befreiten und freien Arbeit, das Dasein neuer Produktionsverhältnisse, wichtig ist die Stellung des Menschen, der - befreit von der Repression - zu befriedeten Strukturen findet, bedeutend ist auch der Wert der Phantasie, des Schöpferischen. Diese Komponenten des befriedeten Daseins bedürfen aber zur Realisierung der Haltung der Solidarität, die dann ihrerseits Teil der neuen Wirklichkeit wird.

Marcuses Beitrag zu einer Zukunft in Solidarität wäre unvollständig, wenn das befriedete Dasein nicht als reale Möglichkeit zur Sprache käme, die Aufzählung wäre auch unzureichend, wenn die Frage nach dem Zeitpunkt der Veränderung unterbliebe.

Wenn unter 1.2. und 1.3. gewissermaßen ein eschatologischer Vorbehalt durchscheint (Schon - Noch nicht), so ergibt sich diese formale und inhaltliche Sicht als Möglichkeit aus Marcuses Analyse und Entwurf, sie ist diesem nicht künstlich aufgesetzt.

### 1.1. Das befriedete Dasein

Befriedetes Dasein meint den Horizont der Möglichkeiten einer neuen Gesellschaft, so wie ihn Marcuse als 'Entwurf' bietet.

Die Analyse hat die negative Eindimensionalität des Bestehenden aufgedeckt. Negation der Negation ist der erste notwendige Schritt zur Überwindung des Bestehenden,

---

1 Siehe oben S. 54.

Darstellung der positiven Zielwerte - also der Entwurf des qualitativ Anderen - ist der nächste. Daher auch die Einteilung innerhalb der folgenden Punkte.

a) Befriedetes Dasein als Überwindung entfremdeten Daseins

Ein befriedetes Dasein darf nicht die grundlegende, umfassende Eindimensionalität des Bestehenden aufweisen.

Überwunden werden muß deshalb die unterdrückende Integration der arbeitenden Menschen durch den modernen Produktionsprozeß, in dem die Produzierenden von der Kontrolle über die Produktionsmittel ausgeschlossen sind<sup>1</sup>.

Aufhören muß die Reproduktion des totalitären Apparats, in dem ständig neue Bedürfnisse geweckt werden, um das System aufrecht zu erhalten, in dem der wachsende Reichtum mehr Knechtschaft bedeutet und mehr autoritative Herrschaft, in dem Bewußtsein und Triebstruktur auf eine Erhaltung des Status quo ausgerichtet sind<sup>2</sup>.

Dem befriedeten Dasein widersprechen auch eine technologische Rationalität, die in politische Herrschaft umgeschlagen ist, eine Toleranz, die in ihrer scheinbaren Neutralität repressiv geworden ist, eine aggressive Unterdrückung der Opposition durch den Machtapparat, eine gegen das Gemeinwohl gerichtete Verknüpfung privater und öffentlicher Interessen, sowie ein Zusammenwirken gegensätzlicher politischer Richtungen zur Sicherung des Systems<sup>3</sup>.

Nicht in den Horizont des befriedeten Daseins passen auch Verhältnisse, die durch repressive Entsublimierung, durch eine nur der Affirmation dienende Kunst, durch Un-

---

1 Siehe oben S. 16f.

2 Siehe oben S. 20-23.

3 Siehe oben S. 34f., 37f., 38, 40, 42.

terdrückung der Imagination gekennzeichnet sind, die Kultur nach dem Marktwert bemessen und die Sprache, Forschung und Philosophie in die Eindimensionalität zwingen<sup>4</sup>.

#### b) Das neue Dasein

Aus dem Marcuseschen Entwurf lassen sich aber auch "Gegenbilder und Gegenwerte"<sup>5</sup> eines befriedeten Daseins ermitteln:

Technologische Rationalität wird von ihren ausbeuterischen Zügen befreit, sie dient der geplanten Nutzung und Entwicklung der Ressourcen für alle, der Bedürfnisbefriedigung der Menschen, der Entmaterialisierung der Arbeit, sie ermöglicht den Einbruch des Reichs der Freiheit in das der Notwendigkeit<sup>6</sup>.

Herrschaft wird befreiend, sie verringert Elend, Gewalt und Grausamkeit, sie verwirklicht sich in weltumspannenden Institutionen, in solchen, die für das Ganze planen. Wenn Gesellschaft so auf eine neue Weise verwirklicht wird, öffnet sich freie Zeit für das private und gesellschaftliche Dasein, Freiheit wird zu echter Autonomie, zu aktiver Selbstbestimmung und Selbstverwaltung in der Demokratie<sup>7</sup>.

Befriedetes Dasein hat eine ästhetisch-erotische Dimension, d.h. eine andere Totalität als das Bestehende; eine 'sinnliche' Kultur entsteht, in der kreative Rezeptivität die repressive Produktivität überwindet, in der Wissenschaft der Befriedung des Daseins dient, die Umwelt neu gestaltet und das Ästhetische als Eichmaß dient<sup>8</sup>.

---

4 Siehe oben S. 45-50, 50-52.

5 Siehe oben S. 95.

6 Siehe oben S. 56-59, 60f., 64f.

7 Siehe oben S. 76f., 79, 81, 91-93.

8 Siehe oben S. 96, 97, 103, 104, 106.

So schafft der Mensch in befreiter Arbeit, in befreitem Bewußtsein, in befreiter Triebstruktur mit Vernunft und Phantasie die Befreiung des Ganzen.

### 1.1.1. Befreite Arbeit

"Als das, was die erste und unmittelbare Not des Daseins wendet, ist die materielle Produktion und Reproduktion die Bedingung aller Fülle und Vollendung des Daseins [...]. Auch jenseits der Notwendigkeiten bleibt das Geschehen des Daseins Praxis: auch hier ist 'Arbeit' zu tun, aber ihr Charakter hat sich verändert [..., sie] geschieht aus der Gestalt und Fülle des Daseins heraus als deren Verwirklichung"<sup>9</sup>.

#### a) Die Überwindung entfremdeter Produktionsverhältnisse

Arbeit im befriedeten Dasein darf nicht so aussehen, daß die Lebenstätigkeit im Dienst des Eigentums steht, so daß die Person zur Ware wird innerhalb eines Systems, das universell durch die Warenform bestimmt wird<sup>10</sup>. Zu überwinden ist die in diesem Produktionsprozeß spürbare "meisterhafte Versklavung", der Ausschluß von der Produktionsmittelkontrolle<sup>11</sup>, die autoritative Herrschaft des Kapitalisten über den Arbeiter, das Hervorrufen von Bedürfnissen zur Reproduktion des Systems, die staatliche Intervention zugunsten partikulärer, oligopolistischer Interessen<sup>12</sup>.

#### b) Arbeit im befriedeten Dasein

Eine neue Weise der Arbeit, eine neue Verwirklichung des Produktionsprozesses läßt sich mit Hilfe der einführen-

---

<sup>9</sup> Marcuse, Arbeitsbegriff, 39.

<sup>10</sup> Siehe oben S. 21,

<sup>11</sup> Siehe oben S. 16-19.

<sup>12</sup> Siehe oben S. 20-26,41.

den Institutionen bewerkstelligen, nämlich durch Gemeineigentum, durch die kollektive Kontrolle und Planung der Produktions- und Distributionsmittel<sup>13</sup>.

Der neue Verlauf des Produktionsprozesses ist gekennzeichnet durch Entwicklung aller Produktivkräfte, durch geplante Nutzung der Ressourcen für die Bedürfnisse aller<sup>14</sup>. Dies wird durch Automation erreicht. Sie ermöglicht nämlich die rationalste Nutzung der materiellen und geistigen Ressourcen und die gerechte Verteilung des Sozialprodukts<sup>15</sup>.

Der neue Produktionsprozeß verwirklicht die von ihren ausbeuterischen Zügen befreite technologische Rationalität, verdinglichte Arbeit kann sich selbst transzendieren und wird zur freien Arbeit aus der Fülle des Daseins heraus, gestaltet in Kooperation<sup>16</sup>.

Über den Arbeitsprozeß entscheiden die wahren Bedürfnisse der Menschen als Bedürfnisse der Gesamtheit; der Produktionsprozeß als Schöpfungsprozeß ermöglicht die Abschaffung von Armut und Elend; Komfort, Freiheiten und Erleichterung der Lebenslast sind gewährleistet; freie Arbeit dient der menschlichen Existenz in der freien Gesellschaft - nicht zuletzt dadurch, daß sie echte freie Zeit schafft als Raum für die Verwirklichung der Harmonie zwischen privatem und gesellschaftlichem Dasein<sup>17</sup>.

### 1.1.2. Der befreite Mensch

"Ein qualitativ anderes Realitätsprinzip träte vielmehr an die Stelle des repressiven, und mit ihm wandelt sich

13 Siehe oben S. 71.

14 Siehe oben S. 54f,56.

15 Siehe oben S. 59f.

16 Siehe oben S. 56f.,59f.,62-64.

17 Siehe oben S. 68,69f.,59,54f.,104,101f.,79.

das gesamte menschlich-psychische wie das geschichtlich-gesellschaftliche Niveau selber [...] der Organismus würde sich zu dem bekennen, zu dem er sich unter dem repressiven Realitätsprinzip nicht bekennen durfte. Streben nach Befriedigung in einer glücklichen Welt hieße das Prinzip, unter dem die menschliche Existenz sich entwickelte"<sup>18</sup>.

a) Befreiung des Menschen

Die Befreiung des Menschen zeigt sich v.a. darin, daß die Unterdrückung von Bewußtsein und Triebstruktur aufgehoben wird. Deshalb ist zu fordern, daß die repressive Vergesellschaftung der Triebstruktur ein Ende hat, daß es keinen totalitären gesellschaftlichen Apparat mehr gibt, der alle befreienden Bedürfnisse unterbindet und so für das Fehlen eines revolutionären Bewußtseins verantwortlich ist<sup>19</sup>.

Aufgehoben werden müßte die Verriegelung der möglichen Freiheit, die unterdrückende Gleichschaltung und totale Verwaltung, die damit verbundene institutionalisierte Entsublimierung, sowie die Identifizierung des allgemeinen Interesses mit den partikularen Interessen<sup>20</sup>, die Warenform dürfte nicht mehr alle Bereiche des öffentlichen und privaten Daseins durchdringen<sup>21</sup>.

b) Befriedete menschliche Strukturen

Demgegenüber bietet die Idee einer neuen Anthropologie den Menschen mit einer neuen Sinneswahrnehmung an, mit wahren, echten Bedürfnissen, d.h. solchen, die als "vi-

---

18 Marcuse, Idee des Fortschritts 49.

19 Siehe oben S. 23,18,23f.

20 Siehe oben S. 32-34,34-38,40.

21 Siehe oben S. 44.

tal" anzusprechen sind, solchen, die auf eine optimale Entwicklung des Individuums abzielen und so auch mit den Bedürfnissen der Gesamtheit übereinstimmen<sup>22</sup>. Der Umsturz des herrschenden Bedürfnissystems bedeutet die Möglichkeit für die Entfaltung sowohl der materiellen als auch der seelisch-geistigen Bedürfnisse<sup>23</sup>.

Eine von der Unterdrückung befreite Triebstruktur setzt die Werte in Bedürfnisse um und läßt sie damit praktisch werden, Vernunft kann als verändernde Kraft in Erscheinung treten und so eine Form der Herrschaft gewährleisten, die nicht repressiv ist, sondern sich in rationaler Autorität erweist, d.i. eine gesellschaftliche Organisation, die alle Individuen aktiv an der Verwaltung des Ganzen teilnehmen läßt<sup>24</sup>. Befreite Triebstruktur und Gebrauch menschlicher Vernunft bewirken so einen Wandel der Gesellschaft und der Individuen und schaffen Formen der Freiheit, die jene scheinbaren Freiheiten des bestehenden Systems transzendieren<sup>25</sup>.

Verwirklichung vollen Menschseins bedeutet auch Emanzipierung des Bewußtseins hin zur Autonomie und damit zur Bestimmung des gesellschaftlichen Seins durch den Entwurf realer gesellschaftlicher Möglichkeiten<sup>26</sup>. Die in Triebstruktur und Bewußtsein befreiten Individuen bilden ein neues geschichtliches Subjekt, fähig, das Wahre, Gute, Richtige zu erfassen und damit moralische, politische und intellektuelle Freiheit auszuüben - verwirklicht in gesellschaftlich tragbarem Genuß, in freiheitlicher Teilnahme an den Rechten und Pflichten einer arbeitsteiligen

---

22 Siehe oben S. 82f., 66-69.

23 Siehe oben S. 106.

24 Siehe oben S. 68, 73f., 76f., 80.

25 Siehe oben S. 81.

26 Siehe oben S. 82-84.

Gesellschaft und in Veränderung der Welt, die durch Vernunft bestimmt ist<sup>27</sup>.

Erreicht wird eine humane Gesellschaft, die durch radikale Veränderung gerade in Triebstruktur und Bewußtsein die Gesellschaft so nachhaltig verwandelt, daß die auch nur so erreichbare echte Befreiung der Frau gewährleistet ist<sup>28</sup>.

### 1.1.3. Befreite Phantasie

"Der Versuch, die kühnsten Ideen und Werte der Phantasie in die Wirklichkeit zu übertragen, ist neu und revolutionär. Er beweist, daß man etwas Wichtiges begriffen hat: die Wahrheit liegt nicht nur im rationalen Bereich, sondern ebenso sehr und vielleicht noch eher in dem der Phantasie"<sup>29</sup>. "Es gibt keine freie Gesellschaft ohne Stille, ohne einen inneren und äußeren Bereich der Einsamkeit, in dem sich die individuelle Freiheit entfalten kann"<sup>30</sup>.

#### a) Oberwindung der Affirmation

Das kulturelle System, welches das Erfordernis der freien Gesellschaft verneint<sup>31</sup>, muß negiert werden, wenn ein System erreicht werden soll, in dem die freie Phantasie herrscht. Zu überwinden sind deshalb die repressive Entsublimierung, die in ihrer umfassenden, permissiven Haltung nur der Affirmation des Bestehenden dient und affirmierend dauernd das Bestehende reproduziert<sup>32</sup>, die vorhandene Art von Imagination, die nur im Rahmen der Re-

---

27 Siehe oben S. 87f., 92.

28 Siehe oben S. 86f., 91.

29 Marcuse, Revolte, Anarchismus und Einsamkeit 34.

30 Ebd., 43.

31 Siehe oben S. 47.

32 Siehe oben S. 45, 49.

pression auftreten darf und nur als Instrument des Fortschritts für die bestehenden Gesellschaften mißbraucht wird<sup>33</sup>, die unsublimierte, unmittelbare Darstellung in Literatur und Kunst, die jeden Protestcharakter verloren hat<sup>34</sup>.

#### b) Schöpferische Phantasie

Innerhalb der Kultur des befriedeten Daseins nimmt die Phantasie einen herausragenden Platz ein. Phantasie kann vom Morgigen her denken, von den Möglichkeiten her, die realisierbar sind<sup>35</sup>. Imagination, zwischen den rationalen Vermögen und den sinnlichen Bedürfnissen vermittelnd, lenkt eine neue Sinnlichkeit, erbringt eine neue Erfahrung der Umwelt<sup>36</sup>. Mit der neuen Sinnlichkeit und Rationalität geschieht ein radikaler Wandel der Individuen und der Gesellschaft<sup>37</sup>; Phantasie ließe den Produktionsprozeß zu einem Schöpfungsprozeß werden<sup>38</sup>, die neue Erfahrung der Sinne gäbe abstrakt formulierten Bedürfnissen praktische Gestalt, d.h. Werte würden in konkrete Bedürfnisse umgesetzt, Gerechtigkeit, Freiheit und Humanität dienen als Leitideen dabei<sup>39</sup>.

Kultur des befriedeten Daseins mit ihrer von repressiver Herrschaft befreiten und von der Imagination gelenkten Sinnlichkeit kann Literatur und Kunst wieder als Ausdruck der Entfremdung vorstellen, sie kann durch ihre Gegenbilder und Gegenwerte transzendierend wirken<sup>40</sup>, sie kann als ästhetisch-erotische Dimension Technik und Kunst,

---

33 Siehe oben S. 48.

34 Siehe oben S. 95f.

35 Siehe oben S. 74f.

36 Siehe oben S. 83f.

37 Siehe oben S. 81.

38 Siehe oben S. 70.

39 Siehe oben S. 82f., 68.

40 Siehe oben S. 95.

Arbeit und Spiel konvergieren lassen, sie kann Ausdruck der Harmonie von Sinnlichkeit und Vernunft, Glück und Freiheit bedeuten, sowie Befriedung in einer glücklichen Welt, Genuß des Daseins und freies Spiel kennzeichnen<sup>41</sup>; echte freie Zeit böte den Raum für Unabhängigkeit, Stille und Einsamkeit<sup>42</sup>.

Befreite Phantasie kann im Medium der Schönheit Glück und Lust als Verheißung zeigen<sup>43</sup>, sie kann die Produkte so neu gestalten, daß Ästhetisches und Wirkliches eins werden<sup>44</sup> - eine Antwort auf die sinnlich-ästhetischen Qualitäten einer Natur unter dem neuen Realitätsprinzip mit dem Ergebnis einer Neugestaltung der Umwelt<sup>45</sup>.

Mit der ästhetischen Dimension als Eichmaß einer freien Gesellschaft<sup>46</sup> könnte der Mensch unter der Alternative "kreative Rezeptivität versus repressive Produktivität" in der Kunst dem allgemeinsten Bedürfnis nach einer menschlichen Existenz des Individuums und seiner Gruppe nachkommen<sup>47</sup>, Kultur könnte als Prozeß der Humanisierung erfahren werden<sup>48</sup>.

#### 1.1.4. Solidarität

"Ich glaube, daß auf der Grundlage der Errungenschaften der Industriegesellschaft die Möglichkeiten gegeben sind, die im Interesse der Herrschaft unterdrückten Triebe weitgehend zu emanzipieren, und daß aufgrund dieser emanzi-

---

41 Siehe oben S. 96f.

42 Siehe oben S. 102.

43 Siehe oben S. 108.

44 Siehe oben S. 109.

45 Siehe oben S. 105-107.

46 Siehe oben S. 98.

47 Siehe oben S. 105.

48 Siehe oben S. 94.

pierten Triebe - im wesentlichen der Lebenstriebe, nicht der Destruktionstriebe - in der Tat so etwas wie eine Solidarität zum ersten Mal in der Geschichte Wirklichkeit werden kann"<sup>49</sup>.

a) Solidarität als Erfordernis

Wenn das Bestehende in seiner Negativität überwunden werden soll, bedarf es dazu der verbindenden Kraft der Solidarität.

Mit solidarischem Bewußtsein muß die gemeinsame Lage aller Lohn- und Gehaltsempfänger erfaßt werden, Solidarität muß wirken, um die Integration der Arbeiterklasse in die kapitalistische Gesellschaft sowie die Angleichung und Gleichschaltung aller zu überwinden, um die (negative) höhere Einheit der gegensätzlichen, aber systemstützenden Richtungen mit ihrer totalen Verwaltung aufzusprengen, um die Maskierung des partikularen als allgemeines Interesse aufzudecken<sup>50</sup>.

Der Solidarität bedarf es schließlich als umgreifender Haltung, um die Immunität des bestehenden Systems gegenüber oppositionellen Gruppen zu überwinden und um gegen das politisch globale Dilemma und die totale Eindimensionalität angehen und neue Verhältnisse erreichen zu können<sup>51</sup>.

b) Solidarität als Wirklichkeit

Solidarität zeigt sich in fast allen Aspekten des befreiten Daseins. Sie drückt sich aus in Kooperation innerhalb eines befreiten Arbeitstriebes zur Organisation des Reichs der Notwendigkeit und zur Entwicklung des

---

49 Marcuse, Revolution oder Reform?, 20.

50 Siehe oben S. 16f., 17, 20f., 32, 34, 41.

51 Siehe oben S. 39f., 41-43.

Reichs der Freiheit<sup>52</sup>; solidarisch ist eine Produktion, die auf die Bedürfnisbefriedigung aller ausgerichtet ist und so das Wohl der Gesamtheit im Auge hat<sup>53</sup>, Solidarität erweist sich durch Abschaffung von Armut und Elend, ermöglicht durch die geplante Nutzung der Ressourcen<sup>54</sup>, sie erweist sich in einer neuen Haltung des Menschen zur Natur mit ihren lebenssteigernden Kräften<sup>55</sup>. Solidarität bedeutet gesellschaftliche Verwirklichung der Vernunft<sup>56</sup>, sie ist Ausdruck eines neuen Bewußtseins, das als zentrale gesellschaftliche Kräfte moralische und humanitäre Argumente gelten läßt<sup>57</sup>, sie trägt in einer wahrhaft sozialistischen Gesellschaft dazu bei, daß weltumspannende Institutionen und eine Weltwirtschaft entstehen, und daß Institutionen für das Ganze planen<sup>58</sup>. Solidarität bedeutet aktive Teilnahme aller an der Verwaltung des Ganzen und damit Verwirklichung der Selbstbestimmung und der direkten Demokratie<sup>59</sup>, Solidarität zeigt sich auch in einem 'feministischen Sozialismus', der die "legendäre Vorstellung vom Androgynismus" verwirklicht - also die echte Befreiung der Frau zustande bringt<sup>60</sup>; auf Solidarität ausgerichtet ist eine Wissenschaft, welche die Ziele der Befreiung quantifiziert und so im Dienst des menschlichen Subjekts steht<sup>61</sup>.

---

52 Siehe oben S. 65.

53 Siehe oben S. 57,69.

54 Siehe oben S. 57.

55 Siehe oben S. 105.

56 Siehe oben S. 73f.

57 Siehe oben S. 83.

58 Siehe oben S. 76.

59 Siehe oben S. 79,81f.

60 Siehe oben S.87,91;Zitat: Marcuse, Marxismus und Feminismus, 19.

61 Siehe oben S. 103f.

Solidarität bedeutet damit eine wesentliche Kraft zur Verwirklichung des ganzen Menschen. Sie steht nicht im Widerspruch zu seiner Autonomie<sup>62</sup>, vielmehr fördert sie diese, denn Autonomie ohne Solidarität führt zur Zersplitterung jener Kräfte, die eine Befreiung des Ganzen anstreben<sup>63</sup>. Solidarität als Ausdruck der Idee einer neuen Anthropologie<sup>64</sup> ist wesentlicher Bestandteil einer humanen Gesellschaft, einer menschenwürdigen Existenz, einer anderen Totalität<sup>65</sup>.

### 1.2. Marcuses "Schon"

Marcuses Analyse und Entwurf münden in eine solidarisch gestaltete Zukunft. Aus der Darstellung in Teil A ist bereits zu ersehen, daß diese Zukunftsvorstellung keine Utopie im alten Sinne sein will - also etwas, was keinen Ort hat -, sondern etwas, das nur noch nicht verwirklicht ist<sup>66</sup>. Auch verbindet Marcuse mit der Darstellung der totalen Eindimensionalität nicht die Behauptung, es sei überhaupt nichts zu ändern, vielmehr heißt es: "Die Macht des Negativen erwächst außerhalb dieser repressiven Totalität aus Kräften und Bewegungen, die noch nicht von der aggressiven und repressiven Produktivität der sogenannten 'Gesellschaft im Überfluß' erfaßt sind, oder die sich von dieser Entwicklung schon befreit und deshalb die historische Chance haben, einen wirklich anderen Weg der Industrialisierung und Modernisierung, einen humanen Weg des Fortschritts zu gehen"<sup>67</sup>.

---

62 Siehe oben S. 79.

63 Siehe oben S. 74.

64 Siehe oben S. 69.

65 Siehe oben S. 92f., 96, 99.

66 Zu Marcuses Utopiebegriff siehe unten S. 243f.

67 Marcuse, Negation in der Dialektik, 190.

Auch Marcuse bietet ein "Schon" an, das durch die Begriffe "Befreiung aus den vorhandenen Potentialitäten heraus" und "Umschlag von Quantität in Qualität" bezeichnet werden kann.

### 1.2.1. Befreiung aus dem Vorhandenen heraus

"Schon" - das bedeutet Vorhandensein von befreienden Möglichkeiten, auch wenn sie derzeit noch "gefesselt" sind<sup>68</sup>. Dazu gehört die Entwicklung der Produktivkräfte, sowie die durch Weiterentwicklung der technologischen Rationalität<sup>69</sup> ermöglichte 'Automation' als Selbsttranszendierung der verdinglichten Arbeit<sup>70</sup>; dazu gehört es, daß Wissenschaft und Technik als Vehikel der Befreiung verstanden und genützt werden<sup>71</sup>, daß auf die natürliche Arbeitsteilung - anstelle der gesellschaftlich verfestigten - zurückgegriffen werden kann<sup>72</sup>; dazu gehört auch das Vorhandensein materieller und geistiger Ressourcen, die eine angemessene Bedürfnisbefriedigung ermöglichen<sup>73</sup>.

Schon vorhanden ist auch ansatzweise eine neue Sensibilität, die bereits zum Ausdruck gekommen und ein politischer Faktor geworden ist<sup>74</sup>. Auch die Kraft der Vernunft gehört zu den realen Möglichkeiten<sup>75</sup>; sie läßt humanitäre und moralische Argumente gelten als notwendigen Teil des Bewußtseins<sup>76</sup>. Vorhanden sind auch schon (wenn-

---

68 Siehe oben S. 57.

69 Bereits als Tendenz vorhanden - siehe oben S. 94.

70 Siehe oben S. 58,60,101.

71 Siehe oben S. 59.

72 Siehe oben S. 62-64.

73 Siehe oben S. 66f.

74 Siehe oben S. 71,83.

75 Siehe oben S. 73f.

76 Siehe oben S. 83.

gleich hier im Sinn der gefesselten Möglichkeiten) die dreifache Herrschaft und Freiheit des Menschen als Ausdruck kultureller Fortentwicklung: Herrschaft über sich selbst, über die geleistete Arbeit und die Natur, sowie Freiheit von der bloßen Notwendigkeit der Triebbefriedigung, von willkürlicher Gewalt des Daseinskampfes, von der Gewalt der Natur<sup>77</sup>. Begrenzt vorhanden sind auch das sprengende Moment der literarischen und künstlerischen Entfremdung - also das subversive Potential der Kunst<sup>78</sup>, die spezifisch menschlichen Anlagen des Schöpferischen, Ästhetischen<sup>79</sup>, die Sprache mit einer möglichen Offenheit für das kritische Bewußtsein<sup>80</sup>, die Phantasie als Möglichkeit, daß vergessene oder unterdrückte Bilder und Wahrheiten überwintern konnten und noch können<sup>81</sup>.

