

aus  
politik  
und  
zeit  
geschichte

beilage  
zur  
wochen  
zeitung  
das parlament

Gerd-Klaus Kaltenbrunner

Die Frage  
nach dem Sinn des Lebens  
im  
zeitgenössischen Marxismus

Rudolf Schloz

Kirche und Sozialismus  
in Chile

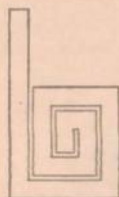
B 11/72  
11. März 1972

Gerd-Klaus Kaltenbrunner, geboren 1939 in Wien, studierte dort Rechts- und Staatswissenschaften. Seit 1962 als Verlagslektor tätig.

Veröffentlichungen: Franz von Baader: Sätze aus der erotischen Philosophie und andere Schriften, Frankfurt a. Main 1966 (als Herausgeber); August M. Knöll: Zins und Gnade. Studien zur Soziologie der christlichen Existenz, Neuwied — Berlin 1967 (als Herausgeber); Studien über Eugen Dühring, Houston Stewart Chamberlain, Arthur Moeller van den Bruck und Ludwig Klages, in: Propheten des Nationalismus (Hrsg. Karl Schwedhelm), München 1969; Hugo Ball: Zur Kritik der deutschen Intelligenz, München 1970 (als Herausgeber); Hegel und die Folgen, Freiburg i. Br. 1970 (als Herausgeber); Das Lustprinzip Revolution. Michail Bakunin und der Anarchismus, in: Wort und Wahrheit, Jg. 25 (1970), H. 3, S. 248 bis 265; Rekonstruktion des Konservatismus, Freiburg i. Br. 1972 (in Vorbereitung, als Herausgeber).

Rudolf Schloz, Dr. rer. pol., geb. 1930 in Stuttgart, verschiedene Aufenthalte in Lateinamerika, besonders in Chile, Mitarbeiter der Konrad-Adenauer-Stiftung.

Veröffentlichungen u. a.: Die Problematik der Veränderung der lateinamerikanischen Gesellschaft, in: Christliche Demokratie in Lateinamerika, Schriftenreihe des Instituts für internationale Solidarität, Band 10, und in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 23/70; Eduardo Frei, in: Politiker des 20. Jahrhunderts, Band 2, München 1971; Das Fortschreiten der Revolution — Lateinamerika 1970, in: CIVITAS, Band 10, Mannheim 1971; zahlreiche Artikel über Entwicklungspolitik in verschiedenen, z. T. fremdsprachigen Fachzeitschriften.



Herausgegeben von der Bundeszentrale für politische Bildung, 53 Bonn/Rhein, Berliner Freiheit 7.

Leitender Redakteur: Dr. Enno Bartels; Redaktionsmitglieder: Paul Lang, Dr. Gerd Renken, Dipl.-Sozialwirt Klaus W. Wippermann.

Die Vertriebsabteilung der Wochenzeitung DAS PARLAMENT, 2 Hamburg 36, Gänsemarkt 21/23, Tel. 34 12 51, nimmt entgegen

Nachforderungen der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“;

Abonnementsbestellungen der Wochenzeitung DAS PARLAMENT einschließlich Beilage zum Preise von DM 9,— vierteljährlich (einschließlich DM 0,47 Mehrwertsteuer) bei Postzustellung;

Bestellungen von Sammelmappen für die Beilage zum Preis von DM 5,50 zuzüglich Verpackungskosten, Portokosten und Mehrwertsteuer.

Die Veröffentlichungen in der Beilage „Aus Politik und Zeitgeschichte“ stellen keine Meinungsäußerung des Herausgebers dar; sie dienen lediglich der Unterrichtung und Urteilsbildung.

## Die Frage nach dem Sinn des Lebens im zeitgenössischen Marxismus

Einem, der ihn fragte, warum wohl jemand eher wählen möchte geboren als nicht geboren zu werden, soll Anaxagoras geantwortet haben: „Um den Himmel zu betrachten und den gesamten Kosmos, die Gestirne, den Mond und die Sonne.“

Ein Fragment von Heraklit lautet: „Des Lebens Ziel — ein Wohlgefallen.“

Im *Ödipus auf Kolonos* von Sophokles singt der tragische Chor: „Nie geboren sein, höchstes Glück; glücklich auch, wer nach kurzer Frist aus dem Sein ins Nichtsein den Pfad wandelt, den er gekommen.“ Doch Ödipus selbst, unwissentlich zum Mörder geworden, blind und verzweifelt, spricht ein Wort, das Albert Camus im Schlußkapitel seines *Sisyphos* anführt und heilig nennt: „Allen Prüfungen zum Trotz — mein vorgerücktes Alter und die Größe meiner Seele sagen mir, daß alles gut ist.“

Daß wir diese jahrtausendealten Sätze, die um das kreisen, was Sinn des Lebens meint, auch heute noch verstehen, wengleich ihre erhabene Naivität uns befremden mag, bestätigt die Vermutung, daß es tatsächlich so etwas wie eine *philosophia perennis* gibt, in der freilich weniger die Antworten als die Fragen perennieren. So gehört auch die Frage nach dem Sinn des Lebens, ungeachtet der Verachtung, mit der sie von akademischen Philosophen als „vulgär“ oder als „Scheinproblem“ abgetan wird, zu jenen „metaphysischen“ Themen, die sich sowohl dem theoretisch-spekulativen als auch dem Denken des Alltagsverständes aufdrängen. Bereits von den frühesten Weisen des alten China und Hellas bedacht, von den Propheten und Lehrern Israels in verschiedenen Entwürfen artikuliert — man denke an das *Buch Hiob* und den *Ekklesiastes* —, wird die Frage nach dem Lebenssinn mit jedem Teenager wiedergeboren, spätestens aber in dem Augenblick, da wir uns klar darüber werden, daß man das Leben durch freiwilligen Tod ablehnen kann. Wer wissend um die Möglichkeit des Selbstmords weiterlebt, akzeptiert damit grundsätzlich auch die Welt, in der er lebt — selbst dann, wenn er sie, mit Schopenhauer, für die schlechteste aller möglichen halten sollte. Mit dieser gleichsam kosmischen Per-

spektive der Frage nach dem Sinn des Lebens, mit der in ihr enthaltenen Stellungnahme zur Welt überhaupt, hängt auch die vor allem bei professionellen Philosophen verbreitete Neigung zusammen, den Sinn des menschlichen Daseins von einem Sinn der Geschichte, der Natur, des Universums, des Seins überhaupt her zu bestimmen. Teilhard de Chardin und der frühe Georg Lukács sind zwei Beispiele für diese Intention.

Unabhängig davon spricht man bereits im Alltag vom Sinn eines Satzes, einer Äußerung, eines Symbols, eines bestimmten Verhaltens. Man kann ferner soziale Systeme definieren durch die von ihnen geleisteten Sinnstiftungen und -übertragungen; insofern ist Sinn ein Grundbegriff der Soziologie<sup>1)</sup>. So reicht die Sinn-Frage von der Bedeutung eines Wortes über den Zweck oder die Funktion einer Handlung und die psychoanalytische Dechiffrierung

Rudolf Schloz:

Kirche und Sozialismus in Chile ..... S. 21

latenter Traumhalte bis zu den spekulativen Geschichts- und Weltauslegungen religiöser, gnostischer, philosophischer Art.

Welchen Ort hat die Frage nach dem Sinn des Lebens in diesem Fächer von Sinngewebungen? Wenn wir nicht schon im Ansatz den Weg verfehlen wollen, dann empfiehlt es sich, jene Situationen zu berücksichtigen, in denen Menschen sich nach dem Sinn des Lebens fragen. Wir werden dann bemerken, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens weit mehr als andere Themen der Philosophie mit Erfahrungen, Einsichten und Entscheidungen zusammenhängt, die allen Menschen durchaus vertraut sind. Sie repräsentiert etwas, das — wenn auch fragmentarisch und zerfließend — bereits im täglichen Dasein enthalten ist. Nach dem „Sinn des Lebens“ zu fragen bedeutet dann etwa folgendes: Lohnt es sich zu leben, ist

<sup>1)</sup> Vgl. Jürgen Habermas — Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt a. M. 1971; Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien 1960<sup>2</sup>.

etwas am Leben daran? Was soll man mit dem Leben anfangen — vor allem dann, wenn das zur Selbsterhaltung Notwendige und vielleicht schon etwas mehr gesichert ist? Wie müßte ein „gutes Leben“, ein erfülltes, ein gelungenes, ein integrales Leben beschaffen sein? Aber kann es ein solches Leben überhaupt geben, wenn man auf jeden Fall sterben muß? Wozu das alles?

„Der Glückliche phantasiert nie“, sagt Freud in einem unvergeßlichen Satz. Und der Marxist Leszek Kolakowski ergänzt: Er fragt auch nicht nach dem Sinn des Lebens; danach fragt nur, wer das Bedürfnis seiner Veränderung fühlt. „Es ist eine Frage, die für alle diejenigen gefährlich ist, die den Sinn ihres Daseins in der Erhaltung des jetzigen Zustandes sehen, es ist also eine für Bürokraten und Konservative unerträgliche Frage.“<sup>2)</sup> So führt das Denken über den Sinn des Lebens ganz von selbst von den verborgensten Sehnsüchten des menschlichen Herzens bis in die großen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen im politischen Raum. Es impliziert sowohl eine bestimmte Anthropologie und Ethik als auch eine bestimmte Vision von der dem Menschen angemessenen Gesellschaft. Es hat trotz seiner „Ewigkeit“ auch eine Geschichte, und diese Geschichte ist zu großen Teilen eine des Kampfes zwischen jenen, die gebrauchsfertige und obligatorische Sinngewebungen verwalten, und jenen, die diese Sinngewebungen kritisch befragen. Die einen stehen allemal auf der Seite der Herrschenden, die anderen sind zumindest potentielle Rebellen auch dann, wenn sie sich unter die philosophische Narrenkappe flüchten.

Dies gilt ganz besonders für die Länder, in denen der Marxismus die Rolle einer Staatsphilosophie innehat. Dort wird die Frage nach dem Sinn des Lebens erst seit etwa fünfzehn Jahren öffentlich gestellt und in Büchern, Zeitschriftenaufsätzen und Leserbriefen diskutiert. Die Entdeckung dieser Thematik steht in einem engen Zusammenhang mit den als „Tauwetter“ benannten Ansätzen zu einer Überwindung des Stalinismus, den schon in den fünfziger und vor allem in den sechziger Jahren von tschechischen, polnischen, jugoslawischen und ostdeutschen Intellektuellen gewagten Verstößen zu dem, was im Frühjahr 1968 als „Sozialismus mit menschlichem Antlitz“ manifest werden sollte. Das Trauma des stalinistischen Erbes, das Chruschtschow auf dem 20. Parteitag der KPdSU zu überwinden sich anschickte; die relative Stabilisierung der

sich sozialistisch nennenden Systeme in Mittel- und Osteuropa; die sich verstärkende Tendenz zum Polyzentrismus und damit zu konkurrierenden Sozialismen und Marxismen; die Tatsache, daß selbst nach jahrzehntelangen atheistischen Kreuzzügen das Christentum — und damit eine bestimmte Weise, den Sinn des Lebens zu bestimmen — nicht verschwunden war; die im Zeichen der faktischen Koexistenz nicht mehr zu umgehende Auseinandersetzung mit dem Existentialismus, der philosophischen Anthropologie und anderen „bürgerlichen“ Doktrinen; die gleichzeitige Zuwendung zum „realen Humanismus“ des jungen Marx, den man dem offiziellen Diamat leninistischer Provenienz gegenüberstellte; die kritische Einsicht, daß gewisse elementare Lebensprobleme auch noch so tiefgreifende gesellschaftliche, ökonomische und politische Umwälzungen überdauern, daß auch in der nachrevolutionären Gesellschaft Entfremdung, Leid Resignation und Tod heharrlich vorkommen, also das Problem des Parusie-Verzugs — dies alles hat dazu geführt, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens, nach dem Sinn der Anstrengungen für ein verheißenes klassenloses „Reich der Freiheit“ nicht mehr mit der unter Stalin üblichen Vertröstung beschwichtigt werden konnte (berichtet von Wolfgang Leonhardt): „Spintisiere nicht, Genosse! Wir sind keine Utopisten. Diese Fragen werden zukünftige Generationen entscheiden.“

Ziel der folgenden Skizze ist dreierlei:

*Erstens* versucht sie zu umreißen, wie sich in marxistischer Perspektive die Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt stellt. Dabei ist es unumgänglich, auf Marxens nur fragmentarisch entwickelte Anthropologie einen Rückblick zu werfen — ist es doch gerade dieser Teil des Lebenswerkes von Marx, der das Denken über den Lebenssinn im zeitgenössischen Marxismus entscheidend inspiriert hat.

*Zweitens* sollen einige repräsentative Stellungnahmen zum Thema referiert werden, wobei ich mich bewußt auf Autoren konzentriere, die sich als Marxisten verstehen und überdies in vom Marxismus geprägten sozialistischen Ländern wirken oder doch bis vor kurzem dort gewirkt haben.

*Drittens* soll danach gefragt werden, ob das marxistische Denken eine gedanklich widerspruchsfreie und zugleich menschlich fruchtbare Konzeption vom Sinn des Lebens vorgelegt hat oder, bescheidener, in welchen Ansätzen, Fragestellungen und Thesen man begründetermaßen erhellende, zukunftsweisende Elemente vermuten, in welchen man nur Mystifikation, „falsches Bewußtsein“ und Apo-

<sup>2)</sup> Leszek Kolakowski, Der Mensch ohne Alternative. Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein, München 1960, S. 192.

logie eines überwindenswerten Zustandes erblicken kann.

Nicht behandelt wird die noch vor etwa zehn Jahren im Westen überwiegend verneinte Frage, ob der Marxismus überhaupt imstande sei, die Frage nach dem Sinn des Lebens zu stellen oder gar zu ihrer Klärung etwas beizutragen<sup>3)</sup>. Wir behandeln diese Frage deshalb nicht, weil die letzten Jahre genügend gezeigt haben, daß sich eindeutig auf Marx berufende Denker der verschiedensten Richtungen zum Teil sehr gründlich mit den Bedingungen, Inhalten und Konsequenzen eines menschlich sinnvollen Lebens befassen, daß diese Thematik nicht länger eine Domäne christlicher, idealistischer und existentialistischer Philosophen ist.

## I.

Marx verwendet in seinen Schriften oft die Begriffe „Sinn“, „menschlich“ und „Leben“, doch gibt es von ihm keine direkte Äußerung zum „Sinn des menschlichen Lebens“<sup>4)</sup>. Unter seinen Zeitgenossen war es vielmehr ein Gegner des Marxismus, der sich dieses Themas annahm: Eugen Dühring, heute den meisten nur dem Namen nach bekannt durch Engels' Schrift „Anti-Dühring“, veröffentlichte 1865 ein Buch „Der Wert des Lebens“, das 1922 in achter Auflage erschien und eine „heroische Lebensauffassung“ propagiert<sup>5)</sup>. Wenn man Marxismus verkürzt auf Klassenkampf, Primat der Ökonomie und Basis-Überbau-Schema — was Anhänger und Gegner der Marx'schen Lehre häufig getan haben —, dann hätte die Sinnfrage in ihm keinen Platz. Sie könnte dann nur von außen an ihn herangetragen und mit ihm eklektisch verbunden werden. Spätestens seit der Entdeckung und Rezeption der Marx'schen Frühschriften wissen wir jedoch um die anthropologische Dimension des Marxismus. Wir wissen, daß im Zentrum

dieser Lehre weder die Materie noch die Wirtschaft stehen, sondern der Mensch und seine Befreiung, die revolutionäre Aufhebung einer Welt, in der, wie Marx im „Kapital“ sagt, „ein General oder Bankier eine große, der Mensch jedoch schlechthin eine sehr schäbige Rolle spielt“. Im Lichte dieser humanistischen Vision läßt sich sehr wohl bestimmen, wie sich Marx die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens stellt.

Die Weltgeschichte als Ganzes ist ihm der Prozeß der Menschwerdung des Menschen. Im Vollzug dieses Prozesses entäußert und objektiviert der Mensch seine Wesenskräfte in den verschiedenen Weisen materiell-geistiger Produktion. Diese Selbstentäußerung und Vergegenständlichung in seinen Werken nennt Marx auch *Arbeit*. Der Mensch ist das Resultat seiner eigenen Arbeit. Indem er arbeitend die Welt verändert, verändert er sich selber. Wenn aber Arbeit die dem Menschen wesentliche Daseinsweise ist und er nur in ihr zu sich selbst gelangt, wie ist es dann möglich, daß er die von ihm hergestellte Welt als fremd, feindlich und unmenschlich erfährt? Wie wird aus Vergegenständlichung Entfremdung?<sup>6)</sup> Dies

<sup>3)</sup> Die Diskussion über den Begriff der Entfremdung, eines Zustandes, in dem „die eigene Tat des Menschen ihm zu einer fremden gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht“ (Marx-Engels, Deutsche Ideologie, I. Teil), ist inzwischen unübersehbar geworden. „Entfremdung“ und „Fremde“ sind Urworte der Gnosis; so ist in den heiligen Schriften der noch heute in Mesopotamien verbreiteten Mandäer die Rede vom „fremden Leben“, bei Markion vom „fremden Gott“. Auch bei Augustinus findet sich der Begriff (*alienatio*). Bei Meister Eckhart findet sich der Begriff „peregrinatio“, womit die Entfremdung der Seele von ihrer überirdischen Heimat gemeint ist. In der Neuzeit scheint er zuerst wieder bei Rousseau aufgetaucht zu sein. Er stellte fest, daß das Volk sich seinem eigenen Wesen entfremde, wenn es durch Deputierte vertreten werde. Die Staatsgewalt könne nicht in Vertretung ausgeübt werden; sie bestehe ihrem Wesen nach im Gemeinwillen, und dieser könne nicht übertragen werden. Der Wille ist „er selbst oder ein fremder, ein Mittelding gibt es nicht“ (Contrat social). In der englischen Ökonomie von Adam Smith und James Mill bedeutet „alienation“ die Veräußerung von Waren. Der Sache nach, wenn auch nicht terminologisch, ist von Entfremdung die Rede in Schillers Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ (bes. im 6. und 7. Brief). Über Fichte, Hegel und Ludwig Feuerbach gelangte dann der Begriff zu Marx, der von der Abschaffung des Privateigentums und der Arbeitsteilung die Aufhebung aller Entfremdung erwartete. Die zentrale Bedeutung der Idee der Entfremdung bei Marx wurde, abgesehen vom jüngeren Georg Lukács (Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin 1923), erst seit der Publikation der Frühschriften in den dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts zunehmend erkannt. Wahrscheinlich unabhängig von Marx ist Georg Simmel auf das Phänomen Entfremdung gestoßen,

<sup>3)</sup> Noch 1961 konnte Arnold Buchholz schreiben, daß die „Sinnfrage“ „weder bei den Klassikern des Marxismus noch in den großen philosophischen Lehrbüchern ... in umfassender Weise gestellt oder behandelt wird. Es bedarf schon spezieller Nachforschungen in der kommunistischen Literatur, um wenigstens eine annähernde Vorstellung von den Antworten oder Antwortmöglichkeiten des dialektischen Materialismus auf diese Frage zu bekommen“ (Der Kampf um die bessere Welt. Ansätze zum Durchdenken der geistigen Ost-West-Probleme, Stuttgart 1961, S. 156).

<sup>4)</sup> Vgl. dazu Hans Friedrich Steiner, Marxisten-Leninisten über den Sinn des Lebens. Eine Studie zum kommunistischen Menschenbild, Essen 1970, S. 57 ff.

<sup>5)</sup> Vgl. Gerd-Klaus Kaltenbrunner, Vom Konkurrenten des Karl Marx zum Vorläufer Hitlers — Eugen Dühring, in: Karl Schwedhelm (Hrsg.), Propheten des Nationalismus, München 1969, S. 36—55.

ist dann der Fall, wenn der Mensch innerhalb der Produktion sich selbst entfremdet ist. In der Fremdheit der Produkte seiner Arbeit spiegelt sich die Selbstentfremdung des Menschen im Arbeitsprozeß selbst wider. Worin besteht diese Selbstentfremdung in der Arbeit, die die gesamte uns bekannte Geschichte charakterisiert und im Kapitalismus ihren äußersten Punkt erreicht hat? Menschliche Arbeit ist entfremdet, solange sie nicht Selbstbetätigung und Selbstbestätigung des Menschen ist, solange sie nicht freie, schöpferische Aktivität ist. Die ungeheuerliche Verkehrung liegt darin, daß der Mensch — ein Wesen, das universell zu produzieren vermag — diese seine schöpferische Potenz zu einem bloßen Mittel zu degradieren gezwungen ist, daß er alle seine Anstrengungen auf die bare Selbsterhaltung rich-

ten muß, anstatt sich als freier, universell produzierender Schöpfer zu verwirklichen und die Natur, indem er sie bearbeitet, zu seinem unorganischen Körper zu machen. Diese Verkehrung ist kein moralischer Sündenfall und deshalb auch nicht durch bloße Änderung der Gesinnung aufzuheben; sie ist eine Folge der Organisation der gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion des Lebens.

