



BRUNO SCHMID

## Der Entfremdungsbegriff in der Gegenwart und seine ethische Relevanz\*

Die Schwierigkeit, »Entfremdung« zu definieren, beschäftigt heute selbst wissenschaftliche Kongresse, ohne daß ein Konsens erzielt werden könnte<sup>1</sup>. Monographien zum Thema<sup>2</sup> untersuchen nur Teilbereiche,

\* Vgl. *Bruno Schmid*, Sittliche Existenz in »Entfremdung«. Eine Untersuchung zur Ethik Jean-Jacques Rousseaus, Dusseldorf 1983 (= Moraltheologische Studien. Historische Abteilung, hrsg. von *Josef Georg Ziegler*, Bd. 8). Ausführliches Literaturverzeichnis: Ebenda, 499–520. Der Beitrag ist die erweiterte Fassung zum I. Kapitel: Die semantischen Grundlagen einer ethischen Reflexion des Entfremdungsbegriffs, ebenda, 33–39.

Folgende Abkürzungen wurden verwendet:

- LThK = Lexikon für Theologie und Kirche. Zweite, völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von *Josef Höfer* und *Karl Rahner*, 10 Bände, 3 Erg.bände und 1 Reg.-band, Freiburg i.Br. 1957–1968.
- RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Dritte, völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von *Kurt Gallig*, 6 Bände und 1 Reg.band, Tübingen 1957–1965.
- ThWNT = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begründet von *Gerhard Kuttel*, hrsg. von *Gerhard Friedrich*, 11 Bände, Stuttgart 1933–1979.

<sup>1</sup> Als Beispiele für Kongresse der letzten Jahre, die sich mit dem Problem der Entfremdung befaßten, lassen sich nennen, die »Fifth East-West Philosopher's Conference« im Sommer 1969 in Honolulu (vgl. *Fritz-Joachim von Rintelen*, Daseinsentfremdung. Fifth East-West Philosopher's Conference, Honolulu, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 25 (1971) 126–134, 126); der 8. Weltkongreß für Soziologie 1974 in Toronto (vgl. *Theories of Alienation: Critical Perspectives in Philosophy and the Social Sciences*, ed. by *R(udolf) Felix Geyer* and *David R. Schweitzer*, Leiden 1976, Preface, p. Vf.; *Peter Christian Ludz*, »Alienation« als Konzept der Sozialwissenschaften, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 27 (1975) 1–32, 1 (Anmerkung 1)); das Kolloquium zwischen Theologen und Philosophen über »Zeitlichkeit und Entfremdung« im Januar 1975 in Rom (vgl. *Kerygma und Mythos VI–8. Zeitlichkeit und Entfremdung in Hermeneutik und Theologie*, hrsg. von *Franz Theunis*, Hamburg-Bergstedt 1976, 7); die Tagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen zum Thema »Erlösung und Emanzipation« im Dezember 1972 in München (vgl. *Leo Scheffczyk*, Einführung. Die Aufgabe der Theologie angesichts der heutigen Erlösungsproblematik, in: Erlösung und Emanzipation, hrsg. von *Leo Scheffczyk*, Freiburg, Basel, Wien 1973, 5–12, 5).

<sup>2</sup> Etwa *Heinrich Poputz*, Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx, Frankfurt a.M. 1967; *Joachim Israel*, Der Begriff Entfremdung. Makrosoziologische Untersuchung von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart,

Sammelbände beleuchten einzelne Aspekte<sup>3</sup>. Die mangelnde Präzision des Begriffs und die Vieldeutigkeit<sup>4</sup>, ja Widersprüchlichkeit bei der Verwendung des Wortes machen es fraglich, ob man »Entfremdung« überhaupt als univoken Begriff betrachten darf. Die Fülle der Vorstellungen, die sich mit dem Wort »Entfremdung« verbinden, resultiert nicht nur daraus, daß es seit der Antike von verschiedenen philosophischen Strömungen in unterschiedlichem Sinn verwandt wird; auch in den

---

Reinbek 1972; *Richard Schacht*, *Alienation*, London 1971; *Ingbert Knecht*, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, Meisenheim am Glan 1975; *Berthold Werlein*, *Entfremdung und Mechanisierung der Produktionsarbeit. Kritik des Technikfetischismus*; *Heidrun Friedel-Howe*, *Entfremdung in der Industriearbeit. Ansatz eines sozialisationstheoretischen Bezugsrahmens der psychischen Vermittlung situativer Entfremdungspotentiale*, Berlin 1981; *Adam Schaff*, *Entfremdung als soziales Phänomen*, Wien 1977. Für die seit dem 8. Weltkongreß für Soziologie 1974 in Toronto intensivierte anglo-amerikanische sozialwissenschaftliche Forschung siehe stellvertretend *R(udolf) Felix Geyer*, *Alienation theories: a general systems approach*, Oxford, Kronberg 1980.

<sup>3</sup> *Arthur Fischer*, *Die Entfremdung des Menschen in einer heilen Gesellschaft. Materialien zur Adaption und Denunziation eines Begriffs*, München 1970; *Entfremdung*, hrsg. von *Heinz-Horst Schrey*, Darmstadt 1975; *Theories of Alienation* a. a. O.; *Die gesellschaftliche Konstruktion der Entfremdung*, hrsg. von *Michael Brenner* und *Hermann Strasser*, Frankfurt a. M., New York 1977; ebenso die in Anmerkung 1 aufgeführte Kongreßdokumentation *Kerygma und Mythos VI–8*.

<sup>4</sup> *Michael Brenner* und *Hermann Strasser* sprechen von »einem der meist mißbrauchten Termini« und einer »Inflation an Inhalten«, die mit ihm assoziiert würden (*Die gesellschaftliche Konstruktion der Entfremdung*, a. a. O., 9). *Paul Ricoeur* diagnostiziert für das französische Analogon »aliénation« eine »surcharge sémantique: à force de signifier trop, il risque de ne plus rien signifier du tout« (*Art. aliénation*, in: *Encyclopaedia Universalis*, vol. 1, Paris 1968, 660–664, 660). Vgl. *Peter Christian Ludz*, »Alienation«, a. a. O., besonders 1f., 13–16, 25f.; *Dieter Wenko*, *Wertung und Wissenschaft. Gedanken zum Gebrauch des Begriffs der Entfremdung*, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27 (1975) 33–46, 33. – Zur Unterscheidung zwischen »mangelnder Präzision« und »Vieldeutigkeit« vgl. *Joachim Israel*, *Der Begriff Entfremdung*, a. a. O., 312: »Mangelnde Präzision ist ein Charakteristikum, das sich auf einen Begriff und seine Bedeutung bezieht (. . .). Vieldeutigkeit dagegen bezieht sich auf die Merkmale eines bestimmten Wortes« (Hervorhebungen vom Verfasser). Zur Unterscheidung von »Wort« (bzw. »Terminus«) und »Begriff« siehe *Wilhelm Kamlah*, *Paul Lorenzen*, *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*, Mannheim, Wien, Zürich 1973, 70–78, 86–93; *Helmuth Seiffert*, *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Bd. 1, München 1972; Bd. 2, München 1970, hier Bd. 1, 30–51.

Dadurch wird »die Fungibilität von gesellschaftlichen Analysen im Aspekt der Entfremdung«, wie *Ritz* feststellt, »in konträren theoretischen und politischen Konzeptionen (. . .) deutlich« (*Art. Entfremdung*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, hrsg. von *Joachim Ritter*, Basel, Darmstadt 1972, 509–525, 521), und man kann mit *Reinbart Maurer* fragen, ob ein solcher Begriff »eine Erfindung der Intellektuellen« ist, die »ihre Entfremdung von der Masse der Menschen und deren »gesundem« Menschenverstand universal setzen« (*Art. Entfremdung*, in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Studienausgabe, 6 Bände, hrsg. von *Hermann Krings u. a.*, München 1973–1974, hier Bd. 2, 348–360, 357; vgl. *Reinbart Maurer*, *Revolution und »Kehre«*. Studien zum Problem gesellschaftlicher Naturbeherrschung, Frankfurt a. M. 1975, 105).



Human- und Sozialwissenschaften, in Medizin, Psychologie und Soziologie, selbst in der Theologie spricht man von »Entfremdung«<sup>5</sup>. Eine umfassende Darstellung der Bedeutung des Wortes liegt bis jetzt nicht vor, vor allem fehlt eine Untersuchung, die nicht erst beim Deutschen Idealismus ansetzt, sondern den bis in archaische Kulturen zurückrei-

<sup>5</sup> Schon früher wurde der Begriff in der theologischen Literatur zur Diagnose der geistesgeschichtlichen Situation, näherhin zur Kennzeichnung der neuzeitlich-aufklärerischen »Kritik der christlichen Wahrheit« (*Karl Gerhard Steck*, *Versöhnung oder Entfremdung?* In: *Karl Gerhard Steck*, *Dieter Schellong*, *Umstrittene Versöhnung. Theologische Aspekte und politische Brisanz*, München 1977, 77) verwendet; vgl. z. B. in praktisch-theologischem Kontext *Gunter Biemer u. a.*, *Eingliederung in die Kirche*, Mainz 1977, 68–76; *Adolf Exeler*, *Entfremdet der Religionsunterricht von der Kirche?* In: *Katechetische Blätter* 103 (1978) 411–425, besonders 412f.; Kardinal *Joseph Hoffner*, *Pastoral der Kirchenfremden. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz 1979 in Fulda*, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn o. J., besonders 7ff.; *Johannes Paul II.*, *Predigten und Ansprachen bei seiner Reise in die Dominikanische Republik und nach Mexiko*, 26. 1.–4. 2. 1979, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979, 56; *Kirche und Arbeiterschaft. Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland vom 21. November 1975*, in: *Synode. Amtliche Mitteilungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland*, Heft 2 (1976) 51–79, 58; *Stephan H. Pförtner*, *Werner Heuerle*, *Einführung in die katholische Soziallehre*, Darmstadt 1980, 93f., 112f.; grundsätzlicher bei *Josef Goldbrunner*, *Von der Selbstentfremdung zur Selbstfindung und das Christentum*, in: *Theologie – Gemeinde – Seelsorge*, hrsg. von *Walter Friedberger* und *Franz Schnyder*, München 1979, 71–78; *Erich Hehberger*, *Entfremdung als Problem der Verkündigung*, Eichstatt 1976; *Ludger Honnefelder*, *Die ethische Rationalität der Neuzeit*, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 1, hrsg. von *Anselm Hertz u. a.*, Freiburg, Basel, Wien, Gutersloh 1978, 19–45, 23; *Kurt Marti*, *Entfremdung und Erfahrung in Theologie und Literatur*, in: *Reformatio* 25 (1976) 338–350; aus dem englischsprachigen Bereich: *Sociology, theology and conflict*, ed. by *Denis E.H. Whiteley* and *Roderick Martin*, Oxford 1969; *William C. Bier*, *Alienation: Plight of Modern Man?* New York 1972; *Gregory Baum*, *Religion und Alienation. A Theological Reading of Sociology*, New York, Paramus, Toronto 1975.

Heute jedoch wird »Entfremdung« in der theologischen Sprache mehr und mehr in systematischer Absicht, d. h. als »Grundwort (. . .) einer christlichen Wirklichkeitsdeutung«, mit dem Ziel einer »neuen Vermittlung der christlichen Wahrheit« rezipiert (*Karl Gerhard Steck*, *Versöhnung oder Entfremdung?* A. a. O., 7, 10). Dazu sei im Bereich der Ethik verwiesen auf *Alfons Auer*, *Ist die Sünde eine Beleidigung Gottes? Überlegungen zur theologischen Dimension der Sünde*, in: *Theologische Quartalschrift* 155 (1975) 53–68, 55–57; *Franz Böckle*, *Fundamental-moral*, München 1978, 127; *Volker Eid*, *Art. Freiheit*, in: *Wörterbuch christlicher Ethik*, hrsg. von *Bernhard Stoeckle*, Freiburg, Basel, Wien 1975, 86–91, 88; *Gerfried Hunold*, *Identitätstheorie*, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 1, 177–195; besonders 185; *Wilhelm Korff*, *Theologische Ethik. Eine Einführung*, Freiburg, Basel, Wien 1975, 55, 105 (Anmerkung 58); *Lütgard Fleischer*, *Art. Identität*, in: *Wörterbuch christlicher Ethik*, a. a. O., 148–150, 148.

chenden Ursprung des Begriffs und seine geschichtliche Entwicklung bis ins 19. Jahrhundert aus den Quellen belegt<sup>6</sup>.

Daß diese Lücke im Rahmen des folgenden Beitrags nicht zu schließen ist, versteht sich von selbst. Das Ziel der Untersuchung besteht vielmehr darin, die Grundlinien des gegenwärtigen Entfremdungsverständnisses nachzuzeichnen (I. Kapitel) und vor diesem Hintergrund die ethische

<sup>6</sup> Ob eine solche Untersuchung je geschrieben werden kann, sei dahingestellt. Ansätze finden sich bei *Ritz*, a. a. O., der – neben *Schacht*, und *Israel* – gegenwärtig die beste Übersicht zur Begriffsgeschichte bietet. In pastoraltheologischem Zusammenhang referiert dazu auch *Erich Hehberger*, Entfremdung als Problem der Verkündigung, a. a. O., 39–62.

Die Bedeutung von Entfremdung bei *Hegel* und *Marx* ist demgegenüber in zahlreichen Arbeiten behandelt. Aus der Fülle der Literatur zum Entfremdungsbegriff bei *Marx* seien genannt: *Bronislaw Baczko*, Weltanschauung, Metaphysik, Entfremdung. Philosophische Versuche, Frankfurt a. M. 1969; *Manfred Buhr*, Entfremdung – philosophische Anthropologie – Marx-Kritik, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 14 (1966) 806–834; *Juri Nikolajewitsch Dawydow*, Freiheit und Entfremdung, Berlin 1964; *Erich Fromm*, Das Menschenbild bei Marx, Frankfurt a. M. 1969; *Wolfgang Heise*, Über die Entfremdung und ihre Überwindung, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 13 (1965) 684–710; *Wolfgang Jahn*, Der ökonomische Inhalt des Begriffs der Entfremdung der Arbeit in den Frühschriften von Karl Marx, in: Wirtschaftswissenschaft 5 (1957) 848–865; *Alfred Kurella*, Das Eigene und das Fremde. Neue Beiträge zum sozialistischen Humanismus, Berlin, Weimar 1968; *Karl Löwith*, Man's Self-Alienation in the Early Writings of Marx, in: Social Research 21 (1954) 204–230; *Ernest Mandel*, Entstehung und Entwicklung der ökonomischen Lehre von Karl Marx (1843–1963), Frankfurt, Wien 1968; *Thomas Meyer*, Der Zwiespalt in der Marx'schen Emanzipationstheorie. Studie zur Rolle des proletarischen Subjekts, Kronberg/Taunus 1973; *Teodor Il'ič Oisermann*, Die Entfremdung als historische Kategorie, Berlin 1965; *Adam Schaff*, Marxismus und das menschliche Individuum, Reinbek 1970; *Alfred Schmidt*, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, überarbeitete, ergänzte und mit einem Postscriptum versehene Neuausgabe (basis), Frankfurt a. M. 1971; *Lucien Sève*, Marxistische Analyse der Entfremdung, Frankfurt a. M. 1978.

Besondere Beachtung verdienen auf Grund ihrer kritischen Würdigung des *Marx*schen Denkens folgende Arbeiten: *Kostas Axelos*, Marx, penseur de la technique. De l'aliénation de l'homme à la conquête du monde, Paris 1961; *Jean-Yves Calvez*, Karl Marx, Darstellung und Kritik seines Denkens, Freiburg, Olten 1964; *Helmut Klages*, Technischer Humanismus. Philosophie und Soziologie der Arbeit bei K. Marx, Stuttgart 1964; *Heinrich Popitz*, Der entfremdete Mensch, a. a. O.

Der Entfremdungsgedanke im Deutschen Idealismus wird meist nur beiläufig unter dem Aspekt der Vorgeschichte des *Marx*schen Entfremdungsbegriffs behandelt; vgl. etwa *Helmut Klages*, Technischer Humanismus, a. a. O.; *Marcel Reding*, Der politische Atheismus, Graz, Wien, Köln 1957; *Klaus Erich Bockmühl*, Leiblichkeit und Gesellschaft. Studien zur Religionskritik und Anthropologie im Frühwerk von Ludwig Feuerbach und Karl Marx, Göttingen 1961; *Robert C. Tucker*, Karl Marx. Die Entwicklung seines Denkens von der Philosophie zum Mythos, München 1963; *Georg H. Huntemann*, Der Gedanke der Selbstentfremdung bei Karl Marx und in den Utopien von E. Cabet bis G. Orwell, in: Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte 6 (1954) 138–146. Anders in folgenden, wenig beachteten Arbeiten: *Ernst Nolte*, Selbstentfremdung und Dialektik im deutschen Idealismus und bei Marx, Phil. Diss. Freiburg 1952; *Conrad Boey*, L'aliénation dans »La Phénoménologie de l'Esprit« de G. W. F. Hegel,





## Relevanz des Begriffs, besonders im Blick auf die theologische Ethik, zu reflektieren (II. Kapitel)<sup>7</sup>.

### I. DER ENTFREMDUNGSBEGRIFF IN DER GEGENWART

#### 1. Philosophische Ansätze

Von der Begriffsgeschichte her bedingt ist unter den philosophischen Strömungen der Gegenwart, in deren Terminologie sich »Entfremdung« findet, an erster Stelle der Marxismus zu nennen. Zwischen den verschiedenen marxistischen und neomarxistischen Denkern gibt es jedoch erhebliche Differenzen über Inhalt und Wert des Entfremdungsbegriffs. Um die unterschiedlichen Positionen zu verdeutlichen, lassen sich vereinfachend zwei Gruppierungen unterscheiden: die Vertreter des orthodoxen Marxismus-Leninismus, wie ihn vor allem die sozialistischen Parteien Osteuropas lehren, und die sogenannten »Revisionisten«, also marxistische Denker, die sich von der Linie der Parteien entfernen. Außerdem sind Denkansätze im Umkreis der »Kritischen Theorie« der Frankfurter Schule zu berücksichtigen, die in ihrem Entfremdungsverständnis vom Marxismus beeinflusst sind<sup>8</sup>.

---

Paris, Bruges 1970; *Joseph Gauvin*, Entfremdung et Entäußerung dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, in: *Archives de Philosophie* 25 (1962) 555–571; *Friedrich Müller*, Entfremdung. Zur anthropologischen Begründung der Staatstheorie bei Rousseau, Hegel, Marx, Berlin 1970; *Rudolf Ružicka*, Selbstentfremdung und Ideologie. Zum Ideologieproblem bei Hegel und den Junghegelianern, Bonn 1977; *Jakobus Wössner*, Sozialnatur und Sozialstruktur. Studien über die Entfremdung des Menschen, Berlin 1965.

<sup>7</sup> Vollständigkeit ist dabei weder quantitativ, d.h. im Blick auf die Vielzahl möglicher Bedeutungsnuancen des Wortes, noch qualitativ, also hinsichtlich der Gründlichkeit der Auslegung des jeweiligen Bedeutungsinhalts, intendiert.

Trotz der oben geltend gemachten Einwände wird im folgenden weiterhin von *einem* Entfremdungsbegriff gesprochen. Es wird also postuliert, daß bei allen Bedeutungsgegensätzen in der Verwendung des Wortes durch verschiedene Wissenschaften, Schulen oder Autoren doch ein gemeinsamer semantischer Kern vorhanden ist. Dabei ist nicht zu bestreiten, daß die Gegensätze in manchen Fällen so groß sind, daß man auch von verschiedenen Bedeutungen (und d. h. Begriffen) ausgehen könnte. Doch sprechen auch Nachschlagewerke und Monographien von »dem« Begriff Entfremdung, obwohl sie sachlich zwischen verschiedenen Bedeutungen unterscheiden (z. B. *Reinhard Maurer*, Art. Entfremdung, a. a. O., 348–360; *Joachim Israel*, Der Begriff Entfremdung (!), a. a. O., 7, aber auch 32 ff., 313).

<sup>8</sup> Welche Einflüsse darüber hinaus in der »Kritischen Theorie« wirksam sind, zeigt *Werner Post*, Kritische Theorie und metaphysischer Pessimismus. Zum Spätwerk Max Horkheimers, München 1971, 12.



## – Revisionistischer Marxismus

Es sind vor allem »revisionistische« Philosophen in Polen, der Tschechoslowakei und Jugoslawien, in Frankreich und Italien, für welche »die Entfremdung das wichtigste Konfliktproblem der Gesellschaft«<sup>9</sup> bildet. Unter Berufung auf die Schriften des jungen *Marx*, insbesondere auf die 1932 erstmals vollständig veröffentlichten »Pariser Manuskripte« von 1844<sup>10</sup>, vertreten sie die These, daß die Ökonomie für *Marx* »nicht Selbstzweck« war, daß er vielmehr »ein Philosoph und Soziologe« war und blieb, »für den die Frage des Menschen die zentrale Frage ist«<sup>11</sup>, so daß »die Gedanken des reifen *Marx*« nur dann »richtig zu verstehen« sind, »wenn sie von den Ideen der Jugendzeit Marxens, den Ideen der philosophischen Anthropologie durchleuchtet werden«<sup>12</sup>.

Der polnische Philosoph *Adam Schaff* durchbricht die Engführung eines Begriffs, der Entfremdung nur als Konsequenz von Privateigentum an Produktionsmitteln verstehen will, durch die Erkenntnis, daß die von *Marx* kritisierte Verstümmelung der Persönlichkeit »auch in der sozialistischen Gesellschaft« weiterexistiert<sup>13</sup>. Die Entfremdung liegt nicht darin, daß die in den Frühschriften postulierte Abschaffung der notwendigen Arbeit zugunsten freier, bewußter Tätigkeit sich »in allen Gesellschaftsordnungen« als unmöglich erweist, weshalb *Schaff* diese Vorstellung von *Marx* als utopische, im »Kapital« überwundene »Jugendsünde« wertet<sup>14</sup>. Indizien fortdauernder Entfremdung im Sozialismus sind vielmehr das Gefühl der Bedrohung durch den Staat, der als »Apparat der Gewalt« nicht nur nach außen, sondern – besonders in der »Periode des sogenannten Personenkults« – ebenso »als eine nach innen gerichtete

<sup>9</sup> *Adam Schaff*, *Marxismus und das menschliche Individuum*, a. a. O., 135. Vgl. *ders.*, *Die marxistische Auffassung vom Menschen*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 13 (1965) 578–589, 584; *Reinhard Maurer*, *Art. Entfremdung*, a. a. O., 349; *ders.*, *Revolution und ›Kehre‹*, a. a. O., 91.

<sup>10</sup> Unter dem Titel »Nationalökonomie und Philosophie« in: *Karl Marx*, *Die Frühschriften*, hrsg. von *Siegfried Landsbut*, Stuttgart 1968, 225–316 (unvollständig); als »Ökonomisch-philosophische Manuskripte« in: *Karl Marx*, *Texte zu Methode und Praxis II. Pariser Manuskripte 1844*. Mit einem Essay »Zum Verständnis der Texte«, Erläuterungen und Bibliographie, hrsg. von *Gunther Hillmann*, Reinbek 1969, 7–133. Vgl. *Herbert Marcuse*, *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus*, in: *Die Gesellschaft. Internationale Revue für Sozialismus und Politik*, 2. Band, 9 (1932) 136–174, 136; *Gunther Hillmann*, a. a. O., 201.

<sup>11</sup> *Adam Schaff*, *Marxismus und das menschliche Individuum*, a. a. O., 135.

<sup>12</sup> *Ebenda*, 134.

<sup>13</sup> *Ebenda*, 99; vgl. 89.

<sup>14</sup> *Ebenda*, 87; vgl. 96 f. 100.



Kraft« wirkt<sup>15</sup>, die konkrete Gestaltung des Arbeitsprozesses, etwa in der Weise der Arbeitsteilung und Spezialisierung<sup>16</sup>, oder die Institution der Familie<sup>17</sup>. In allen diesen Fällen geschieht, was laut *Schaff* das entscheidende Kriterium der Entfremdung im Sinne von *Marx* ist: die Produkte des Menschen verselbständigen sich und ordnen den Menschen ihrer Eigengesetzlichkeit unter<sup>18</sup>.

Keines dieser Entfremdungsphänomene ist, so *Schaff*, in absehbarer Zukunft zu beseitigen. Dem totalen Menschen, dem »Idealtyp des Menschen der kommunistischen Epoche«, steht in der historischen Realität der in der Welt der Entfremdung lebende »Mensch mit einer verstümmelten Persönlichkeit, mit beschränkten Entwicklungschancen« gegenüber<sup>19</sup>. Wengleich das Ideal des nicht mehr entfremdeten, »totalen« Menschen »unerreichbar ist, wie der Limes der mathematischen Reihe, so kann und soll man ihm doch zustreben«<sup>20</sup>.

Den damit ausgesprochenen Vorbehalt will der jugoslawische Marxist *Gajo Petrović* anthropologisch begründen. Für ihn wäre eine »absolute Aufhebung der Entfremdung« nur denkbar, »wenn die Menschheit ein für allemal unveränderlich gegeben wäre«<sup>21</sup>. Aus der Geschichtlichkeit des Menschen folgt demnach, »daß nur eine relative Aufhebung der Entfremdung möglich ist«<sup>22</sup>. Dies schließt nicht aus, daß »eine grundsätzlich nicht entfremdete Gesellschaft« geschaffen werden kann, welche »die Entwicklung nicht entfremdeter, wahrhaft menschlicher Individuen« fördert<sup>23</sup>. Auch *Petrovićs* Landsmann *Boris Ziberl* unterstreicht den evolutionären, nicht dogmatisch propagierbaren, sondern vom jeweiligen gesellschaftlichen Entwicklungsstand abhängigen Status der Überwindung von Entfremdung<sup>24</sup>. Selbst wenn zwischen kapitalistischen und

<sup>15</sup> *Adam Schaff*, *Marxismus und das menschliche Individuum*, a.a.O., 91; vgl. *ders.*, *Entfremdung als ein gesellschaftlich-philosophisches Problem*, in: *Wissenschaft als interdisziplinäres Problem*, Teil 2, hrsg. von *Richard Schwarz*, Berlin, New York 1975, 52–77, 57.

<sup>16</sup> Vgl. *Adam Schaff*, *Marxismus und das menschliche Individuum*, a.a.O., 97.

<sup>17</sup> Vgl. ebenda.

<sup>18</sup> Vgl. ebenda; *ders.*, *Entfremdung als ein gesellschaftlich-philosophisches Problem*, a.a.O., 56, 58f.; *ders.*, *Eine Analyse des Begriffsapparates der Marxschen Entfremdungstheorie*, in: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Entfremdung*, a.a.O., 17–39, 20.

<sup>19</sup> *Adam Schaff*, *Marxismus und das menschliche Individuum*, a.a.O., 99.

<sup>20</sup> Ebenda. Vgl. *ders.*, *Entfremdung als ein gesellschaftlich-philosophisches Problem*, a.a.O., 75f.

<sup>21</sup> *Gajo Petrović*, *Gibt es noch Entfremdung in sozialistischen Systemen?* In: *Entfremdung*, a.a.O., 265–285, 283.

<sup>22</sup> Ebenda.

<sup>23</sup> Ebenda.

<sup>24</sup> »De nombreux processus de désaliénation, amorcés dans le cadre du capitalisme, se poursuivent et se terminent sous le signe des transformations socialistes« (*Boris Ziberl*,



sozialistischen Gesellschaften ein Gefälle in der Eliminierung von Entfremdungserscheinungen behauptet wird, etwa in der Aufhebung der bäuerlichen Abhängigkeit, der Benachteiligung der Frau, in der Realisierung des Rechts auf Selbstbestimmung und freie Entfaltung der Individualität jeder Nation, so ist doch konzidiert, daß solche Aufhebung einerseits schon im Kapitalismus beginnt und andererseits im Sozialismus noch nicht abgeschlossen ist<sup>25</sup>.

Noch einen Schritt weiter geht *Vladimír Horský* mit der These, zahlreiche Merkmale »der heutigen, als sozialistisch angesehenen Länder« (!) ließen im Verständnis von *Marx* »trotz der Aufhebung des Privateigentums noch keine Aufhebung der Entfremdung« zu<sup>26</sup>. Diesen Sachverhalt erklärt er dadurch, daß einerseits *Marx* zwischen verschiedenen, unterschiedlich hoch entwickelten Gestalten des Kommunismus unterscheidet und die »Aufhebung aller Entfremdung« nur mit *einer bestimmten* (der völlig entwickelten) Gestalt (. . .) verbindet«<sup>27</sup>, während andererseits die von kommunistischen Parteien regierten Länder »von dem Wege, der zum ›Kommunismus‹ (. . .) hätte führen können, abgekommen sind«<sup>28</sup>.

*Rudi Supek*, gemeinsam mit *Petrović* Redaktionsleiter der Zeitschrift »Praxis«, betrachtet »die Theorie der Entfremdung« als ein »Kennzeichen der Distanzierung vom stalinistischen Positivismus« hin zu den »Prinzipien eines humanen Sozialismus«<sup>29</sup>. Ausgehend von *Marx*' Kritik an *Rousseaus* »Contrat social« versucht *Supek* zu zeigen, daß *Marx* für seine Entfremdungstheorie nicht eine ökonomische Perspektive, sondern »den Blickpunkt der Soziologie, aber auch den der Sozialpsychologie und Anthropologie« wählte<sup>30</sup>.

#### – Orthodoxer Marxismus-Leninismus

Die Argumentation *Horskýs* und *Supeks* macht verständlich, daß die Vertreter der orthodox marxistisch-leninistischen Position vor einer

---

Sur les conditions objectives et subjectives de la désaliénation dans le socialisme, in: Questions actuelles du socialisme, n° 76 (1965) 109–130, 118, ähnlich 119).

<sup>25</sup> *Ebenda*, 119.

<sup>26</sup> *Vladimír Horský*, Die Frage nach dem neuen Menschen in theologischer und marxistischer Anthropologie, in: Marxismusstudien. Siebte Folge, hrsg. von *Heinz-Eduard Tödt*, Tübingen 1972, 59–86, 72.

<sup>27</sup> *Horský* zitiert (a. a. O., 71) aus den »Pariser Manuskripten«, vgl. *Karl Marx*, Die Frühschriften, hrsg. von *Siegfried Landshut*, a. a. O., 233–236.

<sup>28</sup> *Vladimír Horský*, Die Frage nach dem neuen Menschen, a. a. O., 73.

<sup>29</sup> *Rudi Supek*, Soziologie und Sozialismus. Probleme und Perspektiven, Freiburg i. Br., 1970, 59–90, 59.

<sup>30</sup> *Ebenda*, 60ff., hier 73.

Überbewertung der *Marx*schen Frühschriften warnen<sup>31</sup>, den sich darauf berufenden Interpreten idealistische Verzerrung von *Marx*' Gedankengut vorwerfen<sup>32</sup> und dem angeblich abstrakt-philosophischen Entfremdungsbegriff der »Revisionisten« (wie auch der sogenannten »bürgerlichen« *Marx*-Interpreten) den wahren, von *Marx* erarbeiteten ökonomischen Gehalt des Begriffs entgegenhalten<sup>33</sup>. Dabei geht es letztlich weniger um eine rein akademische Begriffserklärung als um das politische Problem der Möglichkeit von Entfremdung innerhalb marxistisch-leninistisch organisierter Gesellschaften. Einig sind sich die »orthodoxen« Autoren darin, daß »Sozialismus und Kommunismus (. . .) ihrem Wesen nach positive Aufhebung der Entfremdung«<sup>34</sup> sind. Jedoch nimmt *Wolfgang Heise* insofern eine vermittelnde Position gegenüber den »revisionistischen« Interpreten ein, als er im »Prozeß der Aufhebung der Entfremdung in den gesellschaftlichen Beziehungen« eine »spezifische Dialektik« anerkennt, derzufolge die Aufhebung »an den entscheidenden Knoten-

<sup>31</sup> Vgl. *Manfred Buhr*, Entfremdung – philosophische Anthropologie – Marx-Kritik, a. a. O., besonders 806f.; *ders.*, Art. Entfremdung, in: Philosophisches Wörterbuch, Bd. 1, hrsg. von *Georg Klaus* und *Manfred Buhr*, Leipzig 1964, 292–296, 292f.; *Wolfgang Heise*, Über die Entfremdung und ihre Überwindung, a. a. O., 684; *Wolfgang Jahn*, Der ökonomische Inhalt des Begriffs der Entfremdung der Arbeit in den Frühschriften von Karl Marx, a. a. O., 848.

<sup>32</sup> Vgl. *Manfred Buhr*, Entfremdung, a. a. O., 831; *ders.*, Art. Entfremdung, a. a. O., 292–296, 296; *Wolfgang Heise*, Über die Entfremdung, a. a. O., 686, 688; *Teodor Il'ič Oisermann*, Die Entfremdung als historische Kategorie, a. a. O., 21f.

<sup>33</sup> Siehe vor allem *Wolfgang Jahn*, Der ökonomische Inhalt des Begriffs der Entfremdung, a. a. O., 851–865; neuerdings *Berthold Werlein*, Entfremdung und Mechanisierung der Produktionsarbeit, a. a. O. Gegen den »Technikfetischismus« der »bürgerlichen Entfremdungsideologie«, der sich sowohl in harmonisierenden (positivistischen) als auch in konfliktorientierten (lebensphilosophisch-existentialistischen) Konzeptionen äußert und Entfremdung als Begleiterscheinung industrieller Produktionstechnik wertet, interpretiert *Werlein* – im Anschluß an *Lucien Sève*s Marxdeutung – Entfremdung als »das – mit der kapitalistischen Produktion notwendig zusammenhängende – Fehlen der sozialen Kontrolle über die Produktionsweise durch die Menschen selbst« (a. a. O., 44; ähnlich 230–234, 471–479). Von dieser Grundposition aus unterzieht *Werlein* die im folgenden noch zu besprechenden Entfremdungsbegriffe der »Kritischen Theorie«, der Existenzphilosophie, des »Kritischen Rationalismus« und weiterer »bürgerlicher« Sozialphilosophen wie Soziologen einer detaillierten Kritik (a. a. O., 49–175). Vgl. *Manfred Buhr*, Entfremdung, a. a. O., 813f.; *ders.*, Art. Entfremdung, a. a. O., 292–296, 295f.; *Wolfgang Heise*, Über die Entfremdung, a. a. O., 693–696, 699; *Teodor Il'ič Oisermann*, Die Entfremdung, a. a. O., 24f. Kritisch zu den hier erhobenen Vorwürfen äußert sich *Adam Schaff*, Entfremdung als ein gesellschaftlich-philosophisches Problem, a. a. O., 71–73.

<sup>34</sup> *Wolfgang Heise*, a. a. O., 699 (Hervorhebung von mir, B.S.); analog *Berthold Werlein*, Entfremdung und Mechanisierung der Produktionsarbeit, a. a. O., 479: »Wie dem Kapitalismus die Perpetuierung, so ist dem Sozialismus die Aufhebung der Arbeitsentfremdung einprogrammiert.« Auf die erheblichen Differenzen zwischen den Darstellungen der genannten Autoren kann hier nicht näher eingegangen werden.





punkten des gesellschaftlichen Bezugsgeflechts« einsetzt und sich »etap-penweise« entwickelt<sup>35</sup>, also »kein einmaliger Akt«<sup>36</sup> ist, so daß auch innerhalb des »Sozialismus« Erscheinungen möglich sind, die im Gegen-satz zu dessen eigener Basis stehen<sup>37</sup>.