Marcuses "Schon" in Kürze: Die befreienden Kräfte können sich aus den vorhandenen Potentialitäten heraus entwickeln, die Kräfte zu einer Realisierung der freien Gesellschaft sind da<sup>82</sup>, sie sind in den beiden grundlegenden Gesellschaftsformen unserer Zeit, im Kapitalismus und im Kommunismus, enthalten<sup>83</sup>. Sie zielen auf das allgemeinste Bedürfnis, auf das nach einer menschlichen Existenz und humanen Gesellschaft<sup>84</sup>.

---

77 Siehe oben S. 91f., 99.

78 Siehe oben S. 95.

79 Siehe oben S. 101.

80 Siehe oben S. 101f.

81 Siehe oben S. 107.

82 Siehe oben S. 61, 64f.

83 Siehe oben S. 72.

84 Siehe oben S. 93.

### 1.2.2. Befreiung als Umschlag

Marcuses "Schon", nämlich die in Analyse und Entwurf erhobene Potentialität des befriedeten Daseins, kann auch unter dem Begriff des Umschlags von Quantität in Qualität angegangen werden.

Wenn Marcuse es als gegeben ansieht, daß die heutige Gesellschaft alle Kräfte zu einer alternativen, freien Gesellschaft enthält<sup>85</sup>, so bedeutet dies: Die Entwicklung unserer Zivilisation, besonders der "Basis aller Formen menschlicher Freiheit", nämlich der technischen Basis<sup>86</sup>, hat ihren quantitativen Fortschritt so weit erreicht, daß diese Gesellschaft die Qualität einer neuen Gesellschaft enthält - aber eben nur als Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit (Wirklichkeit ist heute die Eindimensionalität). In der Potentialität ist so der Umschlag von Quantität in Qualität vorhanden.

Der Umschlag vollzieht sich nicht von selbst, Marcuse benennt vielmehr verschiedene Faktoren der Veränderung, die weniger der "technischen Basis" als dem menschlichen Oberbau angehören. Das autonome, rational denkende Individuum und - gesellschaftlich gesehen - die mit einem entsprechenden Bewußtsein ausgestatteten Gruppen sorgen für den dialektischen Prozeß des Umschlags von Quantität in Qualität. Durch ihr politisches Bewußtsein sind das kritische Individuum und die oppositionellen Gruppen in der Lage zur Bewußtseinsarbeit bei anderen. Zugleich ist es auch mit entsprechendem Bewußtsein und unter heutigen Bedingungen möglich, den historischen Kalkül einer Veränderung<sup>87</sup> und die Quantifizierung von Zielen und Werten<sup>88</sup>

---

85 Siehe oben S. 64f.

86 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 242.

87 Siehe oben S. 86.

88 Siehe oben S. 103f.

durchzuführen, wobei ein solcher gesellschaftlicher Entwurf durch vernunftgemäße Kriterien<sup>89</sup> bestimmt ist.

Damit ist der wichtige Punkt der Bewußtseinsänderung genannt. Der Satz: "Kein radikaler gesellschaftlicher Wandel ohne radikalen Wandel der Individuen, die seine Träger sind"-und umgekehrt-gilt aber auch<sup>90</sup>. Deutlich wird damit, daß es um einen dialektischen Prozeß geht, in ständiger Bewegung zwischen gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein<sup>91</sup>.

### 1.3. Marcuses "Noch Nicht"

Wenn der Umschlag von Quantität in Qualität, also die Verwirklichung der Möglichkeiten, sich in einem dialektischen Prozeß dauernder gegenseitiger Beeinflussung und Veränderung von Sein und Bewußtsein vollzieht, dann wird auch verständlich, daß Marcuse das befriedete Dasein als einen je unerreichten Zustand darstellt.

#### 1.3.1. Das heutige Noch Nicht

Die Eindimensionalitäts-Analyse in all ihren Aspekten zeigt, daß unter den heutigen Bedingungen die freie Gesellschaft noch nicht verwirklicht ist: Die repressive Gesellschaft reproduziert sich dauernd in den ökonomischen Verhältnissen, in Bewußtsein und Triebstruktur der Menschen, in den politischen Mächten und im kulturellen Bereich.

---

89 Siehe oben S. 101.

90 Z.B. siehe oben 80f.

91 Zu dieser Dialektik z.B. siehe oben S. 19,31-34.

### 1.3.2. Das andauernde Noch Nicht

Für die Dauer des Übergangs zum befriedeten Dasein gilt - per definitionem - das Noch Nicht weiter. Marcuse macht aber auch bewußt keine Angaben zur Dauer des Übergangs - sein Noch Nicht dauert unbestimmt lange. Der Grund ist darin zu sehen, daß seine kritische Theorie zunächst nur negativ ist im Sinn der Negation des Bestehenden<sup>92</sup>. Wie lange aber das Bestehende dem möglichen befriedeten Dasein Widerstand leistet, wann der Prozeß der Bewußtseinsveränderung genügend weit fortgeschritten ist, um den entscheidenden Anstoß zum qualitativen Umschlag zu geben, diese Fragen können nicht beantwortet werden. "Denn die nächste Revolution wird das Werk von Generationen sein; die 'Endkrise des Kapitalismus' kann sehr wohl länger als ein Jahrhundert dauern."<sup>93</sup> Es ist nicht abzusehen, wann der Widerspruch zwischen den beiden Tendenzen der heutigen Gesellschaft, also zwischen derjenigen zu einer qualitativen Änderung und derjenigen zur Verhinderung dieser Änderung<sup>94</sup> aufgehoben wird.

---

92 Siehe oben S. 55f.

93 Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 154.

94 Siehe oben S. 32f.

## 2. Die Affinität christlicher Perspektiven zu Marcuse

Bereits unter C 1 ergaben sich Parallelen zwischen christlich-eschatologischer Zukunftshoffnung und Marcuses Beitrag zu einer Zukunft in Solidarität.

Diese Affinität soll mit Blick auf die eschatologischen Perspektiven, in bezug auf die kirchliche Kapitalismuskritik und unter Beachtung anderer christlicher Autoren näher erläutert werden.

Es ist darauf hinzuweisen, daß Affinität nicht Identität bedeutet. Auf die kritische Korrektur gegenüber Marcuse ist deshalb noch (in C 3) einzugehen.

### 2.1. Eschatologische und Marcusesche Perspektiven

#### 2.1.1. Eschatologische und utopische Spannung

Innerhalb der eschatologischen Perspektiven ließ sich eine bleibende Spannung zwischen dem Vorläufigen und dem Endgültigen, zwischen letzter und nächster Zukunft ausmachen<sup>1</sup>. Eine solche Spannung zwischen Schon und Noch-Nicht drängt sich auch bei der Analyse des Marcuse-Textes auf<sup>2</sup>. Zu einzelnen Punkten:

Die nächste Zukunft der Welt hängt von der letzten Zukunft ab.<sup>3</sup> Dieser Satz darf nicht nur als eschatologische Perspektive betrachtet werden, er gilt auch für Marcuse, denn das entscheidende Moment des qualitativen Umschlags<sup>4</sup> kann als Schritt in die letzte Zukunft angesehen werden. Von ihr ist aber auch das Verhalten vorher abhängig, nämlich der Weg der revolutionären Veränderung.

---

1 Siehe oben S. 111.

2 Siehe oben S. 180-184.

3 Siehe oben S. 111.

4 Siehe oben S. 183,70.

Die Spannung in Eschatologie und Utopie besagt auch, daß die Welt als eine Welt voller Möglichkeiten erfahren wird<sup>5</sup>. Diese Welt bleibt offen, ihre Horizonte sind nicht geschlossen, das Ende ihrer Geschichte ist nicht 'utopisch statuiert'<sup>6</sup>. Wenn gleichzeitig betont werden kann, das Ziel und Ende des neuen Reiches sei abzusehen und zuversichtlich erhoffbar<sup>7</sup>, so finden sich ähnliche Momente - Welt der Möglichkeiten, darin enthalten die Möglichkeit des Umschlags - auch in Marcuses Schon und Noch-Nicht<sup>8</sup>.

Vergleichen lassen sich auch die Vorsicht einer 'theologia negativa' der Zukunft und einer kritischen Utopie gegenüber den Konkretionen der Zukunftsvorstellung. Eine heutige Eschatologie versucht sich in abstrakten Perspektiven<sup>9</sup>, sie ist deshalb einer malerisch-visionären Apokalyptik gegenüber zurückhaltender<sup>10</sup> und bedient sich in ihrer Zukunftsbetrachtung lieber einer breiteren Formel<sup>11</sup>. Marcuses ähnlich vorsichtiges und abstraktes Vorgehen in seinem Entwurf<sup>12</sup> berücksichtigt die Tatsache, daß sich das Humanum immer ein Futurum bleibt<sup>13</sup>.

Im Zusammenhang des Schon und Noch-Nicht bietet sich eine weitere Ähnlichkeit an. Sowohl utopische Naherwartung als auch die Folgerung aus der Revolutions-Verzögerung<sup>14</sup>

---

5 Siehe oben S. 147.

6 Siehe oben S. 124.

7 Siehe oben S. 130.

8 Siehe oben S. 180-184, 69-74, 101.

9 Siehe oben S. 114f.

10 Siehe oben S. 115f.

11 Siehe oben S. 134.

12 Siehe oben S. 56.

13 Siehe oben S. 141.

14 Naherwartung und Parusieverzögerung, siehe oben S. 116f.

kann man bei Marcuse entdecken: Der Optimismus angesichts der Mai-Ereignisse 1968 in Frankreich und der Studentenrevolte<sup>15</sup> darf als seine Naherwartung angesehen werden, die pessimistische Äußerung mit Blick auf die Konterrevolution<sup>16</sup> trägt der Revolutionsverzögerung Rechnung.

### 2.1.2. Verpflichtung zu einer menschlicheren Zukunft

Zwischen den eschatologischen Perspektiven und Marcuses Beitrag zeigt sich in einem weiteren Punkt Übereinstimmung oder wenigstens Affinität. Beide streben nach einer menschlich gestalteten Zukunft, beide sehen die Entwicklung dorthin als eine Verpflichtung an.

Die Zukunft der Erde sei wichtig, die Wirklichkeit werde im Fortschreiten erfahren, Leben - und zwar Leben in Fülle - sei Konkretion eschatologischer Hoffnung<sup>17</sup>, so versichert christlicher Glaube. Dieses Leben soll sich in menschlicheren Lebensbedingungen ausdrücken, in einer menschlichen Welt möglich sein, es soll Freiheit, Frieden, Gerechtigkeit, Humanität, Versöhnung verwirklichen und so die christliche Zukunftshoffnung mit qualitativ anderen Kategorien erfüllen und aus der Entfremdung herausführen<sup>18</sup>. Dieses Leben zu verwirklichen stellt einen Auftrag dar, in dem Orthodoxie und Orthopraxie miteinander verbunden sind, in dem gehandelt wird aus der Erfahrung der bedrohten Werte und einer drohenden Enthumanisierung heraus - also auch unter dem Gedanken einer möglichen Fehlentscheidung<sup>19</sup>.

---

15 Siehe dazu 70f.; Marcuse, Ende der Utopie (Disk.).

16 Vgl. Marcuse, Konterrevolution und Revolte, 154, Zitat siehe oben S. 185.

17 Siehe oben S. 138, 156, 136, 141.

18 Siehe oben S. 144, 157, 139, 145, 155.

19 Siehe oben S. 144, 145, 128f., 147, 154, 158, 132.

Die Verpflichtung zu einer solchen Zukunft ist aber nicht individualistisch einzuengen. Gerade angesichts der Tatsache, daß nicht automatisch eine Verbesserung der Verhältnisse erwartet werden kann, bedarf es der Solidarität aller, um in einem dialektisch-kritischen Verhältnis zur Gegenwart aufgrund der universalen menschlichen Ökumene der Hoffnung zu einer guten gemeinsamen Zukunft zu gelangen<sup>20</sup>.

Marcuse denkt ähnlich. Auch ihm geht es um die Zukunft dieser Welt, um die prozeßhafte Verwirklichung qualitativer Veränderung, um ein menschliches Leben. Er fordert nämlich konkrete irdische Veränderungen, und zwar solche, die qualitativ anders sind, aber vielleicht erst im Lauf einer bestimmten Entwicklung greifbar werden<sup>21</sup>, menschliche Existenz ist eines der grundlegenden Bedürfnisse<sup>22</sup>.

Freiheit, Frieden, Gerechtigkeit, Humanität sind die Werte, die ein nichtentfremdetes Leben auszeichnen<sup>23</sup>. Auch der Verpflichtungscharakter seiner Zukunftsaussagen wird deutlich: Der subjektive und der objektive Faktor der Veränderung müssen zusammengeführt werden, die Praxis muß nach der erkannten Wahrheit verändert werden<sup>24</sup>; auch das Scheitern der Bemühungen ist möglich, die kritische Theorie kann nichts versprechen<sup>25</sup>. Daß Marcuse in besonderer Weise ein dialektisch-kritisches Verhältnis zur Gegenwart besitzt, daß seine Analyse und sein Entwurf nicht individualistisch verengt sind, sondern immer die individuelle und soziale Existenz im Auge

---

20 Siehe oben S. 151-154, 159, 154, 122.

21 Z.B. siehe oben S. 185.

22 Siehe oben S. 93.

23 Z.B. siehe oben S. 172-175, 79f., 83, 91, 99.

24 Z.B. siehe oben S. 90, 86.

25 Vgl. Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 268.

haben, ist oben öfters deutlich geworden<sup>26</sup>. Daß er aber auch zur Ökumene der Hoffnung gerechnet werden kann, beweist sein Benjamin-Zitat "Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben"<sup>27</sup>.

## 2.2. Kirchliche Kapitalismuskritik und Marcuses Gesellschaftsanalyse

Wie unter 2.1. sollen auch hier die Momente erfaßt werden, die auf eine Affinität zwischen theologischen Aussagen und Marcuse-Außerungen hinweisen. Für diesen Vergleich werden wesentliche Aussagen der Enzykliken "Quadragesimo Anno" und "Populorum Progressio", der Konzilskonstitution "Gaudium et Spes" und des Dokuments der römischen Bischofssynode "De iustitia in mundo" herangezogen.

### 2.2.1. Kapitalistische Macht

Kritik am Kapitalismus wird erhoben, weil und wenn er "die Unternehmungen und die Wirtschaft insgesamt einseitig nach seinem Gesetz und Vorteil ablaufen" läßt<sup>28</sup>, weil sich in den Händen einzelner so viel Macht zusammenballt, daß "niemand gegen ihr Geheiß auch nur zu atmen wagen kann"<sup>29</sup> - gemeint sind die "Beherrscher und Lenker des Finanzkapitals"<sup>30</sup>. Die Machtzusammenballung führt "zum Kampf um die Macht innerhalb der Wirtschaft selbst; zum Kampf sodann um die Macht über den Staat,

---

26 Z.B. siehe oben S. 92f.

27 Marcuse, Der eindimensionale Mensch, 268.

28 Quadragesimo Anno 101. Zitiert nach "Texte zur katholischen Soziallehre", hg. vom Bundesverband der katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands 1975. Angegeben sind jeweils die Nummern der Dokumente.

29 Quadragesimo Anno 106.

30 Quadragesimo Anno 106.

der selbst als Machtfaktor in den wirtschaftlichen Interessenkämpfen eingesetzt werden soll: zum Machtkampf endlich der Staaten untereinander, die mit Mitteln staatlicher Macht wirtschaftliche Interessen ihrer Angehörigen durchzusetzen suchen und wieder umgekehrt zum Austrag zwischenstaatlicher Streithändel wirtschaftliche Macht als Kampfmittel einsetzen"<sup>31</sup>.

Eine derartige Kapitalismuskritik ist nicht weit von Marcuse entfernt. Er beklagt die Integration der Arbeiterschaft ins kapitalistische System, zeigt den fundamentalen Gegensatz zwischen der gesamten Masse der arbeitenden Bevölkerung und dem Kapital auf<sup>32</sup>. Ökonomie und Politik sind unlösbar miteinander verknüpft, wobei der Monopolkapitalismus die gesamte Gesellschaft nach seinen Vorstellungen organisiert<sup>33</sup> und alle Dimensionen des öffentlichen und privaten Daseins mit seiner Dynamik durchdringt und determiniert<sup>34</sup>. Diese kapitalistische Machtausübung als "präventive Konterrevolution" wird vom Spätkapitalismus global organisiert<sup>35</sup>.

#### 2.2.2. Versklavung des Menschen, Vermischung von Interessen

Kapitalistische Macht nimmt nach kirchlicher Kritik versklavende Formen an. Auf die Menschenwürde der Arbeiter wird keine Rücksicht genommen<sup>36</sup>, in das Wirtschaftsleben kommt eine "furchtbare, grauserregende Härte"<sup>37</sup>.

---

31 Quadragesimo Anno 108.

32 Siehe z.B. oben S. 16-20.

33 Siehe oben S. 22f., 29-31.

34 Siehe oben S. 36f.

35 Siehe oben S. 39.

36 Quadragesimo Anno 101.

37 Quadragesimo Anno 109.

"Nicht wenig Menschen, namentlich in den wirtschaftlich fortgeschrittenen Ländern, sind von der Wirtschaft geradezu versklavt"<sup>38</sup>. - "Ein Großteil der Menschen versinkt geradezu in maßloser Überschätzung des Besitzes. Schule und Massenmedien stehen nun einmal im Banne des etablierten 'Systems' und können daher nur einen Menschen formen, wie dieses System ihn braucht, einen Menschen nach dessen Bild, keinen neuen Menschen, sondern nur eine Reproduktion des herkömmlichen Typs"<sup>39</sup>.

Für Marcuse bestehen diese Tatsachen genauso. Der Arbeiter muß seine Person als Ware auf dem Markt feilbieten, auch der Kapitalist selbst steht in der Knechtschaft seines Eigentums<sup>40</sup>, in der heutigen Arbeitswelt werden die Beschäftigten "meisterhaft versklavt"<sup>41</sup>.

Die Macht des Kapitalismus drückt sich auch aus in einer Identifizierung allgemeiner mit den partikularen Interessen: "Einige wenige erfreuen sich weitestgehender Entscheidungsfreiheit, während viele fast jeder Möglichkeit ermangeln, initiativ und eigenverantwortlich zu handeln"<sup>42</sup>. Auf derselben Linie liegen die finanziellen Manipulationen von Bürgern mit übergroßem Einkommen, "die davon einen großen Teil ins Ausland schaffen, zum ausschließlichen persönlichen Nutzen, ohne sich um das offensichtliche Unrecht zu kümmern, das sie ihrem Lande damit zufügen"<sup>43</sup>.

Marcuse betont, Volkssouveränität sei heute nur Schein<sup>44</sup>, nach wie vor stünden die egoistischen Privatinteressen

---

38 Gaudium et Spes 63.

39 Iustitia in mundo 51.

40 Siehe oben S. 26f.

41 Siehe oben S. 16.

42 Gaudium et Spes 63.

43 Populorum Progressio 24.

44 Siehe oben S. 31.

dem allgemeinen Interesse entgegen<sup>45</sup>.

### 2.2.3. Oberwindung des Kapitalismus

Gegenüber wirtschaftlichem Mißbrauch wird als Leitsatz die Entwicklung "von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen" gefordert<sup>46</sup>. Zu den menschlicheren Bedingungen gehören der "Besitz des Lebensnotwendigen, die Oberwindung der sozialen Mißstände, die Erweiterung des Wissens, der Erwerb von Bildung. Menschlicher: das ist das deutlichere Wissen um die Würde des Menschen [...], die Zusammenarbeit zum Wohle aller, der Wille zum Frieden"<sup>47</sup>.

Realisiert werden kann der Weg zu menschlicheren Lebensbedingungen unter Umständen durch Enteignung<sup>48</sup>. Maßgebend für das Wirtschaftsleben sind die Würde der Person und das Wohl der gesamten Gesellschaft; der Mensch ist "Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft"<sup>49</sup>, die somit "auf die Bedürfnisse der menschlichen Person und ihrer Lebensverhältnisse auszurichten" ist<sup>50</sup>.

Die genannten menschlicheren Lebensbedingungen können ohne weiteres auch aus Marcuses Analyse und Entwurf ersehen werden. Es geht um Erfüllung der vitalen menschlichen Bedürfnisse<sup>51</sup>, um die optimale Entwicklung des Individuums und aller Individuen<sup>52</sup>, um die Erziehung zur freien Gesellschaft, um individuelle Befreiung<sup>53</sup>, es

---

45 Siehe oben S. 31,40f.

46 Populorum Progressio 20.

47 Populorum Progressio 21.

48 Populorum Progressio 24.

49 Gaudium et Spes 63.

50 Gaudium et Spes 67.

51 Siehe oben S. 65-67.

52 Ebd.

53 Siehe oben S. 81f.

geht um die Bedürfnisse der Gesamtheit<sup>54</sup>, um den Wunsch nach Frieden<sup>55</sup>. Ein vorsichtiger Vergleich bietet sich an zwischen der erwähnten Möglichkeit der Enteignung<sup>56</sup> und der Marcuseschen Forderung nach den einführenden Institutionen der neuen Gesellschaft unter Einbeziehung des Gemeineigentums<sup>57</sup>.

Unsere Zeitgenossen sind fest überzeugt, "die gewaltigen technischen und ökonomischen Mittel, über die wir heute verfügen, machten es nicht nur möglich, sondern zur Pflicht, diesen unseligen Zustand zu überwinden. Daher werden vielfältige institutionelle Reformen in der Wirtschaft wie auch eine allgemeine Umstellung der Gesinnung und Verhaltensweise gefordert"<sup>58</sup>. Verlangt wird außerdem die Beteiligung möglichst vieler Menschen an der "Lenkung des wirtschaftlichen Fortschritts"<sup>59</sup>, denn: "Es geht um die Rettung der menschlichen Person, es geht um den rechten Aufbau der menschlichen Gesellschaft"<sup>60</sup>. Ferner haben zum erstenmal in der Geschichte "alle Völker die Überzeugung, daß die Vorteile der Zivilisation auch wirklich allen zugute kommen können und müssen"<sup>61</sup>. Dabei muß die gesellschaftliche Ordnung "in Wahrheit gegründet, in Gerechtigkeit aufgebaut und von Liebe beseelt werden und muß in Freiheit ein immer humaneres Gleichgewicht finden. Um dies zu verwirklichen, sind Gesinnungswandel und weitreichende Änderungen in der Gesellschaft selbst notwendig"<sup>62</sup>. Diese Forderung kann so differenziert werden:

- 
- 54 Siehe oben S. 69.
  - 55 Siehe oben S. 83.
  - 56 Populorum Progressio
  - 57 Siehe oben S. 71f.
  - 58 Gaudium et Spes 63.
  - 59 Gaudium et Spes 65.
  - 60 Gaudium et Spes 3.
  - 61 Gaudium et Spes 9.
  - 62 Gaudium et Spes 26.

"Die Erziehung muß dringen auf eine ganz und gar menschliche Lebensweise in Gerechtigkeit, Liebe und Einfachheit. Sie muß die Fähigkeit wecken zu kritischem Nachdenken über unsere Gesellschaft und die in ihr geltenden Werte sowie die Bereitschaft, diesen Werten abzusagen, wenn sie nicht mehr dazu beitragen, allen Menschen zu ihrem Recht zu verhelfen"<sup>63</sup>.

Die Möglichkeit zur Überwindung der bestehenden Verhältnisse ist ein Bestandteil der Analyse und des Entwurfs bei Herbert Marcuse<sup>64</sup>. Die Individuen sind zu aktiver Teilnahme an der Verwaltung des Ganzen aufgerufen<sup>65</sup> in einer "Selbstregierung freier Menschen", in einer 'direkten Demokratie'<sup>66</sup>. Auch Marcuse geht es um die Rettung des Menschen, nämlich um Humanisierung<sup>67</sup>, um die Gültigkeit "humanitärer und moralischer Argumente"<sup>68</sup>, um die Verwirklichung der Ideen der Freiheit, Gerechtigkeit, Humanität<sup>69</sup>, um die praktische Verwirklichung "des menschlichen Vermögens, durch begriffliches Denken das Wahre, Gute und Richtige zu erfassen"<sup>70</sup>. Was schließlich den "Gesinnungswandel" und die "weitreichenden Änderungen in der Gesellschaft selbst" angeht, so ist auf Marcuses Drängen auf Bewußtseinsbildung und Bewußtseinsarbeit<sup>71</sup> und auf seine insistierende Forderung nach dem qualitativen Umschlag hinzuweisen.

---

63 Iustitia in mundo 52.

64 Z.B. siehe oben S. 180-184.

65 Siehe oben S. 79f.

66 Siehe oben S. 81f.

67 Siehe oben S. 100.

68 Siehe oben S. 83f.

69 Siehe oben S. 68.

70 Siehe oben S. 88.

71 Siehe oben S. 89f.

### 2.3. Angenommene Herausforderung

Zwischen Marcuse einerseits und christlich-eschatologischen Perspektiven sowie kirchlicher Kapitalismuskritik andererseits ließ sich eine gewisse Affinität feststellen. Die ähnlichen Aussagen kamen teilweise ohne den Einfluß der Begegnung zwischen den weltanschaulichen Gruppen zustande, teilweise sind sie aber auch eine Frucht des notwendigen Dialogs zwischen christlichen Theologen und Marxisten. Was so indirekt in die Eschatologischen Perspektiven (Teil B) und in die kirchliche Kapitalismuskritik eingeflossen ist, läßt sich im einzelnen hier nicht genau ausmachen, betont werden darf aber, daß die zitierten und verarbeiteten Aussagen der Besinnung auf das eigene Christliche entsprungen sind und m.E. keine Übernahme marxistischer oder neomarxistischer Theoreme darstellen. Die Affinität tritt so deutlicher zutage.

In diesem Punkt 2.3. geht es zunächst um Autoren, die Vergleiche zwischen Marcuse sowie (Neo-)Marxismus und christlicher Theologie angestellt haben. In einem zweiten Teil werden exemplarisch in Affinität zu Marcuse stehende Aussagen aufgezeigt, die direkt oder indirekt der Annahme der marxistisch-neomarxistischen Herausforderung durch Theologen und besonders durch Sozialethiker zu verdanken sind, die das Interesse an einer Zukunft in Solidarität zu ihrem eigenen gemacht haben.