Wenn der Sinn des menschlichen Lebens in freier schöpferischer Arbeit liegt, dann kommt es darauf an, alle Verhältnisse umzustürzen, in denen Arbeit nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Erlangung des Lebensunterhalts, nur notwendiges Übel ist. Kommunismus ist für Marx nichts anderes als die praktisch-revolutionäre Emanzipation der Individuen von einer Welt entfremdeter Arbeit, in der nur „unter der Herrschaft des egoistischen Bedürfnisses“ produziert wird und an die Stelle aller physischen und geistigen Sinne die Entfremdung aller dieser Sinne, der Sinn des *Habens* getreten ist. Sinnfälliger Ausdruck der Entfremdung ist das Privateigentum. Kommunismus ist die „positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung“, die „wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen“, „die vollständige, bewußte und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“<sup>7)</sup>

Diese Auffassung vom Kommunismus als Negation der Entfremdung ist die Grundlage des Lebenswerkes von Marx, wengleich er später (seit 1844) statt von Entfremdung häufiger von „Arbeitsteilung“ spricht und in der berufsmäßigen Spezialisierung, in der Trennung von geistiger und körperlicher, von Stadt- und Landarbeit die Quelle menschlicher Daseinsverfehlung erblickt<sup>8)</sup>. Diesem bornierten, zer-

so, wenn er von der „immer wachsenden Fremdheit“ zwischen dem Menschen und seinen sich von ihm trennenden Schöpfungen spricht. Vom parteioffiziellen Marxismus-Leninismus verpönt, steht die Entfremdungstheorie, vielfach ergänzt mit tiefenpsychologischen Anleihen, im Mittelpunkt aller neomarxistischen Schulen. Vgl. L. A. Coser, Entfremdung und Entfremdungstheorie, in: Wörterbuch der Soziologie, hrsg. von Wilh. Bernsdorf, Stuttgart 1969<sup>2</sup>, S. 228—232; Daniel Bell, Die Diskussion über die Entfremdung, in: Der Revisionismus, hrsg. von Leopold Labedz, Köln-Berlin 1965, S. 295—319; Ernst Topitsch, Entfremdung und Ideologie, in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftskritik 1964, S. 139—159; Heinrich Popitz, Der entfremdete Mensch, Basel 1953; Joseph Gabel, Formen der Entfremdung. Aufsätze zum falschen Bewußtsein, Frankfurt a. M. 1964; Erich von Kahler, Entfremdung, in: Neue Deutsche Hefte, Nr. 84 (Dezember 1961); Friedrich Tomberg, Der Begriff der Entfremdung in den „Grundrissen“ von Karl Marx, in: Das Argument, H. 52, Juni 1969, S. 187—223; Werner Schöllgen, Entlastung oder Entfremdung, in: Hochland, H. 2 (Dezember 1965), S. 101—119; T. I. Oisermann, Die Entfremdung als historische Kategorie, Berlin (Ost) 1965; Paul Kägi, Genesis des historischen Materialismus. Karl Marx und die Dynamik der Gesellschaft, Wien 1965, S. 56 ff., 109 ff., 192 ff., 197 ff., 231 ff., 244 ff., 260 ff., 293 ff., 371 f.; Friedrich Müller, Entfremdung. Zur anthropologischen Begründung der Staatstheorie bei Rousseau, Hegel und Marx, Berlin-München 1970; Leo Kofler, Die Entfremdung des Arbeiters, in: Periodikum für wissenschaftlichen Sozialismus, H. 2 (Dezember 1958), S. 15—32; Adam Schaff, Zum Problem der Entfremdung, in: Weg und Ziel, H. 12 (Dezember 1966), S. 658—671; Hans Barth, Über die Idee der Selbstentfremdung des Menschen bei Rousseau, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 13. Jg., H. 1 (1959); Paul Tillich, Entfremdung und Versöhnung im modernen Denken, in: Eckart, 26. Jg., H. 2 (1957), S. 99—109; Arnold Gehlen, Die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, in: Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied-Berlin 1963, S. 232—246; Peter Christian Ludz, Der politische Aspekt der Entfremdung, in: Osteuropäische Rundschau, H. 5 (Mai 1965), S. 3—11; Oskar Schatz, Entfremdung als anthropologisches Problem, in: Salzburger Philosophisches Jahrbuch 1967, S. 215—258.

<sup>7)</sup> Vgl. Karl Marx — Friedrich Engels, Werke, Ergänzungsband (Schriften — Manuskripte — Briefe bis 1844), erster Teil, Berlin (Ost) 1968, S. 536 (Ökonomisch-philosophische Manuskripte, 1844).

<sup>8)</sup> Vgl. auch Friedrich Engels: „Indem die Arbeit geteilt wird, wird auch der Mensch geteilt. Der

stückelten und verkümmerten Menschen stellt er gegenüber den „reichen“, den „einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung“ bedürftigen Menschen<sup>9)</sup>. Was aber ist Reichtum anderes, fragt Marx, „als die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Produktivkräfte etc. der Individuen? Die volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte, die der sogenannten Natur sowohl, wie seiner eigenen Natur? Das absolute Herausarbeiten seiner schöpferischen Anlagen, ohne andere Voraussetzung als die vorhergegangene Entwicklung, d. h. der Entwicklung aller menschlichen Kräfte als solcher, nicht gemessen an einem *vorhergegebenen* Maßstab, zum Selbstzweck gemacht? Wo er sich nicht reproduziert in einer Bestimmtheit, sondern seine Totalität produziert? Nicht irgend etwas Gewordenes zu bleiben sucht, sondern in der absoluten Bewegung des Werdens ist?“<sup>10)</sup>

Zusammenfassend können wir sagen, daß für Marx die Frage nach dem Sinn des Lebens eine Frage der Praxis ist. Das Leben ist dann sinnvoll, wenn es dem Menschen gelingt, den bestehenden Widersinn überholter Produktionsverhältnisse zu eliminieren und Arbeit aus einem Mittel bloßer Selbsterhaltung zu dem zu machen, was sie an sich ist: freie Selbsttätigkeit und kreative Entfaltung aller menschlichen Potenzen<sup>11)</sup>.

Diese Konzeption steckt trotz ihrer Kohärenz voll offener Probleme. Wir können hier nur einige anführen, die im vorliegenden Zusammenhang von besonderem Interesse sind:

1. Marx faßt einseitig das menschliche Leben als Produktion, als kollektive Auseinandersetzung mit der Natur und den Menschen als Herrschaftssubjekt gegenüber der Natur auf. Andere anthropologische Bestimmungen, die gerade für die Sinnthematik von fundamentaler Bedeutung sind, kommen deshalb — wenn

überhaupt — nur verkürzt, funktionalisiert auf Produktion, in den Blick: so vor allem der ganze Bereich symbolisch vermittelter Interaktion, der sich jenseits der Sphäre von Arbeit und Herstellung vollziehende Prozeß menschlicher Selbstbefreiung durch Aufklärung, Kritik und Bildung<sup>12)</sup>. Ferner schließt der Marxsche Begriff vom Wesen des Menschen vieles aus, was neben Produktivität und Kreativität nicht minder zum menschlichen Potential gehört: seine Destruktivität und Aggressivität, seine im weitesten Sinne irrationalen, nekrophilen, nihilistischen Züge.

2. In Marx' Deutung der Geschichte sind drei einander widersprechende Motive verflochten und damit implicite auch drei divergierende Auffassungen vom Sinn des Lebens:

*Geschichte als universaler, zielstrebig-sinnerfüllter Prozeß in Richtung auf eine ideale, man kann sagen: eschatologische Menschheit, eine finale Identität von Humanität und erlöster Natur.* Dieses Bild einer Heilsgeschichte findet sich ganz besonders — jedoch nicht nur — beim jungen Marx von 1844.

*Geschichte als gesetzmäßiger, mit „eherner Notwendigkeit“, unabhängig vom Wollen der Menschen verlaufender naturhistorischer Prozeß.* Diesen deterministischen Ansatz hat Marx in den bekannten Sätzen seines Vorworts zur „Kritik der politischen Ökonomie“ (1859) skizziert und namentlich im Vor- und Nachwort zum ersten Band des „Kapitals“ weiter ausgeführt<sup>13)</sup>.

*Geschichte als offener und kontingenter Prozeß, als Resultante der konkreten Praxis der Menschen, als das Werk der von ihren Bedürfnissen und Trieben geleiteten, im Hinblick auf konkrete Situationen ihre Zwecke verfolgenden Individuen und Gruppen.* Diesen »praxeologischen« Ansatz finden wir besonders deutlich in den „Thesen über Feuerbach“ (1845) und in der „Deutschen Ideologie“ (1845/46).

3. Marx zeigt keinen realistischen Weg, der von der „entfremdeten Arbeit“ zur Arbeit als freier, schöpferischer Selbstbetätigung, unabhängig von physischer Not und äußeren Zwecken, führen soll. Er definiert letztere so anspruchsvoll, daß man zögert, hier überhaupt

Ausbildung einer einzigen Tätigkeit werden alle übrigen körperlichen und geistigen Fähigkeiten zum Opfer gebracht. Diese Verkümmern der Menschen wächst im selben Maße wie die Arbeitsteilung, die ihre höchste Entwicklung in der Manufaktur erreicht.“ F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft (Anti-Dühring), Berlin 1960, S. 363.

<sup>9)</sup> Karl Marx — Friedrich Engels, a. a. O., Anm. 7, S. 544.

<sup>10)</sup> Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin 1953, S. 387 f. Vgl. dazu Rudi Supek, Soziologie und Sozialismus. Probleme und Perspektiven, Freiburg i. Br. 1970, S. 213 ff.

<sup>11)</sup> Vgl. dazu Branko Despot, Revolution der Arbeit, in: Praxis, internationale Ausgabe, Zagreb 1969, H. 1/2, S. 162 f.; Gajo Petrović, Wider den autoritären Marxismus, Frankfurt a. M. 1969, S. 38 ff., 63 ff., 74 ff.

<sup>12)</sup> Vgl. dazu Jürgen Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a. M. 1968, S. 36 ff., 59 ff., insbes. 71 ff.

<sup>13)</sup> Vgl. die Belege bei Helmut Fleischer, Marxismus und Geschichte, Frankfurt a. M. 1970<sup>3</sup>, S. 33 ff. Zu Marx' „historischem Determinismus“, der im Widerspruch steht zu seiner Vision vom schöpferisch-praktischen Menschenwesen s. auch Světozar Stojanović, Kritik und Zukunft des Sozialismus, München 1970, S. 144 ff.

noch von Arbeit zu sprechen<sup>14)</sup>. Es gibt übrigens einige wenige Stellen im Werk des älteren Marx, aus denen hervorgeht, daß er zumindest vorübergehend seine ursprüngliche eschatologische Vision aufgab und auch eine kommunistische Gesellschaft nicht frei von entfremdeter Arbeit wähte<sup>15)</sup>.

4. Ist aber durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmte Arbeit eine von allen Gesellschaftsformen und Produktionsweisen unabhängige Konstante, dann steht diese Einsicht im Widerspruch zu der These, daß die Aufhebung des Privateigentums die totale Emanzipation und Versöhnung des Menschen herbeiführe.

5. Wie soll die Arbeitsteilung, die Marx als den „nationalökonomischen Ausdruck von der Gesellschaftlichkeit der Arbeit innerhalb der Entfremdung“<sup>16)</sup>, ja geradezu als weltgeschichtlichen Sündenfall charakterisiert hat<sup>17)</sup>, in einer hochentwickelten wissenschaftlich-technologischen Gesellschaft, deren Funktionieren die Begründer des Marxismus doch als notwendige Voraussetzung des „Reiches der Freiheit“ anerkannt haben, praktisch aufgehoben werden? Die idyllische Vorstellung Marx' von einer „kommunistischen Gesellschaft, wo jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbilden kann“ und die Möglichkeit habe, „heute dies, morgen jenes zu tun, morgens zu jagen, nachmittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, auch das Essen zu kritisieren, ohne je Jäger, Fischer oder Hirt oder Kritiker zu werden“<sup>18)</sup>, ist eine reaktiönäre Utopie.

6. Ist es somit problematisch, daß durch Abschaffung des Privateigentums Entfremdung aufgehoben werden könne, und läßt sich die in der Arbeitsteilung sich manifestierende Entfremdung auf unabsehbare Zeit überhaupt nicht beseitigen, dann wird der Entfremdungsbegriff selbst fragwürdig. Die Frage ist berechtigt, ob Entfremdung überhaupt etwas unbedingt Abzuwehrendes sei, ob ihr in jedem Falle ein inhumaner Charakter zukomme. Gibt

es nicht neben dem *horror alieni* auch einen *amor alieni*, einen Eros zu dem was anders, verschieden und fremd von uns ist, wie er, bereits sublimiert, noch in dem enthalten ist, was nach Platon und Aristoteles Philosophieren begründet, nämlich im Staunen? Ist Glück denkbar ohne ein untilgbares Moment von Entfremdung, von aufgehobener Selbst-Vertrautheit im je Eigenen? Man kann wohl sagen, daß im *horror alieni*, den der Marxismus mit der idealistischen Philosophie teilt, etwas von Gnosis unbewußt nachwirkt, von einem Denken, dem das Fremde, das Andere, das Geschiedene, das Viele nur Depravation, nur sekundärer und wesensloser „Abfall“ des ursprünglich in sich selbst verharrenden Einen ist<sup>19)</sup>. Während Marx Entfremdung als ein bloß historisches, das heißt: vorübergehendes Stadium der Menschheit ansieht<sup>20)</sup>, neigen zeitgenössische Marxisten immer mehr dazu, zumindest bestimmte Formen von Entfremdung, von individueller und sozialer Nicht-Identität und Verdinglichung für ein unaufhebbares essentielle der menschlichen Rasse zu halten<sup>21)</sup>.

Noch weiter geht Theodor W. Adorno, wenn er in seiner „Negativen Dialektik“ Entfremdung als bejahte, ja geliebte, mit Humanität schlechthin identifiziert: „Über die Romantik hinaus, die sich als Weltschmerz, Leiden an der Entfremdung fühlte, erhebt sich Eichendorffs Wort ‚Schöne Fremde‘. Der versöhnte Zustand annektierte nicht mit philosophischem Imperialismus das Fremde, sondern hätte sein Glück

<sup>19)</sup> Vgl. dazu Ernst Topitsch, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied-Berlin 1966<sup>2</sup>, S. 261 ff., ders. Mythos — Philosophie — Politik. Zur Naturgeschichte der Illusion, Freiburg i. Br. 1969, S. 101 ff., 154 ff.

<sup>20)</sup> Vgl. Gajo Petrovič, Wider den autoritären Marxismus, Frankfurt a. M. 1969, S. 82 ff., 144 ff.

<sup>21)</sup> Vgl. Adam Schaff: „Die Entfremdung existiert also auch in der sozialistischen Gesellschaft ... Der Idealtyp des Menschen der kommunistischen Epoche ist der aus der Macht der Entfremdung befreite Mensch, der totale Mensch. Wenngleich dieser Menschentyp unerreichbar ist, so kann und soll man ihm doch zustreben ... Man darf nicht die Augen vor der Wirklichkeit verschließen und mit dogmatischem Glauben verkünden, die neue Ordnung sei die Erfüllung einer Gesellschaft ohne Entfremdungen, in ihr sei die Entfremdung ex definitione unmöglich“ (Marxismus und das menschliche Individuum, Reibek 1970, S. 99). Vgl. auch Svetozar Stojanović: „Man kann durchaus sagen, der Mensch sei zu einer Zweifheit, zum Gegensatz von humanen und inhumanen Potenzen, verurteilt. Der Gegensatz von Wesen (im Marx'schen Sinn) und Existenz gehört zum Wesen des Menschen ... Heute findet man die größte und bedeutendste Entfremdung nicht in der Produktion der Mittel für das Leben, sondern für den Tod ... Ein Zyniker würde sagen, die endgültige Aufhebung der Entfremdung könne mit ihrem Triumph zusammenfallen“ (a. a. O., Anm. 13, S. 27, 39).

<sup>14)</sup> Arnold Künzli, Karl Marx. Eine Psychographie, Wien 1966, S. 596, vgl. auch S. 766 ff., 770 ff.

<sup>15)</sup> Vgl. etwa Karl Marx, Das Kapital, Bd. 3, Berlin 1953, S. 873 f.; dazu: Arnold Künzli, a. a. O., Anm. 14, S. 775 ff., und Julius I. Löwenstein, Vision und Wirklichkeit. Marx contra Marxismus, Tübingen 1970, S. 90 ff.

<sup>16)</sup> Vgl. Karl Marx — Friedrich Engels, a. a. O., Anm. 7, S. 557.

<sup>17)</sup> Vgl. Robert C. Tucker, Karl Marx. Die Entwicklung seines Denkens von der Philosophie zum Mythos, München 1963, S. 246—266, und Arnold Künzli, a. a. O., Anm. 14, S. 617—621.

<sup>18)</sup> Karl Marx — Friedrich Engels, Werke, Berlin (Ost) 1958 ff., Bd. 3, S. 33 (Die deutsche Ideologie).



daran, daß es in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen.“<sup>22)</sup>

Es gibt neben der furchtbaren auch so etwas wie eine gnädige Entfremdung, und vielleicht liegt die Eigenart christlicher Existenz eben darin, daß sie, gemäß dem alten „O felix peccatum Adami!“, sich jenseits von Resignation und ruchlosem Optimismus als entfremdete annehmen kann<sup>23)</sup>.

So hinterließ das Erbe von Marx eine Fülle von Fragen, die besonders virulent wurden, als sich marxistische Denker, in Reaktion auf den Stalinismus, der diese Frage konfisziert hatte, dem Problem eines sinnvollen menschlichen Lebens zuwandten. Einige Autoren, die sich ausführlicher dazu vernehmen haben lassen, sollen im folgenden kurz vorgestellt werden.

## II.

Den ersten Versuch, die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens auf marxistischer Grundlage zu behandeln, hat der polnische Philosoph *Leszek Kolakowski* (geboren 1927) unternommen mit seiner im Sommer 1957 im polnischen Staatsverlag erschienenen Broschüre „Die Weltanschauung und das tägliche Leben“; diese essayistisch gehaltene Studie liegt seit längerem auch in deutsch vor<sup>24)</sup>. Man hat bei ihm Einflüsse Sartres und Merleau-Pontys festgestellt und dem Denker insbesondere von parteioffizieller Seite vorgeworfen, daß er den Marxismus „existentialisiere“ — ein Vorwurf, den auch die Fachschaft des philosophischen Seminars der Universität Frankfurt a. M. wiederholte, als sie 1970 sich gegen die Berufung Kolakowskis als Nachfolger Theodor W. Adornos wandte<sup>25)</sup>. Wie immer es mit

diesen Einflüssen bestellt sein mag, gewiß ist eines: Kolakowski schöpft aus unmittelbarer Erfahrung; ihn hat die Unabhängigkeit seines Denkens etwas mehr gekostet als jenen westlichen Leftisten, die gefahrlos und in aller Freiheit eine Opposition betreiben können, die nicht nur geduldet, sondern geradezu als schick empfunden wird.

Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist für Kolakowski „der geheime Lebensnerv der Philosophie“. Erst mit diesem Problem gelangt sie an die Wurzel des täglichen Lebens. „Sinn des Lebens“ und „Ziel des Lebens“ bedeuten ihm dasselbe. Außerhalb des Bereiches zielbewußter Tätigkeit könne man nicht die Sinnfrage stellen. Zugleich ist diese Frage nach dem Sinn Symptom eines Mangels, einer desintegrierten und frustrierten, kurz: entfremdeten Existenz: Sie wird akut, „wenn das Leben selbst nicht mehr in genügendem Maße das Gefühl vermittelt, sinnvoll zu sein. Wenn das intellektuelle Bedürfnis danach entsteht, einen Ersatz für verlorene Werte zu schaffen, wenn also das Schicksal die Bindung zerreißt, die zwischen dem aktiven Erleben der Welt und ihrer moralischen Bejahung besteht, wenn die Selbstverständlichkeit der in ihm selbst enthaltenen Gründe, die für das Leben sprechen, undeutlich wird, dann verwandelt sich ‚Sinn des Lebens‘ in ein Problem. Dieses Problem erfreut sich vor allem in Zeiten des Niedergangs, aber auch in Zeiten der Vorahnung eines Umschwungs oder in Zeiten, die von einer Atmosphäre des Schreckens beherrscht sind, einer besonderen Beliebtheit“<sup>26)</sup>. Die generelle Frage nach dem Sinn des Daseins überhaupt sei falsch; das Dasein als solches habe keinen Sinn, ebensowenig die Geschichte als Ganzes. Nur bewußtes Handeln sei sinnbegabt, und dieses eigne nur dem Menschen. „Der Sinn des Lebens kann — da er bewußte Bejahung erfordert — keinem Menschen ohne seine Beteiligung gegeben werden. Niemand kommt mit einem fertigen Sinn des Lebens zur Welt: Der Lebenssinn ist eine Sache der Wahl.“<sup>27)</sup> Kolakowski spricht einerseits in einem voluntaristisch-dezisionistischen Sinne vom Lebenssinn als Ziel, Entscheidung und Wahl, andererseits aber auch mehr emotionalistisch vom „Gefühl dafür, daß das Leben sinnvoll ist“<sup>28)</sup>. Wem dieses Gefühl mangle, der könne es nicht durch rein intellektuelle Anstrengungen sich

<sup>22)</sup> Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M. 1966, S. 190.

<sup>23)</sup> Vgl. zu diesem ganzen Gedankengang auch Michael Landmann, Plädoyer für die Entfremdung, in: *Praxis, internationale Ausgabe*, Zagreb 1969, H. 1/2, S. 134 ff., bes. 147 ff., und Reimar Lenz, *Der neue Glaube. Bemerkungen zur Gesellschaftstheologie der jungen Linken und zur geistigen Situation*, Wuppertal-Barmen 1970<sup>2</sup>, S. 49—52.

<sup>24)</sup> Vgl. Leszek Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative*, a. a. O., Anm. 2, S. 191—215. Zur Biographie und philosophischen Entwicklung Kolakowskis vgl. Günter Bartsch, *Kolakowski — der ausgestoßene Reformator*, in: *Politische Studien*, H. 173, München Mai/Juni 1967, S. 293—296, und Gesine Schwan, *Leszek Kolakowski. Eine marxistische Philosophie der Freiheit*, Stuttgart 1971. Vgl. außerdem Martin Greiffenhagen, *Das Gute und der gesellschaftliche Fortschritt im Marxismus Kolakowskis*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 1965, S. 284—297.

<sup>25)</sup> Vgl. Dieter Lau, *Um die Nachfolge Adornos*. Frankfurter Studenten lehnen den Polen Kolakowski ab, in: *Die Welt*, Nr. 58 10. März 1970, S. 19.

<sup>26)</sup> Leszek Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative*, a. a. O., Anm. 2, S. 191; vgl. auch S. 207: „In der menschlichen Welt taucht die Reflexion über den Sinn des Lebens immer dann auf, wenn das abstrakte Denken von der menschlichen Arbeit getrennt ist und eine eigene Welt schafft, die dem täglichen Leben entfremdet ist.“

<sup>27)</sup> Ebenda, S. 195.

<sup>28)</sup> Ebenda, S. 196.

verschaffen, dazu bedürfe es vielmehr einer „Revision des Lebens“ selbst<sup>29)</sup>.

Im weiteren Verlauf seines Essays fragt Kolakowski nach den objektiven Voraussetzungen eines subjektiv als sinnvoll empfundenen Lebens. Er plädiert für einen Pluralismus von einander unabhängiger Ziele, also — wenn man seiner Gleichsetzung von Lebenssinn und Lebensziel folgt — für eine Vielfalt divergierender Sinne des Lebens: „Nichts zwingt uns dazu, das ‚Lebensziel‘ so zu wählen, daß alle unsere Handlungen ihm restlos untergeordnet werden.“<sup>30)</sup> Bejahte Vielfalt von Werten und Zielen bewahre zwar das Leben vor Fanatismus, Borniertheit und katastrophalen Niederlagen im Falle, daß es ein bestimmtes Ziel nicht erreiche, doch schließe sie keineswegs Konflikte sogar tragischer Art aus, sobald Situationen auftauchen, in denen unabdingbar zwischen verschiedenen Werten gewählt werden muß. Eine weitere Voraussetzung für ein als sinnvoll empfundenen Leben entwickelt der polnische Philosoph im Anschluß an den Satz des Stoikers Epiktet: „Von den Dingen sind die einen von uns abhängig, die anderen nicht.“ Das Gefühl, ein sinnvolles Leben zu führen, sei um so intensiver, „je weniger Situationen wir für unvermeidlich halten, und gleichzeitig, je entschiedener wir die unzweifelhaften Unvermeidlichkeiten bejahen“<sup>31)</sup>.

Des weiteren sei das Gefühl des Lebenssinns um so stärker, je mehr man auf Veränderung eingestellt ist, je mehr Grund man hat, auf Unerwartetes zu hoffen, je weniger also das Los des einzelnen vorauszusehen ist. Erlebnis- und Ereignismangel, allzu große Gleichförmigkeit und Vorausssehbarkeit lassen das Leben stagnieren und das Gefühl seines Sinns verkümmern<sup>32)</sup>. Freilich könne auch in einer eher beständigen, einförmigen Welt das Leben als sinnvoll empfunden werden — doch unleugbar sei ein solches Dasein weniger intensiv, weniger schöpferisch als ein von Spannungen, Überraschungen und unerwarteten Veränderungen erfülltes. Letzten Endes drücke sich in diesen beiden Lebensstilen der Gegensatz zwischen den Kräften des Bewahrens und denen des Schaffens aus. Kolakowski hält diesen Antagonismus für universell und nicht weiter ableitbar; als Denker des Konflikts steht er im Gegensatz zu jenen Marxisten, die der Vision einer gänzlich harmonischen, entspannten und widerspruchslosen Zukunftsgesellschaft, also einer Art von sozialem Pantheismus anhängen.

<sup>29)</sup> Ebenda

<sup>30)</sup> Ebenda, S. 197.

<sup>31)</sup> Ebenda, S. 200.

<sup>32)</sup> Ebenda, S. 203 f.

Damit gelangt Kolakowski zu den sozialen Voraussetzungen individueller Sinnerfüllung. Despotisch-terroristische Regime fördern naturgemäß fatalistische Stimmungen der Ohnmacht, Hoffnungslosigkeit und Absurdität<sup>33)</sup>. „Da das Bewußtsein der Sinnlosigkeit des Lebens oft als Folge der Irrationalität der Geschichte entsteht, liegt also eines der wichtigsten Mittel, dem Leben einen Sinn zu verleihen, darin, daß man die Geschichte rational macht, das heißt, die Ursachen ihres jetzigen Zustandes erklärt und seine Bedeutung für die — sei es noch so entfernte — Zukunft interpretiert. In diesem Zusammenhang ist es besonders wichtig, eine Möglichkeit zur Teilnahme an der Gestaltung der geschichtlichen Wirklichkeit zu finden.“ Daher verleihe der Kommunismus als „Rationalisierung der menschlichen Geschichte“ und als „Verpflichtung, an ihren Veränderungen teilzunehmen“, am intensivsten das Gefühl eines sinnvollen Lebens. Er verwandle die Wirklichkeit in einen Gegenstand menschlicher Praxis, integriere den Menschen so weitgehend in sein gesellschaftlich-natürliches Milieu, daß dieses seine „ontologische Fremdheit“ verliere, und erweitere das Bewußtsein zum „Bewußtsein der aktiven Koexistenz mit der Geschichte“<sup>34)</sup>.

Diese optimistische Konzeption vom Kommunismus als Schöpfer weltgeschichtlicher Rationalisierung und individueller Sinnerfüllung trägt deutlich die Spuren der in der Epoche der beginnenden Entstalinisierung sich regenden Hoffnungen, die nur zu bald enttäuscht werden sollten. „Das Leben wird dadurch, daß man ihm einen Sinn verleiht, noch nicht fröhlicher“, schrieb Kolakowski schon damals, als er Rationalisierung der Geschichte, kommunistische Praxis und individuellen Lebenssinn in eins dachte.

Das Postulat, unzweifelhafte Unvermeidlichkeiten zu bejahen, gilt am offenkundigsten für den Tod, wengleich Kolakowski auch dessen Problematik durch Rationalisierung entschärfen will. Er unterscheidet zwischen der Furcht vor dem konkreten Tod und der abstrakten Angst vor dem Tod. Jene sei eine biologische Mitgift, gleichsam eine instinktive Alarmanlage, die in Funktion tritt, sobald dem Leben Gefahr droht; diese dagegen entstamme allein unserem Intellekt und trete ganz unabhängig von aktuellen Gefahren ein. Diese Angst könne man als eine „Entartung“ bezeichnen, da sie sich mit einer sonst in der Natur fremden Empörung gegen das Unvermeidliche verbindet. Im Grunde sei unsere Furcht

<sup>33)</sup> Ebenda, S. 205 und 209.

<sup>34)</sup> Ebenda, S. 206 f. Vgl. S. 209 f.

vor dem Tode eine Furcht vor dem Verlust unserer eigenen Vergangenheit, unserer Erinnerungen an alle bisherigen Erlebnisse, unserer Kontinuität. Die abstrakte Angst vor dem Tode sei das Resultat des Gefühls der Sinnlosigkeit des Lebens; sie nehme proportional ab zur Intensität eines sinnvoll erlebten Lebens<sup>35)</sup>. Das Gefühl, sinnvoll zu leben, sei nichts anderes als das „Gefühl der frei gewählten und frei realisierten Solidarität mit dem Rhythmus der menschlichen Geschichtswendung, in deren Gewebe man versponnen wurde“<sup>36)</sup>. Wer dieses Gefühl besitzt, vermag dann den Sinn seines Lebens gleichsam überfließen zu lassen auf die außermenschliche Natur, die dann gewissermaßen humane Gestalt annehme.

Diese Aussagen hat Kolakowski im Rahmen anderer Arbeiten ergänzt und präzisiert, vor allem in seinem 1967 in deutsch erschienenen „Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft“. Dort heißt es: „Die Welt ist für uns ein Alternativangebot, ein Geschenk, das man unmöglich nur *halbwegs* annehmen kann. Solange wir freiwillig leben, akzeptieren wir die angebotene Welt durch unser Verhalten, aber auch durch einen bewußten oder halb-bewußten Akt der Zustimmung mit alledem, was sie enthält.“<sup>37)</sup> Wir akzeptieren die schändlichen Seiten der Welt in dem Sinne, in dem wir durch die Annahme von jemandes Erbe auch dessen Schulden und Hypotheken übernehmen. Obwohl unfähig, die Aktiva und Passiva der Welt auszurechnen, stellen wir dennoch spontan, gleichsam nach Augenmaß, eine eigene Rechnung auf, so etwas wie eine private Theodizee. Diese spontane Theodizee, mit der wir die Welt und unsere Anwesenheit in ihr rechtfertigen, ist freilich weniger anspruchsvoll als die der Metaphysiker, „sie begnügt sich mit der praktischen Bejahung der Annahme, der gemäß die Lichtseiten des Lebens sich eines bescheidenen Übergewichts über dessen Schattenseiten erfreuen dürfen, und ist gleichzeitig bereit, die Verantwortung für alle Bemühungen zu übernehmen, die eine Verbesserung dieses Verhältnisses anstreben“<sup>38)</sup>.

Noch stärker betont Kolakowski den Konfliktcharakter des Lebens, dem auch jeder Versuch einer Sinngewinnung ins Auge zu sehen habe. Die beiden grundlegenden Bedürfnisse des Menschen — der Drang nach Geborgenheit

in einer vorgegebenen Ordnung und der Drang nach Expression seiner Anlagen — lassen sich nicht in einer glorreichen Synthese zugleich befriedigen<sup>39)</sup>. Der polnische Philosoph wagt sogar die für orthodoxe Marxisten ketzerische Frage, ob nicht bestimmte Konflikte „ein vielleicht organisches Leiden unseres Gattungsdaseins“ darstellen<sup>40)</sup>. In einer solchen paradoxen Welt kann Leben nur sinnvoll erfahren werden in schöpferischer Verantwortung, die darum weiß, daß die von uns gefällten Entschlüsse nicht aus einem allgemeinen System von Regeln ableitbar sind, und sich dennoch bestimmten Werten verbunden fühlt<sup>41)</sup>. Welche Werte dies sind, hat Kolakowski am Schluß seines 1959 publizierten Essays „Der Priester und der Narr“ unmißverständlich ausgesprochen: „Wir treten für die Philosophie des Narren ein, also für die Haltung der negativen Wachsamkeit gegenüber jedem Absoluten — und dies nicht aufgrund eines Ergebnisses nach Prüfung der Argumente, denn die wichtigsten Entscheidungen sind Wertungen ... Es geht uns um die Vision einer Welt, in der die am schwersten zu vereinbarenden Elemente menschlichen Handelns miteinander verbunden sind, kurz, es geht uns um Güte ohne Nachsicht, Mut ohne Fanatismus, Intelligenz ohne Verzweiflung und Hoffnung ohne Verblendung. Alle anderen Früchte philosophischen Denkens sind unwichtig.“<sup>42)</sup>

In ein davon sehr verschiedenes Klima begeben wir uns, wenn wir den Großteil sowjetischer Publikationen zum Problem des menschlichen Lebenssinns studieren. Die erste, die speziell diesem Thema gewidmet ist, stammt von dem Moskauer Professor *Nikolaj Janzen* (1959). Die entscheidende Stelle lautet: „Der wahre Sinn des menschlichen Lebens besteht objektiv in der aktiven Teilnahme am Kampf des Volkes gegen Ausbeutung und Not, weil nur ein Leben, das diesem Kampf gewidmet ist, wirkungsvoll dem Fortschritt dient, den objektiven gesellschaftlichen Bedürfnissen Rechnung trägt, im vollen Einklang mit der objektiven Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung in der Klassengesellschaft entspricht. Der Marxist vertritt den Standpunkt: Je mehr das Leben, die Tätigkeit eines Menschen, den Interessen des Volkes und damit dem Fortschritt dient, je vollständiger es sich im Einklang mit der objektiven Gesetzmäßigkeit der gesellschaftlichen Entwicklung

<sup>35)</sup> Ebenda, S. 210 ff.

<sup>36)</sup> Ebenda, S. 215.

<sup>37)</sup> Leszek Kolakowski, Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft. Philosophische Essays, München 1967, S. 89.

<sup>38)</sup> Ebenda, S. 92.

<sup>39)</sup> Ebenda, S. 102 ff.

<sup>40)</sup> Ebenda, S. 117.

<sup>41)</sup> Ebenda, S. 118, 120.

<sup>42)</sup> Vgl. Leszek Kolakowski, Der Mensch ohne Alternative, a. a. O., Anm. 2, S. 280.

befindet, desto sinnvoller, desto wertvoller ist es.“<sup>43)</sup>

Formal weniger dogmatisch, doch sachlich im gleichen Sinne hat sich der Leningrader Philosoph *Wassilij P. Tugarinow* geäußert: „Das Leben an und für sich stellt einen großen Wert für den Menschen dar, doch hat es einen noch größeren Wert für ihn als denkendes Wesen, wenn es einen Sinn hat.“<sup>44)</sup> Die Frage nach dem Sinn sei eine der „ewigen Fragen des menschlichen Geistes“ und man solle „solche Fragen wie die des Lebens oder Todes, des Sinns des Lebens u. a. m., insofern sie wirklich ewig sind“, nicht den Gegnern des Marxismus überlassen<sup>45)</sup>. Indem der Mensch den Sinn seines Lebens schafft, verwirklicht er einen Wert des Lebens *für sich* und gestaltet sein Leben als Wert *für die anderen*: „Der Sinn des Lebens kann nur im Leben selbst liegen, im Dienste für dieses Leben. ‚Dienst‘ nur für das eigene Leben, nur für die eigenen Interessen, losgelöst von den gesellschaftlichen, ist illusorisch.“<sup>46)</sup> Der Lebenssinn sei das „große Ziel“ des Menschen im Gegensatz zu den vielen „kleinen Zielen“, die er sich täglich stellt: „Der Sinn des Lebens ist das hohe gesellschaftliche Ziel, dessentwegen der Mensch lebt.“<sup>47)</sup> Konkret bedeutet das die Gleichsetzung von Sinn des Lebens und Aufbau des Kommunismus: „So ist die Arbeit zum Wohle der Gesellschaft, für den Fortschritt, für die Errichtung einer besseren Gesellschaft der Sinn des menschlichen Lebens. Die Arbeit für den Aufbau des Kommunismus ist Lebensbedürfnis, Hauptinteresse und Sinn des Lebens eines sozialistischen Menschen.“<sup>48)</sup>

In mehreren Publikationen hat sich in den sechziger Jahren noch ein weiterer sowjetischer Philosoph, *Petr M. Egides* aus Brjansk, zu diesem Problem vernehmen lassen: „Die Frage nach dem Sinn des Lebens ist die Frage danach, wofür der Mensch lebt, was das Wichtigste in seinem Leben ist.“ Das „rechte Verständnis vom Sinn des Lebens verleiht dem Menschen Selbstvertrauen, es macht sein Verhalten entschlossener, zielgerichteter“<sup>49)</sup>. Egi-

<sup>43)</sup> N. Janzen, Vom Sinn des menschlichen Lebens, dt. in: Die Presse der Sowjetunion, Sonderbeilage, 4. Dezember 1959, 11. Dezember 1959, 26. Februar 1960, 19. August 1960. — Das Zitat stammt aus dem ersten Teil des Abdrucks.

<sup>44)</sup> W. P. Tugarinow, Über die Werte des Lebens und der Kultur, Berlin (Ost) 1962, S. 53.

<sup>45)</sup> Ebenda, S. 120 f.

<sup>46)</sup> Ebenda, S. 55.

<sup>47)</sup> W. P. Tugarinow, O smysle žizni (Über den Sinn des Lebens), Leningrad 1961, S. 6.

<sup>48)</sup> W. P. Tugarinow, Über die Werte ..., a. a. O., Anm. 44, S. 56.

<sup>49)</sup> P. M. Egides, Marksistskaja etika o smysle žizni (Die marxistische Ethik über den Sinn des

des unterscheidet zwischen Lebenssinn und Lebensziel, obgleich er einen Zusammenhang zwischen beiden annimmt: „Während der Sinn des Lebens die objektive Bedeutsamkeit des Lebens ist, die auch unabhängig vom Bewußtsein des Subjekts existieren kann, setzt sich die Ziele das Subjekt selbst.“<sup>50)</sup> Sinn des Lebens ist also hier nicht — wie bei Kolakowski — eine Sache subjektiver Wahl, sondern resultiert aus der Teilhabe des Individuums an einem als objektiv sinnvoll vorgestellten Wirklichkeitsprozeß: „Mit der Entdeckung, daß die Entwicklung der Gesellschaft ein naturhistorischer Prozeß ist, eben dadurch hat der Marxismus den objektiven Sinn des menschlichen Lebens aufgezeigt, das heißt, daß das Leben des einzelnen Menschen ... eine objektive Bedeutsamkeit für den Fortschritt der Menschheit hat ... Das Leben eines Menschen, der sich Ziele setzt, welche objektiv gesellschaftliche Bedeutung haben (auch wenn er sich dessen nicht bewußt ist), hat eben dadurch einen objektiven Sinn.“<sup>51)</sup>

Es ist schwer einzusehen, warum das Leben eines einzelnen von ihm selbst bloß deshalb schon als sinnvoll erfahren werden soll, weil die Geschichte ein naturgesetzlich ablaufender Prozeß ist, in dem dieser einzelne eine bestimmte Funktion hat, die ihm noch dazu verborgen sein kann. Die Annahme, daß die Geschichte in einer bestimmten Richtung verläuft, kann das Individuum kaum davor bewahren, daß er sein Leben als sinnlos empfindet. Unter Sinn des Lebens wird von den sowjetischen Autoren nicht ein in erster Linie persönliches Problem verstanden, sie gehen vielmehr davon aus, daß die gesellschaftliche Entwicklung an sich schon sinnvoll verlaufe — obwohl sie, wie versichert wird, ein naturgeschichtlicher Prozeß sei — und daß der Mensch seinen Lebenssinn finden könne, indem er sich zu diesem objektiven Sinn konform verhalte.

