

Von Abraham zu Prometheus

Zur Problematik der Schöpfung innerhalb des modernen Denkens

Von Rocco Buttiglione und Angelo Scola

Um die nachfolgenden Ausführungen in den ihnen gemäßen Rahmen zu bringen, sei in aller Kürze der elementare Inhalt des christlichen Dogmas von der Schöpfung, im Anschluß an das Lehramt wie die theologische Forschung, skizziert: Der Begriff der Schöpfung ist vor allem eine Weise, das Verhältnis zwischen dem Andern (dem Transzendenten, Gott) und dem Menschen (dem Kontingenten) zu bestimmen, also eine Überwindung des immanentistischen Monismus wie des aus-sich-seienden Dualismus –, und diese Bestimmung läßt den Christen von Anfang an die Antinomie vermeiden, die die ganze antike Philosophie blockiert hat. Es gibt in der Tat eine Dualität (Antimonismus), und diese Dualität ist nicht einer kalten Trennung unterstellt, sondern lebt ein Verhältnis (nicht Aus-sich-selbst-Sein). Wir haben jedoch nicht die Absicht, die Schöpfung aus der Transzendenz Gottes gegenüber dem Menschen abzuleiten, sondern wollen die Schöpfung, gemäß dem christlichen Dogma, als einen freien Akt des transzendenten Gottes darlegen, durch den er die Welt und den Menschen aus dem Nichts ins Sein ruft. Diese Schöpfung ist nicht blind oder einem unbestimmten Schicksal ausgeliefert, sondern trägt in sich eine Finalität, sie sich im Heilsmysterium entfaltet, das Gott in Jesus Christus gewirkt hat, dem neuen Adam und Diener der Wiederversöhnung aller Dinge und aller Menschen mit Gott, jenseits und gegen die Ursünde (Trennung). Diese Finalität beinhaltet keinerlei Fatalismus, sondern ruft den Menschen zum überraschenden Abenteuer seiner Freiheit, die geheimnisvollerweise von der Gnade eingeholt ist, wie sie ihm ursprünglich durch Christus geschenkt wurde (Vorherbestimmung ohne Unterdrückung der Freiheit)¹.

Dieses Dogma wird nun in der modernen Philosophie auf eine reine Immanenz und Anthropologie reduziert; das zu zeigen ist das Ziel unserer Überlegungen.

Die Art, mit der das moderne Denken an das Problem der Schöpfung herangeht, ist stark von einer pelagianischen oder doch semipelagianischen Voraussetzung bedingt. Daß das Heil von der Begegnung mit einem Einzelnen abhängen könne, daß es dem Menschen, selbst dem guten, der allein auf seine

¹ Vgl. G. Colombo, Die Theologie der Schöpfung im 20. Jahrhundert. In: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, hrsg. von Herbert Vorgrimler und Robert Vander Gucht. Freiburg/Basel/Wien 1970, S. 36–62; Joseph Ratzinger, Schöpfung. In: LThK 9, Sp. 460–466; Karl Rahner, Schöpfungslehre, I. Die Schöpfungslehre in der katholischen Theologie, ebd., Sp. 470–474, Leo Scheffczyk, Einführung in die Schöpfungslehre, 1975.

eigenen Kräfte zählt und innerhalb eines rein weltlichen Horizontes befangen bleibt, einfach unzugänglich sei, ist für eine aufklärerische Geisteshaltung unannehmbar.

Was hier in Frage steht, ist nicht einfach das Problem des Heiles der Nicht-Christen, sondern ob es überhaupt ein Recht auf das Heil gibt, das nicht der Vermittlung durch das Kreuz und die Auferstehung Christi bedarf.

Der Ausschluß des Themas von der Erbsünde aus der Theologie – oder doch seine starke Abschwächung – macht die Frage über das Böse in der Welt recht eigentlich dramatisch. Auf den Einwand, Gott könne doch nicht gut sein, wenn er so viel unnützes Leid auf Erden dulde, hatte die traditionelle Theologie eine Antwort, die mindestens seit Ambrosius gut abgestützt war: Es gibt das Böse in der Welt wegen der Sünde des Menschen, und diese Sünde ist in der Heilsökonomie Gottes, die seit ihrem Ursprung auf Jesus Christus hinzielt, zugelassen als erste Etappe (im Rahmen einer relativen Chronologie) auf dem Wege des Heils und in Abhängigkeit von der vollen Entfaltung der menschlichen Freiheit.

Das Problem ist so auf den Kopf gestellt: am Ursprung des Leidens liegt die Sünde des Menschen, und in Christus gibt Gott dem Leiden einen Sinn, nimmt ihm das Prädikat der Nutzlosigkeit und Sinnlosigkeit und läßt es an seinem Opfer teilhaben zur Befreiung der Welt.