#### 2.3.1. Affinität durch Vergleich

Einige Parallelen zur christlichen Theologie, die W.D. Marsch in seinem "theologischen Versuch über Herbert Marcuse" herausarbeitet<sup>72</sup>, sind bemerkenswert. Er charakterisiert Marcuses Theorie als eine Theorie, die im marxi-

---

72 Marsch, Utopie der Befreiung.

stischen Sinn auf Aufhebung dränge: "Sie will gesellschaftliches Dasein begreifen, um es zu verändern"<sup>73</sup>. Hinzugefügt werden kann noch, daß die kritische Theorie das Ganze der Verhältnisse begreift<sup>74</sup>. Ein solcher Ganzheitsbezug läßt sich mit dem Anspruch der Eschatologie vergleichen<sup>75</sup>; das Streben nach Veränderung ist eschatologisch ausgedrückt in der Verpflichtung zu verantwortetem Zukunftshandeln<sup>76</sup>.

In seinem Vergleich zwischen "christlichen Grund-Urteilen über des Menschen Situation vor Gott"<sup>77</sup> und der Übersetzung dieser überkommenen Grund-Urteile in die hochtechnisierte Zivilisation durch Marcuse stellt Marsch die Nähe von Marcuses Denken zur "jüdisch-christlichen Anthropologie und Geschichtsphilosophie" heraus<sup>78</sup>. Die Nähe:

- Hier die Differenz zwischen Geschöpf und Schöpfer, dort die Diskrepanz zwischen dem Wirklichen und dem Möglichen. Beide Differenzen werden vom eindimensionalen Menschen der Gegenwart nicht mehr wahrgenommen<sup>79</sup>.
- Der Mensch hat den klaren Auftrag, die Welt zu begreifen und zu organisieren - sowohl aufgrund der Schöpfung im christlichen Sinn, als auch aufgrund des Verständnisses vom vernunftbegabten Menschen bei Marcuse<sup>80</sup>.
- Marcuse "denkt über das nach, was die alte, vielfach mißverstandene und diskreditierte Lehre von der Erb-sünde besagt: daß die Menschen sich in ihrem sozialen

---

73 Marsch, Utopie der Befreiung, 23.

74 Siehe oben S. 73.

75 Siehe oben S. 164.

76 Siehe oben S. 144-148.

77 Marsch, Utopie der Befreiung 28.

78 Marsch ebd. 28. Er hat bei diesem Vergleich nicht die Absicht, Marcuse "einzugemeinden oder zu verketzern". Ebd. 28.

79 Ebd. 28

80 Marsch ebd. 29.

Zusammenhalt und mit ihren technischen Möglichkeiten rätselhafterweise nicht den Himmel, sondern die Hölle auf Erden bereiten - und dies nicht aus subjektiver Schwäche, Dummheit oder Bosheit, auch nicht wegen eines naturbedingten Makels, sondern in einer objektiven und geschichtlichen Verflechtung ihres Geschicks, die als schuldhaft reflektiert wird". Was sein könne, geschehe nämlich nicht, und der Mensch könne sich auch nicht mit dem Hinweis auf ein 'höheres Schicksal' entschuldigen<sup>81</sup>.

- Christlicher Glaube spricht vom Heil; Marcuse hält den Menschen für heilsfähig. "Auch Marcuses kritische Theorie weiß von einem 'Sprung' in ein qualitativ neues, heilvolles Dasein, in dem alle Entfremdung des Menschen unter die Mittel seiner Weltgestaltung aufgehoben sein wird"<sup>82</sup>.

Ähnlichkeiten konstatieren auch andere Autoren. Fox weist in seinem Aufsatz über Neomarxismus und christlichen Glauben auf eine Analogie zwischen beiden hin: Sie haben die heile Schöpfung als Ziel<sup>83</sup>. W.F. Haug bezeichnet Marcuses Ziel als "endzeitlich"<sup>84</sup>. Holzhey kommt in seiner psychoanalytisch bestimmten Studie zum Schluß, im Gegensatz zu Freud, dessen therapeutisches Bemühen Heilung erstrebte, suche Marcuse Heil<sup>85</sup>. Hereth bemerkt, die Träger der Revolution bei Marcuse hätten bereits die "eschatologische Geschichtsspekulation" vollzogen<sup>86</sup>. Bar-

---

81 Marsch, Utopie der Befreiung 30f., Zitat 30.

82 Marsch, Utopie 32.

83 Fox, Neo-marxisme 143: "Zoals de schepping op haar wijze analoog van het heil getuigt, so getuigt ook het maatschappijkritische denken van het Exodusheil, gericht op de vervulling daarvan in de gehele schepping."

84 Haug, Das Ganze 61.

85 Holzhey, Psychoanalyse 206.

86 Hereth, Totale Befreiung 6.

tig rückt Marcuses Vorstellung von der großen Weigerung in die Nähe christlicher Jenseitsvorstellungen und jüdischer Messiaserwartung<sup>87</sup>. Sauter hebt in der theologischen Sicht der Zukunft eher den Aspekt des adventus, in der atheistischen den des futurum hervor, sieht aber in beiden den gemeinsamen Nenner der 'absoluten Zukunft' am Werk<sup>88</sup>.

Weisen die angeführten Stellungnahmen aus kritischer oder sympathischer Distanz heraus auf Ähnlichkeiten zwischen Marcuse und der christlichen Theologie hin, so ist für Gremmels und Herrmann in einer Marcuse-Äußerung sogar - mit Einschränkung - ein theologisches Programm enthalten: "Marcuse bringt dieses Außen zur gegenwärtigen Gesellschaft auf die Begriffe: 'Solidarität anstelle des Konkurrenzkampfes; Sinnlichkeit anstelle von Repression; Verschwinden der Brutalität, Vulgarität und ihrer Sprache; Friede als Dauerzustand'. In diesen Katalog ist die Aufgabe der Theologie aufgehoben. Die Entfaltung eines solchen praktischen Programms wäre auch die Entfaltung einer Theologie, die freilich nur einen Beitrag zu leisten hätte, nicht aber mehr die Richtung bestimmen könnte"<sup>89</sup>.

### 2.3.2. Affinität durch Zukunftssolidarität

#### a) Gesellschaftskritik

Besonders Gollwitzer weist hier deutliche Parallelen zu Marcuse auf. Er analysiert die heutige Klassengesellschaft<sup>90</sup>: Die bürgerliche Gesellschaft zeichne sich

---

87 Bartig, Utopische Wirkung 33.

88 Sauter, Zukunft 57.

89 Gremmels/ Herrmann, Vorurteil 19. Zitat: Marcuse, Negation in der Dialektik, 190.

90 Gollwitzer, Kapitalistische Revolution 17-73.

durch eine verschleierte Form der Herrschaft aus, der Klassenkampf vollziehe sich im Weltmaßstab. Die Herrschaft wird durch den Imperialismus ausgeübt, der sich der Methoden der Ausbeutung, Spaltung und Durchdringung bediene sowie der militärischen Macht<sup>91</sup>. Das partikulare Systemerhaltungsinteresse ist dabei der größte Gegenfaktor gegen eine notwendige Entwicklung der Menschheit<sup>92</sup>. Gollwitzer geht auch auf die Merkmale der kapitalistischen Produktionsweise ein: Der Produzent besitzt die Produktionsmittel nicht, er kann sich die Produkte nicht aneignen, das Kapital bedarf der Macht über die Regierungen und übt sie auch aus, es strebt notwendig nach Wachstum. Die kapitalistische Produktionsweise ist heute total geworden<sup>93</sup>. Durch ihre Totalität - errungen mit Hilfe der wissenschaftlichen Rationalität - bedroht sie heute die ganze Menschheit<sup>94</sup>. Gollwitzers Analyse deckt sich bis in Einzelheiten hinein mit der Marcuses, so z.B., wenn er betont, die Formierung einer Gegenmacht der Lohnabhängigen werde durch die Herrschenden vielfältig eingeschränkt, u.a. durch ideologische Beeinflussung der Bevölkerung und durch Spaltung der Arbeiterschaft (Bildung einer Arbeiteraristokratie)<sup>95</sup>. Auch das Marcuse-Argument, das System verliere durch Gewährung von Annehmlichkeiten seine Unerträglichkeit für die Arbeiter, wird von Gollwitzer gebraucht<sup>96</sup>.

Dreier weist auf den *circulus vitiosus* zwischen Sein und Bewußtsein hin: Das verengte Problembewußtsein gestattet es nicht, das durch partikulare Interessen verengte ge-

---

91 Gollwitzer, Kapitalistische Revolution 20,25,27-31.

92 Gollwitzer ebd. 33.

93 Ebd. 33-42.

94 Ebd. 48.

95 Ebd. 55-58.

96 Ebd. 59.

sellschaftliche Sein zu verändern, die Verengung wirkt wechselseitig weiter<sup>97</sup>. Aufgenommen wird auch die kirchliche Kapitalismuskritik in ihrer ganzen Schärfe<sup>98</sup>, die kritische Frage nach den wirklichen Bedürfnissen - im Gegensatz zu den gesellschaftlich und wirtschaftlich vermittelten - wird gestellt<sup>99</sup>, die inhumanen Zwänge und Zustände einer einseitig vom Konkurrenzprinzip bestimmten Leistungsgesellschaft werden aufgewiesen<sup>100</sup>.

b) Verpflichtung zur Zukunft

Die Dringlichkeit einer "richtigen" Zukunftsgestaltung umschreibt Marcuse mit der Parole "Sozialismus oder Barbarei"<sup>101</sup>. Ähnlich drängend, wenngleich nicht in Form dieser Alternative, steht die Bewältigung der Zukunft anderen Autoren vor Augen. So kann betont werden, der Mensch habe eine Verantwortung für seine Umwelt und seine Zukunft<sup>102</sup>, es gebe eine Zwangssolidarität aller gegenüber der Zukunft<sup>103</sup>. Das Moment der Verpflichtung ergibt sich auch aus der Sicht, wonach die Gesellschaftsordnung menschliches Produkt ist (Berger/Luckmann)<sup>104</sup> - denn die Verantwortung liegt dann auch für die zukünftige Gestaltung beim Menschen. Der Verpflichtungscharakter gegenüber der Zukunft erhellt auch aus der Aufforderung, Fortschritt und Entwicklung nicht

---

97 Dreier, Reformen 9,33f.; Dreier/ Kümmel, Zukunft 115,119f.

98 Dreier, Reformen 141; Dreier/ Kümmel, Zukunft 121f. - Siehe oben Teil C, 2.2., S. 190-195.

99 Dreier, Reformen 128.

100 Ebd. 129-137; dazu auch: Leistungsgesellschaft.

101 Marcuse, Scheitern der Neuen Linken?, 48; so auch Gollwitzer, Kapitalist. Revolution 50.

102 Dreier/ Kümmel, Zukunft 137; auch ebd. Einleitung S. 9.

103 Dreier, Eschatologie... 13.

104 Dreier, Reformen 77.

in quantitativen, sondern in qualitativen Größen zu sehen und zu erstreben<sup>105</sup>. Jedenfalls sind sich christliche und nichtchristliche Humanisten einig in der Verpflichtung der Zukunft gegenüber<sup>106</sup>.

c) Befreiung des Menschen

Wie bei Marcuse wird auch bei den christlichen Stellungen die Befreiung des Menschen als wichtiges Ziel hervorgehoben. So werden die Christen dazu aufgerufen, "jede Form von Knechtschaft aufzuheben"<sup>107</sup>, eine Forderung, die drängend erhoben wird aufgrund des heute neugeprägten Humanitätsbewußtseins und des Willens zur Menschlichkeit<sup>108</sup>. Der Wunsch nach Befreiung des Menschen wird als dynamische Kraft angesehen<sup>109</sup>. In diesem Befreiungsprozeß spielen - wie bei Marcuse auch - die Kräfte einer schöpferischen Phantasie, des Seelischen, Gemüthhaften eine wichtige Rolle<sup>110</sup> - in Abhebung zu der vom Konkurrenzdenken bestimmten Ordnung heute. Wenn zudem gegenüber der Ökonomisierung gesellschaftlicher Vorgänge der Vorrang meta-ökonomischer Zielsetzungen gefordert wird<sup>111</sup>, so beruht auch diese Forderung auf dem Wunsch nach Befreiung des Menschen.

d) Zielsetzungen

Auch andere Ziele stimmen mit Marcuse-Forderungen überein. Sehr oft begegnen Ziele wie Frieden, Gerechtigkeit,

---

105 Dreier, Eschatologie... 10.

106 Rahner, Zukunft 147.

107 Entwicklung und Frieden 472.

108 Als heutige Tendenz aufgewiesen bei Pfürtner, Natürliche Menschlichkeit 257-259, u.a. mit Blick auf Gaudium et Spes 3.

109 Shaull, Revolution 243.

110 Dreier, Reformen 169; Dreier/ Kümmel, Zukunft 189.

111 Z.B. Dreier/ Kümmel, Zukunft 128.

Freiheit<sup>112</sup>; "allseitige Entwicklung und universaler Frieden" stellen "Aufgaben von unaufschiebbarer Dringlichkeit" dar<sup>113</sup>. Solidarität wird als übergreifender Zielwert beschrieben, der Freiheit und Gerechtigkeit einschließt<sup>114</sup>, Solidarität wird zum Lernziel einer praxisverändernden Bildung, sie muß international ausgeübt werden<sup>115</sup>.

e) Wege zur Zukunftsverwirklichung

Die Zielwerte verlangen aufgrund der Zukunftsverpflichtung auch die Verwirklichung. Auch dabei bieten sich Parallelen zu Marcuse an. So ist Solidarität - wie es bereits anklang - zugleich ein Mittel, um das Menschsein zu verwirklichen, denn allseitige Entwicklung und universaler Frieden erfordern die Zusammenarbeit aller<sup>116</sup>. Das bedeutet aber auch Mitspracherecht aller Betroffenen, ein Recht, das sogar als Menschenrecht<sup>117</sup> und als notwendiger Bestandteil der Verwirklichung des Gemeinwohls bezeichnet wird: Das geordnete Miteinander vollzieht sich in Mitbestimmung und Mitverantwortung<sup>118</sup>, die Handlungsinitiative sollte gesellschaftspolitisch durch Demokratisierung, Partizipation, Mitbestimmung zurückgewonnen werden<sup>119</sup>. Solidarische Zukunft läßt sich nicht ohne die "ständige Veränderung der sozialen Strukturen" erreichen<sup>120</sup>, nur solche Kulturen, Gesellschaften,

---

112 So Pannenberg, Ethik 77; Unsere Hoffnung 111; Dreier/ Kümmel, Zukunft 147.

113 Entwicklung und Frieden 471.

114 Dreier, Reformen 69.

115 Vgl. ebd. 179f. und Dreier/ Kümmel, Zukunft 130 unter Berufung auf Zwiefelhofer.

116 Entwicklung und Frieden 474.

117 Schulze, Theologische Sätze 198.

118 Dreier, Politik 256.

119 Dreier/ Kümmel, Zukunft z.B. 123,125.

120 So Schultze, Ethik 267 in seiner Schlußfolgerung zu den Überlegungen von Sölle, Moltmann, Cox.

Institutionen können überleben, die sich immer wieder erneuern<sup>121</sup>. Erneuerung und Veränderung können nur erreicht werden, wenn partikulares Denken, also Denken der Herrschaft, umgewandelt wird. Dies geschieht durch Bewußtseinsveränderung<sup>122</sup> - das Umdenken wird revolutionär<sup>123</sup>, und kann so den circulus vitiosus zwischen verengtem Sein und Bewußtsein aufsprengen.

f) Revolutionäre Gewalt

Eine der Fragen, die vermutlich immer kontrovers diskutiert werden, ist die nach der Rolle der Gewalt im Veränderungsprozeß. Hier jene christliche Stimme, die Marcuses Auffassung nahesteht. - Nach Shaul gibt es heute die Alternative, entweder neue Strukturen wirtschaftlicher Rationalität zu schaffen oder dauernd falsche Bedürfnisse zur Systemstabilisierung zu wecken. Da aber Wirtschaft und Bürokratie die Veränderung blockieren, bleibe nur der Weg der Revolution. Was Gewalt anbelangt, müsse bedacht werden, daß es um die Macht gehe, die Gesellschaft heute aber gewalttätig sei. Gewalt sei zwar irrational und destruktiv, müsse aber (zur Überwindung der bestehenden Gewalt) in einer Gesellschaft angewandt werden, in der Friedhofsstille herrscht<sup>124</sup>.

---

121 Shaul, Befreiung 68.

122 Gollwitzer, Kapitalistische Revolution 18f.

123 Dreier, Reformen 137.

124 Shaul, Befreiung 80.

### 3. Kritik und Versuch der Einordnung

Marcuse fordert zur Stellungnahme heraus. In einem ersten Teil der Antwort konnte behauptet werden (C 2), daß christliche Perspektiven manche Ähnlichkeiten zu Marcuse aufweisen.

In diesem zweiten Teil der Antwort wird zunächst gezeigt, daß Marcuse zu einer Kritik herausfordert, die nicht theologisch motiviert ist. Aufgrund zweier größerer Auseinandersetzungen mit Marcuse wird aber auch deutlich, daß sein Beitrag zur Gesellschaftskritik und Zukunftsgestaltung eine ernstzunehmende Herausforderung bleibt.

Als Antwort darauf muß die Affinität zwischen christlichen Perspektiven und Marcuses Vorstellungen durch eine theologisch motivierte Kritik ergänzt werden. Affinität und kritische Korrektur weisen dann auf bestimmte Perspektiven hin, die eine Weiterführung (C 4) gestatten.

Die bis dahin erarbeiteten Aspekte - einschließlich eines Utopie-Exkurses - führen zum Versuch einer Einordnung der kritischen Theorie Marcuses.

#### 3.1. Herausgeforderte Kritik

##### 3.1.1. Mehr Ablehnung als Zustimmung

Gegen Marcuse werden mehrfach Einwände erhoben. Einige wichtige kommen zur Sprache.

##### a) Marcuses Anthropologie

An Marcuses Auffassung vom Menschen, an den anthropologischen Bestandteilen seiner Theorie, wird gerügt, es herrsche ein "radikaler Primat des Subjektiven"<sup>1</sup>, das vernünftige Individuum gelte als oberste Instanz der Ne-

---

<sup>1</sup> Haug, Das Ganze 66.

gation und als Größe der positiven Utopie; zugleich aber betrachte Marcuse dieses Individuum als geschichtlich und gesellschaftlich determiniert<sup>2</sup>. Eine Konsequenz der Auffassung vom autonomen und rational denkenden Individuum wird des öfteren kritisiert: Die Individuen, die schon rational zu denken gelernt haben, bilden eine revolutionäre Minderheit, die im Namen des "Richtigen" die Mehrheit unterdrückt<sup>3</sup>. Damit würden Gewalt und Unterdrückung gerechtfertigt<sup>4</sup>, ein Zug utopischer Gewalttätigkeit hafte Marcuses Theorie an<sup>5</sup>. Eng damit zusammen hängt die Kritik an Marcuses historischem Kalkül<sup>6</sup>, die scharf formuliert so lautet: "Soll der Rechenapparat, dessen Knöpfe die Gegenadministratoren bestätigen (sic!), den 'alten Dreck' beseitigen, soll er die 'neue Erde' näher bringen, so hat er am Ende - es wäre nicht inkonsequent - das Blut zu bemessen, das über die Altäre des noch fernen Zieles fließt"<sup>7</sup>. Angemerkt wird auch, Mensch und Gesellschaft bedeuteten bei Marcuse nur etwas in ihrer Funktion für die Zukunft; so daß "Probleme von Recht und Gerechtigkeit, von realisierter oder realisierbarer Humanität und von politischer Ordnung in der gegebenen Situation so unwesentlich [erscheinen], daß sie mit einer Handbewegung vor dem Geschichtsziel beiseite geschoben werden können"<sup>8</sup>. Marcuse sehe den Menschen als total veränderbares Wesen an und ignoriere die Erfahrung

---

2 Zahn, Marcuses Apotheose 169.

3 Mc Intyre, Marcuse 117f.

4 Hereth, Totale Befreiung 6f.

5 Kaltenbrunner, Denker Marcuse 1083.

6 Siehe oben S. 85f.

7 Lipp, Apparat und Gewalt 297.

8 Hereth, Totale Befreiung 5.

menschlicher Unvollkommenheit, er wolle die 'Tilgung der Erbsünde'<sup>9</sup>. - Woher aber nimmt dann Marcuse das 'substantiell neue historische Subjekt'?<sup>10</sup>

b) Die Gesellschaftsanalyse

Gegen Marcuses Analyse der bestehenden Verhältnisse wird geltend gemacht, die fortgeschrittene Industriegesellschaft sei gar nicht so homogen, wie Marcuse sie darstelle<sup>11</sup>. Als Argumentationshilfe dienen dabei auch die Mai/Juni-Ereignisse in Frankreich 1968. So könne man über Marcuse sagen: "he was nevertheless essentially wrong in his pessimism, in his theory of one-dimensional man, and in his belief that there were no forces of revolt and of renewal in consumer society"<sup>12</sup>. Wenn aber die Gesellschaft nicht vollkommen integrativ und totalitär ist, so deute die Entwicklung eher auf eine Reform als auf eine Revolution hin, was gerade auch durch die Entwicklung der letzten 100 Jahre gestützt werde<sup>13</sup>.

Der Komplex der 'technologischen Rationalität' ist auch mehrfach Gegenstand der Kritik. So sei die Subsumierung von Wissenschaft, Technik, Kapitalinteressen und politischer Herrschaft unter den Begriff der 'technologischen Rationalität' mißverständlich, der Begriff vermöge in der Analyse nicht das zu leisten, was Marcuse ihm aufbürde<sup>14</sup>, denn "Technik setzt sich nicht geradlinig in

---

9 Hereth, Totale Befreiung 10. - 'Tilgung der Erbsünde': Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft, 152. - Dort wird Baudelaire zitiert.

10 Fragestellung bei Read, Rational Society 214f.

11 Mc Intyre, Marcuse 92-95.

12 Goldmann, Understanding Marcuse, 262.

13 Mattick, Limits 377f.

14 Offe, Technik und Eindimensionalität 99 und 102.

Herrschaft über Menschen um, sondern nur vermittelt durch die sozialen und institutionellen Mechanismen ihrer Anwendung"<sup>15</sup>. So gesehen erhielten Wissenschaft und Technik ihren verdinglichten Charakter erst durch Verflechtung in den Prozeß der Kapitalverwertung<sup>16</sup>. Marcuse könne kategorial nicht genau bestimmen, "was das heißt: daß sich die rationale Form von Wissenschaft und Technik, also die in Systemen zweckrationalen Handelns verkörperte Rationalität, zur Lebensform, zur 'geschichtlichen Totalität' einer Lebenswelt erweitert"<sup>17</sup>.

### c) Grundlagenkritik

"Marcuse gibt uns selten, wenn überhaupt, eine Begründung für die Richtigkeit seiner Aussagen". Er macht nicht deutlich, "welche Kriterien der Wahrheit er anerkennt und auf welche er sich beruft, wenn er uns zur Annahme seiner Behauptungen bewegen will"<sup>18</sup>. Marcuses Auslassungen über wahre und falsche Bedürfnisse - so wird weiter vertreten - führen zu "unausbleiblich elitären Konsequenzen"<sup>19</sup>. Um Kritik an theoretischen Grundlagen geht es auch bei der Feststellung, in Marcuses Schriften finde sich keine Bedeutungslehre, "nach deren Begriffen seine weitreichenden Aussagen über den Menschen, die Schönheit und die Freiheit verstanden werden könnten." Daher gerieten Marcuses Aussagen "freischwebend" und "mehr suggestiv als voll verständlich"<sup>20</sup>. Als weiterer Problempunkt innerhalb seiner Theorie gilt der

---

15 Offe, Technik und Eindimensionalität 103.

16 Ebd. 97.

17 Habermas, Technik und Wissenschaft 59f.

18 Mc Intyre, Marcuse 20f.

19 Ebd. 83.

20 Ebd. 111f.

Zusammenhang zwischen dialektischer Theorie und dem Postulat der Weigerung - diesen Zusammenhang zeige Marcuse nirgends auf<sup>21</sup>.

Zu Marcuses Ästhetik wird bemerkt, er greife auf Schillers Ästhetik zurück, verfälsche sie dabei aber, weil Schiller keinen Bruch mit dem Bestehenden wolle<sup>22</sup>; Kunst als Kunst sei nicht Negation des Bestehenden, wie Marcuse behaupte, denn der Künstler sei ja auch an die bestehenden Produktionsverhältnisse gefesselt<sup>23</sup>.

Andere Kritik richtet sich gegen die Art und Weise, wie Marcuse seine Grundlagen - Marx und Freud - verwendet. Marcuse - so die Kritik - folge Freud gerade in jenen Bereichen, in denen Kriterien von wahr und falsch schwieriger anzunehmen sind als in der empirisch überprüfbaren Theoriebildung<sup>24</sup>, er gehe bei der Übernahme der psychoanalytischen Theorie nicht auf deren historischen Wert ein, er betrachte sie also nicht wissenschaftstheoretisch, er betreibe dann auch eine radikal ungeschichtliche Auffassung der Psychoanalyse, indem er die Begriffe 'zusätzliche Unterdrückung' und 'Leistungsprinzip' aus Freuds Theorie extrapoliere und soziologisch konzipiere. So sehe Freud die moderne Phase des Triebverzichts zugunsten der Kultur als eine Phase im ewigen Kampf zwischen Eros und Thanatos an, Marcuse hingegen sehe in ihr die Möglichkeit einer prinzipiellen Wendung in der Kulturentwicklung. Diese Ansicht sei aber nicht aus psychoanalytischen Einsichten abgeleitet<sup>25</sup>.

