



Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen

Information Nr. 17 Stuttgart IX/1965

Moderne Naturwissenschaft und Atheismus

Bemerkungen zum gleichnamigen Buch, herausgegeben von Professor Dr. Olof Klohr, Jena. (VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin 1964, 312 Seiten, broschiert, mit 8 schematischen Zeichnungen und einer Tabelle).

INHALT

Teil I : Atheismus aus Naturwissenschaft?
Dr. Wilhelm Braunewell, Frankfurt

Teil II: Der Marxismus vor der Sinnfrage
Aurel von Jüchen, Berlin

I. Atheismus aus Naturwissenschaft?

Vom 5. bis 7. Dezember 1963 fand in Jena eine internationale wissenschaftliche Konferenz zum Thema „Moderne Naturwissenschaft und Atheismus“ statt. Von den dort gehaltenen Referaten wurden in das vorliegende Buch 18 deutsche und drei russische Beiträge sowie je ein polnischer, tschechischer und bulgarischer Beitrag aufgenommen, die sich laut Herausgeber „organisch in die Gesamtkonzeption (des Herausgebers Klohr - Rez.) einfügen“ (S. 11).

Diese Gesamtkonzeption dürfte sich aus dem Lehrauftrag Klohrs ergeben: er ist Leiter des Lehrstuhls für wissenschaftlichen Atheismus am Institut für Philosophie der Friedrich-Schiller-Universität, Jena. Da kein Vermerk über eine bereits erfolgte Publikation der Referate gemacht wird, scheint es sich hier um Erstveröffentlichungen zu handeln. In einer Fußnote zum Vorwort wird „darauf verwiesen, dass sich die Redaktion nicht in jedem Fall mit den Ansichten der Autoren identifiziert“ (S. 11). Damit erweckt der Herausgeber von Anfang an den Eindruck einer Wissenschaftlichkeit, die jede Einseitigkeit vermeidet. „Einige Referate sind gekürzt bzw. ergänzt abgedruckt“ (S. 11); (es bleibt offen, welche das sind.) Das, sowie die Zitation des oben genannten Universitäts-Institutes auf dem Titelblatt lässt den Schluss zu, dass es sich um eine richtungsweisende Stellungnahme des Lehrstuhls für wissenschaftlichen Atheismus handelt.

Das Buch stellt ein Mosaik von Argumentationen dar, die beweisen sollen, dass „auf der Grundlage der Verbindung von Naturwissenschaften und dialektisch-materialistischem Denken der Atheismus vor allem die konstruktive Ersetzung der Religion durch das System der wissenschaftlichen Weltanschauung ist“ (S. 24). Aus der so konstatierten Trivialität, dass die Naturwissenschaft an sich atheistisch sei, folgt, wenn man die postulierte und (auf den S. 254ff u.ö.) „wissenschaftlich“ erhärtete Ansicht von der Unvereinbarkeit von moderner Naturwissenschaft mit dem christlichen Glauben akzeptiert, folgendes: Stellen sich die auf der Voraussetzung des Atheismus gewonnenen Ergebnisse der Naturwissenschaften als richtig heraus, dann muss auch ihre Voraussetzung richtig gewesen sein (diese Konsequenz wird zwar nicht explizit ausgesprochen, aber doch dem Leser nahegelegt). Es wird weiter gefolgert, dass der Atheismus mit seiner Behauptung recht habe: „Die moderne Wissenschaft ... verneint vor allem die Existenz ... eines transzendenten göttlichen Wesens ... Sie beweist auch, dass es keine wissenschaftlich zulässigen verstandesgemäßen Gründe für eine solche Existenz gibt“ (S. 263).

Hierzu ist unsererseits folgendes zu sagen: Der Atheismus als Erkenntnisinstrument ist für den Naturwissenschaftler grundsätzlich nichts anderes als ein Postulat, ebenso wie für den dialektischen Materialisten, der ihn als Voraussetzung für seine naturwissenschaftliche Forschung auch nicht wissenschaftlich begründet; für Marx, Engels, Lenin und ihre Adepten ist der Atheismus freilich dogmatisierter Bestandteil der erfahrbaren Wirklichkeit – für den religiösen Menschen hingegen stellt der Atheismus weder Erkenntnisinstrument noch Bestandteil der Wirklichkeit dar, sondern ein Wagnis, genauso ein Wagnis, wie es der Gottesglaube ist. Klohr wendet auf diesen Atheismus als Voraussetzung nun die Denkabläufe der Logik an, unter Berücksichtigung der Ergebnisse der modernen Naturwissenschaften. Er will mit Hilfe der Feststellung, dass die naturwissenschaftlichen Ergebnisse unter dieser Voraussetzung richtig sind, beweisen, dass auch die Voraussetzung des Atheismus richtig war. Was er aber in Wirklichkeit beweist, ist nichts anderes als eben die Tatsache, dass der Atheismus von ihm als Voraussetzung benutzt worden war – aber ganz und gar nicht die Richtigkeit des Atheismus an sich. Diese Folgerungen führen trotz richtiger Schlussweise zu falschen Ergebnissen, weil die Voraussetzungen falsch waren. (Diesem Trugschluss Klohrs käme es gleich, wenn ein Mathematiker, der feststellt, dass er richtige Ergebnisse aus der Annahme einer euklidischen Struktur der Welt erzielt hat, behaupten würde, damit sei die euklidische Struktur des Weltraumes erwiesen.)

Wenn wir (S. 267) lesen, dass die Wissenschaft in der Lage sei, jede sinnvolle Frage zu klären, so ist dies nur auf einen ungebrochenen Fortschrittsglauben und darüber hinaus auf eine Wissenschaftsgläubigkeit zurückzuführen: „Die Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntnisse hat ... wissenschaftlich verifizierbare Beweise der Unrichtigkeit der religiösen Anschauungen erbracht. Die moderne physikalische Theorie vertiefte ... unsere Kenntnisse über die Eigenschaften der Materie“ (S. 263). „Unsere Forderung kann deshalb nur sein ... mit Hilfe einer wissenschaftlichen Philosophie, eben des dialektischen Materialismus, die auftauchenden erkenntnistheoretischen, weltanschaulichen und methodischen Probleme der modernen Physik zu lösen“ (S. 133).

Zur Kritik daran sei erstens verwiesen auf so verschiedene Stimmen wie etwa Heisenberg in „Die Tragweite der Wissenschaft“, 1964 und Friedrich Wagner in „Die Wissenschaft und die gefährdete Welt“, 1964, in denen dargetan wird, dass Wissenschaft nichts anderes ist als ein verabsolutierter Teilaspekt des Gesamtzusammenhanges alles Seienden. Zweitens muss gefragt werden: Ist nur das wissenschaftlich wahr, was beweisbar ist (S. 263ff)? Drittens: Ist Religion nichts anderes als die Zusammenfassung von metaphysischen Aussagen über die Welt, als „das Fürwahrhalten religiöser Dogmen, die keine objektive Realität besitzen... Glauben kann man alles, man muss es nicht beweisen“ (S. 263). Wir fragen schließlich: Welches Bild von Religion liegt hier vor?