Die Rechtfertigung Gottes in Christus wird hingegen ein schwieriges und beinahe unlösbares Problem für jede pelagianische Theologie und erst recht für jede Form von natürlicher Theologie, die sich für selbstgenügsam hält, und für jede Form von Religion in den Grenzen der reinen Vernunft.

Die Behauptung, diese Welt sei die beste aller möglichen Welten, weil sie sonst gar nicht von Gott gewollt und ständig erhalten werden könnte, wird den Sarkasmus und die Entrüstung Voltaires hervorrufen.

Das moderne Denken findet sich also vor dem gleichen Dilemma wie die klassische Philosophie: entweder ist Gott böse oder man kann ihm nicht die Schöpfung der Welt anlasten.

Den umfassendsten und genialsten Versuch, diese Antinomie aufzulösen und sie zu versöhnen, indem zugleich die Rechte des Partikulären wie des Universalen gewahrt bleiben, stellt ohne Zweifel die Hegelsche Philosophie dar, die insgesamt als eine gigantische Theodizee betrachtet werden kann². Das, was Gott, nach Hegel, von der Widersprüchlichkeit des Bösen errettet, ist einzig die Bewußtwerdung des Heilsplanes, wonach die ganze Macht des Negativen wieder aufgehoben und gerechtfertigt wird in der Behauptung einer Positivität. Die formale Struktur des christlichen Denkens scheint unangetastet, doch ändert sich das Gesamt der Inhalte, die diese Struktur ausfüllen.

² Vgl. besonders die Überlegungen zur rationalen Betrachtung der Geschichte in Hegels Einleitung zu den »Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte« (posthum 1837).

Der Verzicht auf das Kreuz Christi als einzig möglicher Vermittlung zwischen Endlich und Unendlich hat zur Folge, daß sämtliche theologischen Begriffe bei aller formalen Konstanz wohlgeordnet vom Zentrum abgerückt und gleichzeitig ihrer ursprünglichen Bedeutung entleert werden. Die Verflachung des konkreten Leidens zum Schmerz über die Begrenztheit, der sich nicht so sehr nach Glück sehnt als vielmehr nach einer Überwindung ins Unbegrenzte, ist verbunden mit einer Herabminderung der Heilstat, die nicht mehr imstande ist, ihre ursprüngliche Aufgabe zu erfüllen, und beides führt dazu, daß wenigstens zwei der Begriffe, die eng dazu gehören, verschwimmen und entschwinden.

In seinem Versuch, zwischen christlichem Glauben und Aufklärung zu vermitteln, meint Hegel letzterer in zwei grundlegenden Punkten Recht geben zu müssen: vor allem ist das Heil jedem Menschen gleichermaßen gegenwärtig, da einfach durch die Vernunft vermittelt, und zweitens verwirklicht sich das Heil in der Geschichte.

An die Stelle des Begriffs der Sünde als freien Entscheides gegen Gott und des Leidens als Folge dieser freien Entscheidung tritt die Auffassung, das Böse sei notwendigerweise mit der Endlichkeit verbunden und daher unwirklich vom Standpunkt des Unendlichen aus. Und an die Stelle der Vermittlung durch Christus den Gott-Menschen tritt die durch die Vernunft in ihrer historischen Entfaltung. Sie ist die Wahrheit des Geistes.

An dieser Stelle wird auch der Begriff der Schöpfung notwendigerweise entleert: der Übergang vom Nichts zum Sein ist die einfache Folge eines selbstverursachten Auseandertretens innerhalb der Vernunft. Partikuläres und Universales sind so wieder miteinander versöhnt, nicht im Sinne eines Vulgärmaterialismus, der das Universale dem Partikulären opfert, indem er den Menschen einer reglosen seit je bestehenden Materie gegenüberstellt, sondern in der Annahme einer Teilhabe des Menschen an der universellen schöpferischen Vernunft, die gewiß eine ihr eigene Objektivität vor dem isolierten Individuum wahr, aber nicht, wie in der transzendenten Theologie, zu einer freien Subjektivität ihm gegenüber gelangt.

Die Hegelsche Linke wandelt die immanente Theologie des Meisters zu einer naturalistischen Anthropologie. Denn in der Tat, wenn dieses Göttliche im Menschen das Vernünftige ist, so ist es das Resultat eines Prozesses der Menschheitsgeschichte, in dem die Vernunft selbst sich entwickelt und selbstbewußt wird³.

An die Stelle der Hegelschen Vernunft tritt so der Begriff der Menschheit, die allein reale Trägerin und authentisches Subjekt der Vernunft ist und

³ Noch besser als im »Leben Jesu« von Strauss kann dies in der neutestamentlichen Kritik von Bruno Bauer verfolgt werden: Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker. Leipzig 1841; Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes. Braunschweig 1842; vgl. auch die Auswahl in: Feldzüge der reinen Kritik (Theorie 1), Frankfurt 1968.

durch ihre Objektivität das Individuelle übersteigt, in dem nur noch Gefühl und Willkür Platz haben.