Daß eine solche Theorie fatalistischen Konsequenzen nicht entgeht und auf eine Aufforderung zu sozialasketischer Selbstverleugnung hinausläuft<sup>52)</sup>, hat zumindest einen sowjetischen Autor zu einer Kritik der Thesen von Egides veranlaßt. *Gersen K. Gumnickij*, Philosophiedozent am Pädagogischen Institut von Ivanovo, protestierte in einem Zeitschriftenartikel gegen die Gleichsetzung des persönlichen Lebenssinns mit der objektiven Bedeu-

Lebens), in: Voprosy filosofii (Fragen der Philosophie), Moskau 1963, H. 8, S. 27.

<sup>50)</sup> Ebenda, S. 31.

<sup>51)</sup> Ebenda, S. 30 f.

<sup>52)</sup> Vgl. dazu Hans Friedrich Steiner, a. a. O., Anm. 4, S. 136 ff., 205 ff.

tung des Individuums in der historisch-sozialen Entwicklung: „In Wirklichkeit aber hat das persönliche Leben einen selbständigen Wert, — und dagegen kann man nur aus der Position einer völlig abstrakten, vom Leben losgelösten Konzeption vom Leder ziehen.“ Es gibt keine kosmischen Bedürfnisse, derentwegen die Menschheit ins Leben trat. „Im weitesten Sinn des Wortes liegt der Sinn des Lebens im Leben selbst. Er hängt mit den Zielen zusammen, zu denen die Menschen streben.“ Der volle Sinn des Lebens liegt nicht nur im Dienst an der Gesellschaft, sondern auch im Dienst an sich selbst. „Kaum jemand wird behaupten, daß das Streben nach persönlichem Glück sinnlos ist.“ Glück aber schließt mehr in sich ein als die moralische Genugtuung darüber, zum Fortschritt der Menschheit etwas beigetragen zu haben. „Weswegen führen denn die Werktätigen den Kampf gegen den Kapitalismus ...? Wegen des Dienstes am gesellschaftlichen Fortschritt? Um moralische Befriedigung zu erlangen? Selbstverständlich bildet dieser Kampf den grundlegenden Inhalt des gesellschaftlichen Fortschritts ... Aber letzten Endes wird er geführt, um bessere materielle und geistige Lebensbedingungen zu schaffen.“<sup>53)</sup>

Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Sinn des Lebens hat auch die unter Stalin tabuierte Kontrastkategorie „Entfremdung“ in die sowjetische Philosophie Eingang gefunden, freilich fast ausschließlich im Blick auf die kapitalistische Gesellschaft<sup>54)</sup>. Bemerkenswert ist jedoch, daß der schon erwähnte Philosoph Egides in einer späteren Arbeit zwar davon spricht, daß die sozialistische Gesellschaft die Bedingungen der Entfremdung — also in erster Linie das Privateigentum — beseitige, gleichzeitig aber konstatiert: „Dennoch bedeutet das nicht, daß es bei uns keine Erscheinungen von Entfremdung und Selbstentfremdung mehr gebe.“<sup>55)</sup> Er begründet jedoch nicht näher, wie solche Erscheinungen überhaupt möglich sind, wenn der Kapitalismus abgeschafft ist.

<sup>53)</sup> G. K. Gumnickij, *Smysl žizni, sčast'e moral'* (Sinn des Lebens, Glück und Moral), in: *Voprosy filosofii*, Moskau 1967, H. 5, S. 102—105. Vgl. dazu auch Siegfried Müller-Markus, *Der Aufstand des Denkens. Sowjetunion zwischen Ideologie und Wirklichkeit*, Düsseldorf-Wien 1967, S. 338—340.

<sup>54)</sup> Vgl. dazu auch Iring Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus*, München 1967, S. 259 ff., und Rudi Supek, *Soziologie und Sozialismus*, Freiburg i. Br. 1970, S. 59 ff., 79 ff.

<sup>55)</sup> P. M. Egides, *Osnovnoj vopros etiki tak filosofskoj nauki i problema npravstvennogo otcuždenija* (Die Grundfrage der Ethik als philosophischer Wissenschaft und das Problem der sittlichen Entfremdung), in: G. D. Bandzeladze (Hrsg.),

Ein weiterer Marxist, der sich zur Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens geäußert hat, ist der Tscheche *Milan Machovec* (geboren 1925), der bis 1970 an der Prager Karls-Universität eine Professur innehatte<sup>56)</sup>. Ähnlich wie Kolakowski betont auch er, daß dem Leben kein Sinn a priori eigen sei: „Dadurch, daß wir leben, erfüllt sich der Sinn des Lebens, nicht dadurch, daß wir nur darüber nachdenken. Das Leben erlangt seinen immer höheren Wert dadurch, daß wir arbeiten, schöpferisch tätig sind, kämpfen und lieben ... Das menschliche Leben hat also dann einen Sinn, wenn der Mensch in der Lage ist, ihm einen solchen zu geben. Mehr wollen wäre Fiktion, Idealismus und Selbsttäuschung.“<sup>57)</sup> Da die elementaren Bedingungen des individuellen und gesellschaftlichen Daseins relativ unverändert bleiben vom geschichtlichen Wandel, sei es notwendig, auch frühere Bestimmungen des Lebenssinns zu studieren. Sie enthalten alle bestimmte Wahrheiten, die wir nicht übergehen können. Machovec untersucht deshalb im ersten Teil seines Buches „Vom Sinn des menschlichen Lebens“ die historisch bedeutsamsten, auch heute noch wirksamen Sinnkonzeptionen: die religiös-transzendente, die epikureisch-hedonistische, die stoische, die utopisch-optimistische und die resignative.

Im zweiten Teil entwickelt Machovec seine eigene Deutung im Horizont der Erfahrungen unserer Epoche. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er dabei dem Vordringen des Menschen in den Kosmos, den deformierenden Wirkungen verdinglichter sozialer und politischer Systeme und der Rolle der Arbeitsorganisation. Machovec essayistische Behandlung der Sinnproblematik gipfelt in seiner Deutung des Dialogs, in dem er nicht bloß eine Methode, Gegensätze friedlich auszutragen, erblickt, sondern die humane Existenzform schlechthin. In diesem „bedeutenden Beitrag zu einer marxistischen Theorie der Kommunikation“<sup>58)</sup> liegt auch die Originalität des tschechischen Philosophen, dessen unspekulativer, gelegentlich etwas gemütvoll-hausbackener Marxismus mehr der Tradition des freundlich-diesseitigen böhmischen Humanitätsdenkens von Comenius bis Masaryk als der Dialektik von Hegel bis Lenin verpflichtet ist<sup>59)</sup>.

*Aktual'nye problemy marksistskoj etiki*, Tiflis 1967, S. 59—108, hier S. 95.

<sup>56)</sup> Vgl. Milan Machovec, *Vom Sinn des menschlichen Lebens*, Freiburg i. Br. 1971.

<sup>57)</sup> Ebenda, S. 22, 25.

<sup>58)</sup> So Hans Jürgen Steiner, *Marxisten-Leninisten über den Sinn des Lebens*, a. a. O., Anm. 4, S. 188.

<sup>59)</sup> Dies ist auch das Urteil von Friedrich Weigend, *Überlegungen, den Sozialismus angenehm zu ma-*

Machovec unterscheidet zwischen Dialog und bloßer Diskussion: „Dialog ist die höchste Form der menschlichen Kommunikation, in der beide Seiten *bewußt* das volle Erschließen der anderen Seite anstreben ... Er bedeutet eine auf das Wesen ausgerichtete Diskussion, in der alle inneren Fähigkeiten der Beteiligten — nicht nur ihre Kenntnisse oder Ansichten — zum Ausdruck gelangen.“<sup>60)</sup> Der Mensch bedarf des Dialogs, um über den anderen er selbst zu werden; um zu erfahren, auf welche Weise Menschen menschlich sind; um durch Vergleich und Konfrontation seine Irrtümer und Einseitigkeiten korrigieren zu können. „Ein wirklicher Dialog stellt neben der kreativen Arbeit die höchste Forderung des Humanismus dar, er ist Mittel und Ziel der Humanisierung zugleich.“<sup>61)</sup>

Machovec nennt fünf Bedingungen eines wahrhaften Dialogs: den Mut, sich ganz zu öffnen; den Willen, sein gesamtes Wissen dem Partner zur Verfügung zu stellen; das konkrete, von Nützlichkeitsabwägungen freie Interesse am Partner als Partner; das persönliche Engagement, das sich nicht scheut, auch das Risiko des anderen auf sich zu nehmen; die Ausschaltung alles dessen, was auch nur entfernt mit Zwang und Gewalt zu tun hat. Gewalt und Dialog schließen einander aus<sup>62)</sup>. Zu den Hindernissen des Dialogs zählt Machovec: allzu geringes Bildungsniveau, zu weit fortgeschrittene Spezialisierung, das Prinzip der Hierarchisierung der Gesellschaft und die Tendenz der Institutionen, zum Selbstzweck zu werden, sich vom Leben abzukapseln und in bürokratischer Routine zu erstarren. »Die Verschiedenheit der Ansichten, auch die Zugehörigkeit der Teilnehmer zu verschiedenen Systemen ist kein Hindernis für den Dialog. Einen höchst anspruchsvollen, innerlich bereichernden Dialog kann ein Gläubiger mit einem Atheisten, kaum jedoch ein Pfarrer mit seinem Bischof führen.«<sup>63)</sup>

Ämter, Institutionen und Parteien können eine Diskussion miteinander führen, einen Dialog aber nur Menschen. Die progressive Institutionalisierung, Organisierung und Verbürokratisierung aller Lebensbereiche, die in gewissem Ausmaß unvermeidlich sei, verringert daher die Chancen dialogischer Existenz immer mehr. Insofern der Kommunismus „die allseitige und harmonische Entwicklung der

menschlichen Persönlichkeit“ erstrebe, müsse er jedoch unvermeidlich zu einer „Epoche der maximalen Entwicklung des Dialogs“ werden<sup>64)</sup>. Der Dialog umfaßt nicht nur Freunde und Liebende, er kann auch in einer ehrenvollen Gegnerschaft sich verwirklichen. Selbst der tote Freund könne noch mein Partner im Dialog bleiben<sup>65)</sup>.

Schließlich gibt es auch den inneren Dialog, das Gespräch des Menschen mit sich selbst, zwischen seinem alltäglichen und seinem idealen Ich. In den Religionen ist dieser Dialog als Gebet, als Rede mit Gott mystifiziert worden. Wenn der moderne Mensch mit dem Glauben an Gott das Gebet ersatzlos aus seinem Leben streicht, dann geht er des inneren Dialogs mit sich selbst verlustig, dann sinkt er unter das Niveau der historisch überwundenen Religionen. Der Marxist Machovec zitiert mit einer Unbefangenheit, um die ihn mancher Theologe beneiden sollte, seitenlang die Verse des 119. Psalms, um das vom Gläubigen geführte Gespräch als Kommunikation mit dem Menscheninnern aufzuschlüsseln. Er gibt zu, daß es dem areligiösen Humanismus bisher nicht gelungen sei, etwas dem Gebet Adäquates zu finden<sup>66)</sup>.

Zur höchsten Form des Dialogs gelange der Mensch aber, wenn er sich in ein Gespräch einlasse, „mit einer Welt ‚ohne mich,‘ mit dem Komplex dessen, was weder ich bin noch Ich ist, was letztlich mit der vollen Bewußtheit des Konflikts meines Seins mit meinem Nicht-Sein, mit dem Tode, identisch ist“<sup>67)</sup>. Der Mensch kann den Tod nicht verhindern, aber er kann seine Lebensziele so modifizieren, daß der Tod sie nicht vernichtet, sondern vollendet. „Jenes Nicht-Ich im Dialog zwischen Ich und Nicht-Ich kann als *Tod (mein Nicht-Sein)*, aber auch als *Welt (nicht mein Sein)* aufgefaßt werden; im Prinzip ist dies ein und dasselbe. Der Dialog mit dem Tod ist ein Dialog mit der Welt ohne mich, mit dem absoluten Nicht-Ich. Nur in ihm finde ich endlich und völlig mein Selbst ... Als ‚Kind der Zeit‘ bin ich auch etwas ‚Ewiges,‘ denn die Zeit selbst ist ewig. Mein Tod, mein Nicht-Sein ist dann — unter kosmischem Gesichtspunkt — nur die Episode eines wunderbaren Prozesses, in dem es um etwas geht — und dieses Etwas ist ebenso real wie der Prozeß selbst ... Ich bin gewesen — also bin ich. Bin ich in der Zeit, bin ich auch in Ewigkeit.“<sup>68)</sup>

chen. Philosophische Essays des Tschechen Milan Machovec, in: Stuttgarter Zeitung, 11. September 1971.

<sup>60)</sup> Milan Machovec, a. a. O., Anm. 56, S. 205.

<sup>61)</sup> Ebenda, S. 207.

<sup>62)</sup> Ebenda, S. 207 ff.

<sup>63)</sup> Ebenda, S. 212.

<sup>64)</sup> Ebenda, S. 216.

<sup>65)</sup> Ebenda, S. 217.

<sup>66)</sup> Ebenda, S. 223.

<sup>67)</sup> Ebenda, S. 225.

<sup>68)</sup> Ebenda, S. 226, 228 f.

Wunderliche Worte aus dem Munde eines Marxisten, die mehr einer pantheistischen Mystik als einem konsequenten Materialismus entsprechen. Nicht von ungefähr zitiert Machovec in diesem Zusammenhang Verse aus der Bhagavadgita, einem der heiligsten Bücher des Hinduismus; er meint, daß das darin emphatisch zum Ausdruck gelangende kosmische Alleinheitsgefühl auch von einem modernen Materialisten geteilt werden könne: „sein Ausgangspunkt ist der Monismus, das Gefühl, daß letzten Endes nur eine Welt existiert. Bin ich, so bin ich der Sohn des ganzen Seins und Bruder von allem, was existiert. Das Böse besteht nur im Mangel und in der Beziehung; das Sein selbst jedoch ist ein gutes Sein, ein schönes und wahres Sein, eben weil es ist.“<sup>69)</sup>

So bemerkenswert diese kosmische Perspektive ist — argumentieren doch die meisten Marxisten überwiegend anthropozentrisch — so bedenklich erscheint die Auffassung, daß mit dem Tode ein Dialog möglich sei und daß dieser Dialog mit dem Tode im Grunde nur die andere Seite des Dialogs mit der Welt darstelle. Kann man aber wirklich mit dem Tod — mit dem eigenen Tod — reden und läßt der Tod überhaupt mit sich reden? Fehlen für ein solches Gespräch nicht alle von Machovec genannten Voraussetzungen eines fruchtbaren Dialogs? Anstatt den Tod zum Partner eines Dialogs zu verklären, erschiene es doch naheliegender, in ihm den Gipfel alles dessen zu erblicken, was den Dialog verhindert.

Hölderlin sagt von der göltigen Vergangenheit des Menschen als Menschen: „Seit ein Gespräch wir sind und hören können von einander“. Wie sollte ein solches Leben als Dialog den Tod akzeptieren können, gar als „Partner“, wo er doch den radikalen Bruch aller menschlichen Bindungen, eines jeden menschlichen Gesprächs bedeutet?

Wieder von einem anderen Ansatz aus greifen jugoslawische Marxisten das Thema „Sinn des Lebens“ auf. Dabei handelt es sich vor allem um jene Gruppe von Philosophen, die sich um die in Zagreb erscheinende Zeitschrift „Praxis“ geschart haben<sup>70)</sup>. Im Zentrum des Den-

kens dieser Gruppe, zu der neben anderen Gajo Petrović, Rudi Supek, Milan Kangrga, Danko Grlić und Svetozar Stojanović gehören, steht die Idee der *Praxis*. Sie gilt ihnen nicht nur als das Wesensmerkmal des Menschen, sondern auch geradezu als ontologische Kategorie: erst der handelnde, weltverändernde, geschichtlich tätige Mensch produziert den Sinn des Seins oder, wie Gajo Petrović (geboren 1927) sagt: „Der Mensch ist Mensch nicht dann, wenn er passiv und geduldig erwartet, was die Zeit unvermeidlich mit sich bringt, sondern dann, wenn er wirkt und kämpft, um sein wirklich menschliches, individuelles und gesellschaftliches Sein zu realisieren. Und wirklich menschliches Sein ist nicht stolze Abwartung des Nichts, sondern freie schöpferische Tätigkeit, durch die der Mensch seine Welt und sich selbst schafft.“

Diese Sätze sind ebenso gegen Heidegger gerichtet wie Petrovićs abschließende Vermutung: „Ist nicht die Praxis derjenige authentischste Modus des Seins, der uns als einzigen wahren Sinn von Sein offenbart und deshalb auch nicht ein besonderer Modus, sondern das entwickelte Wesen des Seins ist? Ist nicht Praxis deshalb derjenige Ausgangspunkt, der uns ermöglicht, das Wesen der nicht-authentischen ‚niederen‘ Formen des Seins und den Sinn von Sein überhaupt zu sehen?“<sup>71)</sup> Praxis bedeutet mehr als Arbeit, die durch äußere Zwecke und physische Notwendigkeit bestimmt ist; sie ist primär Schöpfertum, geschichtliche Aktion, revolutionäre Befreiung. Schöpfertum aber ist letzten Endes dasselbe wie Freiheit. Insofern der Mensch ein schöpferisch-praktisches Wesen ist, ist er auch das auf die Zukunft angelegte, auf sie hörende und aus ihr wirkende Wesen.

Schon aus diesen allgemeinen Andeutungen geht hervor, daß für diese jugoslawischen Philosophen die „Frage nach dem Sinn des Lebens, nach dem wahren Sinn des menschlichen Daseins, nicht vom Standpunkt des Verharrens im Rahmen des Bestehenden gestellt wird oder gestellt werden kann.“ Diese Frage vermag „auf wirklich geschichtlichem Niveau nur vom Standpunkt dessen, was noch nicht ist, aber sein kann und soll, gestellt werden ... also in der Perspektive und mit der Tendenz des Zukünftigen, worin bereits sowohl das Be-

ren der Gegenwart, in: Die Tat, Nr. 32, Zürich, 7. Februar 1970, S. 33; Predrag Vranicki, Der augenblickliche Stand der ideologischen Diskussion in Jugoslawien, in: Marxismusstudien, 5. Folge, Tübingen o. J. (Der Autor skizziert die Entwicklung bis 1962).

<sup>71)</sup> Gajo Petrović, Wider den autoritären Marxismus, a. a. O., Anm. 20, S. 183 f.

<sup>69)</sup> Ebenda, S. 230.

<sup>70)</sup> Inzwischen sind in deutsch zwei Anthologien erschienen, die einen Einstieg in das Denken dieser Philosophen ermöglichen: Gajo Petrović (Hrsg.), Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart, Freiburg i. Br. 1969; Rudi Supek, Branko Bošnjak (Hrsg.), Jugoslawien denkt anders. Marxismus und Kritik des etatistischen Sozialismus, Wien 1971. Vgl. ferner: Rudi Supek, Soziologie und Sozialismus. Probleme und Perspektiven, Freiburg i. Br. 1970; Svetozar Stojanović, Kritik und Zukunft des Sozialismus, München 1970; Gerd-Klaus Kaltenbrunner, Jugoslawisches Philosophie-

dürfnis als auch der Impetus nach der *Veränderung* des Bestehenden enthalten sind. Andererseits weist aber schon die Frage nach dem Sinn des Lebens . . . auf eine wirkliche Unsinnigkeit des faktischen Lebens und die Bestätigung der Möglichkeit des Anderseins hin, das heißt, daß man bereits davon ausgeht, daß dieser Sinn weder einem einzelnen noch einer gesellschaftlichen Gemeinschaft einfach gegeben ist, sondern erkämpft und tätig erzeugt werden muß. Die Möglichkeit des wirklichen Sinns des Lebens kann also nur in der tätigen Möglichkeit der Erzeugung einer neuen, anders beschaffenen Welt, als es die unsere, bereits bestehende ist, gesehen werden.“ Diese Erzeugung einer neuen Welt ist aber nur ein anderes Wort für Revolution, die sich somit erweist als „der einzige wirkliche Modus der geschichtlichen Existenz des Menschen“<sup>72)</sup>.