Alle Verfasser – und daran kann auch die detaillierte Beschreibung der Auseinandersetzung der modernen Naturwissenschaft mit den christlichen Kirchen, dem Protestantismus (S. 26ff), dem Katholizismus (S. 38ff, S. 134ff), der russischen Orthodoxie (S. 56ff) und einzelner Sekten (S. 227ff) nichts ändern – teilen die Meinung, Religion sei eine weltanschauliche Position, die auf den Glauben an übernatürliche Kräfte nicht verzichtet (S. 277), da der Gläubige sich an sie gebunden wisse, ganz gleich, ob diese übernatürlichen Kräfte oder Wesenheiten nun definierbar seien oder nicht (S. 278). Zur Stützung dieser These wird als Kronzeuge Karl Barth herangezogen mit dem aus seinem Zusammenhang gerissenen Zitat: „Gott – wir wissen nicht, was wir damit sagen“ (ohne Angabe der Belegstelle zitiert).

Diesem Verständnis von Religion entsprechend fordern die Verfasser, dass die Theologie auf naturphilosophische Spekulationen verzichten und dass sich die Religion der Zukunft auf die Behandlung ethischer Fragen beschränken solle. Dieser Forderung müsse besondere Aufmerksamkeit zugewandt werden im Kampf „gegen den politischen Missbrauch von Religion und Kirche in Westdeutschland“ durch „den Revanchismus des westdeutschen Imperialismus“ (S. 279); das auch deshalb, „weil die Vorstellungen des Glaubens vor allem die innere, die emotionale Welt des Menschen erfassen und sich in der Sphäre des inneren Erlebens zeigen können, ohne stets einen unmittelbar negativen, irreführenden Einfluss auf dem Gebiet der gegenständlichen Tätigkeit zu haben“ (S. 54). Solche Gedankengänge zeigen uns den Einfluss des russisch-orthodoxen Weltverständnisses auf die Problematik von Kirche und Staat auch in Mitteldeutschland.

Dargestellt wird dies alles in einer Weise, dass es fraglich erscheint, ob die Leser die missverstandene Interpretation von Gottesbegriff und Religion durchschauen. Die Unklarheit wird noch verstärkt durch die unsachgemäße Identifizierung von Gott mit der prima causa (S. 229 u.ö.), obgleich deutlich wird, dass die Autoren wissen: viele (ungenannt gebliebene) Theologen wollen die Existenz Gottes gar nicht aus der Physik beweisen.

Das Hauptanliegen des vorliegenden Buches ist der Versuch, „das Verhältnis der modernen Naturwissenschaft zum Atheismus und zum christlichen Glauben wissenschaftlich zu analysieren“ (S. 10). Es geschieht mit dem Ziel, die Unvereinbarkeit von moderner Naturwissenschaft und christlichem Glauben nachzuweisen (S. 9). Bei der Lektüre drängt sich die Frage auf: Wird durch die bloße Versicherung, man habe die Unvereinbarkeit durch wissenschaftliche

Methoden erwiesen, erreicht, was die Absicht des Herausgebers ist, dass nämlich der Leser der Argumentation folge, auf wie missverstandenen Voraussetzungen sie auch beruhen mag? Die Frage stellt sich umso dringlicher, als sich das Buch ausdrücklich „an den christlichen Leser“ wendet, der ja mit dem marxistischen Atheisten, wie es heißt, „die Freuden und die Schwierigkeiten des sozialistischen Aufbauwerks teilt“ (S. 10). Die Autoren hoffen, „dass er uns ehrliches Bemühen um sachliche Klärung konzederen möge und keine Böswilligkeit irgendwelcher Art unterstellt“ (S. 10).

Aus taktischen Erwägungen wird daher nur an wenigen Stellen ein offener Angriff auf die „Grundthesen der Theologie“ unternommen, wie z.B. gegen die prima-causa-Beweisführung der Scholastik (S. 129). An allen anderen Stellen des Buches wird versucht, den umgekehrten Weg zu gehen, nämlich den Erweis der wissenschaftlichen Wahrheit des Gegenteils von dem zu erbringen, was die Theologie als „wahr“ bezeichnet. Dabei wird, obgleich in jeweils eigenen Abschnitten die speziellen Eigenarten der verschiedenen Konfessionen abgehandelt werden, die Differenziertheit der Interpretationen der Theologie vernachlässigt. Die Autoren spießen einzelne Aussagen von bekannten und von völlig unbekannt Personen auf, wenn sie nur in den „Zusammenhang Religion, Theologie und Kirche“ hineingehören, angefangen von biblischen Autoren (S. 214) über Augustin und die Scholastiker bis hin zu zeitgenössischer Sekundärliteratur, um sie dann mit den Ergebnissen der modernen Naturwissenschaft zu konfrontieren. Nach der Konstatierung von Widersprüchen gelten die christlichen Aussagen als widerlegt. Geschickt verstehen es die Referenten, Zitate bekannter und unbekannter christlicher Autoren für sich sprechen zu lassen. Freilich wählen sie solche Autoren aus, die ein (metaphysisches) Missverständnis geradezu heraufbeschwören, und lassen die darauf antwortende Kritik von Seiten der Theologie und Kirche unberücksichtigt.

Das Buch will die durch die Massenpublikationen der DDR-Presse bekannten Angriffe auf theologische Aussagen vertiefen, die durch einen marxistischen, ideologisierten und verfälschten Wissenschaftsbegriff metaphysisch umgedeutet worden sind, in Wahrheit jedoch für den Christen existentiellen Charakter haben. Die in den Massenpublikationen verbreiteten Thesen sollen nun auch für gebildete Menschen diskutabel gemacht werden.

Hierher gehört auch der m.W. erstmalige Versuch, die „Theologischen Deutungen der Quantenmechanik“ (S. 155ff) im Bereich des prima-causa-Gottesbeweises „wissenschaftlich“ zu widerlegen. Dieser Versuch kann außerhalb der römisch-katholischen Theologie seit Kant keinen Ansatzpunkt mehr finden, außerdem liefert er uns ein augenfälliges Beispiel für die Argumentationsweise der Verfasser, die den Glauben an Gott (wie wir nicht anders aus ihren Ausführungen entnehmen können: in Unkenntnis des Sachverhaltes) mit dem Fürwahr-Halten eines transzendenten, metaphysischen Ermöglichungsgrundes verwechseln. Die zitierten (katholischen) Autoren interpretieren mit einigen Physikern die Heisenbergsche Unschärferelation als Unbestimmtheit der Erkenntnis (S. 127) und unterliegen damit einem Fehlverständnis, da doch nach Heisenberg selbst u.a. die Unschärfe eine prinzipielle Unbestimmbarkeit der Natur ist (vgl. Werner Heisenberg „Das Naturbild der heutigen Physik“, 1955, ferner Sir James Jeans „Zum Werdegang der exakten Wissenschaft“, 1948, S. 348: „Heisenberg bewies, dass die Grobkörnigkeit der Natur es grundsätzlich

unmöglich macht, die Lage und die Geschwindigkeit eines Elektrons völlig genau zu bestimmen ... Da diese Konstante die atomistische Struktur der Strahlung charakterisiert, müssen wir erwarten, dass sie auch Unbestimmtheit unseres Wissens, die sich aus der Struktur ergibt, kennzeichnet"). Die katholischen Autoren folgern aus dem von uns nachgewiesenen Missverständnis der Heisenbergschen Unschärferelation die Trennung von Erkenntnis und Wirklichkeit, also auch unseres „unscharfen“ Wissens von der seinsmäßigen Determiniertheit der objektiven Wirklichkeit, die eben nicht erkannt werden könne. Wenn also Determiniertheit durchgängige Seinsqualität ist und die philosophische Behauptung stimmt, dass die Ursache einer Wirkung stets außerhalb der Wirkung selbst gesucht werden müsse, dann halten diese katholischen Autoren ihren Gottesbeweis für gerettet.