Ähnlich sagt *Teodor Il'ič Oisermann*, mit der Abschaffung des Privatei-gentums sei noch nicht alle Entfremdung aufgehoben, vielmehr sei »die Überwindung der Entfremdung der Persönlichkeit (. . .) das gesetzmä-ßige Resultat des ganzen sozialistischen Aufbaus und nicht etwa ein einmaliger Akt«<sup>38</sup>; Überreste der kapitalistischen Vergangenheit seien etwa die Klassenunterschiede, der Staat, der Widerspruch von Stadt und Land, der Widerspruch von geistiger und körperlicher Arbeit und die Religion. »Aber«, schließt *Oisermann*, »im Sozialismus gibt es nicht das, was Marx das Wesen, den Inhalt der Entfremdung nannte, und es kann diesen eigentlichen Inhalt auch nicht geben: Herrschaft der Arbeitspro- dukte über die Produzenten, Entfremdung der Produktionstätigkeit, entfremdete gesellschaftliche Verhältnisse, Unterjochung der Persönlich- keit unter die spontanen Kräfte der gesellschaftlichen Entwicklung.«<sup>39</sup> Die Veränderung, die der Begriff hier gegenüber *Heise* erfahren hat, kommt noch deutlicher zum Ausdruck bei *Manfred Buhr*, der »Entfrem- dung« so definiert, »daß die durch die materielle und geistige Tätigkeit der Menschen geschaffenen Produkte ihnen als fremde, sie beherrschende Mächte gegenüberreten«, und daraus folgert, der Begriff sei »ein historis- cher und sinnvoll nur auf kapitalistische Verhältnisse anwendbar«; ihn »auf sozialistische Verhältnisse übertragen zu wollen bedeutet, ihn in eine abstrakte, unhistorische Kategorie zu verwandeln«<sup>40</sup>.

<sup>35</sup> *Wolfgang Heise*, Über die Entfremdung, a. a. O., 703.

<sup>36</sup> Ebenda, 702. Ähnlich sagt *Alfred Kurella*, »daß es sich bei der Aufhebung der Entfremdung um einen historischen Prozeß handelt, der je nach dem Gesellschaftszu- stand, von dem die sozialistische Gesellschaft in dem betreffenden Land ihren Ausgangs- punkt nimmt, langsamer oder schneller, mit größeren oder geringeren Schwierigkeiten vor sich geht. Aber er ist in allen sozialistischen Ländern in vollem Gange« (Das Eigene und das Fremde, a. a. O., 11); vgl. *ders.*, Zu einigen methodischen Fragen der Entfrem- dungsproblematik, in: Entfremdung, a. a. O., 253–264, 263. *Werlein* bezeichnet als »relevantestes Relikt der Entfremdung« in den »realsozialistischen Gesellschaften« die »Fortexistenz wesentlicher Unterschiede zwischen Hand- und Kopfarbeit und der damit verbundenen Widersprüche«, auch wenn die – für den Kapitalismus kennzeich- nende – »Entfremdung in den Formen der Anarchie der Produktion und der Fremdbestimmung im wesentlichen überwunden ist« (Entfremdung und Mechanisierung der Produktionsarbeit, a. a. O., 478).

<sup>37</sup> *Wolfgang Heise*, a. a. O., 704.

<sup>38</sup> *Teodor Il'ič Oisermann*, Die Entfremdung als historische Kategorie, a. a. O., 132.

<sup>39</sup> Ebenda, 135.

<sup>40</sup> *Manfred Buhr*, Art. Entfremdung, a. a. O., 292–296, 296.



Unter dem Aspekt der Semantik von »Entfremdung« interessiert an dieser Kontroverse<sup>41</sup> weniger das – für die *Marx*rezeption im Mittelpunkt stehende – Problem, welche der beiden Seiten sich mit größerem Recht auf *Marx* beruft<sup>42</sup>, als vielmehr die Differenz im Entfremdungsbegriff, die sich in den gegensätzlichen Argumentationen zeigt. In dem Bemühen, die eigene Gesellschaftsordnung von Entfremdungserscheinungen freizusprechen, grenzt die orthodox marxistisch-leninistische Theorie den Begriff letztlich auf die Entfremdung zwischen dem Arbeiter und dem Produkt seiner Arbeit, sprich: auf die nicht erfolgende Aneignung dieses Produkts durch den Arbeiter, ein; d.h. sie identifiziert Entfremdung allein mit dem Sachverhalt des Privateigentums an Produktionsmitteln und betrachtet andere, auch von *Marx* genannte Phänomene, sogar solche ökonomischer Natur wie die Gestaltung des Arbeitsprozesses<sup>43</sup>, als nicht zum Wesen der Entfremdung gehörend<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Ausführlich dargestellt und aus trotzkistischer Sicht bewertet hat die Auseinandersetzung *Ernest Mandel*, *Entstehung und Entwicklung der ökonomischen Lehre von Karl Marx*, a. a. O., 186–201. Einen knappen, die grundsätzlichen Positionen andeutenden Überblick geben *Eberhard Ritz*, Art. Entfremdung, a. a. O., 509–525, 523, und *Reinhart Maurer*, Art. Entfremdung, a. a. O., 348–360, 349 (vgl. *ders.*, *Revolution und ›Kehre‹*, a. a. O. 91).

<sup>42</sup> Wenn man der Analyse *Friedrich Tombergs* folgt, »daß Entfremdung in den ›Grundrissen‹ (sc. der Kritik der politischen Ökonomie, einem Manuskript *Marx*' von 1857/58, B. S.) lediglich ein Phänomen der ökonomischen Basis bezeichnet«, so ist eine Korrektur des Begriffs durch *Marx* selbst im Sinne einer zunehmenden ökonomischen Akzentuierung unverkennbar (Der Begriff der Entfremdung in den »Grundrissen« von Karl Marx, in: *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften* 11 (1969) 187–223, 212). Dies läßt auch die Untersuchung von *Helmut Klages* (Technischer Humanismus. Philosophie und Soziologie der Arbeit bei K. Marx, a. a. O.) erkennen, auch wenn sie im ganzen zu einem anderen Schluß kommt als *Tombergs* Aufsatz (vgl. a. a. O., 43 ff., 97). Insofern hätten dann »wohl die ›orthodoxen‹ Marxisten recht, wenn sie auf die Einheitlichkeit der Marxschen Lehre verweisen« (*Reinhart Maurer*, Art. Entfremdung, a. a. O., 354).

<sup>43</sup> Vgl. *Karl Marx*, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: *Ders.*, *Texte zu Methode und Praxis II*, a. a. O., 54 f.

<sup>44</sup> Weniger eng als die bisher genannten »orthodoxen« Marxisten argumentiert *Juri Nikolajewitsch Dawydow*, der Entfremdung im Zusammenhang mit der Teilung der Arbeit sieht und ihren Inhalt so definiert, »daß sich die menschliche Form der Tätigkeit des Individuums« (also nicht nur ihr Produkt, B.S.) vom empirisch konkreten Menschen »absondert und sich nicht nur seiner Kontrolle entzieht, sondern ihm auch real als eine fremde Gewalt gegenübertritt« (*Freiheit und Entfremdung*, a. a. O., 61). Eine Kritik der »Revisionisten« an *Dawydow* würde konsequenterweise wohl eher an seinen utopischen Vorstellungen zur Überwindung der Entfremdung ansetzen, etwa bei der These, »daß sich die von der Wissenschaft herausgebildete Arbeitsteilung bereits überlebt« habe (111) und daß die kommunistische Gesellschaft eine »Gesellschaft von Wissenschaftlern« sein werde (114). Eine andere Perspektive der Kritik wählt *Ernest Mandel*, *Entstehung und Entwicklung der ökonomischen Lehre von Karl Marx*, a. a. O., 198–200, besonders auch Anmerkung 29.



Den »revisionistischen« Marxisten Ost- wie Westeuropas<sup>45</sup> scheint ein solcher Entfremdungsbegriff, der von den vielen Dimensionen des Menschseins nur die *eine* ökonomische erfasst und die politische, technische, psychische oder religiöse außer acht läßt, zu eng. Sie versuchen, die Problematik auf eine breitere anthropologische Basis zu stellen, wenn sie – wie etwa *Gajo Petrović* – Selbstentfremdung beschreiben als »eine Spaltung zwischen der wahren Natur des Menschen, oder seinem Wesen, und seinen tatsächlichen Eigenschaften, oder seiner Existenz«<sup>46</sup>, wobei unter »Wesen des Menschen (. . .) weder eine ewige Idee noch ein Teil der Faktizität, sondern die Summe der historisch geschaffenen menschlichen Möglichkeiten« zu verstehen ist. »Die Feststellung, ein Mensch entfremde sich von seinem menschlichen Wesen, würde dann bedeuten, daß ein Mensch sich von der Realisierung seiner historisch geschaffenen Möglichkeiten entfremde.«<sup>47</sup> Oder »Entfremdung« könnte signalisieren, wie *Ernest Mandel* mit den Worten *Helmut Fleischers* sagt, daß ein Mensch hinter der Antizipation menschlicher Möglichkeiten zurückbleibt<sup>48</sup>. »Wo immer in einem Bereich des Lebens, der Gesellschaft, des Denkens Entfremdung aufkommt,« stellt *Bronislaw Baczko* fest, »sind bestimmte menschliche Bedürfnisse in entfremdeter Weise befriedigt worden.«<sup>49</sup>

Einer der Wegbereiter dieser Entwicklung war der ungarische Marxist *Georg Lukács*. In seiner 1922 veröffentlichten Aufsatzsammlung »Geschichte und Klassenbewußtsein« reflektiert er unter dem Begriff der »Verdinglichung« das von *Marx* beschriebene Phänomen, daß »eine Welt

<sup>45</sup> Die tiefgreifenden Unterschiede zwischen den Ansätzen dieser Denker – man vergleiche nur etwa *Roger Garaudy* und *Ernest Mandel* – sollen nicht verwischt werden, wenn sie hier in einem Atemzug genannt werden. Was sie verbindet, ist jedoch eben die Kritik an der marxistischen »Orthodoxie«.

<sup>46</sup> *Gajo Petrović*, Gibt es noch Entfremdung in sozialistischen Systemen? In: Entfremdung, hrsg. von *Heinz-Horst Schrey*, a. a. O., 265–285, 277.

<sup>47</sup> Ebenda, 278. Nicht alle Vertreter eines revisionistischen Marxismus, die *Petrovićs* Kritik teilen, werden auch seine positive Umschreibung von Entfremdung akzeptieren. Die Gegenüberstellung »Wesen« und »Existenz« scheint zu sehr idealistischer Prämissen verdächtig zu sein. Vgl. etwa die Distanzierung *Mandels* von *Petrović* mit dem Hinweis, Entfremdung sei »keinesfalls in »der menschlichen Natur« oder der »menschlichen Existenz« verankert«, sondern in »spezifischen Bedingungen der Arbeit, der Produktion und der Gesellschaftsstruktur« (Entstehung und Entwicklung der ökonomischen Lehre von Karl Marx, a. a. O., 181).

<sup>48</sup> *Ernest Mandel*, a. a. O., 181 f.

<sup>49</sup> *Bronislaw Baczko*, Weltanschauung, Metaphysik, Entfremdung, a. a. O., 114. Vgl. dazu die von *Peter Christian Ludz* referierte These *R. Havemanns* zum Zusammenhang von Entfremdung und »Habenwollen«, d. h. Herrschaft. (*Peter Christian Ludz*, Freiheitsphilosophie oder aufgeklärter Dogmatismus? In: Der Revisionismus, hrsg. von *Leopold Labedz*, Köln, Berlin <sup>2</sup>1966, 380–438, 422–424).

von fertigen Dingen und Dingbeziehungen« den Menschen »durch menschenfremde Eigengesetzlichkeit« beherrscht<sup>50</sup>, als ein Problem, das letztlich in der Subjekt-Objekt-Problematik der neuzeitlichen Erkenntnistheorie von Anfang an gegeben war<sup>51</sup>.

Der französische Philosoph *Henri Lefebvre* ist auf der Suche nach «Überwindung der Zerrissenheit des modernen Individuums» aus dem Lager des Existentialismus in das eines unorthodoxen, anthropologischen Marxismus übergewechselt<sup>52</sup>. Als Grund dafür nennt er »die Erfahrung der Entfremdung, dessen, was den Menschen sich selbst entreißt«, und den daraus gezogenen Schluß, es sei »in der bürgerlichen Welt« dem Menschen »unmöglich, sich zu verwirklichen«<sup>53</sup>. Da *Lefebvre* zwar den »idealen Endzustand« des »homme total« schildert, auf eine »echte Eschatologie« aber verzichtet, konzentriert sich, so *Iring Fetscher*, sein Marxismus auf »die Lehre von der Entfremdung des Menschen in der gegenwärtigen Gesellschaft und die Doktrin, die den Kampf zur Überwindung dieser Entfremdung (. . .) ermöglicht«<sup>54</sup>. Wenn der (dem deutschen »Entfremdung« entsprechende) Terminus »aliénation« heute oft in einem sehr diffusen Sinn gebraucht wird, so sieht *Lefebvre* darin keinen Grund, auf ihn zu verzichten<sup>55</sup>. Wer dies fordere, gleich ob als »offizieller Marxist«, idealistischer Philosoph, Positivist oder Theologe, tue es aus ideologischen Motiven: um die Sache selbst zu verschleiern<sup>56</sup>. Notwendig sei nur, den Begriffsgehalt neu abzugrenzen und zu spezifizieren<sup>57</sup>. An drei Beispielen – Sexualität, Technologie, Kolonialismus – zeigt *Lefebvre*<sup>58</sup>, wie Entfremdung heute zu verstehen sei: als »Nicht-

---

<sup>50</sup> *Georg Lukács*, *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Studien über marxistische Dialektik, Neuwied, Berlin 1970, 170–355, 177, vgl. 183, 268, 319, 338, 342. Vgl. auch *Daniel Bell*, *Die Diskussion über die Entfremdung*, in: *Der Revisionismus*, hrsg. von *Leopold Labedz*, a. a. O., 295–319, besonders 309ff.; *Eberhard Ritz*, *Art. Entfremdung*, a. a. O., 509–525, 521 f.; *Reinhart Maurer*, *Art. Entfremdung*, a. a. O., 348–360, 348f.

<sup>51</sup> Interessant ist auch *Lukács'* Beurteilung der christlichen Antwort auf das Problem der Verdinglichung (a. a. O., 328ff.).

<sup>52</sup> *Iring Fetscher*, *Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie*, in: *Marxismusstudien*. Erste Folge, Tübingen 1954, 173–213, 176. Vgl. *Eberhard Ritz*, *Art. Entfremdung*, a. a. O., 509–525, 522.

<sup>53</sup> *Henri Lefebvre*, zit. bei *Iring Fetscher*, *Der Marxismus*, a. a. O., 176f.

<sup>54</sup> *Iring Fetscher*, *Der Marxismus*, a. a. O., 180f.

<sup>55</sup> Vgl. *Henri Lefebvre*, *En finir avec l'aliénation?* In: *Esprit* 34 (1966) 981–993, 984f.

<sup>56</sup> Vgl. ebenda, 981–984.

<sup>57</sup> Vgl. Ebenda, 986; ähnlich *ders.*, *Probleme des Marxismus heute*, Frankfurt a. M. 1965, 24; vgl. 14, 66f., 72f., 84, 97 sowie das Nachwort von *Alfred Schmidt*, 143.

<sup>58</sup> *Henri Lefebvre*, *En finir avec l'aliénation?* A. a. O., 987–989.



Aneignung einer praktischen Fähigkeit, einer realen, auf Handeln beruhenden Möglichkeit«<sup>59</sup>.

Auch sein Landsmann *Victor Leduc* sieht im Andauern von verschiedenen Entfremdungsformen (etwa der politischen Entfremdung durch die Existenz des Staates) und in dem Versuch der Nicht-Marxisten, daraus eine »aliénation originelle«, eine zeitlose, essentielle Entfremdung des Menschen abzuleiten, nur einen Grund mehr, das Wort festzuhalten und seinen wahren Sinn zu verteidigen<sup>60</sup>. Die anthropologische Breite eines solchen Entfremdungsbegriffs wird aber von einzelnen Denkern auch dort durchgehalten, wo sie zur kritischen Rückfrage an *Marx* selbst zwingt, etwa in Thesen wie der *Roger Garaudy*s, man könne »über die Religion nicht einzig und allein in Entfremdungsbegriffen handeln«<sup>61</sup>.

– »Kritische Theorie«

Neben den Strömungen des orthodoxen Marxismus-Leninismus und der »Revisionisten«, die sich beide in ihrem Entfremdungsbegriff auf die *Marxsche* Analyse der Gesellschaft berufen, haben auch Philosophen im Umkreis der »Kritischen Theorie« der Frankfurter Schule den Begriff rezipiert. *Max Horkheimer* und *Theodor W. Adorno* begründen ihre Gesellschafts- und Kulturkritik aus der Einsicht in die »Dialektik der

<sup>59</sup> »(. . .) la non-appropriation d'une capacité pratique, d'une possibilité réelle fondée sur une activité« (*Henri Lefebvre*, *En finir avec l'aliénation?* A. a. O., 989).

<sup>60</sup> Vgl. *Victor Leduc*, *En finir avec l'aliénation?* In: *Esprit* 34 (1966) 978–980. Im selben Sinne argumentiert *Lucien Sève*, *Marxistische Analyse der Entfremdung*, der im Blick auf den Entfremdungscharakter der Religion feststellt, auch im Werk des reifen *Marx* sei »das Vokabular der Entfremdung (. . .) massiv vorhanden, (. . .) in zentraler Position« (54), und die Religion werde »in direkter Beziehung zu (diesen) Entfremdungsanalysen verstanden« (65).

<sup>61</sup> *Roger Garaudy*, *Vom Bannfluch zum Dialog*, in: *Roger Garaudy u. a.*, *Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?* Reinbek 1966, 27–118, 84. Vgl. zu dieser Problematik im selben Band das Nachwort von *Johann Baptist Metz*, a. a. O., 121–138; weiter: *Christentum und Marxismus – heute. Gespräche der Paulus-Gesellschaft*, hrsg. von *Erich Kellner*, Wien, Frankfurt, Zürich 1966, besonders 49, 102, 111 f., 283 f. Eine analog kritische Position gegenüber *Marx* bezieht *Horský*, wenn er bezweifelt, ob dessen »totale« Interessenverlagerung »von den rein anthropologischen zu den gesellschaftlichen, vor allem ökonomischen Strukturen (. . .) völlig berechtigt war, – und zwar vom Gesichtspunkt der philosophischen Grundposition *Marxens* selbst« (*Die Frage nach dem neuen Menschen in theologischer und marxistischer Anthropologie*, a. a. O., 65). Kritik an den Marxisten spricht dagegen aus der Forderung *Baczkos*, eine »wirklich tragfähige und stichhaltige Entfremdungskonzeption« müsse »die Erkenntnisperspektiven, die bei *Marx* noch zusammengingen, wieder zu einer Einheit (. . .) verschmelzen« (*Weltanschauung, Metaphysik, Entfremdung*, a. a. O., 116).





Aufklärung«<sup>62</sup>. Die »Vernunft der vernünftigen Gesellschaft«<sup>63</sup> erweist sich als »entfremdete Ratio« durch die »Absurdität des (von ihr geschaffenen, B. S.) Zustandes, in dem die Gewalt des Systems über die Menschen mit jedem Schritt wächst, der sie aus der Gewalt der Natur herausführt«<sup>64</sup>. Der Entfremdungsbegriff, mit dem in der »Kritischen Theorie« die eigentümliche Perversion der aufgeklärten Welt charakterisiert wird<sup>65</sup>, erinnert durch seinen Gesellschaftsbezug an *Marx*, durch seine

<sup>62</sup> So der Titel einer Sammlung von *Horkheimer* und *Adorno* gemeinsam verfaßter philosophischer Fragmente, der den Ansatz der »Kritischen Theorie« programmatisch zum Ausdruck bringt.

<sup>63</sup> *Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M. 1971, 38.

<sup>64</sup> Ebenda, 37. *Jürgen Habermas* konkretisiert diesen Gedanken: »Entfremdung« hat ihre ökonomisch sinnfällige Gestalt des Elends eingeblüht. Der Pauperismus der entfremdeten Arbeit findet seinen entfernten Reflex allenfalls in einem der entfremdeten Freizeit – Skorbit und Rachitis erhalten in psychosomatischen Störungen, Hunger und Mühsal in der Öde fremdgesteuerter Ermunterung, in der Befriedigung von Bedürfnissen, die nicht die »eigenen« sind, ihre sublimierte und nicht einmal klassenspezifische Form. Die »Versagungen« sind heimlicher geworden, wenn auch vielleicht zehrend wie je. Ebenso hat Herrschaft, als die Kehrseite der Entfremdung, den unverhüllten Ausdruck eines im Lohnarbeitsvertrag fixierten Gewaltverhältnisses abgestreift« (Zwischen Philosophie und Wissenschaft: Marxismus als Kritik, in: *Jürgen Habermas, Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Neuwied, Berlin <sup>3</sup>1969, 162–214, 163. Vgl. *Peter Christian Ludz, »Alienation« als Konzept der Sozialwissenschaften*, a. a. O., 10.

<sup>65</sup> Zur Kritik vgl. *Walter Schulz, Philosophie in der veränderten Welt*, Pfullingen 1972, 176–178; *Willi Oelmüller, Probleme des neuzeitlichen Freiheits- und Aufklärungsprozesses*, in: *Johann Baptist Metz u. a., Kirche im Prozeß der Aufklärung. Aspekte einer »politischen Theologie«*, München, Mainz 1970, 91–143, 102–116; *Hermann Ringelung, Christliche Ethik im Dialog mit der Anthropologie: das Problem der Identität*, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 1, a. a. O., 474–518, 478–482; *Anselm Hertz, Perspektiven christlicher Ethik zur Freizeitproblematik und zu Fragen der Muße*, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 2, a. a. O., 382–396, 384 f.

Auch *Gerhard Gamm* und *Gerd Kimmerle* bestimmen in Auseinandersetzung mit *Paul Feyerabend*s Rationalismus-Kritik ihren Entfremdungsbegriff »von der Differenz von Rationalität und Vernunft her« (*Gerhard Gamm, Gerd Kimmerle, Entfremdete Objektivität. Zur Kritik szientistischer Rationalität und ihrer anarchistischen Erneuerer*, Frankfurt, New York 1976, 48, behaupten jedoch, daß die Vertreter der »Kritischen Theorie« ebenso wie die von ihnen angegriffenen Positivisten oder deren anarchistische Kritiker den entfremdenden Denkstrukturen szientistischer Rationalität verhaftet bleiben. Selbst *Marx*'s Lehren – etwa von der Existenz einer »erleuchteten Avantgarde« oder vom Prinzip der Selbsterhaltung – perpetuieren »die Entfremdung des Menschen«: »Im Vergleich zu de Sades Verhöhnung des staatlich garantierten Menschenrechts auf mäßiges Glück bleiben Marxens Lebensvorstellungen im engen Rahmen selbstzufrieden-kleinbürgerlicher Rechtschaffenheit« (16 f., 19). Die »entfremdende Objektivität szientistischer Rationalität« stellt »das Erbe der in ihr aufgehobenen (. . .) Vernunft-Metaphysik« dar (13). Die als Entfremdung bestimmte »gesellschaftliche (. . .) Vorherrschaft instrumenteller Vernunftorientierung« beherrsche »die kapitalistische Produktionsmaschinerie ebenso wie (. . .) das staatsbürokratisch gelenkte Wirtschaftssy-



Generalisierung an *Schopenhauer* und an die existentialistische Philosophie<sup>66</sup>. Daß der Begriff mehr beiläufig verwandt<sup>67</sup> und nicht systematisch eingesetzt wird, erklärt *Eberhard Ritz* damit, daß *Adorno* ihn »wegen des Moments subjektivistischer Unmittelbarkeit für belastet und ungeeignet zur Vermittlung von begrifflichen Erkenntnissen«<sup>68</sup> halte. Größeres Gewicht und neu akzentuierten Gehalt gewinnt das Wort »Entfremdung« dagegen in der Gesellschaftskritik *Herbert Marcuses*. Der alte Begriff der Entfremdung wird »fragwürdig« in einer Phase der Zivilisation, wo sich die Menschen nach *Marcuses* Meinung in ihren Waren wiedererkennen: »Sie finden ihre Seele in ihrem Auto, ihrem Hi-Fi-Empfänger, ihrem Küchengerät.«<sup>69</sup> Indem sich »die Individuen mit dem Dasein identifizieren, das ihnen auferlegt wird«, bildet sich »eine fortgeschrittenere Stufe der Entfremdung«: »Das Subjekt, das entfremdet ist, wird seinem entfremdeten Dasein einverleibt. Es gibt nur eine Dimension, und sie ist überall und tritt in allen Formen auf.«<sup>70</sup> *Marcuse* diagnostiziert »ein Muster eindimensionalen Denkens und Verhaltens, worin Ideen, Bestrebungen und Ziele, die ihrem Inhalt nach das bestehende Universum von Sprache und Handeln transzendieren, entweder

---

stem des ›realen Sozialismus‹ (49, 48). Deshalb »muß die Kritik der szientistischen Rationalität deren Kritikform abstreifen, will sie nicht ihre Antizipationen besseren Lebens insgeheim wieder in die Verfügungsgewalt Anarchismus predigender Technokraten fallen lassen« (13).

- <sup>66</sup> Die Dominanz des *Marx*schen Einflusses wird erkennbar, wenn *Jürgen Habermas*, freilich im Rahmen einer *Marx*-Interpretation, Entfremdung als »die existente Unwahrheit der antagonistischen Gesellschaft« umschreibt (*Jürgen Habermas*, Zur philosophischen Diskussion um *Marx* und den Marxismus, in: Philosophische Rundschau 5 (1957) 165–235, 223). *Habermas* kritisiert die ontologische »Verkehrung« des *Marx*schen Entfremdungsbegriffs bei *Jakob Hommes*, der alle *Marx*-Texte »von den Jugendschriften her als Vorwort zu ›Sein und Zeit‹ entschlüsselt« (180), ebenso wie die seinsgeschichtliche Philosophie *Heideggers* oder die Geschichtsphilosophie *Kants* und des Deutschen Idealismus (208–214) aus der Perspektive eines historischen Materialismus.
- <sup>67</sup> Vgl. neben den schon genannten Stellen *Max Horkheimer*, *Theodor W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung, a. a. O., 28, 39, 83; *Max Horkheimer*, Traditionelle und kritische Theorie, in: *Ders.*, Kritische Theorie. Eine Dokumentation, hrsg. von *Alfred Schmidt*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1968, 137–200, 153, 157; *Theodor W. Adorno*, Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt a. M. 1969, 44, 79, 128f., 239, 264.
- <sup>68</sup> *Eberhard Ritz*, Art. Entfremdung, a. a. O., 509–525, 521, unter Verweis auf *Theodor W. Adorno*, Negative Dialektik, Frankfurt a. M. 1970, 188ff. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang auch *Adornos* Hinweis auf die »gegenwärtige Beliebtheit« der *Marx*schen Frühschriften »zumal unter Theologen« (189).
- <sup>69</sup> *Herbert Macuse*, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied, Berlin 1967, 29.
- <sup>70</sup> Ebenda, 31.



abgewehrt oder zu Begriffen dieses Universums herabgesetzt werden«<sup>71</sup>.

Vor diesem Hintergrund erhält »Entfremdung« einen weiteren, zu der gewohnten, an *Marx* ausgerichteten Bedeutung in Gegensatz stehenden Sinn; der Terminus bezeichnet auch die in der Geschichte wirksame Leistung der Kultur, den Widerspruch zwischen der in ihr ausgedrückten Wahrheit und der schlechten Realität offen zu halten. »Künstlerische Entfremdung« meint also »das bewußte Transzendieren der entfremdeten Existenz – ein ›höheres Niveau‹ oder vermittelte Entfremdung«<sup>72</sup>. Diese der Wahrheit Raum gebende Entfremdung durch Literatur, Musik, Bildende Kunst wird laut *Marcuse* immer schwächer, je mehr »die ›Dimension des Anderen‹ (. . .) vom herrschenden Zustand aufgesogen«<sup>73</sup> wird.

Daß das »Sein-bei-Anderem und für Anderes« zum Menschsein gehört, sagt *Marcuse* besonders klar bei der philosophischen Erörterung des Arbeitsbegriffs<sup>74</sup>. Was sich bei der Reflexion des kulturellen Schaffens schon andeutete, wird hier auf die menschliche Arbeit generell ausgedehnt: die in diesem Prozeß geschehende »Entäußerung und Entfremdung des Daseins«, das »Aufsichnehmen des Gesetzes der Sache statt des Geschehenlassens des eigenen Daseins, ist prinzipiell unaufhebbar«<sup>75</sup>. Die Tatsache, »daß der Mensch immer nur im Durchgang durch die ›Entäußerung‹ und ›Entfremdung‹ sich selbst gewinnen kann«, drückt für *Marcuse* eine »im Wesen des menschlichen Daseins selbst wurzelnde

<sup>71</sup> *Herbert Marcuse*, *Der eindimensionale Mensch*, a. a. O., 32; vgl. *Hermann Ringeling*, *Christliche Ethik im Dialog mit der Anthropologie: das Problem der Identität*, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 1, a. a. O., 474–518, 482–488; *Rupert Lay*, *Zukunft ohne Religion?* Olten, Freiburg i. Br. 1970, 27f.

<sup>72</sup> *Herbert Marcuse*, *Der eindimensionale Mensch*, a. a. O., 79f. Vgl. *Walter Hoeres*, *Marcuse als Erzieher*, in: *Zeitnahe Schularbeit* 25 (1972) Heft 4/5, 1–19, besonders 17.

<sup>73</sup> *Herbert Marcuse*, a. a. O., 84. »Die Werke der Entfremdung«, fährt *Marcuse* fort, »werden selbst dieser Gesellschaft einverleibt« (ebenda). Derselbe Begriff von Entfremdung zeigt sich in *Marcuses* Aufsatz »Bemerkungen zu einer Neubestimmung der Kultur«, in: *Ders.*, *Kultur und Gesellschaft* 2, Frankfurt a. M. 1965, 147–171; z. B. 155: »die Integration der Kulturwerte in die bestehende Gesellschaft hebt die Entfremdung der Kultur von der Zivilisation auf und ebnet damit die Spannung zwischen ›Sollen‹ und ›Sein‹ ein (. . .), zwischen Potentiellem und Aktuellem, Zukunft und Gegenwart, Freiheit und Notwendigkeit« (Hervorhebung vom Verfasser); ähnlich a. a. O., 156, 158. Daneben (159) findet sich aber unvermittelt wieder der primäre Begriff der »entfremdete(n) Arbeit«.

<sup>74</sup> *Herbert Marcuse*, *Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs*, in: *Ders.*, *Kultur und Gesellschaft* 2, a. a. O. 7–48, 31. Vgl. *Thilo Castner*, *Zur kritischen Gesellschaftstheorie Herbert Marcuses*, in: *Zeitnahe Schularbeit* 25 (1972) Heft 4/5, 20–76, 23–30.

<sup>75</sup> *Herbert Marcuse*, *Über die philosophischen Grundlagen*, a. a. O., 30f.



**Negativität« aus<sup>76</sup>. Der Widerspruch zwischen diesem anthropologisch-analytischen Entfremdungsbegriff und der daneben verwandten *Marx*-schen Bedeutung des Terminus wird nicht geklärt<sup>77</sup>.**

Auch der Entfremdungsbegriff, den *Erich Fromm* vertritt<sup>78</sup>, rezipiert die Grundlagen der *Marx*-schen Gesellschaftsanalyse. Wie andere Denker im Umkreis der »Kritischen Theorie« bleibt *Fromm* nicht in einer Haltung buchstabengetreuer Wiederholung stecken, sondern entwickelt den Begriff weiter, indem er neben marxistischen auch psychoanalytische Elemente darin aufnimmt<sup>79</sup>. Für ihn bedeutet »Entfremdung (. . .) eine

<sup>76</sup> *Herbert Marcuse*, Über die philosophischen Grundlagen, a. a. O., 31.

<sup>77</sup> In seiner kurz vor dem eben zitierten Aufsatz veröffentlichten Abhandlung »Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus« hatte *Marcuse* diese terminologische Verwirrung vermieden, indem er klar zwischen »Entfremdung« und »Vergegenständlichung« unterschied: »Die Vergegenständlichung gehört als solche zum Wesen des Menschen – wie seine Natürlichkeit – und kann daher auch nicht ›aufgehoben‹ werden; gemäß der revolutionären Theorie (des jungen *Marx*, B.S.) kann und soll nur eine bestimmte Form der Vergegenständlichung aufgehoben werden: die Verdinglichung, ›Entfremdung‹« (149; vgl. 163–167, 170–174).

Zu einer über die schon genannte Literatur hinausgehenden Darstellung und Kritik der »Kritischen Theorie« siehe *Michael Theunissen*, *Gesellschaft und Geschichte. Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin 1969; *Albrecht Wellmer*, *Kritische Gesellschaftstheorie und Postivismus*, Frankfurt a.M. 1969; *ders.*, *Kritische und analytische Theorie*, in: *Marxismusstudien*, Sechste Folge, hrsg. von *Ulrich Duchrow*, Tübingen 1969, 187–239; *Günter Rohrmoser*, *Das Elend der kritischen Theorie*. Th. W. Adorno, H. Marcuse, J. Habermas, Freiburg i.Br., 1970; aus marxistischer Sicht *Berthold Werlein*, *Entfremdung und Mechanisierung der Produktionsarbeit*, a. a. O., 102–122. Zum Entfremdungsverständnis der »Neuen Linken«, das sich im wesentlichen an die »Kritische Theorie«, besonders an *Marcuse*, anschloß, siehe: *Die Wiedertäufer der Wohlstandsgesellschaft. Eine kritische Untersuchung der »Neuen Linken« und ihrer Dogmen*, hrsg. von *Erwin K. Scheuch*, Köln 1968, besonders 92, 102f., 127, 185, 197.

<sup>78</sup> Vgl. *Erich Fromm*, *Der moderne Mensch und seine Zukunft. Eine sozialpsychologische Untersuchung*, Frankfurt a.M. 1971; *ders.*, *Das Menschenbild bei Marx*, a. a. O. Eine Darstellung und Würdigung *Fromms* aus theologischer Sicht bringt *Rainer Funk*, *Mut zum Menschen. Erich Fromms Denken und Werk, seine humanistische Religion und Ethik*, Stuttgart 1978.

<sup>79</sup> Vgl. die Darstellung von *Fromms* Entfremdungsbegriff bei *Joachim Israel*, *Der Begriff Entfremdung*, a. a. O., 189–200, 191; *Eberhard Ritz*, *Art. Entfremdung*, a. a. O., 509–525, 523; *Lewis Coser*, *Art. Entfremdung und Entfremdungstheorie*, in: *Wörterbuch der Soziologie*, hrsg. von *Wilhelm Bernsdorf*, Stuttgart 1969, 228–232, 231f.; *Rainer Funk*, *Mut zum Menschen*, a. a. O., 105–116; *Richard Schacht*, *Alienation*, a. a. O., 116–140. Kritik an *Fromms* psychologischer Auslegung, die *Marx*' Lehre enthistorisierere und entökonomisierere, üben *Manfred Buhr*, *Entfremdung – philosophische Anthropologie – Marx-Kritik*, a. a. O., 820–825; *Günther Hillmann*, *Zum Verständnis der Texte*, in: *Karl Marx, Texte zu Methode und Praxis II*, a. a. O., 237; *Lucien Sève*, *Marxistische Analyse der Entfremdung*, a. a. O., 67–86; vorsichtiger *Adam Schaff*, *Marxismus und das menschliche Individuum*, a. a. O., 64. Aus wissenschaftstheoretischen Überlegungen heraus widerspricht dem Entfremdungsverständnis *Fromms* *Dieter Wenko*, *Wertung und Wissenschaft*, a. a. O., 42f.