Diese Behauptung stellt die Beziehungen zwischen den verschiedenen Momenten der Hegelschen Konstruktion auf den Kopf und stört so ihr systematisches Gleichgewicht. Der objektive Geist erringt eine relative Überlegenheit oder doch wenigstens eine Autonomie gegenüber dem absoluten Geist, und nur innerhalb dieser Verschiebung wird zum Beispiel verständlich, daß Marx die Rechts- und Staats-Philosophie als authentischen Kern des Hegelschen Systems herausstellt⁴.

Das Göttliche im Menschen wird also ersetzt durch das Art-Sein, das dem individuellen Sein entgegensteht (Feuerbach).

Das Art-Sein, das dem Menschen eigen ist, entzieht sich jedoch einer univoken Definition. Versteht man es im Sinne eines biologischen Determinismus, so bedeutet das, daß man auf den gewaltigen Schritt nach vorwärts verzichtet, den die Hegelsche Philosophie über den aufklärerischen Materialismus hinaus tat: nämlich auf die Individuation des Wesens des Menschen in der Vernunft, die sich in der Geschichte entfaltet. In der Tat wird von diesem Ausgangspunkt her ein Verständnis der meta-individuellen Faktoren der Geschichte möglich. Die Aufklärung hatte den Sensualismus verabsolutiert und so allem, was nicht auf die Form der Wahrnehmung rückführbar war, die Wirklichkeit abgesprochen, und in Fortführung des Kampfes gegen jegliche teleologisch-theologische Auffassung des Universums hatte sie, soweit immer möglich, die Kategorie der Finalität aus dem Bereich der Wissenschaft überhaupt ausgeschlossen. Die Beziehung, die Kant zwischen determinierender und reflektierender Urteilskraft aufstellt, drückt in vollständigster Weise diese Zurückweisung der Finalität aus, die nun einfach in den Bereich der Reflexion verbannt wird und nur noch eine rein ästhetische Funktion zu erfüllen vermag. Auf der Basis der Ordnung des Wissens, wie Kant sie umschrieben hat, und wie sie nach ihm in weitestem Maß von der europäischen Kultur übernommen wurde, kann der Begriff der Schöpfung nur noch im Umkreis der Ästhetik überleben.

Auf einer solchen Basis kann man gewiß eine Wissenschaft von der Physik aufbauen, zumindest der Newtonschen Physik, aber unmöglich läßt sich darauf eine Wissenschaft von den organischen Wirklichkeiten und schon gar nicht eine Wissenschaft von der Geschichte gründen⁵. In dieser Optik wird die Geschichte gemäß einer Methodologie behandelt, die vom Komplexen zum Einfachen aufsteigt und durch alle Phänomene hindurch individuelle Haltungen, Handlungen, Einstellungen als deren Ursprung sucht.

⁴ Vgl. Bruno Bauer, *Der christliche Staat und unsere Zeit*. In: *Hallische Jahrbücher 1841* (jetzt in: *Feldzüge der reinen Kritik*, vgl. Anm. 3), und *Die evangelische Landeskirche Preußens und die Wissenschaft*. Leipzig 1840.

⁵ Interessante Bemerkungen dazu in: Max Horkheimer, *Zur Antinomie der teleologischen Urteilskraft*. Unveröff. Typoskript auf der Stadtbibliothek (Universität) Frankfurt 1923.

Eine solche Behandlung – die schlichte Feststellung des Vorgefallenen, Chronik im Sinne Croces – vernachlässigt die Strukturen, die in der Geschichte wirksam sind und das Handeln der Subjekte bedingen. Das Hegelsche Verständnis der Geschichte als eines Werdegangs der Vernunft und vor allem die Kategorie des Geistes erlauben hingegen, diese Elemente ins richtige Licht zu setzen und das Moment der Finalität wieder aufzuwerten, das allen Strukturen in Politik, Wirtschaft, Gesellschaft und Religion innewohnt.

Der historische und dialektische Materialismus versucht, diese methodologische Fähigkeit der Dialektik, Geschichte zu machen, in seiner neuen Perspektive beizubehalten, wobei allerdings das individuelle Subjekt nicht zum Ausgangspunkt genommen, sondern als Resultat des Prozesses vermittelt und dargestellt wird⁶.