Auch der dialektische Materialismus ist der Meinung, dass die Unschärferelation eine Unsicherheit der Erkenntnis beschreibe. Der DIAMAT verfügt jedoch seiner Meinung nach über die adäquate Interpretation, nämlich die approximative Widerspiegelung (S. 119), insofern er durch Anwendung seines dialektischen Prinzips objektive, immer komplizierter werdende Beziehungen (S. 122) nicht nur der mechanischen Ursachen, sondern der Gesamtheit der Formen des Zusammenhangs (S. 128) zu erfassen in der Lage sei. Damit wird die Quantenmechanik als mathematischer Ausdruck unserer Kenntnis von der Natur missverstanden als ideologisiertes Feld des Fortschritts, auf dem immer kompliziertere objektive Beziehungen innerhalb der Natur erkannt werden können (S. 122). Der dialektische Materialismus meint, die durch die Unschärfe erreichte Genauigkeitsgrenze der wissenschaftlichen Erkenntnis der Elementarvorgänge überwinden zu können und damit die Grundlage für eine Bestreitung der „theologischen“ Deutungen der Quantenmechanik in der Hand zu haben (S. 115ff). „Von katholischer Seite müsste dieser Beitrag besonders beachtet werden; die moderne evangelische Theologie (Tillich, Bultmann, Bonhoeffer) ist nicht betroffen.

Den Abschnitt über moderne Biologie, Katholizismus und Atheismus (S. 134ff) brauchen die Autoren, um nachzuweisen, dass die kirchlicherseits anerkannte Hominisationstheorie von P. Overhage S. J. (Evolution ist mit göttlicher Schöpfung vereinbar) vom Standpunkt eines wissenschaftlich arbeitenden Biologen abzulehnen sei. Mit dieser Rückführung auf biologische Tatsachen rennen die Autoren offene Türen ein, soweit sie in den protestantischen Raum führen. Hier hatte eine ernst genommene biblische Anthropologie schon seit Luthers Römerbrief-Vorlesung zur Ablehnung des Leib-Seele-Dualismus geführt. Gegen die katholische Seelenvorstellung, an der der Katholizismus wegen seines spezifischen Schöpfungsbegriffes (vgl. Rahner-Overhage: „Das Problem der Hominisation“, 1961) festhalten muss, wird die marxistische Erkenntnistheorie gesetzt, die in Übereinstimmung mit der modernen Physiologie und Psychologie Empfindungen und Wahrnehmungen grundsätzlich als durch die äußeren materiellen Bedingungen determiniert auffasst, die mit den inneren Systembedingungen des menschlichen Erkenntnisapparates zusammenwirken (S. 188). Wir erblicken hier die Folgen unbiblischer Anthropologie in krasser Form.

Auch der Abschnitt „Das Weltall im Lichte der modernen Naturwissenschaft und die Theologie“ (S. 69) zielt darauf ab, im dargelegten Sinne „theologische“ Aussagen über Schöpfung und Schöpfer zu

entkräften: „Die theologische Interpretation der Weltmodelle ist im Rückgang begriffen“ (S. 111). In diesem Kapitel „Weltall und Theologie“ werden theologische Aussagen über ein neues Existenzverständnis des Menschen in seiner Umwelt gedeutet als naturwissenschaftliche Aussagen über nur naturwissenschaftlich zu erfassende Naturvorgänge. Diesen Problemkreis erleuchtet z.B. Tillichs Symbolbegriff (Tillich: Symbol und Wirklichkeit, 1962). Für Tillich ist der mythische Gehalt des biblischen Schöpfungsberichtes ebenso wahr – vielleicht aussagekräftiger im umfassenderen Sinn, als es die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse sind, insofern er dem Menschen hilft, sich selbst besser zu verstehen und seine Existenz richtig zu deuten. Der Schöpfungsbericht ist in diesem Sinne Ausdruck der Existenzbezogenheit des Menschen auf Gott.

Der Beitrag „Krankheit, Arzt, Religion“ (S. 203) soll durch Verbreitung wissenschaftlicher Erkenntnis gegen den Einfluss einer überholten (nämlich der christlichen) Ideologie immun machen (S. 236). Die Verwechslung von sektiererischem Aberglauben, über den er aus dem Standardwerk von Hutten: „Seher, Grübler, Enthusiasten“ zitiert, mit religiösem Existenzverständnis unterläuft dem Verfasser dieses Beitrages fortwährend. Er teilt nicht den Standpunkt des polnischen kommunistischen Philosophen Schaff, dass die Frage nach dem Sinn des persönlichen Leides, das z.B. die Mutter beim Tod ihres Kindes trifft, nicht durch den DIAMAT beantwortet werden kann.

Das Buch erhebt den Anspruch, wissenschaftlich ernst genommen zu werden. Es gibt sich populär-wissenschaftlich, ist jedoch in seiner Anlage nicht leicht zugänglich. Der Leserkreis, für den es bestimmt ist (s. S. 10 u. S. 293ff) dürfte schwerlich über die nötige Sachkenntnis, Distanz und den erforderlichen Überblick verfügen, um die von uns nachgewiesenen Fehldeutungen, Missverständnisse und Vermischungen zu erkennen. Er wird überfordert, zumal er nicht mühelos an die notwendige Ergänzungsliteratur herankommt. Die beabsichtigte Infektion wirkt, ohne dass sie wahrgenommen wird.

Die Auseinandersetzung mit dem Buch ist geboten. Umfangreiches, sachlich zutreffendes, naturwissenschaftliches Tatsachenmaterial darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die daran angeknüpften atheistischen Deutungen Emanationen übergestülpter dialektisch-materialistischer Hypothesen sind.

Dr. Wilhelm Braunewell

II. Der Marxismus vor der Sinnfrage

Überblickt man die Auseinandersetzung zwischen Atheismus und Religion, wie sie sich seit der französischen Aufklärung entwickelt hat, so kann man vier Gefechtsphasen unterscheiden.