Weniger spekulativ als Milan Kangrga (geboren 1923) äußert sich Mihailo Marković (geboren 1923) zu der Frage, worin der Sinn des Lebens bestehe. Für ihn vollzieht sich das ganze menschliche Dasein zwischen den Polen Sinnschöpfung und Sinnzerstörung: diese findet in jeder Krise, jene in jedem echten Engagement statt. Der Sinn des Lebens könne nur in ihm selbst liegen — auch jene Ziele und Werte, für die Menschen ihr Leben zu opfern bereit sind, wie Wahrheit, Freiheit, Recht und Schönheit, sind Elemente, „ideale Attribute des Lebens und der schöpferischen Menschheit“. Der Sinn des Lebens hänge primär nicht von seiner Dauer, sondern von seinem Inhalt und seiner Intensität ab: „Der Höhepunkt des Lebens, das höchstmögliche Maß des Daseins ist charakterisiert durch ein Gefühl der Fülle, der überströmenden Macht, der Offenheit für andere, die Nähe zu ihnen; man spürt, daß man die gesteckten Ziele erreicht hat, man erlebt zugleich die volle Selbsterfüllung und Selbstverwirklichung. Fülle und Reichtum dieses Erlebnisses sind so stark, daß das Nichts, die Leere, zeitweise völlig verschwindet. Vor der Liebe, dem schöpferischen Elan, der Entdeckung einer großen, bedeutenden Wahrheit, vor der Schönheit der Natur und der Kunst, dem Gefühl der Brüderlichkeit in einer menschlichen Gemeinschaft, die sich für ein gemeinsames Ideal engagiert — vor diesen Dingen verschwindet die Sorge, die Furcht vor dem Tode, die Langeweile und Leere, das Gefühl des Mangels und der Leere.“

<sup>72)</sup> Vgl. Milan Kangrga, *Der Sinn der Marxschen Philosophie*, in: Gajo Petrović (Hrsg.), a. a. O., Anm. 70, S. 66, 67, 68. Vgl. dazu auch Branco Bošnjak, *Betrachtungen über die Praxis*, in: Rudi Supek, Branko Bošnjak (Hrsg.), a. a. O., Anm. 70, S. 13—32.

Marković betont, daß ein reiches, intensives, sinnerfülltes Leben nicht ohne Ideale möglich sei, obwohl sich selbst im günstigsten Falle Ideale nur partiell verwirklichen lassen. Wesentlicher als die vollkommene Realisierung eines Ideals erscheint ihm jedoch der Mut, die Leidenschaft, Intensität und Wachsamkeit der Menschen, die sich dafür engagieren. Im Gegensatz zu Kangrga, der den Sinn des Lebens in der Revolution und damit in der Verneinung des Bestehenden findet, ist Marković der Auffassung, daß etwas Unmenschliches im Maß gegen alles Gegenwärtige liege. Wie aber kann der Mensch der Gefahr entgehen, sich mit der bestehenden Welt voreilig zu versöhnen? „Die Lösung dieses Dilemmas erfordert eine der schwierigsten Synthesen, die der menschliche Geist zu schaffen imstande ist: eine Synthese der Liebe und der Revolte, der Ruhe und der Unruhe, der Ordnung und der Unordnung, der Tradition und des schöpferischen Neuen. Jede Epoche muß diese Synthese leisten. Ohne sie hätten wir keinen Grund zu der Annahme, daß die Zukunft besser sein wird als die Gegenwart.“<sup>73)</sup>

### III.

Wenn wir die verschiedenen marxistischen Stellungnahmen aus Polen, der Sowjetunion, der Tschechoslowakei und Jugoslawien miteinander vergleichen, lassen sich, mit dem Mut zu einiger Vereinfachung, zwei prinzipiell verschiedene Konzeptionen unterscheiden.

Die eine statuiert einen universalen, objektiv aufweisbaren Sinn der Geschichte und erklärt, daß die Menschen um so sinnvoller leben, je mehr sie sich im Einklang mit diesem objektiven Sinn befinden. Inhaltlich wird der Sinn des Lebens bestimmt als aktive Teilnahme am Kampf gegen Ausbeutung und Not, als Tätigkeit im Dienste des sozialen Fortschritts, konkret: als Hingabe an den Aufbau des Kommunismus. Es ist offenkundig, daß dieser sozial-ethische Rigorismus auf eine Selbstverleugnung und Funktionalisierung des Individuums hinausläuft, dem zugemutet wird, den Sinn seines Lebens in der Aufopferung für ein künftiges ideales Kollektiv zu finden. Neben der Bedeutung des individuellen Lebens für die Gesellschaft kommt die Bedeutung des individuellen Lebens für das Individuum selbst zu kurz. Diese Konzeption, die vor allem von sowjetischen Autoren vertreten wird, hat insofern apologetisch-dogmatischen Charakter, als sie menschliches Sinn-Verlangen, unter Überspringung des subjektiven Moments so-

<sup>73)</sup> Vgl. Mihailo Marković, *Ideale, Möglichkeiten, Wirklichkeit*, in: Gajo Petrović (Hrsg.), a. a. O., Anm. 70, S. 34—49.



wie konkreter Nahziele, auf einen abstrakten „gesellschaftlichen Fortschritt“ oder auf die „Interessen des Volkes“ verweist, die ihrerseits jeweils von der einen herrschenden kommunistischen Partei verbindlich definiert werden. Ungeklärt läßt diese Sinn-Auffassung die Frage nach dem Verhältnis von Zielen und Mitteln: Wie ist es möglich, daß Uniformität in Vielfalt, Zwang in Freiheit, Terror in Humanität umschlägt? Was für ein Ziel kann das sein, wenn zu seiner Verwirklichung ihm ganz entgegengesetzte Mittel angewandt werden? Können noch so erhabene Ziele anders gerechtfertigt werden als durch die Art der zu ihnen führenden Mittel, die gleichsam die Ziele im Vollzug ihrer Realisierung darstellen? <sup>74)</sup>

Im Gegensatz zu dem vor allem von sowjetischen Autoren vertretenen Sinn-Objektivismus steht eine Philosophie, der sich Sinn nicht als eine dem Individuum von außen, von einer hypostasierten Gesellschaft auferlegte Funktion, sondern als das Werk schöpferischer Freiheit darstellt. Sinn wird gewählt und geschaffen, nicht aus einem geschichtsphilosophischen Fahrplan abgelesen und fatalistisch vollstreckt. Sinn ist im Leben in dem Maße aufzuweisen, als es den Menschen gelingt, die Grundlagen von Entfremdung, Unmündigkeit und Ausbeutung im gesellschaftlichen Bereich abzubauen und bereits im Hier und Jetzt Raum für das zu schaffen, was menschliche Selbsterhaltung und Selbstbehauptung transzendiert: für die „menschliche Kraftentwicklung, die sich Selbstzweck ist“ <sup>75)</sup>. Keineswegs ist Sinn-Verwirklichung durch irgendwelche historische Determinismen garantiert, etwa in der Weise, daß die durch Entfaltung der Produktivkräfte vorangetriebene geschichtliche Entwicklung auf einem bestimmten Punkt notwendig zum Reich der Freiheit führe. Es läßt sich nur die prinzipielle Möglichkeit eines menschlich sinnvollen Lebens aus einer Grundstruktur der Geschichte ableiten und diese Grundstruktur ist eben die Praxis als freie schöpferische Aktivität des Menschen. Praxis ist frei, da sie nie restlos durch objektive Bedingungen determiniert ist, und sie ist schöpferisch, da sie qualitativ Neues zu schaffen vermag. Als frei und schöpferisch ist aber Praxis nicht länger identisch mit Arbeit, mit der produktiven Eroberung und Umwandlung der Natur zwecks Befriedi-

gung menschlicher Bedürfnisse <sup>76)</sup>. Praxis ist mehr als *poiesis*, als zweckrational-instrumentales Handeln, das sich philosophisch als Mensch-Ding-Verhältnis erweist. Diese Sinn-Konzeption hat eine kritisch-emanzipatorische Funktion, und nicht zufällig wird sie vornehmlich von Autoren vertreten, die sich gegen einen etatistisch-bürokratischen Sozialismus wenden und für einen Sozialismus gesellschaftlicher Selbstverwaltung eintreten.

Unleugbar sind diesem philosophischen Ansatz, so sehr er vor allem vom jungen Marx inspiriert ist, Tendenzen immanent, die auf eine Selbstrelativierung des Marxismus hinielen, wie sie sich etwa auch in dem erstaunlichen Interesse zeitgenössischer jugoslawischer Marxisten an Nietzsche manifestiert. Wenn nämlich das Streben nach menschlicher Sinnverwirklichung zunehmend von der Sphäre der Arbeit in jenes Reich verwiesen wird, das erst jenseits der materiellen Produktion beginnt, so ist dies sicherlich eine Konsequenz der Tatsache, daß die Aufhebung des Privateigentums allein Entfremdung nicht aufzuheben vermag und die Abschaffung der Arbeitsteilung nicht möglich ist. Soll aber bei fortbestehender — wenngleich eventuell gemilderter und reduzierter — Entfremdung in der Sphäre der Produktion der Sinn des menschlichen Lebens sich erfüllen in Schöpfertum, Dialog und Liebe, in der Welt ästhetischer Kreation und Rezeption, dann ist eine solche Verlagerung der Sinn-Thematik in eine Dimension, die Marx eindeutig zum „Überbau“, zur „Ideologie“ im weitesten Sinne geschlagen hätte, nur insofern annehmbar, als die alte marxistische These aufgegeben wird, daß die ökonomische Basis den Überbau bedinge, daß diese das Primäre, jener das Sekundäre sei. Denn wie sollte sonst in der Welt des Überbaus Freiheit und Sinn möglich sein, wenn dieser Überbau von einer Basis bestimmt wird, die unfrei und sinnwidrig ist? Soll das Reich der Freiheit jenseits der Sphäre der Produktion aufblühen, dann muß vorausgesetzt werden, daß diesem „Jenseits“ eine relativ starke Autonomie zukommt. Wird aber diese Autonomie im Hinblick auf die sozialistische Gesellschaft zugestanden, dann kann kaum bestritten werden, daß auch die Überbauten vorsozialistischer Gesellschaften von der jeweiligen Basis zumindestens par iell unabhängig sind, daß sie einen Überschuß enthalten, der klassentranszendent, nicht bloß falsches Bewußtsein

<sup>74)</sup> Dies sind auch die Einwände des jugoslawischen Marxisten Danko Grlić gegen eine „eschatologische“ Sozialismus-Auffassung. Vgl. D. Grlić, Sozialismus und Kommunismus, in: Praxis, internationale Ausgabe, 1. Jg., H. 2/3, Zagreb 1965, S. 170 f.

<sup>75)</sup> Karl Marx — Friedrich Engels, Werke, Berlin (Ost) 1958 ff., Bd. 25 (Kapital, Bd. 3), S. 828.

<sup>76)</sup> Zu der These, daß Marx Arbeit und Praxis weitestgehend gleichsetzt, vgl. oben S. 7, ferner Mihailo Djurić, Praxis, Arbeit und Handeln, in: Praxis, internationale Ausgabe, 8. Jg., H. 1/2, Zagreb 1971, 101—107.

ist. Ist der Überbau jedoch nicht nur unwahre Ideologie, sondern vielmehr möglicher Raum des Reiches der Freiheit, dann gibt es auch einen sinnvollen Dialog mit dem in Mythos, Kunst, Recht, Religion, Philosophie usw. enthaltenen Erbe vergangener Klassengesellschaften, dann muß der Sozialismus, der als Kritik der Überlieferung angetreten ist, zugleich darauf bedacht sein, die Überlieferung des Kritisierten nicht abreißen zu lassen. Dieses Motiv ist für die Ästhetik von Georg Lukács ebenso maßgebend geworden wie für die Hoffnungsphilosophie von Ernst Bloch, nachdem schon Marx danach gefragt hatte, woran es wohl liege, daß das griechische Epos, obwohl Produkt längst vergangener gesellschaftlicher Verhältnisse, auf uns einen „ewigen Reiz“ ausübe<sup>77)</sup>. Es scheint, daß der Marxismus auch auf seiner Suche nach dem Sinn des menschlichen Lebens sich zunehmend Erfahrungen, Einsichten und Denkweisen wird nähern müssen, die er einmal voreilig als ideologischen Überbau und falsches Bewußtsein abgetan hat. Der Marxismus ist primär eine Theorie der Geschichte und der Arbeit. Er mag die notwendigen — nicht die zureichenden — Bedingungen ökonomischer und gesellschaftlicher Art formulieren, die es dem Menschen gestatten, ein Leben zu führen, das immer weniger von der Nötigung fremdbestimmter Arbeit, von Mangel und Unterdrückung gezeichnet ist. Es läßt sich nicht leugnen, daß auf dem erreichten Niveau gesellschaftlicher Entwicklung ein sinnvolles Leben nicht ohne solche elementare Voraussetzungen gedacht werden kann. Das einzige Übel jedoch, das man durch Freizeit beseitigen kann, ist das der Arbeit. Freizeit ist der Raum, in dem Menschen sich jenen Gedanken und Werken zuwenden können, ohne die ein Leben nur ein sinnloser Übergang von einem Nichts zum anderen bleibt. Mit anderen Worten: Der Marxismus erinnert an die triviale, nichtsdestoweniger oft verdrängte Wahrheit, daß die notwendigen *Lebensmittel* gesichert sein müssen, bevor die Menschen sich der Frage und Gestaltung des *Lebenssinns* widmen können; er vermag auch mit Hilfe seiner ideologiekritischen Methode bestimmte Sinngestaltungen als falsches Bewußtsein zu entlarven; er betont mit Recht, daß niemand mit einem fertigen Sinn des Lebens geboren wird, daß dieser vielmehr von uns erst dem Leben verliehen werden muß.

An diesem Punkt enden jedoch die Möglichkeiten des Marxismus, aus sich selbst heraus die Sinn-Frage zu beantworten. Diese Grenze

<sup>77)</sup> Vgl. Karl Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (geschrieben 1857/58), Bd. 1, Moskau 1939, S. 31.

ergibt sich aus seiner einseitig am arbeitenden, am produzierenden Menschen orientierten Anthropologie. Doch weder der homo faber noch der homo sapiens, weder der homo practicus noch der homo theoreticus noch die Einheit beider bilden den ganzen Menschen. Fragwürdig ist auch die einseitige Betonung des Schöpferischen im menschlichen Wesen, in der wohl das seit Ludwig Feuerbach bekannte Motiv nachwirkt, die Attribute des jüdisch-christlichen Schöpfergottes dem emanzipierten Menschen zu übertragen. Der Mensch ist keineswegs nur Schöpfer, und unabsehbar wären die Möglichkeiten neuer Entfremdung, stünde er unter dem Zwang, permanent schöpferisch sein zu müssen. Unschwer lassen sich bourgeois-hafte Züge in diesem Menschenbild nachweisen, Reminiszenzen bildungsbürgerlicher Vorlieben für den Titanismus der Renaissance und Beethovens etwa. Vieles davon ist Kompensation für versagte Erfüllung im eigenen Beruf; auch elitärer Dünkel, der sich vom amüsischen Spießer abzusetzen wünscht, so wie die Nationalsozialisten zwischen schaffendem und raffendem Kapital unterschieden (letzteres war das jüdische). Wo bleibt neben dem Schöpfer und Arbeiter der Heilige, der Prophet, der Seher, der Mystiker? Wo bleibt der träumende, der spielende, der feiernde und festlich gestimmte Mensch? Wo bleibt der liebende, der liebensfähige und liebenswürdige Mensch? Uns scheint, daß diese Möglichkeiten menschlichen Ausdrucks weder auf Praxis zurückzuführen noch als defiziente, entfremdete Weisen von Praxis zu begreifen sind.

Hinzu kommt die auch von den kritischen Marxisten noch kaum bedachte Möglichkeit des „Bösen“ in der menschlichen Natur — theologisch gesprochen: die Erbsünde. Es ist nicht abzusehen, wie dieses Potential in einer klassenlosen Gesellschaft verschwinden soll. In dieser Hinsicht dürfte Freud wirklichkeitsgerechter gedacht haben als die Marxisten, wenn er in seinem Spätwerk „Das Unbehagen in der Kultur“ (1930) schreibt: „Mit der Aufhebung des Privateigentums entzieht man der menschlichen Aggressionslust eines ihrer Werkzeuge, gewiß ein starkes, und gewiß nicht das stärkste. An den Unterschieden von Macht und Einfluß, welche die Aggression für ihre Absichten mißbraucht, daran hat man nichts geändert, auch an ihrem Wesen nicht. Sie ist nicht durch das Eigentum geschaffen worden...“<sup>78)</sup>

André Breton, der stark von Freud beeinflusst, gibt in seinem

<sup>78)</sup> Zit. in: Das Unbewußte, Schriften zur Psychoanalyse, Frankfurt a. M. 1960, S. 385 f.

Buch „Entretiens“ einen Dialog zwischen Diego Rivera, Leo Trotzki und ihm wieder: „Ich erinnere mich noch, wie Trotzki eines Abends explodierte, als wir in einer lautstarken Diskussion darüber spekulierten, daß es, wenn einmal die klassenlose Gesellschaft bestünde, neue, nicht-ökonomische Anlässe für blutige Auseinandersetzungen geben könnte ...“ Die seitherigen Erfahrungen haben nur zu deutlich gezeigt, wie sehr Trotzki's Abneigung, sich eine von Konflikten erfüllte sozialistische Gesellschaft vorzustellen, auf einer revolutionären Lebenslüge beruhte. „Der Mensch besitzt wesentlich mehr Anlage zu Irrationalismus, Versklavung und Unterwerfung, Aggressivität und Destruktion, als Marx glaubte. In unserem Jahrhundert ist es zur größten Explosion des menschlichen Bösen gekommen ... Eine Philosophie, die auf dem Niveau der neuesten Geschichte stehen will, muß einen Platz für die Unmenschlichkeit aufsparen. Optimistisch ausgedrückt: die Philosophie kann nur die relative, nie aber die absolute Humanisierung antizipieren.“ Diese Sätze des jugoslawischen Marxisten Svetozar Stojanović<sup>79)</sup> lassen vermuten, daß die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens auch im Marxismus allmählich in einem viel weiteren Bezugsrahmen gestellt werden wird.

Ernst Bloch, dessen Hoffungsphilosophie Materialismus und Gnosis, goldenes Zeitalter, blaue Blume und rote Fahne zusammenzudenken unternimmt, hat schon vor Jahrzehnten eine „neue marxistische Kosmologie“ gefordert, da sonst die marxistische Anthropologie ohne Fundament sei. Im Zusammenhang mit der Sinn-Frage ist dieses Postulat insofern von besonderer Bedeutung, als Friedrich Engels — fast gleichzeitig mit Nietzsche — den Kosmos als ewigen Kreislauf interpretiert hat und diese Auffassung nach wie vor einen Bestandteil des offiziellen Diamat ausmacht.

Engels schreibt: „Es ist ein ewiger Kreislauf, in dem die Materie sich bewegt, ein Kreislauf, der seine Bahnen wohl erst in Zeiträumen beendet, für die unser Erdenjahr kein ausreichender Maßstab mehr ist, ein Kreislauf, in dem die Zeit der höchsten Entwicklung, die Zeit des organischen Lebens und noch mehr die des Lebens selbst und naturbewußter Wesen ebenso knapp bemessen ist wie der Raum, in dem Leben und Selbstbewußtsein zur Geltung kommen ... Aber wie oft und wie unbarmherzig auch in Zeit und Raum dieser Kreislauf sich vollzieht, wieviel Millionen Sonnen und Erden auch entstehen und vergehen mögen, wie lange es auch dauern mag, bis in

einem Sonnensystem nur auf *einem* Planeten die Bedingungen des organischen Lebens sich herstellen, wie zahllose organische Wesen auch vorhergehen und vorher untergehen müssen, ehe aus ihrer Mitte sich Tiere mit denkfähigem Gehirn entwickeln und für eine kurze Spanne Zeit lebensfähige Bedingungen vorfinden, um dann auch ohne Gnade ausgerottet zu werden — wir haben die Gewißheit, daß die Materie in allen ihren Wandlungen ewig dieselbe bleibt, daß keines ihrer Attribute je verlorengehen kann und daß sie daher auch mit derselben eisernen Notwendigkeit, womit sie auf der Erde ihre höchste Blüte, den denkenden Geist, wieder ausrotten wird, ihn anderswo und in anderer Zeit wieder erzeugen muß.“<sup>80)</sup>

Welchen Ort hat gesellschaftlicher Fortschritt und individueller Lebenssinn in einem derartigen Universum, das gnadenlos in ewiger Wiederkehr rotiert? Engels selbst freilich konnte diese an vorsokratische Naturphilosophie gemahnende Vision eines sinnlosen Kosmos ertragen, ohne deshalb in Verzweiflung, Melancholie oder Zynismus zu verfallen. Insofern kann ich Arnold Buchholz nicht zustimmen, wenn er bedingungslos erklärt, ein denkender Mensch könne in einer Welt a lá Engels nur in tiefer Resignation leben. Wenn Engels wie andere vor und nach ihm ein sinnleeres, einer transzendenten Sinngarantie bares Universum denken konnten, ohne zu resignieren, dann wohl aufgrund eines sie bergenden Lebensgefühls, das aus außerrationalen Quellen gespeist wird und einen Lukrez am Beginn seines materialistischen Lehrgedichts Venus, „die Spenderin jeglicher Lust, Verleiherin jeglicher Anmut“, preisen ließ oder einen strikten Positivismen wie Moritz Schlick zu dem lapidaren Satze drängte: „*Der Sinn des Lebens ist die Jugend.*“<sup>81)</sup>

Wir dürfen die Vermutung wagen, daß auch ein großer Teil metaphysischer Sinngebungen inspiriert wird von jenen Quellen, die uns immer wieder zum Leben, zur Lust am Leben verführen. Was meint die Anrufung der Göttin der Schönheit, das Zusammensehen von Jungsein und Lebenssinn bei den erwähnten Antimetaphysikern anderes als den Ausblick auf ein Dasein, das nicht mehr unter dem Zwang steht, einzig Mittel zu seiner Erhaltung zu sein, sondern sich jenseits der Herrschaft äußerer Zwecke zu entfalten vermag? Große Metaphysiker haben von jeher im Grunde dasselbe

<sup>80)</sup> Friedrich Engels, Dialektik der Natur, Berlin 1952, S. 27 f.