Die Behauptung einer Dialektik und somit einer Finalität beinhaltet jedoch die eines Subjekts, das diese Finalität setzt. Während in der Tat ein Materialismus vertretbar sein mag, der den Begriff der Schöpfung zurückweist und die Ewigkeit der Materie behauptet, aber gleichzeitig jede finalistische Ausrichtung des Universums und der Gesellschaft abstreitet, kann der Entscheid für den Materialismus nur schwer mit der Behauptung einer immanenten Finalität zusammengehen⁷. In seinen »Thesen über Feuerbach« zeigt Marx, daß er sich des Problems bestens bewußt ist:

»Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus«, so beteuert er in der ersten These, »(des Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des *Objekts oder der Anschauung* gefaßt wird; nicht aber als *sinnlich-menschliche Tätigkeit, Praxis*; nicht subjektiv. Daher die *tätige* Seite abstrakt im Gegensatz zu dem Materialismus von dem Idealismus – der natürlich die wirkliche, sinnliche Tätigkeit als solche nicht kennt – entwickelt. Feuerbach will sinnliche – von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedne Objekte: aber er faßt die menschliche Tätigkeit selbst nicht als *gegenständliche* Tätigkeit. Er betrachtet daher im ›Wesen des Christenthums‹ nur das theoretische Verhalten als das echt menschliche, während die Praxis nur in ihrer schmutzig jüdischen Erscheinungsform gefaßt und fixiert wird. Er begreift daher nicht die Bedeutung der ›revolutionären‹, der ›praktisch-kritischen‹ Tätigkeit.«⁸

Der Praxis der Menschen wohnt immer ein subjektives Moment inne, das immerhin eine ihm eigene Objekthaftigkeit hat, da sie ja Umwandlung einer

⁶ Auf dieser Ablehnung des traditionellen bürgerlichen Humanismus und des entsprechenden Menschenbegriffs insistieren zwei der bedeutendsten marxistischen Schulen: Louis Althusser, *Pour Marx*. Paris 1965, und Lire le Capital. Paris 1965, und Max Horkheimer, *Materialismus und Moral*. In: Kritische Theorie, Band 1, S. 71 ff., Frankfurt 1968.

⁷ Vgl. Bernhard Groethuysen, *Les origines sociales de l'incrédulité bourgeoise en France*. In: *Studies in Philosophy and Social Science*. New York VIII/1939, Sp. 362 ff.

⁸ Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*. In: *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Band 3. Berlin 1973, S. 5 f. bzw. 533 ff.

Materie, materielle Produktion ist. Feuerbach fordert zwar den Primat des sinnhaft erfahrbaren Objekts gegenüber dem Erkenntnisobjekt, aber er reduziert beharrlich die Initiative des Menschen hinsichtlich der äußeren Objektivität und die menschliche Teilhabe an der Konstituierung dieser Objektivität auf jene Teilhabe und Initiative, die dem Erkenntnisakt selbst anhaften. Das notwendige Resultat ist die Unterwerfung unter die Objektivität und der passivische Charakter seines Materialismus.

Marx hingegen nimmt für den Menschen in Anspruch, daß er den Sinn in die Geschichte eingeführt hat: die praktisch-kritische Aktivität verwandelt die Welt und vermenschlicht sie so, auch führt sie vermittels der Arbeit eine Finalität in die Natur ein. Die Erkenntnis gemäß finalistischer Ausrichtung bringt nur auf das Niveau der Reflexion, was der Mensch seit jeher und spontan im Prozeß des organischen Austauschs mit der Natur macht.

An die Stelle der Vernunft, die zur Welt wird, tritt die menschliche Arbeit, die die Welt für den Menschen schafft⁹.

Die menschliche Praxis setzt allerdings ein Objekt voraus: an die Stelle der Selbsterschaffung der Vernunft, und sei es der *menschlichen* Vernunft, tritt ein Arbeitsprozeß mit den Etappen: Urstoff (*materia prima*) – umwandelnde Tätigkeit – fertiges Produkt.

Das Problem des Ursprungs kehrt also wieder: sei es als Frage nach dem, was Objekt der umwandelnden Tätigkeit ist, sei es als Frage nach dem Ursprung des Subjekts dieser Tätigkeit und seiner Unterscheidung gegenüber der übrigen Natur.

Kaum zeichnete sich diese Position Marxens ab, wurde sie – nicht ohne gewissen Scharfsinn – angeklagt, im Grunde noch immer eine Theologie zu sein, da sie die Verbindung mit dem Substanz-Begriff aufrechterhält. Das Subjekt kann darin nicht als selbstgenügsam erscheinen, sondern ist ständig an eine Gegebenheit, an eine Voraussetzung gebunden.

In einem gequälten Abschnitt der *Philosophisch-ökonomischen Manuskripte* packt Marx dieses Problem an:

»Ein Wesen gilt sich erst als selbständiges, sobald es auf eignen Füßen steht, und es steht erst auf eignen Füßen, sobald es ein *Dasein* sich selbst verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines andern lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen. Ich lebe aber vollständig von der Gnade eines andern, wenn ich ihm nicht nur die Unterhaltung meines Lebens verdanke, sondern wenn er noch außerdem mein *Leben geschaffen* hat, wenn er der *Quell* meines Lebens ist, und mein Leben hat notwendig einen solchen Grund außer sich, wenn es nicht meine eigne Schöpfung ist. Die *Schöpfung* ist daher eine sehr schwer aus dem Volksbewußtsein zu verdrängende Vorstellung. Das Durch-