1) Die Aufklärung wirft dem christlichen Glauben ein infantiles Weltverständnis vor, das in Mythen und Bildern denke statt in wissenschaftlichen Erkenntnissen. Glaube und Vernunft, Dogma und Wissenschaft werden zu unversöhnlichen Gegensätzen. Schlüssel der Daseinserkenntnis wird die Naturwissenschaft. So wird auch der Mensch sich selbst ein Produkt der Natur. Diese Denkscheidung zwingt ihn, sich selbst immer mehr zu verdinglichen.

Der Kampf der Aufklärung hat den christlichen Glauben nicht vernichten können. Die Christenheit hat mindestens in Europa und Amerika die Erkenntnisse der Naturwissenschaft rezipiert. Sie ist in der Sowjetunion heute dabei, diese Entwicklung nachzuholen. An den Waffen dieses Kampfes ist sie nicht gestorben. Wir dürfen heute feststellen, dass dieser Kampf den Christen einen heilsamen Dienst erwiesen hat, indem er sie nötigt, alle Elemente der Welterklärung auszustoßen, um umso bewusster die eigene Sache des Glaubens zu treiben.

2) Mit dem Marxismus verlagert sich das Gefecht auf ein neues Gebiet. Religion wird nicht so sehr als eine wissentlich und willentlich falsche Naturerklärung, sondern als das Resultat einer gesellschaftlichen Selbsttäuschung verstanden, wobei die Gesellschaft zugleich Subjekt und Objekt dieser Selbsttäuschung ist. Das heißt: sie bringt diese Selbsttäuschung hervor (also nicht etwa böswillige Priester oder Herrscher oder Dunkelmänner wie in der Aufklärung). Aber sie ist zugleich Gegenstand dieser Selbsttäuschung, Religion sei ein illusionistisches Wunschgebilde, das auf dem Boden einer verkehrten Gesellschaftsstruktur entstehe, und das zugleich das hervorragendste Mittel darstelle, der Gesellschaft die Verkehrtheit ihrer Struktur zu verschleiern. Darum beginnt für Marx die Kritik der Gesellschaft mit der Kritik an der Religion. Lerne der Mensch die Gesetze der gesellschaftlichen Veränderung zu durchschauen, so bedürfe die Gesellschaft der Religion nicht mehr. Die Aufklärung versteht sich als das wissenschaftliche Gewissen der Menschheit in bezug auf die Erkenntnis der Natur. Der Marxismus versteht sich als das wissenschaftliche Gewissen der Gesellschaft in bezug auf die Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung. Heute dürfen wir feststellen: Auch dieser Kampf hat dem christlichen Glauben einen heilsamen Dienst erwiesen. Er hat ihn genötigt, gesellschaftliche Ordnungen in ihrer geschichtlichen Relativität zu erkennen. Er hat in der Christenheit die Wachsamkeit erweckt, bestimmte gesellschaftliche Ordnungen nicht vorschnell als „heilige“, „ewige“, „unumstößliche“, „gestiftete“, „göttliche Ordnungen“ zu reklamieren. Umgebracht hat auch dieser Kampf den christlichen Glauben nicht.

3) Überrascht von der Langlebigkeit christlicher Glaubensvorstellungen fühlt sich der Marxismus heute genötigt, neue Analysen anzustellen. Er kommt zu dem Ergebnis, die Zählebigkeit christlicher Glaubensvorstellungen wurzele nicht so sehr „in Dogmen und religiösen Theorien“, sondern in emotionalen Bindungen an Brauchtum und Sitte. Als Gegenmittel wird geraten, neue Feiertage zu schaffen, z.B. den Gründungstag der autonomen Republik, den Gründungstag des Kolchos, die Verleihung eines Ordens, den Erntedanktag, das Frühlingsfest usw. Im privaten Bereich solle man den Tag der Geburt, den Eintritt in den Komsomol, die Schulentlassung, den Tag des ersten Gehalts, Eheschließung, silberne und goldene Hochzeit usw. usw. festlich begehen. Die Erforschung der religiösen Psychologie rückt heute in den ersten Rang der atheistischen Wissenschaften, wobei man sich Material und Deutung amerikanischer Religionspsychologie zunutze macht.

In dem 1964 im Deutschen Verlag der Wissenschaften VEB erschienenen Buch „Moderne Naturwissenschaft und Atheismus“, herausgegeben von Olof Klohr, ist ein umfangreiches Kapitel der Religion als „gesellschaftliche Psychologie“ gewidmet (S. 292-310). „Auch kultische Handlungen“, so wird dort dargelegt, würden „wie andere Handlungen zielstrebig vollbracht“. Aber „der Kardinalunterschied gegenüber anderen Handlungen“ bestehe darin, dass „ihr Ziel ein erdachtes, von den religiösen Vorstellungen des Gläubigen hervorgerufenes“ sei. Bei Marx und Feuerbach war immerhin die Mühe zu entdecken, für die Glaubenshaltungen eines gläubigen Menschen einen Realitätsgrund zu entdecken. Die Verdikte, die „Moderne Naturwissenschaft und Atheismus“ verhängt, stellen nur eine ununterbrochene Wiederholung altbekannter Verdikte wie „erdacht“, „Fiktion“, „Mystifikation“ usw. dar. An diesem Punkt hat das Gespräch noch nicht einmal den Status vorgängiger Verständigung über Wortwahl und Intention erreicht. Es ist nicht zu erwarten, dass an diesem Punkt die Auseinandersetzung in der Zukunft über den Austausch von Luftschlägen hinausgelangen wird.

4) Nur sehr zaghaft und mit großer Unsicherheit nähert sich die Auseinandersetzung zwischen Marxismus und christlichem Glauben einem neuen Sachgebiet. Sobald hier die Fronten einmal bezogen werden, werden beide Seiten erkennen, dass es hier in viel höherem Maße ernst wird, als an den bisher skizzierten drei Schwerpunkten. Es ist das Gebiet der existentiellen Fragen des Menschen, den Fragen nach der Sinnerfülltheit des Lebens, der Bewältigung des Schicksals, der letzten Sinnbeziehung ethischen Handelns, des Todes, der letzten Kriterien für das Zusammenleben der Menschen in jeder Gesellschaft, auch in der kommunistischen. Sieht man von den Schriften des jungen Marx ab, so hat der Marxismus die Frage der Anthropologie bis heute vernachlässigt. Da nämlich Karl Marx daran lag, den Begriff des Menschen aus seiner idealistischen Abstraktheit zu befreien, da ihm alles daran lag, den Menschen in seiner historischen Einmaligkeit und Besonderheit zu verstehen, ist er trotz seines eindeutig anthropologischen Ausgangspunktes immer stärker in die Gebiete der Soziologie und der Politökonomie abgedrängt worden. Den perfekten Marxisten scheint aber schon eine Beschäftigung mit den Marxschen Frühschriften aufs höchste verdächtig. Auch bei der Lektüre des als ein modernes Standardwerk gedachten vorliegenden Atheismus-Buches bestätigt sich wiederum das Stiefkind-Dasein