---

21 Riedel, Philosophie der Weigerung 1090.

22 Zahn, Marcuses Apotheose 175.

23 Engelhardt, Ästhetik als Politik 731.

24 Mc Intyre, Marcuse 53.

25 Holzhey, Psychoanalyse und Gesellschaft 191, 201, 206.

Freudianer ist Marcuse einigen Kritikern zufolge nicht, als Marxist kann er aber nach Ansicht anderer auch nicht gelten. So begegnet mehr als einmal der Vorwurf, Marcuses Thesen befänden sich in erstaunlicher und beunruhigender Nähe zu konservativ-institutionalistischen Analysen (Freyer, Schelsky, Gehlen) - auch wenn die praktische Intention differiere<sup>26</sup>. Den Vorwurf mangelnder marxistischer Orthodoxie darf man hinter der Behauptung erblicken, der frühe Marcuse beweise ein 'philosophisches' Verständnis des Marxismus, während der Marxsche Materialismus es gerade verschmäht habe, das negative Kontinuum von Geschichte ausgehend von einer einheitlichen, sich durchhaltenden Menschennatur oder von einem ontologischen Fundament aus, das einer in sich entdeckte, zu verklären<sup>27</sup>. Marcuses Ziel als "endzeitlich" zu bezeichnen, weist in eine ähnliche Richtung<sup>28</sup>. Sowjetische Kritik geht sogar so weit, zu behaupten, Marcuse erweise sich "als völlig in die kapitalistische Gesellschaft 'Integrierter', er schreibt ihr allumfassende Macht und Unerschütterlichkeit zu", seine Theorie gehöre zu den "repressiven Mitteln, die auf die Erhaltung des Kapitalismus gerichtet sind"<sup>29</sup>. - Marcuse als Kapitalist!

Hinsichtlich der Grundlagen wird Marcuse ein weiterer Mangel vorgeworfen: Seine Reflexion richte sich nur ge-

---

26 Offe, Technik und Eindimensionalität 81; ähnlich Lipp, Apparat und Gewalt 281f., Habermas, Erkenntnis und Interesse 167, Anm. 14.

27 Schmidt, Existential-Ontologie 48. - Zu der Frage einer marxistischen "Philosophie" siehe den Abriß von Hanak, bes. Vorwort IX-XIII.

28 Haug, Das Ganze 61.

29 Knötzsch, Sowjetpresse 55. Zitat aus Literaturnaja Gazeta 1969.

gen die Gesellschaft, erfasse sich selbst aber nicht als bedingt<sup>30</sup>. Auf welche Grundlagen er insgesamt zurückgeführt werden kann, dazu folgendes polemisches Zitat: "Die Philosophie der Junghegelianer, Fragmente des Marxismus und überarbeitete Stücke aus Freuds Metapsychologie sind die Elemente, aus denen Marcuse eine Theorie entwickelt hat, die, wie so viele vor ihr, die großen Namen von Freiheit und Vernunft beschwört und in jedem wichtigen Punkt ihre Substanz verrät"<sup>31</sup>.

d) Ungenauigkeiten und Ausflüchte

Zu den Ungenauigkeiten, die Marcuse angekreidet werden, zählen folgende: Bei Marcuse ist nicht mehr (wie im Marxismus) in concreto nein zu sagen, sondern nur mehr en bloc<sup>32</sup>; er schwanke zwischen reiner und bestimmter Negation<sup>33</sup>, er gebe dem Feind viele Namen, definiere ihn aber nicht genau<sup>34</sup>, er befinde sich sogar in der Nähe zu früherer christlicher Weltverachtung (es bleibt auch bei Marcuse nur noch Hoffnung contra spem)<sup>35</sup>; schließlich gebe es in seiner Geschichtstheorie und Zustandsbeschreibung kein Moment, das nicht verkürzt wäre<sup>36</sup>.

Als ungenau wird auch das befriedete Dasein des Entwurfs bezeichnet. Es ist als Realität "nah und fern zugleich"<sup>37</sup>, die befreienden Tendenzen im Bestehenden könn-

---

30 Zahn, Marcuses Apotheose 183.

31 Mc Intyre, Marcuse 120f.

32 Haug, Das Ganze 58.

33 Zahn, Marcuses Apotheose 172.

34 Delany, Marcuse in the Seventies 458: "he gives the enemy various names, yet never really defines him".

35 Bartig, Utopische Wirkung 32f.

36 Haug, Das Ganze 66.

37 Offe, Technik und Eindimensionalität 87.

ten nicht aufgezeigt werden, das Gegebene sei nicht tragfähig, das Zukünftige nicht bestimmbar<sup>38</sup>. Das Moment der mangelnden Genauigkeit enthalten auch die Meinungen, bei Marcuse handele es sich um eine "eschatologische Geschichtsspekulation"<sup>39</sup>, die Weigerung, die konkrete Gestalt der Gesellschaft darzustellen, sei Irrationalismus<sup>40</sup>, der transzendierende Entwurf sei nicht konkret, sondern dezisionistisch<sup>41</sup>, Marcuse biete auch keine konkreten Lösungen zur Frauenbefreiung an und halte an unterdrückender Privatheit fest<sup>42</sup>, sein Entwurf sei keine Revolutionierung von Wissenschaft und Technik, nur eine andere Einstellung zur Natur<sup>43</sup>.

Marcuses Haltung wird auch als Flucht denunziert: Was er vorstellt, ist keine Veränderung der Welt, sondern nur Interpretation und eine Verlagerung gesellschaftskritischer Argumentation in den Bereich der Ästhetik<sup>44</sup>. Marcuses Entwurf ist keine echte, nur eine utopische Alternative<sup>45</sup>, Marcuse setzt anstelle der alten, schlechten Kräfte nur ebensolche neue<sup>46</sup>, er bringe auch kein neues System, sondern nur eine neue Sprechweise<sup>47</sup>; schließlich: "Statt den Herren dieser Welt diese Welt streitig zu machen, entwirft Marcuse eine zweite Welt"<sup>48</sup>.

---

38 Zahn, Marcuses Aptheose 177f.

39 Hereth, Totale Befreiung 6.

40 Ebd. 8.

41 Lipp, Apparat und Gewalt 298.

42 Berliner Frauenkollektiv 55-57.

43 Habermas, Technik und Wissenschaft 57.

44 Engelhardt, Ästhetik als Politik 730 mit Bezug auf "Konterrevolution und Revolte". - Die Kritik könnte für "Permanenz der Kunst" genau so gelten.

45 Bartig, Utopische Wirkung 7,52,54.

46 Lipp, Apparat und Gewalt 300.

47 Kernig, Analyse 124.

48 Haug, Das Ganze 63.

### 3.1.2. Positive Wertungen

So scharf z.T. die Kritik an Marcuse laut geworden ist, auch bei den eben zitierten Autoren wird seine Theorie nicht in Bausch und Bogen verurteilt. So hebt beispielsweise Lipp hervor, zwar sei die nächstmögliche Konsequenz aus der Marcuseschen Analyse Resignation, Marcuse bleibe aber nicht bei der 'großen Weigerung' stehen, er fordere vielmehr Veränderung<sup>49</sup>. Zahn gelangt in seiner philosophisch orientierten Deutung des Marcuse-Werkes als "Apotheose der Negation" zur Auffassung, Marcuse betreibe keine reine Negation, sondern Negation der Negation, er verneine die bloße Verneinung und nehme das vorher Verneinte in sich auf; in seinem Werk sei eine durchgehende Konsequenz zu entdecken, es könne daher auch als Ganzes gesehen werden<sup>50</sup>.

Genau hier sollen nun zwei Autoren zu Wort kommen, die versucht haben, sich mit dem Gesamtwerk Marcuses auseinanderzusetzen.

#### a) Jansohn: Herbert Marcuse

Jansohn befaßt sich mit Marcuses Werk als Ganzem. Er rollt Marcuses Gesellschaftskritik auf, die in Einzelheiten die Repression in Gesellschaft und Individuum und somit die "unvernünftige Vernünftigkeit des bestehenden Ganzen" darlegt<sup>51</sup>, er weist auf die bei Marcuse mögliche "Befreiung von der Irrationalität" des Ganzen hin, indem er die theoretischen Grundlagen der Befreiung und die Erörterung über die Praxis der Befreiung zusammenstellt<sup>52</sup>; schließlich wird die "Wirklichkeit einer neuen

---

49 Lipp, Apparat und Gewalt 286-289.

50 Zahn, Marcuses Aptheose 170 und 166.

51 Jansohn, Herbert Marcuse Teil I.

52 Ebd. Teil II.

Vernunft" im befriedeten Dasein so dargestellt, daß die Befreiung des Individuums und des Allgemeinen in diesem neuen Zustand deutlich werden<sup>53</sup>.

Mir scheint, es ist Jansohn damit gelungen, "das in Marcuses Schriften latente philosophische System als ganzes im Abriß darzustellen"<sup>54</sup>. "Entscheidendes Bewertungskriterium ist allein die immanente Stimmigkeit der Marcuseschen Theorie"<sup>55</sup>. - Auch diese Intention ist verifiziert worden. Wenn Jansohn die innere Stimmigkeit der Theorie aufzeigen will, so übersieht er dabei nicht den Einwand, daß Marcuses Bemühen "nicht bloß theoretisch zu bestätigendes und zu verwerfendes Denkgebäude, nicht bloß geistige Gebilde sei, sondern eine Lehre, deren Wahrheit sich erst in ihrer revolutionären Aufhebung zeige"<sup>56</sup>. Mit Recht bemerkt er, eine Revolutionstheorie sei die "Theorie einer möglichen Praxis" und so auch überprüfbar, "ohne daß die tatsächlichen Erscheinungsformen des in ihr implizit mitgedachten Umschlags in Aktion daran etwas zu ändern vermöchten"<sup>57</sup>.

b) Fry: Marcuse - Dilemma and Liberation

Auch Frys Arbeit ist philosophisch orientiert, verfolgt aber andere Ziele als die Jansohns. Fry geht es um zwei Hauptthemen. Einmal will er die Hauptlinien von Marcuses ökonomischer und soziopolitischer Analyse herausarbeiten und interpretieren, zum anderen will er die Hauptlinien von Marcuses sozialer und ökonomischer Analyse

---

53 Jansohn, Herbert Marcuse Teil III.

54 Ebd. 12 (dort das gesamte Zitat hervorgehoben).

55 Ebd. 16.

56 Ebd. 17.

57 Ebd. 17.

und den erkenntnistheoretischen Wert des Libido-Begriffs 'ausbalancieren'<sup>58</sup>. - Fry hat m.E. die Hauptlinien der Marcuseschen Analyse klar herausgearbeitet, er hat auch das von Marcuse festgestellte Dilemma zu recht als Ausgangspunkt für Marcuses weitere Überlegungen deutlich gemacht: Die Stabilität der nordamerikanischen Gesellschaft scheint unüberwindlich, die Arbeiterklasse inclusive neuer Schichten innerhalb des Systems ist integriert - die traditionelle kritische Theorie greift also nicht mehr<sup>59</sup>.

Marcuse gelangt so zu einer ontologischen Veränderung ("ontological shift"): Die Grundbegriffe der kritischen Theorie werden verändert; das Wesen des Menschen ist nicht mehr historisch bedingt, sondern konstant, nämlich in seiner (wenngleich onto- und phylogenetisch bestimmten) Triebstruktur<sup>60</sup>. Diese Veränderung geschieht vor allem mit Hilfe von Freuds später Trieblehre. Marcuse gewinnt so eher einen Ausgangspunkt, das skizzierte Dilemma zu durchbrechen, entfernt sich allerdings von Marx. Die Überwindung des Dilemmas bietet sich durch Mobilisierung des subjektiven Faktors der Veränderung an. Marx gegenüber ist diese Betonung aber zu stark, denn bei Marcuse wird das Verhältnis zwischen Sein und Bewußtsein fast umgedreht (nicht mehr das Sein bestimmt über

---

58 Fry, Marcuse 150: "The study has had two central objectives. First, it has been an attempt to both elaborate and interpret the main features of Marcuse's economic and sociopolitical analysis [...] In the second place, it has been an attempt to 'balance-out' as it were, the main features of Marcuse's social and economic analysis and his evaluation (or lack of it) of the epistemological status of libido".

59 Diese Überlegungen bei Fry, Marcuse 11-27. Fry begründet seinen Bezug auf die nordamerikanische Gesellschaft: "it is North American capitalism and society which (being in his view the most advanced) has been the primary focus of his [Marcuse's] analyses." (Ebd. 8).

60 Fry, Marcuse, 28-43.

das Bewußtsein), der Entfremdungsbegriff wird stark verändert, der Arbeitsbegriff ist nicht mehr genuin marxistisch, die Frage der Bedürfnisse erfährt eine Verwandlung, es wird ein neuer Mensch gefordert, die studentische Avantgarde wird als wichtiger subjektiver Faktor angesehen<sup>61</sup>.

Frys Kritik setzt an mehreren Stellen an. Zu Marcuses ökonomischen Analysen bemerkt er, beträchtliche Faktoren seien dabei nicht berücksichtigt, ähnliches gelte für die sozialen Daten der Analyse. Z.B. sei der Zusammenhalt der kapitalistischen Länder durchaus nicht so stark, wie von Marcuse analysiert<sup>62</sup>, die Zunahme der strukturellen Arbeitslosigkeit sei noch nicht eingearbeitet, im Gegensatz zu Marcuses Analyse sei ein Zunehmen des Klassenbewußtseins (entsprechend der ökonomischen Krise des Kapitalismus) festzustellen<sup>63</sup>. Erhebliche Zweifel meldet Fry gegenüber dem Libido-Begriff an: Er sei von Freud noch sehr kritisch als 'mythologische' Größe, gebraucht worden, Marcuse benutze ihn aber zunehmend zur Erklärung sozialer und individueller Verhältnisse - obwohl alles auf den höchst fragwürdigen erkenntnistheoretischen Wert dieses Begriffs hinweise<sup>64</sup>.

Aufgrund dieser Kritik kann Fry zum Schluß kommen, der Marcuseschen Revision der kritischen Theorie habe es nicht bedurft und bedürfe es auch nicht, um so weniger, als die Tendenzen der nordamerikanischen Gesellschaft eben nicht den von Marcuse aufgewiesenen entsprächen<sup>65</sup>.

---

61 Fry, Marcuse 44-67.

62 Ebd. 69-85, bes. 74f. und 77; Zusammenfassung 111-115.

63 Ebd. 117, 135-138.

64 Ebd. 147-149; Zitat 149: "However, [...] all point to the highly dubious epistemological status of the notion of libido".

65 Ebd. 159.

Bei aller Kritik gesteht aber auch Fry der Analyse Marcuses ihren Wert zu: "There is nevertheless much of value in Marcuse's analyses"<sup>66</sup>. - Diese Bemerkung scheint beachtlich. Beachtlich scheint mir aber auch - als kritische Stellungnahme gegen Fry - folgendes. Marcuse mag manches verkürzt haben, er mag die Tendenzen innerhalb des Bestehenden nicht genau vorausgesehen haben, er mag sehr stark durch die Verhältnisse der 50er und 60er Jahre beeinflußt gewesen sein - hat er aber die von Fry 'ausbalancierten' Tendenzen so falsch gesehen? Anders gefragt: Sieht Fry genügend richtig, um sein Urteil ausreichend begründen zu können? Hier können nicht die vielen von ihm beigebrachten Daten auf ihre Auswahl hin untersucht werden - aber: Befindet sich der nordamerikanische Kapitalismus in einer "general crisis"? Ist er so erschüttert, daß man die klassische marxistische Theorie als verifiziert ansehen kann? Sieht Marcuse wirklich zu pessimistisch, wenn er bei den Produzierenden zu wenig oder fast gar kein Klassenbewußtsein entdeckt? Die Gewerkschaften und arbeiterschaftlich orientierten politischen Parteien und Gruppen, die Fry nennt<sup>67</sup>, haben jedenfalls nicht das Klassenbewußtsein, das eine radikale Veränderung der Gesellschaft erstrebt. Ist es - um zur letzten Frage an Fry zu kommen - so abwegig, dem subjektiven Faktor der Veränderung eine so wichtige Rolle beizumessen?

Soweit Fry zukunftsgerichtete Tendenzen aufzeigen will, unterliegt er der eigenen Feststellung, dies sei angesichts der Komplexität der Probleme ein extrem schwieriges Unterfangen<sup>68</sup>. Ohne die Gründlichkeit seiner Studie in Frage stellen zu wollen, ist zu fragen, ob nicht

---

66 Fry, Marcuse 160.

67 Ebd. 137.

68 Ebd. z.B. 159.

sein Interesse - nämlich die andauernde Gültigkeit der klassischen marxistischen Theorie - seine Erkenntnis, nämlich die Auswahl seines Materials, zu sehr beeinflusst hat. - Was hier von Belang ist: Fry stellt nicht die gesamte Analyse Marcuses in Frage, er bestreitet auch nicht die innere Stimmigkeit der Theorie, vielmehr meint er aufgrund der Zusammenstellung überwiegend ökonomischer Daten und der Analyse eines psychologischen Begriffs die Notwendigkeit von Marcuses Theorie überhaupt verneinen und damit eine andere stützen zu können.

### 3.2. Theologische Kritik

Aus der Fülle kritischer Anmerkungen gegenüber Marcuse wurden in 3.1. einige herausgegriffen. Zu den vielen Einzelpunkten wäre aus Marcuses Werk heraus manche Erwiderung möglich. Manche kritischen Einwände scheinen mir aber auch gerechtfertigt. In Anbetracht dessen, "daß sich bei dem Dialektiker Marcuse zu fast jeder positiven Behauptung dem Wortlaut nach eine Gegenthese ausfindig machen läßt", was leicht dazu verleitet, "fortwährend nach inneren Unstimmigkeiten zu suchen"<sup>69</sup>, bleiben die angeführten Stellungnahmen als Palette kritischer Äußerungen stehen. Nachdem Fry die Analyse Marcuses nicht grundlegend erschüttert, sie vielmehr nur relativiert, in ihrem Wert aber auch anerkannt hat, Jansohn darüber hinaus die innere Stimmigkeit der Theorie nachgewiesen hat, wird die Einzelkritik an Marcuse relativiert. Das bedeutet: Marcuses Analyse und sein Entwurf stellen auch weiterhin eine Herausforderung dar.

Der erste Schritt einer theologischen Kritik bestand in der Kenntnisaufnahme nichttheologischer Stellungnahmen,

---

69 Jansohn, Herbert Marcuse 18.

der nächste führt zu einer theologisch motivierten Kritik aufgrund bestimmter christlicher Perspektiven. So wird eine Korrektur der Aussagen über die Affinität (C 2) möglich und nötig sein. - Die Kontinuität der theologischen Aussagen innerhalb dieser Arbeit wird dadurch angestrebt, daß auch hier dieselben Autoren zu Wort kommen wie in Teil B und C 2.

### 3.2.1. Relativierungen

Innerhalb christlicher Zukunftsüberlegungen werden etliche Relativierungen geltend gemacht.

#### a) Relativierung der Welt des Möglichen

Relativiert wird die 'Welt des Möglichen' als eine planbare Zukunft mit innerweltlicher Vollendung, denn die Totalität Gottes setzt ihr ihre Grenzen, überschreitet das Real-Mögliche und Unmögliche; sie ermöglicht erst ein Leben in Fülle ohne irdische Einschränkung, erst das Gottesreich bedeutet Neuordnung, seine Möglichkeiten gehen über alle Utopien hinaus. Relativiert wird damit alles Irdische, denn zur Vollendung muß es Heil erfahren; im Letzten wird dies als Tat Gottes angesehen, weil menschliches Handeln keine Letztgültigkeit aufweist, weil Gott die Initiative hat und ist<sup>70</sup>.

#### b) Relativierung der Zukunft

Ähnlich zu relativieren ist der Begriff Zukunft. So, wenn betont wird, es komme auf die letzte Zukunft an,

---

70 Siehe oben 113; Rahner, Zukunft 154f.; Ratzinger, Eschatologie 174f.; Entwicklung und Frieden 472-474 (Abschnitte O.2. und O.6.); siehe oben 118, 140; Shaul, Revol. 251; siehe oben 161, 137f., 148; Shaul, Befreiung 109.

die als eschatologische Zukunft unterschieden sei von aller Planung; Zukunftsplanung könne nämlich nicht absolut sein und lasse eine 'Leerstelle'. Zukunft werde von Gott verheißen, seine Zukunft sei je größer und ermögliche erst die absehbare Zukunft mit ihren Möglichkeiten. Zukunft wird erst endgültig durch den Kommenden, der alles neu macht; es geht um Jesus und seine Zukunft, die qualitativ dermaßen anders ist, daß von einer Neuschöpfung gesprochen werden kann - wengleich in irdischen Bildern wie denen von der Hl. Stadt oder dem neuen Jerusalem. Zukunft wird jedenfalls relativiert durch Gott als entscheidende Macht<sup>71</sup>.

c) Relativierung von Weltanschauungen und Institutionen

Hand in Hand mit der Relativierung der Welt des Möglichen und der Zukunft geht die Infragestellung von Weltanschauungen und Institutionen. Diese Art der Relativierung begegnet da, wo die gesellschaftskritische Potenz des Glaubens oder der sozialkritische Auftrag hervorgehoben werden, veranlaßt durch die in Jesus grundgelegte soziale Komponente eschatologischer Hoffnung: In der christlichen Zukunftshoffnung sind individuelles und soziales Heil untrennbar verknüpft<sup>72</sup>. Diese gesellschaftskritische Potenz ergibt sich aus der Tatsache, daß der Bezugspunkt christlicher Gemeinschaft "jenseits der politischen Auseinandersetzung" liegt<sup>73</sup>, 'außerhalb des Sozialen'<sup>74</sup>, daß sie - biblisch gesehen - eben "einbezogen 'in' diese Welt, aber nicht ganz und gar 'von' dieser Welt" ist<sup>75</sup>. Dieser glaubensmäßig bestimmte Bezugspunkt

---

71 Siehe oben 111,112; Rahner, Zukunft 149,154f.; siehe oben 118,120,147; Concilium, Utopie 72; Moltmann, Hoffnung 13; siehe oben 137f.,138ff.,117ff.

72 Siehe oben 152; Dreier/ Kümmel, Zukunft 148; oben 140,150f.

73 Shaull, Revolution 259f.

74 Schulze, Theologische Sätze 211.

75 Shaull, Revolution 260.

gestattet auch Stellungnahmen zu Einzelfragen. Gegenüber marxistischer Gesellschaftskritik läßt sich daher betonen, sie könne nicht als die einzig legitime Fortsetzung des ursprünglichen christlichen Glaubens verstanden werden<sup>76</sup>, die Identifizierung der Hominisierung und Humanisierung des Menschen mit dem endzeitlichen Heil führe im Marxismus zur Ideologie<sup>77</sup>. Allgemeiner wird relativiert: "Die Theorie der Gesellschaft ist also nicht als Theorie der 'Totalität' des sozialen Daseins zu entfalten"<sup>78</sup>. - Eine deutliche Kritik am Ganzheitsanspruch gesellschaftlicher Theorien, wie er auch bei Marcuse anklingt<sup>79</sup>. Der Bezugspunkt 'außerhalb' ermöglicht es aber auch, die eigene Kritik nicht absolut zu setzen, so daß z.B. der Kapitalismus nicht in jeder seiner Erscheinungsformen verurteilt wird<sup>80</sup> und bestehende Strukturen als brauchbar für die Veränderung angesehen werden<sup>81</sup>. Eine solche kritische, auch eigenen Positionen gegenüber relativierende Haltung kann dahin gehen, daß sich Ethik "im Ausschließungsverfahren", also gewissermaßen negativ, dem "regnum humanum" nähert in einer gewissen Nachbarschaft zur kritischen Soziologie, "die es ablehnt, den materialen Inhalt von Utopien zu benennen"<sup>82</sup>.

76 Fox, Neo-marxisme 142.

77 Metz, Welt 63.

78 Wagner, Sozialethik 205. Dort als Erkenntnis aus der Auseinandersetzung mit der Theorie der Gesellschaft Frankfurter Provenienz und der Gesellschaftstheorie Luhmanns, später (ebd. 205-207) in Beziehung gesetzt zur Christologie.

79 Siehe oben S. 73.

80 Z.B. Quadragesimo Anno 101; dazu noch unten S. 228f.

81 Shaull, Revolution 256f.

82 Lefringhausen, Gesellschaftliche Verantwortung 275. Ähnlich Schultze, Zukunftsorientierte Ethik 271: Eine theologische Ethik kann Markierungen setzen, "indem sie zu klären sucht, was auch künftig in jedem Fall als inhuman wird gelten müssen".

d) Relativierung als Selbstkritik und Verantwortung

Der Bezugspunkt 'außerhalb' bringt eine eschatologisch orientierte Theologie damit zur Selbstkritik, aber auch zur Wahrnehmung der Verantwortung ihrem Bezugspunkt gegenüber. Selbstkritik ermöglicht die Aussage, es genüge nicht nur das Vertrauen auf menschliche Kraft, menschliches und göttliches Tun gehörten vielmehr zusammen, Gott sei der Grund des Handelns<sup>83</sup>. Das Moment der Verantwortung gewinnt - als relativierende Kraft gegenüber menschlicher Autonomie - verschiedene Ausdrucksformen. Die strenger formulierte Aussage über Gott als Gerichtsmacht erfährt ihre Ergänzung durch die Betonung, Verantwortung ergebe sich aus dem Heilsangebot heraus, schöpfungsgemäße Gabe und Aufgabe sei es, die Gottesherrschaft zu verwirklichen<sup>84</sup>. - All das hebt nur das Eine hervor: Die Verantwortung des Menschen hat die Verantwortung Gott gegenüber zur Grundlage.

e) Zielpunkte

Relativierung durch die eschatologische Sicht geschieht nicht nur als Relativierung der Welt, der Zukunft und als Relativierung in Selbstkritik und Verantwortung, sie zielt auch auf bestimmte Werte ab. Relativierung irdischer Wirklichkeit geschieht nämlich im Sinn und zugunsten von Freiheit, die im Erwartungshorizont des Reiches Gottes, im Bereich des 'neuen Seins', gesehen wird<sup>85</sup>. Diese Relativierung geschieht in Liebe, in Richtung auf die Gottesherrschaft hin, in der Verwirklichung des Gemeinwohls, in Frieden und Gerechtigkeit<sup>86</sup>. Dabei drückt sich im Be-

---

83 Siehe oben 163,149; Pannenberg, Ethik 70.

84 Siehe oben S. 132f.,144,145.

85 Siehe oben S. 139f.

86 Pannenberg, Ethik 70f.,73,75,76f.

griff der Gerechtigkeit "ein verheißungsvoller Gedanke unserer christlichen Botschaft aus: nämlich der spezifisch christliche Gedanke von der Gleichheit aller Menschen"<sup>87</sup>. Damit ist auch der wichtigste Zielpunkt der Relativierung des Irdischen angesprochen: Es geht um die Verwirklichung des Humanums. In diesem Sinn wendet sich christlicher Glaube gegen die Materialisierung des Menschen zum Zweck eines technologisch durchrationalisierten Fortschritts<sup>88</sup>, er relativiert die Möglichkeit von Gewaltanwendung bis auf ein Minimum<sup>89</sup>, er sieht in der historischen Existenz die "unauflöslliche Anstrengung zur Befreiung", die durch das NT zum "Schritt von unserem gegenwärtigen Dasein in die neue Humanität" wird<sup>90</sup>.