Erlebnisweise (. . .), bei der der Mensch sich selbst als einen Fremden empfindet (. . .). Er erlebt sich nicht selber als den Mittelpunkt seiner Welt, als den Urheber seiner eigenen Taten – vielmehr sind seine Handlungen und ihre Folgen seine Herren geworden, denen er gehorsam ist, die er anbetet. Die entfremdete Person ist außer Fühlung mit sich selbst und ebenso mit allen anderen Menschen. Sie erlebt sich und andere, wie man Dinge erlebt, mit den Sinnen und mit dem Verstand, aber zugleich ohne eine fruchtbare Beziehung zu sich selber oder zur Umwelt.«<sup>80</sup> Wenngleich sich diese Erscheinung unter dem Einfluß des Kapitalismus verdichtet, so begleitet sie die menschliche Persönlichkeit doch durch ihre ganze Geschichte hindurch. Die von den Propheten des Alten Testaments gerügte Abgötterei ist Entfremdung, weil sie die eigenen Lebenskräfte des Menschen auf ein Idol projiziert. »Der Mensch der Abgötterei beugt sich vor dem Werk seiner eigenen Hände.«<sup>81</sup> Auch die anbetende »Unterwerfung unter einen politischen Führer oder den Staat«, die zu Idolen werden, ist Entfremdung<sup>82</sup>. Dasselbe Phänomen gibt es »in der Beziehung zum eigenen Ich«, wenn jemand von einer irrationalen Leidenschaft »besessen« ist; in letzter Konsequenz ist es im Falle des Neurotikers verwirklicht.

Aus den beschriebenen Varianten folgert *Fromm*, »daß die Art der Entfremdung von Kultur zu Kultur verschieden ist«, was ihren Wirkungsbereich und ihr Ausmaß betrifft. Sie ist grundsätzlich »keineswegs ein modernes Problem«; andererseits ist ihre Wirkung »in der modernen Gesellschaft (. . .) beinahe total«<sup>83</sup>. Arbeiter, Manager und Besitzer, der

<sup>80</sup> *Erich Fromm*, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, a. a. O., 109 f.

<sup>81</sup> Ebenda, 110 f., 111. Vgl. auch *Erich Fromm*, *Das Menschenbild bei Marx*, a. a. O., 49. *F. G. Friedmann* interpretiert *Fromm* so, daß für diesen jede Form von Gottesglauben Entfremdung sei und sieht in dieser Generalisierung eine Ideologie: »Fromm bezeichnet Dinge, die sich aus den natürlichen Zusammenhängen unseres Alltags gelöst und verselbständigt haben, zu Recht als entfremdet. Andererseits sieht er hier eine falsche Analogie zum transzendenten Gott der Genesis, der für Fromm in seiner Transzendenz fremd und autoritär wirkt und daher schrittweise auf eine Projektion menschlicher Zielvorstellungen reduziert werden muß. Für Fromm ist es also nicht der Transzendenzverlust, der zur Entfremdung beiträgt, sondern die Idee der Transzendenz selbst.« (*F. G. Friedmann*, *Erich Fromm und die Frage nach Gott*, in: *Stimmen der Zeit* 200, 107 (1982) 435–448, 438 f.).

<sup>82</sup> *Erich Fromm*, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, a. a. O., 112. *Fromms* Darstellung der Staatstheorie *Rousseaus* ist hier wenig differenziert, da sie den Charakter der »volonté générale« als eines »allgemeinen Willens« übersieht und deren Fundament, die idealistische Konzeption des Staatswesens, nicht problematisiert. Vgl. *Bruno Schmid*, *Sittliche Existenz in »Entfremdung«*, a. a. O., 419 ff., besonders 420 (Anmerkung 1004).

<sup>83</sup> *Erich Fromm*, *Der moderne Mensch und seine Zukunft*, a. a. O., S. 113. Vgl. auch *Rainer Funks* Unterscheidung zwischen ökonomisch und psychologisch motivierter Entfremdung bei *Fromm* (*Mut zum Menschen*, a. a. O., 114 f.).





Vorgang des Verbrauchs wie der der Produktion, Freizeit und öffentliches Leben, die Beziehung zum anderen und zu sich selbst stehen unter ihrem Gesetz. Signifikantes Symptom ist das Tauschbedürfnis, das alle unsere Lebensvollzüge begleitet. »Der ganze Lebensprozeß wird als Analogie zu einer günstigen Kapitalanlage betrachtet, wobei mein Leben und meine Person der Kapitalwert sind.«<sup>84</sup>

*Fromms* Entfremdungsbegriff beschränkt sich so trotz der beherrschenden Rolle, die die Wirtschaftsform der modernen Gesellschaft spielt, nicht auf ökonomische und soziologische Perspektiven: Entfremdung gilt als Grundstruktur menschlichen Daseins. Dieses schon bei den marxistischen Revisionisten vereinzelt angedeutete und von *Marcuse* unvermittelt explizierte Verständnis ist bei *Fromm* zu einer kohärenten, in sich geschlossenen Entfremdungstheorie entfaltet. Damit ist der Raum des marxistischen Denkens verlassen und eine Brücke geschlagen zu einem zweiten, existenzphilosophischen Typus von »Entfremdung«.

#### – Existenzphilosophie

Als zweite philosophische Strömung neben dem Marxismus hat die Existenzphilosophie<sup>85</sup> den Entfremdungsbegriff aufgenommen. Wenn gleich sie in ihren verschiedenen Spielarten auf unterschiedliche Weise von *Marx* beeinflusst ist, so stammt der Inhalt, mit dem sie den Entfremdungsbegriff füllt, letztlich doch aus anderen Quellen. Die auf *Kierkegaard*<sup>86</sup> fußende, gegen *Hegels* Deutung der Geschichte als Entfaltung der absoluten Idee gerichtete Einsicht in die Eigenständigkeit und Unableitbarkeit des Individuums, in die Geschichtlichkeit und Freiheit des konkreten Einzelmenschen, führt bei *Martin Heidegger* zu einer als »Fundamentalontologie« verstandenen *existentialen Analytik* des Men-

---

<sup>84</sup> *Erich Fromm, Der moderne Mensch und seine Zukunft, a. a. O., 134.*

<sup>85</sup> Es ist ohne Zweifel problematisch, so unterschiedliche Denkansätze wie die *Heideggers, Sartres* oder *Camus'* unter die Bezeichnung »Existenzphilosophie« zu subsumieren. *Heidegger* etwa hat diese Klassifizierung nie als seiner Philosophie angemessen akzeptiert (vgl. *Max Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, Heidelberg* 1964, 17), auch *Camus* weist sie zurück, wenn er das Denken *Heideggers, Jaspers'* und *Kierkegaards* eine »attaque contre la raison« nennt (*Albert Camus, Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde, Paris* 1971, 38–72, 39). Doch bei aller Vergröberung kann eine solche Kennzeichnung Gemeinsamkeiten zwischen diesen Ansätzen deutlich machen, die sich gerade auch im Entfremdungsbegriff zeigen.

<sup>86</sup> Zur Herleitung des Entfremdungsgedankens aus *Kierkegaards* Philosophie vgl. *Daniel Bell, Die Diskussion über die Entfremdung, in: Der Revisionismus, a. a. O., 295–319, hier 311 f.*

schen<sup>87</sup>. Obwohl der Terminus »Entfremdung« in seinem Werk nur selten verwandt wird, kann man schon in der 1927 erschienenen Abhandlung »Sein und Zeit« den Ansatz einer »phänomenologische(n) Analyse der Entfremdung in ihren verschiedenen Formen« erblicken<sup>88</sup>.

»Entfremdung« bildet für *Heidegger* – neben der »Versuchung«, der »Beruhigung im uneigentlichen Sein« und dem »Sichverfangen« – ein Phänomen, welches die dem Dasein spezifische Seinsart des »Verfallens« charakterisiert<sup>89</sup>. Die »öffentliche Ausgelegtheit« des Daseins läßt »die Meinung aufkommen, das Verstehen der fremdesten Kulturen und die ›Synthese‹ dieser mit der eigenen führe zur (. . .) Aufklärung des Daseins über sich selbst«, wobei nicht verstanden ist, daß Verstehen »einzig im *eigensten* Dasein« sich verwirklichen kann<sup>90</sup>. »In diesem beruhigten, alles ›verstehenden‹ Sichvergleichen mit allem«, sagt *Heidegger*, »treibt das Dasein einer Entfremdung zu, in der sich ihm das eigenste Seinkönnen verbirgt. Das verfallende In-der-Welt-Sein ist als versuchend-beruhigendes zugleich entfremdend.«<sup>91</sup>

In späteren Schriften reflektiert *Heidegger* die historischen Gründe und Ursachen dieses Vorgangs<sup>92</sup>. Sein 1947 verfaßter Brief an *Jean Beaufret* »Über den ›Humanismus‹« stellt einen Zusammenhang her zwischen der Entfremdung und der »Heimatlosigkeit« des Menschen, die als »Zeichen der Seinsvergessenheit« gedeutet wird. »Seinsvergessenheit« besagt, »daß der Mensch immer nur das Seiende betrachtet und bearbeitet« und deshalb seit der Metaphysik des *Aristoteles* »auch das Sein nur als das ›Generellste‹ und darum Umfassende des Seienden (. . .) erklärt«, wobei ihm »das Sein als das Geschick, das Wahrheit schickt«, verborgen

<sup>87</sup> Vgl. *Johannes B. Lotz*, Art. Existenzphilosophie, in: *Philosophisches Wörterbuch*, hrsg. von *Walter Bruggler*, Freiburg, Basel, Wien 1963, 85–88, 86; *Hermann Lübbe*, Art. Heidegger, in: *LThK V*, 63–65; *Hermann Krings*, Art. Existenzphilosophie, in: *LThK III*, 1308–1312, 1310f.; *Walter Schulz*, Art. Heidegger, Martin, in: *RGG III*, 121–123; *Otto Friedrich Bollnow*, Existenzphilosophie, in: *RGG II*, 819–823; *Max Müller*, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart, a. a. O.

<sup>88</sup> *Reinhart Maurer*, Art. Entfremdung, a. a. O., 348–360, 358 (vgl. *ders.*, *Revolution und ›Kehre‹*, a. a. O., 105). Vgl. auch *Richard Schacht*, *Alienation*, a. a. O., 200–206; *Berthold Werlein*, *Entfremdung und Mechanisierung der Produktionsarbeit*, a. a. O., 87–91.

<sup>89</sup> *Martin Heidegger*, *Sein und Zeit*, Tübingen 1963, 177–180.

<sup>90</sup> Ebenda, 178.

<sup>91</sup> Ebenda. Auf den Seiten 180, 254, 347f. und 396 wird der Begriff »Entfremdung« wieder aufgenommen; vgl. Index zu Heideggers »Sein und Zeit«, hrsg. von *Hildegard Feick*, Tübingen 1968, 19; *Eberhard Rütz*, Art. Entfremdung, a. a. O., 509–525, 522.

<sup>92</sup> Vgl. *Reinhart Maurer*, Art. Entfremdung, a. a. O., 348–360, 357f. (vgl. *ders.*, *Revolution und ›Kehre‹*, a. a. O., 105–107).

bleibt<sup>93</sup>. In der so entstandenen »Heimatlosigkeit des neuzeitlichen Menschen« wurzelt, »was Marx in einem wesentlichen und bedeutenden Sinne von Hegel her als die Entfremdung des Menschen erkannt hat«. Da Marx durch die Erfahrung der Entfremdung »in eine wesentliche Dimension der Geschichte hineinreicht, (. . .) ist die marxistische Anschauung von Geschichte aller übrigen Historie überlegen«<sup>94</sup>. Weder Husserl noch Sartre haben, so Heidegger, in gleicher Weise »die Wesentlichkeit des Geschichtlichen im Sein« erkannt<sup>95</sup>. Im Gegensatz zu Marx sind für Heidegger jedoch gerade die Technik und die von ihr angebahnte »Vernutzung aller Stoffe, eingerechnet den Rohstoff ›Mensch‹« in ihrem irrationalen Glauben an grenzenlose Machbarkeit Anlaß der Entfremdung<sup>96</sup>.

Im französischen Existentialismus, der der Rezeption Marxschen Gedankengutes offener gegenüberstand<sup>97</sup>, spielen der Terminus »aliénation« und seine Derivate eine wichtige Rolle. Von den Philosophen, die – wie Alexandre Kojève, Maurice Merleau-Ponty und Jean-Paul Sartre – marxistische Ideen aufnehmen, hat vor allem Sartre den Entfremdungsbegriff dem existentialistischen Denken assimiliert. »Entfremdung« hängt nach Sartres Werk »L' être et le néant« zusammen mit der kontingenten und irreduziblen Tatsache der Existenz des anderen Menschen, die vom »Cogito« in der Beziehung des Gesehenwerdens erfahren wird: »(. . .) das, worauf sich mein Begreifen des Anderen in der Welt als einen, der

<sup>93</sup> Martin Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den »Humanismus«, Bern 1954, 86; vgl. 76.

<sup>94</sup> Ebenda, 87. Vgl. Reinhart Maurer, Art. Entfremdung, a. a. O., 348–360, 358 (vgl. ders., Revolution und ›Kehre‹ a. a. O., 106); Teodor Il'ic Oisermann, Die Entfremdung als historische Kategorie, a. a. O., 15. (Die fehlerhafte Zitation Heideggers bei Oisermann resultiert möglicherweise aus der Übersetzung der Stelle ins Russische durch Oisermann und der anschließenden Rückübertragung bei der Übersetzung des Buches ins Deutsche.)

<sup>95</sup> Martin Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, a. a. O., 87.

<sup>96</sup> Reinhart Maurer, Art. Entfremdung, a. a. O., 348–360, 358 (vgl. ders., Revolution und ›Kehre‹, a. a. O., 106). Vgl. auch Martin Heidegger, a. a. O., 88f. – »Wissenschaft und Technik« sind auch für Leo Gabriel die Faktoren, die »das tägliche Dasein des Menschen der Natur und der Tradition entfremdet und den Menschen halt- und heimatlos gemacht« haben (Leo Gabriel, Entfremdung als Grenzsituation, in: Wissenschaft und Weltbild, Wien 29 (1976 123–125, 124). Nicht im ökonomisch-sozialen Bereich, sondern allein »in der Verwirklichung des eigenen ›Selbstseins‹«, wie es Karl Jaspers als Aufgabe verantwortlicher Lebensführung in der politisch ambivalenten Grenzsituation der Gegenwart fordert, liegt die »Möglichkeit, dem Totalitarismus der Apparate und Systeme und ihrer totalen Entfremdung des Menschen zu entgehen« (123).

<sup>97</sup> Zu den Gründen vgl. Iring Fetscher, Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie, a. a. O., 183.

möglicherweise ein Mensch ist, bezieht, ist meine stete Möglichkeit, von ihm gesehen zu werden (. . .). Das ›Gesehen werden vom Anderen‹ ist die Wahrheit des ›Den Anderen Sehens‹ (. . .); (. . .) der Andere ist, vom Prinzip her, der, der mich anblickt«<sup>98</sup>. Indem der Andere mich sieht, werde ich das, was der Andere sieht; mein Sein wird zum Sein in der Freiheit des Anderen. »Alles geschieht, wie wenn ich eine Seinsdimension hätte, von der ich durch ein radikales Nichts getrennt wäre: und dieses Nichts ist die Freiheit des Anderen.«<sup>99</sup> So verwandelt der Blick des Anderen, wie *Herbert Marcuse*, *Sartre* interpretierend, formuliert, mich selbst »in ein Ding unter Dingen«<sup>100</sup>. Durch die bloße Tatsache, daß er ist, habe ich »ein Außen, (. . .) eine Natur; mein Sündenfall«, so *Sartre*, »ist die Existenz des Anderen«<sup>101</sup>. Der Blick des Anderen, den ich mitten in meinem Tun erfasse, ist »Verfestigung« und »Entfremdung meiner eigenen Möglichkeiten«<sup>102</sup>; er transzendiert meine Transzendenz. Die »Entfremdung von mir«, die das Gesehen-Werden bedeutet, impliziert »die Entfremdung von der Welt, die ich gestalte«<sup>103</sup>.

In der materialistischen Philosophie des Kommunismus sieht *Sartre* kein angemessenes Instrument zur Diagnose und Bewältigung dieser Situation. Er propagiert daher einen »revolutionäre(n) Humanismus«, der die

<sup>98</sup> *J(ean)-P(aul) Sartre*, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943, 310–364, 315; Übersetzung teilweise nach *Herbert Marcuse*, *Existentialismus*, in: *Ders.*, *Kultur und Gesellschaft* 2, a. a. O., 49–84, 59; vgl. auch 58. Zur Interpretation siehe *Ingbert Knecht*, *Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx*, a. a. O., besonders 56–84; *Richard Schacht*, *Alienation*, a. a. O., 218–232; *Eberhard Ritz*, *Art. Entfremdung*, a. a. O., 509–525, 522. Den Zusammenhang von Entfremdung und Blick bei *Sartre* analysiert *Marcel Reding*, *Die Existenzphilosophie. Heidegger, Sartre, Gabriel Marcel und Jaspers in kritisch-systematischer Sicht*, Düsseldorf 1949, 80–93. In seiner Kritik des transzendentalphilosophischen Entwurfs der Sozialontologie interpretiert *Michael Theunissen Sartres* Begriff der »aliénation« von *Edmund Husserls* These der »Ent-Fremdung« bzw. »Veränderung« her [Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, New York <sup>2</sup>1977, 85f., 141, 144 (zu *Husserl*); 216–239 (zu *Sartre*)].

<sup>99</sup> *Jean-Paul Sartre*, *L'être et le néant*, a. a. O., 320; Übersetzung nach *Herbert Marcuse*, *Der eindimensionale Mensch*, a. a. O., 59.

<sup>100</sup> *Herbert Marcuse*, *Der eindimensionale Mensch*, a. a. O., 59.

<sup>101</sup> *Jean-Paul Sartre*, *L'être et le néant*, a. a. O., 321.

<sup>102</sup> Ebenda: »Je saisis le regard de l'autre au sein même de mon acte, comme solidification et aliénation de mes propres possibilités. (. . .) Sans doute, je suis toujours mes possibilités, sur le mode de la conscience non-thétique (de) ces possibilités; mais, en même temps, le regard me les aliène«; ähnlich a. a. O., 323. Pointiert gilt diese Aussage für das Angeblickt-Werden durch Gott; vgl. dazu *Marcel Reding*, *Die Existenzphilosophie*, a. a. O., 92f., 190.

<sup>103</sup> *Jean-Paul Sartre*, *L'être et le néant*, a. a. O., 321f.: »(. . .) l'aliénation de moi qu'est l'être-regardé implique l'aliénation du monde que j'organise«.



## Arbeiterklasse von den Mystifikationen der bürgerlichen Ideologie befreien soll<sup>104</sup>.

In seinem späteren Werk »Critique de la raison dialectique« versucht Sartre schärfer zu trennen zwischen dem nicht genuin marxistischen »mechanistischen Determinismus«<sup>105</sup> vieler Kommunisten und der ursprünglichen Marxschen Theorie<sup>106</sup>. Entfremdung wird hier, in engem Anschluß an Marx, gesehen im Zusammenhang mit dem Prozeß der Arbeit, in dem sich der Mensch vergegenständlicht<sup>107</sup> und so selbst erzeugt<sup>108</sup>. In gewissen Modifikationen gegenüber Marx, so etwa in einer Ausweitung des Entfremdungsvorgangs über den industriell-ökonomischen Bereich hinaus<sup>109</sup> und in der These vom notwendigen Charakter der Entfremdung<sup>110</sup>, bleibt der existentialistische Ansatz wirksam: »Im konkreten und synthetischen Bezug des Handelnden zum andern, vermittelt durch das Ding, und zum Ding, vermittelt durch den andern, können wir die Grundlagen jeder möglichen Entfremdung finden.«<sup>111</sup> Anders als für Sartre vollzieht sich für Albert Camus »der entscheidende ›Riß‹ im bislang einheitlichen und wohlabgerundeten Seinsgefüge (. . .) in der am Bezug des Menschen zur Natur erfahrenen Entfremdung«<sup>112</sup>. Die

<sup>104</sup> Jean-Paul Sartre, Materialismus und Revolution, in: Jean-Paul Sartre, Drei Essays. Ist der Existentialismus ein Humanismus? Materialismus und Revolution. Betrachtungen zur Judenfrage, Frankfurt, Berlin 1964, 52–107, 106. Vgl. Iring Fetscher, Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie, a. a. O., 191–193. Zur Kritik siehe Manfred Buhr, Entfremdung – philosophische Anthropologie – Marx-Kritik, a. a. O., 827–833.

<sup>105</sup> Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, précédé de »Questions de méthode«, tome I: Théorie des ensembles pratiques Paris 1960, 108.

<sup>106</sup> Ebenda, besonders 108–111; vgl. Richard Schacht, Alienation, a. a. O., 226–231.

<sup>107</sup> Vgl. Jean-Paul Sartre, a. a. O., 109, wo der Mensch umschrieben wird als »l'organisme pratique qui reproduit sa vie par le travail«, dessen Arbeit ihn schließlich als Fremden bestimmt; ähnlich 85f. Vgl. auch Ingbert Knecht, Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx, a. a. O., 35.

<sup>108</sup> Vgl. Jean-Paul Sartre, a. a. O., 61. Vgl. auch Michael Theunissen, Der Andere, a. a. O., 237–239.

<sup>109</sup> Vgl. die exemplarische Darstellung des Entfremdungsproblems an dem Schriftsteller Flaubert durch Sartre, a. a. O., 89ff.

<sup>110</sup> Vgl. Jean-Paul Sartre, a. a. O., 373. Anders interpretiert Ingbert Knecht, der gerade in »Critique de la raison dialectique« – anders als in »L'être et le néant« – eine Möglichkeit der Aufhebung von Entfremdung sieht (Theorie der Entfremdung bei Sartre und Marx, a. a. O., 213).

<sup>111</sup> Jean-Paul Sartre, Critique de la raison dialectique, a. a. O., 154. Nach Ingbert Knecht liegt in der »strukturell-anthropologischen Fassung des Entfremdungsproblems (. . .) der entscheidende Unterschied gegenüber Marx« (220; ähnlich 272).

<sup>112</sup> Peter Kampits, Der Mythos vom Menschen. Zum Atheismus und Humanismus Albert Camus', Salzburg 1968, 38. Vgl. Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, a. a. O., 28: »(. . .) voici l'étrangeté: s'apercevoir que le monde est ›épais‹, entrevoir à quel point une





Natur – laut *Kampits* für *Camus* »das eigentliche ›Reich‹ des sich im Sinnlich-Leiblichen zur Welt verhaltenden Menschen«<sup>113</sup> – wird dem reflektierenden, sich und sein Sinnverlangen problematisierenden Menschen fremd. Mit dem Entgleiten der Welt, dokumentiert durch die Absurdität des Todes<sup>114</sup>, wird auch der andere Mensch fremd. Die Gestalt des »Fremdseins« ist für den nach Sinn fragenden Menschen ohne Gotteserfahrung letztlich die einzig mögliche Seinsweise<sup>115</sup>.

Für die existenzphilosophische Betrachtungsweise hat die Möglichkeit der Entfremdung, so läßt sich folgern, ihren Grund nicht in einer konkreten historischen Situation mit gewissen ökonomischen oder soziokulturellen Bedingungen, sondern in dem anthropologischen Konstitutivum der menschlichen Freiheit<sup>116</sup>. Der *Anlaß*, durch den sich die Selbstentfremdung aktualisiert, wird dabei unterschiedlich bestimmt: für *Heidegger* ist es die Weltbemächtigung des Menschen (»homo faber«)<sup>117</sup>, für *Sartre* sein Bezug zum Du (»homo socialis«, »ζῶον πολιτικόν«), für *Camus* seine Suche nach Sinn (»homo sapiens«). Unbeschadet dieser

---

pierre est étrangère, nous est irréductible, avec quelle intensité la nature, un paysage peut nous nier«. *Camus* spricht von »étrangeté«, nicht von »aliénation«: es handelt sich nicht um einen Prozeß, sondern um die Entdeckung einer schon bestehenden Andersartigkeit.

<sup>113</sup> *Peter Kampits*, *Der Mythos vom Menschen*, a. a. O., 38. Am deutlichsten dokumentiert diese (später als verloren empfundene) Einheit des Menschen mit der Natur *Camus'* Frühwerk »*Noces*« (vgl. *Albert Camus*, *Essais*, Paris 1965, besonders 56–59).

<sup>114</sup> Der Tod bildet für *Camus* den Gipfel der absurden Erfahrung, denn diese »blutige Mathematik, die unsere Lage beherrscht« (*Le mythe de Sisyphe*, a. a. O., 30), offenbart aufs deutlichste den Widerspruch zwischen dem menschlichen Verlangen nach Sinn und der ihm gegenüber sich verschließenden Wirklichkeit (vgl. *Le mythe de Sisyphe*, a. a. O., 37; ähnlich *Albert Camus*, *L'homme révolté*, Paris 1970, 16). Vgl. auch *Peter Kampits*, a. a. O., 31, 38.

<sup>115</sup> *Camus* entfaltet sie literarisch (vor allem in dem Roman »*L'étranger*«; *Albert Camus*, *L'étranger*. Roman, Paris 1970), aber auch philosophisch (vgl. *Le mythe de Sisyphe*, a. a. O., besonders 24–90). In seinem späteren Essay »*L'homme révolté*« versucht er, die absurde Erfahrung weiterzuführen zu dem »Ziel, umzuformen« (21), in der solidarischen Haltung des Protests gegen die Fremdheit der Welt eine neue Ordnung zu schaffen: »*Le mouvement de révolte apparaît ( . . . ) comme une revendication de clarté et d'unité. La rébellion la plus élémentaire exprime, paradoxalement l'aspiration à un ordre*« (40). Vgl. *Peter Kampits*, a. a. O., 23; zur Entfremdungsproblematik im Kontext der Gottesfrage *Gisela Linde*, *Das Problem der Gottesvorstellungen im Werk von Albert Camus*, Münster 1975, 19f, 164 ff.

<sup>116</sup> *Joseph Möller*, *Zum Thema Menschsein. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*, Mainz 1967, 64–68; *Teodor Il'ic Oisermann*, *Die Entfremdung als historische Kategorie*, a. a. O., 14.

<sup>117</sup> Allerdings bringt gerade *Heidegger* im »Humanismus«-Brief den geschichtsphilosophischen Aspekt wieder stärker ins Spiel. Vgl. *Martin Heidegger*, *Platons Lehre von der Wahrheit*, a. a. O., 87 ff.



## Differenzen verstehen die verschiedenen Denker Entfremdung jedoch als »ein ständiges strukturelles Moment der menschlichen Existenz«<sup>118</sup>.

### – Personalismus

Die Umdeutung von der geschichtsphilosophischen zur existentialontologischen Kategorie bringt der von *Emmanuel Mounier* begründete französische Personalismus<sup>119</sup> in seinem Bemühen, existentielle und sozialistische Ansätze christlich-personal zu vermitteln, in Zusammenhang mit der theologischen Sicht des Menschen. *Jean-Marie Domenach* kritisiert die mangelnde semantische Schärfe des Wortes »Entfremdung«, das sich als eine Art »Schlüsselbegriff unserer Epoche« auf eine Vielzahl unterschiedlicher Situationen anwenden läßt, weil es aus seinem ursprünglichen christlichen Zusammenhang herausgerissen ist<sup>120</sup>. Es »verweist uns auf die Vermutung eines menschlichen Wesens ohne Makel, einer verderblichen Erbschaft, einer verlorenen Vollkommenheit – ein religiöses Relikt, das ohne den Kontext des ursprünglichen Mythos den Menschen einschließt in ein Unheil ohne Erlösung«<sup>121</sup>. *Domenach* schlägt daher vor, das heute jeweils mit »Entfremdung« Gemeinte mit den konkreten Worten wie Unterdrückung, Raub, Nicht-Teilhabe, ja selbst Verdinglichung zu benennen und den Entfremdungsbegriff nicht mehr zu verwenden – oder allenfalls noch zur Charakterisierung jenes »Mangels in

<sup>118</sup> *Gajo Petrović*, Gibt es noch Entfremdung in sozialistischen Systemen? In: Entfremdung, a. a. O., 265–285, 279. Während *Petrović* dieser Sicht von Entfremdung in modifizierter Form zustimmt (279–285), erheben die meisten marxistischen Philosophen scharfen Widerspruch dagegen, »den Begriff der Entfremdung in das Deutungsprinzip alles Existierenden zu verwandeln« (*Teodor Il'ic Oisermann*, Die Entfremdung als historische Kategorie, a. a. O., 5, vgl. 14 f.; ähnlich *Manfred Buhr*, Entfremdung – philosophische Anthropologie – Marx-Kritik, a. a. O., 827–833; *Juri Nikolajewitsch Dawydow*, Freiheit und Entfremdung, a. a. O., 58; *Ernest Mandel*, Entstehung und Entwicklung der ökonomischen Lehre von Marx, a. a. O., 192–211; *Henri Lefebvre*, En finir avec l'aliénation? A. a. O., 986, 991). Die beiden Seelen, die *Sartre* in seiner Brust vereinen möchte, geraten hier in Konflikt; vgl. *Herbert Marcuse*, Existentialismus, in: *Ders.*, Kultur und Gesellschaft 2, a. a. O., 49–84, 83 f.; *Manfred Buhr*, a. a. O., 827.

<sup>119</sup> Vgl. *Hermann Weinert*, Art. Mounier, in: LThK VII, 665; *Johannes B. Lotz*, Art. Personalismus I. In der Philosophie, in: LThK VIII, 292 f. Zur personalistischen Deutung von Entfremdung vgl. *Eberhard Ritz*, Art. Entfremdung, a. a. O., 509–525, 523.

<sup>120</sup> *Jean-Marie Domenach*, Pour en finir avec l'aliénation, in: *Esprit* 33 (1965) 1058–1083, 1058. *Domenach* erkennt im Entfremdungsgedanken »ce caractère indistinct, troublant et dévorateur des idées chrétiennes désorbitées« (1079). In einem späteren Aufsatz weist er ausdrücklich auf die Rolle der Entfremdungsvorstellung in der Gnosis hin (*Jean-Marie Domenach*, En finir avec l'aliénation? In: *Esprit* 34 (1966) 978, 993–1000, 1008 f., 1012 f., 994).

<sup>121</sup> *Jean-Marie Domenach*, Pour en finir avec l'aliénation, a. a. O., 1079.



der menschlichen Natur«, der in deren fundamentaler Abhängigkeit liegt. »Denn der Mensch ist ein ursprünglich entfremdetes Wesen; seine am notwendigsten, am authentischsten menschlichen Bereiche sind auch die entfremdetsten: die Sprache, die Liebe, die Stadt, die erbliche Verwurzelung«<sup>122</sup>. Unser Eigenstes ist immer auch das Fremde, für einen Gläubigen, so *Domenach*, Ausdruck der »an die Gottheit entfremdeten« Kreatur: »eine Entfremdung, die es nicht zu bekämpfen, sondern anzunehmen und zu verwandeln gilt in Berufung, in Poesie, in Liebe (. . .)«<sup>123</sup>.

In ähnlicher Weise deutet *François Chirpaz* die Entfremdung, neben dem Irrtum und der Knechtschaft, als Form der »Verirrung« (égarement) des Menschen<sup>124</sup>. Wurzel der Entfremdung ist deshalb die »Möglichkeit des Sich-Verirrens der menschlichen Wirklichkeit«<sup>125</sup>. Das eigentlich »Inhumane« der »aliénation« liegt aber nicht darin, daß sie den Menschen »enttäusert« auf bestimmte Wertvorstellungen hin (etwa Geld, Besitz, eine Ideologie, eine moralische Norm), sondern daß sie ihn dazu verführt, »diese Teilperspektive für das Ganze des Menschlichen zu nehmen«<sup>126</sup>. Mit anderen Worten: nicht die »aliénation« als solche ist schlecht, sie ist eine Notwendigkeit des Menschseins; schlecht ist die Gestalt, mit der der Mensch diese Notwendigkeit vollzieht, wenn seine »aliénation« nicht auf das Ganze des Menschen hin geschieht.

Ein systematischer Vergleich der zitierten Autoren läßt erkennen, daß die philosophische Diskussion des Entfremdungsbegriffs, soweit er als angemessene Diagnose der menschlichen Situation verstanden wird, zunächst um zwei Brennpunkte kreist, die marxistische Auslegung einerseits und die existenzphilosophische andererseits, die dem Begriff einen unterschiedlichen Sinn geben. Da beide Auslegungen in vielfältigen Varianten weiterentfaltet werden, kommt es an den »Rändern« der beiden »Lager« gelegentlich auch zum Versuch einer Synthese.

## – Philosophische Anthropologie

Daneben gibt es jedoch eine Position, die sowohl das marxistische als auch das existentialistische Verständnis von »Entfremdung« ablehnt und doch

<sup>122</sup> *Jean-Marie Domenach*, Pour en finir avec l'aliénation, a. a. O., 1080.

<sup>123</sup> *Jean-Marie Domenach*, En finir avec l'aliénation? A. a. O., 994; ähnlich *ders.*, Pour en finir avec l'aliénation, a. a. O., 1080. An der zuletzt genannten Stelle verweist *Domenach* auf *Jean-Yves Calvez*, Karl Marx, a. a. O., der ebenfalls versucht, den Entfremdungsgedanken aus christlich-theologischer Sicht zu deuten (besonders 533–537).

<sup>124</sup> *François Chirpaz*, En finir avec l'aliénation? In: *Esprit* 34 (1966) 1000–1008, besonders 1004–1006.

<sup>125</sup> Ebenda, 1006.

<sup>126</sup> Ebenda, 1008.



diesen Terminus für eine zur Beschreibung der Gegenwart, ja der anthropologischen und gesellschaftlichen Wirklichkeit schlechthin, unverzichtbare Kategorie hält. Als Vertreter der Philosophischen Anthropologie hat zuerst *Arnold Gehlen* 1952 diese These vorgetragen<sup>127</sup>. Die von der Romantik geprägte Vorstellung, der Mensch könne seine Freiheit nur realisieren, »indem er die Verfügungsgewalt über die ihm entglittenen Produkte seiner eigenen Selbständigkeit wiedererlangt«, ist heute für *Gehlen* allenfalls noch im Raum der Psychologie brauchbar, während »auf dem soziologischen und wirtschaftlichen Gebiete« die Zeit für solch enthusiastisches Pathos abgelaufen sei<sup>128</sup>. Der Irrtum des idealistischen Entfremdungsgedankens, der sich in der Verkleidung des Jakobinismus ebenso äußern kann wie in der des Marxismus', »besteht zuletzt in dem Glauben, die Idealität, die allerdings im Menschen liegt, sei in der unmittelbaren Subjektivität lebbar. Man kann auch den Fehler machen, zu groß zu denken: nicht vom Menschen, sondern vom Individuum, vom Ich, und kann versuchen, das, was von der Idee Mensch aussagbar ist, auf diesen oder jenen Menschen direkt anzuwenden«<sup>129</sup>. *Gehlen* hält es für falsch, die Institutionen als entfremdete und entfremdende Produkte des Menschen gegen dessen Subjektivität auszuspielen: »Die Institutionen sind die großen bewahrenden und verzehrenden, uns weit überdauernden Ordnungen und Verhängnisse, in die die Menschen sich sehenden Auges hineinbegeben, mit einer für den, der wagt, vielleicht höheren Art von Freiheit als der, die in ›Selbstbetätigung‹ bestünde.«<sup>130</sup> Wie der Existentialismus sieht also auch *Gehlen* einen Zusammenhang von Entfremdung und Freiheit. Aber anders als jener hält er die Entfremdung nicht für die *Folge* der Freiheit, sondern für ihre *Voraussetzung*.