der Anthropologie. Wie vor hundert Jahren wird die Frage nach dem Menschen durch den Gegensatz von Idealismus und Materialismus bestimmt. Der Marxismus bekämpfte mit Recht die aufklärerische wie auch die idealistische Anthropologie, die den Menschen ja allein durch seine Vernunft bzw. durch seine Geistigkeit bestimmt sah. Mit Recht macht Karl Marx gegenüber Hegel geltend, dass dieser das totale Wesen des Menschen auf eine einzige Tätigkeit, nämlich auf sein Abstraktionsvermögen, reduziert habe. Marx' Intention war es, die idealistische Reduktion des Menschen aufzuheben. In seinem Begriff vom „Totalen Menschen“ hätte die Möglichkeit eines wirklichen Durchbruchs durch falsche Alternativen gelegen. Leider ist dieser Durchbruch nicht erfolgt. Sondern wie der Idealismus den Menschen entwirklichte, so hat der Materialismus ihn verdinglicht. Um der Scylla der „Entwirklichung“ zu entgehen, fällt er der Charybdis der „Verdinglichung“ anheim. Die eigentümliche Doppelheit des Menschen, der immer zugleich Sein und Bewusstsein, Leib und Seele, Erscheinung und Wesen ist, wird auch von den Autoren des Atheismus-Standardwerkes genau wie vor hundert und hundertfünfzig Jahren mit den Kategorien von Ursache und Wirkung aufzulösen und zu erklären versucht. Sein Leib ist aber keine selbständige Größe, die eine andere selbständige Größe Geist oder Seele hervorbringt. Sein Sein ist nicht zuerst da und bringt dann Bewusstsein hervor. Es ist auch keinem bürgerlichen und keinem marxistischen Biologen bis dato gelungen, einsehbar zu machen, wie aus physikalischen und chemischen Vorgängen (des Leibes) physikalisch und chemisch nicht fassbare Vorgänge des Bewusstseins, schöpferische Gedanken, Gefühle, Vorsätze usw. hervorgehen. Die Kategorie von Ursache und Wirkung, die in der anorganischen Natur ihren unbestrittenen Platz hat, hat sich als unbrauchbar erwiesen, den Zusammenhang von Leib und Seele, Sein und Bewusstsein zu erfassen.

Genauso unbrauchbar ist aber der von Marx in seiner reichen, ungeschützten Bildersprache gebrauchte, von seinen Nachfolgern aber zum Rang einer wissenschaftlichen Theorie aufgetriebene Begriff der „Spiegelung“ des Seins im Bewusstsein. Der Spiegel ist eine für sich bestehende Größe im Verhältnis zu der Gestalt, die er widerspiegelt. Physikalische Spiegelung setzt räumliche und seismäßige Trennung voraus, die zwischen Sein und Bewusstsein gerade nicht besteht.

Auch das Bild von Oberbau-Unterbau, dem die marxistische Theorie eine ebensolche besondere Bedeutung gegeben hat, gibt die Beziehung von Leib und Seele nicht adäquat wieder. Das Bild ist etwas besser als das Bild von Gegenstand und Spiegel, weil kein Oberbau ohne Unterbau und kein Unterbau ohne Oberbau denkbar ist. Was aber auch das Oberbau-Unterbau-Modell nicht wiedergibt, ist das Hineinreichen des Seins ins Bewusstsein und des Bewusstseins ins Sein.

Die biblische Anthropologie, ja selbst die Anthropologie des Schöpfungsmythos ist allen diesen Versuchen allein schon darin überlegen, dass sie von der Schöpfung an die Doppelung des Seins im Menschen voraussetzt, (so wie in anderer Weise die Doppelung des Seins auch in einer Amöbe schon vorhanden ist).

Nirgendwo macht die Bibel den Leib zum Epiphänomen des Geistes (wie der Idealismus). Nirgendwo macht sie Geist und Seele zum Epiphänomen leiblicher Vorgänge wie der Marxismus. Die Lehre der Bibel ist nicht, dass der Mensch eine Seele hat, sondern sie lautet, dass er eine lebendige Seele ist. Erste Voraussetzung für ein Gespräch zwischen Marxismus und Christentum an diesem Punkt ist, dass der Marxismus endlich seine allmählich langweiligen Versuche aufgibt, die Christen an diesem Punkt belehren zu wollen.

Dieser ziemlich lange Anmarschweg über das Verhältnis von Leib und Seele war notwendig, um die Sinnfrage zu stellen. Denn nur auf Grund dieser Voraussetzung wird deutlich, dass die Sinnfrage keine Frage des philosophischen Denkens, sondern dass sie – um einen Begriff von Karl Marx zu gebrauchen – eine Frage des „totalen Menschen“ ist. Sinn und Sinnlosigkeit werden nicht gedacht, sondern längst ehe sie gedacht werden und meist ohne dass sie gedacht werden, werden sie gelebt. Die Sinnfrage taucht nicht erst auf einer bestimmten Stufe der Abstraktionsfähigkeit auf. Sie kann abstrakt formuliert werden. Sie ist in der Realität des totalen Menschen aber auch wirksam, ohne dass ihr ein abstrakter Ausdruck verliehen wird. Sie wird mit dem Menschen geboren. (Dieses Bewusstsein steckt hinter dem Akt der christlichen Taufe.) Sie hockt auf dem Rand seines Sterbebettes. Man kann die Frage, wie und wann der Mensch wurde, und bedingt durch welche Umstände diese Menschwerdung geschah, ausklammern, aber von dem Augenblick an, wo der Mensch als Mensch lebt, lebt er mit der Sinnfrage. Darum gibt es schlechterdings keinen Lebensvorgang und keinen Lebensbezirk, aus dem sie ausgeklammert werden könnte. Man kann also ebenso vom Sinn des Leibes, wie der Krankheit, wie eines Schicksals, wie des Sterbens sprechen.

In dem besprochenen Buch gibt es einen umfänglichen Abschnitt unter der Überschrift: „Krankheit – Arzt – Religion“. In ihm führt der Verfasser lebhaft Klage darüber, dass im Westen so viele namhafte Mediziner sich mit dem Problem des Sinns einer Krankheit beschäftigen, dass aber auch bei den Medizinerinnen der DDR gleiche Gedanken im Schwange seien. Wieder hagelt es Verdikte wie: solche Rede bedeute eine „Mystifikation des Menschen im Rahmen der christlich-religiösen Weltanschauung“ (S. 202); die Sinnfrage entstehe ja erst „durch die außerwissenschaftliche Projektion des Menschen in die nur phantastischen Zusammenhänge von göttlicher Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, Diesseits als Jammertal und Jenseits als Feld ewiger Seligkeit mit dem Tod als Schlupfloch dorthin“. Ja, der betr. Artikel scheut sich nicht zu sagen, der „Thematik der letzten Dinge“ werde „besondere Aufmerksamkeit gewidmet, um Siechtum und Sterben des Atomkrieges vorbereitend zu lehren und dem Tod um militaristisch-revanchistischer Raubgier willen als vorgeblichen Übergang zum besseren Jenseits Zustimmung zu sichern“ (S. 208). Ja, die Sinnfrage im Zusammenhang der Krankheit solle „den Abbau der Krankenkassenleistungen zur Finanzierung der Atomrüstung durch die Mystifikation der Krankheit eine höhere Weihe geben“ (S. 208).