#### f) Angelpunkte der Relativierung

Die Relativierungen können an bestimmten Angelpunkten festgemacht werden. Hoffnung ist in unserem eschatologischen Kontext zuerst zu nennen. Ihre Sprengkraft öffnet die Horizonte nach vorn, es gibt nur eine Hoffnung, nämlich Christus, die Hoffnung bedeutet zugleich Glaube an Sinn und Erfüllung<sup>91</sup>.

Glaube ist die Grundlage der Hoffnung, fundiert in der Auferweckung Jesu und in der Verheißung Gottes, die sich in dieser Auferweckung dokumentiert<sup>92</sup>.

Liebe ist der dritte Angelpunkt, denn in Liebe gibt Gott sein versöhnendes Angebot in Jesus Christus<sup>93</sup>. In Liebe,

---

87 Unsere Hoffnung 92.

88 Metz, Welt 110.

89 Metz, Welt 111f; Shaull, Revolution 245; Nanning, Thesen 159f.

90 Shaull, Revolution 239.

91 Siehe oben 147 ; Unsere Hoffnung 111; Shaull, Befreiung 120.

92 Siehe oben 156, 135f.; Moltmann, Hoffnung 15f., 321.

93 Siehe oben 146; Schultze, Zukunftsorientierte Ethik 268.

wie auch in Hoffnung und Glauben bleibt eine doppelte Bewegung festzustellen. Immer steht der Mensch in einer Bewegung hin zu Gott, der andererseits menschlichen Glauben, menschliche Hoffnung und Liebe anstößt und im letzten ermöglicht. In unserem eschatologischen Verständnis: Glaube als Glaube an die Auferstehung, die durch Gott geschieht, Hoffnung als Vertrauen auf eine letzte, von Gott bewirkte Vollendung, Liebe als Liebe zu Gott und zum Nächsten aufgrund des Angenommenseins durch eben diesen Gott.

### 3.2.2. Relation

So gesehen, ist die eine Relation - hin zum Bezugspunkt 'außerhalb' - maßgebend und grundlegend für alle Relativierungen. Die eine entscheidende Relativierung, in der alle anderen aufgehoben sind, ist der eschatologische Vorbehalt des schon erfolgten, aber noch nicht vollendeten Heils. Die entscheidende Zukunftsbewegung ist die Vollendung des Reiches Gottes, die endgültige Gottesherrschaft. Im Ernstnehmen des Zusammenwirkens von göttlichem und menschlichem Tun gibt dann auch diese Zukunftsbewegung die grundlegende Motivation des Handelns ab<sup>94</sup>.

### 3.2.3. Kritische Korrektur

Unter dem Gesichtspunkt der genannten Relativierungen und der einen Relation ist die Affinität christlicher Perspektiven zu Marcuse (Teil C 2) zu überdenken.

#### a) Angenommene Herausforderung

Anhand einzelner Autoren wurde eine Affinität durch Vergleich und durch Zukunftssolidarität nachgewiesen. Dazu

---

94 Zum Motivationszusammenhang des Reiches Gottes: Dreier/ Kümmel, Zukunft 181 mit Bezug auf Hoffmann/Eid.

im einzelnen: Mit Blick auf Marschs Vergleich kam der Ganzheitsbezug zur Sprache und das Streben nach Veränderung<sup>95</sup>. Eschatologie nimmt - im Unterschied zu Marcuse - ihren Ganzheitsbezug vom Bezugspunkt 'außerhalb' her und von der nicht einholbaren Totalität Gottes, das Streben nach Veränderung gründet im Motivationszusammenhang des Reiches Gottes. Beim Vergleich der Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf einerseits und der Welt des Wirklichen und des Möglichen andererseits<sup>96</sup> hebt Marsch selbst den Unterschied zu Marcuse hervor: Der Mensch muß sich selbst und seine Welt ständig vor Gott relativieren<sup>97</sup>. Was den Auftrag, die Welt zu begreifen und zu organisieren angeht<sup>98</sup>, gilt der Unterschied ebenso: Der Mensch handelt im Auftrag, für ihn gilt die kritische Negation gegenüber allem Bestehenden radikal, er weiß um eine nicht überschreitbare Grenze zwischen Relativem und Absolutem, die er wahr<sup>99</sup>. Im Vergleich zwischen christlichem Heilsglauben und Marcuses Sprung in ein heilvolles Dasein<sup>100</sup> kommt Marsch schließlich zur Auffassung, Marcuse lasse seine Leser in der Schweben "zwischen dem schon Wahrscheinlichen und dem nur utopisch Konzipierbaren, zwischen anscheinend realistischer Prognostik und Hoffnung contra speciem", während christliche Heilshoffnung zwar auch im Noch-Nicht hoffe - und sich so auch in der Schweben befinde - aber mit begründbarer Hoffnung: "Denn der Gekreuzigte wird als der Auferweckte und Kommende erkannt und verehrt"<sup>101</sup>.

---

95 Siehe oben S. 196f.

96 Siehe oben S. 197.

97 Marsch, Utopie der Befreiung 28.

98 Siehe oben S. 197.

99 Marsch, Utopie der Befreiung 30.

100 Siehe oben S. 197f.

101 Marsch, Utopie der Befreiung 32f., Zitate: 33.

Dieser Unterschied ist auch für jene Autoren zu beachten, die Marcuse nach Heil streben sehen oder sein Ziel als endzeitlich ansehen<sup>102</sup>. Und der gemeinsame Nenner der 'absoluten Zukunft'<sup>103</sup> wird erheblich dadurch relativiert, daß im einen Fall das Sein ohne Grenzen gemeint ist, im anderen Gott als Kommender<sup>104</sup>. Die Relativierung des von Gremmels und Herrmann vorgestellten theologischen Programms<sup>105</sup> besteht nicht in inhaltlichen Korrekturen, wohl aber in der notwendigen Ergänzung durch die eine Relation.

Gollwitzers Gesellschaftsanalyse<sup>106</sup> soll in großen und ganzen in ihrem Wert und damit auch in der Bewertung der Affinität zu Marcuse nicht bezweifelt werden. Wohl aber ist auch seiner Kritik gegenüber jene Relativierung angebracht, die im nächsten Punkt (b) noch mit Blick auf die Kapitalismuskritik zur Sprache kommt.

Auch in "Verpflichtung zur Zukunft"<sup>107</sup> darf mehr Ähnlichkeit als Unähnlichkeit angenommen werden. Zu Marcuses Parole 'Sozialismus oder Barbarei' ist jener Vorbehalt angebracht, der allgemein als Relativierung von Weltanschauungen und Institutionen, speziell aber auch als Einwand gegenüber dem Marxismus als einer sich absolut setzenden Ideologie vorgebracht werden muß<sup>108</sup>. Die Einigkeit christlicher und nichtchristlicher Humanisten in ihrer Verantwortung der Zukunftsgestaltung gegenüber bedarf auch hier des Hinweises auf eine letzte Verantwortung Gott gegenüber, spezifiziert durch das Heilsan-

---

102 Siehe oben S. 198.

103 Ebd.

104 Dazu Sauter, Zukunftsfrage 57.

105 Siehe oben S. 198f.

106 Siehe oben S. 199f.

107 Siehe oben S. 201f.

108 Siehe oben S. 220f.

gebot und den schöpfungsgemäßen Herrschaftsauftrag des Menschen<sup>109</sup>.

Die Übereinstimmung im Anliegen der Befreiung des Menschen<sup>110</sup> muß differenziert werden. Befreiung ist in christlicher Perspektive nicht allein menschliches Tun, Gott ist der Grund des Handelns<sup>111</sup>. Die Zielwerte Frieden, Gerechtigkeit, Freiheit, Solidarität<sup>112</sup> gewinnen in theologischer Sicht ihre volle Dimension im Horizont des Reiches Gottes, hin zur neuen, in Jesus grundgelegten Humanität<sup>113</sup>. Ähnliches kann zum Abschnitt "Wege zur Zukunftsverwirklichung" bemerkt werden<sup>114</sup>. Die Zusammenarbeit aller, das Mitspracherecht aller, die ständig notwendige Veränderung und Erneuerung im Sinn des Aufsprengens der verengten Sein-Bewußtseins-Dialektik erhält eine eschatologisch bestimmte Perspektive durch den Metanoia-Gedanken, der wiederum im Horizont der Verwirklichung des Gottesreiches und der Spannung des schon erfolgten, aber noch nicht vollendeten Heils steht.

In der Frage der Gewaltanwendung schließlich<sup>115</sup> ist ebenfalls auf die Relativierungen hinzuweisen. Die genannten Autoren<sup>116</sup> gehen weit vorsichtiger zu Werk als dies in Marcuses Kalkül der Fall ist - im Bewußtsein, daß Befreiung und Veränderung zu menschlicheren Verhältnissen noch in der Verantwortung vor Gott gründen<sup>117</sup>.

---

109 Siehe oben S. 222.

110 Siehe oben S. 202.

111 Siehe oben S. 222.

112 Siehe oben S. 202.

113 Siehe oben S. 222ff.

114 Siehe oben S. 203.

115 Siehe oben S. 203f.

116 Siehe oben S. 223, Anm. 89.

117 Zur Gewaltfrage auch die Zusammenfassung bei Ganoczy, Sprechen von Gott 135-138, wo diese zurückhaltende Behandlung der Gewaltanwendung auch bei "Theologen der Befreiung" wie Assmann konstatiert wird.

b) Kapitalismuskritik

Einschränkend zu diesem Punkt der Übereinstimmung zwischen Marcuse und christlichen Stellungnahmen<sup>118</sup> ist das zu nennen, was eben unter "Relativierungen" gegenüber Weltanschauungen und Institutionen geltend gemacht wurde. Der angesprochene Vorbehalt richtet sich gegen Verabsolutierungen, auch im Blick auf die Kapitalismuskritik, die dann totalitär wird, wenn mit ihrer Hilfe alle bestehenden ökonomischen und politischen Schwierigkeiten erklärt werden sollen. Insofern muß die relativierende Aussage beachtet werden, daß die kapitalistische Wirtschaftsweise "als solche nicht zu verdammen ist. Und in der Tat, sie ist nicht in sich schlecht. Die Verkehrtheit beginnt vielmehr erst dann[...]"<sup>119</sup>. Hier setzt die massive Kritik am Kapitalismus ein, wie sie oben skizziert wurde. - Für diese Relativierung gilt dasselbe wie für die bereits geäußerten: Keinesfalls soll damit die erhebliche Übereinstimmung mit der Kritik Marcuses in Abrede gestellt werden, es geht nur darum, auch die andere Seite zu zeigen. Zu dieser gehört es, daß die zitierten kirchlichen Dokumente auch Kritik an der kollektivistischen Wirtschaftsform üben<sup>120</sup>, während Marcuse bei aller Kritik hier den richtigen Weg sieht<sup>121</sup>. Zur anderen Seite gehört auch die Bemerkung "Wer Christus, dem vollkommenen Menschen, folgt, wird auch selbst mehr Mensch"<sup>122</sup>. D.h. Gesellschaftskritik ja, aber im "Licht des Evangeliums", "im Licht Christi"<sup>123</sup>. Exemplarisch

---

118 Siehe oben C 2.2.

119 Quadragesimo Anno 101.

120 Gaudium et Spes 65

121 Marcuse, Versuch über die Befreiung, 125f.

122 Gaudium et Spes 41.

123 Gaudium et Spes 3,10.

dafür gilt: "[...] obliegt der Kirche allzeit die Pflicht nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten"<sup>124</sup>. Gesellschaftskritik wird so durch einen religiösen Bezug relativiert, denn die religiöse Sendung gibt Licht und Kraft zum Aufbau der menschlichen Gemeinschaft<sup>125</sup>, die in dieser Sicht eingebunden ist in den Aufbau des Gottesreiches<sup>126</sup>.

c) Eschatologische und utopische Spannung

Bei aller Nähe zwischen dem Schon und Noch-Nicht Marcuses und der christlich-eschatologischen Spannung<sup>127</sup> ist der Unterschied in der Begründung nicht zu übersehen. Das Moment des qualitativen Umschlags bei Marcuse ist in den menschlich-irdischen Fähigkeiten und Möglichkeiten fundiert. Gleiches gilt für die offene Zukunft, für die Vorsicht konkreten Aussagen gegenüber und für die Parallele zwischen Parusie- und Revolutionsverzögerung. - In christlicher Eschatologie ist die letzte Zukunft durch den Bezug zu Gott bestimmt, ebenso die Möglichkeit der offenen Zukunft. Die Vorsicht der 'theologia negativa' rührt aus eben dieser Beziehung und dem Wissen um die bleibende Differenz zwischen Gott und Mensch, die 'Enttäuschung' durch die Parusieverzögerung konnte relativiert werden durch den Glauben an die (in Jesu Auferstehung begründete) Verheißung Gottes.

d) Verpflichtung zu einer menschlicheren Zukunft

Auch im Blick auf die Ähnlichkeiten hinsichtlich einer menschlich gestalteten Zukunft<sup>128</sup> gibt es Unterschiede.

---

124 Gaudium et Spes 4.

125 Gaudium et Spes 42.

126 Gaudium et Spes 39.

127 Siehe oben S. 186-188.

128 Siehe oben S. 188-190.

Leben in Fülle, ja - aber vollendet durch die Gemeinschaft mit Gott, ausgedrückt durch das theologische Bildwort "Himmel"<sup>129</sup>. Verwirklichung von Freiheit, Frieden, Gerechtigkeit, Humanität, Versöhnung, ja - aber im Erwartungshorizont des Reiches Gottes, im Bereich des neuen Seins in Christus<sup>130</sup> und ohne Entfremdung, weil in die Zukunft Gottes hinein enteignet<sup>131</sup>. Mögliche Fehlentscheidung ja, - aber nicht mit der absoluten Last rein menschlicher Verantwortung, sondern mit einer Verantwortung, die letztlich in der Begegnung mit Gott entschieden wird und die deshalb 'leichter' wird, weil in Jesus Christus Versöhnung geschieht. Solidarität aller, ja - aber auch diese nochmals aufgefangen durch die grundlegende Solidarität Gottes mit den Menschen, geäußert in Jesus.

### 3.3. Utopie

Marcuses Theorie wird des öfteren als Utopie bezeichnet; kaum einer der genannten Kritiker, der auf diese Kennzeichnung verzichtete. Marsch spricht z.B. von der "Utopie der Befreiung", Bartig von "Marcuses utopischer Wirkung". Marcuse selbst verwendet mehrfach den Begriff. Im Sinn der Aufhebung spricht er vom "Ende der Utopie"<sup>132</sup>.

Nach Art eines Exkurses ist deshalb hier auf den Begriff Utopie einzugehen. Wenn dabei einige Aspekte der herkömmlichen Utopie zur Sprache kommen und dann auf die konkrete Utopie eingegangen wird, geschieht dies unter dem Interesse, Marcuses Utopiebegriff deutlicher werden zu lassen.

---

129 Siehe oben S. 137.

130 Siehe oben S. 222, 138.

131 Siehe oben S. 157.

132 Siehe Marcuses gleichlautende Werke.

### 3.3.1. Einige Perspektiven utopischen Denkens

#### a) Gesellschaftsbezug

Utopische Vorstellungen entspringen jeweils einer bestimmten Gesellschaft; sie sind eine Antwort auf die entsprechenden gesellschaftlichen Verhältnisse<sup>133</sup>. Diese Feststellung gilt gleichermaßen für die "Utopia" des Thomas Morus, für Tommaso Campanellas "Sonnenstaat", Francis Bacons "Nova Atlantis", aber auch für Aldous Huxleys "Schöne neue Welt"<sup>134</sup>. Utopien sind gesellschaftsbezogen, dies zeigt sich in Äußerungen wie der, die Stadt - also ein Gemeinwesen - sei "Prototyp der Utopie"<sup>135</sup>, Utopie wolle eine einheitliche Gesellschaft darstellen<sup>136</sup>, sie wurzele "in einem Existieren, das an der je vorhandenen Gesellschaft krankt"<sup>137</sup>, sozialistische Gesellschaft sei der Name für die "utopische Idee der Verifizierung und Materialisierung des gemeinschaftlichen Menschen"<sup>138</sup>. Den Zusammenhang zwischen Utopie und Gesellschaft betont auch die Meinung, jede ernsthafte Utopie müsse als notwendige Ergänzung ihres Bildes von der besseren Gesellschaft eine Vertragstheorie enthalten, um die bestehende, weniger gute Gesellschaft zu erklären<sup>139</sup>; ähnlich: "Das utopische Denken ist an seinem historischen Ursprung wie in seiner gegenwärtigen Gestalt eine Geburt der gesellschaftlichen Krise. Die Utopie ist das Fenster der Krise"<sup>140</sup>.

---

133 Finley, Utopianism 6. "Utopian ideas and fantasies, like all ideas and fantasies, grow out of the society, to which they are a response".

134 Dieser Gesellschaftsbezug wird auch aus den unter d) aufgeführten Definitionen deutlich.

135 Sears, Utopie und lebendige Landschaft 173. Dazu auch Mumford.

136 Frye, Utopische Literatur 66.

137 Metzger, Utopie und Transzendenz 75.

138 Ebd. 79.

139 Frye, Utopische Literatur 67f.

140 Gremmels/ Herrmann, Vorurteil und Utopie 70.

Mit dieser Bemerkung ist ein weiteres Element der Utopie und ihres Gesellschaftsbezugs angesprochen: Utopie als Kritik. Der erste Gedanke der Utopisten besteht darin, das Vorhandene als etwas Schlechtes anzusehen, daraus folgt dann der zweite, es müsse alles besser werden<sup>141</sup>. Utopie, so wird des weiteren hervorgehoben, schließt keinen Frieden mit dem Bestehenden, und gerade darin liegt ihre eigentliche Kraft<sup>142</sup>. Utopisches Denken kann so "auch heute noch als nützliches Korrektiv eines Positivismus gelten, der dem Potentiellen, Zweckgerichteten oder Idealen keinen Raum läßt"<sup>143</sup>. Utopie erreicht ihr Ziel, wenn sie als "Kritik an der Verabsolutierung der aktuellen Entwicklung" auftritt und dieses kritische Moment bewußt macht<sup>144</sup>. Dabei kann sie z.B. das gesellschaftliche Phänomen der Aggression angehen und bewältigen wollen<sup>145</sup> - dies als Beispiel für ihre kritische Aktualität; sie kann auch - eher prospektiv - "Menschen mit verschiedenen theoretischen Auffassungen die Möglichkeit [geben], in einer ihnen genehmen Weise undogmatische Modelle zu konstruieren"<sup>146</sup>, - was auf das Beispiel Aggression bezogen einerseits zur Utopie eines zunehmend vergeistigten Menschen, andererseits zur Vorstellung von immer besserer Triebbefriedigung führen kann - beides in Überwindung der bestehenden aggressiven gesellschaftlichen Tendenzen<sup>147</sup>. Das kritische Element der Utopie

---

141 Brinton, Utopie und Demokratie 117.

142 Concilium, Utopie 70.

143 Mumford, Utopie, Stadt und Maschine 27.

144 Buve, Utopie als Kritik 33.

145 Manuel, Psychologische Geschichte der Utopien 112.

146 Bloch-Lainé, Nutzen der Utopie 236.

147 Manuel, Psychologische Geschichte der Utopien 112f., im Zusammenhang mit Marcuse und Maslow genannt.

scheint am stärksten in der konkreten Utopie ausgeprägt. In ihr tritt nämlich die utopische Intention "sozial-theoretisch reflektiert" zutage<sup>148</sup>. Das Gemeinsame der utopischen Intention aller Utopien ist zu finden "in der kritischen Negation der bestehenden Gegenwart im Namen einer glücklicheren Zukunft, die noch so verschieden ausgemalt sein mag"<sup>149</sup>.

"Glücklichere Zukunft" gibt den nächsten Begriff ab, der innerhalb des gesellschaftlichen Bezugs der Utopie noch abgehandelt werden soll. Erstrebt wird in jedem Fall eine radikal andere Zukunft, "die sich wesentlich von der gegenwärtigen Realität unterscheidet"<sup>150</sup> und in der sich der "Traum von der wahren und gerechten Lebensordnung"<sup>151</sup> verwirklichen soll. Dazu genüge es nicht, so wird mindestens ein Teil utopischen Denkens charakterisiert, daß Utopie das radikale Übel beseitige und die Maximierung der Lust erleichtere, wenn sie nicht rein hedonistisch bleiben wolle. "Die Utopie muß die Schaffung einer neuen Realität erstreben und einen abhängigen Teil (das Spiel im Zusammenhang der Ernsthaftigkeit) zu seinem unabhängigen Ganzen (Leben als Spiel) verwandeln"<sup>152</sup>. Auch wenn solchen und ähnlichen Vorstellungen gegenüber eingewendet wird, hier sei der Glaube an die Möglichkeit einer neuen Gesellschaft ab ovo und eines neuen Menschen am Werk<sup>153</sup> - ohne Berücksichtigung pädagogischer Erfahrungen<sup>154</sup>, kann andererseits die Meinung vertreten wer-

---

148 Dieser Ausdruck bei Neusüss, Utopie 32. Zur Konkreten Utopie noch unten 3.3.2., S. 241f.

149 Neusüss, Utopien 32.

150 Polak, Utopie und Kulturerneuerung 302.

151 Ein Ausdruck Horkheimers - siehe Neusüss, Utopie 15.

152 Kateb, Utopie und gutes Leben 280f., 288f.; Zitat 288f.

153 Freund, Das Utopische 107; ähnlich Gehlen, Säkularisierung 69.

154 Freund ebd. 111f.

den, Utopie strebe nicht nach dem schlechthin Vollkommenen<sup>155</sup>, sie sei vielmehr realistisch: "Nur Zukunftsbilder, die eine radikal veränderte, lebensfähige Gesellschaft darstellen, können zur Geschichte einer besseren Zukunft beitragen"<sup>156</sup>.

#### b) Das Moment der Verwirklichung

Neuer Mensch, neue Gesellschaft, bessere Zukunft, wahre und gerechte Lebensordnung - läßt sich das verwirklichen? Im Sinn des "Nirgendwo" (U - topie), im Namen eines "Realismus" oder "Pragmatismus" mag schnell ein Nein ertönen, es mag auch der differenziertere Einwand gehört werden, die klassischen Utopien hätten auf der Voraussetzung beruht, im Menschen sei etwas wirksam, was die Irrationalität überwinde (= Glaube an natürliche Vernunft und Güte des Menschen), die Psychologie habe aber die rationale Natur des Menschen in Frage gestellt, die Psychoanalyse ein unzerstörbares, irrationales 'X' aufgezeigt. Die Folge: Verzicht auf Utopien oder Zug zur Anti- und Dystopie<sup>157</sup>. Dagegensetzt wird das Argument, die "Wirklichkeit der Utopie" sei die "Öffnung auf undurchschaubare, aber durchaus menschliche Möglichkeiten"<sup>158</sup>, die Kluft zwischen Utopie und Praxis bleibe aber; so bringe z.B. die Utopie vom Frieden noch nicht das dazu notwendige Instrumentarium hervor, der entsprechende Mentalitätswandel könne allerdings einiges in Gang setzen<sup>159</sup>. Damit ist der Realisierbarkeits-Einwand nicht vom Tisch. Er ist aber durch die Überlegung zu lösen, daß Utopie in dem Moment keine Utopie mehr ist, in

---

155 Neusüss, Utopie 75.

156 Polak, Utopie und Kulturerneuerung 317.

157 Brinton, Utopie und Demokratie 129-131,127.

158 Buve, Utopie als Kritik 16.

159 Concilium, Utopie 71.

dem sie verwirklicht wird. Sie hat immer ein "unrealistisches" Element an sich<sup>160</sup>.

Im Kontext der "Verwirklichung" steht auch die Beziehung zwischen Utopie einerseits sowie Berechenbarkeit und Bildhaftigkeit andererseits. Der Einwurf, Utopie bediene sich wissenschaftlicher Berechenbarkeit, projiziere einen "provisorischen Stand des Wissens als Endzustand in die Zukunft" und mache daher den "qualitativen Sprung von der Vorausberechnung (previsio) in die Voraussage (predictio)"<sup>161</sup>, gilt nur für eine bestimmte Art der Utopien. Denn: "Je sozialtheoretisch reflektierter sie [die Utopie] auftritt, desto mehr muß sie sich ein 'Bilderverbot' auferlegen"<sup>162</sup>. Utopie ist nicht - im Sinn der Berechenbarkeit - planbar: "Ein Plan ist nicht konkretisierte Utopie, obwohl er - im formalen Sinne - zukünftiges Handeln ordnet"<sup>163</sup>. Dennoch wird des öfteren die Ansicht vertreten, die Utopie meine, "die Geschichte und ihren Ablauf beherrschen zu können", sie habe es also mit einer "errechneten und erwarteten Zukunft" zu tun<sup>164</sup>. Ähnlich: "Utopie heißt Flucht aus dem Gegebenen und Gesetzten in das Programm"<sup>165</sup>. Kommen diese Argumente mit ihrer Denunziation der Utopie als Berechnung aus einer gegen-utopischen Richtung, so drängen andere, an utopischen Ideen interessierte Stimmen geradezu nach Bildern und Plänen. So werden "Entwicklungsutopien" als positiv bewertet, die sich auf reale technische Mittel stützen und hauptsächlich die künftigen naturwissenschaftlichen Möglichkeiten

---

160 Dazu Neusüss, Utopie 110f., 39-45.

161 Freund, Das Utopische 103-105. Zitat 104f.

162 Neusüss, Utopie 32.

163 Arndt, Figur des Plans 153.

164 Hauser, Utopie und Hoffnung 241f.

165 Schomerus, Irdische und utopische Gesellschaft 274.

erfassen sollen<sup>166</sup>, die Darstellung der wünschenswerten Möglichkeiten unserer Zukunft sollte "utopischer Tradition entsprechend, in Bildern geschehen", z.B. im Fernsehen<sup>167</sup>.