<sup>127</sup> Vgl. *Arnold Gehlen*, Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 40 (1952/53) 338–353. Voraus ging *Gehlen*s 1940 erstmals erschienenen Werk »Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt a. M., Bonn 1966«, in dem, ausgehend von der Fähigkeit des Menschen, sich zu sich selbst zu verhalten, dessen »Entfremdetes Selbstgefühl« (134, 137, 198), eine »Selbstentfremdung des Könnens« (145), »entfremdete Identität« (166) und »Halbentfremdung« (319) konstatiert werden, ohne daß der Begriff der Entfremdung selbst reflektiert wird. Zur Interpretation vgl. *Richard Schacht*, Alienation, a. a. O., 232–234. Inwieweit *Gehlen*s These selbst wieder auf älteren Gedanken, etwa dem Kulturbegriff *Georg Simmels*, fußt, kann hier nicht weiter verfolgt werden.

<sup>128</sup> *Arnold Gehlen*, Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, a. a. O., 338 f. 349.

<sup>129</sup> Ebenda, 350 f.

<sup>130</sup> Ebenda, 352. Vgl. auch *Oskar Schatz*, der Entfremdung mit den »Kulturinstitutionen« in Zusammenhang bringt, »in denen sich der Mensch vergegenständlicht (. . .) und zuweilen sogar verloren hat« (Entfremdung als anthropologisches Problem, in: Entfremdung, a. a. O., 115–179, 119).



Am Beispiel der Beziehung von Mann und Frau ist es verifizierbar: das Verhältnis zwischen zwei Partnern, auch »das leidenschaftlichste, reichste und belebendste«, läßt sich nicht allein auf Spontaneität, auf »seelisches Pathos« gründen, es »muß sich objektivieren, versachlichen, aus der Ausschließlichkeit dieser einzelnen heraus verallgemeinern, mit einem Worte: zur Institution (der Ehe) entfremden, gerade wenn diese Menschen sich nicht gegenseitig verlieren und fremd werden sollen«<sup>131</sup>. Entfremdung ermöglicht Menschsein in Freiheit, denn »die Institutionen wie Ehe, Eigentum, Kirche, Staat entfremden zwar die Menschen von ihrer eigenen unmittelbaren Subjektivität«, indem sie ihnen eine höhere verleihen, die durch die Ansprüche der Welt und der Geschichte hindurchgegangen ist, »aber sie schützen sie auch vor sich selbst«, da sie »für einen hohen und vergleichslosen seelischen Einsatz« Platz lassen, »ohne ihn zu fordern«<sup>132</sup>.

<sup>131</sup> Arnold Gehlen, Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung, a. a. O., 351. In diesen Zusammenhang gehört die von Gehlen mit »(Halb)-Entfremdung« umschriebene Beobachtung der Ethnologie, daß bei Naturvölkern »das Selbstbewußtsein (. . .) indirekt durch Identifikation mit einem andern gewonnen« wird (319).

<sup>132</sup> Ebenda, 352. Vgl. auch Arnold Gehlen, Anthropologische Forschung, Reinbek 1961, 15, 23 f., 56–59. Michael Landmann kommentiert Gehlens These so: »Nicht zufällig ist Gehlen von Fichte-Studien ausgegangen. Seine ›Institutionen‹ sind ein gesetztes Nicht-Ich, auf dem Umweg über das der Mensch sich selbst erzieht. Während jedoch Fichte das Entfremdete durch ›intellektuale Anschauung‹ der Subjektivität zurückschenken will, erblickt Gehlen in ihm die notwendige Stabilisierung der menschlichen ›Riskiertheit‹, ja die Rettung vor der, wenn sie sich allein überlassen bleibt, chaotischen Subjektivität. Die Macht, die die von uns geschaffenen Ordnungen über uns gewinnen, ist bei Gehlen anthropologisch eingeplant und segensvoll« (Michael Landmann, Entfremdende Vernunft, Stuttgart 1975, 203 [Anmerkung 9]).

Wolfgang Marx hat den Versuch unternommen, die bei Gehlen (und, wie sich noch zeigen wird, auch bei Landmann) »nur« den empirischen Menschen und seine faktische psychische Organisation« betreffende These von der Notwendigkeit der Entfremdung als Bedingung der Freiheit in transzendentalphilosophischem Sinne auf »die Struktur des theoretischen Geistes« anzuwenden. Entfremdung meint dann »eine Idee (. . .), die sich direkt auf die Struktur philosophischer Reflexion bezieht« (Wolfgang Marx, Entfremdung durch Reflexion. Transzendentalphilosophische Überlegungen zur Logik des Entfremdungsbegriffs, in: Kant-Studien, Berlin 70 (1979) 35–51, 38). Wenn wir – in kritischer Weiterführung Kants – heute davon ausgehen müssen, daß das Bewußtsein nicht einfach »einen keinen Veränderungen unterliegenden Bestand reiner Formen (. . .) zur Verfügung hat«, vielmehr »die Formen oder Kategorien variabel« sind (aufweisbar etwa am Substanz- oder Kausalitätsbegriff), »dann muß zwangsläufig auch das sie begleitende Bewußtsein sich dementsprechend ändern« (46 f.). Insofern Reflexion dazu zwingt, gewohnte Denkformen aufzugeben, das »Potential rationaler Strategien zur Disposition zu stellen«, ist sie »Bedingung der Erhaltung von Produktivität und somit des Selbstseins selber« (38 f.). – Wolfgang Marx' Darstellung von Rousseaus Naturbegriff und der daraus gefolgerten Differenz zu Kant (a. a. O., 42) kann man skeptisch gegenüberstehen; vgl. Bruno Schmid, Sittliche Existenz in »Entfremdung«, a. a. O., 296 f., 342, 430.





Während für *Gehlen* Entfremdungskritik und Notwendigkeit von Institutionen kollidieren, konfrontiert *Helmuth Plessner*, noch grundsätzlicher, »das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung«<sup>133</sup>. Er erkennt in dem »Mißverhältnis zur Gesellschaft, die nicht Staat und nicht Gemeinschaft ist, sondern deren vermittelndes Medium«, den »spezifisch deutschen Zugang zum Problem der Öffentlichkeit«<sup>134</sup>. Den Grund, daß wir »im öffentlichen Leben nur eine Ablenkung von allem sehen, was für den Menschen wesentlich ist, eine Zone, in der er sich fremd wird«<sup>135</sup>, vermutet *Plessner* in der »immer wieder gestörten Konsolidierung unserer national-staatlichen Existenz«<sup>136</sup>. So lebt der am Beginn der Industrialisierung virulente Antagonismus von Unternehmer und Arbeiter, auch wenn er *politisch* durch staatliche und gewerkschaftliche Sozialpolitik bewältigt wurde, *unterschwellig* weiter in *Marx'* »Idee von der menschlichen Selbstentfremdung«, die »an den Schrecken der damaligen Entwicklung ihren Rückhalt hatte« und bis heute »ein Zauberwort von unverminderter Suggestivität« geblieben ist<sup>137</sup>. Während andere Industriestaaten »dank ihrer revolutionären Vorgeschichte« ein ungestörtes Verhältnis zum Phänomen Gesellschaft entwickeln konnten<sup>138</sup>, blieb uns dieser »Rest von Romantik, der unser Verhältnis zur Öffentlichkeit belastet, sie abwertet und zu einem Ärgernis macht«<sup>139</sup>.

Die Bedeutung von »Entfremdung« hat sich dabei, so *Plessner*, verschoben. Stand der Begriff früher für das Elend und Chaos der sozialen Frage, so drückt er heute die Situation einer »beängstigenden Manipulierbarkeit des Menschen, der Totalität des Anonymen« aus<sup>140</sup>. »Mit der Figur des entfremdeten Menschen meint der literarische Sprachgebrauch heute das einzelne Individuum in seiner sozialen Rolle, die ihm von einer verwalteten Welt zudiktiert wird, den Menschen als Funktionsträger.«<sup>141</sup> Wenn gleich also der bei *Marx* aus frühindustriellen Erfahrungen heraus geborene, vom deutschen Idealismus ererbte und ihn überwindende Entfremdungsbegriff in seiner Analogie zur heilsgeschichtlichen Lehre von Sündenfall, Vertreibung aus dem Paradies und Erlösung dem Menschen

<sup>133</sup> So der Titel einer 1960 veröffentlichten Göttinger Universitätsrede *Helmuth Plessners*.

<sup>134</sup> *Helmuth Plessner*, Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung. Göttinger Universitätsrede, Göttingen 1960, 6.

<sup>135</sup> Ebenda.

<sup>136</sup> Ebenda, 5.

<sup>137</sup> Ebenda, 12.

<sup>138</sup> Ebenda, 5.

<sup>139</sup> Ebenda, 12.

<sup>140</sup> Ebenda, 13.

<sup>141</sup> Ebenda, 12f.

des modernen Wohlfahrtsstaates nicht mehr nachvollziehbar ist, so lebt die Idee der Entfremdung doch weiter als Bezeichnung für den »Antagonismus zwischen privater und öffentlicher Existenz«, zwischen Menschsein und sozialem Rollenspiel<sup>142</sup>.

Wie *Gehlen* ist auch *Plessner* der Überzeugung, das vom »romantischen Idealismus« postulierte »Sichentgleiten« des Menschen in seinen Produktionen und die Möglichkeit einer »Zurücknahme« dieser Entfremdung durch »bewußte Identifikation des Ichs mit sich selber« sei allenfalls ein Problem der Psychopathologie und in *Freuds* Therapie konsequent aufgegriffen<sup>143</sup>. Das Sich-Entäußern des (psychisch gesunden) Menschen in Produkte oder Rollen hinein sei dagegen Bedingung des sozialen Lebens. »Existenz in einer Rolle ist offenbar die Weise, in welcher Menschen in einem dauerhaften Kontakt miteinander leben können. Was uns an ihr stört, das Moment des Zwangs, den sie auf mein Verhalten ausübt, ist zugleich die Gewähr für jene Ordnung, die ich brauche, um Kontakt mit anderen zu gewinnen und zu halten. (. . .) Wer darin eine Selbstentfremdung sehen wollte, verkennt das menschliche Wesen und schiebt ihm eine Existenzmöglichkeit unter, wie sie auf vitalem Niveau die Tiere und auf geistigem Niveau die Engel haben.«<sup>144</sup>

Sowohl den »proletarischen Marxismus« als auch den »spätbürgerlichen Existentialismus« klagt *Plessner* deshalb an, durch die »Tröstungen«, die ihr Gerede von Entfremdung verspricht, das alte deutsche »Mißverhältnis zur Gesellschaft, die Staat und Gemeinschaft tragen soll«, zu vertiefen. Der Existentialismus »entwertet Öffentlichkeit zur verflachten, uneigentlichen Weise menschlichen Daseins, indem er Innerlichkeit mit Eigentlichkeit gleichsetzt«, der Marxismus »entwertet Öffentlichkeit in ihrer heutigen Form als Ausdruck des seiner Entfremdung noch nicht Herr gewordenen Menschen«<sup>145</sup>.

Die negativ besetzte Vokabel »Entfremdung« wird hier also von *Plessner* abgelehnt, nicht aber die von den Nachfahren der Romantik als entfremdend denunzierte, in Wahrheit unverzichtbare »Veräußerlichung«<sup>146</sup> des Menschen, die sich im »Veröffentlichungsvorgang des einzelnen in der modernen Welt«<sup>147</sup> konkretisiert. Daß seine Terminologie sich in dieser

<sup>142</sup> *Helmuth Plessner*, Das Problem der Öffentlichkeit, a. a. O., 14 f., hier 15.

<sup>143</sup> Ebenda, a. a. O., 17 f.

<sup>144</sup> Ebenda, 18.

<sup>145</sup> Ebenda, 20. Eine von *Jean-Jacques Rousseau* her sich aufdrängende Anfrage an diese These *Plessners* formuliert *Hans Barth*, Wahrheit und Ideologie, Erlenbach/Zürich, Stuttgart 1961, 303 f. (Anmerkung 107).

<sup>146</sup> *Helmuth Plessner*, a. a. O., 20.

<sup>147</sup> Ebenda, 17.

Frage gewandelt hat, zeigt der Vergleich mit einem früher erschienenen Aufsatz<sup>148</sup>, der in erkenntnistheoretischem Zusammenhang die Unverzichtbarkeit von Entfremdung postuliert. Das »Verstehen« des Geisteswissenschaftlers unterscheidet sich, so heißt es dort, vom »Erklären« des Naturwissenschaftlers wesentlich dadurch, daß in ihm »nur das Fremde (Entfremdete) zur Anschauung, nur das Vertraute zum Verständnis kommt«<sup>149</sup>. So geschieht auch in jeder »künstlichen Wiedergabe«, etwa eines optischen Objekts, »distanzierende Entfremdung, um das Objekt in den Blick zu bekommen«<sup>150</sup>. Die »Kunst der Geisteswissenschaft« sieht *Plessner* also darin, selbst das Eigene »mit anderen Augen sehen (zu) lernen«<sup>151</sup>, und er folgert: »Erleben, Ausdruck, Verstehen bedingen den menschlichen Umgang mit Menschen und Dingen in der Vertrautheit und in der Entfremdung gleichermaßen, aber was in der Vertrautheit unausdrücklich und wie von selbst sich abspielt, wird in der Entfremdung ausdrücklich und strebt zu künstlich-methodischer Gestaltung. (. . .) *Cognitio rei* ist Sicht auf den Kern der Sache durch distanzierendes, entfremdetes Verstehen.«<sup>152</sup> Eine jüngere Veröffentlichung *Plessners* hält hingegen, ganz im Sinne der oben vorgetragenen Analyse, das »Dogma« des »Entfremdungstheorems« für ein hegelianisches Relikt der marxistischen und neomarxistischen Theorie, von dem sich zu befreien »den Prüfstein für eine offene Anthropologie« bilde<sup>153</sup>.

Besonders eingehend hat das Problem der Entfremdung aus der Perspektive der Philosophischen Anthropologie *Michael Landmann* reflektiert<sup>154</sup>. Anders als *Gehlen* setzt er weniger bei der Sozialität als bei der

<sup>148</sup> *Helmuth Plessner*, Mit anderen Augen, in: *Ders.*, Zwischen Philosophie und Gesellschaft. Ausgewählte Abhandlungen und Vorträge, Bern 1953, 204–217. Vgl. die Interpretation bei *Richard Schacht*, Alienation, a. a. O., 234–236.

<sup>149</sup> *Helmuth Plessner*, a. a. O., 208.

<sup>150</sup> Ebenda, 209. Im selben Sinne argumentiert *Paul Ricoeur*: »Als Dilthey untersucht, was vor jeder sich auf Zeichen richtenden Deutung das Verstehen selbst möglich macht, stellt er fest, daß die Veräußerlichung in Zeichen die allererste Voraussetzung für das Verstehen anderer ist (. . .). Das heißt, daß die Objektivierung so ursprünglich und tiefgehend ist wie nur möglich« (Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung, in: *Kerygma und Mythos VI* — 8, a. a. O., 24–32, 29).

<sup>151</sup> *Helmuth Plessner*, a. a. O., 209.

<sup>152</sup> Ebenda, 213 f.

<sup>153</sup> *Helmuth Plessner*, Selbstentfremdung, ein anthropologisches Theorem? In: Philosophische Perspektiven. Ein Jahrbuch, hrsg. von *Rudolph Berlinger* und *Eugen Fink*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1969, 176–183, 182.

<sup>154</sup> Siehe *Michael Landmann*, Entfremdende Vernunft, a. a. O., besonders 169–235: »Das Fremde und die Entfremdung«. Dieses vierte und letzte Kapitel des Buches wirkt allerdings gegenüber den vorangehenden drei Kapiteln fast wie ein Anhang, was schon die Tatsache dokumentiert, daß die Bibliographie nach dem dritten Kapitel eingefügt ist (167 f.). Auch innerhalb des vierten Kapitels selbst ist die Argumentation wenig

Rationalität des Menschen an: »Alle Entfremdungen (. . .) sind letztlich das Werk von nichts anderem als der Vernunft.«<sup>155</sup>

Grundlegender als die Erfahrung der Entfremdung, die dem Menschen erst im Prozeß der Zivilisation zuwächst<sup>156</sup>, ist für *Landmann* die Begegnung mit dem Fremden, auf das der Mensch mit »horror« und »appetitus (alieni)«<sup>157</sup> reagiert, am deutlichsten in der Erfahrung des »ganz Anderen« als »mysterium tremendum« und »fasciniosum« (*Rudolf Otto*) zugleich<sup>158</sup>. So liegen im menschlichen Affekt »Vermeidung des Neuen und Suche des Neuen (. . .) ambivalent nebeneinander«<sup>159</sup>. Angesichts der konstitutiven Funktion, die der Auseinandersetzung mit dem zunächst Unbekannten für die Selbstwerdung kognitiv, ästhetisch und ethisch zukommt, kann man den Menschen sogar »als das Wesen der Fremde, als in die Fremde, die nur bei ihm möglich wurde, Geworfenen«<sup>160</sup> definieren. Während psychologisch die Ablehnung des Nicht-Vertrauten den Ausgangspunkt bildet<sup>161</sup>, zeigt sich in der Geschichte von Anfang an das Mühen um Familiarisierung des Un-heimlichen, eine Bewegung, die erst im neuzeitlichen »Wachstum der Vernunft«<sup>162</sup> zum Stillstand kommt, wo *Descartes* Seele und Raum, Leben und Materie auseinanderreißt<sup>163</sup>, und uns Philosophie und Humanwissenschaften mehr und mehr das Un-geheure, Bedrohliche unserer Werke, ja unseres eigenen Selbst bewußt machen<sup>164</sup>.

---

systematisch, so daß sich zahlreiche Gedanken wiederholen und im folgenden an zwei Stellen zu belegen sind. *Heinz-Horst Schrey* weist darauf hin, daß *Landmanns* Gedanken in kürzerer Fassung unter dem Titel »Plädoyer für die Entfremdung« schon früher veröffentlicht wurden (in: *Praxis* 5 (1969) 134–150; vgl. Entfremdung, a. a. O., 180–219, 180), ein Hinweis, den man in *Landmanns* Buch vergeblich sucht.

<sup>155</sup> *Michael Landmann*, Entfremdende Vernunft, a. a. O., 190. In den auch von *Arnold Gehlen* und *Helmuth Plessner* als Ort der Entfremdung beschworenen Institutionen und Traditionen, die *Landmann* als Objektivierungen der Vernunft deutet (228f.), treffen sich schließlich die Aspekte des Sozialen und des Rationalen.

<sup>156</sup> Vgl. *Michael Landmann*, Entfremdende Vernunft, a. a. O., 185.

<sup>157</sup> Ebenda, 169, 172.

<sup>158</sup> Ebenda, 173.

<sup>159</sup> Ebenda, 174. Vgl. den Hinweis *Enrico Castellis* auf einen Gedanken *Robert Musils*, wonach »die tiefste Anlehnung des Menschen an seinen Mitmenschen in dessen Ablehnung besteht« (*Robert Musil*, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Reinbek 1974, 26; zit. bei *Enrico Castelli*, *Zeitlichkeit, Entfremdung und Entmythologisierung*, in: *Kerygma und Mythos*, VI – 8, a. a. O., 9–15, 9).

<sup>160</sup> *Michael Landmann*, a. a. O., 174.

<sup>161</sup> Ebenda, 183; *Landmann* verweist auf *Freuds* These, Haß sei älter als Liebe, ebenda 169.

<sup>162</sup> Ebenda, 183.

<sup>163</sup> Vgl. ebenda, 181.

<sup>164</sup> Vgl. ebenda, 183–185. Negativer als *Landmann* zeichnet *Munasu Duala-M'bedy* den Prozeß der Rezeption des Fremden in der europäischen Geistesgeschichte: »Aus



Anders als das Fremde scheint jenes Phänomen, das, »zuerst von Rousseau beschrieben, seit Hegel ›Entfremdung‹ heißt«<sup>165</sup>, laut *Landmann* von der Philosophie nicht als »zeitloser anthropologischer Befund«, sondern als Folge eines geschichtlichen Vorgangs verstanden zu werden. Dies bringen schon die negative Beurteilung und das Postulat der Überwindung der Entfremdung zum Ausdruck. Für *Landmann* sind dabei weder die strikte Trennung von anthropologischer und geschichtlicher Dimension noch die Strategien zur Aufhebung der Entfremdung überzeugend. Denn wenn gerade die zunehmende Erkenntnis uns die Dinge in ihrem Anders-Sein sichtbar macht, und wenn die aus dieser Erkenntnis abgeleitete Gestaltung der Welt sich gegen den Menschen verselbständigt<sup>166</sup>, so ist der Vorgang der Entfremdung letztlich eine Folge menschlicher Rationalität und also »anthropologisch schon angelegt«<sup>167</sup>. Er beginnt »bereits bei der *erkennenden Vernunft*: Theoretisierung ist Distanzierung, sie löst uns aus den bisher selbstverständlichen Gegebenheiten, nimmt den Dingen ihren vertrauten Charakter, entlarvt vollends in der Wissenschaft den natürlichen Aspekt als bloße Erscheinung«<sup>168</sup>. Dieser Prozeß »setzt sich fort in der *welteinrichtenden Vernunft*: denn sie baut eine zweite, künstliche Welt, in der wir uns bald erst recht nicht mehr heimisch fühlen«<sup>169</sup>. Wir finden uns vielmehr in dreifacher Weise entfremdet: erstens überschauen und durchschauen wir diese zweckmäßig und rational gestalteten Verhältnisse nicht mehr (»Entfremdung der *erkennenden Vernunft*«); zweitens sind wir gezwungen, den Gesetzen dieser objektiven Vernunft mehr zu gehorchen als unserer Spontaneität (»Entfremdung des autonomen Individuums«); und drittens entsprechen die »Sachzwänge« dieser Verhältnisse nicht mehr unseren

---

Unbehagen an sich selbst bediente sich der europäische Mensch seit Jahrhunderten des Mythos des Fremden als eines Kunststückes, um sich selbst wieder in den Griff zu bekommen. Er schien sich seiner Probleme zu entledigen, indem er aus dem Fremden selbst ein Problem machte.« Seine Grundthese in der von ihm verfaßten »Xenologie« (verstanden »als Bezeichnung für den allgemeinen Symbolisierungsprozeß der Fremdheitsstrukturen und deren erkenntnistheoretische Fragen«) ist, daß »der größte Teil der Menschheit damit einem bis heute andauernden Prozeß der Entfremdung unterworfen wurde« (*Munasu Duala-M'bedy*, *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*, Freiburg, München 1977, 9f., 19).

<sup>165</sup> *Michael Landmann*, *Entfremdete Vernunft*, a. a. O., 186.

<sup>166</sup> Vgl. ebenda, 187–190.

<sup>167</sup> Ebenda, 186.

<sup>168</sup> Ebenda, 190.

<sup>169</sup> Ebenda.





wirklichen, zum persönlichen Glück führenden Bedürfnissen («Entfremdung der sich entfaltenden Person») <sup>170</sup>.

*Landmann* sieht den Prozeß der Entfremdung also bedingt durch die fortschreitende Entwicklung des Menschen zur Autonomie, die ihn »freier und unfreier zugleich« <sup>171</sup> macht. Der Mensch ist insofern ein tragisches Wesen, als ihm »sein Bestes (. . .) nun zum Verhängnis« <sup>172</sup> wird. Politische Lösungen, wie die von *Marx* vorgeschlagenen, greifen zu kurz, weil sie den universalen Charakter des Problems verkennen bzw. das Ökonomische für das Ganze nehmen <sup>173</sup>. Angemessener ist eine grundsätzliche »Neudefinition unseres Verhältnisses zur Vernunft« <sup>174</sup>, wie sie in der Betonung der vorrationalen Kräfte durch die Romantik oder in der Kritik der bisherigen, nur instrumentellen Rationalität durch die Verfechter einer emanzipatorischen, utopischen Vernunft vorgetragen wird <sup>175</sup>. Aber auch diese Ansätze beachten zu wenig, daß der Mensch seine Orientierung an der ratio, auch an der viel gescholtenen »instrumentellen« Vernunft, »trotz seines Leidens« an ihren Folgen »auf der anderen Seite auch wieder bejahen« muß <sup>176</sup>. Da Entfremdung nicht in einem Irrationalen wurzelt, »das sich vor besserer Vernunft auflöst« <sup>177</sup>, sondern in der Vernunft selbst, führt der Appell an die Vernunft, uns von Entfremdung zu befreien, in einen *circulus vitiosus* <sup>178</sup>.

»Mit der Entfremdung leben« lautet daher die Devise <sup>179</sup>, mit der *Landmann* sich von der in seinen Augen »fremdheitsfeindlich(en)« klassischen Philosophie absetzt und einem in der gegenwärtigen philosophischen Anthropologie stärker werdenden Trend Ausdruck gibt, ein anthropologisch positives Korrelat der negativen Entfremdung aufzuzeigen <sup>180</sup>.

<sup>170</sup> *Michael Landmann*, *Entfremdete Vernunft*, a. a. O., 187f., vgl. auch 231 f.

<sup>171</sup> Ebenda, 189.

<sup>172</sup> Ebenda, 190. Hier wird, ohne daß *Landmann* dies expliziert, die für ihn unumgängliche Ambivalenz autonomer Rationalität und Individualität sichtbar. Ein Bewußtsein von Entfremdung »kann erst entstehen von einer gewissen Höhe der Individualisierung ab« (230).

<sup>173</sup> Vgl. ebenda, 189, 191, 209–220, 225, 227f.

<sup>174</sup> Ebenda, 191.

<sup>175</sup> Vgl. ebenda, 191, 234.

<sup>176</sup> Ebenda, 192; vgl. 229. In der Kritik sowohl der romantischen als auch der utopisch-politischen Vorstellungen zur Überwindung der Entfremdung wird die Nähe zu *Arnold Gehlen* und *Helmuth Plessner* und damit der gemeinsame Grundzug im Entfremdungsverständnis der »Philosophischen Anthropologie« besonders deutlich.

<sup>177</sup> *Michael Landmann*, a. a. O., 223.

<sup>178</sup> Vgl. ebenda, 187, 223.

<sup>179</sup> Ebenda, 220.

<sup>180</sup> Ebenda, 195. Zu dem angesprochenen Trend vgl. neben *Arnold Gehlen*, *Helmuth*



Während die Griechen in ihrer »Einheitsmetaphysik« wie in ihrer Lehre von der »Wanderschaft der Seele« das Fremde auszugrenzen bemüht seien<sup>181</sup>, während – so *Landmann* – *Rousseau*, der Deutsche Idealismus und die Transzendentalphilosophie von *Kant* bis *Sartre* Entfremdung als negative aufzudecken versuchen<sup>182</sup>, hält er selbst ein »Plädoyer für die Entfremdung«, weil »auch und gerade« mit ihr »Selbstverwirklichungen einhergehen« können: die Verfeinerung individueller Fähigkeiten, die Intensivierung engerer Beziehungen und der Gewinn an Individualität und Freiheit durch die Arbeitsteilung oder die Gleichberechtigung des Arbeiters als Vertragspartner im kapitalistischen Produktionsprozeß<sup>183</sup>. Aus der geschichtlich-sozialen Bedingtheit der Entfremdung folgt nicht zwingend die Möglichkeit ihrer Aufhebung durch menschlichen Willensentschluß<sup>184</sup>. Wenn es neben der geschichtlichen Dimension auch eine anthropologische gibt, die in der Polarität von »aktualer und objektivierter Vernunft«<sup>185</sup> besteht, »dann könnte jene, die nur eine Fehlentwicklung war, durch eine neue geschichtliche Wendung überwunden werden, während diese, als zum Menschen gehörig, als Möglichkeit des Einzelnen immer bestehen bliebe«<sup>186</sup>.

#### – »Kritischer Rationalismus«

Ein weiteres, von den bisher dargestellten Deutungen der Entfremdung abweichendes Verständnis entwickelt *Ernst Topitsch*. Während *Gehlen*, *Plessner* und *Landmann* nur die in der Romantik und im idealistischen Denken wurzelnde »subjektivistische« Konzeption des Begriffs zurückweisen und daneben seinen legitimen, wahren Sinn festhalten und präzi-

---

*Plessner* und den schon referierten Personalisten auch die in den folgenden Anmerkungen herangezogenen Arbeiten von *Paul Ricoeur* und *Reinhard Maurer*.

<sup>181</sup> Vgl. *Michael Landmann*, Entfremdende Vernunft, a. a. O., 195–198.

<sup>182</sup> Vgl. ebenda, a. a. O., 198–220; zum Sonderfall *Jean-Paul Sartre* vgl. 221.

<sup>183</sup> Ebenda, 220f. Ähnlich *Reinhard Maurer*, wenn er »ein System komplizierter Gleichgewichtszustände« sucht, »innerhalb deren Entfremdung erträglich und förderlich sein kann, indem das fremde andere dem Subjekt zu seiner Entfaltung verhilft« (Art. Entfremdung, a. a. O., 348–360, 359; in *Reinhard Maurer*, Revolution und ›Kehre‹, a. a. O., fehlt dieser Passus).

<sup>184</sup> Vgl. *Michael Landmann*, a. a. O., 223.

<sup>185</sup> Ebenda, 234.

<sup>186</sup> Ebenda, 223. Analog unterscheidet *Paul Ricoeur* »zwischen Objektivierung und Entfremdung (. . .): der Objektivierung als einem in der Struktur der Sache liegenden, nicht eliminierbaren und an sich unschädlichen Merkmal, der Entfremdung als einem Übel in der Geschichte bzw. einem geschichtlichen Übel« (Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung, in: *Kerygma und Mythos VI* – 8., a. a. O., 24–32, 24; ähnlich 27, 30).

sieren, lehnt *Topitsch* in Orientierung am »Kritischen Rationalismus« jede Verwendung des Begriffs als Rückfall in metaphysische Spekulation ab<sup>187</sup>. Unter den nur oberflächlich säkularisierten Relikten solcher Spekulation, die neben den Denkformen der Aufklärung die *Marxsche* Philosophie bestimmen, rangiere an vornehmster Stelle der Entfremdungsbegriff.

*Topitsch* versucht zu zeigen, wie dieser »aus alten neuplatonisch-gnostischen, eschatologischen und apokalyptischen Überlieferungen«<sup>188</sup> stammende Begriff durch Vermittlung verschiedener Traditionen, etwa der Mystik und des Chiliasmus, in das Denken des jungen *Marx* eindringen konnte. Wenn auch zwischen den gnostisch-neuplatonischen und den eschatologisch-apokalyptischen Heilslehren in Ansatz und Ziel erhebliche Differenzen bestehen, insofern diese eine Umgestaltung der Welt, jene einen »Aufschwung«, eine Heimkehr der Seele aus der Gefangenschaft der Materie in das Überweltliche postulieren, so haben sie andererseits doch funktionale Gemeinsamkeiten: beide sind »der Überzeugung, daß die Welt in ihrer gegenwärtigen Form verdorben sei«<sup>189</sup>, beiden erscheint »das gegenwärtige, bedrängende Unheil als ein notwendiges negatives Durchgangsstadium auf dem Wege zur endgültigen Erreichung des Heils«<sup>190</sup>. Indem die böse, wertirrationale Lebenswirklichkeit<sup>191</sup> als Teil des göttlichen Heilsplans gedeutet wird, erleichtern solche Lehren ihren Anhängern »die Auseinandersetzung mit dem Druck der Realität«<sup>192</sup>.

Wenn *Marx* unter dem Einfluß der Geschichtsphilosophie und der Arbeitstheorie *Hegels*<sup>193</sup> die Situation des Menschen seiner Zeit als »Selbstentfremdung« charakterisiert, die es aufzuheben gelte, dann hat er damit – so folgert *Topitsch* – jenen »dreiphasige(n) Erlösungsrhythmus gnostisch-apokalyptischer Prägung«<sup>194</sup> assimiliert, der über gnostisch-neuplatonische Traditionen, etwa bei *Dionysius Areopagita*, *Scotus Eriugena* oder *Dante*, und von dort über die deutsche Mystik, über *Nikolaus*

<sup>187</sup> Vgl. *Ernst Topitsch, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied, Berlin <sup>3</sup>1971, besonders die Aufsätze »Marxismus und Gnosis« (261–296) und »Entfremdung und Ideologie. Zur Entmythologisierung des Marxismus« (297–327). Gut zusammengefaßt hat die Überlegungen *Topitschs* *Oskar Schatz*, Entfremdung als anthropologisches Problem, in: Entfremdung, a. a. O., 115–179, 130–132.

<sup>188</sup> *Ernst Topitsch, Sozialphilosophie*, a. a. O., 263 f.

<sup>189</sup> Ebenda, 270.

<sup>190</sup> Ebenda, 271.

<sup>191</sup> Vgl. ebenda, 265.

<sup>192</sup> Ebenda, 271; ähnlich 299 f.

<sup>193</sup> Vgl. ebenda 283, 310–313.

<sup>194</sup> Ebenda, 271.



von Cues oder über den Chiasmus eines *Joachim von Fiore* zu *Friedrich Christoph Oetinger* und von da zu *Schelling* und *Hegel* gelangte<sup>195</sup>. Dieses Drei-Phasen-Schema, als dessen Mittelglied die »Entfremdung« figuriert, gehört für *Topitsch* schlicht zu den »in der traditionellen Metaphysik und Moraltheorie so zahlreichen Leerformeln (. . .), welche ihre außerordentliche Beliebtheit der Tatsache verdanken, daß sie infolge ihrer Leerheit in den Dienst jedes oder doch fast jedes emotionalen oder praktisch-politischen Bedürfnisses gestellt werden können und auch tatsächlich gestellt wurden«<sup>196</sup>. Denn die Inhalte sind austauschbar: was immer »im konkreten Falle als Übel und was als Heil angesehen wird«<sup>197</sup> – das Schema selbst, d. h. die Abfolge von gutem Urzustand, Fall und verheißener Erlösung, bleibt unverändert<sup>198</sup>. »Entfremdung« ist demnach ein rein formales, inhaltlich leeres<sup>199</sup> Etikett, unter das man »im Laufe der Jahrhunderte alles, was jeweils als unerwünscht, unvollkommen oder böse empfunden wurde«, einordnen »und sich dadurch die beglückende Überzeugung verschaffen« konnte, »schließlich der Überwindung jenes Negativen sicher zu sein«<sup>200</sup>.

Mit diesem Urteil stellt sich *Topitsch* auf die Seite jener Vertreter eines »Kritischen Rationalismus«, die in der Existenzphilosophie wie in den Systemen von *Hegel* und *Marx* einen »Anspruch der Tiefe« wittern, der »rationale Argumentation scheut« und seine quasi-theologischen Gedankengänge deshalb »in einem möglichst esoterischen Jargon – sei es nun der der Eigentlichkeit, der Verdinglichung oder der Entfremdung –« abfaßt<sup>201</sup>.

## 2. Soziologische Ansätze

Marxismus-Leninismus, Neomarxismus und »Kritische Theorie«, Existenzphilosophie, Philosophische Anthropologie und »Kritischer Rationalismus« verwenden das Wort »Entfremdung« in sehr unterschiedlichem Sinn. Für die Soziologie, die das Maß der Entfremdung mit empirischen Methoden festhalten will, bedeutet dies eine erste, fundamentale Schwierigkeit; denn wie will sie einen Begriff operationalisieren, also so umschreiben, daß der dadurch bezeichnete Sachverhalt empiri-

<sup>195</sup> Vgl. *Ernst Topitsch*, *Sozialphilosophie*, a. a. O., 272–279.

<sup>196</sup> Ebenda, 271.

<sup>197</sup> Ebenda.

<sup>198</sup> Vgl. ebenda, 303 f.

<sup>199</sup> Vgl. ebenda, besonders 323 f.

<sup>200</sup> Ebenda, 271.

<sup>201</sup> *Hans Albert*, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1969, 1–7, 3.



scher Kontrolle zugänglich ist, und im Anschluß daran die zur Kontrolle geeigneten Instrumente bestimmen, wenn nicht zuvor über den Begriff selbst wenigstens in den Grundzügen Einvernehmen herrscht?