An dem Buch haben 28 überwiegend deutsche, aber auch russische, tschechische, bulgarische und polnische Autoren geschrieben. Wir wollen darum feststellen, dass dieses Zitat nicht den Charakter des ganzen Buches illustriert. Aber die Bezeichnung der Sinnfrage als „Projektion des Menschen“ und als „Mystifikation“ kehrt doch

immer wieder. Den Ärzten, die nach dem Sinn des Sterbens oder der Krankheit fragen, wird „Schizophrenie“ vorgeworfen. Sie huldigten einer „doppelten Wahrheit“, weil sie einerseits die Sinnfrage stellen, andererseits eindeutig naturwissenschaftliche Erkenntnisse benutzen (S. 214). Natürlich muss der, der die natürliche Doppelheit des Menschen nicht erkennt (man kann übrigens Marx nicht vorwerfen, dass er um sie nicht gewusst habe), den Eindruck einer „doppelten Wahrheit“ haben. Der Vorwurf der „Schizophrenie“ und der „doppelten Wahrheit“, der auch allen wissenschaftsoffenen Theologen genau wie den Medizinern gemacht wird, verrät im Grunde nichts anderes als die eigene vorgefasste, kurzschlüssige und im 19. Jahrhundert befangene Anthropologie.

Offenbar spüren jedoch einige marxistische Theoretiker, dass die völlige Leugnung der Sinnfrage eine Verletzung des menschlichen Wesens darstellt, und dass sie darum von den Menschen nicht hingenommen wird. Das Buch enthält auch noch einige andere Antworten. Eine Antwort, die im ganzen kommunistischen Herrschaftsbereich nicht mehr widerspruchslos hingenommen wird, ist die, der Sinn des Lebens des Einzelnen liege darin, dass er Teil eines Allgemeinen sei: „des Proletariats“, „der Klasse“, der „fortschrittlichen Menschheit“, der „Partei“, des „Staates“ usw. Damit wird der Einzelne als Person aufgelöst, vernichtet, geopfert. Aus dem Satz: „Der Spitz ist ein Hund“ oder „Johann ist ein Mensch“ schlossen Hegel und Lenin in brüderlicher philosophischer Einigkeit, dass der Einzelne das Allgemeine ist. Hegels Satz: „Das Wahre ist das Ganze“ wird durch Lenin in eine politische Theorie verwandelt. Der einzige Sinn des Einzelnen ist es also, im Allgemeinen aufzugehen. Sobald er sich weigert, sich als Teil eines Ganzen zu betrachten, das zu einem „irdischen Absoluten“ erhoben wird, wird er zum „Feind“, zum „Schädling“, zum „Schmarotzer“, zum „Verräter“ oder zum „Saboteur“. Immer führt die Verehrung einer „irdischen Absolutheit“ praktisch zur Dehumanisierung (zum Faschismus, Nationalsozialismus, Kommunismus, Technizismus). Nicht zufällige geschichtliche Umstände oder taktische Gründe bringen diese Dehumanisierung hervor, sondern sie ist die unvermeidbare Folge einer Anthropologie, die die persönliche Struktur des Einzelnen und seine persönliche Beziehung zur Sinnfrage nicht respektieren will. Der Hinweis auf „das Allgemeine“ beantwortet aber die Sinnfrage auch gar nicht. Er verschiebt sie nur, ja er verführt geradezu dazu, das Allgemeine zu mystifizieren. Hegel kann nicht umhin, die Geschichte zu mystifizieren. In seinem Wort von der „List der Geschichte“ wird die Geschichte zum handelnden Wesen, das den Menschen mit seinen Trieben und Leidenschaften, Gedanken und Entwürfen, mit seinen Idealen und mit seinem Bösen als ein unwissendes Werkzeug benutzt. Im Marxismus wird ganz ähnlich die sich nach notwendigen Gesetzen entwickelnde Wirtschaft zum letzten Sinnträger.

Nun hat die Stalin-Ära den Kollektivismus so strapaziert, dass eine ganze Generation von Marxisten und Nichtmarxisten die Frage stellte, ob ein Regime das Recht habe, den Einzelnen und ganze Generationen von Einzelnen einem zukünftigen Allgemeinen zu opfern. Ich glaube, dass Helen von Sachno recht hat, wenn sie die geistigen Vorgänge innerhalb der Sowjet-Literatur seit Stalins Tod unter den Titel „Der Aufstand der Person“ stellt (Argon-Verlag Berlin). Die Kafka-Renaissance in fast allen Ostblockstaaten (außer SU und DDR), die „schwarze“ und die „experimentelle“ Lyrik in Polen

und Ungarn, die drängenden Fragen alter und junger Romanciers, die Hinwendung von Teilen der Jugend zur Religion, das alles sind deutliche Zeichen dafür, dass jene „Lösung“ der Sinnfrage, die die Auflösung der Person zur Voraussetzung hat, nicht mehr unmittelbar hingenommen wird.

Man weigert sich also nicht mehr, die Sinnfrage zu stellen, verkürzt aber den Begriff des „Sinns“ auf die Erreichung eines vorgesetzten Zwecks. So heißt es S. 210: „Aktives menschliches Verhalten ist zweckmäßiges Handeln, d.h. in Gedanken werden die Ergebnisse der Tätigkeit vorweggenommen, als Zweck gesetzt, und zu ihrer Verwirklichung wird gehandelt. Wird durch die Tätigkeit der gesetzte Zweck erreicht, dann ist diese Tätigkeit sinnvoll, hat Sinn. Der Begriff Sinn drückt eine positive Wertung menschlicher Tätigkeit und ihrer Ergebnisse aus, und zwar bezüglich des gesetzten Zweckes.“

Es darf hier dahingestellt bleiben, ob der Begriff „Zweck“ richtig (interpretiert wird, indem er in diesem Zusammenhang auf den „menschlichen Vorsatz“ beschränkt wird. Ein großer Teil der heutigen Naturwissenschaftler gesteht nicht nur dem Menschen, sondern auch den anderen Naturgestalten nicht nur „Zweckmäßigkeit“ (diese war immer unbestritten), sondern auch „Zweck-tätigkeit“ zu. Sicher aber ist, dass das Wort „Sinn“ durch seine Koppelung mit „Zweck“ und menschlichem „Vorsatz“ gröblich verballhornt wird. Kein Marxist wird leugnen, dass der „Kapitalismus“ ein bewunderungswürdiges Gebilde von vorgesetzten und verwirklichten Zwecken darstellt. Aber wenn Karl Marx von der Entfremdung des Menschen spricht, die er heraufgeführt habe, so bestreitet er den Sinn dieser Zwecke. Der Sinn ist also die radikale Frage nach dem verwirkten oder erfüllten Sein. Die Sinnfrage stellt auch den Vorsatz, der sein Ziel erreichte, in Frage. Wenn jemand auf der Spitze der Erfolge, rückblickend auf tausend und abertausend vorgesetzte und zum Ziel geführte Zwecke, am Sinn seiner Tätigkeit oder seines ganzen Lebens zweifelt, so zweifelt er, ob seine Tätigkeit oder sein Leben ihm Sinnfülle geschenkt habe. Es ist also im Sein des Menschen und nur im Sein des Menschen ständig die Frage nach dem Sein-Sollenden virulent.