Im Zusammenhang mit der Verwirklichung wird oft noch ein weiterer Vorwurf gegen die Utopie erhoben - sie wird in die Nähe des Totalitären gerückt. So begegnet die Meinung, Ideologien wollten den Menschen Utopien aufzwingen<sup>168</sup>. Auch in der Charakterisierung, Utopisten wollten alles verbessern und das möglichst bald, viele bedienten sich elitärer und egalitärer Elemente<sup>169</sup>, steckt der Vorwurf 'utopischer Gewalttätigkeit', ähnlich, wenn auf den Zug mancher Utopien hingewiesen wird, den Menschen in die ideale Gesellschaft einpassen zu wollen<sup>170</sup>. Diese Argumente werden z.T. schon vorsichtig abgefaßt, z.B. wenn betont wird, Utopie werde (nur) dann zur Ideologie, wenn sie als Wirklichkeit gesehen werde, der Utopist werde dann zum Fanatiker<sup>171</sup>. Damit wird aber deutlich, daß nicht die Utopie selbst totalitär ist. Gegen den Totalitarismus-Vorwurf läßt sich einiges erwidern. Dieser Vorwurf wird zunächst einmal oft aufgrund der - falschen - Identifikation von Utopie mit den großen Staatsromanen (die totalitäre Züge aufweisen) erhoben. Außerdem berücksichtigt er nicht den "Widerspruch zwischen dem utopischen Ideal und seiner in der gleichen Utopie vorgeschlagenen Verwirklichung". Diese Verwirklichung ist in ihren autoritären Zügen nämlich abhängig von ihrer jeweiligen historischen Reali-

---

166 Müller, Utopie in der Mathematik 300.

167 De Jouvenel, Utopie 264.

168 Freund, Das Utopische 118.

169 Brinton, Utopie und Demokratie 117f.

170 Concilium, Utopie 70f.

171 Ebd. 70.

tät - und Utopie beabsichtigt ja die Kritik an dieser Realität. Kritik an den totalitären Momenten der Utopien wäre also erst konsequent, "wenn sie nicht an diesen [Utopien], sondern an der sie auslösenden Wirklichkeit ansetzte"<sup>172</sup>. Mit dieser dialektischen Äußerung mag nicht jeder Totalitarismuskritik aus der Welt geschafft sein. Von möglichen totalitären Tendenzen der Utopien kann m.E. immer noch gesprochen werden, nicht aber davon, daß Utopien notwendig totalitär sind.

Anhang zu diesem Punkt b): Utopische Gemeinschaften

Den Aspekt der Verwirklichung kann der Hinweis auf utopische Gemeinschaften verdeutlichen. Ein Beispiel ist die Oneida-Gemeinschaft in den USA<sup>173</sup>. Sie entstand im 19. Jahrhundert, ihr Grundgedanke ist religiös: Jeder nimmt Christus in seine Seele auf, denn die Wiederkehr Christi hat sich bereits im Jahr 70 n.Chr. ereignet, so daß seither alles für die Perfektion irdischen Lebens bereitet ist. Maßgebend ist die Vorstellung, "daß die Krankheiten des Körpers wie auch der Seele durch den Glauben geheilt werden könnten"<sup>174</sup>. Dennoch verschloß sich diese Gemeinschaft nicht wissenschaftlichen Erkenntnissen, z.B. auf medizinischem Gebiet. Bis gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurden alle möglichen auf Perfektion des Lebens gerichteten Versuche unternommen. So wurde z.B. die 'komplexe Ehe' (in Abkehr von der als Tyrannei empfundenen Einehe) in Gemeinschaft durchgeführt, Entscheidungen über Paarungen traf ein Komitee. "Von der sexuellen bis zur Bildungsreform erprobte Oneida die fortschrittlichsten Ideen der damaligen

---

172 Zur Erwiderung auf den Totalitarismus-Vorwurf siehe Neusüss, Utopie 59-76. Zitat 61 und 62.

173 Lockwood, Experimentelle Utopie 213-233.

174 Ebd. 221.

Zeit."<sup>175</sup> Die Entwicklung der Gemeinschaft im 20. Jahrhundert zeigt allerdings, daß nicht mehr die Verwirklichung einer Idealgesellschaft auf dem Programm stand. Verschiedene Vollkommenheitsbereiche wurden wieder aufgegeben (z.B. die Ehe-Experimente), man konzentrierte und konzentriert sich (die Gemeinschaft besteht noch) auf einige wenige Bereiche und bringt so immerhin eine Gruppe zusammen, in der alle zum wirtschaftlichen und sozialen Wohl aller zusammenarbeiten, ohne daß man - wie zunächst - versucht, jeden Aspekt des Lebens der Mitglieder zu verändern. Oneida ist damit nicht der ursprünglichen Intention eines perfekten Lebens treu geblieben. Das Beispiel stützt so die These, Utopie sei dann keine Utopie mehr, wenn sie verwirklicht werde.

c) Notwendigkeit der Utopien

Das Beispiel Oneida weist auch darauf hin, daß Utopien eine nützliche Funktion haben. Die ursprüngliche utopische Idee vermochte es allem Anschein nach doch, zumindest einer größeren Gruppe ein besseres Leben zu ermöglichen.

Der Nutzen und die Notwendigkeit utopischen Denkens wird um so geringer zu veranschlagen sein, je mehr eine Utopie zur reinen Phantasie gerät. In diesem Sinn ist auch die Ablehnung der Utopien durch Marx und Engels zu verstehen und die Denunzierung phantastischer Utopien als billige, schlechte Utopien durch die kritische, reale, konkrete Utopie.

Bei aller Kritik an Utopien wird auch ihr Nutzen, ja ihre Notwendigkeit betont, denn Utopie macht darauf aufmerksam, daß "die Möglichkeit ein Aspekt jeder natürlichen Existenz und der Zukunftsplan ein notwendiger Be-

---

175 Dazu Lockwood. Experimentelle Utopie 224.

standteil der rationalen menschlichen Entwicklung ist"<sup>176</sup>, sie ist (als literarische Utopie) eine "Gattung konstruktiver literarischer Imagination"<sup>177</sup>, keine große Kultur kam ohne Utopie aus<sup>178</sup>, es wird sogar davon gesprochen, der Mensch sei genau so wesentlich homo utopicus wie er homo faber und homo sapiens ist, Utopie sei eines der stärksten Symbole, "die den Menschen befähigen, seinen Glauben an die Zukunft in Worte zu fassen"<sup>179</sup>.

#### d) Definitionen

Dieses letzte Zitat stellt bereits einen Definitionsversuch dar. Weitere Definitionen greifen die bereits erwähnten Aspekte der Utopie auf und vervollständigen sie.

Aus den Analysen klassischer Utopien lassen sich nach Kamlah die Utopien so definieren: "Eine Utopie ist die literarische Fiktion optimaler, ein glückliches Leben ermöglichender Institutionen eines Gemeinwesens, die faktisch bestehenden Mißständen kritisch gegenübergestellt werden." Und: Der "Grundgedanke der 'klassischen Utopie' ist eben dieser: die rationale Konstruktion optimaler, ein glückliches Leben ermöglichender Institutionen eines Gemeinwesens, bestehenden Mißständen als kritischer Spiegel vorgehalten"<sup>180</sup>. Frye spricht von Utopien als einer "Gattung konstruktiver literarischer Imagination"<sup>181</sup>, Polak meint, es seien "die sozial-hu-

---

176 Mumford, Utopie, Stadt und Maschine 51.

177 Frye, Utopische Literatur 61. Hervorhebung von mir.

178 Manuel, Psychologische Geschichte der Utopien 113.

179 Concilium, Utopie 69.

180 Kamlah, Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie 17 und 23.

181 Frye, Utopische Literatur 61.

manitären Ideale der guten Gesellschaft das Hauptthema der utopischen Zukunftsbilder, die sich spezifisch an den Menschen in seiner Beziehung zu seinen Mitmenschen wenden"<sup>182</sup>.

Diese Definitionen weisen bereits auf die Schwierigkeit eines allgemeinverbindlichen Utopiebegriffs hin, denn es handelt sich dabei um eine zu keiner Zeit "relativ präzise und theoretisch durchdachte Kategorie. Vielmehr ließ sich der Begriff seit je beliebig variieren, dank der verschiedenartigen Auffassungen von der Sache, die er jeweils bezeichnen sollte"<sup>183</sup>. Neusüss ist daher beizupflichten, wenn er angesichts dieses Dilemmas in einer ideologiekritischen Weise versucht, aus soziologisch relevanter Sicht heraus den Begriff der utopischen Intention aufzunehmen<sup>184</sup>. Utopie versteht er so: Sie ist "weniger ein isolierbarer Gegenstand, der untersucht werden kann, als eine Intention, von deren Erkenntnisinteresse aus untersucht wird."<sup>185</sup> Näherhin bezieht sie sich "auf die bestehende Wirklichkeit nur in deren Negation," und "ihre Evidenz versucht sie nicht nur aus dieser Negation zu begründen, sondern im wesentlichen aus Noch-nicht-Vorhandenem."<sup>186</sup> - Ein solches, auf die Untersuchung der utopischen Intention ausgerichtes Utopie-Verständnis ermöglicht es, die utopischen Bilder nicht für bare Münze zu nehmen, sondern auf die dahinterliegende Intention einzugehen, die auf Veränderung gerichtet ist.

---

182 Polak, Utopie und Kulturerneuerung 307.

183 Neusüss, Utopie 14.

184 Zur utopischen Intention ebd. 30-33 und 109-112.

185 Ebd. 109.

186 Ebd. 110.

### 3.3.2. Konkrete Utopie

Gegenüber der herkömmlichen Utopie tritt v.a. seit Ernst Bloch der Begriff der konkreten Utopie oder der Realutopie auf.

Mit Blick auf Bloch kann konkrete Utopie definiert werden "als Analyse der geschichtlichen Entwicklung und ihrer Kräfte, um daraus die Bedingungen und Möglichkeiten der Verwirklichung der jeweils nächsten Schritte utopischer Zielsetzungen zu gewinnen"<sup>187</sup>. Oder: "'Konkret' heißt, die schlechte Wirklichkeit nicht im Traum überfliegen, sondern die utopische Intention an vorhandene Möglichkeiten und Tendenzen anschließen."<sup>188</sup>

Der Anschluß der utopischen Intention an die vorhandenen Tendenzen und Möglichkeiten ist kennzeichnend für die konkrete Utopie, dies ist das Konkrete an der Utopie. So gesehen kann z.B. auch Pichts aufgeklärte Utopie als konkrete Utopie gelten, denn er sieht in ihr die "antizipierte Gestalt der Zukunft selbst", und zwar im Bereich der realisierbaren Möglichkeiten<sup>189</sup>. In diesem Sinn des Anschlusses der utopischen Intention an die vorhandenen Möglichkeiten und Tendenzen kann konkrete Utopie an die Möglichkeit zur Schaffung einer Umwelt anschließen, "in der die schöpferische Phantasie Freiheit genießt"<sup>190</sup>, sie kann aus der Möglichkeit elektro-nischer Kommunikation, der Registratur durch Computer und der raschen und flexiblen Verkehrsmittel eine hochintegrierte, aber nicht zentralisierte Zivilisation ent-

---

187 Gerhards, Innergeschichtlicher Aspekt 144.

188 Schwerdtfeger, Begriff der Utopie 331.

189 Picht, Prognose, Utopie, Planung 39.

190 Als Möglichkeit aufgezeigt bei Sears, Utopie und lebendige Landschaft 174.

werfen<sup>191</sup>, sie könnte an die vorhandene Entwicklung des technischen und demokratischen Elements heutiger Gesellschaft anknüpfen und als technische Utopie die "Beseitigung der entwürdigenden Spezialisierung" betreiben, als demokratische Utopie "die drückende Unterordnung beseitigen"<sup>192</sup> usf. Konkrete Utopien dieser Art weisen sicher die utopische Intention der Veränderung hin zu einer besseren Gesellschaft auf - abstrahiert wird aber hier von der Weltanschauung. Gerhards und Schwerdtfeger tun dies in ihren Definitionen auch bewußt, ersterer mit der Begründung, auch unter Absehen der bei Bloch wahrnehmbaren Verbindung von marxistischen Vorstellungen und der Utopie behalte an seinem Denken "zentrale Bedeutung und richtungweisende Wichtigkeit der Versuch der Konkretisierung der Utopie durch Verknüpfung des utopischen Denkens des Menschen mit den tatsächlichen Gegebenheiten und sich eröffnenden Möglichkeiten."<sup>193</sup> Bloch allerdings bezeichne Utopie deshalb als konkret, "wenn und weil sie sich mit der geschichtlichen Entwicklung - gemäß ihren dialektisch-materialistisch erkannten Gesetzen - verbindet, real ist sie nur deshalb, weil die Materie im alles umfassenden und alles aus sich entwickelnden Sinne (auch der etymologischen Herkunft des Begriffes) noch unfertig und un-abgeschlossen ist und die Möglichkeit der Entwicklung auf ein neues Ganzes hin ausmacht."<sup>194</sup>

---

191 Diese Chance bei Pierce, Zukunft der Kommunikationstechniken 207.

192 Bloch-Lainé, Nutzen der Utopie 249.

193 Gerhards, Innergeschichtlicher Aspekt 144.

194 Ebd. 46f. mit Bezug auf Blochs Tübinger Einleitung 2,85f.

### 3.3.3. Marcuses Utopie

Ist Marcuses Theorie als eine herkömmliche Utopie anzusehen, ist sie eine konkrete und/oder reale Utopie, oder darf sie überhaupt nicht als Utopie angesehen werden?

Zunächst einmal ist Marcuses Theorie eine Utopie im Sinne der Bemerkung Horkheimers: "In der Tat hat die Utopie zwei Seiten; sie ist die Kritik dessen, was ist, und die Darstellung dessen, was sein soll. Die Bedeutung liegt wesentlich im ersten Moment beschlossen."<sup>195</sup> Marcuses Theorie hat zudem mit anderen Utopien den Gesellschaftsbezug gemeinsam, sie ist ferner nicht nur Analyse des Bestehenden, sie weist auch einen Entwurf des befriedeten Daseins auf. Mit anderen Utopien ist sie durchaus imstande, sich dem Realisierbarkeits-Einwand zu stellen: Als sozialtheoretisch reflektierte Utopie hält sie sich in einer gewissen Abstraktheit ('Bilderverbot'), schließlich erhebt sie nicht den Anspruch, konkret so oder so verwirklicht werden zu müssen und kann so auch nicht in toto vom Totalitarismus-Vorwurf getroffen werden. So wird Marcuse mit Recht von seiten der kritischen Soziologie als "Repräsentant der fortgeschrittensten Weise utopischen Denkens und Bewußtseins" bezeichnet<sup>196</sup>.

Utopie ja, konkrete, reale Utopie? Auch als konkrete Utopie darf Marcuses Theorie gelten, denn sie verbindet sich "mit der geschichtlichen Entwicklung gemäß ihren dialektisch-materialistisch erkannten Gesetzen", allerdings auf die Weise, wie Marcuse sie versteht, in der Modifizierung, die ihm das 'Dilemma'<sup>197</sup> nahelegt. Real

---

195 Horkheimer, Die Utopie; siehe Neusüss, Utopie 186.  
- Zum kritischen Element der Utopie oben S. 232f.

196 Neusüss, Utopie 88.

197 Siehe oben S. 215.

kann Marcuses Utopie im Vergleich mit der zitierten Definition auch genannt werden, denn seine kritische Theorie ist nach wie vor materialistischer Herkunft. Wenn nur das Kriterium des Anschlusses der Theorie an die vorhandenen Möglichkeiten und Tendenzen zur Bezeichnung der konkreten Utopie verwendet wird, ist Marcuses Theorie in einem eminenten Sinn konkrete Utopie; sie setzt ja mit ihrer Analyse gerade bei den Tendenzen und Möglichkeiten der bestehenden Gesellschaft an. - Formal könnte Marcuses kritische Theorie somit v.a. als konkrete Utopie bezeichnet werden. Mir scheint, man werde Marcuses eigenem Sprachgebrauch aber eher gerecht, wenn man diesen Begriff zwar als legitim betrachtet, aber nicht exklusiv zur Kennzeichnung seiner Theorie benutzt. Marcuse selbst spricht sehr viel von Analyse des Bestehenden, er zeigt auch einen Entwurf auf, aber als utopisch bezeichnet er ihn nicht häufig, wohl deshalb, weil der Begriff utopisch zu oft von anderen zur Bezeichnung des Nichtrealisierbaren verwendet wird<sup>198</sup>.

M.E. gestattet die Verwendung des Begriffs 'utopische Intention' eine Lösung: Marcuse bietet eine kritische Theorie der Gesellschaft, die, ausgehend von der Analyse der bestehenden Verhältnisse, in ihrer utopischen Intention die qualitative Veränderung dieser Verhältnisse mit dem realisierbaren Ziel des befriedeten Daseins erstrebt. - So wird auch verständlich, daß das 'Ende der Utopie' gekommen ist, nicht aber das Ende der utopischen Intention. Ende der Utopie besagt nämlich, daß die Möglichkeiten zur qualitativen Änderung da sind, keineswegs als nichtrealisierbare - sie werden nur am Zustandekommen gehindert<sup>199</sup>. Daher bleibt auch die utopische Intention bestehen.

---

198 Dies wird z.B. deutlich in Marcuse, Ende der Utopie.

199 Vgl. z.B. Marcuse, Versuch über die Befreiung 15f.

### 3.4. Versuch der Einordnung

Marcuses Beitrag zu einer Zukunft in Solidarität wurde durch Vergleich in Nähe und Distanz zur christlichen Zukunftshoffnung gerückt. Dabei haben sich, was sozialetisch relevant ist, Möglichkeiten einer gemeinsamen, solidarisch bestimmten Zukunftsgestaltung ergeben. Nachdem Marcuses Theorie vom Begriff Utopie her eine weitere Spezifizierung erfahren hat, wird zunächst gefragt, ob sich seine Utopie unter den Begriff 'säkularisierte Eschatologie' fassen läßt. Danach wird der Punkt aufgewiesen, in dem sich die beiden auf Zukunft ausgerichteten Positionen treffen und unterscheiden.

#### 3.4.1. Säkularisierte Eschatologie?

Versuche, Utopie und Eschatologie voneinander abzugrenzen, werden verschiedentlich unternommen. Vom Standpunkt des Eschatologischen aus ist oft zu hören, Utopie sei nicht offen für das Zukommende, sie wolle ihre durchschaubare - also vorletzte - Zukunft als letzte Zukunft ausgeben, Utopie sei "weltimmanente, säkularisierte Eschatologie des autonomen Menschen."<sup>200</sup>

Eine solche Deutung scheint mir an dieser Stelle nicht angebracht. Keinesfalls sollen die Aussagen über die eschatologischen Perspektiven<sup>201</sup> oder innerhalb der Punkte C 2 und 3.1. zurückgenommen werden. Christliche Eschatologie ist durch die eine Relation bestimmt, die ihr die vielen Relativierungen gestattet. Diese Aussage wird auch vom Nichttheologen als Teil des Glaubens akzeptiert werden können, der theologisch zu durchdringen ist. Die Kennzeichnung "säkularisierte Eschatologie"

---

200 Siehe z.B. Hauser, Utopie und Hoffnung 241f., 244, Zitat 241.

201 Siehe oben Teil B.

für nichttheologische Zukunftserwartungen setzt aber die christlich-eschatologische Sehweise absolut. Sie wird die Vorstellung provozieren, der andere habe einen ursprünglich religiösen, christlichen Bereich - zu Unrecht - säkularisiert, oder es wird die Tendenz spürbar, den anderen gewissermaßen als anonymen Eschatologen zu vereinnahmen. Der Eigenwert seiner Zukunftsbemühungen wird dadurch aber nicht gewahrt. Das Erkenntnisinteresse einer Zukunft in Solidarität, das Ernstnehmen des nichttheologischen Gesprächspartners, also hier Marcuses, verlangt deshalb den Verzicht auf die Kennzeichnung "säkularisierte Eschatologie". Der Begriff ist nur insofern angebracht, als 'säkularisiert' bereits in seiner Bedeutung verblaßt ist<sup>202</sup>, also neutral 'weltlich' bedeutet und wenn 'Eschatologie' nicht nur christlich aufgefaßt werden kann<sup>203</sup>. Wie aber schon "konkrete Utopie" als Charakterisierung der kritischen Theorie Marcuses zurückgestellt wurde, so soll hier auch "säkularisierte Eschatologie" zurücktreten.

### 3.4.2. Utopische Intention und eschatologische Perspektive

Wie lassen sich Marcuses utopische Intention und christlich-eschatologische Perspektive<sup>204</sup> einander zuordnen?

---

202 Dennoch spricht Neusüss durchaus kritisch vom "Säkularisierungstheorem", z.B. Utopie 56.

203 Dies betont Schütz, Eschatologische Grundlegung 563f., zudem ebd. 623-626. - Zur Problematik der "Säkularisierung": Kamlah, Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie 41-49 und 53-65, wo u.a. auch empfohlen wird, sich den Begriff Profanisierung zu nutzen zu machen.

204 Hier im Gegensatz zu oben im Singular, um die Einheit der christlichen Zukunftssicht zu betonen, in der die einzelnen Perspektiven aufgehoben sind.

Die Begegnung beider Zukunftsbemühungen kann wohl im Begriff der Intention erfolgen. Die Intention der Veränderung hin zu einer Zukunft in Solidarität, zu einer humanen Zukunft ist beiden gemeinsam. In diese Gemeinsamkeit gehen auch die aufgezeigten Ähnlichkeiten (C 2) ein. Das Moment der Differenz - und hierin werden auch die aufgewiesenen Unterschiede (C 3.2.) aufgenommen - liegt darin, daß die utopische Intention Marcuses "das Letzte" in sich selbst aufgehoben sieht, die christlich-eschatologische Perspektive dieses "Letzte" in der einen Relation enthalten sieht, die dann wieder durch den eschatologischen Vorbehalt zu einzelnen Relativierungen fähig ist. So läßt sich ohne Abwertung der nichttheologischen Position die Einheit in der Intention, die Differenz in der Begründung zeigen. Welche wichtigen zukunftsrelevanten Perspektiven sich darüberhinaus noch aus der andersgelagerten Begründung der christlich-eschatologischen Sicht ergeben, dazu wird noch Stellung genommen werden.

#### 4. Dynamik der Herausforderung

Als Antwort auf die bestehende Herausforderung durch die kritische Theorie Marcuses wurden die Aussagen über eine Affinität zwischen seiner Gesellschaftskritik und Zukunftsvorstellung sowie der christlichen Position durch eine theologisch motivierte Kritik ergänzt.

Die Differenz zwischen utopischer Intention und eschatologischer Perspektive wird nun dahingehend spezifiziert, daß konkrete Beispiele eschatologisch begründeter christlicher Zukunftshaltung angeführt werden. Dadurch wird die Antwort auf Marcuses Herausforderung vervollständigt. Zum Schluß kommen Aspekte weiterwirkender Herausforderung zur Sprache.

##### 4.1. Konkretisierte Perspektiven

Die grundlegende eschatologische Perspektive ist die des Schon und Noch-Nicht. In Jesus hat sich Heil ereignet, seine im Glauben vernehmbare Auferstehung bietet als nicht nur auf ihn bezogene Verheißung die Grundlage für die Hoffnung auf Vollendung dieses Heils. Jetzt aber ist der Zustand des Noch-Nicht, die Vollendung steht noch aus.

Diese christliche Sicht der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft steht im Motivationszusammenhang des Reiches Gottes: Jesus hat den Anbruch dieses Reiches dokumentiert, die Vollendung als Aufgabe gezeigt, die immer im Bezug zum 'Außerhalb' steht und so andauernd die rein menschliche Bemühung um Vollendung relativiert - aber nicht im Sinn der Wirkungslosigkeit, sondern in dem Sinn, daß von dieser Relation ein dauernder Handlungsimpuls ausgeht, der auf Vollendung des angebrochenen, noch nicht vollendeten Reiches drängt. Dieser Handlungsbezug ist angesprochen im Metanoia-Gedanken. Auf-

grund des nahegekommenen Gottesreichs fordert Jesus zur Metanoia, zur Umkehr, auf<sup>1</sup>.

In der eschatologischen Perspektive des Reiches Gottes wird die geforderte Metanoia sozialetisch relevant

- durch die Besinnung auf die mangelhafte Bemühung um die soziale Wirklichkeit,
- durch die kritische Analyse bestehender sozialer Verhältnisse,
- durch eine gesinnungs- und handlungsmäßig klare, konkrete Ausrichtung auf eine menschliche Zukunft aller in Solidarität.

#### 4.1.1. Metanoia durch Selbstkritik

"Kirche und Arbeiterschaft" - diese Gegenüberstellung bezeichnet eine lange Zeit gespanntes und auch heute noch nicht bewältigtes soziales Problem, dieses Begriffspaar gibt auch die Überschrift ab für einen der Beschlüsse der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. In diesem Synodenbeschuß ist in Teil 1 durchgeführt, was eben angesprochen wurde: Auf der Grundlage eschatologischer Hoffnung wird hier ein wichtiges soziales Problem, die Lage der Arbeiterschaft, im Sinn der Metanoia durch Selbstkritik, durch "Gewissenserforschung"<sup>2</sup> angegangen. Daß diese Selbstkritik im Kontext der christlich-eschatologischen Hoffnung erfolgt, zeigt sich zum einen am Text selbst, der u.a. auch Bezug nimmt auf den Aufbau der christlichen Gemeinde und davon spricht, daß Gemeinde hoffe und der verheißenen Zukunft gewiß bleibe<sup>3</sup>, zum anderen wird es aus der Gedankenführung des Synodenbeschlusses "Unsere Hoffnung" deut-

---

1 Siehe Mk 1,15.

2 Nell-Breuning/ Ruhmüller, Kommentar 182.

3 Vgl. Kirche und Arbeiterschaft 359.

lich, der die eschatologische Perspektive enthält und "nach Möglichkeit eine innere Einheit der verschiedenen Synodenvorlagen zum Ausdruck bringen" sollte<sup>4</sup>, also auch in Beziehung zu "Kirche und Arbeiterschaft" steht.

Die konkrete Art der Gewissenserforschung der Vorlage soll in einigen Linien aufgewiesen werden. So geht der Beschluß von der bestehenden 'Entfremdung' zwischen Kirche und Arbeiterschaft aus<sup>5</sup>, also vom Ist-Zustand, und fragt nach den Fehlern und Versäumnissen der heutigen kirchlichen Generation und der früherer Generationen bis zurück zur Mitte des 19. Jahrhunderts. Damit ergibt sich eine sozialhistorische Perspektive, die den ganzen ersten Teil durchzieht, besonders aber deutlich wird durch die zeitliche Einteilung in 1.6. Konsequenz werden die Versäumnisse von der Zeit vor der Jahrhundertwende bis in unsere Tage hinein aufgezeigt. Hilfreich ist dabei, daß die in der Vergangenheit gemachten Fehler - getreu der Überschrift "Ein fortwirkender Skandal"<sup>7</sup> des öfteren auch in Beziehung gesetzt werden zu heutigem falschem Verhalten, z.B. mit Blick auf falsche, durch überholte Verhältnisse geprägte Vorstellungen bei Geistlichen und in der theologischen Wissenschaft<sup>8</sup>.