In einer solchen Situation ist die Gefahr groß, daß das Pferd am Schwanz aufgezäumt wird, d.h. daß man zunächst nach Kontrollinstrumenten fragt, die leicht und eindeutig ablesbar sind, dann das dazu passende operationalisierte Konstrukt sucht und, wenn überhaupt, allenfalls am Ende sich über den Begriff von Entfremdung Rechenschaft gibt, der sich hinter dieser Operationalisierung verbirgt.

Der soziologische Entfremdungsbegriff spiegelt demnach notwendig die Vieldeutigkeit und mangelnde Schärfe des philosophischen Begriffgebrauchs wider. Dabei sind sich die einzelnen Soziologen der Abhängigkeit »ihres« Begriffs von präempirischen, normativen Vorstellungen und daher von ihnen zu treffenden (oder schon getroffenen) Option in unterschiedlicher Weise bewußt. Wo »Entfremdung« in Anlehnung an den marxistischen Wortsinn verstanden wird, versucht man die empirische Konkretisierung des Begriffs meist unter ausdrücklicher Reflexion seines normativ-philosophischen Gehalts<sup>202</sup>. *Joachim Israel* etwa stellt schon im Vorwort seiner Monographie »Der Begriff Entfremdung. Makrosoziologische Untersuchung von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart«<sup>203</sup> fest, daß »Entfremdungstheorien (. . .) postulierte Vor-

<sup>202</sup> Dies entspricht dem marxistisch-leninistischen Verständnis einer im historischen Materialismus aufgehobenen Soziologie, welche »die Parteilichkeit im Sinne des Kampfes der Arbeiterklasse für den Sozialismus« einschließt und »untrennbarer Bestandteil der marxistisch-leninistischen Gesellschaftswissenschaften« ist (*Wolfgang Peter Eichhorn*, Art. Soziologie, in: Philosophisches Wörterbuch, Bd. 2, a.a.O., 1024–1027, 1025, 1027). Auch von der »Kritischen Theorie« der Frankfurter Schule wird die Trennung von Philosophie und Soziologie, der Betrieb einer nur empirischen Sozialforschung abgelehnt: »Eine jede Ansicht von der Gesellschaft als ganzer«, argumentiert *Theodor W. Adorno*, »transzendiert notwendig deren zerstreute Tatsachen. Die Konstruktion der Totale hat zur ersten Bedingung einen Begriff von der Sache, an dem die disparaten Daten sich organisieren« (*Theodor W. Adorno u.a.*, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, Berlin 1972, 82). Vgl. auch *Albrecht Wellmer*, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, a.a.O., besonders 30–68, 135–148. Zur Grundlegung des von *Adorno* und *Wellmer* thematisierten Gegensatzes siehe *Max Horkheimers* 1937 erstmals veröffentlichte Programmschrift »Traditionelle und kritische Theorie«, wieder abgedruckt in: *Ders.*, *Kritische Theorie*, Bd. 2, a.a.O., 137–200.

Dem Selbstverständnis der »Kritischen Theorie« ist in dieser Untersuchung dadurch Rechnung getragen, daß der Entfremdungsbegriff der »Frankfurter Schule« im Rahmen der philosophischen Diskussion zur Sprache kommt. Wertvoll sind in diesem Zusammenhang die kritischen Überlegungen zu einer als wissenschaftlich ausgegebenen »Sollensvorstellung«, wie sie der Entfremdungsbegriff impliziert, bei *Dieter Wenko*, *Wertung und Wissenschaft*, a.a.O., besonders 42–46.

<sup>203</sup> Siehe Anmerkung 2.





stellungen über ›die Natur des Menschen‹ und ›die Natur der Gesellschaft‹ voraussetzen und daß solche »postulierte oder normative Vorstellungen (. . .), wenn auch häufig implizit, im Spiel sind, wenn in empirischen Theorien von ›Entfremdung‹ gesprochen wird«<sup>204</sup>. Konsequenter stellt *Israel* deshalb seiner Arbeit einen »theoretischen Bezugsrahmen«<sup>205</sup> voran, in dem er die normativen Implikationen der von ihm im folgenden besprochenen Entfremdungsbegriffe aufdeckt<sup>206</sup>.

Sein eigenes Verständnis von Entfremdung entwickelt er in der Weise, daß er die von *Marx* aufgeworfene Frage, weshalb der Mensch im Rahmen des Produktionsprozesses nicht »rational«, d.h. seinem Menschsein dienend, Gerechtigkeit bewirkend, handle, nicht vom kapitalistischen Wirtschaftssystem und dem Privateigentum ausgehend beantwortet, sondern mit dem Verweis auf einen in jeder industriellen Gesellschaft beobachtbaren »Prozeß der Transformation der Menschen in Objekte oder Dinge«<sup>207</sup>. Die von *Marx* aufgestellte Dichotomie »kapitalistisches versus sozialistisches Gesellschaftssystem« muß daher nach *Israel* ergänzt werden »durch eine andere Variable (. . .), nämlich durch hohen versus niedrigen technologischen Entwicklungsstand«<sup>208</sup>.

Die als Folge der fortschreitenden Technologie eintretenden Marktmechanismen ersetzen die konkrete Relation zwischen Produzenten und Konsumenten durch unpersönliche Beziehungen, in denen nicht nur die Produkte, sondern auch die Individuen selbst in Waren verwandelt werden<sup>209</sup>. Da der Grund der von *Marx* konstatierten Entwirklichung des Menschen also letztlich weder in der Trennung des Arbeiters von den Produktionsmitteln<sup>210</sup> noch in dem Verhältnis des Individuums zu seiner Arbeit<sup>211</sup> liegt, sondern in der dinghaften Position des Menschen im Produktions- und Tauschprozeß, schlägt *Israel* vor, dieser Änderung der normativen Prämissen terminologisch Rechnung zu tragen und den Begriff »Entfremdung« durch »Verdinglichung« zu ersetzen<sup>212</sup>. Die

<sup>204</sup> *Joachim Israel*, *Der Begriff Entfremdung*, a. a. O., 8; ähnlich 309.

<sup>205</sup> Ebenda, 17–31.

<sup>206</sup> Ob dieser Bezugsrahmen hinsichtlich seiner Kategorien, Zuordnungen (siehe besonders das Schema, 29) und Ausklammerungen (etwa der Existenzphilosophie, 23f.) plausibel erscheint, ist damit noch nicht geklärt. Vgl. dazu die später erst (313f.) verdeutlichte Einschränkung des Untersuchungsgegenstands.

<sup>207</sup> *Joachim Israel*, a. a. O., 311.

<sup>208</sup> Ebenda, 320.

<sup>209</sup> Vgl. ebenda, 321.

<sup>210</sup> Vgl. ebenda, besonders 311.

<sup>211</sup> Vgl. ebenda, 314–320.

<sup>212</sup> Vgl. ebenda, 10, 311, 322; weitere Gründe 313f., 324f. Vgl. auch *ders.*, Entfremdung und Verdinglichung als erkenntnistheoretisches Problem des Marxismus, in: Die



soziologische Weiterführung und Aktualisierung des Entfremdungsgedankens bestünde demnach in der kritischen Analyse der Verdinglichungsprozesse, denen der Mensch etwa als Produktionsfaktor, als Konsument oder als Objekt der Bürokratie in allen technologisch hochentwickelten Gesellschaften (z. B. auch in der Sowjetunion<sup>213</sup>) unterworfen ist<sup>214</sup>.

Auch der amerikanische Soziologe *Daniel Bell* kommt zu dem Urteil, unser heutiger Begriff von Entfremdung enthalte das Moment der Verdinglichung; er versteht darunter »eine philosophische Kategorie mit psychologischen Obertönen«, die besage, »daß ein Individuum als Objekt behandelt, in ein Ding verwandelt wird und dabei seine Identität verliert«<sup>215</sup>. Daneben kann »Entfremdung« aber auch einen »sozialpsychologischen Zustand« meinen, »in dem sich der einzelne von seiner Gesellschaft oder seiner Gemeinschaft distanziert oder getrennt fühlt« im Sinne einer Entwurzelung<sup>216</sup>. Die gegenüber *Israel* stärker psychologische Akzentuierung des Begriffs findet ihren konsequenten Ausdruck darin, daß *Bell* den geistigen Ursprung der heute so häufig bemühten Entfremdungsidee weniger in den Schriften von *Marx* als in den Gedanken der Anonymität der industriellen Gesellschaft bei *Georg Simmel*, der Verzweiflung bei *Sören Kierkegaard* und *Franz Kafka*, der Bürokratisie-

---

gesellschaftliche Konstruktion der Entfremdung, a. a. O., 40–54; *ders.*, Alienation and reification, in: *Theories of Alienation*, a. a. O., 41–57.

<sup>213</sup> Vgl. *Joachim Israel*, Der Begriff Entfremdung, a. a. O., 311.

<sup>214</sup> Vgl. ebenda, besonders 340–391. In einer empirischen Untersuchung über »Entfremdung bei Wissenschaftlern« versucht der Hamburger Sozialisationsforscher *Gerhard Portele* die These zu belegen, »daß Wissenschaftler in hochstandardisierten Wissenschaften in ihrer sozialen Vorstellung eine niedrigere Moralstufe erreichen und entfremdeter sind« (*Gerhard Portele*, Entfremdung bei Wissenschaftlern. Soziale Vorstellungen von Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen über »Wissenschaft« und »Moral«, Frankfurt, New York 1981, 9). *Portele* definiert Entfremdung – unter Berufung auf *Karl Marx* und *Adam Schaff* (42–47) – als »Glaube an die Unveränderbarkeit der von Menschen produzierten Produkte durch den Menschen« (72). *Berthold Werlein* erblickt in dieser Verlagerung der Entfremdungproblematik in den Bereich der Technologie einen Ausdruck des genuin »bürgerlichen Technikfetischismus«; zu seiner Kritik an *Joachim Israel* siehe: Entfremdung und Mechanisierung der Produktionsarbeit, a. a. O., 98–101.

<sup>215</sup> *Daniel Bell*, Die Diskussion über die Entfremdung, in: *Der Revisionismus*, a. a. O., 295–319, 295.

<sup>216</sup> Ebenda. *Bells* Terminologie und Argumentation sind nicht sehr exakt, gerade bei den einleitenden Begriffsklärungen (295–297), ebenso bei der Darstellung *Feuerbachs* und *Marx*' (300, 302 f., 307). Die sachliche Richtigkeit einzelner Aussagen ist anzuzweifeln (z. B. 303: *Marx*' Desinteresse an der Volkswirtschaftslehre; 309: »Bruno Bauer und seine beiden Brüder« seien Gegenstand der *Marx*'schen Kritik in der Schrift »Die Heilige Familie« von 1844/45).



rung bei *Karl Mannheim* und *Max Weber* findet<sup>217</sup>. Nachdem von diesen Denkern her die Entfremdungsproblematik in der Soziologie seit langem diskutiert wird, empfindet *Bell* es als seltsam, wenn neuerdings »das Motiv der Entfremdung beim frühen Marx« als großer »theoretischer Fortschritt« zum Verstehen der gegenwärtigen Gesellschaft ausgegeben wird<sup>218</sup>. Den Grund dafür vermutet er in einem humanistischen Legitimationsbedürfnis der westeuropäischen Marxisten nach dem Schock des Stalinismus. Denn während »Entfremdung« in den frühen Manuskripten von *Marx* durchaus noch einen anthropologischen Sinn hatte – teils als (durch den Verkauf der Arbeitskraft, also juristisch-kommerziell bedingte) Entäußerung, teils als Trennung des Menschen von seinen Mitmenschen –, sind diese »psychologischen Nuancen« in den späteren Schriften eliminiert<sup>219</sup>. Indem *Marx* dort Entfremdung als »Warenfetischismus« begriff, den er allein auf den ökonomischen Tatbestand des Privateigentums an Produktionsmitteln zurückführte, versperrte er sich einen Weg, »der eine breitere und nützlichere Analyse von Gesellschaft und Persönlichkeit ermöglicht hätte«<sup>220</sup>.

Während *Israel* seinen Entwurf als Weiterführung des *Marx*schen Entfremdungsbegriffs versteht, ist bei *Bell* die Orientierung an einem (in seiner Terminologie) psychologisch-philosophischen (besser vielleicht: existentialen) Verständnis von Entfremdung unverkennbar. Ähnlich sieht der Pariser Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler *François Perroux* Entfremdung als eine Gegebenheit, die nicht unter Berufung auf Privile-

<sup>217</sup> Vgl. *Daniel Bell*, Die Diskussion über die Entfremdung, a.a.O., 309–313. Zum Zusammenhang von »Entfremdung« und *Max Webers* Begriff der »Entzauberung« siehe *George Lichtheim*, Art. Alienation, in: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. *David L. Sills*, vol. I, New York, London 1968, 264–268, 266 f.

<sup>218</sup> *Daniel Bell*, a.a.O., 313; vgl. 299, wo *Bell* den Kerngedanken seines Aufsatzes so umreißt: »Wenn der Begriff Entfremdung überhaupt einen Sinn haben soll, muß er aus eigener Kraft bestehen können, ohne sich auf *Marx*sche Krücken zu stützen.«

<sup>219</sup> Vgl. ebenda, 295 f.

<sup>220</sup> *Daniel Bell*, a.a.O., 298; ähnlich 314 f. Vgl. 307: »Die Lösung ist einfach, wenn auch einseitig: Man schaffe das Privateigentum ab, und das System der Ausbeutung wird verschwinden (. . .). So kam der Begriff der Entfremdung schließlich herunter.«

Einen Schritt auf dem von *Bell* gewiesenen Weg vollzieht *Heidrun Friedel-Howe*. In ihrer Studie zur »Entfremdung in der Industriearbeit« unterscheidet sie zwei »Hauptrichtungen der Entfremdungsanalyse« in der gegenwärtigen Literatur: neben die – auf dem frühen wie dem späten *Marx* aufbauende – »marxistisch-soziologische« tritt eine »empirisch-psychologische« Konzeption, die im Anschluß an den amerikanischen Soziologen *Melvin Seeman* den Entfremdungsbegriff »stärker psychologisch, d.h. individuumbezogen und vor allem empirisch besser handhabbar fassen« will (16 f.). Siehe dazu unten den Abschnitt 3: Sozialpsychologische Ansätze.

gien von Klassen<sup>221</sup> oder Nationen<sup>222</sup> zu begreifen, sondern nur durch eine weltweite »Humanisierung« von Wissenschaft, Technik und Industrie zu bewältigen ist. Das gesellschaftliche Leben muß dabei als Frucht einer »création collective« neu gestaltet werden<sup>223</sup>.

Eine Verwandtschaft zur existenzphilosophischen Position zeigt sich auch in *Ralf Dahrendorfs* These von der durch das gesellschaftlich bedingte Rollenverhalten hervorgerufenen Entfremdung des Individuums<sup>224</sup>. Wohl will *Dahrendorf* seine »philosophische Kritik der Chancen und Gefahren einer Wissenschaft von der Gesellschaft«<sup>225</sup> vom angelsächsischen Liberalismus und daher eher von *Kant* als von *Hegel* oder *Kierkegaard* ableiten<sup>226</sup>; und doch berührt sich seine »politische Anthropologie des Protestes gegen die Entfremdung der Gesellschaft«<sup>227</sup> mit der von ihm abgelehnten inneren Emigration (im Anschluß an *Heideggers* »Theorie von der Verfallenheit im defizienten Modus des Man«<sup>228</sup>) in der Wertung der Gesellschaft als anthropologisch gesehen »ärgerliche(r) Tatsache, die den Einzelnen (. . .) aus seiner Einzelheit heraus in ein Allgemeines und Fremdes hebt«<sup>229</sup>, und in einem Bild vom Menschen, »in dem dieser als unablässige Möglichkeit der moralischen Aufhebung aller in Vorstellung und Wirklichkeit der Gesellschaft liegenden Entfremdungen erscheint«<sup>230</sup>.

Entfremdung bedeutet für *Dahrendorf* die Dichotomie zwischen dem Ich des Einzelnen und seinen sozialen Rollen, zwischen dem »ganzen Menschen unserer Erfahrung« und dem seinen Rollen verpflichteten »Schauspieler auf der Bühne der Gesellschaft«<sup>231</sup>. Sie ist mit der Tatsache der Gesellschaft objektiv gegeben<sup>232</sup>, ist fundamentale Bedingung jeder Soziologie, die den Menschen als »Rollenspieler«, als »homo sociologicus« betrachtet<sup>233</sup>, sie vollzieht sich subjektiv, indem der Einzelne zu

<sup>221</sup> *François Perroux*, *Aliénation et société industrielle*, Paris 1970, besonders 137–157.

<sup>222</sup> Ebenda, besonders 158–179.

<sup>223</sup> Ebenda, 121 ff.

<sup>224</sup> Vgl. *Ralf Dahrendorf*, *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*, Opladen 1972, besonders 41–96.

<sup>225</sup> So kennzeichnet *Dahrendorf* selbst die Intention seiner Schrift im Vorwort, 5.

<sup>226</sup> Vgl. *Ralf Dahrendorf*, a. a. O., 117, 113.

<sup>227</sup> Ebenda, 117.

<sup>228</sup> So *Ralf Dahrendorf*, eine Formulierung *Helmuth Plessners* übernehmend, ebenda, 117.

<sup>229</sup> Ebenda, 26 (orthographisch korrigiert); vgl. 20.

<sup>230</sup> Ebenda, 113.

<sup>231</sup> Ebenda, 53.

<sup>232</sup> Vgl. ebenda, 43.

<sup>233</sup> Ebenda, 79; vgl. 41, 88.



seinen Rollen in ein Verhältnis tritt<sup>234</sup>, indem er Rollenerwartungen lernt<sup>235</sup>; metasozologisch stellt sie uns vor das »moralische Problem des gedoppelten Menschen«<sup>236</sup>.

*René König* interpretiert richtig, wenn er sagt, daß bei *Dahrendorf* »letztlich die Tatsache sozialer Verbundenheit überhaupt als der Anfang der Selbstentfremdung erscheint«<sup>237</sup>. Diese These ist der Ausgangspunkt von *Königs* Kritik an dem im »Homo Sociologicus« verwendeten Entfremdungsbegriff. Die Rezeption der Idee einer »Verdoppelung« des Menschen oder der Welt, die schon zur Begrifflichkeit von *Feuerbach* und *Marx* gehört, und ihre Übertragung in den Bereich der Soziologie durch *Dahrendorf* weisen dessen Theorie der Entfremdung als Relikt einer Totalitätsphilosophie aus. *Königs* philosophisches Vorverständnis der Problematik wird sichtbar in der Aussage, »daß Totalitätsphilosophie und Selbstentfremdung zusammengehören«, da »die Problemstellung der Selbstentfremdung« aus der Kategorie der Totalität »ihre logische Begründung« erfahre<sup>238</sup>.

Fortwirkungen dieser Problematik findet *König* außer bei *Dahrendorf* auch in der modernen Industrie- und Betriebssoziologie, etwa bei *Goetz Briefs*<sup>239</sup>, wo auf der Grundlage eines späthumanistischen Freiheitsbegriffs die Selbstentfremdung des Menschen der industriellen Arbeitsweise angelastet wird. Der Zwangscharakter industrieller Arbeit und die angebliche Verminderung der Kontakte im modernen Betrieb werden als »Fremdbestimmung« gewertet, als »Entmündigung« des Arbeiters und »Beschränkung seiner Freiheit«<sup>240</sup>. *König* sieht demgegenüber die zentrale Funktion der Arbeit in der Anpassung an die Umwelt »im Sinne einer aktiven Umgestaltung der Umweltgegebenheiten«<sup>241</sup>. Er will nicht zwischen zwanghafter (entfremdeter) und freier (nicht entfremdeter) Arbeit unterscheiden, sondern allenfalls zwischen geregelter und willkürlicher, wobei die Arbeit des mittelalterlichen Zunftmeisters ebenso als geregelt erscheint wie die des Industriearbeiters heute<sup>242</sup>. »Weit davon

<sup>234</sup> Vgl. *Ralf Dahrendorf*, *Homo Sociologicus*, a. a. O., 53.

<sup>235</sup> Vgl. ebenda, 57.

<sup>236</sup> Ebenda, 20.

<sup>237</sup> *René König*, Freiheit und Selbstentfremdung in soziologischer Sicht, in: Freiheit als Problem der Wissenschaft, Berlin 1962, 25–41, 34.

<sup>238</sup> Ebenda, 25 f.

<sup>239</sup> *König* bezieht sich auf *Briefs'* Artikel »Betriebssoziologie«, in: Handwörterbuch der Soziologie, hrsg. von *Alfred Vierkandt*, Stuttgart 1931.

<sup>240</sup> *Goetz Briefs*, zitiert bei *René König*, Freiheit und Selbstentfremdung in soziologischer Sicht, a. a. O., 27.

<sup>241</sup> *René König*, a. a. O., 30.

<sup>242</sup> Vgl. ebenda, 28–30.





entfernt, daß Arbeit (in ihrer industriellen Form, B. S.) Selbstentfremdung bedeute«, folgert König daher in explizitem Gegensatz zum *Marx*-schen Denkansatz <sup>243</sup>, »ist sie umgekehrt der Beginn der menschlichen Freiheit und damit der Kultur«<sup>244</sup>.

Analog dazu erscheint die Gesellschaft nicht als »ärgerliche Tatsache«, die die Freiheit und Identität des Individuums beeinträchtigt, »sondern umgekehrt (als) der Umstand, der den Menschen allererst fähig macht zur Freiheit (. . .). Man wird nicht frei als Einzelner, sondern nur als Person im Zusammenhang mit anderen Personen«<sup>245</sup>. Freiheit, wie sie *Dahrendorf* versteht, als Ausdruck unberührter Individualität vor allem Rollenverhalten, ist »im Grunde eine völlige blicklose Freiheit im Abgrund des Nichts«<sup>246</sup>. Die Rollen, die der Einzelne spielt, entfremden ihn also keineswegs sich selbst, er wird vielmehr zum Selbst gerade erst im Verwiesensein auf andere. Wenn es überhaupt eine Selbstentfremdung gibt, dann liegt sie »in der Reduktion auf das Gattungsein einerseits«, wie sie etwa dem Tier in seiner nicht zur Mitteilung fähigen Individualität eignet, »und in der Vereinzelung andererseits«<sup>247</sup>. In zugespitzter Form begegnet diese entfremdende Vereinzelung in der Unfähigkeit des psychisch Kranken, den gesellschaftlichen Normen nachzuleben<sup>248</sup>.

*Königs* normative Vorentscheidung über das Entfremdungsproblem und seine Nähe zum »Kritischen Rationalismus« sind in der Ablehnung des Begriffs zu erkennen. Daneben zeigt sich eine gewisse Parallele zu *Gehlen* und *Plessner*, die zwar wie *König* den alten, »subjektivistischen« Entfremdungsbegriff allenfalls noch im Raum der Psychologie bzw. Psychopathologie für sinnvoll halten, jedoch den mit dem Terminus »Entfremdung« bezeichneten Sachverhalt neu deuten. Damit ist der Übergang von einem i. e. S. soziologischen zu einem sozialpsychologischen Verständnis von Entfremdung vorbereitet.

<sup>243</sup> Ob *Marx* mit dieser Auslegung (*René König*, a. a. O., 31–33) mißverstanden und simplifiziert wird, muß hier offen bleiben; differenzierter – aber in analoger Tendenz – argumentiert *Heinrich Popitz*, *Der entfremdete Mensch*, a. a. O., 142–148. Vgl. auch *Dieter Wenko*, *Wertung und Wissenschaft*, a. a. O., besonders 34 f. Zur Gegenkritik aus marxistischer Sicht an *René König* und *Ralf Dahrendorf* zugleich siehe *Berthold Werlein*, *Entfremdung und Mechanisierung der Produktionsarbeit*, a. a. O., 56 f. 94–97.

<sup>244</sup> *René König*, *Freiheit und Selbstentfremdung*, a. a. O., 30.

<sup>245</sup> Ebenda, 39 f.

<sup>246</sup> Ebenda, 37.

<sup>247</sup> Ebenda, 39.

<sup>248</sup> Vgl. ebenda, 40.

### 3. Sozialpsychologische Ansätze

Der Entfremdungsbegriff der soziologischen Forschung in den Vereinigten Staaten ist, wie *Arthur Fischer* durch eine Textsammlung<sup>249</sup> dokumentiert, sozialpsychologisch. »Entfremdungserscheinungen sind (. . .) individuelle Probleme; sie werden dem einzelnen angelastet«, resümieren *Thomas Ellwein* und *Ralf Zoll* im Vorwort zu *Fischers* Untersuchung<sup>250</sup>. Das folgt aus dem Ansatz der amerikanischen Soziologie, die die Gesellschaft »als nicht zu diskutierende Konstante« voraussetzt. Alles nicht-gesellschaftskonforme Verhalten ist dann abweichendes Verhalten, während ein innerhalb des Systems funktionierendes Verhalten als richtig gilt. In diesem Rahmen erhält der Entfremdungsbegriff nun »eine eigentümliche Bedeutung«: »Entfremdung des einzelnen vom sozialen und politischen System gilt als Ursache für abweichendes Verhalten oder für apathische und neurotische Reaktionen des Individuums.«<sup>251</sup> Nach *Ellwein* und *Zoll* hat man den Begriff mit dieser Adaption gleichzeitig denunziert, da man sein gesellschaftskritisches Potential unterschlägt. *Arthur Fischer* erläutert in einer Einführung zu den Texten das Interesse der amerikanischen Forschung am Entfremdungsbegriff und den Weg der semantischen Adaption<sup>252</sup>. Insofern der mit den ökonomisch-philosophischen Manuskripten von *Marx* wiederentdeckte Terminus »alienation« einen Spannungszustand zwischen Individuum und Gesellschaft beschreibt, erschien er den mit der Analyse von Spannungszuständen beschäftigten modernen Sozialwissenschaften für ihre Aussagen geeignet.

<sup>249</sup> *Arthur Fischer*, Die Entfremdung des Menschen in einer heilen Gesellschaft, a. a. O.

<sup>250</sup> Ebenda, 9. Ähnlich urteilen *Joachim Israel*, Der Begriff Entfremdung, a. a. O., 7, 252, sowie *Michael Brenner* und *Hermann Strasser*, Einleitung: Perspektive und Überblick, in: Die gesellschaftliche Konstruktion der Entfremdung, a. a. O., 9–16, 9ff. *Peter Christian Ludz* erkennt die Problematik (»Alienation« als Konzept der Sozialwissenschaften, a. a. O., 1f.), versucht jedoch durch reflektierte Abgrenzung ein sozialwissenschaftlich brauchbares empirisch-analytisches Konzept zu erarbeiten, das auf einer »unit idea« von Entfremdung aufbaut (13–25) und den »unnötigen Ballast des Marxschen Erbes allmählich über Bord zu werfen« erlaubt (25f.). Widersprüchlich ist das Urteil *Dieter Wenkos*, der einerseits *Fischers* Untersuchung (und damit doch wohl auch *Ellweins* und *Zolls* Vorwort) als »ausgezeichneten« Beitrag wertet, andererseits selbst Entfremdung als »in erster Linie ein Phänomen des individuellen Bewusstseins« bestimmt (Wertung und Wissenschaft, a. a. O., 43f.).

<sup>251</sup> *Thomas Ellwein*, *Ralf Zoll*, Vorwort, in: *Arthur Fischer*, a. a. O., 9. Ähnliche Tendenzen, wie die hier kritisch festgehaltenen, läßt, wenn auch im Bewußtsein ihrer Problematik, *Frederick W. Dillstone* erkennen (The overcoming of alienation, in: Sociology, theology and conflict ed. *Denis E. H. Whiteley* and *Roderick Martin*, Oxford 1969, 79–94, besonders 81f.).

<sup>252</sup> *Arthur Fischer*, a. a. O., 13–103; zum folgenden Abschnitt vgl. 15–21. Vgl. auch *Peter Christian Ludz*, »Alienation« als Konzept der Sozialwissenschaften, a. a. O., 2–25; *Dieter Wenko*, Wertung und Wissenschaft, a. a. O., 36f.



Er wurde dabei mit dem von *Émile Durkheim* geprägten Begriff der »Anomie«, der Richtungs- und Bindungslosigkeit von Individuen aufgrund fehlender allgemeinverbindlicher Normen für das gesellschaftliche Handeln, identifiziert. Daß bei *Marx* wie bei *Durkheim* hinter das individuelle Verhalten zurückgefragt wird nach dessen gesellschaftlichen Ursachen, blieb außer Betracht. Statt dessen rückte das Bemühen in den Vordergrund, die Begriffe »Entfremdung« und »Anomie« operational zu definieren, um sie in empirischen Untersuchungen verwenden zu können.

Einen neuen Akzent gewinnt der Anomie-Begriff schon in *Robert K. Mertons* Arbeit »Social Structure and Anomie« von 1938<sup>253</sup>. *Merton* untersucht die verschiedenen Formen der Anpassung an eine Gesellschaft und differenziert dabei zwischen den kulturellen Zielen eines Sozialsystems und den zum Erreichen dieser Ziele institutionalisierten Mitteln. Er stellt fest, daß die Sozialstruktur auf die Individuen einen Druck ausübt in der Richtung, jede verfügbare Verfahrensweise einzusetzen, um den angestrebten Wert zu erreichen. »Das technisch wirkungsvollste Verfahren, ob nun kulturell legitim oder nicht, wird bezeichnenderweise dem institutionell vorgeschriebenen Verhalten vorgezogen.«<sup>254</sup> Diesen Prozeß der Schwächung einer Kultur nennt *Merton* im Anschluß an *Durkheim* »Anomie« oder »Normlosigkeit«. Während es im *Marx*schen Entfremdungsbegriff noch um die Kritik an einer unmenschlichen Gesellschaftsstruktur ging, kommentiert *Arthur Fischer*, reduziert sich *Mertons* Anomieproblem auf »die Beschreibung eines dysfunktionalen Zustandes der Sozialstruktur«, eines unerträglichen »Hiatus zwischen Zielen und Mitteln«<sup>255</sup>.

Die entscheidende Wende auf dem Weg zur Operationalisierung bildet die Arbeit von *Melvin Seeman* »On the Meaning of Alienation«<sup>256</sup>.

<sup>253</sup> Ein ins Deutsche übertragener Auszug daraus findet sich in: *Arthur Fischer*, *Die Entfremdung des Menschen*, a. a. O., 123–136; vgl. auch 21–23. *Robert K. Merton* und *Melvin Seeman* sind – neben anderen Soziologen – auch dargestellt in dem Aufsatz von *Orin Solloway* und *Hermann Strasser*, *Zur soziologischen Theorie von Entfremdung und Anomie*, in: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Entfremdung*, hrsg. von *Michael Brenner* und *Hermann Strasser*, a. a. O., 55–96, 69–71; ebenso bei *Peter Christian Ludz*, a. a. O., 11–13.

<sup>254</sup> *Robert K. Merton*, *Sozialstruktur und Anomie*, in: *Arthur Fischer*, a. a. O., 126.

<sup>255</sup> *Arthur Fischer*, a. a. O., 23. Die Identifikation von Anomie und mangelnder Anpassung wird weitergeführt bei *David Riesman*. Für ihn ist »das Wort ›anomal‹ (. . .) praktisch gleichbedeutend mit schlecht- oder fehlangepaßt«. (*David Riesman u. a.*, *Die einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des amerikanischen Charakters*, Hamburg 1958, 254).

<sup>256</sup> In: *American Sociological Review* 54 (1959) 783–791, deutsch von *Arthur Fischer*, a. a. O., 180–194; nach dieser Übersetzung wird im folgenden zitiert. Zu den Ergeb-



**Seemans Ziel ist ein doppeltes: »einen systematischen Überblick« über den Begriffsinhalt zu geben, und »eine bessere Möglichkeit zu exakter empirischer Darstellung« zu finden<sup>257</sup>. Er unterscheidet zu diesem Zweck fünf grundlegende Bedeutungen des Begriffs »Entfremdung«: Machtlosigkeit, Bedeutungslosigkeit, Normlosigkeit, Isolierung und Selbstentfremdung. Seine Interpretation dieser fünf Dimensionen versucht jeweils, »vom persönlichen Standpunkt des Handelnden« auszugehen, d. h. Entfremdung sozialpsychologisch zu betrachten<sup>258</sup>. Gleichzeitig soll »das kritische und polemische Element«, das von der marxistischen Tradition her dem Begriff eigen ist, »beseitigt«<sup>259</sup> werden. Von beiden Interpreta-**

---

nissen dieses Ansatzes siehe *Melvin Seeman*, *Empirical alienation studies: an overview*, in: *Theories of Alienation*, a. a. O., 265–305. Vgl. *Lewis A. Coser*, *Art. Entfremdung und Entfremdungstheorie*, a. a. O., 228–232, 231 f.; *Peter Christian Ludz*, »Alienation« als Konzept der Sozialwissenschaften, a. a. O., 4, 16 ff.; *David Schweitzer*, *Alienation theory and research: trends, issues and priorities*, in: *International Social Science Journal* XXXIII (1981) 523–556, 530, 539–541.

<sup>257</sup> *Melvin Seeman*, Über die Bedeutung der Entfremdung, in: *Arthur Fischer*, a. a. O., 181.

<sup>258</sup> Ebenda. Auch *Daniel Stokols* erarbeitet eine Typologie von Entfremdungserfahrungen, die vier Verhaltenssyndrome einschließt: »isolation, reintegration, subjugation and rebellion« (*Daniel Stokols*, *Toward a Psychological Theory of Alienation*, in: *Psychological Review* 82 (1975) 26–44, 26; vgl. 40). Im Sinne *Seemans* argumentiert auch, wengleich aus anderen Motiven, *Viktor Zihlmann*, wenn er sagt: »Die Entfremdungserscheinungen, die als existentielle Not erfahren werden können, sind dem Bereich des persönlichen Erlebens und des seelischen Befindens zuzuordnen. Sie sind damit primär Gegenstand der Psychologie und können nicht direkt sozialwissenschaftlich oder gar unmittelbar aus den Produktionsverhältnissen gedeutet werden« (*Viktor Zihlmann*, *Sinnfindung als Problem der industriellen Gesellschaft*, Phil.-hist. Diss. Basel, Diessenhofen 1980, 16). Er folgert daraus, daß der Begriff »Entfremdung« wohl »für eine erste Umschreibung« des Gefühls der Sinnlosigkeit in unserer Zivilisation »gut geeignet« sei, für eine Analyse »von scheiternden Sinnfindungsbestrebungen« jedoch »nicht als zentraler Begriff gebraucht« werden könne (15 f.; vgl. 53). Anders als *Seeman* verzichtet *Zihlmann* damit nicht auf eine Gesellschaftskritik (vgl. besonders 187–241).

<sup>259</sup> *Melvin Seeman*, a. a. O., 182. *Fischer* faßt die Merkmale dieses Entfremdungsverständnisses so zusammen: »Nicht mehr ein gestörter gesellschaftlicher Zustand verursacht das Auftreten von Anomie, sondern sie rückt in die Nähe einer Einstellung oder eines Persönlichkeitsmerkmals. Im gleichen Maße, in dem die Gesellschaft aus ihrer Verantwortung für die Entfremdung entlassen wird, verschiebt sich die Belastung auf das Individuum (. . .). Den Weg zur Exkulpierung der Gesellschaft hat Seeman damit endgültig freigelegt« (26). Zu den weiteren im Horizont von *Seemans* Ansatz entstandenen Arbeiten siehe *Arthur Fischer*, a. a. O., 195–309; zusammenfassende Übersicht in der Einführung, 27–103. Vgl. auch *Richard Schacht*, *Alienation*, a. a. O., 153–196. Zur Kritik aus marxistischer Sicht siehe *Berthold Werlein*, *Entfremdung und Mechanisierung der Produktionsarbeit*, a. a. O., 61–63, 68–71. – Differenzierter als *Seeman* argumentiert die aus Schweden stammende Untersuchung von *Hans Lohmann*, *Krankheit oder Entfremdung? Psychische Probleme in der Überflußgesellschaft*, Stuttgart 1978, die die Wechselwirkung von problematischen Lebensbedingungen und psychischer Gesundheit aufdeckt.

tionsansätzen verspricht sich *Seemann* einen Gewinn im Blick auf die empirische Verwendbarkeit des Begriffs.