Das gilt auch für den Kommunismus. Er kann sich also nicht abschirmen gegen die Sinnfrage. Menschliches Sein ist Sein plus Freiheit des Seinkönnens. Diese Freiheit des Seinkönnens schließt die Möglichkeit der Bewährung und des Versagens ein. In den Erfahrungen der Angst, der Leere, der Langeweile, des Überdrusses, des Ekels, der Schuld, der Reue, der Trauer, der Melancholie, der Absurdität und wie die hundertfältigen Erfahrungen von Sinnlosigkeit alle heißen (das absurde Theater gibt eine reiche Übersicht, und es ist kein Zufall, dass die Theaterleute aller Ostblockstaaten außer der DDR und der Sowjet-Union sich in ihrer Bewertung des absurden Theaters um 180 Grad gewandelt haben), in all diesen Erfahrungen der Sinnlosigkeit spiegelt sich der Riss zwischen dem Sein und dem Sein-Sollenden. Umgekehrt spiegelt sich in den Erfahrungen der Erfüllung, der Spontaneität, der „ersten Liebe“ (viele Kommunisten nennen die Anfangsjahre der bolschewistischen Revolution die Jahre der „ersten Liebe“), der freudigen Gegenwartsbejahung, des Beschwingtseins durch Hoffnung Erfahrung von Sinn. Der „Sinn“ ist also ein Kriterium, das allen Vorsätzen, Planungen, Zielsetzungen und Zwecken übergeordnet ist. Man kann nicht die Begriffe „Sinn“ und „Zweck“, wie das vorliegende Buch es tut, einfach als Synonyme behandeln.

Es bleibt noch eine letzte Möglichkeit. Es könnte sein, der Marxismus lebe zwar von einem Sinn glauben, es gäbe aber für ihn irgendeinen Grund, der ihm das Wort „Sinn“ so suspekt machte, dass er es peinlich zu vermeiden trachtet. Das ist tatsächlich der Fall. Paul Tillich hat in seinem Buch „Die sozialistische Entscheidung“, das nur wenige Monate vor der Machtergreifung des Nationalsozialismus erschien, und das darum der Marxismus bis heute nur ungenügend oder gar nicht zur Kenntnis genommen hat, nachgewiesen, dass im Glauben des Marxismus an die Gesetze der Entwicklung sich der alte liberale, bürgerliche Harmonieglaube unreflektiert erhalten habe. Wie Adam Smith glaubte, Wirtschaft und Politik müssten, überließe man sie nur ihrer eigenen Gesetzlichkeit durch eine naturgegebene Harmonie zur Seinerfüllung und zum Glück der Menschen führen, so lehrt auch „Moderne Naturwissenschaft und Atheismus“: „Der Maßstab dafür (sc. für die Sinnerfüllung des Menschenlebens) liegt in seiner Beziehung zum objektiven Fortschritt in der gesellschaftlichen Entwicklung, in dem sich die Selbsterschaffung des Menschen verwirklicht. Die menschliche Gesellschaft entwickelt sich in objektiver Gesetzlichkeit. Ihre Gesetze verwirklichen sich im und durch das Handeln des Menschen. Sie waren früher unbekannt. Ob das Tun des Menschen in seiner Gesamtheit sinnvoll, mehr oder weniger sinnvoll war, stellte sich erst nachträglich heraus. Nachdem durch den Marxismus-Leninismus die Gesetzmäßigkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung aufgedeckt wurden, besteht die Möglichkeit, dass der Mensch sein Leben in bezug auf den Fortschritt der Menschheit wissenschaftlich begründet und damit sinnvoll gestaltet.“

Hier ist also der Sinn des Ganzen in der objektiven Gesetzlichkeit der Geschichte bereits vorgegeben. Der Einzelne nimmt an dieser „prästabilierten Harmonie“ teil, indem er gemäß diesen Gesetzen handelt, wobei ihm noch das Exekutiv-Komitee der Partei jede Entscheidung abnimmt. Sinnhaftigkeit ist hier völlig wagnis- und risikolos geworden. Diese vorausgesetzte „prästabilierte“ Sinnhaftigkeit des Geschichtsverlaufes ist nichts als ein aus dem 18. ins 20. Jahrhundert mitgeschleppter, leicht modifizierter Liberalismus. Die Herkunft aus dem 18. Jahrhundert besagt an sich so wenig gegen ihn, wie es etwas gegen das Christentum besagt, dass es aus dem 1. Jahrhundert stammt. Die entscheidende Frage lautet: Ist dieser unreflektierte Glaube des Marxismus an den prästabilierten Sinn der geschichtlichen Entwicklung realitätsangepasst? Der christliche Glaube verneint diese Frage, weil er um die Zweideutigkeit des Lebens und jedes sozialen Systems weiß, die Folge und Mitgift menschlicher Freiheit ist. In dem Maße, wie der Marxismus in seiner eigenen Geschichte auf die Erfahrungen der eigenen Zweideutigkeit stößt, auf die tausendfachen Erfahrungen des Versagens, auf alle die Entwicklungen wie Terrorismus, Persönlichkeitskult, Trägheit, Lauheit, Selbstsucht, Korruption, Verbohrtheit usw., in dem Maße, wie er der Versuchung widersteht, solche Erscheinungen als Bewirkungen von außen anzusehen, wird er durch die Tatsachen über den Entscheidungscharakter jeder geschichtlichen Situation belehrt. Auch die beste Bewegung ist in sich selbst und durch sich selbst gefährdet. Nicht in einer geschichtlichen Erscheinung selbst, sondern in der Idee, welcher sie dient, liegt der Sinn ihrer Existenz. Sie bedarf also eines außer ihrer selbst liegenden Kriteriums für den Sinn ihres Handelns, vor dem sie bestehen oder scheitern kann.