⁹ Vgl. die Skizze zu Hegels Phänomenologie auf S. 16 des Notizbuches, das die 11 Thesen über Feuerbach enthält. In: MEW 3, S. 536, oder die weitere Skizze in den »Ökonomisch-philosophischen Manuskripten«. In: MEW Erg.-Band, 1. Teil. Berlin 1968, S. 571f.

sichselbstsein der Natur und des Menschen ist ihm *unbegreiflich*, weil es allen *Handgreiflichkeiten* des praktischen Lebens widerspricht.«¹⁰

Gewiß gibt es zahlreiche Argumente, die man gegen die Schöpfungshypothese anführen kann, und Marx zählt sie auch anschließend an den zitierten Abschnitt sorgfältig auf:

»Die *Erdschöpfung* hat einen gewaltigen Stoß erhalten durch die *Geognosie*, d. h. durch die Wissenschaft, welche die Erdbildung, das Werden der Erde, als einen Prozeß, als eine Selbsterzeugung darstellte. Die *generatio aequivoca* ist die einzige praktische Widerlegung der Schöpfungstheorie.«¹¹

Aber diese Antwort erledigt das Problem nicht, und zwar aus zwei Gründen: rein spekulativ gesehen, verschiebt sie die Frage nur, und die Tatsache, daß sie immer weiter verschoben werden kann, rückwärts in der Zeit, von einer bestimmten Anordnung der natürlichen Elemente zu einer andern, ist noch keine Antwort. Aber darin liegt noch nicht die wahre Schwierigkeit: eine wissenschaftliche Antwort der oben erwähnten Art mag für einen Vulgärmaterialismus und einen rein negativen Atheismus genügen, aber das Problem, das das Volk aufwirft, ist ganz anderen Zuschnitts und geht von der Evidenz aus, daß es kein Sich-selber-machen gibt, und in der Frage nach dem Ursprung ist gleich schon die andere viel wichtigere nach dem Schicksal enthalten. Eine Antwort nur gerade aus dem Bereich der Geognosie, und wäre sie wissenschaftlich schlüssig, bliebe unpopulär, sie führte zur trostlosen Behauptung, es gebe gar keine Schicksalsbestimmung, und sie wäre tragbar nur für einige ganz starke Geister, die dank ihrer psychischen Robustheit und ihrer sozialen Stellung keines Trostes bedürftig sind.

All das widerspricht dem Programm eines positiven Atheismus, wie es der Marxismus sein will. Und so findet sich denn, nach einem gequälten Dialog, in dem auf jeden Einwand des Atheisten das Problem neu gestellt wird, die wahre Antwort auf einer anderen Ebene:

»Du kannst mir erwidern: Ich will nicht das Nichts der Natur etc. setzen; ich frage dich nach ihrem *Entstehungsakt*, wie ich den Anatom nach den Knochenbildungen frage, etc.

Indem aber für den sozialistischen Menschen die *ganze sogenannte Weltgeschichte* nichts anderes ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur, so hat er also den anschaulichen, unwiderstehlichen Beweis von seiner *Geburt* durch sich selbst, von seinem *Entstehungsprozeß*. Indem die *Wesenhaftigkeit* des Menschen und der Natur, indem der Mensch für den Menschen als Dasein der Natur und die Natur für den Menschen als Dasein des Menschen praktisch, sinnlich anschaulich geworden ist, ist die Frage nach einem *fremden* Wesen, nach einem Wesen über

¹⁰ Karl Marx, Ökonomisch-philosophische Manuskripte. In: MEW Ergänzungsband, 1. Teil, S. 544–545.

¹¹ Ebd., S. 545.

der Natur und dem Menschen – eine Frage, welche das Geständnis von der Unwesentlichkeit des Menschen und der Natur einschließt – praktisch unmöglich geworden.«¹²

Die Versöhnung zwischen Dialektik und Materialismus ist nur möglich von einem Gesichtspunkt aus, der den Menschen als aktives Subjekt der Natur und der Geschichte betrachtet: dann wird in der Tat die Finalität, mit der es die Geschichtswissenschaft ständig zu tun hat, nicht mehr aufgefaßt als Vorsehung, die auf ein Wesen hinausweist, das über der Geschichte steht und doch in ihr wirkt – nein, diese Finalität wird der menschlichen Tätigkeit zugeschrieben, die sich objektiviert und so zwar geheimnisvoll wird für den Menschen, der der sozialen Bedingungen des Handelns nicht bewußt ist, hingegen durchaus transparent für den neuen sozialistischen Menschen, der handelt und sich als kollektives Wesen wahrnimmt. Statt der göttlichen Schöpfung haben wir so die Selbsterschaffung des Menschen, und das stolze Bewußtsein der eigenen Kräfte löst, als allgemeine ethische Haltung, das Gefühl der Abhängigkeit ab.