<sup>81)</sup> Vgl. Moritz Schlick, Vom Sinn des Lebens, Sonderdrucke des „Symposion“, H. 6, Berlin 1927, S. 346.

<sup>79)</sup> Ebenda, Anm. 70, S. 32.

gesagt. Etwa Platon, der dafürhielt, die Menschen sollten Spiel, Gesang und Tanz als wahren Gottesdienst zum Inhalt eines festlichen Lebens machen<sup>82)</sup>, und Baader mit seiner mystischen Gewißheit, daß „die Begriffe der Jugend, der Unsterblichkeit und der Integrität des Seins ineinanderfallen“<sup>83)</sup>.

In einer Zeit, da Institutionen wie Kirche, Staat, Beruf und politische Parteien ihrer lebenssinnstiftenden Kraft weitgehend verlustig gegangen sind, kommt es mehr denn je darauf an, daß jene vitalen Quellen nicht verschüttet werden, als deren Zeugen wir sonst so weit voneinander entfernte Denker wie Platon und Lukrez, Baader und Schlick genannt haben. Wir wissen nie im voraus, ob das, was uns an Sinn gelingt, in wirklich kritischen Situationen bestehen wird, ob es dann nicht, wie das Paradies-Kleinod Alexanders, das alles

---

<sup>82)</sup> Nomoi, 803 c.

<sup>83)</sup> Franz von Baader, Sämtliche Werke, Leipzig 1851—1860, Bd. 14, S. 33.

Gold der Welt nicht aufzuwiegen vermochte, vom Staub des Irdischen berührt, leichter wiegt als eine Flaumfeder. Doch ist es heilsamer, jener Unsicherheit eingedenk zu sein, deren wir uns in dieser mittleren Region zwischen Himmel und Erde, wohin wir gestellt sind, ohnehin nicht ent schlagen können, als der Lebenslüge absolut gesetzter Sinngewebungen anzuhängen.

Eines sind die ökonomisch-gesellschaftlichen Voraussetzungen menschenwürdigen Daseins an die eindringlich erinnert zu haben ein dauerndes Verdienst des Marxismus bleibt, ein anderes ist das Glück eines sich selbst nicht als bare Leistung, sondern als Geschenk und Wunder erfahrenden Daseins, in dem wie in jenem mittelalterlichen Spruch aufblitzt, was Sinn des Lebens in einer stets rätselhaft bleibenden Welt meint:

Ich komme, ich weiß nicht woher,  
Ich bin, ich weiß nicht wer,  
Ich sterb', ich weiß nicht wann,  
Ich geh, ich weiß nicht wohin,  
Mich wundert's, daß ich fröhlich bin.

## Kirche und Sozialismus in Chile

Seit dem 4. November 1970, dem Tag da der Sozialist und Marxist Salvador Allende das Amt des Präsidenten Chiles übernahm, um als Exponent der „Unidad Popular“<sup>1)</sup> die Zukunft des Landes in neue Bahnen zu lenken, wird Chiles Weg zum Sozialismus auf der ganzen Welt mit großem Interesse verfolgt. Das Interesse gilt dabei vor allem den Besonderheiten dieses Weges: Die Hoffnung der Chilenen richtet sich auf die Möglichkeit, einen eigenständigen Weg zu finden, ohne „Modelle“ aus anderen Ländern kopieren zu müssen. Gleichzeitig sollen auf diesem Weg Traditionen und Volkscharakter voll berücksichtigt werden.

Bereits vor Allendes Amtsantritt stand fest, daß die neue Regierung der Unidad Popular bei der Verfolgung ihrer Ziele auf die Unterstützung der verschiedensten, im Lande wirkenden Gruppen und Kräfte angewiesen sein würde. Wie richtig diese Annahme war, hat sich inzwischen vielfach bestätigt.

Dabei ist die Unterstützung und Billigung ihrer Politik für die Regierung Allende nicht nur im engeren Bereich der politischen Parteien und des Parlaments notwendig, sondern darüber hinaus auch bei den gesellschaftspolitisch wichtigen Gruppen und Verbänden, die als „change engines“ oder „change agents“<sup>2)</sup> anzusehen sind. Neben den hier üblicherweise zu erwähnenden Gruppen und Verbänden, wie etwa

Gewerkschaften, Genossenschaften, Studenten- und Jugendverbände, sind im Falle Chiles die während der Regierung Frei ins Leben gerufenen Nachbarschaftsgruppen (Juntas de Vecinos), Mütterzentren (Centros de Madres), Jugendzentren (Centros juveniles) und Agrarligen (Ligas agrarias) typischer und bedeutender als für die übrigen Länder des Kontinents.

Unter den verschiedenartigen Kräften, die in einem Land mit traditionellem Pluralismus den Weg der Regierung Allende mit beeinflussen, steht aber auch die katholische Kirche in vorderer Front. Da etwa 90 Prozent der Bevölkerung zumindest formal Christen sind und nahezu vollständig der katholischen Kirche angehören, muß diese Kirche notwendigerweise ein gewichtiges Wort mitreden.

In Chile muß es sich erweisen, „ob Sozialismus und Christentum, ob Marx und Gott miteinander leben und arbeiten können!“<sup>3)</sup>.

Das Gewicht der Kirche in diesem Entscheidungsprozeß geht jedoch nicht allein auf die große Zahl der Christen im Lande zurück, sondern im selben Maß auch auf das geschichtlich gewachsene Selbstverständnis, das die Kirche seit langem zum Mitgestalter der bedeutenden sozialen und politischen Prozesse macht, wobei sich diese Rolle in den letzten zwei Jahrzehnten noch deutlich vertieft hat.

### Anmerkungen zur Geschichte der katholischen Kirche in Chile

In ihren wesentlichen Zügen entspricht die Geschichte der Kirche in Chile der in anderen Ländern Lateinamerikas. Auch hier kamen die ersten Vertreter der katholischen Kirche im Gefolge der Conquistadoren ins Land, um die indianischen Ureinwohner durch „religiöse Unterweisung, Predigt und gutes Beispiel“<sup>4)</sup> zu christianisieren und zu zivilisieren, aber auch

um christliche Tradition und Glaube bei den europäischen Eroberern lebendig zu halten. Zwischen 1540 und 1570 wurde die zentrale Position der katholischen Kirche bereits definitiv begründet: Sie konnte sich in den folgenden Jahrhunderten — auch über die Unsicherheiten der Befreiungskriege hinweg — nahezu unversehrt behaupten. Überragenden Einfluß gewann die Kirche alsbald im Unterrichts- und Erziehungswesen, den sie bis in die Gegenwart mit vollem Erfolg behauptet. Damit hatte die Kirche eine Schlüsselstellung bei der geistigen, sittlichen und religiösen Orientierung der sich festigenden jungen Nation.

Bei der Gründung der „Universidad de Chile“ (1842) war eine der fünf vorgesehenen Fakultäten selbstverständlich die theologische. Ebenso selbstverständlich war das Dominieren religiöser Orden im Primar- und Sekundar-

<sup>1)</sup> Ein aus sechs verschiedenen Parteien bestehendes Parteibündnis, das die Regierung Allende unterstützt.

<sup>2)</sup> So George C. Lodge, Engines of Change, New York 1970.

<sup>3)</sup> So der chilenische „Schönstatt“-Priester Joaquin Alliende in einem Interview mit der „Zeit“ vom 24. 12. 1971 („Volksfront zwischen Gott und Marx“).

<sup>4)</sup> Nueva Enciclopedia de Chile, Buenos Aires 1967, S. 963. Zitate aus spanisch-sprachigen Texten sind, wo nicht anders vermerkt, vom Verfasser übersetzt.

schulwesen, besonders auch in den privaten Lehranstalten.

Im letzten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts zeigten sich im Erstarken politischer Parteien mit antiklerikalen Tendenzen (liberale und radikale Partei) die ersten ernst zu nehmenden Gefahren für die Kirche; ein lang anhaltender Prozeß der Säkularisation begann. Im Jahre 1881 wurde die Zivilehe gesetzlich zulässig; 1885 war die Trennung von Kirche und Staat bereits vollzogen.

Als verständliche Antwort auf diese Gefahr des Einflußverlustes muß der Entschluß des Klerus gewertet werden, die konservative Partei zu unterstützen, die die christliche Tradition am entschiedensten verteidigte. Tatsächlich konnte sich die Kirche im wesentlichen behaupten; ihre Entfaltung hielt in den darauffolgenden Jahrzehnten ständig an. Seit 1925 gibt es eine kirchliche Laienbewegung (Acción Católica), die rasch eine Führungsschicht intellektueller Laien heranwachsen ließ und sich der Anliegen der Kirche sachkundig annimmt.

Die Entwicklung der Kirche wurde besonders stark von Ausländern mitgeprägt: „In Chile waren 1952 von 1331 Ordenspriestern 843 gleich 63,3 % Ausländer“ (besonders Spanier, Italiener, Deutsche und Franzosen)<sup>5)</sup>. Dieses außerordentlich starke Mitwirken von Ausländern, das bis zur Gegenwart für Chile typisch ist, läßt die „Priesterstatistik“ als eine der positivsten in Lateinamerika erscheinen. „Mit einem Durchschnitt von 2 692 Katholiken je Priester stand Chile 1963 unter allen lateinamerikanischen Republiken am günstigsten. Es übertrifft bei weitem den lateinamerikanischen Durchschnitt (1963) von 4891 Katholiken je Priester.“<sup>6)</sup> Die im Vergleich zu den meisten anderen Ländern des Kontinents günstige Bilanz kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß besonders die unteren Klassen der Gesellschaft ein sehr distanzierendes Verhältnis zur Kirche haben. Nach Kirchgässner beträgt der durchschnittliche Kirchenbesuch 16 Prozent, in gutsituierten Wohngebieten ist er bedeutend höher, in Wohnvierteln der Arbeiter dagegen nur um 6 Prozent und weniger<sup>7)</sup>. Damit ist die Arbeiterschaft „unglaublich weit von der Kirche entfernt, offenbart dabei aber ein echtes Verhältnis zum Evangelium und tiefe Religiosität“<sup>8)</sup> — ein Phänomen, das den allgemein

verehrten Pater Alberto Hurtado, einen der bedeutendsten Arbeiterpriester des Landes, schon 1941 besorgt fragen ließ: Ist Chile ein katholisches Land?<sup>9)</sup>. 1963 mußte die Kirche schließlich selbst eingestehen: „Die Kirche hat in Chile immer gehandelt, als stelle sie die Mehrheit dar. Es ist zwar richtig, daß sich 85–90 % der Bevölkerung bei Volkszählungen katholisch nennen, doch stellen die aktiven Katholiken, die als solche auch handeln, die Minderheit dar.“<sup>10)</sup> Bei der Dynamik des ungleichgewichtigen Bevölkerungswachstums einerseits<sup>11)</sup> und der zunehmenden Verhärtung der Fronten zwischen den verschiedenen sozialen Klassen andererseits mußte die Kirche zwangsläufig mitten in die Auseinandersetzungen geraten, die immer stärker auf eine Lösung drängen.

In den sechziger Jahren zeigte sich die Kirche besonders um zwei Gebiete bemüht: Im Innenverhältnis war die Erneuerung der Kirche „an Haupt und Gliedern“, das heißt die Modernisierung und Anpassung ihrer Strukturen an die sich verändernde Umwelt eines der Hauptanliegen; nach außen zeigte sie sich, im Rückgriff auf die Forderungen Alberto Hurtados und unter den bedeutsamen Impulsen des Bischofs von Talca, Manuel Larrain, besonders an der Überwindung der sozialen Ungerechtigkeiten und an der Besserung der Lebensverhältnisse der Ärmere, der vom System benachteiligten Bevölkerungsteile, interessiert.

In diesem Jahrzehnt vollzog sich immer stärker die Abkehr der engagierten Laien und eines Teils des Klerus von der Oligarchie, aber auch von der überwiegend konservativ eingestellten Mittelklasse und führte schließlich zur Ablehnung des herrschenden Systems schlechthin, während andere Teile der Kirche sich ebenso deutlich mit der bestehenden Ordnung einverstanden erklärten und die Durchführung notwendiger Veränderungen innerhalb des bestehenden politischen und wirtschaftlichen (kapitalistischen) Systems und der vorhandenen Gesellschaftsform forderten.

Das beherrschende Thema ideologischer Diskussionen war in diesen Jahren die Revolution als langfristiger Prozeß, das „Wie“ ihrer

<sup>5)</sup> Alberto Hurtado S. J., *Es Chile un país católico?*, Santiago de Chile 1941.

<sup>10)</sup> Pablo Fontaine, a. a. O., S. 427.

<sup>11)</sup> Innerhalb der Gesamtbevölkerung wachsen die zurückgebliebenen Schichten (Clasa baja und Marginalbevölkerung) rascher als die Oberschichten, machen also von Jahr zu Jahr einen höheren Prozentsatz aus. Vgl. dazu Rudolf Schloz, *Die Problematik der Veränderung der lateinamerikanischen Gesellschaft*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B. 23/70.

<sup>5)</sup> Werner Promper, *Priesternot in Lateinamerika*, Löwen 1965, S. 62.

<sup>6)</sup> Werner Promper, a. a. O., S. 51.

<sup>7)</sup> Alfons Kirchgässner, *Im Katholischen Kontinent*, Frankfurt 1963, S. 107.

<sup>8)</sup> Pablo Fontaine, *La Iglesia Católica Chilena en los últimos 20 años*, in: *Mensaje*, Santiago de Chile, S. 426.

Durchführung sowie die anzustrebenden Ziele in diesem Prozeß.

Bei aller parteipolitischen Neutralität war das Verhältnis der kirchlichen Hierarchie zur Regierung Frei und der christlich demokratischen Regierungspartei positiv und ungetrübt, die gegenseitige Übereinstimmung weitreichend, die Erarbeitung vieler politischer Konzepte, etwa der „Promoción Popular“ durch kirchliche Gruppen, besonders durch intellektuelle Jesuiten, unübersehbar.

Damit war es klar, daß sich die Kirche unmittelbar nach der Wahl des Marxisten Allende zum Präsidenten intensiv auf ihre neue Rolle besinnen mußte.

Das feierliche Te Deum, das Kardinal Silva zur Amtseinführung Allendes zelebrierte, die Teilnahme des Kardinals als Ehrengast an der Maifeier des Jahres 1971 sowie verschiedene zustimmende Stellungnahmen des Kardinals selbst oder anderer hoher Würdenträger zur Regierungspolitik und nicht zuletzt die teilweise sichtbare Bereitschaft der Kirche, ihre Bankaktien an den Staat zu verkaufen, boten bisher das Bild einer starken Annäherung der Kirche Chiles an die Volksfrontregierung. Die Frage, ob diese äußeren Anzeichen den inneren Veränderungen der Kirche auch nur entfernt entsprechen, ist trotzdem mehr als berechtigt.

## Die Kirche in der Gegenwart

Zu Beginn der siebziger Jahre zeigt sich die katholische Kirche gespalten und um den Ausgleich der verschiedenen, auseinanderstrebenden Positionen bemüht — ein Phänomen, das sich auch bei den wichtigen Parteien des Landes offenbart. Der Grund ist hier wie dort im wesentlichen derselbe: die Auseinandersetzung mit Chiles Weg zum Sozialismus, d. h. das Bemühen um die „richtige“ politische Option, die für die Zukunft des Landes entscheidende Bedeutung haben muß. Hierbei sind zwei Gesichtspunkte bedeutsam:

— Die Auseinandersetzung um diese politische Option reicht zeitlich weit hinter Allendes Wahlsieg zurück: Sie war schon im Gange, als Allende noch nicht als Präsidentschaftskandidat feststand und sich die Parteienkombination der „Unidad Popular“ noch nicht gebildet hatte. Diese Auseinandersetzung begann bereits im Jahre 1967.

— Die Auseinandersetzung wurde in ihrer ersten Phase ausschließlich von „Ideologen“ der jüngeren Generation geführt, deren Ziele allerdings nie rein akademisch waren, die vielmehr ihren Blick immer auch auf die politischen Möglichkeiten der Verwirklichung gerichtet hatten. Doch stießen die „niedrigeren Chargen“ erst viel später zu diesen Ideologen, etwa zur Zeit der Gründung der „Iglesia Joven“.

In dieser 1967 beginnenden Epoche zeigte sich deutlicher als je zuvor, daß die Ideologen, die gleichermaßen unter den Laien wie den jüngeren Klerikern zu finden sind, ihre Anliegen nach Neuorientierung der Kirche in erster Linie aus politischen Einsichten nähren und gleichzeitig ein Vokabular in die Diskussion einführen, das die Orientierung an Marx'schem Gedankengut deutlich macht. Ein wichtiger Grund für diese Entwicklung ist zweifellos

die Enttäuschung über die bescheidenen Fortschritte auf dem Gebiet der Entwicklung, insbesondere der sozialen Veränderungen, die für diese Gruppen durchweg wichtiger sind als das ebenfalls angestrebte Wirtschaftswachstum. Zur Erbitterung über die Allianz für den Fortschritt trat damit die Ernüchterung über Freis „Revolution in Freiheit“ und — wie in den meisten anderen Ländern des Kontinents auch — die Erkenntnis, daß die eigene Unterentwicklung eine Konsequenz der hohen Entwicklung der Industrienationen sei. Zu dieser Einsicht, die sich schlagwortartig in der Forderung nach Bekämpfung des Imperialismus und Neokolonialismus verhärtete, trat gleichzeitig die Begeisterung für die revolutionäre Veränderung der eigenen Gesellschaft, bei der die Ablösung der Oligarchie die Hauptforderung darstellte.

Diskussionen dieser Art wurden zunächst weitgehend in anderen Kreisen, besonders in den politischen Parteien geführt. Sie reflektierten sich aber direkt und ungebrochen stark innerhalb der kirchlichen Meinungsbildung und trugen zur Neuorientierung der Kirche bei.

Zum Zeichen ihres Protestes „gegen die Hierarchie der Kirche, die chilenische Rechte sowie den Kapitalismus im allgemeinen“<sup>12)</sup> besetzte eine Gruppe junger Laien und Geistlicher am 11. August 1968 die Kathedrale von Santiago. Mit dieser Aktion wollte sie die Aufmerksamkeit des Papstes sowie der Weltöffentlichkeit auf das Elend in ihrem Land und Kontinent ziehen sowie die Gleichgültigkeit oder gar Unfähigkeit der kirchlichen Hierarchie diesem Zustand gegenüber anprangern. Die daraus entstehende Bewegung „Iglesia Joven“ war der Vorläufer aller Bemühungen

<sup>12)</sup> Pablo Fontecilla, a. a. O., S. 429.

um Verständigung und Zusammenarbeit mit den Marxisten.

Damit waren also bereits über zwei Jahre vor dem Amtsantritt Allendes die verschiedenen Grundpositionen markiert, die im Jahre 1971 die Kirche in größter Spannung und Unruhe halten sollten. Daß die Fronten in diesem Fall mit aller Härte aufbrachen, ist nicht verwunderlich. Allerdings ist die stereotype Einteilung in die drei Lager: konservative Hierarchie, unpolitische Mitte und linksprogressiver junger Klerus im Falle Chiles besonders unbefriedigend, da sich sowohl die erste wie die zweite Gruppe sehr viel differenzierter und politisch vielgestaltiger darstellt.