Die sozialhistorische Perspektive macht den zeitlichen Umfang der Fehler und Versäumnisse deutlich, die breite thematische Schilderung veranschaulicht die Vielzahl der Probleme und Spannungen.

- Die Antinomie zwischen Selbsthilfe der Arbeiter einerseits und kirchlichen Versuchen der Gängelung

---

4 Zitat einer Präsidiumsentscheidung bei Metz, Kommentar 56.

5 Nell-Breuning/ Ruhmöller, Kommentar 179f.

6 Kirche und Arbeiterschaft, 333-336.

7 Vgl. Kirche und Arbeiterschaft 327.

8 Ebd. 328.

andererseits wird klar herausgestellt<sup>9</sup>. Hervorgehoben wird auch die Tatsache, daß zwar die kirchenamtliche Soziallehre allmählich ihre Position revidierte<sup>10</sup> und sich positiv zu Gewerkschaften stellte, daß aber in der Praxis noch manches im argen liegt: "viele Geistliche und Laien neigen zu einseitig harmonistischer Sicht; Konflikte gelten ihnen schlechthin als ein Übel"<sup>11</sup>.

- Die radikale Gegenüberstellung, hier Marx und die verschiedenen Spielarten des Sozialismus, da Kirche und Religion, wurde wegen mangelnder Differenzierung zu lange aufrechterhalten<sup>12</sup>. Kirchlicherseits wurde nicht zwischen Marxscher Analyse und Interpretation unterschieden, vielfach "wurde der Sozialismus schlechthin mit weltanschaulichen Irrtümern gleichgesetzt."<sup>13</sup>
- Spannungen entstanden und bestehen durch die Gliederung in Verbände zur besseren Interessenwahrnehmung (Funktionalprinzip) einerseits und die mit Nachdruck postulierte seelsorgerliche Gliederung in bestimmte Territorien, nämlich Diözesen und Pfarreien (Territorialprinzip), denen sich dann auch die Verbände unterordnen sollten<sup>14</sup>.
- Der christlichen Theorie gleicher Ehre und Achtung gegenüber körperlicher und geistiger Arbeit steht die praktische Geringschätzung körperlicher Arbeit gegenüber.<sup>15</sup>

---

9 Vgl. Kirche und Arbeiterschaft 329-331

10 Endgültig erst in Quadragesimo Anno, 1931.

11 Vgl. Kirche und Arbeiterschaft 331.

12 Ebd. 331-333.

13 Ebd. 332.

14 Ebd. 333-335.

15 Ebd. 336f.

Anhand weiterer Mosaiksteinchen - wie z.B. der restriktiven Handhabung von Mitarbeitervertretungen durch kirchliche und caritative Organisationen<sup>16</sup> - wird darauf hingewiesen, daß die Arbeiter überhaupt oft das Gefühl haben müßten, die Kirche halte es nicht mit ihnen, sondern zuerst einmal mit "denen da oben"<sup>17</sup>.

#### 4.1.2. Metanoia durch aktuelle Gesellschaftskritik

Die Forderung nach einer eschatologisch motivierten Metanoia wurde im eben behandelten Synodenbeschluß in Form einer Selbstkritik durchaus analytisch und problemorientiert angegangen. Problemorientierung und exakte Analyse muß sich aber auch mit unserer heutigen Gesellschaft beschäftigen, sie darf sich nicht mit dem Blick auf kirchliche Haltungen begnügen. Eine solche exemplarische Problemskizze bietet Dreier<sup>18</sup>. Aus den verschiedenen Problem-Aufrissen sollen die über die Lage der Kinder und der Alten innerhalb der Gesellschaft der Bundesrepublik herausgegriffen werden. Diese Problematik geht der Autor von zwei Seiten an. Einmal sind Kinder- und Alterssicherung als Bestandteile des Systems sozialer Sicherung aufgewiesen, dann werden beide Gruppen in ihrer Existenz als Randgruppen - verursacht durch die vom Konkurrenzprinzip bestimmte Leistungsgesellschaft - herausgestellt<sup>19</sup>.

##### a) Zum System sozialer Sicherung

Zum Verständnis des vorhandenen Systems sozialer Sicherung weist der Autor auf einige wichtige Perspektiven hin.

---

16 Vgl. Kirche und Arbeiterschaft, 334.

17 Ebd. 334f., ähnlich 337f.

18 Dreier, Reformen.

19 Ebd. 103-116 und 132-137.

- Im System sozialer Sicherung sind - historisch bedingt - drei Prinzipien wirksam: das Versicherungs-, das Versorgungs- und das Fürsorgeprinzip. Das "prinzipiell dominierende Versicherungsprinzip [ist] erheblich 'durchlöchert'"<sup>20</sup>.
- Das System sozialer Sicherung hängt von der Wirtschaftspolitik und von der wirtschaftlichen Konjunktur ab, denn die steigende oder sinkende Konjunktur begünstigt bzw. benachteiligt den Sozialhaushalt, individuell hoher oder niedriger Wohlstand erhöht bzw. erniedrigt die Bereitschaft, "den Partizipanden des Sozialhaushalts mehr zukommen zu lassen", das mangelnde Verständnis der zweiten Einkommensverteilung wirkt erschwerend<sup>21</sup>.
- Das System sozialer Sicherung ist durch das Prinzip der generativen Solidarität geprägt, auch wenn die Einsicht in diese Tatsache verdunkelt ist<sup>22</sup>.

Auf der Grundlage dieses Verständnisses kann Dreier mit Blick auf die Alterssicherung davon sprechen, das versicherungsmäßige Sparen sei dafür denkbar ungeeignet<sup>23</sup>, die Möglichkeit einer vertikalen Einkommensverteilung durch sog. Arbeitgeberanteile und Staatszuschüsse habe nur noch geringe Bedeutung<sup>24</sup>, die Thesaurierung von Milliardenbeträgen als 'Rücklage' habe konjunkturpolitisch fragwürdige Bedeutung<sup>25</sup>. Mit dieser Detailanalyse - im Text durch ökonomische Daten belegt - wird als tragender Gedanke des Systems sozialer Sicherung in der

---

20 Dreier, Reformen 102.

21 Ebd. 98.

22 Ebd., 100, 103, 105.

23 Ebd. 104.

24 Ebd. 105-107.

25 Ebd. 107f.

Bundesrepublik der "Gedanke einer generativen Solidarität im Sinne gegenseitiger Versorgung der Generationen"<sup>26</sup> am Problem der Alterssicherung beispielhaft verdeutlicht.

Vom Gedanken der generativen Solidarität - mit der ökonomischen Folge der zweiten Einkommensverteilung - ausgehend, wird mit Bezug auf die Kindersicherung der mangelnde Nettoeffekt des heutigen Kindergeldsystems beklagt, der dazu führe, daß Familien teilweise mehr Abgaben zahlen, als sie an Kindergeld bekommen<sup>27</sup>; als mögliche Lösung wird auf die Familienlastenausgleichskassen - mit besserem Redistributionseffekt - verwiesen<sup>28</sup>, ebenso auf die Möglichkeit eines besseren Anschlusses an die dynamische Einkommensentwicklung, z.B. im Rahmen der Lohnerhöhungen<sup>29</sup>.

#### b) Randgruppen und Leistungsgesellschaft

Der Autor stellt dann die durch diese Problemanalyse des Systems sozialer Sicherung deutlich werdende Kritik in den Rahmen "Leistungsgesellschaft". Er kann aufgrund der von ihm erhobenen Daten und Fakten zur Meinung gelangen, innerhalb unserer westlichen hochentwickelten Industriegesellschaften habe sich als fast alleiniger Maßstab die Leistung durchgesetzt, und zwar nicht nur im Sinne des Leisten-Könnens und Leisten-Müssens "als Ausdruck menschlicher Kreativität und sozialer Verantwortung"<sup>30</sup> - was durchaus angebracht ist -, sondern im Sinn der Ökonomisierung: Leistung ist nur noch auf Markt-

---

26 Dreier, Reformen 105.

27 Ebd. 111.

28 Ebd. 111-113.

29 Ebd. 113, 114-115.

30 Ebd. 130.

leistung aus, das wirtschaftliche Konkurrenzprinzip erhält absolute Geltung<sup>31</sup>. Damit aber werden die Gruppen der Marktpassiven an den Rand gedrängt; wer noch nichts (Kinder) oder nichts mehr (alte) ökonomisch leisten kann, gilt auch nichts mehr.

Die Randgruppenproblematik beider auf generative Solidarität angewiesener Gruppen skizziert Dreier so:

- Kinder werden oft als 'Konsumbremse' betrachtet oder als 'Karriere-Hindernis', die Einstellung zum Kind wird bewußt und unbewußt von ökonomischen Normen bestimmt, so daß Kinder erst 'wertvoll' werden als Konsumenten; die Tatsache, daß die Heránwachsenden später als Erwerbstätige aufgrund des Systems generativer Solidarität die jetzt Marktaktiven sozial absichern werden, wird nicht registriert<sup>32</sup>.
- Die Alten werden am Leistungsmaßstab der Jüngeren gemessen, das fast absolut geltende ökonomische Leistungsprinzip führt durch physischen und psychischen Verschleiß zu vorzeitigem Ausscheiden aus dem Erwerbsleben, das Bewußtsein, nichts mehr leisten zu können, führt - zusammen mit oft schlechten materiellen Lebensbedingungen - zum berechtigten Gefühl der Ohnmacht<sup>33</sup>.

Es ist angebracht, diese gesellschaftskritische Problemanalyse auf dem Hintergrund einer von eschatologischer Hoffnung bestimmten Metanoia-Haltung zu verstehen, denn der Autor stellt ausdrücklich fest, daß "der geforderte 'Mut zur Utopie' bezüglich gesellschaftlicher Reformen auch die eschatologische Perspektive christlicher Hoffnung einschließt."<sup>34</sup>

---

31 Dreier, Reformen 129-131.

32 Ebd. 132-135.

33 Ebd. 135-137.

34 Ebd. 13.

#### 4.1.3. Metanoia durch solidarische Zukunft

Die dritte zu konkretisierende Perspektive ist die der Zukunft. Auch dazu eine exemplarische Bemühung. In einem interdisziplinären Dialog wurden naturwissenschaftliche Fakten, sozialwissenschaftliche Probleme und theologische Perspektiven für eine "Zukunft durch kontrolliertes Wachstum" erarbeitet<sup>35</sup>.

##### a) Analyse

Gemäß dem Anspruch eines interdisziplinären Forschungsvorhabens wird die Wachstumsproblematik von den drei genannten Gebieten aus angegangen. Die naturwissenschaftliche Analyse greift sehr stark auf die beiden Club-of-Rome-Berichte zurück. Dabei wird das Wachstum als Tatbestand aufgewiesen - als Bevölkerungs- und Wirtschaftswachstum - anhand statistischer Daten. Mit dieser Analyse verknüpft wird die naturwissenschaftlich gesicherte Erkenntnis der beiden ersten Hauptsätze der Thermodynamik. Daraus läßt sich für den Fall weiteren ungehemmten (exponentiellen) Wachstums ein Zusammenbruch des Weltsystems für die Zeit nach dem Jahr 2000 folgern, es kommt zunächst zur Rohstofferschöpfung, dann zum Bevölkerungszusammenbruch<sup>36</sup>.

In der wirtschaftswissenschaftlichen Analyse wird die Lehre vom Wachstum kritisch befragt mit dem Ergebnis, daß der ursprünglich berechtigte Eckpfeiler Wachstum (verständlich angesichts des Mangels z.Zt. eines Adam Smith und David Ricardo) zu einem festen Bestandteil volkswirtschaftlicher Theorien geworden ist, ohne daß nach dem Wofür und dem Woher des Wachstums gefragt wird.

---

35 Dreier/ Kümmel, Zukunft. Die Bezeichnungen "interdisziplinärer Dialog" sowie "naturwissenschaftliche Fakten, sozialwissenschaftliche Probleme, theologische Perspektiven" finden sich im Untertitel.

36 Vgl. Dreier/ Kümmel, Zukunft 15-57.

Wachstum wird somit nicht wirtschaftswissenschaftlich hinterfragt, sondern als fraglos notwendige Größe betrachtet. Andererseits wird festgestellt, daß zu Zeiten des Aufbaus der sozialen Marktwirtschaft zunächst meta-ökonomische Ziele von Bedeutung waren - sie wurden aber später ökonomisiert. Als wichtige Folgerung aus dieser Analyse wird mit Blick auf die konkrete wirtschaftliche Ordnung unserer Gesellschaft die Tatsache hervorgehoben, daß Wirtschaft nicht aus Sachzwängen heraus wachstumsorientiert sein muß, daß dies vielmehr ein ordnungspolitisches Problem darstellt<sup>37</sup>.

Den sozialetischen Ausgangspunkt stellt die auch von Naturwissenschaftlern erkannte Notwendigkeit von Sinnwerten für Planungen und Handlungen des Menschen dar<sup>38</sup>.

#### b) Vorschläge

Im naturwissenschaftlich orientierten Teil der Studie wird auf den technologischen Ausweg aus dem Weg in den Kollaps hingewiesen, ermöglicht durch eine Expansion in den Weltraum<sup>39</sup>, es wird aber auch anhand der Zukunftssimulation mit Weltmodellen, v.a. dem regionalisierten Mehrebenenmodell, die Möglichkeit eines Auswegs in Form organischen Wachstums gezeigt<sup>40</sup>. Ohne Benutzung dieses Modells kommt auch ein 'Planspiel zum Überleben' zu einem wichtigen Ausweg aus der Sackgasse unkontrollierten Wachstums<sup>41</sup>. Vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus sind damit Lösungsvorschläge auf dem Tisch, die Verwirklichung ist aber eine Sache der gesellschaftlichen Entscheidung.

---

37 Vgl. Dreier/ Kümmel, Zukunft 81-114.

38 Ebd. 139-143.

39 Ebd. 57-59.

40 Ebd. 60-76.

41 Ebd. 76f.

Die wirtschaftswissenschaftlich gewonnenen Einsichten ermöglichen die Folgerung und Forderung, daß ein Abbremsen des aus naturwissenschaftlichen Erkenntnissen heraus unvertretbaren exponentiellen Wachstums nur durch ordnungspolitische Maßnahmen möglich ist. Als realisierbare Verknüpfung ordnungspolitischer und wirtschaftlicher Maßnahmen kommen dabei in Frage: Ausnutzung der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung für eine rationale Zielkoordination der wirtschaftlichen Entwicklung, Aufnahme der Kategorien der 'Lebensqualität' in diese Ziel- und Wertabwägung, insgesamt gesehen Berücksichtigung metaökonomischer Ziele, um die durch die Ökonomisierung eingeschränkte gesellschaftspolitische Initiative zurückzugewinnen, wozu dann auch im internationalen Rahmen eine neue Weltwirtschaftsordnung gehört<sup>42</sup>.

Innerhalb der theologischen Perspektiven schließlich wird die drängende Frage erhoben, ob es der Theologie gelingt, die "Verantwortung des Menschen für seine Umwelt und seine Zukunft noch tiefer und sicherer zu verwurzeln, indem sie die Verantwortung des Menschen vor Gott als die alle anderen Lebensbereiche umfassende Dimension zur Geltung bringt."<sup>43</sup> Mit Hilfe einiger Grundzüge des Glaubens - des Schöpfungsglaubens und der christlichen Zukunftshoffnung<sup>44</sup> - wird unter dem leitenden Interesse einer solidarischen Zukunftsgestaltung eine positive Antwort auf die Frage erbracht, ob "Theologie Impulse für ein zukunftsorientiertes Handeln liefern" kann<sup>45</sup>.

Die naturwissenschaftlichen Fakten, die sozialwissenschaftlichen Probleme, die theologischen Perspektiven

---

42 Vgl. Dreier/ Kümmel, Zukunft 123-131.

43 Ebd. 137.

44 Ebd. 150-182.

45 Ebd. 137.

werden so dialogisch in ein sozialetisches Zukunftsinteresse eingebracht, das nach einer Praxisveränderung strebt, die durch Aufsprengen der verengten Dialektik von Sein und Bewußtsein erreicht werden soll. - Auch diese dritte Perspektive der Konkretisierung steht eindeutig und ihren eigenen Aussagen nach im eschatologischen Kontext<sup>46</sup>.

#### 4.2. Die Herausforderung an Marcuse

Die drei exemplarischen Konkretisierungen der christlich-eschatologischen Perspektive haben die Antwort auf die Herausforderung Marcuses an eine zukunftsorientierte christliche Sozialethik vervollständigt. Bei aller Übereinstimmung mit Marcuse in der gemeinsamen Intention einer menschlich gestalteten Zukunft aller in Solidarität können daher von der christlichen Perspektive aus einige Punkte aufgezählt werden, die wiederum eine Herausforderung an Marcuse darstellen.

- Christlich-eschatologische Perspektive gründet in einem bestimmten Schon, im Ereignis Jesus Christus. Weil das Gottesreich angebrochen ist, wird unmittelbares, diesem Gottesreich angemessenes Handeln gefordert, Zögern ist unangebracht.

Marcuse bietet - zugespitzt - die Schwierigkeit, daß die qualitativ anderen gesellschaftlichen Verhältnisse erst durch ein qualitativ anderes Subjekt durchgeführt werden können und umgekehrt. Damit wird der mögliche unmittelbare Handlungsimpuls (möglich durch die Einsicht in die bestehenden negativen Verhältnisse) zumindest relativiert.

- Durch die Begründung im bestimmten Schon, durch die Metanoia-Forderung, ist jeder angesprochen, sind die

---

46 Vgl. Dreier/ Kümmel, Zukunft 173-182.

konkreten bestehenden Probleme angezielt. Deshalb geht es eschatologisch begründeter sozialetischer Bemühung einerseits um die konkreten Einzelprobleme, die mit den wissenschaftlich verfügbaren Mitteln analysiert und zu deren Lösung dann auch entsprechende Vorschläge erarbeitet werden (siehe die genannten Konkretisierungen). Andererseits geht es in dieser Konkretion darum, die Bewußtseinsverengung beim Einzelnen aufzubrechen und den dialektischen Prozeß zwischen gesellschaftlichem Sein und Bewußtsein verändernd in Gang zu setzen.

Marcuse 'bremst' solche Konkretisierungen durch die Ansicht von der (negativen) Totalität des Bestehenden. Dadurch werden mögliche Einzelaktionen ängstlich danach beurteilt werden müssen, ob sie die Kraft zur Systemsprengung haben, oder ob sie nicht doch nur kosmetische Operationen sind, die reformistisch zur Systemstützung beitragen.

- Christlich-eschatologische Perspektive weiß sich durch die im Schon ergangene Verheißung in einem Noch-Nicht, das in seiner Tendenz auf Vollendung zugeht. Leitende Kraft ist dabei die Hoffnung, die durch diese nach vorn gerichtete Tendenz zum Handeln anspricht und verpflichtet.

Marcuses zwiespältige Einstellung - hier Vertrauen auf die verändernde Kraft menschlicher Vernunft, dort die Irrationalität des bestehenden Ganzen - erhält durch die negative Macht des Ganzen resignative Züge.

- Trotz aller Schwächen einer solchen Institution und obwohl sie nicht mit dem Gottesreich zu identifizieren ist, bietet Kirche einen gewissen Rückhalt für ein eschatologisch orientiertes Denken und Handeln.

Zusammenfassend: Die gemeinsame Intention einer menschlich gestalteten Zukunft aller in Solidarität wird durch die eschatologische Perspektive christlicher Sozialetik

konkreter ermöglicht als durch Marcuses utopische Intention.

#### 4.3. Bleibende Herausforderung

Mit dieser möglichen Antwort soll und kann nicht das Ende der Herausforderung konstatiert werden. Zwei Gesichtspunkte verdeutlichen dies.

1) Die vorliegende Arbeit ist in doppelter Weise Zeichen und Folge der Herausforderung an die christliche Sozialethik. Die marxistische und neomarxistische Herausforderung trug wesentlich dazu bei, daß Theologie sich ein neues Verständnis der Eschatologie erarbeitete. Auf der Grundlage einer so verstandenen Theologie konnten sozial-ethische Bemühungen im Sinne der "konkretisierten Perspektiven" erfolgen, die zur Antwort auf Marcuses Herausforderung beigetragen haben.

2) Die gemeinsame Intention einer Veränderung der Verhältnisse hin auf eine menschlich gestaltete Zukunft aller in Solidarität fordert unter praktischem Gesichtspunkt heraus.

Diese Herausforderung betrifft die Kirche, die Theologie und den Einzelnen. Die Kirche ist betroffen, weil sie - und hier sei nochmals exemplarisch auf *Populorum Progressio* verwiesen - diese Zukunftsintention als ihre eigene dokumentiert. Sie fordert die Entwicklung "von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen"<sup>47</sup> und fordert dabei u.a. die "Zusammenarbeit zum Wohle aller"<sup>48</sup>. Kirche als Institution muß deshalb dieser theoretischen Forderung durch eine praktische Haltung entsprechen, indem sie dort mit allen anderen zusammenarbeitet, wo es um das Wohl aller geht, ob dies nun abwehrend als

---

47 *Populorum Progressio* 20.

48 Ebd. 21.

Handeln gegen inhumane Zustände oder vorantreibend im Handeln für bessere Verhältnisse geschieht. Diese theoretische Einsicht muß zudem nach außen und innen verdeutlicht werden. Daß diese Forderung begründet ist, erhellt z.B. aus den Hinweisen des Synodenbeschlusses "Kirche und Arbeiterschaft", in dem es zum Problem der Mitbestimmung heißt, Arbeitern müsse es "befremdend auffallen, wie von seiten derer, die eine Mitbestimmung in wirtschaftlichen Angelegenheiten ablehnen, regelmäßig nur die kritischen Äußerungen Pius' XII. angeführt, dagegen die positiven Stellungnahmen der Enzyklika 'Mater et Magistra' Johannes' XXIII. (1961), der Pastoral-konstitution 'Gaudium et Spes' (II. Vatikanische Konzil 1965) oder der Ansprach Paul VI. an die Internationale Arbeitsorganisation [...] mit Stillschweigen übergangen werden."<sup>49</sup> - Dies als ergänzender Hinweis zu dem bereits erwähnten Material<sup>50</sup>. - Die Theologie ist insofern angesprochen, als sie immer wieder kritisch reflektierend auf diese Theorie-Praxis-Kluft hinweisen, sich selbst offen den Herausforderungen anderer Anschauungen stellen und damit die Möglichkeiten einer gemeinsamen Bemühung aller erkunden muß. - Der Einzelne ist betroffen, weil er in seinem konkreten Lebensbereich handelnd versuchen muß, der genannten Zukunftsintention gerecht zu werden. Die Problematik kennzeichnet folgende Äußerung: "Doch klappt zwischen Theorie und Praxis eine breite Kluft: den scharfsinnigen Analysen und ethischen Appellen steht ein nicht minder verengtes Bewußtsein der Christen gegenüber, wie es auch bereits für die Gesellschaft schlecht-

---

49 Kirche und Arbeiterschaft 335. Hier sind - aus dem Kontext ersichtlich - auch Vertreter der katholischen Soziallehre angesprochen.

50 Siehe oben S. 248-252.

hin konstatiert wurde. Die Praxis kirchlichen Handelns auf der politischen Ebene, die Praxis christlichen Lebens in den Gemeinden sind weit von diesem Angebot [zur Diskussion der anstehenden Probleme] und dem damit verbundenen eigenen Anspruch entfernt."<sup>51</sup>

So kann zum Schluß festgestellt werden: Diese Arbeit hat eine mögliche Antwort auf Marcuses Herausforderung gegeben. Deutlich wurde aber auch, daß die wechselseitige Herausforderung nicht abgeschlossen ist. Wenn sie die "Mobilmachung der bedrohten Menschheit herbeizuführen vermag"<sup>52</sup>, bleibt die wechselseitige Herausforderung ihrer gemeinsamen Zukunftsintention treu.

---

51 Dreier, Reformen 142. Die Aussage wird näher erläutert ebd. 142-174.

52 Ganoczy, Schöpferischer Mensch 178.

LITERATURVERZEICHNIS

Schriften Marcuses:

- Marcuse, Affirmative Kultur = Über den affirmativen Charakter der Kultur. - in: Kultur und Gesellschaft I (s.Liberalismus) S. 56-101. Erstveröffentl. Paris 1937.
- Aggressivität = Aggressivität in der gegenwärtigen Industriegesellschaft. - in: Marcuse, Herbert: Aggression und Anpassung in der gegenwärtigen Industriegesellschaft. Frankfurt, 4. Aufl. 1969.
- Arbeitsbegriff = Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs. - in: Marcuse, Herbert: Kultur und Gesellschaft II. Frankfurt, 8.Aufl.1970, S.7-48. Erstveröffentl. 1933.
- Autorität und Familie = Studie über Autorität und Familie. - in: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft (s. Neue Quellen) S.55-156. Erstveröffentl. Paris 1936.
- Befreiung = Befreiung von der Überflüssigkeit. - in: Kursbuch 16. Frankfurt 1969. S.185-198.
- Der eindimensionale Mensch = Der eindimensionale Mensch. Neuwied/Berlin 1967. Englisch 1964.
- Ende der Utopie = Das Ende der Utopie. - in: Psychoanalyse und Politik (s. Trieblehre und Freiheit) S.69-78. Vortrag 1967.
- Ende der Utopie (Disk.) = Das Ende der Utopie. Herbert Marcuse diskutiert mit Studenten und Professoren Westberlins. Berlin 1967.
- Ethik und Revolution = Ethik und Revolution. - in: Kultur und Gesellschaft II (s. Arbeitsbegriff) S.130-146. Vorlesung 1964.