Die Misere der russischen Literatur vor dem Erscheinen von Iljensburgs Roman „Tauwetter“ ist ein deutliches Zeichen, welche eine Verheerung eine falsche, zum Dogma erhobene Anthropologie anrichten kann. Alle die geschilderten „positiven Helden“ des Sozialismus leben ja genau nach der Regel, die „Moderne Naturwissenschaft und Atheismus“ anbietet. Sie widmen – jeder an seiner Stelle – ihr Leben „dem objektiven Fortschritt in der gesellschaftlichen Entwicklung, in dem sich die Selbsterschaffung des Menschen verwirklicht“ (S. 211). Das Ergebnis ist kitschige Verlogenheit, sind Menschen und Verhältnisse, die quälend sind wegen ihrer unerträglichen Irrealität, Banalität und Langeweile. Das „Tauwetter“ hat eine scharfe Abrechnung der russischen Schriftsteller mit sich selbst hervorgebracht, die bis heute noch nicht abgeschlossen ist. Die wichtigsten Vorwürfe, die die Schriftsteller sich selbst und die die Leser den Autoren machen, sind „optimistische Retusche“, „Ausmerzungen jeder tragischen Daseins-Konstellation“, „optimistische Zurechtbiegung des Sujets“ (Pomeranzew in „Aufrichtigkeit in der Literatur“). Ist es nicht deutlich, dass hinter diesen Vorwürfen, die die Schriftsteller sich selbst machen, der falsche, gleichsam mechanische, unreflektiert aus dem Liberalismus des 18. Jahrhunderts übernommene Harmonieglaube steht, zu dem mit einer Naivität, die in allen anderen Ostblockstaaten erschüttert ist, das von Olof Klohr herausgegebene Standard-Atheismus-Buch auffordert? Ilja Ehrenburg hat einmal sinngemäß gesagt, man könne aus der Sowjet-Literatur alles mögliche, man könne jedes technische und soziologische Detail erfahren. Man könne z.B. lernen, wie ein Bagger arbeitet, wie Ziegel gebrannt werden, mit welchen Schwierigkeiten der Leiter einer Kolchose zu kämpfen habe und wie der höchste Milchertrag bei Kühen erreicht wird; aber wenn der russische Leser erleben will, wie Menschen sich in menschlichen Konflikten verhalten, was sie fühlen, denken und tun, dann greife er zu Tolstois „Anna Karenina“. Nichts gegen technischen und gesellschaftlichen Fortschritt; aber es ist ein Irrtum zu meinen, er könne die an jedem Punkt des menschlichen Lebens gegenwärtige Sinnfrage beantworten.

Unsere letzte Frage soll lauten: was ist nun dieser „Sinn“, in dem der Einzelne oder Nationen oder Bewegungen sich bewähren oder an dem sie scheitern können? Sind es die eigenen Weltentwürfe? Ist Sinn die willkürliche Sinnsetzung des Menschen? Ist Sinn die Ordnung von Welt und Leben, die wir selbst vornehmen, weil wir nicht wie das Tier oder die Pflanze in feste Wirklichkeitsstrukturen fest eingerastet sind? Tiere und Pflanzen entwerfen ihr Leben nicht, sondern sie erleben jedes auf seine Weise einen bestimmten Daseinsentwurf. Ist Sinn also ein in Freiheit vollzogener Sinn-Entwurf, den wir ebenso auch wieder aufheben können?

Dem widerspricht alle Erfahrung. Wer immer in Schicksal oder Welt „Sinn“ erfährt, erlebt ihn als ein objektives Widerfahrnis. Es trägt für ihn so objektiven und unumstößlichen Charakter, wie für Tiere und Pflanzen ihre objektiven Daseinsstrukturen. Es steht nicht in der Macht dessen, der „Sinn“ erfährt, diese Sinnerfahrung aufzuheben oder zu verändern. Und wer andererseits Sinnlosigkeit erfährt, erlebt sie ebenso als objektives Widerfahrnis. Er ist bei aller Mühe nicht in der Lage, Sinn zu sichten und in seinem Leben zu verwirklichen. Wo Zweifel nicht wie der Zweifel Descartes zur Methode wird, um der Wahrheit und das heißt der Aufhebung des Zweifels auf die Spur zu kommen, sondern wo der Zweifel echte Selbstentzweiung des menschlichen Seins ist, da kann er nicht Sinn

aus eigener Willkür setzen. Alle selbstgesetzte Sinnggebung müsste er alsbald von neuem in Zweifel ziehen. Sinnlosigkeit ist die Erkrankung der Freiheit an sich selbst. Die an der Seins-Entzweiung erkrankte Freiheit kann nur geheilt werden, wenn sie Geborgenheit und Getragenheit von einem Außerhalb dieser eigenen Freiheit erfährt. So meint „Sinn“ also nicht eine menschliche Selbsttätigkeit, sondern Erfahrungen geistiger Zusammenhänge, die für den auf eine solche Sinngetragenheit angelegten Menschen lebensnotwendig sind. Das menschliche Sein, das wir als Sein-in-Freiheit erfahren, kann sich nicht selbst tragen, sondern es muss durch das in sich ruhende Sein getragen werden. Alles Leben auf der Erde beruht auf einem Wechselspiel von Vorgegebenheit und Selbsttätigkeit. Amöbe, Pflanze, Tier und Mensch entwickeln auf dem Gebiet der Nahrung, der Sicherung und der Fortpflanzung Selbsttätigkeit auf der Grundlage vorgegebener Strukturen. Das gleiche Gesetz gilt aber auch für den geistigen Raum, in dem die Sinnfrage aufbricht. Auch hier ist von ihm Selbsttätigkeit gefordert auf der Grundlage einer Struktur von Gnade. Dem, der nicht nur mit der Selbsttätigkeit des Menschen, sondern auch mit der vorgegebenen Gnadenstruktur des Daseins rechnet, leuchtet dieser Sinn auf im Lichte des göttlichen Wortes.

Fassen wir unser Urteil über die „anthropologischen“ Aussagen von „Moderne Naturwissenschaft und Atheismus“ zusammen, so müssen wir feststellen, dass entgegen den sicher ehrlich gemeinten Erklärungen des Vorworts, man suche ein klärendes Gespräch „unter Achtung der Überzeugung des Diskussionspartners“ (S. 10), an keinem Punkt auch nur die Voraussetzungen für ein solches Gespräch anvisiert werden. Wir möchten als Ausgangspunkt für ein wirkliches Gespräch vorschlagen:

1) Anknüpfend an den von Karl Marx Hegel gegenüber gebrauchten Begriff des „totalen Menschen“ müssten Christen und Marxisten darlegen, was sie darunter verstehen. Vom Marxismus müsste dabei gefordert werden, dass er endlich seine Belehrung, dass die Seele keine selbständige Größe sei, in ihrer Überflüssigkeit erkennt. Es ist sinnlos, sich über nur vermeintliche Gegensätze zu streiten.

2) Da sich im Menschen das Sein zu einem Sein-in-Freiheit erhoben hat, ist mit dem Menschen die Frage nach dem Sinn gegeben. Kein Bezirk des menschlichen Seins in Gesellschaft, Politik, materiellem und bewusstem Sein, Schicksal, Tod, Krankheit, Sexus, Eros, steht außerhalb der Sinnfrage.

3) Da die Erkrankung des Seins-in-Freiheit eine Erfahrung der kapitalistischen wie der kommunistischen Gesellschaft darstellt, kann die Erfahrung der Getragenheit nur an einem Sein jenseits der menschlichen Freiheit gemacht werden.

Wir meinen, dass es an diesen Punkten, deren Klärung auch für den Marxisten lebenswichtig ist, mindestens zum Verstehen der gegenseitigen Intentionen kommen kann.

Aurel von Jüchen