Die Spitze der Kirche, besonders die Bischofskonferenz, allen voran Kardinal Raul Silva Henriquez, hat wiederholt ihre positive Haltung zu Chiles Weg zum Sozialismus bekundet. „Im Sozialismus sind mehr Werte als im Kapitalismus.“<sup>13)</sup> Diese „progressive“ Haltung des hohen Klerus ist in Chile nicht erst seit November 1970 festzustellen. Sie reicht vielmehr zumindest bis zum Beginn der sechziger Jahre zurück, in die Jahre, da Manuel Larrain Bischof von Talca war. Larrain führt in einem inzwischen berühmt gewordenen Hirtenbrief im August 1965 folgendes aus: „Für die Völker der Dritten Welt ist Unterentwicklung der Krieg von heute und morgen. Das Elend von zwei Dritteln der Menschheit und die wachsende Ungleichheit gegenüber den privilegierten Nationen führen zu Spannungen und Aufruhr, die örtliche oder auch weltweite Konflikte hervorbringen können. Wir sind nicht so naiv, die Unruhe von ganzen Kontinenten auf künstliche Ursachen zurückzuführen. Wenn wir an die Wurzel des Übels herangehen, müssen wir erkennen, daß sie Unterentwicklung heißt. Die Feststellung, daß die Unterentwicklung eine Bedrohung des Friedens ist, genügt jedoch nicht. Man muß hinzufügen, daß sie mehr ist, nämlich bereits ein Bruch des Friedens.“<sup>14)</sup>

Damit nimmt Bischof Larrain die in Medellin von den Bischöfen Lateinamerikas ausgesprochene Ansicht von der „institutionalisierten Gewalt“ inhaltlich bereits vorweg und erhebt nach präziser Analyse der Gründe für die Unterentwicklung die Forderung, dieses Übel von Grund auf zu beseitigen: „Die Armut ist ein Übel und muß wie eine Plage überwunden werden.“<sup>15)</sup>

Für Larrain ist Entwicklung mehr als nur wirtschaftliches Wachstum; sie sei Humanismus,

<sup>13)</sup> So Kardinal Raul Silva in einer Rede im November 1970.

<sup>14)</sup> Manuel Larrain, Entwicklung, die Existenzfrage Lateinamerikas, in: Kirche und Entwicklung in Lateinamerika, Mannheim 1969, S. 29.

<sup>15)</sup> Manuel Larrain, a. a. O., S. 36.

Solidarität der entwickelten und unterentwickelten Länder, Zusammenarbeit der verschiedenen Völker, gemeinsames Handeln. Sie sei schließlich für den Christen begründet in der überirdischen Zielsetzung: „Es gibt nur ein Modell: Christus, den vollendeten Menschen.“<sup>16)</sup>

In den sechziger Jahren hat die Kirche ebenfalls starke und „progressive“ Impulse seitens des Studienzentrums „Bellarmino“, das von Jesuiten geleitet wird, sowie von der in ganz Lateinamerika bekannten entwicklungspolitischen Forschungszentrale DESAL erhalten und sich zu den dort erarbeiteten Analysen und Entwicklungsmodellen bekannt. Die Kirchenoberen bejahten auch die von der christlich demokratischen Partei entwickelten und propagierten Modelle einer kommunitären Gesellschaft, letztlich eines Sozialismus eigener Prägung<sup>17)</sup>, vollzog schließlich in den Jahren 1968/69 auch den Schritt zum „Socialismo Comunitario“, der besonders von den progressiven Gruppen der Iglesia Joven, den Studentenverbänden und der Parteijugend der christlich demokratischen Partei gefordert wurde, und sprach sich schließlich ab Ende 1970 für Sozialismus aus.

Getreu den Forderungen Hurtados, die Religion müsse „dem Volk mehr durch Handlungen als durch Worte beweisen, daß das Leben einen Sinn hat“<sup>18)</sup>, hat die Kirche ihre Worten auch Taten folgen lassen und im Rahmen einer eigenen Agrarreform schon ab 1962 mit der Verteilung kirchlicher Ländereien an landlose Bauern begonnen.

Aber auch die unpolitische Mitte innerhalb der Kirche gibt es letztlich in Chile nicht. Während es noch zu Zeiten des Präsidenten Ibañez (1952 bis 1958) für den Katholiken ein nahezu ungeschriebenes Gesetz war, bei Wahlen den Kandidaten der christlichen konservativen Partei zu wählen, verteilten sich bei den Präsidentschaftswahlen 1970 die Stimmen der katholischen Wähler auf alle drei Kandidaten, worin sich das gewandelte Selbstverständnis weiter Teile der Kirche eindeutig widerspiegelt. In der Unterstützung des Kandidaten Allende zeigt sich vollends die zunehmende Bedeutung des linken Flügels, der schließlich 1971 als „Izquierda Cristiana“ („Christliche Linke“) auch parteipolitische Gestalt annimmt.

<sup>16)</sup> Manuel Larrain, a. a. O., S. 44.

<sup>17)</sup> Die kommunitäre Gesellschaft soll nach der Vorstellung der Christlichen Demokraten demokratisch, pluralistisch und christlich orientiert sein. Sie ist die Antithese zum Kollektivismus, „weil ihre Glieder soziale Verantwortung aus dem Bewußtsein der Solidarität mit den anderen übernehmen und nicht weil sie einem Druck von außen gehorchen müssen.“ Dazu Claudio Orrego Vicuña, Solidaridad o violencia, Santiago 1969.



Im April 1971 wurde die ernste innerkirchliche Auseinandersetzung um den chilenischen Weg zum Sozialismus deutlich, als eine Gruppe von achtzig Priestern — über die Hälfte Ausländer —, die in reinen Arbeiterpfarreien und Randbezirken tätig sind, sich mit einer Erklärung über „die Mitwirkung der Christen beim Aufbau des Sozialismus“<sup>19)</sup> in einer Presseerklärung an die Öffentlichkeit wandten.

Eine ebenfalls öffentliche Entgegnung darauf erfolgte alsbald von Beltrán Villegas, einem der führenden Theologen des Landes, sowie vor allem von der chilenischen Bischofskonferenz. Wenige Tage nach dieser Entgegnung der Bischöfe erklärten sich die Professoren der theologischen Fakultät der katholischen Universität mit der Gruppe der 80 solidarisch. Ein umfassendes Arbeitsdokument der chilenischen Bischofskonferenz, das unter dem Titel „Evangelium, Politik und Sozialismus“ im Juni 1971 veröffentlicht wurde, stellt den erneuten Versuch dar, die Position der gesamten Kirche dazulegen. Die heftige Reaktion der Gruppe der 80 auf dieses Arbeitsdokument zeigte jedoch, wie schwierig, ja unmöglich es derzeit für die Kirchengspitze wie für jede andere Gruppe ist, den Gesamtbereich der chilenischen Kirche auf eine Linie zu bringen.

Die genannten Dokumente und Erklärungen sollen im folgenden in ihren wesentlichen Aussagen dargestellt werden:

### 1. Erklärung der „Gruppe der 80“

Am 16. April 1971 übergaben 80 Priester nach einer Studientagung zum Thema „Die Mitwirkung der Christen beim Aufbau des Sozialismus“ der Presse eine Erklärung, die die bestehende „Ausbeutung der Arbeiterklasse und deren Auswirkungen: Unterernährung, Wohnungsnot, Arbeitslosigkeit, Unmöglichkeit sich zu bilden und kulturell zu betätigen“, auf das „kapitalistische System als Folge der Beherrschung durch den ausländischen Imperialismus und die Stützung dieses Systems durch die einheimische herrschende Klasse“ zurückführt und verurteilt. In der Erklärung heißt es weiter: „Dieses System, das durch den Privatbesitz an Produktionsmitteln und die immer noch wachsende Ungleichheit in der Verteilung der Einkommen bestimmt wird, macht den Arbeiter zu einem bloßen Werkzeug des Produktiv-

systems und fördert eine unlogische Verteilung der wirtschaftlichen Mittel sowie den unzulässigen Abfluß von Gewinnen ins Ausland. All dies bedeutet Krisen sowie die Unmöglichkeit, von der Unterentwicklung wegzukommen.“<sup>20)</sup>

Für die Gruppe der 80 bietet der Sozialismus durch die Aneignung der Produktionsmittel seitens des Volkes einen Weg zu einer neuen Wirtschaftsverfassung, die sowohl eine raschere Entwicklung ermöglicht als auch die Einteilung der Gesellschaft in sich bekämpfende Klassen überwindet. „Wir fühlen uns diesem Prozeß verpflichtet und wollen zu seinem Gelingen beitragen. Der letzte Grund für diese Verpflichtung ist unser Glaube an Christus. Solidarisch sein, bedeutet in der Gegenwart in Chile, sich beteiligen an einem historischen Projekt, dessen Verwirklichung sich das chilenische Volk vorgenommen hat.“<sup>21)</sup>

Als wichtige Aufgabe auf diesem Wege sehen es die 80 Priester an, bestehende Vorurteile sowie das Mißtrauen, das zwischen Christen und Marxisten besteht, zu zerstören. Die Gruppe der 80 spricht deutlich aus, daß der Aufbau des Sozialismus und damit einer neuen Gesellschaft mit großen Opfern verbunden sei und daher auf den Widerstand derer stoße, die ihre Privilegien in diesem Prozeß verlieren. Aus diesem Grund halten sie die Mobilisierung des Volkes und besonders die Vereinigung aller Arbeiter, gleich welcher politischen Richtung, für notwendig.

Mit dem Aufbau einer neuen Gesellschaft streben sie gleichzeitig die Schaffung einer neuen eigenständigen Kultur an, die nicht mehr nur das Spiegelbild kapitalistischer Interessen darstellt. Die Gruppe der 80 gibt zu, daß nicht alles, was gemacht wird, notwendigerweise positiv und wirkungsvoll sei, betont aber gleichzeitig, daß die Kritik an revolutionären Prozeß nur dann gerechtfertigt sei, wenn sie von Beteiligten an diesem Prozeß, nicht von Außenstehenden ausgesprochen werde.

### 2. Entgegnung von Beltrán Villegas auf die Erklärung der 80

Aus der Antwort Villegas auf die Erklärung der Gruppe der 80<sup>22)</sup> geht hervor, daß die Position dieser Gruppe eine politische Option darstellt, die man schlechterdings nicht mit

<sup>19)</sup> A. Hurtado, a. a. O., S. 22.

<sup>20)</sup> Participación de los cristianos en la construcción del Socialismo, in: Vispera Nr. 23, April 1971, S. 68 (Montevideo).

<sup>20)</sup> Participación de los cristianos . . . , a. a. O., S. 69.

<sup>21)</sup> Ebenda, S. 69

<sup>22)</sup> Beltrán Villegas, Offener Brief in „Mercurio“ vom 19. 4. 1971.

einem theologischen „Mehrwert“ anreichern könne. Da es sich aber um eine politische Option handele, sei es nicht möglich, alle Christen auf diese Art der Solidarität einzuschwören, d. h., sie zur aktiven Teilnahme an diesem „historischen Projekt“ zu bringen. Vielmehr ist es nach Villegas denkbar und gerechtfertigt, daß Christen ihre verschiedenartigen politischen Vorstellungen, die alle „von den absoluten Werten des Evangeliums erleuchtet“ sein können, auch auf verschiedenen Wegen, etwa durch Mitarbeit in verschiedenen Parteien, zu verwirklichen suchen. Damit steht für Villegas fest, daß es niemand verwehrt sein soll, den eingeschlagenen Weg zum Sozialismus als den richtigen anzusehen. Es gebe jedoch keinen Grund oder ein Prinzip, nach dem man die Forderung aufstellen könnte, daß alle diese Überzeugung teilen müßten.

Villegas weist ferner darauf hin, daß die Gruppe der 80 mit marxistischen Methoden der Analyse der Gesellschaft und mit klassenkämpferischer Haltung an die chilenische Wirklichkeit herangeht. Dabei seien sich die Vertreter dieser Gruppe nicht im klaren darüber, daß der wissenschaftliche Wert dieser Methode umstritten ist; ferner übersehen sie — so Villegas —, daß die marxistische Aufwertung der Proletarier als der „einzigen Träger der Zukunft der Menschheit“ nicht in Einklang steht mit der Seligkeit der Armen, wie sie im Evangelium angesprochen ist.

Der Hauptvorwurf, der letztlich an den Kern des Problems rührt und den Villegas deutlich ausspricht, ist aber folgender: Die Gruppe der 80 springt mit Leichtigkeit von der umfassenderen Vorstellung von Sozialismus zur konkreteren des marxistischen Sozialismus, vom sozialen Eigentum zum Staatseigentum an den Produktionsmitteln, von der Zusammenarbeit mit Marxisten in einigen konkreten Aufgaben zur Zusammenarbeit mit ihnen beim Aufbau eines marxistischen Sozialismus.

Nach Villegas hat die Gruppe der 80 Priester hier ihre Kompetenzen überschritten; er zweifelt den bescheidenen Beitrag, den sie leisten wollten, an.

### 3. Erklärung der chilenischen Bischofskonferenz

Die chilenische Bischofskonferenz veröffentlichte am Ende ihrer Jahresversammlung am 22. April 1971 eine Erklärung, die im ersten Teil zur aktuellen Lage Stellung nahm und im zweiten Teil konkret auf die Erklärung der Gruppe der 80 einging.

Im ersten Teil ihrer Erklärung bekann sich die Bischofskonferenz erneut zum Inhalt der Erklärung der lateinamerikanischen Bischöfe von Medellin. Danach unterstützt die Kirche „in ihrer Treue zum Evangelium Christi“ die dringenden und tiefgreifenden Veränderungen der Gesellschaft. Was aber den konkreten Weg zur Erreichung dieser Veränderungen, der gegenwärtig in Chile vorgeschlagen wird, angeht, so spricht die Bischofskonferenz ihre Befürchtung aus, daß es sich bei diesem Sozialismus um einen Sozialismus marxistischer Prägung handele. Mit Bezug auf das zweite Vatikanische Konzil erinnern die chilenischen Bischöfe daran, daß die Kirche aufgrund ihrer Aufgabe mit keinem bestimmten politischen System verbunden sei. Daher habe die Kirche auch nicht die Kompetenz, sich für bestimmte politische Lösungen auszusprechen, sie setze sich vielmehr für die Befreiung der Einzelperson und für die menschliche Gesellschaft als Ganzes ein. Die Wahl eines Sozialismus marxistischer Prägung sei äußerst fragwürdig. Die vorhandenen historischen Erfahrungen zeigten, daß in diesem System die Freiheit des einzelnen oft mit Füßen getreten worden sei. Die Kirche, die von Gott den Auftrag habe, dem Menschen zu dienen und ihn zu befreien, könne dieser Tatsache gegenüber nicht indifferent gegenüberstehen. Die gegenwärtige Lage in Chile erfordere den Dialog aller Gutwilligen. Die Kirche suche diesen Dialog und lade dazu ein: Voraussetzung dafür sei Ernsthaftigkeit, Loyalität und gegenseitige Achtung. Der demokratisch und rechtmäßig gewählten Regierung Chiles versichert die Bischofskonferenz erneut ihren Respekt vor ihrer Autorität und bietet die Zusammenarbeit im Dienste des Volkes an. Den Präsidenten der Republik erinnert sie an sein Versprechen, die individuellen Freiheitsrechte zu respektieren und besonders die freie Religionsausübung nicht anzutasten.

Im zweiten Teil der Bischofsklärung, die eine Antwort auf die Pressemitteilung der Gruppe der 80 darstellt, heißt es in vier Punkten:

- Wie jeder Bürger kann der Priester eine politische Meinung haben und Stellung beziehen. Aber er darf in keinem Fall seiner Meinung und Stellungnahme den Charakter priesterlicher Entscheidung geben. Unsere Priester dürfen daher in der Öffentlichkeit nicht parteipolitische Positionen beziehen.
- Eindeutige politische Stellungnahmen seitens des Priesters implizieren die Ablehnung jeder anderen Position und verletzen damit die Freiheit der anderen Christen.

— Politische Stellungnahmen des Priesters bedrohen, wenn sie in der Öffentlichkeit abgegeben werden, die Einheit des christlichen Volkes innerhalb der Kirche und ihrer Priester.

— Angesichts der gegenwärtigen Situation schmälert unsere Erklärung nicht unsere Achtung vor den Priestern, auf die wir uns hier beziehen und die gemeinsam mit vielen anderen mitten in der Arbeiterklasse wertvolle Arbeit leisten<sup>23)</sup>.

#### 4. Solidaritätserklärung der Professoren der theologischen Fakultät der Katholischen Universität

Diese Erklärung erschien am 25. April 1971 in der regierungsoffiziellen Tageszeitung „La Nación“<sup>24)</sup>, die im Dienst der Regierung der Unidad Popular steht. Sie bringt das volle Einverständnis der Theologieprofessoren mit der Erklärung der Gruppe der 80 zum Ausdruck, die als außerordentlich positiv bezeichnet wird. Sie betont ferner, daß auch in Chile, einem Land mit demokratischen Freiheiten und parteipolitischen Pluralismus, der Zustand der „institutionalisierten Gewalt“ gegeben sei. Aus diesem Grund müsse die Solidarität mit den Unterdrückten zu konkreten Aktionen führen, gleichgültig wie hoch deren Risiken seien. Stillschweigen und Untätigkeit bedeuteten hier Komplizentum mit den Unterdrückern. Auch die Theologieprofessoren erwähnen den Tatbestand, daß der als einzige Möglichkeit erscheinende Aufbau des Sozialismus von Parteien marxistischer Orientierung angeführt wird. Daraus werde die Notwendigkeit für die Christen abgeleitet, mit diesen marxistischen Kräften zusammenzuarbeiten. Es sei illusorisch, beim Aufbau einer freien und sozialistischen Gesellschaft an diesen marxistischen Parteien vorbeizudenken. Außerdem weisen sie auf den bekannten Tatbestand hin, daß die Zahl der Christen, die sich auf Parteien marxistischer Orientierung festlegen, Tag um Tag anwächst.

Auch die Professoren leiten ihre Haltung aus dem Evangelium ab, das besagt, daß die Gegenwart entscheidend ist und der Mensch in der Gegenwart sich für die Belange seines Nächsten einzusetzen habe. Sie betonen ferner, die politische Entscheidung für den Aufbau des Sozialismus habe für die Christen eine theologische Dimension. Der Christ könne nicht nach einem Glauben leben, der vor der Wirklichkeit haltmache.

Die Vertreter der theologischen Fakultät erklärten ferner: „Sicher ist, daß die Liebe Christi keine Klassenschranken kennt und die Gnade sowohl Reichen wie Armen zuteil wird. Wenn jedoch die Liebe Christi lediglich auf eine tiefe und universelle Dimension zurückgeführt wird, wird sie dadurch unwirksam. Sie kann sogar damit zur Ursache und Begründung von vielerlei Haß und Ungerechtigkeit werden. Die dem Evangelium getreue christliche Liebe ist eine politische Kraft der Befreiung. Sie muß den Armen aus seinem Elend und seiner Abhängigkeit befreien und den Reichen — in einer Art gewalttätiger Liebe — von seinem Egoismus und seiner bewußten oder unbewußten Unterdrückung der Besitzlosen. In der Vergangenheit waren viele Priester mit den Kreisen in Einklang, die die herrschenden Zustände verteidigen. Wenn die Priester jetzt schweigen, erwecken sie auch weiterhin diesen Eindruck. Aus diesem Grund können wir nicht schweigen.“<sup>24)</sup>

Die Beteiligung von Christen am Aufbau des Sozialismus sei nach dieser Stellungnahme keinesfalls ein Versuch, einen christlichen Sozialismus einzuführen oder einen christlichen Weg zum Sozialismus vorzuschlagen. Die gegenwärtige Situation bringe damit eine Reihe neuer Probleme mit sich, z. B. die Fragen nach Art und Form der christlichen Mitwirkung, dem Verhältnis zwischen Marxismus und Christentum, nach neuen Wegen der Erkenntnis der Wirklichkeit und anderen mehr, die letztlich nur geklärt werden könnten, wenn auf seiten der Christen noch mehr Erfahrungen vorliegen würden.

#### 5. Arbeitsdokument „Evangelium, Politik und Sozialismus“

Dieses Dokument, das von der Vollversammlung der Bischöfe Chiles im Juni 1971 präsentiert wurde, stellt zweifellos den Versuch dar, die Meinung der Kirche zu den strittigen Fragen von Amts wegen darzulegen. Die Erklärung wird zwar nur als Arbeitsdokument (Documento de trabajo) vorgelegt und nicht in autoritärer Form für die Gläubigen verbindlich gemacht, vielmehr sollen sie zum Nachdenken über den Inhalt der Erklärung aufgefordert werden. Der Versuch der Bischofskonferenz, hier von Amts wegen zu sprechen, ist dennoch unübersehbar.