Die Problematik dieses Verfahrens ist in der weiteren Entwicklung der anglo-amerikanischen Soziologie erkannt und insbesondere in den von *Rudolf Felix Geyer* und *David R. Schweitzer* publizierten Arbeiten reflektiert worden. *Geyer* und *Schweitzer* halten es für notwendig, vor aller Auflistung empirischer Ergebnisse die mit dem Entfremdungsbegriff gestellten »Probleme der Bedeutung, Theorie und Methode« zu diskutieren<sup>260</sup>. Sie verfolgen dabei vor allem vier Themenkreise:

- »1. Entfremdung als subjektiver Zustand des individuellen Bewußtseins im Gegensatz zu Entfremdung als objektiver Bedingung der Gesellschaft;
2. der in den klassischen Konzeptionen von Entfremdung implizierte Essentialismus und das Problem des normativen Urteils;
3. die methodologischen und ideologischen Probleme, die aus der psychologischen Reduktion des Entfremdungsgedankens entstehen;
4. das »Entfremdungssyndrom« und die Frage einer möglichen den verschiedenen Entfremdungsbegriffen zugrundeliegenden Einheit.«<sup>261</sup>

Damit ist das Interesse an einer empirischen Erfassung von Entfremdungsphänomenen nicht negiert, aber doch in den notwendigen philosophisch-normativen Kontext eingebunden.

#### 4. Tiefenpsychologische Ansätze

Auch einzelne Vertreter der Tiefenpsychologie haben auf den psychologischen Gehalt des Entfremdungsbegriffs hingewiesen. Dieser Hinweis liegt besonders im französischen Sprachraum nahe, da das französische

<sup>260</sup> *Rudolf Felix Geyer, David R. Schweitzer, Preface, in: Theories of Alienation, a. a. O., Vf., V; vgl. auch Rudolf Felix Geyer, Alienation theories: a general systems approach; David Schweitzer, Alienation theory and research: trends, issues and priorities* (»an attempt to bring some critical clarity to several of the debates and controversies which divide alienation theorists and researchers today«, a. a. O., 524).

<sup>261</sup> *Rudolf Felix Geyer, David R. Schweitzer, Introduction, in: Theories of Alienation, a. a. O., XIV–XXV, XIV. In Orientierung an diesem Ansatz versucht Heidrun Friedel-Howe, Entfremdung in der Industriearbeit, die bei Seeman erkennbare Engführung zu vermeiden. Sie intendiert demgegenüber »eine »kritisch-empirische« Theorie der Entfremdung«, die »normative und deskriptive Elemente begrifflich vereinigt« (73). Das Interesse an Operationalität verbindet sich mit der Einsicht in die Notwendigkeit »gewisse(r) normative(r) Annahmen« und deren »Offenlegung« (74).*



Wort »aliénation« neben »Entfremdung« (in dem von der Philosophie geprägten Sinn) auch »Geisteskrankheit« bedeutet<sup>262</sup>.

An der schon referierten Diskussion zwischen französischen Marxisten und Personalisten in den Jahrgängen 1965/1966 der Zeitschrift »Esprit« beteiligte sich auch *Igor A. Caruso*, Direktor des »Wiener Arbeitskreises für Tiefenpsychologie« und Anhänger des Personalismus<sup>263</sup>, mit einem Beitrag<sup>263</sup>. Im Bemühen um eine Begriffsklärung entwickelt er einen Entwurf von Entfremdung, der sich in »drei konzentrische Bereiche« gliedert. Die grundlegende Form der Entfremdung (»l'aliénation de base«) ist die von *Marx* aufgezeigte »Ausbeutung des Menschen durch den Menschen«; sie bildet »die Quelle der Verdinglichungen, die den Menschen zur Ware machen«<sup>264</sup>. Ein zweiter Bereich, der auf diesen wirtschaftlichen Gegebenheiten aufbaut, ohne selbst wirtschaftlicher Natur zu sein, betrifft die menschlichen Beziehungen: gemeint ist »die Entfremdung unter ihren psychologischen Aspekten«, »die institutionalisierte und akzeptierte Unterdrückung des Schwachen durch den Starken, der Frau durch den Mann, des Kindes durch die Erzieher, des Kranken durch den Gesunden, des Demütigen durch den Stolzen«<sup>265</sup>. In einem dritten Bereich schließlich kann man sich fragen, »ob nicht jede menschliche Beziehung in einem gewissen Maße entfremdend ist, da das subjektive

<sup>262</sup> So kennt *Marie-Nicolas Bouillet* neben der juristischen Bedeutung von »aliénation« auch eine medizinische; er definiert »aliénation« als »nom sous lequel on réunit toutes les maladies mentales« (*Marie-Nicolas Bouillet*, Art. aliénation, in: *Ders.*, Dictionnaire universel des Sciences, des Lettres et des Arts, Paris 171908, 38). Ähnlich bezeichnet *André Lalande* »aliénation mentale« als »terme le plus général pour désigner les troubles profonds de l'esprit« (*André Lalande*, Art. aliénation, in: *André Lalande* Paris 1956, 36f., 36). *Dupré* weist jedoch darauf hin, daß Begriffe wie »fou« oder »aliéné« durch den Fortschritt der Psychoanalyse überholt und durch Termini wie Psychose, Neurose oder Perversion abgelöst wurden: »En ce sens, aliéné, pas plus que fou, n'est un terme médical« (*Paul Dupré*, Art. fou. insensé. aliéné, in: *Ders.*, Encyclopédie du bon Français dans l'usage contemporain, éd. par *Fernand Keller et Jean Batany*, tome II, Paris 1972, 1047).

Auf ältere Arbeiten im englischsprachigen Bereich, etwa von *Karen Horney*, *Harry S. Sullivan*, *Thomas Stephen Szasz*, *Ernest Becker*, *Joseph Vollmerhausen*, *Lawrence Gould* und *Robert Charles Ziller* weist *David Schweitzer* hin (*Alienation theory and research*, a. a. O., 533). Neuere Ansätze entwickeln *Frank A. Johnson*, *Some problems of reification in existential psychiatry*, in: *Theories of Alienation*, a. a. O., 77–102; *Giora Shoham*, *The Tantalus Ratio. A scaffolding for an ontological personality theory*, in: *Theories of Alienation*, a. a. O., 103–130; *John Lachs*, *Mediation and psychic distance*, in: *Theories of Alienation*, a. a. O., 151–167.

<sup>263</sup> *Igor Caruso*, *En finir avec l'aliénation?* In: *Esprit* 34 (1966) 1009–1012. Eine kurze Darstellung des tiefenpsychologischen Ansatzes von *Caruso* gibt *Otto Haendler*, Art. *Tiefenpsychologie*, in: *RGG VI*, 886–895, hier 892.

<sup>264</sup> *Igor Caruso*, a. a. O., 1010.

<sup>265</sup> Ebenda.



Ich niemals völlig mit dem objektiven Ich, das der andere sieht, zusammenfällt«<sup>266</sup>. Selbst die beste Gesellschaft, meint *Caruso*, fördert nicht nur die Entfaltung des Individuums, sondern schränkt sie auch ein. »Der Mensch will das Ganze, aber die Geschichte, die sich im konkreten vollzieht, steckt ihm Grenzen.« Jedoch darf diese »wesenhaft anthropologische« Entfremdung nicht als Alibi dienen für die Duldung der beiden zuerst genannten Formen<sup>267</sup>.

Die Erkenntnis, daß hier der Psychologe – anders als die zuvor besprochenen Soziologen – den gesellschaftlichen Kontext auch der psychischen und existentialen Entfremdung festhält, mag überraschen. Erklärbar wird dieser Sachverhalt dadurch, daß Tiefenpsychologen wie *Caruso* intensiver im Dialog mit philosophischen Ansätzen, etwa Existentialismus oder Marxismus, stehen als die amerikanische Sozialforschung und sich dadurch auch des nicht-empirischen Substrats ihrer Entwürfe eher bewußt bleiben.

Die Brücke zwischen *Marxscher* Theorie und Psychopathologie versucht vor allem der französische Psychoanalytiker *Joseph Gabel* zu schlagen. Auf *Georg Lukács* aufbauend, betrachtet er Entfremdung, Verdinglichung, falsches Bewußtsein und nichtdialektisches Denken als »verschiedene Aspekte ein und derselben fundamentalen Wirklichkeit«<sup>268</sup>, die im totalitären Geist ihre Extremform findet. *Gabel* will damit keinesfalls einer »essentialistischen« Deutung des Entfremdungsbegriffs Vorschub leisten. Die geschichtliche Betrachtungsweise (im Anschluß an *Dilthey*) eröffnet ein besseres Verständnis dessen, was man, *Lukács* paraphrasierend, den »Funktionswechsel des Entfremdungsproblems«<sup>269</sup> nennen könnte: daß die primäre Erscheinungsform der Entfremdung heute nicht mehr – wie zur Zeit von *Marx* – im Ökonomischen liegt, sondern im Politischen, und daß so das Problem des falschen Bewußtseins, etwa in Form von ideologischem oder totalitärem Denken, neue Bedeutung gewinnt<sup>270</sup>. Diese Problematik des verdinglichten, »entdialektisierten«<sup>271</sup> Bewußtseins steht für *Gabel* »nicht nur im Mittelpunkt der *Marxschen* Doktrin, es bildet gleichsam deren Gerüst; eine große Anzahl, wenn nicht gar die Gesamtheit der Probleme, die die marxistische Reflexion sich

<sup>266</sup> *Igor Caruso*, En finir avec l'aliénation? A. a. O., 1010f.

<sup>267</sup> Ebenda, 1011.

<sup>268</sup> *Joseph Gabel*, Sociologie de l'aliénation, Paris 1970, 9.

<sup>269</sup> Ebenda, 25.

<sup>270</sup> Vgl. ebenda, 25f.

<sup>271</sup> *Joseph Gabel*, Ideologie und Schizophrenie. Formen der Entfremdung, Frankfurt a. M. 1967, 89.

stellt, erscheinen letzten Endes als Probleme des falschen Bewusstseins<sup>272</sup>. Während von den ökonomischen Theorien *Marxens* »so wenig wirklich gültige Dinge übrigbleiben«, ist die Lehre vom entfremdeten Bewusstsein »ohne jeden Zweifel der lebendige Teil seines gesamten Denkens«<sup>273</sup>.

Diese *Marx*-interpretation erlaubt *Gabel* eine Synthese zwischen den psychopathologischen und den sozialen Formen der Entfremdung auf psychiatrischer Grundlage; d. h., daß dabei der Vorrang der Bewusstseinsproblematik gewahrt bleibt: »keine Entfremdung ohne akzeptierte – oder, wenn man will, »introjezierte« – Mystifizierung, anders gesagt: ohne falsches Bewusstsein«<sup>274</sup>. Dieser Synthese zufolge lassen sich einerseits mit Hilfe der Psychopathologie die gesellschaftlichen Formen der Entfremdung (wie Ideologien und Totalitarismen) besser verstehen, andererseits kann man mit dem »Begriffsapparat der Marxschen Entfremdungstheorie« zur »Deutung bestimmter psychopathologischer Sachverhalte«<sup>275</sup> Zugang finden. So versucht *Gabel* »letzten Endes zu einer einheitlichen Theorie (zu einem »Totalbegriff«) der Entfremdung« zu gelangen, der »zugleich die Erscheinungsformen der sozialen Entfremdung und die der klinischen Entfremdung (Wahnsinn) zusammenfassen« kann<sup>276</sup>.

<sup>272</sup> *Joseph Gabel*, *Ideologie und Schizophrenie*, a. a. O., 43 f.

<sup>273</sup> Ebenda, 44. Für *Gabel* impliziert Entfremdung im Verständnis des jungen *Marx* den Aspekt des falschen Bewusstseins: »(. . .) il ne semble pas que dans les écrits du jeune Marx, l'idée d'aliénation puisse être séparée de celle d'une automystification ou à tout les moins d'une acceptation passive, d'un Standverlust« (*Sociologie de l'aliénation*, a. a. O., 55). Wie seine ökonomische Lehre hält *Gabel* auch *Marx'* Religionskritik nur für zeitbedingte Konkretisierung: »J'admire beaucoup trop le génie de Marx pour imaginer un seul instant qu'il pourrait rééditer son célèbre mot sur l'opium du peuple à l'époque des prêtres-ouvriers« (58). Zu der heutigen Möglichkeit religiöser Entfremdung vgl. a. a. O., 58 ff.; ders., *Ideologie und Schizophrenie*, a. a. O., 75, 109 f. Von der »Weltentfremdung« des religiös infantilen Menschen, die der des Paranoikers ähnlich sei, spricht im Anschluß an *Sigmund Freud Rupert Lay*, *Zukunft ohne Religion?* A. a. O., 116.

<sup>274</sup> *Joseph Gabel*, *Sociologie de l'aliénation*, a. a. O., 54.

<sup>275</sup> *Joseph Gabel*, *Ideologie und Schizophrenie*, a. a. O., 171.

<sup>276</sup> Ebenda, 100, vgl. 244. *Gabel* will damit auch erklären, weshalb die Resultate der experimentell arbeitenden Soziologie in der Erforschung der Entfremdung häufig enttäuschend ausfallen. Der Grund ist nicht im Begriff der Entfremdung, sondern in der Methode zu suchen: »l'aliénation est un tout dont la spécificité résiste mal au morcellement expérimentaliste. De plus les questionnaires s'adressent à la conscience, la dimension inconsciente de l'aliénation (la fausse conscience) leur échappe par définition« (*Sociologie de l'aliénation*, a. a. O., 21 f., 22). Eine Zusammenfassung und kritische Würdigung der Thesen *Gabels* findet sich bei *Igor Caruso*, *Zu Joseph Gabels Theorie des falschen Bewusstseins*, in: *Joseph Gabel*, *Ideologie und Schizophrenie*, a. a. O., 27–40.

In der psychoanalytischen Forschung des deutschen Sprachraums untersucht *Wolfgang Beckers* den Zusammenhang zwischen soziologisch und medizinisch verstandener

## 5. Theologische Ansätze

Seine bedeutsamste Rezeption im theologischen Raum hat der Entfremdungsbegriff bei *Paul Tillich* gefunden. Dies ist nicht nur biographisch, aus der Beeinflussung *Tillichs* durch den religiösen Sozialismus<sup>277</sup>, durch Existenzphilosophie und Tiefenpsychologie<sup>278</sup> erklärbar, sondern entspricht seinem systematischen Ansatz. Gemäß dem methodischen Prinzip der Korrelation<sup>279</sup> konstruiert *Tillich* jeden Teil seines theologischen Systems so, daß jeweils »die Frage durch eine Analyse der menschlichen Existenz (. . .) entfaltet« und dann darauf »die theologische Antwort (. . .) gegeben wird«<sup>280</sup>. Die Analyse des Menschseins erfordert dabei eine doppelte Betrachtungsweise. Es reicht nicht aus, nur davon zu handeln, »was der Mensch essentiell ist und darum sein sollte«<sup>281</sup>. Damit käme die konkrete Situation des menschlichen Daseins nicht in den Blick. Für *Tillich* trägt die Existenz des Menschen schlechthin »den Charakter des Selbstwiderspruchs oder der Entfremdung«, und deshalb muß bei der Entwicklung des Fragegliedes innerhalb der Korrelation immer auch untersucht werden, was der Mensch »in seiner selbstentfremdeten Existenz tatsächlich ist und was er nicht sein sollte«<sup>282</sup>.

---

*Beckers* den Zusammenhang zwischen soziologisch und medizinisch verstandener Entfremdung, ohne *Gabels* marxistisches Gesellschaftsverständnis zu teilen (*Wolfgang Beckers*, *Zum Problem der Entfremdung*, in: *Materialien zur Psychoanalyse und analytisch orientierten Psychologie* 7 (1981) 73–87, 145–160, 158). Empirisches Material zu Depersonalisation und Derealisation bringt *Christian Eggers*, *Entfremdungserlebnisse im Kindesalter*, in: *Praxis der Kinderpsychologie und Kinderpsychiatrie* 23 (1979) 231–236.

<sup>277</sup> Vgl. *Heinz-Dietrich Wendland*, *Der religiöse Sozialismus bei Paul Tillich*, in: *Marxismusstudien*. Vierte Folge, hrsg. von *Iring Fetscher*, Tübingen 1962, 163–195. *Tillich* erkennt, so *Wendland*, im Sozialismus den Anwalt »für den entfremdeten, zum Objekt gemachten und entmenschlichten Menschen« (174) und hält, unbeschadet seiner Absage an ein sozialistisch-utopisches Entfremdungsverständnis (vgl. 186), die »Erkenntnis der Entfremdung des Menschen« für eine der »bleibende(n) und zu bewahrende(n) Einsichten des Marxismus« (178).

<sup>278</sup> Vgl. *Thietmar Wernsdörfer*, *Die entfremdete Welt. Eine Untersuchung zur Theologie Paul Tillichs*, Zürich, Stuttgart 1968, 173–234. *Wernsdörfers* weit ausholende Dissertation gibt einen guten Einblick in das Entfremdungsverständnis *Tillichs*. Auch *Richard Schacht* spricht von *Tillich* im Rahmen des existenzialen Entfremdungsbegriffs (*Alienation*, a. a. O., 206–218).

<sup>279</sup> Vgl. *Paul Tillich*, *Systematische Theologie*, 1. und 2. Bd., Stuttgart 1973; 3. Bd., Stuttgart 1966, Bd. 1, 73–80; *Walter Hartmann*, *Die Methode der Korrelation von philosophischen Fragen und theologischen Antworten bei Paul Tillich*, *Theol. Diss.* Göttingen 1954; *Veit Brügmann*, *Die Durchführung der Methode der Korrelation in den religiösen Reden Paul Tillichs*, *Theol. Diss.* Hamburg 1969.

<sup>280</sup> *Paul Tillich*, *Systematische Theologie*, Bd. 1, a. a. O., 80f.

<sup>281</sup> Ebenda, 81.

<sup>282</sup> Ebenda.



Daß der Mensch sich entfremdet fühlt »von dem, was er essentiell ist«, bedeutet: »er steht in dauerndem Kampf und Widerspruch zu sich selbst und ist voll Feindschaft gegen die Welt«<sup>283</sup>. Diese Erfahrung darf nicht verwechselt werden mit dem allen Lebewesen eigenen Gefühl der Fremdheit gegenüber anderen, nicht vertrauten Wesen, das durchaus zum essentiellen Charakter des Daseins gehört, wogegen Entfremdung »die Zerreißung der essentiellen Zugehörigkeit« meint<sup>284</sup>. Für *Tillich* ist dieser Begriff »so fundamental«, daß kaum ein anderer besser »die Wirklichkeit, die menschliche Situation (. . .) ausdrücken kann«<sup>285</sup>.

Die These, »daß die existentielle Situation des Menschen ein Zustand der Entfremdung ist – Entfremdung von seiner essentiellen Natur«<sup>286</sup>, verbindet laut *Tillich* alle existentialistischen Denkansätze gegenüber dem Essentialismus, kulminierend im System *Hegels*, der wohl um die Entfremdung wußte, aber »glaubte, daß sie schon überwunden und (. . .) der Mensch mit seinem wahren Sein versöhnt sei«<sup>287</sup>. Existentialisten sind in diesem Sinne nicht nur *Heidegger*, *Jaspers*, *Sartre* und *Marcel*, sondern auch schon *Schelling*<sup>288</sup>, *Schopenhauer*, *Kierkegaard*, *Marx*<sup>289</sup>, *Nietzsche* oder *Dostojewski*. *Tillich* lehnt es ab, zwischen atheistischem und theistischem Existentialismus zu unterscheiden. Zwar stammen die Antworten, die die einzelnen Denker auf die mit der menschlichen Existenz aufgewor-

<sup>283</sup> *Paul Tillich*, Gesammelte Werke, 14 Bände, Stuttgart 1959–1975; *Paul Tillich*, Existentialanalyse und religiöse Symbole, in: *Ders.*, Gesammelte Werke, Bd. 5, 223–236, 229. Vgl. auch *ders.*, Entfremdung und Versöhnung im modernen Denken, in: Gesammelte Werke, Bd. 4, 183–199, 184–186.

<sup>284</sup> *Paul Tillich*, Existentialanalyse und religiöse Symbole, a. a. O., 229.

<sup>285</sup> *Paul Tillich*, Protestantische Vision, Katholische Substanz – Protestantisches Prinzip – Sozialistische Entscheidung, Stuttgart, Düsseldorf o. J., 3.

<sup>286</sup> *Paul Tillich*, Systematische Theologie, Bd. 2, a. a. O., 31.

<sup>287</sup> Ebenda. »Existentialistische Analyse« ist also »Beschreibung des antiessentiellen, d. h. des entfremdeten Zustandes des Menschen und seiner Welt« (Existentialanalyse und religiöse Symbole, a. a. O., 223–236, 226).

<sup>288</sup> Den Einfluß *Schellings* auf *Tillich* dokumentiert vor allem *Thietmar Wernsdörfer*, Die entfremdete Welt, a. a. O., 178–210, nachdem schon *Tillich* selbst darauf hinweist (Schelling und die Anfänge des existentialistischen Protestes, in: Gesammelte Werke, Bd. 4, a. a. O., 133–144, 133). Essentialismus darf also – trotz seiner Akzentuierung bei *Hegel* – nicht mit der idealistischen Grundhaltung identifiziert werden, sondern nur mit den Vertretern des Idealismus, welche »alle existentiellen Widersprüche und Konflikte als auf der absoluten Bewußtseinsstufe am »Ende eines Geschichtsprozesses« überwunden« glauben (*Thietmar Wernsdörfer*, a. a. O., 179; vgl. 195 f.), was z. B. für *Platon*, *Augustinus* oder den späten *Schelling* nicht gilt.

<sup>289</sup> *Tillich* will *Marx* und seinen Entfremdungsbegriff »in einem größeren Zusammenhang sehen, nämlich im Zusammenhang jener Bewegung, die man heute existentialistisch nennt, und die nichts ist als eine über hundert Jahre alte Bewegung der Rebellion gegen die Entmenschlichung des Menschen in der industriellen Gesellschaft« (Der Mensch im Christentum und im Marxismus, Stuttgart, Düsseldorf o. J., 4; vgl. 8 ff.).



fene Frage geben, »aus einer religiösen oder quasireligiösen Tradition«, aber die existentielle Analyse selbst ist weder theistisch noch atheistisch, da sie nur rein formal analysiert, »was es bedeutet zu ›existieren‹«<sup>290</sup>.

Dennoch ist sie für *Tillich* »ein natürlicher Bundesgenosse des Christentums«<sup>291</sup>; sie »drückt in Begriffen das aus, was der religiöse Mythos zu allen Zeiten über die Situation des Menschen ausgesagt hat«<sup>292</sup>. Und so wie die einzelnen Religionen mit ihrer Botschaft auf diese Situation je verschieden antworten, gibt es auch gegensätzliche Antworten unter den Existenzphilosophen oder bei den Denkern, die sich gleichsam als »Existentialisten avant la lettre« schon lange zuvor mit dem Widerspruch in der »condition humaine« befaßt haben: *Platon*, *Augustinus* oder *Pascal*<sup>293</sup>.

Die Botschaft des Christentums verkündet *Jesus* als den *Christus*, der eine neue Wirklichkeit, einen »neuen Äon« heraufführt. Damit ist eine alte Wirklichkeit vorausgesetzt, in der die Welt von den Strukturen des Bösen beherrscht wird. Nichts anderes meint die existentielle Analyse, wenn sie von der Situation des Menschen und seiner Welt als einem »Zustand der Entfremdung« spricht<sup>294</sup>. Es ist ein »Glücksfall« für die christliche Theologie, daß dadurch das alte religiöse Symbol des Sündenfalls von einem literalistischen Mißverständnis befreit und einer existentialen Interpretation zugänglich wird<sup>295</sup>. Wenn man den »Fall« nicht als irgendwann geschehenes Ereignis, sondern als »Symbol für die universale menschliche Situation« versteht, so bedeutet er den »Übergang von der Essenz zur Existenz«<sup>296</sup>.

<sup>290</sup> *Paul Tillich*, Systematische Theologie, Bd. 2, 31.

<sup>291</sup> Ebenda, 33.

<sup>292</sup> *Paul Tillich*, Existentialanalyse und religiöse Symbole, a. a. O., 223–236, 231.

<sup>293</sup> Vor allem *Augustinus* ist es, der die »Zerspaltung des Menschen mit sich selbst, Zerspaltung der Menschen voneinander und Entfremdung der Menschen von dem Grund ihres Seins« als entscheidendes Problem erkennt und beschreibt (*Paul Tillich*, Protestantische Vision, a. a. O., 3f.). Vgl. *Josef Rief*, Der Ordo-begriff des jungen Augustinus, Paderborn 1962, 283–355.

<sup>294</sup> Vgl. *Paul Tillich*, Systematische Theologie, Bd. 2, a. a. O., 33.

<sup>295</sup> Vgl. ebenda, 33–35; *ders.*, Existentialanalyse und religiöse Symbole, a. a. O., 223–236, 232; *ders.*, Die verlorene Dimension, in: Gesammelte Werke, Bd. 5, a. a. O., 43–50, 46.

<sup>296</sup> *Paul Tillich*, Systematische Theologie, Bd. 2, a. a. O., 35f. *Tillich* nennt diese Formulierung »halb« entmythologisierend, da sie das »Es war einmal« ausscheidet, aber die Vorstellung des Zeitlichen (»Übergang«) der Anschaulichkeit halber beibehält (36). Zur Interpretation vgl. *Jan Sperna Weiland*, Entfremdung und Sünde, in: Kerygma und Mythos VI–8, a. a. O., 113–122, 113; *Enrico Castelli*, Zeitlichkeit, Entfremdung und Entmythologisierung, in: Kerygma und Mythos VI–8, a. a. O., 9–15, besonders 14. Kritik am Verständnis der Entfremdung als Sünde übt *Kurt Marti*, da so Entfremdung



**Was ist unter diesem Entfremdung symbolisierenden Übergang des Menschen von der Essenz zur Existenz in den Augen *Tillichs* genauer zu verstehen? Welche Voraussetzungen und Motive bestimmen ihn, wie ereignet er sich, und welche Folgen hat er?**

Die entscheidende *Voraussetzung* für die Entfremdung des Menschen von seiner Essenz sieht *Tillich* in der Polarität von Freiheit und Schicksal, die das menschliche Dasein kennzeichnet. Der Mensch ist frei, »im Gegensatz zu allen anderen Lebewesen, die nur Analogien zur Freiheit haben«, aber diese Freiheit ist endlich, die Potentialitäten, die sie konstituieren, »sind durch den Gegenpol, sein Schicksal, begrenzt«<sup>297</sup>. Die Möglichkeit des Menschen, sich von seiner Essenz abzuwenden, ist in seiner Freiheit impliziert<sup>298</sup>.

Um den nicht-entfremdeten, essentiellen Zustand des Menschen zu beschreiben, greifen wir meist zu Bildern wie »goldenes Zeitalter«, »Paradies« oder »träumende Unschuld«. Diese Bilder verweisen auf Utopien, d. h. sie haben keinen Ort in der Geschichte. Der essentielle »Zustand« des Menschen ist übergeschichtlich, er ist reine Potentialität ohne Aktualität<sup>299</sup>. Aufgrund der Endlichkeit seiner Freiheit »erfährt« der Mensch diesen »Zustand« reiner Potentialität als »doppelte Angst – die Angst, sich zu verlieren durch Selbstverwirklichung, und die Angst, sich zu verlieren durch Nichtverwirklichung«<sup>300</sup>.

In dieser Angst liegt das *Motiv* der Entfremdung: angesichts der »Alternative, entweder seine träumende Unschuld zu bewahren, ohne wirkliches Dasein zu erleben, oder seine Unschuld zu verlieren und Erkenntnis, Macht und Schuld dafür einzutauschen«, entscheidet sich der Mensch »für die Selbstverwirklichung und beendet damit den Zustand der träumenden Unschuld«<sup>301</sup>.

Die in der Anschauungsform der Zeit verbleibende Ausdrucksweise vom »Übergang« darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich hier nicht um ein »Ereignis in der Vergangenheit« handelt. Der »Übergang« von der Essenz zur Existenz geht vielmehr allem Raumzeitlichen »ontologisch voraus«, konstituiert es erst; Entfremdung ist also »eine *universale*

---

zur »anthropologischen Konstante« und »jede Bemühung, sie aufheben zu wollen, sinnlos« werde (Entfremdung und Erfahrung in Theologie und Literatur, a. a. O., 340).

<sup>297</sup> Paul Tillich, Systematische Theologie, Bd. 2, a. a. O., 38.

<sup>298</sup> Vgl. ebenda, 39.

<sup>299</sup> Vgl. ebenda, 40.

<sup>300</sup> Ebenda, 42.

<sup>301</sup> Ebenda. Vgl. *ders.*, Existentialanalyse und religiöse Symbole, 223–236, 229f., 232.

*Qualität des endlichen Seins*<sup>302</sup>. Diese konstitutive Bestimmung des menschlichen Daseins impliziert, wie *Tillich* an den religiösen Mythen vom »Fall« zu zeigen versucht, ein kosmisches und ein ethisches Element. Insoweit der Mensch in das Walten kosmischer Kräfte verstrickt ist, ist seine Entfremdung Schicksal, insoweit er selbst entscheidend mitwirkt, freie Tat<sup>303</sup>. Tragische und moralische Aspekte durchdringen sich. Es wäre falsch, auch nur den individuellen Akt existentieller Entfremdung als isolierten Akt eines isolierten Individuums zu deuten. »Es ist ein Akt der Freiheit, der in die Breite eines universalen Schicksals eingebettet ist.«<sup>304</sup>

Wird mit dieser Betonung des Tragischen nicht die ethische Verantwortlichkeit des Menschen relativiert und die Sünde zur ontologischen Notwendigkeit erklärt? Tatsächlich gibt es für *Tillich* den Punkt, an dem »Schöpfung und Fall koinzidieren«: sie tun es, »insofern es keinen Moment in Raum und Zeit gibt, an dem das Potentielle der ursprünglichen Schöpfung als solches aktuell wird«<sup>305</sup>.

»Entfremdung« und »Sünde« bezeichnen also unter verschiedenem Aspekt dieselbe menschliche Grundbefindlichkeit. Entfremdet ist der

<sup>302</sup> *Paul Tillich*, Systematische Theologie, Bd. 2, a. a. O., 43 (Hervorhebung von mir, B. S.). *Thietmar Wernsdörfer* spricht von einer »Überall wirksame(n) Bestimmung des Daseins im Ganzen«, die – unabhängig von der erst spät erfolgten Bewußtwerdung im Begriff – »der Sache nach doch dauernd am Werke und von Einfluß war« (Die entfremdete Welt, a. a. O., 250), von einer »unabdingbaren Gegebenheit (. . .), die (. . .) niemals zugunsten einer von ihr restlos befreiten »Verwirklichung« beseitigt werden kann« (133).

<sup>303</sup> Vgl. *Paul Tillich*, a. a. O., 43–45.

<sup>304</sup> *Paul Tillich*, Systematische Theologie, Bd. 2, a. a. O., 45. An anderer Stelle reflektiert *Tillich* diese Spannung als Verwobenheit von Faktum und Akt: jeder freie Akt enthält das universale Schicksal (Faktum) der Entfremdung, und umgekehrt wird das Schicksal der Entfremdung »durch jeden freien Akt verwirklicht« (ebenda, 64–67, 65).

<sup>305</sup> Ebenda, 51. Die Breite, mit der *Thietmar Wernsdörfer* in seiner Interpretation dieses Problem behandelt (Die entfremdete Welt, a. a. O., 258 ff.), läßt vermuten, daß hier ein neuralgischer Punkt von *Tillichs* System liegt. *Wernsdörfer* erklärt es für »nicht unbegreiflich«, daß man »in der Absicht, die Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen zu bewahren und den biblischen Gedanken der Unentschuldbarkeit sündhaften Tuns aufrecht zu erhalten, von dieser Fassung theologischen Denkens Abstand zu nehmen versucht« (258). Noch skeptischer äußert sich *Erich Schwerdtfeger*, für den – entgegen *Tillichs* Intention – in einer solchen Ontologie »Schicksal doch de facto zum Oberbegriff von Freiheit« wird (*Erich Schwerdtfeger*, Die politische Theorie in der Theologie Paul Tillichs, Theol. Diss. Marburg 1969, 205). *Jakub S. Trojan* hält die »Unterscheidung von Essenz und Existenz« für eine »von der Vergangenheit geerbte philosophische Fragestellung«, die »weder mit dem alttestamentlichen noch mit dem neutestamentlichen Denken in Einklang zu bringen« ist, da sie das »geschichtliche Dasein des Menschen (existentia) (. . .) seiner wesentlichen Bestimmung (essentia)« entgegenstellt (*Jakub S. Trojan*, Entfremdung und Nachfolge. Zwei theologisch-politische Essays, München 1980, 53; ähnlich 55).



Mensch in dreifacher Weise: »vom Grund des Seins, von den anderen Wesen und von sich selbst«<sup>306</sup>. Entfremdung ist zwar kein Wort der biblischen Sprache, aber das damit Gemeinte steckt in vielen biblischen Texten. Die Nähe zwischen Entfremdung und Sünde wird deutlich, wenn wir Sünde nicht kasuistisch (als »Sünden«) verstehen, sondern als Sich-Wegwenden (als »Sich-Absondern«) von dem, wozu man gehört. Während also im Wort »Entfremdung« neben dem ethischen auch der universal-schicksalhafte Aspekt mitschwingt, bringt das Wort »Sünde« das »Element der persönlichen Verantwortung im Phänomen der Entfremdung« zum Ausdruck<sup>307</sup>.

Drei *Merkmale* hebt *Tillich* besonders hervor, die die Entfremdung kennzeichnen: Unglaube, Hybris und Konkupiszenz<sup>308</sup>. Obwohl es nicht explizit gesagt wird, darf man wohl davon ausgehen, daß damit die Verkehrung der drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe in der Entfremdungssituation angezeigt werden soll. Entfremdung ist Unglaube, insofern »der Mensch sich in seiner Ganzheit von Gott abwendet«<sup>309</sup>. In der Zuwendung zur Welt und zum Selbst verliert er in Wahrheit »die essentielle Einheit mit dem Grunde von Selbst und Welt«<sup>310</sup>. Hybris meint die »Selbstüberhebung«, die darin liegt, daß der Mensch »seine Endlichkeit nicht anerkennen will«, daß er sich selbst, seine begrenzten Fähigkeiten und Einsichten absolut setzt<sup>311</sup>. Dabei ist er versucht, »die ganze Welt in sich hineinzuziehen, (. . .) das Ganze der Wirklichkeit dem eigenen Selbst einzuverleiben«<sup>312</sup>, eine Haltung, die in der theologischen Tradition als Konkupiszenz bezeichnet wird<sup>313</sup>.

<sup>306</sup> *Paul Tillich*, Systematische Theologie, Bd. 2, a. a. O., 52. Die hier vorgenommene Aufgliederung in die drei Weisen der Entfremdung wird von *Tillich* nicht weiter erläutert oder begründet. – Das im folgenden referierte Kapitel »Die Merkmale der menschlichen Entfremdung und der Begriff der Sünde« (ebenda, 52–68) ist wieder abgedruckt in: Entfremdung, a. a. O., 95–114.

<sup>307</sup> *Paul Tillich*, a. a. O., 54. Zum Zusammenhang von Entfremdung und Sünde vgl. *ders.*, Existentialanalyse und religiöse Symbole, a. a. O., 223–236, 233.

<sup>308</sup> Vgl. *Thietmar Wernsdörfer*, Die entfremdete Welt, a. a. O., 254–270.