Andererseits ist es nicht richtig zu sagen, die Finalität werde vom Menschen in die Natur eingeführt: das hieße einen unüberwindlichen Dualismus zwischen Mensch und Natur annehmen und ließe eine neue Frage nach dem Ursprung auftauchen, diesmal nicht nach dem Ursprung der Natur, sondern des Menschen, des Spezifischen, das ihn von der übrigen Natur unterscheidet und trennt.

Der Mensch ist selbst Teil der Natur, und der Finalismus der menschlichen Geschichte nimmt in sich die naturhafte Wirklichkeit auf und humanisiert sie, in der gleichen Weise wie die Naturhaftigkeit des menschlichen Subjektes dessen Geschichte im weiteren Rahmen der Naturgeschichte begreift.

Im Abschnitt von Marx finden sich synthetisch drei konstitutive Elemente des Problems des Ursprungs von Mensch und Natur: die Selbsterschaffung, die immanente Finalität und die Dialektik als Antwort auf das Problem der Existenz des Negativen.

Eine solche gedankliche Struktur weist auf die theologische Tradition zurück und ihre drei fundamentalen Aspekte des Dogmas, wovon diese drei Marxschen Faktoren eine klare Reduktion und Säkularisation darstellen. An die Stelle des Prinzips des Ursprungs von Mensch und Welt *ab alio*, in aller Freiheit und ohne Benützung einer vorgegebenen Materie von einem transzendenten Wesen gewirkt, tritt die Kategorie der Selbstschöpfung, die letztlich auf einen naturalistischen – übrigens recht grobschlächtigen – Evolutionismus zurückgeht und die glaubt, die ununterdrückbare Frage des Gemeinns nach dem Ursprung dadurch liquidieren zu können, daß sie ihre Legitimität und den Horizont bestreitet, vor dessen Hintergrund sie gestellt wird.

¹² Ebd., S. 546.

Der gequälte Charakter des Abschnitts zeigt jedoch, daß eine solche Antwort – mag sie vom Standpunkt eines rein negativen Atheismus aus noch so stichhaltig sein – für Marx nicht befriedigend ist. Sie beinhaltet in der Tat zusammen mit dem Atheismus den Verzicht auf eine Rationalität der Geschichte. Dieser Schwierigkeit bietet Marx die Stirn, indem er den Begriff der immanenten Finalität oder der Selbstbewegung einführt, der in direktem Widerspruch zu der christlichen Behauptung einer Finalität der Schöpfung steht, die in ihrem Ursprung wie in ihrem Ziel mit dem transzendenten Sein verbunden ist und gleichzeitig dessen Rückübersetzung in den Horizont der Immanenzphilosophie darstellt.

Man könnte sich hier fragen, ob dieses Vorgehen schließlich nicht die Behauptung der Finalität ihres Inhalts entleert, indem es sie als rein formale behauptet. Eine Finalität setzt ja ein Subjekt voraus, oder läuft sonst Gefahr, selbst zum Subjekt hypostasiert zu werden; wenn aber der Mensch das Maß aller Dinge ist, welches wird dann das Maß des Menschen sein? Das Problem des Verhältnisses zwischen der der Geschichte immanenten Finalität und den konkreten Finalitäten des wirklich existierenden Menschen, seinem Glück, bleibt dabei völlig ungelöst¹³.

Drittens: Die Behauptung, die Dialektik stelle eine Lösung des Negativen in der Geschichte dar, impliziert die Reduktion des christlichen Begriffs des Bösen. Es lohnt sich, die absolute Immanentisierung des Ursprungs des Bösen in dieser Perspektive aufzuzeigen, was zwei wichtige Konsequenzen mit sich führt: Zunächst einmal wird das Gewicht des menschlichen Leidens auf diese Weise notwendig auf den Schmerz über die Endlichkeit reduziert, der aber im Verlauf der Geschichte sich selbst überwindet und sich beruhigt: es besteht daher im strengen Sinn des Wortes kein Bedürfnis nach Heil¹⁴. Sodann wird das Gleichgewicht gestört, das die traditionelle Theologie zwischen Verantwortlichkeit und Unbeteiligtheit des Menschen hinsichtlich des Ursprungs des Bösen beibehalten hat. In der christlichen Auffassung wird die Verantwortung des Menschen ganz klar auf den Plan gerufen, aber mit ihr auch die Verantwortung eines von ihm verschiedenen Wesens, der biblischen Schlange. Diese viel eher personale als universale und kosmische Zuspitzung des Problems des Bösen in seinen drei Aspekten des moralischen, physischen und metaphysischen Übels verhindert, daß das individuelle Leiden ins geschichtliche Werden hinein verflacht wird, ohne daß damit die Solidarität aller Menschen in Schuld und Leid negiert werden soll. Mit seinem Tod und seiner Auferstehung besiegt Christus das Böse in seinen drei oben genannten Aspekten, fesselt die bösen Mächte, ohne sie zu zerstören, erlaubt dem

¹³ Das ist das Problem der Einzigartigkeit des individuellen Schicksals, an dem die anti-hegelianische Kritik sowohl von Kierkegaard wie von Schopenhauer ansetzt.