- Marcuse, Existentialismus = Existentialismus. - in: Kultur und Gesellschaft II (s. Arbeitsbegriff) S.49-84. Erstveröffentl. dt. 1950., engl. 1948.
- Freiheit und Notwendigkeit = Freiheit und Notwendigkeit. - in: Bloch, Ernst/ Marcuse, Herbert und andere: Marx und die Revolution. Frankfurt 1970. S.12-23. Vortrag 1968.
- Gewalt in der Opposition = Das Problem der Gewalt in der Opposition. - in: Psychoanalyse und Politik (s. Trieblehre und Freiheit) S.54-68. Vortrag 1967.
- 'Great Society' = Das Individuum in der 'Great Society'. - in: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft (s. Neue Quellen) S.157-184. Englisch 1966.
- Hedonismus = Zur Kritik des Hedonismus. in: Kultur und Gesellschaft I (s. Liberalismus) S.128-168. Erstveröffentl. Paris 1938.
- Idee der Revolution = Ist die Idee der Revolution eine Mystifikation? - in: Kursbuch 9. Frankfurt 1967. S.1-6.
- Idee des Fortschritts = Die Idee des Fortschritts im Licht der Psychoanalyse. - in: Psychoanalyse und Politik (s. Trieblehre und Freiheit) S.35-53. Vortrag 1956.
- Industrialisierung und Kapitalismus = Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers. - in: Kultur und Gesellschaft II (s. Arbeitsbegriff) S.107-129. Vortrag 1964.
- Jahrbuch Politik = Gespräch mit Herbert Marcuse: Zum Aufsatz "Marxismus und Feminismus". - in: Wolfgang Dreßen (Hg.): Jahrbuch Politik 7. Berlin 1976. S.49-53.
- Konterrevolution und Revolte = Konterrevolution und Revolte. Frankfurt 1973. Englisch 1972.
- Liberalismus = Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung. - in: Marcuse, Herbert: Kultur und Gesellschaft I. Frankfurt, 11.Aufl. 1973, S. 17-55. Erstveröffentl. Paris 1934.

- Marcuse, Marxismus und Feminismus = Marxismus und Feminismus. - in: Zeit-Messungen (s. Revolutionäres Subjekt) S.9-20. Vortrag 1974.
- Negation in der Dialektik = Zum Begriff der Negation in der Dialektik. - in: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft (s. Neue Quellen) S.185-190. Vortrag 1966.
  - Neubestimmung der Kultur = Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur. - in: Kultur und Gesellschaft II (s. Arbeitsbegriff) S.147-151. Zuerst englisch 1965.
  - Neue Quellen = Marcuse, Herbert: Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus. - in: Marcuse, Herbert: Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft. Frankfurt, 3.Aufl.1969, S.7-54. Erstveröffentl. Berlin 1932.
  - Permanenz der Kunst = Die Permanenz der Kunst. München/Wien 1977.
  - Philosophie und kritische Theorie = Philosophie und kritische Theorie. - in: Kultur und Gesellschaft I (s. Liberalismus) S.102-127. Erstveröffentl. Paris 1937.
  - Reply to Lucien Goldmann = A Reply to Lucien Goldmann. - in: Partisan Review XXXVIII (1971/72) n.4. S.397-400.
  - Repressive Toleranz = Repressive Toleranz. - in: Wolff, Robert Paul/ Moore, Barrington/ Marcuse, Herbert: Kritik der reinen Toleranz. Frankfurt 1966. S.91-128.
  - Revolte, Anarchismus und Einsamkeit = Ober Revolte, Anarchismus und Einsamkeit. Zürich 1969.
  - Revolutionäres Subjekt = USA: Organisationsfrage und revolutionäres Subjekt. in: Zeit-Messungen. Frankfurt 1975. S.51-69. Erstveröffentl. 1970.
  - Revolution oder Reform? = Revolution oder Reform? Herbert Marcuse und Karl Popper. Eine Konfrontation, hg. von Franz Stark. München 1971.

- Marcuse, Scheitern der Neuen Linken? = Scheitern der Neuen Linken? - in: Zeit-Messungen (s. Revolutionäres Subjekt) S.37-48. Vortrag 1975.
- Sowjet. Marxismus = Die Gesellschaftslehre des sowjetischen Marxismus. Neuwied/Berlin, 2.Aufl. 1969.
- Theorie und Praxis = Theorie und Praxis. - in: Zeit-Messungen (s. Revolutionäres Subjekt) S.21-36. Vortrag 1974.
- Triblehre und Freiheit = Triblehre und Freiheit. - in: Psychoanalyse und Politik. Frankfurt, 5.Aufl.1972. S.5-34. Vortrag 1956.
- Triebstruktur und Gesellschaft = Triebstruktur und Gesellschaft. Frankfurt 1968. Englisch 1955.
- Veralten der Psychoanalyse = Das Veralten der Psychoanalyse. - in: Kultur und Gesellschaft II (s. Arbeitsbegriff) S.85-106. Vortrag 1963.
- Versuch über die Befreiung = Versuch über die Befreiung. Frankfurt, 3.Aufl.1972. 1.Aufl. und englisch 1969.

Übrige Literatur:

- Arndt,                   Figur des Plans = Arndt, Hans-Joachim: Die Figur des Plans als Utopie des Bewahrens. - in: Säkularisation und Utopie (Forsthoff-Festschrift). Stuttgart 1967. S.119-154.
- Bartig,                   Utopische Wirkung = Bartig, Hans Friedrich: Herbert Marcuses utopische Wirkung. Hannover 1971.
- Berdesinski,            Praxis = Berdesinski, Dieter: Die Praxis - Kriterium für die Wahrheit des Glaubens? München 1973.
- Berliner Frauenkollektiv = Frauen aus dem Frauenzentrum Berlin: Warum wir Frauen uns nicht zum philosophischen Prinzip degradieren lassen oder - traue keinem Mann! - in: Wolfgang Dreßen (Hg.): Jahrbuch Politik 7. Berlin 1976. S.54-57.
- Bloch-Lainé,            Nutzen der Utopie = Bloch-Lainé, François: Vom Nutzen der Utopie für Reformer. - in: Frank E. Manuel (Hg.): Wunschtraum und Experiment. Freiburg 1970. S.234-254.
- Boros,                   Mysterium Mortis = Boros, Ladislaus: Mysterium Mortis. Olten und Freiburg, 6. Aufl. 1967.
- Boros,                   Neuer Himmel = Boros, Ladislaus: Der neue Himmel und die neue Erde. - in: Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie, hg. von Viktor Schurr und Bernhard Häring. Bergen-Enkheim 1966. S.19 bis 27.
- Botterweck,            Auferstehung = Botterweck, F.Joh.: Artikel "Auferstehung des Fleisches" in: LThK Bd.1. Freiburg, 2. Aufl. 1957.
- Breuning,               Systematische Eschatologie = Breuning, Wilhelm: Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen. - in: Mysterium Salutis Bd. 5. Zürich/Einsiedeln/Köln 1976. S.779-890.

- Brinton, Utopie und Demokratie = Brinton, Cane: Utopie und Demokratie. - in: Wunschtraum und Experiment (s.Bloch-Lainé) S.117-138.
- Buve, Utopie als Kritik = Buve, Sergius: Utopie als Kritik. - in: Säkularisation und Utopie (s.Arndt) S.11-35.
- Concilium, Utopie: Utopie. Dokumentation Concilium. Unter der Verantwortung des Generalsekretariats. - in: Concilium 5 (1969) H.1. S.66-73.
- Couto, Hoffnung = Couto, Filipe, José: Hoffnung im Unglauben. München/Paderborn/Wien 1973.
- De Jouvenel, Utopie = De Jouvenel, Bertrand: Utopie zu praktischen Zwecken. - in: Wunschtraum und Experiment (s.Arndt) S.255-274.
- Delany, Marcuse in the Seventies = Delany, Paul: Marcuse in the Seventies. - in: Partisan Review XL (1973) n.3. S.455-460.
- Dreier, Christliche Sozialethik = Dreier, Wilhelm: Christliche Sozialwissenschaft/Sozialethik. - in: Klostermann/Zerfaß (Hg.): Praktische Theologie heute. München/Mainz 1974. S.255-265.
- Dreier, Eschatologie = Dreier, Wilhelm: Bildung - Politik - Eschatologie. Unveröff. Manuskript. Würzburg 1977.
- Dreier, Grundlegung = Dreier, Wilhelm: Die sozialtheologische Grundlegung katholischer Gesellschaftslehre. - in: Höffner, Joseph: Reden und Aufsätze, hg. von Wilhelm Dreier. Münster 1969. S.9-31.
- Dreier, Politik = Dreier, Wilhelm: Christlich verantwortete Politik und 'Politische Theologie'. - in: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Bd. 10. Münster 1969. S.235-257.
- Dreier, Reformen = Dreier, Wilhelm: Gesellschaftliche Reformen über praxisverändernde Bildung. Münster 1977.

- Dreier/Kümmel, Kontrolliertes Wachstum = Wilhelm Dreier/  
Reiner Kümmel (Hg.): Zukunft durch  
kontrolliertes Wachstum. Münster 1977.
- Entwicklung und Frieden = Der Beitrag der Katholischen Kir-  
che in der Bundesrepublik Deutschland  
für Entwicklung und Frieden. Ein Beschluß  
der Gemeinsamen Synode der Bistümer in  
der Bundesrepublik Deutschland. 1975.
- Engelhardt, Ästhetik als Politik = Engelhardt, Hart-  
mut: Ästhetik als Politik. - in: Neue  
Rundschau 84 (1973). S.730-737.
- Finley, Utopianism = Finley, M.J.: Utopianism  
Ancient and Modern. - in: Wolff/Moore  
(Hg.): The Critical Spirit (Marcuse-Fest-  
schrift). Boston 1967. S.3-20.
- Fox, Neo-marxisme = Fox, André: Neo-marxisme  
en christelijk geloof. - in: Vox theologi-  
ca 45 (1975) Nr.3. S.129-143.
- Freund, Das Utopische = Freund, Julien: Das Uto-  
pische in den gegenwärtigen politischen  
Ideologien. - in: Säkularisation und Uto-  
pie (s.Arndt) S.95-118.
- Fry, Marcuse = Fry, John: Marcuse - Dilemma  
and Liberation. Stockholm 1974. (=Diss.  
Uppsala 1974).
- Ganoczy, Schöpferischer Mensch = Ganoczy, Alexan-  
dre: Der schöpferische Mensch und die  
Schöpfung Gottes. Mainz 1976.
- Ganoczy, Sprechen von Gott = Ganoczy, Alexandre:  
Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft.  
Freiburg 1974.
- Gehlen, Säkularisierung = Gehlen, Arnold: Die  
Säkularisierung des Fortschritts. - in:  
Säkularisation und Utopie (s.Arndt)  
S.63-72.
- George, Gericht = George, Augustin: Das Gericht  
Gottes. - in: Concilium 5 (1969) H.1.  
S.3-9.
- Gerhards, Innergeschichtlicher Aspekt = Gerhards,  
Hans-Joachim: Utopie als innergeschicht-  
licher Aspekt der Eschatologie. Gütersloh  
1973.

- Gnilka, Epheser-Brief = Gnilka, Joachim: Der Epheserbrief. Herders theologischer Kommentar zum NT Bd.X/2. Freiburg 1971.
- Goldmann, Understanding Marcuse = Goldmann, Lucien: Understanding Marcuse. - in: Partisan Review XXXVIII (1971) n.3. S.247-262.
- Gollwitzer, Kapitalistische Revolution = Gollwitzer, Hellmut: Die kapitalistische Revolution. München 1974.
- Grabner-Haider, Auferstehung = Grabner-Haider, Anton: Auferstehung und Verherrlichung. - in: Concilium 5 (1969) H.1. S.29-35.
- Gremmels/Herrmann, Vorurteil und Utopie = Gremmels, Christian und Herrmann, Wolfgang: Vorurteil und Utopie. Stuttgart 1971.
- Greshake, Naherwartung = Greshake, Gisbert/Lohfink, Gerhard: Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Freiburg 1975.
- Groß, Alttestamentliche Eschatologie = Groß, Heinrich: Grundzüge alttestamentlicher und frühjüdischer Eschatologie. - in: Mysterium Salutis (s.Breuning) S.701-722.
- Habermas, Erkenntnis und Interesse = Habermas, Jürgen: Erkenntnis und Interesse. - in: ders.: Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'. Frankfurt. 5.Aufl.1971. S.146-168.
- Habermas, Technik und Wissenschaft = Habermas, Jürgen: Technik und Wissenschaft als Ideologie. - in: gleichnamiges Werk (s.vorhergehender Titel) S.48-103.
- Hanak, Entwicklung = Hanak, Tibor: Die Entwicklung der marxistischen Philosophie. Darmstadt 1976.
- Haspecker, Bund = Haspecker, J.: Artikel "Bund" - in: Handbuch theologischer Grundbegriffe. München 1962.
- Haug, Das Ganze = Haug, Wolfgang Fritz: Das Ganze und das ganz Andere. - in: Habermas, Jürgen (Hg.): Antworten auf Herbert Marcuse. Frankfurt, 4.Aufl.1969. S.50-72.

- Hauser, Utopie und Hoffnung = Hauser, Richard: Utopie und Hoffnung. - in: Säkularisation und Utopie (s.Arndt) S.235-251.
- Hereth, Totale Befreiung = Hereth, Michael: Die totale Befreiung. - in: Die neue Gesellschaft 15 (1968) S.3-10.
- Höffner, Sozial-Utopien = Höffner, Joseph: Wesen und Wandel der Sozial-Utopien. - in: Gesellschaftspolitik aus christlicher Weltverantwortung (hg.v. W.Schreiber u. W.Dreier). Münster 1966, S.109-121.
- Holzhey, Psychoanalyse = Holzhey, Helmut: Psychoanalyse und Gesellschaft. - in: Psyche 1970, H.3 S.188-206.
- Hommes, Utopie = Hommes, Ulrich: Art. Utopie - in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe. (hg. v. H.Krings, H.M.Baumgartner u. Chr. Wild), Bd.6 1571-1577. München 1974.
- Jansohn, Herbert Marcuse = Jansohn, Heinz: Herbert Marcuse. Bonn 1971.
- Kaiser, Zukunftshoffnung = Theologie im Fernkurs, Aufbaukurs, Lehrbrief 13, Grundtext verf. von Philipp Kaiser. Würzburg o.J.
- Kaltenbrunner, Denker Marcuse = Kaltenbrunner, G.K.: Der Denker Herbert Marcuse. - in: Merkur 21 (1967) S.1080-1083.
- Kamlah, Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie = Kamlah, Wilhelm: Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie. Mannheim 1969.
- Kateb, Utopie und gutes Leben: Kateb, George: Utopie und gutes Leben. - in: Wunschtraum und Experiment (s.Bloch-Lainé) S.277-300.
- Kernig, Analyse = Kernig, C.D.: Zur Analyse von Motiven und Zielen der studentischen Bewegung. - in: Schwan/Sontheimer (Hg.): Reform als Alternative. Köln/Opladen 1969. S.114-131.
- Küng, Christ sein = Küng, Hans: Christ sein. München 1974.
- Kuß, Regensburger NT = Kuß, Otto: Die Briefe an die Römer, Korinther und Galater. Regensburg 1940 (Regensburger NT).
- Lefringhausen, Gesellschaftliche Verantwortung = Lefringhausen, Klaus: Die gesellschaftliche Verantwortung der Theologie. - in: Zeitschrift für evangelische Ethik 16 (1972) S.273-280.

- Leistungsgesellschaft = Zum Dienst der Kirche in der Leistungsgesellschaft. Synoden-Arbeitspapier, hg. von Wilhelm Dreier, Marita Estor und Heinz-Theo Risse. - in: Emeis-Dieter/ Sauermost, Burkard: Synode - Ende oder Anfang. Düsseldorf 1976. S.425 bis 487.
- Lepenies, FAZ = Lepenies, Wolf: Die überschätzte Industriegesellschaft. Art. in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 23.6.77.
- Lipp, Apparat und Gewalt = Lipp, Wolfgang: Apparat und Gewalt. - in: Soziale Welt 20 (1970) H.3. S.274-303.
- Lockwood, Experimentelle Utopie = Lockwood, Maren: Die experimentelle Utopie in Amerika. - in: Wunschtraum und Experiment (s.Bloch-Lainé) S.213-233.
- Lohfink, Schöpfungsdarstellung = Lohfink, Norbert: Zwingt die priesterliche Schöpfungsdarstellung die Christen zum Wachstumsmythos? - in: Bibel und Kirche 30 (1975), S.77-82.
- Manuel, Psycholog. Geschichte der Utopien = Manuel, Frank E.: Zur psychologischen Geschichte der Utopien. - in: Wunschtraum und Experiment (s.Bloch-Lainé) S.80-114.
- Marsch, Utopie der Befreiung = Marsch, Wolf-Dieter: Utopie der Befreiung und christliche Freiheit. - in: Pastoraltheologie LVIII (1969) H.1. S.17-34.
- Mattick, Limits = Mattick, Paul: The Limits of Integration. - in: The Critical Spirit (s.Finley) S.374-400.
- Mc Intyre, Marcuse = Mc Intyre, Alasdair: Herbert Marcuse. München 1971.
- Metz, Gott = Metz, Joh.B.: Gott vor uns. - in: Ernst Bloch zu Ehren, hg. von Siegfried Unseld. Frankfurt 1965. S.227-241.
- Metz, Kommentar = Metz, Joh.B./ Sauermost, Burkard: Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit. - in: Synode - Ende oder Anfang (s.Leistungsgesellschaft) S.53-75.

- Metz, Welt = Metz, Joh.B.: Zur Theologie der Welt. Mainz 1968.
- Metzger, Utopie und Transzendenz = Metzger, Arnold: Utopie und Transzendenz. - in: Ernst Bloch zu Ehren (s.Metz, Gott) S.69-82.
- Moltmann, Hoffnung = Moltmann, Jürgen: Theologie der Hoffnung. München 1964.
- Moltmann, Kategorie Novum = Moltmann, Jürgen: Die Kategorie Novum in der christlichen Theologie. - in: Ernst Bloch zu Ehren (s. Metz, Gott) S.243-263.
- Müller, Utopie in der Mathematik = Müller, Gert H.: Utopie in der Mathematik. - in: Säkularisation und Utopie (s.Arndt) S.299-323.
- Mumford, Utopie, Stadt und Maschine = Mumford, Lewis: Utopie, Stadt und Maschine. - in: Wunschtraum und Experiment (s.Bloch-Lainé) S.27-51.
- Nelis, Auferstehung = Nelis, Johannes Art. "Auferstehung" in: Bibellexikon, hg. von Herbert Haag, Einsiedeln, 2. Aufl. 1968.
- Nell-Breuning/  
Ruhmüller, Kommentar = v. Nell-Breuning, Oswald und Ruhmüller, Georg: Kirche und Arbeiterschaft. - in: Synode - Ende oder Anfang (s.Leistungsgesellschaft) S.177-203.
- Nenning, Thesen = Nenning, Günther: Christentum und Revolution (7 Thesen). - in: Praxis 5 (1969) S.158-161.
- Neusüss, Utopie = Neusüss, Arnhelm (Hg.): Utopie. Neuwied/Berlin 1968.
- Offe, Technik und Eindimensionalität = Offe, Claus: Technik und Eindimensionalität. - in: Antworten auf Herbert Marcuse, hg. von Jürgen Habermas. Frankfurt, 4. Aufl. 1969. S.73-103.
- Pannenberg, Ethik = Pannenberg, Wolfhart: Das Problem einer Begründung der Ethik und die Gotesherrschaft. - in: Pannenberg, Wolfhart: Theologie und Reich Gottes. Gütersloh 1971. S.63-78.

- Pannenberg, Gott = Pannenberg, Wolfhart: Der Gott der Hoffnung. - in: Ernst Bloch zu Ehren (s.Metz, Gott) S.209-225.
- Picht, Prognose, Utopie, Planung = Picht, Georg: Prognose, Utopie, Planung. Stuttgart, 2. Aufl. 1968.
- Pierce, Zukunft der Kommunikation = Pierce, John R.: Die Zukunft der Kommunikationstechniken. - in: Wunschtraum und Experiment (s.Bloch-Lainé) S.198-210.
- Pförtner, Natürliche Menschlichkeit = Pförtner, Stephanus: Natürliche Menschlichkeit und christliches Ethos. in: Teichtweier, Georg und Dreier, Wilhelm (Hg.): Herausforderung und Kritik der Moraltheologie. Würzburg 1971. S.243-266.
- Polak, Utopie und Kulturerneuerung = Polak, Frederick L.: Utopie und Kulturerneuerung. - in: Wunschtraum und Experiment (s.Bloch-Lainé) S.301-318.
- Rahner, Zukunft = Rahner, Karl: Zur Theologie der Zukunft. München 1971.
- Rast, Eschatologie = Rast, Timotheus: Die Eschatologie in der Theologie des 20. Jahrhunderts. - in: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, hg. von Vorgrimler, Herbert und Van der Gucht, Robert. Freiburg, 3.Bd. 1970. S.294-315.
- Ratzinger, Auferstehung = Ratzinger, Joseph Art. "Auferstehung" in LThK Bd. 1 (s.Botterweck).
- Ratzinger, Einführung = Ratzinger, Joseph: Einführung in das Christentum. München, 5. Aufl.1968.
- Ratzinger, Himmel = Ratzinger, Joseph Art. "Himmel" in LThK Bd.5. Freiburg 1960.
- Read, Rational Society = Read, Herbert: Rational Society and Irrational Art. - in: The Critical Spirit (s.Finley) S.205-215.
- Riedel, Philosophie der Weigerung = Riedel, M.: Die Philosophie der Weigerung. - in: Merkur 21 (1967) S.1084-1090.

- Sauter, Zukunftsfrage = Sauter, Gerhard: Die Frage nach der Zukunft im Gespräch mit Marxisten. - in: Concilium 5 (1969) S.55-59.
- Schelkle, Neutestamentliche Eschatologie = Schelkle, Karl-Hermann: Neutestamentliche Eschatologie. - in: Mysterium Salutis Bd. 5 (s.Breuning) S.723-778.
- Schillebeeckx, Hermeneutische Überlegungen = Schillebeeckx, Edward: Einige hermeneutische Überlegungen zur Eschatologie.-in: Concilium 5 (1969) S.18-25.
- Schmid, Auferstehung = Schmid, Josef Art. "Auferstehung des Fleisches" in LThK Bd.1 (s.Botterweck).
- Schmidt, Existential-Ontologie = Schmidt, Alfred: Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse. - in: Antworten auf Herbert Marcuse (s.Haug) S.17-49.
- Schmidt, Eschatologie = Schmidt, W.-R.: Art. "Eschatologie" - in: Taschenlexikon für Religion und Theologie, hg. von Erwin Fahlbusch. Göttingen 1971. Bd. 1.
- Schmitt, Auferstehung = Schmitt, Joseph: Art. "Auferstehung" in LThK Bd. 1 (s.Botterweck).
- Schmitt, Gerichtspredigt = Schmitt, Joseph: Art. "Gerichtspredigt" in LThK Bd.4. Freiburg 1960.
- Schnackenburg, Eschatologie = Schnackenburg, Rudolf: Art. "Eschatologie" in LThK Bd.3. Freiburg 1959.
- Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich = Schnackenburg, Rudolf: Gottes Herrschaft und Reich. Freiburg, 4.Aufl. 1965.
- Schomerus, Irdische und utopische Gesellschaft = Schomerus, Hans: Irdische und utopische Gesellschaft bei Pascal. - in: Säkularisation und Utopie (s.Arndt) S.263-276.
- Schoonenberg, Ewiges Leben = Schoonenberg, Piet: Ich glaube an das ewige Leben. - in: Concilium 5 (1969) S.43-49.

- Schütz, Grundlegung = Schütz, Christian: Allgemeine Grundlegung der Eschatologie. - in: *Mysterium Salutis* Bd.5. (s.Breuning) S.553-700.
- Schultze, Ethik = Schultze, Harald: Überlegungen zu einer zukunftsorientierten Ethik. - in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 16 (1972) S.257-273.
- Schulze, Theologische Sätze = Schulze, Hans: Theologische Sätze über soziale Sachverhalte. - in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 18 (1974) S.193-212.
- Schwerdtfeger, Begriff der Utopie = Schwerdtfeger, Erich: Der Begriff der Utopie in Blochs 'Abriß der Sozialutopien'. - in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 7 (1965) S.316-338.
- Sears, Utopie und lebendige Landschaft = Sears, Paul B.: Utopie und lebendige Landschaft. - in: *Wunschtraum und Experiment* (s.Bloch-Lainé) S.159-174.
- Shaul, Befreiung = Shaul, Richard: Befreiung durch Veränderung. München/Mainz 1970.
- Shaul, Revolution = Shaul, Richard: Revolution: Erbe und Option unserer Zeit. - in: Oglesby, Carl und Shaul, Richard: Zwei Studien über Politik und Gesellschaft in den USA. Frankfurt 1969. S.205-261.
- Vilmar, Laboratorium Salutis = Vilmar, Fritz: Laboratorium Salutis. - in: Ernst Bloch zu Ehren (s.Metz, Gott) S.121-134.
- Wagner, Sozialethik = Wagner, Falk: Sozialethik als Theorie des Geistes. - in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 19 (1975) S.197-214.
- Wendland, NTD = Wendland, Heinz-Dietrich: Die Briefe an die Korinther. Göttingen 1948 (NTD Bd. 7).
- Wiederkehr, Perspektiven = Wiederkehr, Dietrich: Perspektiven der Eschatologie. Zürich 1974.
- Zahn, Marcuses Apotheose = Zahn, L.: Marcuses Apotheose der Negation. - in: *Philosophische Rundschau* 16 (1969) S.165-184.
- Zimmer, Zeit = Zimmer, Dieter E.: Die Utopie in der Arena. Artikel in "Die Zeit" vom 10.9.1976.

Kirchliche Dokumente:

Die Konzilsdokumente und Enzykliken werden zitiert nach:

Texte zur katholischen Soziallehre = Texte zur katholischen Soziallehre, hg. vom Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands, mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning SJ. 1975.

- GS = Gaudium et Spes. Pastoralkonstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die Kirche in der Welt von heute. 1965.
- Iustitia in mundo = De iustitia in mundo. Dokument der römischen Bischofssynode 1971.
- LG = Lumen Gentium. Dogmatische Konstitution des 2. Vatikanischen Konzils über die Kirche. 1964.
- PP = Populorum Progressio. Enzyklika Papst Pauls VI. 1967.
- QA = Quadragesimo Anno. Enzyklika Papst Pius' XI. 1931.

Die Beschlüsse der Gemeinsamen Synode in der Bundesrepublik werden zitiert nach:

- Gemeinsame Synode = Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg/Basel/Wien 1976.
- Entwicklung und Frieden = Der Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden. - in: Gemeinsame Synode 470-510.
- Kirche und Arbeiterschaft = Kirche und Arbeiterschaft. - in: Gemeinsame Synode 321-364.
- Unsere Hoffnung = Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit. - in: Gemeinsame Synode 84-111.