<sup>309</sup> *Paul Tillich*, Systematische Theologie, Bd. 2, a. a. O., 55. Vgl. *Thietmar Wernsdörfer*, a. a. O., 254–257.

<sup>310</sup> *Paul Tillich*, a. a. O., 55.

<sup>311</sup> Ebenda, 59. Vgl. *Thietmar Wernsdörfer*, a. a. O., 265–267.

<sup>312</sup> *Paul Tillich*, a. a. O., 60.

<sup>313</sup> *Tillich* verweist besonders auf *Augustinus* und *Luther* und deren »Tendenz, Konkupiszenz mit sexueller Begierde zu identifizieren« (60). Vgl. *Thietmar Wernsdörfer*, a. a. O., 268f.



Jedes dieser drei Merkmale des entfremdeten Zustands steht im Widerspruch zu der als potentielle Vollkommenheit beschriebenen Essenz des Menschen. Die Grundstruktur des menschlichen Seins, die »Polarität von Selbst und Welt«, wird damit zerstört<sup>314</sup>. Der Mensch verliert sein Selbst und seine Welt. Das begrenzte Selbst, das sich zum Zentrum aller Dinge machen will, hört gerade dadurch »auf, Zentrum von irgend etwas zu sein«<sup>315</sup>. Aus dieser ursprünglichen Destruktion resultieren die einzelnen von *Tillich* als »Konflikt der ontologischen Polaritäten«<sup>316</sup> bezeichneten negativen *Folgen* der Entfremdung: das Auseinanderbrechen von Freiheit und Schicksal, von Dynamik und Form, von Individualisation und Partizipation, deren Spannungsverhältnis die ontologische Grundstruktur des Menschseins konstituiert<sup>317</sup>.

Eine weitere Konsequenz der Entfremdung ist die »Verkehrung der Endlichkeits- und Todesanschauung« (*Wernsdörfer*<sup>318</sup>). Für *Tillich* gehört die Endlichkeit und mit ihr der Tod zur Essenz des Menschen<sup>319</sup>; aber dies erhält im Zustand der Entfremdung eine andere Erfahrungsqualität, es wird als Preisgegeben-Sein an das Todes-Schicksal erlebt<sup>320</sup>.

Zeit und Raum, Leiden und Einsamkeit, Zweifel und Sinnlosigkeit – all diese Kategorien der Endlichkeit pervertieren durch die in der Entfremdung waltende Angst zur Bedrohung, ja zur Zerstörung des Menschlichen<sup>321</sup>. So kommt es schließlich zur Erfahrung einer »letzte(n) Wurzellosigkeit«<sup>322</sup>, in der »alle Elemente des Übels, die wir aufgewiesen haben«, zusammentreffen: zur Verzweiflung<sup>323</sup>. Sie ist der pointierte »Konflikt zwischen dem, was der Mensch potentiell ist und darum sein sollte, und dem, was der Mensch aktuell ist«, denn sie suggeriert, man sei

<sup>314</sup> Vgl. *Paul Tillich*, *Systematische Theologie*, Bd. 2, a. a. O., 69–71, 69.

<sup>315</sup> Ebenda, 71.

<sup>316</sup> Ebenda, 72–76; vgl. *Thietmar Wernsdörfer*, *Die entfremdete Welt*, a. a. O., 272–279.

<sup>317</sup> Die Entfaltung dieser ontologischen Grundstruktur findet sich in *Paul Tillich*, *Systematische Theologie*, Bd. 1, a. a. O., 193–245; zu den ontologischen Polaritäten vgl. 206–218.

<sup>318</sup> *Thietmar Wernsdörfer*, a. a. O., 279.

<sup>319</sup> Vgl. auch hierzu *Tillichs* ontologische Grundlegung seines theologischen Systems, *Systematische Theologie*, Bd. 1, a. a. O., 218–238.

<sup>320</sup> Vgl. *Paul Tillich*, *Systematische Theologie*, Bd. 2, a. a. O., 76 ff.

<sup>321</sup> Vgl. *Paul Tillich*, *Existentialanalyse und religiöse Symbole*, a. a. O., 223–236, 229 f.

<sup>322</sup> *Paul Tillich*, *Systematische Theologie*, Bd. 2, a. a. O., 79; vgl. *Thietmar Wernsdörfer*, a. a. O., 286 f.

<sup>323</sup> *Paul Tillich*, a. a. O., 84.





»für den Verlust des Sinnes der eigenen Existenz selbst verantwortlich (. . .) und doch unfähig, ihn wiederzugewinnen«<sup>324</sup>.

Auf diese den Menschen als Grund-Frage seiner Existenz bedrängende Situation der Entfremdung antworten die Religionen mit ihrer Botschaft von der Erlösung, von einem »Neuen Sein«<sup>325</sup>. Das Symbol des Messias, der im Judentum und im Christentum »die historische Szene (. . .) verwandelt«, verlangt »nicht die Opferung des endlichen Seins«; vielmehr bringt hier »das neue Sein (. . .) allem endlichen Sein Erfüllung, indem es seine Entfremdung überwindet«<sup>326</sup>. Nach der Überzeugung des christlichen Glaubens zeigt *Jesus* als der Mittler und Erlöser »denen, die unter den Bedingungen der Existenz leben, was der Mensch essentiell ist und darum sein sollte. (. . .) Er repräsentiert das Bild Gottes, das ursprünglich im Menschen verkörpert ist, aber er tut es unter den Bedingungen der Entfremdung zwischen Gott und Mensch«<sup>327</sup>. Für *Tillich* liegt darum das Paradox der christlichen Botschaft »darin, daß in einem personhaften Leben das Bild wesenhaften Menschseins unter den Bedingungen der Existenz erschienen ist, ohne von ihnen überwältigt zu werden«<sup>328</sup>. Von hier aus erschließt sich die Bedeutung der Inkarnation als Überwindung der Entfremdung. »Die Liebe Gottes ist die endgültige Antwort auf alle Fragen der menschlichen Existenz, auch auf die Fragen, die sich aus der Endlichkeit, der drohenden Spaltung und der Entfremdung ergeben.«<sup>329</sup>In der Erfüllungsgestalt des Reiches Gottes, im »Ewigen Leben« ist die »Rückkehr« aus der Entfremdung zum Grund des Seins vollzogen<sup>330</sup>. Wenn auch nicht wie *Tillich* als zentralen Begriff ihrer theologischen Konzeption, so doch als wichtiges Element in der Diagnose der menschlichen und gesellschaftlichen Situation haben eine Reihe weiterer Theolo-

<sup>324</sup> Systematische Theologie, Bd. 2, a. a. O., 84.

<sup>325</sup> Vgl. *Paul Tillich*, a. a. O., 87–106; *ders.*, *Existentialanalyse und religiöse Symbole*, a. a. O., 223–236, 232.

<sup>326</sup> *Paul Tillich*, *Systematische Theologie*, Bd. 2, a. a. O., 98.

<sup>327</sup> *Ebenda*, 103.

<sup>328</sup> *Ebenda*, 104. Zum Begriff des Paradoxen vgl. a. a. O., 100–102; außerdem *Paul Tillich*, *Existentialanalyse und religiöse Symbole*, a. a. O., 223–236, 234 f.

<sup>329</sup> *Paul Tillich*, *Systematische Theologie*, Bd. 1, a. a. O., 328. Zum Gottesbegriff *Tillichs* vgl. *Dieter Petri*, *Was uns letztlich angeht. Das Unbedingte in der philosophischen Theologie Paul Tillichs*, Phil. Diss. Freiburg 1969. Der Entfremdungsbegriff wird dort besprochen im Kontext des »moralischen Gottesbeweises« (29): für *Tillich* äußert sich das Unbedingte in der ethischen Verpflichtung, im Gebot der Liebe.

<sup>330</sup> Vgl. *Paul Tillich*, *Systematische Theologie*, Bd. 3, a. a. O., 454 ff. Zur »Negation des Negativen« im Kontext des *Tillichschen* Entfremdungsbegriffs siehe *Hans-Joachim Gerhards*, *Utopie als innergeschichtlicher Aspekt der Eschatologie*, Gütersloh 1973, 92–97.

gen das Wort »Entfremdung« aufgegriffen<sup>331</sup>. *Wolfhart Pannenberg* erinnert in seiner Anthropologie an die »vielerörterte Frage«, »ob (. . .) der Gesellschaftsprozeß den Menschen (. . .) seiner Bestimmung näherbringt, oder ob er ihn ihr entfremdet.«<sup>332</sup> Gegenüber der *Marx*schen Lehre von der entfremdeten Arbeit und ihrer anthropologischen Grundthese, der Mensch erkenne »sich selbst ausschließlich aus seinen Produkten«, betont *Pannenberg*, daß der Mensch »sich immer als angewiesen auf ein Gegenüber« erkenne: auf die Materie, auf Überlieferung, auf andere Menschen – kurz, auf die Welt und »in alledem und darüber hinaus (. . .) auf Gott«<sup>333</sup>. Weil wir also nur mit den anderen Menschen zusammen »die eine Bestimmung des Menschen erstreben« können, darum ist unser »Bedürfnis nach den Produkten der andern (. . .) nicht notwendig Entfremdung«. Die Frage ist also letztlich, »ob bei aller Aufgabenteilung das Ganze einer Gemeinschaft noch im Blick ist«<sup>334</sup>.

Unter Berufung auf *Tillich* und *Pannenberg* beschreibt *Walter Kasper*<sup>335</sup> Entfremdung als »eine Erfahrung, die wir jeden Tag machen, nämlich die Erfahrung der Desintegration und Dissoziation des Menschen und der Welt, die Erfahrung der Nichteinholbarkeit der Existenz und somit die

<sup>331</sup> Etwa *Horst Beck*, *Entfremdung – Selbstverwirklichung – Emanzipation*. Existenz des Menschen im Zeichen der Entfremdung, in: *Menschenwürde und Emanzipation*. Entfremdung und Konzepte ihrer Aufhebung. Kritischer Traktat, hrsg. von *Edith Düsing* und *Horst Beck*, Neuhausen/Stuttgart 1981, 75–104; 75: »Entfremdung als Grundbefindlichkeit des Menschen«; 76: »die Verzweiflung des Gewissens (als) radikalste (. . .) Entfremdungserfahrung«; 92: »die Aufhebung der Entfremdung im Zeichen der durch Jesus Christus geschenkten Agape«; oder *Kurt Niederrimmer*, *Jesus*, Göttingen 1968, 87: Jesus als Bürge für »die Aufhebung der Entfremdung«. Vgl. auch die in Anmerkung 5 genannten Arbeiten. Die folgende Darstellung beschränkt sich auf Autoren, die dem Begriff über *Tillich* hinaus besonderes Profil gegeben haben.

<sup>332</sup> *Wolfhart Pannenberg*, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen 1972, 77.

<sup>333</sup> Ebenda, 81 f. Vgl. auch *ders.*, *Was ist der Mensch? In: Disputation zwischen Christen und Marxisten*, hrsg. von *Martin Stöhr*, München 1966, 179–194, 182–188.

<sup>334</sup> *Wolfhart Pannenberg*, *Was ist der Mensch? A. a. O.*, 82. Ob *Pannenberg*s Kritik *Marx* gerecht wird, genauer: ob nicht auch für *Marx* mehr das Wie der Bedürfnisbefriedigung als das Daß des gegenseitigen Bedürfnisses Entfremdung beinhaltet, sei dahingestellt.

<sup>335</sup> *Walter Kasper*, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 243–257, 250; vgl. 148, 157. Ähnlich wie *Kasper* faßt, ohne *Tillich* zu erwähnen, der St. Pöltener Theologe *Franz Eichinger* »Entfremdung (. . .) als die eigentümliche Wirklichkeitsverfassung des Menschen«, die darin bestehe, »daß der Mensch seine ihm entsprechende Wirklichkeit nicht schon unmittelbar gegeben, sondern im Zuge freiheitlicher Selbstverwirklichung stets erst zu gewinnen hat, wobei zu berücksichtigen bleibt, daß diese Wirklichkeit in keiner Gestalt endgültig erreicht wird« (*Franz Eichinger*, *Der entfremdete Mensch*, in: *Befreiter Mensch. Von der heilsgeschichtlichen Erfahrung*, hrsg. von *Johann Reikerstorfer*, Wien 1976, 19–33, 28).



Erfahrung ihrer radikalen Endlichkeit«. Vor allem die letzte Fremdheit und Verschiedenheit zwischen Ich und Du übersteigt den Rahmen geschichtlicher und gesellschaftlicher Kategorien, sie kann adäquat nur als metaphysisches Phänomen, das »zum Menschsein selbst« gehört, verstanden werden<sup>336</sup>. In der »Entfremdung des Menschen von sich selbst, von den andern und der Welt«, in der damit gegebenen »Unbehaustheit und Nacktheit, (. . .) Bedrohtheit und Unfreiheit«, die der Mensch mit seinen Mitteln nicht beseitigen kann, in dem Verlangen nach Mehr bricht die religiöse Frage auf, und hier kann »nur die Religion eine Antwort geben«<sup>337</sup>. Wie *Tillich* sieht *Kasper* die Entfremdung »durch die Macht der Sünde« bedingt<sup>338</sup>, deren Überwindung »nur durch einen innergeschichtlich unableitbaren Neuanfang möglich« ist<sup>339</sup>, wie ihn die Menschwerdung Gottes in *Jesus Christus* darstellt<sup>340</sup>. »Der Weg zur Identität und Integrität des Menschseins führt deshalb über Kreuz und Auferstehung.«<sup>341</sup> Durch den Gott Jesu Christi, der »nicht die Entfremdung des Menschen von sich und seiner Welt, sondern der Nahe – der Nächste« ist, kann der Sinn erfahren und die Entfremdung überwunden werden<sup>342</sup>. *Kaspers* Aussage, daß gerade der Gottesglaube – entgegen seiner Wahrheit – als entfremdend nicht nur empfunden, sondern auch verkündet wurde<sup>343</sup>, wird bei *Jürgen Moltmann* verschärft zu der These, daß der theistische Gott »den Menschen von seiner Menschlichkeit abbringt und ihn von seiner Freiheit, seiner Freude und seinem wahren Sein entfrem-

<sup>336</sup> *Walter Kasper*, *Glaube und Geschichte*, a. a. O., 250. Vgl. *ders.*, *Einführung in den Glauben*, Mainz 1972, besonders 39, 110, auch 104, 113, 161. Hier wird eine geringe Differenz zu *Tillich* deutlich, für den nicht schon – wie für *Kasper* – die »Endlichkeit des Menschen« Entfremdung ist, sondern erst die aktuierte Gestalt dieser Endlichkeit.

<sup>337</sup> *Walter Kasper*, *Glaube und Geschichte*, a. a. O., 250.

<sup>338</sup> *Walter Kasper*, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 228; vgl. 239 ff. *Eichinger* gibt eine im Blick auf den Zusammenhang von Entfremdung und Sünde interessante Deutung der in Gen 3 überlieferten Erzählung vom Sündenfall (*Der entfremdete Mensch*, a. a. O., 28 f.). Aus dieser Deutung läßt sich schließen, daß Entfremdung für *Eichinger* weder – wie für *Tillich* – ein bestimmter Aspekt von Sünde noch – wie für *Kasper* – eine Folge der Sünde ist, sondern das Gestellt-Sein des Menschen »in die Problematik von Gut und Böse« (29), die Fähigkeit also zur sittlichen Entscheidung. Deshalb kann *Eichinger* eine »Aufhebung der Entfremdung (. . .) sinnvoller Weise nicht mehr fordern, da dies ja der Aufhebung des Menschseins gleichkommen müßte« (28). Anzumerken bleibt, daß die hier versuchte Differenzierung des Begriffs bei den genannten Autoren nicht expliziert wird.

<sup>339</sup> *Walter Kasper*, *Jesus der Christus*, a. a. O., 241.

<sup>340</sup> Vgl. ebenda, 242.

<sup>341</sup> Ebenda, 245.

<sup>342</sup> *Walter Kasper*, *Glaube und Geschichte*, a. a. O., 140; vgl. 131 f.

<sup>343</sup> »Die Gottlosigkeit der Welt, der wir gegenüberstehen, ist zu einem großen Teil nur die Folge der Weltlosigkeit, mit der man Gott verkündet hat« (*Walter Kasper*, *Glaube und Geschichte*, a. a. O., 142).

det«<sup>344</sup>. Ein solches Gottesbild darf sich ebensowenig auf den Gott Jesu Christi berufen wie der Anthropotheismus der modernen Atheisten, deren Entfremdung darin besteht, daß »ein Mensch (. . .) über andere Menschen Gott« spielt<sup>345</sup>. Für *Moltmann* liegen das biblische Verbot des Götzendienstes und die neuzeitliche »Kritik an der Entfremdung und Entmündigung des Menschen«, wo diese nicht in neue Abgötterei verfällt, auf einer Linie<sup>346</sup>. Die aus dem Ereignis des gekreuzigten Gottes abgeleitete trinitarische Kreuzestheologie<sup>347</sup> wird in ihrer politischen Konsequenz »zur kritischen Macht der Befreiung vom politischen Götzendienst und von der politischen Entmündigung und Entfremdung der Menschen«<sup>348</sup>. Deshalb muß die der Kirche aufgetragene »Befreiung vom Götzendienst durch Glauben« in Zukunft »nicht allein im Bereich der religiösen Entfremdung, sondern auch in den Bereichen der sozialen, ökonomischen, politischen und rassistischen Entfremdung des Menschen« durchgeführt werden<sup>349</sup>.

<sup>344</sup> *Jürgen Moltmann*, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München <sup>2</sup>1973, 237.

<sup>345</sup> Ebenda, 239.

<sup>346</sup> *Jürgen Moltmann*, *Theologische Kritik der politischen Religion*, in: *Johann Baptist Metz u. a.*, *Kirche im Prozeß der Aufklärung*, a. a. O., 11–51, 38. In einem früheren Aufsatz führt *Moltmann* den marxistischen Begriff der Selbstentfremdung allerdings noch auf gnostische Wurzeln zurück, deren Freiheitsverständnis in »radikale(r) Differenz« zum christlichen stehe (*Jürgen Moltmann*, *Die Revolution der Freiheit*, in: *ders.*, *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München, Mainz 1968, 189–211, 193). *Erich Hehbergers Kritik an Moltmann* (*Entfremdung als Problem der Verkündigung*, a. a. O., 42) ist dennoch zurückzuweisen, da *Moltmann* nirgends eine direkte Übernahme des Begriffs aus der Gnosis behauptet, und schon gar nicht durch *Schelling*.

<sup>347</sup> Die Vermittlung des Kreuzesgeschehens mit der Trinitätslehre, die in dem hier zitierten Aufsatz »Theologische Kritik der politischen Religion« von 1970 noch keine Bedeutung hat, ist das große Thema des 1972 erschienenen Buches »Der gekreuzigte Gott«. Auf eine differenzierte Darstellung der Entwicklung in *Moltmanns* theologischem Denken wird hier verzichtet.

<sup>348</sup> *Jürgen Moltmann*, *Theologische Kritik der politischen Religion*, a. a. O., 11–51, 38.

<sup>349</sup> Ebenda, 45. Die Konkretisierung dieses Postulats erfolgt in: *Ders.*, *Der gekreuzigte Gott*, a. a. O., 293–315, besonders 304, 307f., 310. Ein eschatologisch-politisches Verständnis von Entfremdung vertritt auch der tschechische Theologe und Sozialökonom *Jakub S. Trojan*. Für ihn ist es eine Unterschätzung des biblisch-christlichen Ranges der Geschichte, Entfremdung zu denken als Abkehr von einem »Grund des Alls«, einer überzeitlichen Seinsordnung (*Entfremdung und Nachfolge*, a. a. O., 56). Wenn Gott der ist, »der sich selbst auf dem Wege befindet« und »den Menschen an seine Seite« ruft, dann heißt Entfremdung »Zurückbleiben auf dem Wege«, »Verspätung«. »Mit anderen Worten: Gott ist nicht als das Ur-hafte schlechthin wahrzunehmen, zu dem der Mensch nur durch Rückkehr gelangen kann. Er wird nicht als das All erfüllendes Sein charakterisiert, von dem her der Mensch seine Entfremdung als Herausgefallensein in die Nichtigkeit erfährt, sondern Gott in seiner Freiheit setzt sich selber in Gang, Gott »ist: *Gottesgeschehen*, eine initiatorische und evokative, immer mit einem Vorsprung



Eine andere Bedeutung hat das Motiv der Fremdheit bei *Johann Baptist Metz*. Hier dient es weniger zur Diagnose der existenzialen Verfaßtheit oder der gesellschaftlichen Situation des Menschen<sup>350</sup>, es bezeichnet vielmehr die Situation der Kirche und zugleich ein spezifisch christliches Element der Konstitution und des Auftrags der Kirche gegenüber der Welt<sup>351</sup>. Nach *Metz* kann die Kirche, die sich in einer Situation der Fremdheit vorfindet, »ihre Identität nicht dadurch bewahren, daß sie sich gegenüber dem ›Fremden‹ der geschichtlichen Welt abschließt«<sup>352</sup>. Sie muß vielmehr unterscheiden lernen: es gibt einerseits die zu ihrem Wesen gehörende provozierende »Unzeitgemäßheit und ›Fremdheit‹ ihrer Verkündigung«, die letztlich im Widerspruch und der »Fremdheit des Kreuzes« gegenüber der Welt wurzelt<sup>353</sup>, und deren Orientierung an den »göttlichen Verheißungen des Friedens, der Gerechtigkeit und der Versöhnung« unser gegenwärtiges Dasein je neu »verfremdet«<sup>354</sup>; und es gibt andererseits die nur aus einem rückständigen Bewußtsein entspringende »Ungleichzeitigkeit« zur Welt<sup>355</sup>, die die Herausforderung des Fremden ignoriert und die Kirche zur Sekte werden läßt<sup>356</sup>. Die bei *Metz* begegnende Verwendung der Kategorie des Fremden zur Kennzeichnung des Verhältnisses von Kirche und Welt findet sich auch sonst vereinzelt in Ethik und Pastoraltheologie<sup>357</sup>. In der Ethik wird das

---

gekennzeichnete Parallele zur geschichtlichen Existenz des Menschen« (64 f.). Wird so Entfremdung nicht als »alienation«, vielmehr als »etrangement« gedeutet (24 ff.), zeigen sich Verbindungen zwischen (marxistisch-)ökonomischen und theologischen Aspekten von Entfremdung, etwa bei der Frage der Vermittlung/Erlösung (73 ff.).

<sup>350</sup> Diese Bedeutung findet sich allenfalls am Rande, etwa in *Johann Baptist Metz*, Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, in: *Johann Baptist Metz u. a.*, Kirche im Prozeß der Aufklärung, a. a. O., 53–90, 80 (Anmerkung 63); *ders.*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1977, 37, 133.

<sup>351</sup> Vgl. *Johann Baptist Metz*, Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, a. a. O., 81.

<sup>352</sup> Ebenda, 80.

<sup>353</sup> *Johann Baptist Metz*, »Politische Theologie« in der Diskussion, in: Diskussion zur »politischen Theologie«, hrsg. von *Helmut Peukert*, Mainz, München 1969, 267–301, 299.

<sup>354</sup> *Johann Baptist Metz*, Zum Problem einer »politischen Theologie«. Die öffentliche Verantwortung des Glaubens, in: Kontexte, Bd. 4, hrsg. von *Hans Jürgen Schultz*, Stuttgart 1967, 35–41, 38.

<sup>355</sup> *Johann Baptist Metz*, »Politische Theologie« in der Diskussion, in: Diskussion zur »politischen Theologie«, a. a. O., 267–301, 299.

<sup>356</sup> Vgl. *Johann Baptist Metz*, Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, a. a. O., 53–90, 80 f.; *ders.*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, a. a. O., 85 f.

<sup>357</sup> Siehe Anmerkung 5, besonders die Arbeiten von *Günter Biemer u. a.* und *Joseph Höffner*, außerdem *Dietmar Mieth*, Die Welterfahrung des einzelnen Christen, in:





Wort »Entfremdung« jedoch, wenn es überhaupt verwandt wird, meist als säkulares Synonym für die Sündhaftigkeit des Menschen und seine Abkehr von Gott verstanden.

*Heinz-Dietrich Wendland* sieht es als Aufgabe der gesellschaftlichen Diakonie der Kirche, »den Begriff der Entfremdung des Menschen von sich selbst und seiner Bestimmung, von seinem Mitmenschen und von seiner Arbeit« aufzunehmen<sup>358</sup>. Die ursprüngliche sozialistische Eingrenzung auf die Entfremdung des Proletariats muß dabei erweitert werden um die Einsicht in den »Grundwiderstreit in der menschlichen Existenz (. . .), den die christliche Botschaft als Entfremdung von Gott und als ›Sünde‹ erkennen lehrt«, und dessen Aufhebung nur in der Erlösung möglich ist<sup>359</sup>.

*Helmut Thielicke* spricht in seiner »Theologischen Ethik« von Entfremdung im Rahmen der Weltgestaltung des Menschen in Gesellschaft und Wirtschaft, in Kunst und Spiel. Für ihn bedeutet sie den im Handeln des Menschen zutage tretenden »Substanzverlust des Selbst«<sup>360</sup>, die von der christlichen Botschaft bestätigte Erfahrung, »daß ich das Eine und Eigentliche meiner Existenz gerade verloren habe«<sup>361</sup>. Zu mir selbst kommen kann ich daher »nicht einfach auf sokratische Weise«, d.h. durch Bildung, sondern in der Führung durch den Geist Gottes<sup>362</sup>. Aus mir selbst kann ich nicht wissen, was in Wahrheit für mich »die Fremde« und was »Heimat« ist, und ob mir nicht wie Abraham »die Fremde zu einem Exerzitium des Neubeginns mit Gott« werden kann<sup>363</sup>.

*Thielickes* Entfremdungsbegriff ist in Verbindung zu setzen mit dem Gedanken des »alienum«, der für sein theologisches Personverständnis zentrale Bedeutung hat. Das »eigentliche Konstitutivum der menschlichen Würde« ist für den Glauben »das alienum (. . .), d.h. (. . .): die Beziehung zu Gott«<sup>364</sup>. Der Mensch kann überhaupt »nur durch seine Beziehung zu Gott« definiert werden, weil »Gott nur durch seine

---

Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, a. a. O., 217–227, 225. Zuerst hat möglicherweise *Johann Hinrich Wichern* den Entfremdungsbegriff in dieser Bedeutung verwandt, und zwar in seiner 1869 publizierten Schrift »Die Aufgabe der Kirche, die ihr entfremdeten Angehörigen wiederzugewinnen«; vgl. *Johann Caspar van Dongen*, *Vervreemding en dienst. Verkenning van een Diaconia Alienatorum*, Theol. Diss. Utrecht, s'Gravenhage 1964, 254.

<sup>358</sup> *Heinz-Dietrich Wendland*, Einführung in die Sozialethik, Berlin, New York 1971, 76 f.

<sup>359</sup> Ebenda, 77; ähnlich 19, 130 f.

<sup>360</sup> *Helmut Thielicke*, Theologische Ethik, 3 Bände, Tübingen 1965; Bd. 3, a. a. O., 114.

<sup>361</sup> Ebenda, 878.

<sup>362</sup> Vgl. ebenda, 878 f.

<sup>363</sup> Ebenda, 114 f.

<sup>364</sup> *Helmut Thielicke*, Theologische Ethik, Bd. 1, a. a. O., 150.



Beziehung (zu ihm) definierbar sein will«<sup>365</sup>. Sowohl an der reformatorischen Rechtfertigungslehre wie an *Kierkegaards* Personbegriff läßt sich exemplarisch aufweisen, daß man »sozusagen nur chiffriert über das proprium des Menschen sprechen (kann): indem man nämlich vom *alienum* Gottes spricht«<sup>366</sup>.

Eine Version des Entfremdungsmotivs, die einerseits im Denken des *Aristoteles*' und des *Thomas' von Aquin* verwurzelt, andererseits aber vom Existentialismus beeinflusst ist, vertritt *Joseph de Finance*<sup>367</sup>. Er bezeichnet als Entfremdung zunächst die »mit unserer Individuation zusammenhängende« Begrenztheit, die uns hindert, alle Möglichkeiten unseres Wesens zu verwirklichen. Diese »metaphysische Entfremdung« hält *de Finance* für »unvergleichlich viel grundlegender, ursprünglicher und unüberwindbarer« als die vom Marxismus benannten Formen, »die auf der Ebene der Wirtschaftsverhältnisse eintreten, also zweitrangig sind«. Aber auch die metaphysische Deutung gründet sich ihrerseits auf eine noch tiefere, »radikalere Entfremdung: jene des Seienden, welches nicht das Sein ist und deshalb weder durch sich selbst noch völlig bei sich und für sich ist«<sup>368</sup>.

Diese tiefste Form der Entfremdung vermag der Mensch nicht in einem »Auf-den-Anderen-zu-Sein«, selbst nicht in der Gestalt des »absoluten Humanismus«<sup>369</sup> zu überwinden, sondern nur im »absolute(n) Überstieg« auf Gott hin<sup>370</sup>.

In eigenständiger Weise, vor allem in ungewöhnlicher Weite, gebraucht schließlich *Philipp Schmitz* den Entfremdungsbegriff im Kontext der Sexualethik. »Frei sein in der Entfremdung« lautet die von ihm vorgeschlagene »Kurzformel« für eine theologische Sinndeutung von Sexualität<sup>371</sup>. *Schmitz* zeigt zunächst, wie schwierig es ist, aus der Schrift eine Gesamtaussage über das christliche Menschenbild zu gewinnen: die Betonung der Partnerschaft zwischen Mann und Frau findet sich beim *Jahwisten* z. B. ebenso wie die der Entfremdung zwischen den Partnern.

<sup>365</sup> *Helmut Thielicke*, *Theologische Ethik*, Bd. 1, a. a. O., 151 f.

<sup>366</sup> Ebenda, 368; vgl. 150 ff.

<sup>367</sup> *Joseph de Finance*, *Grundlegung der Ethik*, Freiburg, Basel, Wien 1968, besonders 207 ff., 441.

<sup>368</sup> Ebenda, 208. Hier wird die terminologische Nähe zu *Sartres* »Etre-Pour-Soi« und »Etre-En-Soi« deutlich. Verständlicher schiene es, die zuletzt genannte Form der Entfremdung als »metaphysische« zu bezeichnen, die darauf sich gründende als »existentiale«.

<sup>369</sup> Ebenda, 211 f.

<sup>370</sup> Ebenda, 222.

<sup>371</sup> *Philipp Schmitz*, *Der christliche Beitrag zu einer Sexualmoral*, Mainz 1972, 31.

Wir bedürfen also eines Interpretationsschlüssels, um aus den vielen Einzelaussagen »das Typische des christlichen Ethos«<sup>372</sup> zu erschließen. Ein Durchgang durch die Geschichte läßt erkennen, daß ein solches Schlüsselement zum Verständnis der Sexualität der Begriff »Entfremdung« sein kann, weil »sich in ihm nicht nur die christliche Tradition, sondern auch das in der gegenwärtigen Situation als relevant erfahrene Menschenbild widerspiegelt«<sup>373</sup>. Vier Modelle des Eheverständnisses sollen zeigen, daß »Sexualität immer auch als Entfremdung gedeutet wurde«<sup>374</sup>: bei *Augustinus* (unter stoisch-neuplatonischem Vorzeichen) als »Entfremdung der Natur«, bei *Thomas von Aquin* (in der Konsequenz des ulpianischen Naturrechtsbegriffs) gerade umgekehrt als »Entfremdung des Ethos«; im Puritanismus (in der humorlosen Moralität eines Sich-Bewähren-Müssens) als »Welt-Entfremdung« und in der aufklärerisch-sozialistischen Kritik als »Selbst-Entfremdung«<sup>375</sup>.

Der christliche Beitrag zur Sexualmoral kann also zunächst unter der »negativen Folie« des Entfremdungsbegriffs beschrieben werden, weil »die in sich zwar stimmige Behauptung, Sexualität bewirke Befreiung und sei schöpferisches Wirken, nur in der Negativform« mitteilbar ist<sup>376</sup>. Entfremdung der Sexualität umfaßt nach *Schmitz* einen ontologischen wie einen faktisch-geschichtlichen Aspekt, die beide zunächst eine Negation des Menschlichen aussagen (ontologisch: Angewiesensein, Mangelhaftigkeit<sup>377</sup>; historisch-faktisch: Schuld, Verirrung), aber auch jeweils eine positive Orientierung in den Blick bringen (ontologisch: Aufhebung der Einsamkeit, Partnerschaft; historisch-faktisch: Heil, Erlösung)<sup>378</sup>. Sowohl auf der Ebene der Intersubjektivität als auch auf der der Institutionen begegnen uns die negativen Konkretisierungen menschlicher Sexualität, die aber auf einen positiven Horizont zielen. Aus der Sicht des Glaubens ist im Erlösungsgeschehen die positive Möglichkeit, der »neue Mensch«, zum Durchbruch gelangt. »Durch die radikale Entfremdung des Todes am Kreuz ist der Menschensohn die lebendige Wirklichkeit alles Menschlichen (Auferstehung) geworden.«<sup>379</sup> So stellt sich »die personale Begegnung mit dem anderen, die Geschlechtlichkeit ordnet, die

<sup>372</sup> *Philipp Schmitz*, Der christliche Beitrag zu einer Sexualmoral, a. a. O., 34.

<sup>373</sup> Ebenda, 35.

<sup>374</sup> Ebenda, 44.

<sup>375</sup> Vgl. ebenda, 35–44, besonders 35, 37, 41, 43.

<sup>376</sup> Ebenda, 44.

<sup>377</sup> *Philipp Schmitz* sieht den Entfremdungsbegriff in der Nähe des Begriffs »Konkupiszenz«, wie ihn *Karl Rahner* umschreibt; vgl. ebenda, 45 (Anmerkung 37).

<sup>378</sup> Vgl. ebenda, 44–47.

<sup>379</sup> Vgl. ebenda, 44–49, 49.



Kritik der ordnenden Institution (Sakrament) (. . .) heraus als Humanisierung (Freisein), in der radikalen Infragestellung (Entfremdung) des eigenen Selbst (. . .). Die Entfremdung ist nicht Ende, sondern Durchgang zur Freiheit«<sup>380</sup>.

## II. DIE ETHISCHE RELEVANZ DES ENTFREMDUNGSBEGRIFFS

### 1. Der semantische Kern des Begriffs

Schon ein flüchtiger Blick auf das gegenwärtige Verständnis des Wortes »Entfremdung« erweist dieses als »schillernde(s) Theorem, in dem sich theologische, spekulative, ökonomische, soziologische und psychologische Motive zu einem schier unentwirrbaren Knäuel verfilzt haben«<sup>381</sup>. Quer durch alle in den verschiedenen Deutungen aufeinanderprallenden inhaltlichen Gegensätze hindurch gibt es jedoch offenbar ein gewisses Einverständnis darüber, was mit »Entfremdung« formal gemeint ist<sup>382</sup>. Wenn jemand über sein Verhältnis zu einem anderen sagt »wir haben uns entfremdet«<sup>383</sup>, so will er damit einen Prozeß der gegenseitigen Distanzierung, des Auseinanderrückens schildern. Das heute meist in der reflexiven Form gebrauchte Verb bezeichnet den Vorgang, »daß Welt und Gesellschaft, in die der Mensch sich bisher fraglos eingebettet fühlte, ihm entweder dadurch, daß er sie als andere erkennt, oder dadurch, daß sie faktisch eine andere Gestalt annehmen, fremd werden«<sup>384</sup>; das Substantiv kann daneben, »ohne Rücksicht auf die Genese, den vorhandenen Zustand der Dissoziation« ausdrücken<sup>385</sup>. Wird »Entfremdung« – expli-

<sup>380</sup> Philipp Schmitz, Der christliche Beitrag zu einer Sexualmoral, a. a. O., 50, 52.

<sup>381</sup> Oskar Schatz, Entfremdung als anthropologisches Problem, in: Entfremdung, a. a. O., 115–179, 119.