¹⁴ Vgl. wie Marx das Problem des menschlichen Todes relativiert. In: *Oekon.-phil. Manuskripte*, S. 539.

Menschen, das Mysterium des Bösen in Hoffnung als nicht sinnlos zu erfahren in der ganzen Tiefe all seiner Elemente, ohne einem metaphysischen Pessimismus noch einer voluntaristischen Überbewertung der eigenen Fähigkeit, sich allein zu retten, auch nur im geringsten nachzugeben.

Der Gesichtspunkt, von dem aus das Problem der Schöpfung wirklich bewältigt wird, in dem Sinn, daß die Selbstschöpfung des Menschen und seine Welterschöpfung in der Geschichte evident wird, ist der des verwirklichten Sozialismus: im Augenblick, da der Mensch seine Fähigkeit zeigt, den Kontext der eigenen Existenz vollumfänglich neu zu schaffen, verliert eine Frage an Interesse und Bedeutung, die auf den Ursprung einer alten verschwundenen Welt zielt, während der Ursprung einer neuen Welt deutlich identifizierbar wird in der umwandelnden Praxis der Menschen, die in einer solidarischen Gesellschaft zusammengefaßt sind. Der sozialistische Mensch bewohnt so, im strengen Sinn des Wortes, eine neue Schöpfung: er ist imstande, alles was heute als Produkt einer außermenschlichen Rationalität erscheint, zu reproduzieren und demnach als eigene Sache zu betrachten. Der Einwand, der Mensch produziere wohl, erschaffe aber nicht, er übe seine Arbeit aus auf der Basis eines Urstoffes, verliert in dem Maße an Kraft, als diese Materie immer allgemeiner und ungeprägter wird und nicht mehr der umwandelnden Tätigkeit die Ausrichtung vorschreibt, sondern sich ihr vollständig unterordnet. Das Problem der Schöpfung wird übrigens von Marx nicht ausgehend von der Frage nach der Schöpfung gesehen, die im traditionellen Rahmen nach Kants Kritik der reinen Vernunft gar nicht mehr gestellt werden kann, sondern ausgehend von der Frage nach der Finalität und der Form. Im allgemeinen setzt die Unruhe, aus der das religiöse Empfinden erwächst, eine problematische Unangemessenheit voraus: das menschliche Subjekt findet vor sich eine Wirklichkeit, die Züge aufweist, die mit seinen Bedürfnissen und Wünschen übereinstimmen, aber auch Züge, die ihnen widersprechen. Aus der Tatsache, daß Sehnsucht und Verwirklichung nicht zusammenfallen, daß Subjektivität und Objektivität auseinandertreten, entsteht die religiöse Frage. Sie setzt keine bloße Neugierde in bezug auf den Anfang voraus, sondern das Bewußtsein einer Entfremdung von der eigenen Wesenheit, einer Unvollkommenheit und Gespaltenheit, und der Verweis auf den Anfang versucht das zu erhellen und wenn möglich zu überwinden.

Der Gesichtspunkt des positiven Atheismus hingegen ist der eines ruhigen Selbstbesitzes und des wolkenlosen Genusses der eigenen Menschlichkeit. Die spekulative Frage kann darin gewiß noch eine abstrakte Gültigkeit bewahren, aber die Antwort ist auf die Stufe der simplen Neugierde heruntergespielt: man braucht den Ursprung nicht zu kennen, um bei sich zu sein, und ob die Welt von Gott oder vom Zufall geschaffen sei, ist unwichtig und hat in keinerlei Weise Einfluß auf den Ablauf des Lebens.

Marx schließt sich so an die prometheische Richtung der deutschen Kultur an, die ihren umfassendsten und vollendetsten Ausdruck im *Prometheus* von Goethe gefunden hat¹⁵; er distanziert sich damit vom freidenkerischen Atheismus Frankreichs, der immer ein pessimistisches Moment enthält. In diesem Punkt ist der Materialismus von Marx direkt der idealistischen Philosophie Hegels mit ihrer Identität von Subjekt und Objekt benachbart – nur daß er sie aus der Spekulation über die Geschichte heraushebt und als eine Aufgabe betrachtet, die in der Zukunft zu verwirklichen ist.