Die Bischöfe gehen zunächst von der Bejahung und Unterstützung der „auf jeden Fall dringend notwendigen sozialen, politischen und

<sup>23)</sup> Declaración de la conferencia Episcopal Chilena, in: Vespera Nr. 23, April 1971, Montevideo, S. 75 f.

<sup>24)</sup> Offener Brief der Professoren der Theol. Fakultät der Universität Católica, in: La Nación, 25. April 1971, unterzeichnet von Pablo Richard, Eugenio Rodríguez, Diego Jarrázaval u. a.

wirtschaftlichen Veränderungen“<sup>25)</sup> aus. In einen beschleunigten Prozeß solcher Veränderungen sei Chile bereits eingetreten, und dieser Prozeß mache es für den Christen notwendig, Kriterien festzulegen, die seinen Weg auf der Suche nach gerechter Lösung der Probleme bestimmen. Die Antwort der Kirche auf diese Fragen sei im Grunde immer dieselbe: „Sie entscheidet sich für Christus und das Reich Gottes und bezieht daher diejenigen Positionen, die dieser Option dienen. Das Evangelium bietet zunächst keine Rezepte für soziale, politische oder wirtschaftliche Strukturveränderungen; es beschreibt aber die Werte, die zu beachten und zu fördern sind und ruft dazu auf, sich für diese Werte (z. B. Gerechtigkeit, Liebe, Hilfsbereitschaft) einzusetzen.“<sup>26)</sup>

Zur augenblicklichen Lage Chiles betonen die Bischöfe, daß es eine eingeengte Perspektive verrate, wenn man eine Entscheidung zwischen Kapitalismus und Sozialismus erzwingen wolle, da es auch noch andere Gesellschaftsformen gebe. Zum anderen fänden sich viele verschiedene Spielarten des Kapitalismus wie auch des Sozialismus, die sich je nach ihrer Strukturierung mehr oder minder einander annäherten, so daß die Option für das eine oder andere System weitgehend relativiert werde. Es kommt nach dieser Ansicht weniger auf die Unverfälschtheit des theoretischen Modells an, sondern auf die Anwendung in der Praxis, weniger darauf, ob ein Modell besser ist als ein anderes, als darauf, was Chile tatsächlich braucht.

Diese Frage entscheide aber nicht die Kirche, sondern die Politik. Die Kirche lege sich nicht auf eine bestimmte politische Partei fest, auf kein bestimmtes System, sie rufe aber die Christen dazu auf, sich ihrerseits, jeder einzelne für sich selbst, nach seinem Gewissen zu entscheiden.

Besonders wichtig sind die Aussagen über das Verhältnis des Christen zum Sozialismus: Die Sozialisation des menschlichen Lebens sei eines der deutlichsten Zeichen unserer Zeit. Es gebe auf diesem Wege sehr verschiedene Methoden und Spielarten. Fest stehe aber, daß nicht alle mit dem christlichen Glauben in Einklang zu bringen seien. Wichtig sei, daß im angestrebten System die Achtung vor der individuellen Freiheit genügend gesichert werde. Das sozialistische System zeige aber die Tendenz, in den Händen des Staates eine gewaltige Fülle wirtschaftlicher Macht anzuhäufen, die ihrerseits Ausgangspunkt für verschiedenste Arten

der Unterdrückung, Bevormundung und Diskriminierung des einzelnen werden könne. Der Übergang vom Paternalismus der einzelnen Kapitalisten zum Staatspaternalismus könne aber für niemanden eine gewinnbringende Lösung sein<sup>27)</sup>.

Noch sei die endgültige Form des chilenischen Sozialismus unbekannt. Bekannt seien dagegen die Kräfte, die den Prozeß vorantreiben, und dabei werde deutlich, daß Chile nicht auf „irgendeinen“ Sozialismus zusteure, sondern auf einen Sozialismus marxistischer Prägung. In diesem Fall müsse sich der Christ klar darüber werden, inwieweit er sich diesen Kräften annähern oder mit ihnen zusammenarbeiten könne vor dem Hintergrund der Tatsache, daß der Marxismus atheistisch sei.

Die Absicht der Bischöfe, auf die unhumanen Exzesse marxistischer Doktrin und Methoden, die systemimmanent sind, hinzuweisen, wird deutlich ausgesprochen. Dem Marxismus werden zwar durchaus positive Elemente zuerkannt, etwa das ernste Bemühen um Befreiung und Solidarität oder die Erfolge im Kampf gegen Ungerechtigkeiten; er verneine jedoch andererseits eine Dimension des Menschen, die dem Christen die wesentlichste sei: die geistige Transzendenz, die Hinordnung auf Gott.

Damit könne der gläubige Christ bei allen Möglichkeiten des Dialogs und der Zusammenarbeit in gemeinsamen Einzelproblemen der marxistischen Vision von der Welt und dem Menschen im Grundsätzlichen nicht zustimmen. „Aus diesem Grund sind wir sehr darüber besorgt, daß wir in Chile zu einem Sozialismus gelangen könnten, der wegen seiner marxistischen Grundlage gleichzeitig bewußt atheistisch wäre.“<sup>28)</sup>

Ebenso besorgt sind die Bischöfe über die Gefahr, daß die Marxisten im Laufe des Prozesses den Pluralismus und das Mehrparteiensystem überwinden, einen allmächtigen Staat aufbauen, ein Einparteiensystem errichten und damit der Demokratie den Todesstoß versetzen könnten. Sie bleiben aber nicht dabei stehen, diese Gefahren deutlich zu machen, sondern fordern den Marxismus im Lande gleichzeitig — und das sei Voraussetzung für eine Mitarbeit der Christen — dazu auf, seine Grundthesen neu zu überdenken, und zwar nicht nur seinen Atheismus, sondern auch die These von der Notwendigkeit der Diktatur des Proletariats als Übergangsphase zu einer vollkommenen Gesellschaft sowie ferner die Forderung nach einer Einheitspartei, mit der

<sup>25)</sup> Evangelio, Política y Socialismo, Conferencia Episcopal de Chile, Juni 1971, S. 7.

<sup>26)</sup> Evangelio, Política y Socialismo, a. a. O., S. 25.

<sup>27)</sup> Ebenda, S. 30—35.

<sup>28)</sup> Ebenda, S. 40.

Begründung, daß diese Postulate notwendigerweise zur Einsetzung neuer Formen von ideologischer und politischer Gewalt führen müssen.

Die abschließende Aussage der Bischöfe zum chilenischen Sozialismus ist die mutigste, aber auch folgenschwerste: „Da Chile ein freies Land ist und einmal getroffene Entscheidungen demokratisch verändern oder auch rückgängig machen kann, um in Zukunft andere Wege zu beschreiten, kann man niemanden untersagen, dafür zu arbeiten, daß ein anderer, menschlicher und gerechterer Weg als der eines eindeutig marxistischen Sozialismus in Zukunft gegangen wird.“<sup>29)</sup>

## 6. „Reflexionen über ‚Evangelium, Politik und Sozialismus‘“

Das Dokument der Bischofskonferenz konnte wie die übrigen zuvor erwähnten Erklärungen nicht unwidersprochen bleiben. So ist es nicht verwunderlich, daß es vor allem von der Gruppe der 80 scharf angegriffen wurde. Besonders fällt dabei die aggressive Sprache auf, wenn das Dokument der Bischöfe wiederholt als „dilettantisch, unwissenschaftlich, ahistorisch oder klassistisch“ disqualifiziert wird<sup>30)</sup>. Die Verfasser der „Reflexionen“ sprechen den Bischöfen gegenüber auch deutlich den Vorwurf aus, sich wieder von den Beschlüssen von Medellín entfernt zu haben, um in eine überwunden geglaubte reaktionäre Oppositionshaltung zurückzufallen. Nach ihrer Ansicht genügt die Erklärung nicht, die Kirche widme

sich vorzugsweise den Armen. Vielmehr sei die klare Entscheidung und Aussage notwendig, „dem Proletariat bei seinem Kampf für die Befreiung von der Ausbeutung“ beizustehen.

Was die Haltung der Kirche zum gegenwärtigen Prozeß angehe, sei es vollkommen unmöglich, die Unabhängigkeit oder Neutralität der Kirche zu betonen. „Die Kirche in Chile hat sich schon immer politisch betätigt, nicht nur in ihren Hirtenbriefen und Dokumenten, sondern vor allem in ihren Taten. Heute ist unsere Kirche Erbin einer Kirche, die zuerst im System der kolonialen Beherrschung integriert war, sich später mit der liberalen Demokratie und dem Kapitalismus verbunden hat, sich in jüngster Vergangenheit zu einem Reformgeist und zur Unterstützung der ‚Promoción Popular‘ durchgerungen hat und heute gespalten ist in Gruppen, die der Vergangenheit nachhängen, und solchen, die sich nach der Zukunft ausrichten.“<sup>31)</sup> Der Hauptvorwurf der Gruppe der 80 gegen die Bischofskonferenz ist — zusammengefaßt — folgender: Das Dokument der Bischöfe „gibt vor, nur die Kriterien zu beleuchten, die für eine politische Entscheidung wichtig sind, im übrigen aber diese Entscheidung jedem Christen selbst überlassen. Tatsächlich aber wird die im Dokument enthaltene politische Option sehr deutlich: Sie vertritt in der Theorie einen christlichen Humanismus, der eine moderne Form des liberalen Kapitalismus darstellt, und in der Praxis einen Reformismus, der die bestehenden Verhältnisse als human anspricht.“<sup>32)</sup>

## Schlußbemerkungen:

Die beschriebenen Dokumente, Erklärungen und Gegenerklärungen machen die nahezu unüberbrückbaren Gegensätze deutlich, mit der die chilenische Kirche in Gegenwart und naher Zukunft konfrontiert ist. Die Gruppe der 80, die Izquierda Cristiana und andere Gruppen sind dabei durchaus bemüht, ihr Verhältnis zur Hierarchie als geordnet und im Einklang mit

deren Forderungen nach Einheit darzustellen. „Wir wollen keine Separatistenbewegung in Gang bringen, wir wollen unsere Mitbrüder wegen ihrer anderen Überzeugung nicht geringschätzen, vor allem wollen wir niemandem unsere Ansichten aufdrängen“, verkündete die Gruppe der 80 in den „Reflexiones“. Diese Erklärungen können die bestehende Kluft allerdings ebensowenig überbrücken wie die Stellungnahmen einiger ausländischer Bischöfe, wenn etwa der Bischof von Cuernavaca, Sergio Mendez, es für nicht unwahrscheinlich hält, daß in Chile „Marxisten und Christen gemeinsam einen Weg zur Überwindung des herrschenden Systems des Kapitalismus“<sup>33)</sup> finden. Eine Stellungnahme gegenteiliger Prägung gab zur

<sup>29)</sup> Ebenda, S. 69.

<sup>30)</sup> „Reflexiones sobre el Documento de Trabajo Evangelio, Política y Socialismo“, Hektografiertes Manuskript vom 16. Juli 1971. Einige Vorwürfe lauten: „Es besteht große Unwissenheit über die strukturellen Ungerechtigkeiten, unter denen das Volk zu leiden hat.“ — „Die Aussage zum Thema ‚Gesellschaft‘ sind wenig wissenschaftlich, über Fragen, die beurteilt werden, besteht nur oberflächliche Kenntnis.“ „Es liegt ein Konzept von ‚Sozialismus‘ zugrunde, das man als irrig bezeichnen kann.“ — „Ein mangelhaftes Verständnis des Begriffes ‚Staat‘.“

<sup>31)</sup> Reflexiones sobre ..., a. a. O., S. 10.

<sup>32)</sup> Ebenda, S. 11.

<sup>33)</sup> Iglesia de Santiago, August 1971, S. 7.

selben Zeit der römische Kardinal und ehemalige päpstliche Nuntius in Chile, Monsignore Baggio, mit den Worten ab: „Die chilenische Kirche hat jüngst ein Dokument veröffentlicht<sup>34)</sup>, das aufgrund seines bestimmten Urteils über den Marxismus von großem Wert ist. Dieses Dokument müßte auch in Italien veröffentlicht werden, denn meiner Meinung nach sind wenige Bischofskonferenzen auf der Welt in der Lage, ein solches Dokument so intelligent abzufassen.“<sup>35)</sup>

Die führenden Ideologen der Gruppe der 80 gaben am 10. September 1971 in einer erneuten Pressekonferenz ihre Absicht bekannt, ein Sekretariat „Christen für den Sozialismus“ zu eröffnen. Dieses Sekretariat soll den Priestern dazu dienen, „ihre verschiedenen Aufgaben besser zu koordinieren und die Kenntnisse interessierter Laien über die Probleme der Mitwirkung der Christen beim Aufbau des Sozialismus zu vertiefen“<sup>36)</sup>.

Die erste öffentliche Erklärung dieses Sekretariats stellte ein Lob und moralische Unterstützung für den Jesuitenorden und den Orden der „Sagrados Corazones“ dar. Beide Orden haben sich dazu entschlossen, die Privatschulen in ihren Händen dem Staat zu übereignen. Dazu das neu eröffnete Sekretariat „Christen für den Sozialismus“: „Es ist an der Zeit, daß die kirchlichen Institute und die religiösen Orden den Klassencharakter ihrer Privatschulen in drastischer Weise bekämpfen und überwinden, denn die Schulen sind durch die Höhe des Schulgeldes und durch andere Bedingungen elitär und daher diskriminierend.“<sup>37)</sup> Die Erklärung wird wiederum mit der Beteuerung abgeschlossen, zwischen den 80 und den Kirchenoberen bestünden Bande der Freundschaft und gegenseitigen Verstehens. „Konflikte zwischen Kirchenspitze und uns gibt es nur im

Geiste derer, die darüber berichten. Sie entsprechen nicht der Wirklichkeit.“<sup>38)</sup>

Für die Zukunft der katholischen Kirche Chiles und ihr Verhältnis zum Aufbau des chilenischen Sozialismus müssen neben dem Ringen um die Einheit noch weitere Faktoren als bestimmend angesehen werden, in erster Linie natürlich das Verhältnis der „Unidad Popular“ zur Kirche und hier besonders zum höheren Klerus. Wengleich dieses Verhältnis bis zur Gegenwart noch vom Wohlwollen der Regierung bestimmt ist und wachsende Bereitschaft zur Erfüllung von Forderungen der Kirche zeigt, so können sich hier die Verhältnisse dennoch jederzeit ändern. Die Faktoren der Unsicherheit erhöhen sich auch dadurch, daß die „Unidad Popular“ weder politisch noch ideologisch eine Einheit darstellt und die Gruppen und Parteien innerhalb dieser „Unidad“ sehr verschiedenartige Haltungen zur Kirche einnehmen. Bei der Beurteilung der Entwicklungen in näherer Zukunft muß ferner davon ausgegangen werden, daß die ideologisch starre Trennungslinie zwischen Christen und Marxisten zwar immer mehr abgebaut wird, andererseits das gegenseitige Mißtrauen und die Ablehnung in der Praxis aber weiter bestehen.

Zusammenfassend läßt sich das Dilemma, in dem die Kirche in ihrem Verhältnis zum chilenischen Sozialismus steht, wie folgt umreißen:

- Die Mehrheit der Katholiken Chiles ist gegen den Kapitalismus und für eine Art Sozialismus. In dieser Hinsicht bejaht die Kirche die Regierungspolitik.
- Die Mehrheit der Katholiken Chiles ist aber deutlich gegen den Marxismus und damit gegen die „Unidad Popular“. Hier ist die Kirche der große Gegner der Regierung.<sup>39)</sup>

In dieser ambivalenten Position achten und fürchten sich Kirche und Regierung bis heute.

<sup>34)</sup> Gemeint ist: Iglesia, Política y Socialismo.

<sup>35)</sup> Iglesia de Santiago, August 1971, S. 8.

<sup>36)</sup> Iglesia de Santiago, Oktober 1971, S. 30.

<sup>37)</sup> Ebenda, S. 30.

<sup>38)</sup> Ebenda, S. 30.

<sup>39)</sup> Dazu Pablo Fontaine, Situación actual de la Iglesia Chilena, in: Mensaje Nr. 201, August 1971, S. 367 ff.

## Gerd-Klaus Kaltenbrunner: Die Frage nach dem Sinn des Lebens im zeitgenössischen Marxismus

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 11/72, S. 3

Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile:

Im *ersten* wird skizziert, wie sich in marxistischer Perspektive die Frage nach dem Sinn des Lebens überhaupt stellt. Diese Frage ist von Marx zwar nie ausdrücklich thematisiert worden, doch beweist seine anthropologische Vision, daß ihm das Problem als solches nicht fremd war: Leben ist sinnvoll, sofern es den Menschen gelingt, den bestehenden Wider-Sinn überholter gesellschaftlicher Verhältnisse zu eliminieren und Arbeit aus einem Mittel bloßer Selbsterhaltung in freie schöpferische Selbstverwirklichung zu transformieren. Diese grundlegende Konzeption Marxens wird näher diskutiert im Zusammenhang mit Problemen wie geschichtlicher Fortschritt, Privateigentum, Arbeitsteilung und Entfremdung.

Im *zweiten* Teil werden einige repräsentative Stellungnahmen zeitgenössischer marxistischer Denker referiert. Die Auswahl konzentriert sich bewußt auf solche Autoren, die in vom Marxismus geprägten Ländern wirken oder doch bis vor kurzem dort gewirkt haben. Behandelt werden u. a. Leszek Kolakowski, Milan Machovec, Milan Kangrga, Mihailo Marković, Gajo Petrović und Petr M. Egides.

Der *dritte* Teil versucht eine Zusammenfassung und Kritik. Unterschieden wird zwischen einer „objektivistischen“ und einer „praxeologischen“ Behandlung der Sinn-Frage. Inwiefern wird im Zusammenhang damit der Marxismus dazu gedrängt, sich Denkweisen zu nähern, die er einmal voreilig als „falsches Bewußtsein“ abgetan hat? Ist der schöpferische Mensch der „ganze“ Mensch? Lassen sich alle Widerstände gegen menschliche Sinnverwirklichung in einer klassenlosen Gesellschaft beseitigen? Welchen Ort hat gesellschaftlicher Fortschritt und individueller Lebenssinn in einem Univerum, das, nach Engels, in gnadenloser ewiger Wiederkehr rotiert? Am Schluß wird nach jenen Quellen gefragt, die den Menschen immer wieder zum Leben verführen und ihm das Gefühl eines sinnvollen Daseins in einer rätselhaft bleibenden Welt vermitteln.

## Rudolf Schloz: Kirche und Sozialismus in Chile

Aus Politik und Zeitgeschichte, B 11/72, S. 21

Der Weg Chiles zum Sozialismus begegnet weltweitem Interesse. Die entscheidende Frage zur gegenwärtigen Entwicklung, ob es dem chilenischen Volk gelingen wird, einen eigenständigen Weg zu gehen und einen „chilenischen“ Sozialismus aufzubauen, wird hier unter dem Blickwinkel des Verhältnisses von Kirche und Regierung untersucht.

Obwohl die Hierarchie der katholischen Kirche Chiles sich mehrmals positiv zur Politik der Regierung Allende geäußert hat, zeigen sich doch immer deutlicher die Bedenken, die die Kirche dem Regime gegenüber anmeldet. Da die Entwicklung in Chile auf einen Sozialismus marxistischer Prägung geht, lehnt die Hierarchie der Kirche ihn besonders deshalb ab, weil er atheistisch ist. Der „linke“ Flügel der Kirche, der sich aus jüngeren Geistlichen und intellektuellen Laien zusammensetzt, ist jedoch der Ansicht, daß es die Pflicht jedes einzelnen Chilenen und folglich auch jedes Katholiken sei, die Regierung Allende bei ihrem Bemühen um den Aufbau des Sozialismus zu unterstützen. In diesen beiden extremen Positionen innerhalb der Kirche wird deutlich, wie schwer, ja unmöglich es für jede Gruppe ist, für die Kirche in ihrer Gesamtheit zu sprechen.

Das Ringen der Kirche um einen Ausgleich der auseinanderlaufenden Standpunkte ist besonders im Jahr 1971 in breiter Öffentlichkeit ausgetragen worden. In den verschiedensten Studien, Erklärungen und Pressekonferenzen haben die wichtigsten Gruppen ihre Standpunkte dargelegt und die Ansichten und politischen Optionen der anderen Gruppen zurückgewiesen. Eine Annäherung der gegensätzlichen Positionen oder gar ein alle Seiten befriedigender Kompromiß ist gegenwärtig nicht zu erwarten. Einige Anzeichen weisen jedoch darauf hin, daß die verschiedenen Gruppen innerhalb der Kirche versuchen, Zeit zu gewinnen und einen Bruch nach Kräften zu verhindern.