Sehen wir noch, wie Marx die *condition humaine* des verwirklichten Sozialismus beschreibt: »Der *Atheismus*, als Leugnung dieser Unwesentlichkeit, hat keinen Sinn mehr, denn der Atheismus ist eine *Negation des Gottes* und setzt sich durch diese Negation das *Dasein des Menschen*; aber der Sozialismus als Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr; er beginnt von dem *theoretisch und praktisch sinnlichen Bewußtsein* des Menschen und der Natur als des *Wesens*. Er ist *positives*, nicht mehr durch die Aufhebung der Religion vermitteltes *Selbstbewußtsein* des Menschen, wie das *wirkliche Leben* positive, nicht mehr durch die Aufhebung des Privateigentums, den *Kommunismus*, vermittelte Wirklichkeit des Menschen ist.«¹⁶

Es stimmt zwar, daß Marx gleich darauf behauptet: »Der *Kommunismus* ist die notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft, aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung – die Gestalt der menschlichen Gesellschaft.«¹⁷ Aber ebenso sehr stimmt, daß die Struktur seines Denkens beherrscht ist von der Idee einer Erfüllung, auf die hin die menschliche Geschichte zielt und in der die Entfremdung des Menschen von sich selbst gänzlich überwunden ist: wenn der Kommunismus nicht in sich schon diese Erfüllung darstellt, so ist er sie jedoch durchaus hinsichtlich des vorangehenden Stadiums der Geschichte, das es nun zu überwinden gilt. Das ist übrigens unausweichlich und notwendig, sofern das Verschwinden der Religion an eine Bedingung gebunden ist, in der das Bewußtsein von sich selbst als eines souverän sich erschaffenden Subjektes eine Evidenz wird, die unmittelbar aus den Lebensbedingungen der Menschheit herauspringt.

Wir kennen sehr wohl die Polemiken, die noch kürzlich gegen die Texte geführt wurden, auf denen wir unsere Rekonstruktion des Denkens von Marx aufgebaut haben. Einige schreiben sie einer Periode zu, in der der junge Marx noch gar nicht wirklich Marxist war und weiterhin Kategorien einer alten Philosophie benutzte, andere machen daraus den authentischen Kern des Marxschen Denkens¹⁸.

¹⁵ Vor allem die erste und die letzte Strophe des »Prometheus« unterstreichen diesen Aspekt.

¹⁶ Oekon.-phil. Ms., S. 546.

¹⁷ Ebd., S. 546.

¹⁸ Über den Bruch zwischen dem Marx vor und nach der »Deutschen Ideologie« vgl. vor allem Louis Althusser, *Pour Marx* (vgl. Anm. 6), und *Lire le Capital*, ebd.

Ohne der einen oder der andern dieser Extrempositionen anhängen zu wollen, halten wir doch dafür, daß diese Texte eine der beiden Seelen des marxistischen Materialismus kohärent und gedanklich sauber ausdrücken und die Stelle angeben, die er notwendig im Verlaufe seiner antireligiösen Polemik einnehmen muß.

An die Stelle einer Begründung von den Ursprüngen her setzt Marx eine Begründung von der Zukunft her, die eine Wette Pascalscher Prägung beinhaltet und die materialistische Übersetzung der Identitätsphilosophie darstellt. Darin liegt gewiß etwas Paradoxes, denn der Materialismus von Marx ist in anderer Hinsicht eine ständige Polemik gegen die Identitätsphilosophie und ein Anspruch auf das Recht des Nicht-Identischen, dessen, was aus der Konstruktion des Identitätssystems ausgeschlossen bleibt und auf das Niveau der schlichten Akzidentalität hinabgedrückt wird – ohne alle historische oder philosophische Bedeutung.

Wenn man eines dieser beiden Momente seines Denkens bis zum Extrem ausarbeitet, so schließt man notwendigerweise das andere aus, wie das einige Entwicklungen der marxistischen Philosophie in neuerer Zeit bewiesen haben.

Der Rückgewinn der Philosophie der Identität von Subjekt und Objekt ist die einzige Art, die es dem Marxismus erlaubt, seine antireligiöse Polemik zu führen, sonst fällt sie in eine naturalistische Metaphysik wie beim älteren Engels und in seiner Fortsetzung im Diamat, der ja nichts anderes ist als eine vergrößerte Ausgabe der Identitätsphilosophie selbst.

Was für Konsequenzen ergeben sich aus unseren Überlegungen für eine Theologie der Schöpfung? Gewiß können wir nicht einfach den Inhalt der traditionellen Theologie unverändert vorsetzen. Indessen besteht kein Zweifel, daß die grundlegende menschliche Haltung, die dieser Auffassung inneohnt, am Schluß unserer Abhandlung erneut deutlich wird: wir erfahren, wie problematisch und tragisch die Existenz eigentlich ist, wiesehr wir irgendwie nicht zum Ganzen passen und wiesehr wir immer in Gefahr sind, aus der Mitte herauszufallen; so entspringt eine religiöse Frage, auf die allein eine Botschaft antwortet, die aus einer kirchlichen Gemeinschaft herkommt, in der die Verbindung zum Ganz-Andern sichtbar ist – eine Verbindung, die weder dem Aus-sich-Sein noch dem Monismus verfällt, wie wir es am Anfang unseres Artikels dargestellt haben. Der neue Sinn für das Religiöse gehorcht zutiefst einer »mimetischen« Auffassung der Vernunft: er will nicht von der Gewalt der Argumente überzeugt werden, sondern der Erfahrung eines befriedeten Lebens begegnen.