<sup>382</sup> Der »Duden« z. B. hält eine Angabe zur Wortbedeutung nicht für notwendig, vgl. Duden, Rechtschreibung der deutschen Sprache und der Fremdwörter, Mannheim, Wien, Zürich 171973, 250.

<sup>383</sup> Reinhart Maurer, Art. Entfremdung, a. a. O., 348–360, 348; vgl. ders., Revolution und »Kehre«, a. a. O., 90.

<sup>384</sup> Michael Landmann, Entfremdende Vernunft, a. a. O., 186.

<sup>385</sup> Reinhart Maurer, Art. Entfremdung, a. a. O., 348–360, 348; vgl. ders., Revolution und »Kehre«, a. a. O., 90. Vgl. auch Eberhard Ritz, Art. Entfremdung, a. a. O., 509–525, 509. Geyer definiert: »Alienation always implies a *relationship* between a subject or group of subjects and *some* aspect of their environment – as diverse as: nature, God, work, the products of work or the means of production, fellow men, (one-self), different social structures and institutions, etc. One can characterize this relationships minimally as one of *separation*; a separation that generally must be considered *undesirable* from some point of view before one can speak of alienation« (Individual alienation and information processing: a system's theoretical conceptualization, in: Rudolf Felix Geyer, David R. Schweitzer, Theories of Alienation, a. a. O., 189–223, 190; ähnlich dies., »(. . .)



zit oder implizit – als »Selbst-Entfremdung« verstanden, so ist damit gemeint, »daß Seiten und Kräfte des Menschen selbst, die bisher Teile seiner Person waren und in seiner Gewalt standen, (. . .) auf die objektive Seite hinübertreten und ihm aus ihr mit einer eigenen Gesetzlichkeit, seinen unmittelbaren Interessen widersprechend, begegnen«<sup>386</sup>. Das Wortfeld, der atmosphärische Raum, zu dem »Entfremdung« gehört, klingt an in Begriffen wie Entfernung, Trennung, Verlust, Aversion, Konflikt<sup>387</sup>, Dissoziation; das, wovon man sich entfernt oder fern ist, der Gegensatz also, ist der Zustand »der Nähe, des Eigenen, Heimischen, Gemeinschaftlichen, Vertrauten oder Gewohnten«<sup>388</sup>, der »Einheit, Einigkeit, Harmonie, Freundschaft, Liebe«<sup>389</sup>.

alienation is a ›syndrome‹ of diverse forms which display a certain unity, and (. . .) there is a common meaning which extends beyond some general notion of separation«, Introduction, a. a. O., XIV – XXV, XXIII). Im Anschluß an Geyer resümiert *Heidrun Friedel-Howe*: »Entfremdung beschreibt (. . .) einen Zustand der *Trennung* eines *Entfremdungssubjekts*, das ein einzelnes Individuum oder ein Kollektiv von Individuen sein kann, von einem *Entfremdungsobjekt* in Form eines bestimmten Teils der Umwelt oder auch einer Idee, wobei diese Trennung durch das Entfremdungssubjekt selbst oder durch eine subjektexterne Instanz eine *negative Bewertung* erfährt (Entfremdung in der Industriearbeit, a. a. O., 15).

<sup>386</sup> *Michael Landmann*, Entfremdende Vernunft, a. a. O., 186. Die Differenz zwischen Entfremdung und Selbstentfremdung wird bei *Landmann* nicht reflektiert. Dennoch scheint in der eben zitierten Umschreibung das Spezifikum der Selbstentfremdung klarer erfaßt als in der Begriffsbestimmung *Adam Schaffs*: »Selbstentfremdung ist die Bezeichnung einer Situation, die auf der Entfremdung des Individuums von der Gesellschaft beruht« (Entfremdung als ein gesellschaftlich-philosophisches Problem, a. a. O., 63). Anders als bei *Landmann* wird hier der gesellschaftliche Aspekt verabsolutiert. Obwohl *Schaff* für eine strikte Unterscheidung von Entfremdung und Selbstentfremdung plädiert, scheint sein Begriff der Entfremdung (»Relation zwischen dem (. . .) Menschen und den (. . .) Werken seiner Tätigkeit, (. . .) die (. . .) unabhängig vom Willen ihrer Schöpfer (. . .) wirken«, ebenda) die Distanz vom menschlichen Selbst nicht weniger zu implizieren und damit an *Marx* anzuknüpfen, für den ja die Entfremdung vom Produkt der Arbeit Entfremdung von der Gattung und damit ›Selbstentfremdung‹ einschließt (vgl. *Karl Marx*, Texte zu Methode und Praxis II, a. a. O., 58f.). Sprachlich klarer, aber im gleichen Sinne äußert sich *Schaff* in dem Aufsatz »Eine Analyse des Begriffsapparates der Marxschen Entfremdungstheorie«, in: Die gesellschaftliche Konstruktion der Entfremdung, a. a. O., 17–39, 25–30.

<sup>387</sup> Vgl. *Werner D. Fröhlich*, Art. Entfremdung, in: Lexikon der Psychologie, 3 Bände, hrsg. von *Wilhelm Arnold u. a.*, Freiburg, Basel, Wien 1971–1972, Bd. 1, 484.

<sup>388</sup> *Eberhard Ritz*, Art. Entfremdung, a. a. O., 509–525, 509.

<sup>389</sup> *Reinhart Maurer*, Art. Entfremdung, a. a. O., 348–360, 348; vgl. *ders.*, Revolution und ›Kehre‹, a. a. O., 90. *Thietmar Wernsdörfers* ebenfalls aus dem Sprachgebrauch der Gegenwart abgeleitete Umschreibung, nach der ein Mensch entfremdet ist, »wenn ihm die Wesensmerkmale fehlen, die ihn von seinem Ursprung her auszeichnen, und er deswegen dem Bereich des Uneigentlichen zugehört, etwa einem von Gott getrennten Leben« (Die entfremdete Welt, a. a. O., 17 [Anmerkung 6]), verrät den Einfluß existentialontologischen Denkens.





Etymologisch wäre es wohl deutlicher, von »verfremden« bzw. »Verfremdung« zu sprechen, da das Präfix »ent-« häufig ein Wegführen oder Wegbringen bezeichnet. »Entfremden« würde dann »eigentlich nicht ›fremd machen‹« bedeuten, »sondern umgekehrt ›des Fremden berauben‹«<sup>390</sup>, während der Prozeß der Bewegung auf das Fremde hin durch die Vorsilbe »ver-« eindeutig markiert wird. Da der Begriff Verfremdung jedoch durch die Literaturwissenschaft besetzt ist<sup>391</sup>, würde eine solche terminologische Korrektur nur neue Verwirrung schaffen.

Allen Umschreibungen des Entfremdungsbegriffs ist gemeinsam, daß sie einen auch von der Umgangssprache her geläufigen *Vorgang* oder *Zustand* der Distanzierung, der Trennung bezeichnen. Übereinstimmend ist das *Subjekt*, von dem diese Distanzierung ausgesagt wird, der Mensch, sei es in seinem individuellen oder gesellschaftlichen Sein, als ganzer oder in einzelnen Eigenschaften und Fähigkeiten.

## 2. Differenzierung in geschichtsphilosophischer und anthropologischer Perspektive

Die unterschiedlichen inhaltlichen Akzentuierungen des Begriffs werden erst deutlich, wenn man untersucht, wie in den verschiedenen Ansätzen die *Ursachen* und *Ausdrucksformen* der Entfremdung beurteilt werden.

<sup>390</sup> Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München 1856, 335, zitiert bei Wernsdorfer, a. a. O., 17 (Anmerkung 6). Vgl. auch die philologischen Analysen bei Alfred Kurella, *Das Eigene und das Fremde*, a. a. O., 40–43, 115–120.

<sup>391</sup> Nach Gero von Wilpert hängt der literarische Begriff »Verfremdung« zusammen mit der »von B. Brecht geforderte(n) Distanz des Schauspielers zu der von ihm gespielten Rolle und des Zuschauers gegenüber den dramatischen Vorgängen«, (Gero von Wilpert, *Sachwörterbuch der Literatur*, Stuttgart <sup>5</sup>1969, 820). Brecht sieht den »Zweck dieser Technik des Verfremdungseffekts« darin, »dem Zuschauer eine untersuchende, kritische Haltung gegenüber dem darzustellenden Vorgang zu verleihen« (Bertolt Brecht, *Kurze Beschreibung einer neuen Technik der Schauspielkunst*, in: *ders.*, *Gesammelte Werke*, 20 Bände, Frankfurt a.M. 1973, Bd. 15, 341–348, 341; vgl. auch 358–379; Bd. 16, 610–631, 680–708, 797–799; Bd. 17, 1295). »Eine verfremdende Abbildung ist eine solche, die den Gegenstand zwar erkennen, ihn aber doch zugleich fremd erscheinen läßt« (Bertolt Brecht, *Kleines Organon für das Theater*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 16, a. a. O., 661–700, 680). Die literarische Anwendung dieser Theorie wird besonders plastisch am Schluß von »Die Ausnahme und die Regel«: »Was nicht fremd ist, findet befremdlich! Was gewöhnlich ist, findet unerklärlich!« (Gesammelte Werke, Bd. 2, a. a. O., 791–822, 822).

Zum Verfremdungsbegriff Brechts und seinen Wurzeln im russischen Formalismus vgl. Clemens Heselhaus, *Brechts Verfremdung der Lyrik*, in: *Immanente Ästhetik, ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne*, hrsg. von Wolfgang Iser, *Kolloquium*, Köln 1964, *Vorlagen und Verhandlungen*, München 1966, 307–326; Jurij Striedter, *Transparenz und Verfremdung*, in: ebenda, 263–296.

Die Aussagen darüber, worin sich Entfremdung ausdrückt und wodurch sie letztlich verursacht ist, stehen dabei in einem gewissen Zusammenhang, der eine strukturelle Differenzierung ermöglicht<sup>392</sup>.

Eine erste Deutungsvariante – sie steht der *Marxschen* Philosophie nahe – versteht Entfremdung so, daß sie sich in bestimmten ökonomischen oder kulturellen »Produktionen« äußert: in der inhumanen, ausbeuterischen Gestaltung des Arbeitsprozesses (*Adam Schaff, Igor Caruso* u. a.), in der Notwendigkeit religiöser Tröstung (*Teodor Il'ič Oisermann*), in der Bedrohung durch einen übermächtigen Staat (*Adam Schaff, Erich Fromm*), in den Bedingungen der industriellen Gesellschaft schlechthin (*Joachim Israel*). Entfremdung besteht nach dieser Deutung in einer *Unterjochung des Menschen durch seine Produkte* (*Manfred Buhr, Teodor Il'ič Oisermann, Georg Lukács*).

Eng damit verwandt ist eine zweite Deutung, die die Entfremdungsphänomene weniger als Versklavung durch vom Menschen Hervorgebrachtes denn als Vollzug des Menschen selbst beschreibt. Entfremdung besteht dann in der falschen Befriedigung von Bedürfnissen (*Bronislaw Baczko*), in der Eindimensionalität des Lebens in der Konsumgesellschaft (*Herbert Marcuse*), in der Depravierung der sich entfaltenden Ratio (*Max Horkheimer* und *Theodor W. Adorno*), im falschen Bewußtsein (*Joseph Gabel*). In dieser Auffassung dominiert das *Zurückbleiben des Menschen hinter seinen historischen Möglichkeiten* (*Ernest Mandel, Henri Lefebvre*) als entscheidendes Merkmal. Auch hier ist der Einfluß von *Marx*, daneben jedoch auch die Wirkung idealistischer Traditionen unverkennbar. Beide Konzeptionen verbinden sich darin, daß sie den Entfremdungsvorgang aus kontingenten historischen Konstellationen heraus erklären und damit die *Geschichte* für den Begründungshorizont der Entfremdung halten. Beide verwenden also einen geschichtsphilosophischen Entfremdungsbe-griff.

Demgegenüber setzt ein dritter Deutungsversuch im anthropologischen Bereich an und interpretiert Entfremdung als mit der Existenz des Menschen gegebenen Verlust der authentischen, ganzheitlichen Weise menschlichen Seins. Sie äußert sich erstens im *Verlust des Selbst*, etwa im

<sup>392</sup> Vgl. dazu den Versuch einer Bilanz der verschiedenen Entfremdungsverständnisse bei *Richard Schacht*, *Alienation*, a. a. O., 237–266, der jedoch zu einer anderen Strukturierung gelangt. *Heidrun Friedel-Howe* verwendet zur inhaltlichen Analyse des Entfremdungsbegriffs folgende Kategorien: 1. Subjekt, 2. Objekt (Formen), 3. Manifestation, 4. Ursache, 5. Prozeßdynamische Aspekte (*Entfremdung in der Industriearbeit*, a. a. O., 15 f). Bei den schon im vorangehenden Kapitel behandelten Autoren wird im folgenden in der Regel auf erneute Quellenverweise verzichtet.



Sich-Verbergen des eigenen Sein-Könnens (*Martin Heidegger*), im Objektiviert-Werden durch den anderen (*Jean-Paul Sartre, Daniel Bell*), in der Distanz von subjektivem Ich und objektivem Ich (*Igor Caruso*), in der Erfahrung des Eigenen als des Fremden (*Jean-Marie Domenach, Erich Fromm*), in der Spaltung von Essenz und Existenz (*Paul Tillich*), im Verlust der Identität (*Daniel Bell*), in Desintegration (*Walter Kasper*), in der Dichotomie zwischen dem Ich und seinen sozialen Rollen (*Ralf Dahrendorf*). Sie kann sich zweitens zeigen in der *Dissoziation vom Mitmenschen*, etwa in der Erfahrung der anderen als »Hölle« (*Jean-Paul Sartre*), im Gefühl der Trennung von der Gesellschaft oder Gemeinschaft (*Daniel Bell*), in der gegenseitigen Verdinglichung (*Joachim Israel*) oder Unterdrückung (*Igor Caruso*), im nicht gesellschaftskonformen Verhalten (amerikanische Soziologie, z. B. *Robert K. Merton*), das wiederum zu Machtlosigkeit, Bedeutungslosigkeit, Normlosigkeit, Isolierung (*Melvin Seeman*) führt. Eine dritte Ausdrucksform besteht in der *Trennung des Menschen von der Welt*, z. B. im Gefühl der Unbehautheit (*Walter Kasper*) oder durch das im Menschen nicht zu unterdrückende Sinnverlangen angesichts einer sinnlosen Welt (*Albert Camus*). Ein vierter Aspekt des anthropologischen Interpretationsansatzes liegt in der *Abwendung des Menschen von Gott* als dem Grund seines Seins (*Paul Tillich*), in der Mißachtung der Gottoffenheit des Menschen (*Wolfhart Pannenberg*), in der Abgötterei (*Erich Fromm*<sup>393</sup>), anders gesagt: in der Tatsache, daß Werte, an die sich der Mensch hingibt und die nur Teilperspektiven darstellen, für das Ganze genommen werden (*François Chirpaz*). Da alle vier Ausdrucksformen<sup>394</sup> dieser dritten Deutung bei der menschlichen Existenz ansetzen, könnte man von einem anthropologisch-existentialen Entfremdungsbegriff sprechen.

Anthropologisch argumentiert auch ein vierter Deutungsversuch, der sich jedoch von der eben geschilderten Sicht der menschlichen Entfremdung in ihren vier negativen Ausdrucksformen dadurch grundlegend unterscheidet, daß er Entfremdung (*Plessner* spricht von »Veräußerli-

<sup>393</sup> Für *Erich Fromm* ist allerdings schon »jeder Akt der unterwürfigen Anbetung (...) Selbstentfremdung und Abgötterei«. In seinen Augen ist es »Prinzip des Monotheismus, daß der Mensch unendlich ist«, Gott aber »der Unerkennbare, der Unnennbare« (*Der moderne Mensch und seine Zukunft*, a. a. O., 111).

<sup>394</sup> Zu einer ähnlichen Unterscheidung der Entfremdungsformen kommen *Walter Kasper*, *Jesus der Christus*, a. a. O., 240, und *Franz Böckle*, *Fundamental-moral*, München 1978, 127. Aus theologischer Sicht gründen dabei die drei hier zuerst genannten Formen in der vierten. *Enrico Castelli* unterscheidet zwischen Entfremdung des *Grundlosen*, Entfremdung des *Unmittelbaren* und Entfremdung des *Sozialen* (Zeitlichkeit, Entfremdung und Entmythologisierung, in: *Kerygma und Mythos*, VI-8, a. a. O., 9-15, 15).

chung« oder »Veröffentlichung«) als positiv zu wertende Möglichkeit des Menschseins, ja als *Bedingung des sozialen Lebens* und *Voraussetzung menschlicher Freiheit* begreift. Sie drückt sich darin aus, daß der Mensch überhaupt Rollen übernehmen, d.h. sich vom Ich distanzieren und so dauerhaften Kontakt aufbauen (*Helmuth Plessner*), sich in Institutionen objektivieren (*Arnold Gehlen*), das Recht objektivierter gegenüber spontaner Vernunft behaupten (*Michael Landmann*), im Verwiesensein auf andere zum Selbst werden kann (*Philipp Schmitz*). Diese Deutung läßt sich als anthropologisch-relationaler Entfremdungsbegriff bezeichnen, da hier der dem Menschen gegenüberliegende Pol des Entfremdungsvorgangs (der Andere, die Institution, die Gesellschaft oder auch der »ganz Andere«, Gott) als für das Menschsein fruchtbarer, ja unverzichtbarer Bezugspunkt verstanden ist, während die anthropologisch-existentialen Deutung bei der Subjekthaftigkeit des Menschen als Ek-sistierenden ansetzt, so daß der oder das Andere häufig (wenn auch nicht notwendig) eine Gefährdung oder Bedrohung des Selbstseins darstellt. Bei aller Differenz in der Bewertung des mit Entfremdung Gemeinten stimmen der dritte und vierte Deutungsversuch gegenüber den beiden zuvor besprochenen doch darin überein, daß sie den Begründungshorizont von Entfremdung in der *menschlichen Natur* sehen<sup>395</sup>.

Aus diesem groben Strukturierungsversuch ergeben sich zunächst folgende Einsichten:

- Die Varianten im Entfremdungsbegriff lassen sich vor allem auf zwei kontrovers beantwortete elementare Grundfragen des Entfremdungsphänomens zurückführen: zum einen auf die Frage, ob der letzte Grund der Entfremdung in der Geschichte oder in der Natur des Menschen liege; zum andern auf die Frage, ob die mit Entfremdung verbundene Distanzierung und Trennung für den Menschen im Ganzen positiv oder negativ zu werten sei.
- Daß eine solche Klassifikation die Parzellierung des Begriffs durch verschiedene wissenschaftliche Disziplinen oder weltanschauliche Richtungen übergreift und auf den ersten Blick problematische Resultate erbringt, etwa, daß der theologisch bestimmte Entfremdungsbe-

<sup>395</sup> Damit ist nicht vorausgesetzt, daß alle der in diesem Zusammenhang genannten Autoren den für sie metaphysisch »vorbelasteten« Begriff der menschlichen Natur akzeptieren. Vgl. etwa *Jean-Paul Sartre*, Ist der Existentialismus ein Humanismus? In: *Ders.*, Drei Essays, a. a. O., 7–36, besonders 11; *Otto Friedrich Bollnow*, Die philosophische Anthropologie und ihre methodischen Prinzipien, in: *Philosophische Anthropologie heute*, hrsg. von *Roman Rocek* und *Oskar Schatz*, München 1972, 19–36, besonders 33 f. Zum Problem der werthaften Implikation des Entfremdungsbegriffs vgl. *Dieter Wenko*, Wertung und Wissenschaft, a. a. O., 37, 42–44.



griff eines *Tillich* in Verwandtschaft steht zu dem eines atheistischen Humanisten wie *Sartre*, oder der eines Existentialontologen wie *Heidegger* zu dem eines amerikanischen Soziologen, mag sicher dadurch begünstigt sein, daß das Netz der angewandten Kriterien allzu grobmaschig ist. Dadurch bestätigt sich aber auch, daß der sogenannte empirische Entfremdungsbegriff der Psychologie oder Soziologie stets – bewußt oder unbewußt – normative Axiome impliziert und daß die Zuordnung zu Schulen oder weltanschaulichen Richtungen die wahre Position eines Denkers, gerade bei einem so »offenen« Begriff wie dem der Entfremdung, mehr verdunkelt als erhellt.

- Aus der Differenzierung des Begründungshorizontes in »menschliche Natur« und »Geschichte« folgen eine Reihe weiterer konträrer Bestimmungen. Wo Entfremdung in der menschlichen Natur gründet, wird sie in der Regel als universaler Zustand des Menschseins gesehen – nicht als logische Notwendigkeit, aber als Gegebenheit, der sich der Mensch faktisch nicht zu entziehen vermag. Ist die Entfremdungssituation jedoch geschichtlich vermittelt, so ist sie verstanden als Folge der mit der Personalität des Menschen gegebenen »Freiheit (,) über sich selbst (als Natur) verfügen«<sup>396</sup> zu können. Vor dem Hintergrund der in der Moraltheologie rezipierten Unterscheidung »zwischen dem Menschen als intelligibler ›Person‹ und dem Menschen als ›Natur‹«<sup>397</sup> ist es für eine ethische Beurteilung von Gewicht, von welchem Begründungshorizont ausgegangen wird.

<sup>396</sup> *Karl Rahner*, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII. »Mystici corporis Christi«, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. 2, Einsiedeln, Zürich, Köln 1962, 7–94, 86. In der von *Paul Ricoeur* eingeführten Terminologie einer Unterscheidung von Objektivierung und Entfremdung (siehe Anmerkung 186) lautet die Problematik so: »Objektivierung enthält die Möglichkeit von Entfremdung in derselben Weise wie Fehlbarkeit Vorbedingung des Fehlens ist. Der Sprung in die Entfremdung aber bleibt ein unauslotbares Geheimnis« (Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung, in: *Kerygma und Mythos VI–8*, a. a. O., 24–32, 30). Vgl. *Reinhard Maurer*: »Der Wille zum Willen und die von ihm aus verstandene Freiheit ist der Ursprung der Entfremdung; die überschätzte Technik, als der Versuch, alles Nicht-Ich als Mittel und verfügbares Material zu nehmen, ist ihr Vollzugsfeld« (Art. Entfremdung, a. a. O., 348–360, 359; ähnlich *ders.*, Revolution und ›Kehre‹, a. a. O., 107 f.).

<sup>397</sup> *Franz Böckle*, Bestrebungen in der Moraltheologie, in: Fragen der Theologie heute, hrsg. von *Johannes Feiner u. a.*, Einsiedeln, Zürich, Köln 1958, 425–446, 432, im Anschluß an *Karl Rahner*, a. a. O., 86; ähnlich *Franz Böckle*, Fundamentalmoral, a. a. O., 238 f. Vgl. zum Grundsätzlichen auch *Ludger Oeing-Hanhoff*, Der Mensch: Natur oder Geschichte? Die Grundlagen und Kriterien sittlicher Normen im Licht der philosophischen Tradition, in: Naturgesetz und christliche Ethik. Zur wissenschaftlichen Diskussion nach *Humanae vitae*, München 1970, 11–47.



- Die Unterscheidung von »Natur« und »Geschichte« ist eine Verstehenshilfe, die nicht zum starren Schema werden darf. Denker wie *Fromm*<sup>398</sup>, *Caruso* oder *Israel*, die sowohl die idealistisch-marxistische Tradition als auch die Existenzphilosophie im Erbe haben, ließen sich partiell dem einen wie dem anderen Horizont zuordnen. In der Auslegung der Entfremdung als Geschichtlichkeit der menschlichen Natur zeigt sich die Möglichkeit einer Verbindung beider Ansätze, die, weil sie die historische Entfremdung vom Wesen des Menschen her und die Entfremdung des menschlichen Wesens von der Geschichte her begreift, allein befriedigen kann<sup>399</sup>. Im Horizont der Geschichte ist sie ein vom Menschen veränderbares, kontingentes Geschehen. Daß in der geschichtsphilosophischen Perspektive – anders als in der anthropologischen – nur die negative Wertung begegnet, scheint nicht zwingend, sondern eher zeitbedingt und durch die marxistische Besetzung des Begriffs erklärbar zu sein. Hier könnte sich für eine theologische Reflexion des Begriffs ein interessanter Ansatzpunkt ergeben.
- Im Zusammenhang mit dem Gottesgedanken findet sich der Entfremdungsbegriff nur selten, selbst bei den Theologen, die ihn verwenden. Offensichtlich wird der Begriff eher dazu verwandt, das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zum Mitmenschen, zur Gesellschaft oder zu seinen geschichtlichen Möglichkeiten zu beschreiben, als das Verhältnis zu Gott. Es ist nicht nur für das Verständnis von Entfremdung, sondern auch für die Theologie von Interesse, die vorliegenden Ansätze weiter zu verfolgen und zu reflektieren, ob dem Entfremdungsbegriff bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch Bedeutung zukommen kann.

<sup>398</sup> Nach *Rainer Funk* kann sich Entfremdung bei *Fromm* in »geschichtlichen« wie in »existentiellen Dichotomien« artikulieren (Mut zum Menschen, a. a. O., 114f.).

<sup>399</sup> Vorüberlegungen dazu entfalten, ohne jedoch den Begriff der Geschichtlichkeit ins Spiel zu bringen, *Gajo Petrović*, Gibt es noch Entfremdung in sozialistischen Systemen? In: Entfremdung, a. a. O., 265–285, besonders 283, und *Michael Landmann*, Entfremdende Vernunft, a. a. O., 186ff. In dieselbe Richtung deutet *Jakobus Wössners* von den Faktoren »Sozial-Natur« und »Sozial-Struktur« ausgehende Analyse des Entfremdungsproblems, die den Menschen »als humanes Grundexistential, als (...) individuelle, je einmalige personale Hypostase« versteht, als »Handlungsgrund, der zur Besitzergreifung seiner ›Natur‹ (...) unterwegs ist« und damit »auch zur Akтуierung der menschlichen Natur geschichtlich-generisch in und durch die ganze ›Menschheit‹« (Sozialnatur und Sozialstruktur, a. a. O., 71). Vgl. auch *Jakub S. Trojan*, Entfremdung und Nachfolge, a. a. O., 56ff.

Zum Begriff der Geschichtlichkeit und seiner theologischen Relevanz vgl. *Walter Kasper*, Glaube und Geschichte, a. a. O., 60ff.



### 3. Der ethische Gehalt des Begriffs

Gemäß dem scholastischen Axiom »agere sequitur esse« stellt das Sein des Menschen die Voraussetzung für sein sittliches Handeln dar<sup>400</sup>. Die These, der Mensch befinde sich in einem Prozeß oder Zustand der Entfremdung, impliziert also bewußt oder unbewußt ein Urteil über die Bedingungen und Möglichkeiten des Menschen, sittlich gut oder böse zu handeln. Dieser Grundsatz gilt unabhängig davon, ob Entfremdung als konstitutiver Wesenszug des Menschen verstanden wird und damit sozusagen zur »ontologische(n) Grundlage«<sup>401</sup> des Sittlichen gehört, oder ob sie als Merkmal der historischen Situation interpretiert wird und so zumindest im Rahmen der »circumstantiae«<sup>402</sup> das sittliche Verhalten dessen beeinflußt, der dieser historischen Bedingtheit unterliegt. »Jede Ethik ist auf Entfremdung aufgebaut«, stellt *Joseph Möller* bündig fest<sup>403</sup>. Es hängt einerseits von der je nach Denkansatz spezifischen Akzentuierung des Entfremdungsbegriffs, andererseits ebenso vom Verständnis des Sittlichen und der dieses Sittliche reflektierenden Ethik ab, ob der Zusammenhang dieser beiden Größen unmittelbar deutlich wird und wie er im einzelnen aufgewiesen werden kann. Selbst für einen relativ formalen Begriff von Ethik als »Motivationslehre des Handelns« (*Heinz-Horst Schrey*<sup>404</sup>) ist die Entfremdungsthese als Charakterisierung des Subjekts oder der Bedingungen der Motivation durchaus von Interesse<sup>405</sup>. Von direkter ethischer Bedeutung ist »Entfremdung« dann, wenn die ethische Frage als »Frage nach der Lebensführung des Menschen unaufhebbar mit der Frage nach dem Sinn menschlichen Daseins verbunden«<sup>406</sup> ist; denn in irgendeiner Weise tangiert die Entfremdungssituation

<sup>400</sup> Vgl. *Josef Pieper*, *Die Wirklichkeit und das Gute*, München 1963, 11–16; *Alfons Auer*, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971, 16 ff.; *Heinz-Horst Schrey*, *Einführung in die Ethik (Die Philosophie. Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen)*, Darmstadt 1977, 38–45.

<sup>401</sup> Zur »ontologische(n) Grundlage der Ethik« siehe *Emerich Coreth*, *Art. Ethik III. Die Ethik als Philosophie des Sittlichen*, in: *LThK III*, 1122–1130, 1122 f. Vgl. *Hendrik van Oyen*, *Art. Ethik*, in: *RGG II*, 708–715, besonders 709; *Ambrosius Karl Ruf*, *Grundkurs Moraltheologie*, 2 Bände, Freiburg i. Br. 1975–1977; Bd. 1: *Gesetz und Norm*, 106–133, besonders 123.

<sup>402</sup> Vgl. *Alfons Auer*, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, a. a. O., 39.

<sup>403</sup> *Joseph Möller*, *Die Chance des Menschen – Gott genannt. Was Vernunft und Erfahrung heute von Gott sagen können*, Zürich 1975, 280.

<sup>404</sup> *Heinz-Horst Schrey*, *Einführung in die Ethik*, a. a. O., 19.

<sup>405</sup> Vgl. ebenda, 62, 113, 122 f., 146, 148, 157 f.

<sup>406</sup> Einführung der Herausgeber, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 1, a. a. O., 5–8, 5. Für *Dieter Wenko* ist Entfremdung »eher ein philosophisch-moralischer als ein wissenschaftlicher Begriff« (!); das »Konzept der Entfremdung« gilt als »ein moralisch

stets »die Hoffnung« des Menschen, »daß es sinnvoll ist, daß er sei«<sup>407</sup>. Selbst die Ablehnung des Entfremdungsbegriffs bei Denkern, die dem Positivismus nahestehen<sup>408</sup>, signalisiert noch seine ethische Relevanz, insofern der Positivismus ja die mit der Sinnfrage aufgeworfene Tiefendimension des Sittlichen leugnet<sup>409</sup>. Sowohl für die philosophische als auch für die theologische Ethik läßt sich diese Relevanz genauer festhalten.

Philosophische Ethik sieht ihre Aufgabe darin, »durch philosophische Reflexion das Wesen des Sittlichen von seinem Ursprung her zu ergründen und daraus die sittlichen Normen (. . .) zu verdeutlichen«<sup>410</sup>. Wenn die Frage nach dem rechten Handeln als im menschlichen Selbstverständnis von Anfang an gegeben erscheint, so muß die Reflexion darüber beim Wesen des Menschen ansetzen. Sie entdeckt den Menschen als Wollenden, der in Freiheit »über sich selbst verfügt« und dabei das Gewollte als »bonum«, als werthaft anstrebt. Der Streit darüber, welcher der vom Subjekt intendierten Werte objektiv sittliches »bonum« ist und von woher sich die sittliche Verpflichtung des Menschen begründen läßt, trennt die verschiedenen Ethik-Systeme. So gilt für einen metaphysischen Entwurf als »primär objektiv sittlicher Wert (. . .) die geistige Person (Gott und endliche Personen)«, als sekundär oder relativ sittlicher Wert »alles andere, insofern es dem primären objektiven sittlichen Wert zu seiner richtig bejahenden Selbstgegebenheit, Verwirklichung oder Anerkennung zu dienen imstande ist«<sup>411</sup>. Wird jedoch als »letzter Maßstab menschlichen Handelns« ein »Trans-Humanum« abgelehnt, so kann sittliches Handeln als Realisierung »eine(r) Idee von humanem Leben« definiert werden<sup>412</sup>.

Diese Aussagen über die mögliche Spannung zwischen subjektivem Verhalten (sittliche Handlung) und objektivem Gehalt der Sittlichkeit

---

wertendes« (Wertung und Wissenschaft, a. a. O., 33, 37), das »Sollensvorstellungen vom menschlichen Zusammenleben« impliziert und wie andere wesentliche »Fragen sinnhafter menschlicher Existenz (. . .) noch vor Wissenschaft rangieren« muß (41).

<sup>407</sup> Einführung der Herausgeber, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, a. a. O., 5–8, 5.

<sup>408</sup> Etwa Hans Albert oder Ernst Topitsch; siehe die Seiten 261–262 in diesem Aufsatz.

<sup>409</sup> Vgl. Franz Böckle, Wege analytischer Argumentation, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, a. a. O., 67–83, 69f.

<sup>410</sup> Emerich Coreth, Art. Ethik III, in: LThk III, 1122–1130, 1122. Vgl. Johannes Schuster, Art. Ethik, in: Philosophisches Wörterbuch, a. a. O., 82f.

<sup>411</sup> Emerich Coreth, a. a. O., 1123.

<sup>412</sup> Otfried Höffe, Art. Sittlichkeit, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 5, a. a. O., 1341–1358, 1345.



(sittliche Ordnung)<sup>413</sup> stehen in engem Bezug zum Entfremdungsgedanken. Wenn Entfremdung vom geschichtlichen Horizont her als Unterjochung des Menschen durch seine Produkte oder als Zurückbleiben des Menschen hinter seinen historischen Möglichkeiten verstanden wird, dann ist damit unter ethischem Aspekt gesagt, daß die Resultate des menschlichen Handelns nicht dem objektiv sittlichen »bonum« entsprechen. Die ökonomischen, politischen, kulturellen Formen, in denen der Mensch sein Leben gestaltet, tragen als »entfremdete« nicht zur Verwirklichung der sittlichen Ordnung bei.

Wenn Entfremdung vom existentialen Horizont her als Verlust des Selbst, als Trennung vom Mitmenschen, von der Natur, von Gott verstanden wird, dann ist damit unter ethischem Aspekt gesagt, daß der Mensch schon von der Grundstruktur seines Seins her immer in der Möglichkeit, ja unter dem Verhängnis steht, das objektiv sittliche »bonum« zu verfehlen. Insoweit der Bezug zum Selbst, zum Andern, zur Natur, zu Gott im Zeichen der Entfremdung steht, trägt er nicht zur Verwirklichung der sittlichen Ordnung bei.

Sowohl die geschichtlich als auch die existential akzentuierte Entfremdung sind ethisch relevant, weil sie beide in der Freiheit des Menschen begründet sind und die mit der Freiheit ermöglichte Abwendung vom Guten zum Ausdruck bringen<sup>414</sup>. Aber auch wenn Entfremdung von der philosophischen Anthropologie her so verstanden wird, daß sie den Menschen von seiner Ich-Bezogenheit löst und auf die Dimension des Andern hin entgrenzt, ist sie von ethischer Relevanz als Voraussetzung der menschlichen Freiheit: nur der in diesem Sinn »entfremdete« Mensch kann überhaupt sittlich handeln.

Für eine Reflexion der theologisch-ethischen Relevanz des Entfremdungsbegriffs ist zunächst davon auszugehen, daß es innerhalb der theologischen Ethik verschiedene Argumentationsmodelle gibt, die die Frage nach der Findung von Normen und nach dem christlichen Proprium der Ethik unterschiedlich beantworten<sup>415</sup>. Da es im Entfrem-

<sup>413</sup> Zu dieser Unterscheidung vgl. *Notker Krautwig*, Art. Sittlichkeit, in: *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 2 Bände, hrsg. von *Heinrich Fries*, München 1962–1963, Bd. 2, 545–550, 545; *Otfried Höffe*, Art. Sittlichkeit, a. a. O., 1344 ff.

<sup>414</sup> Vgl. *Joseph Möller*, Zum Thema Menschsein, a. a. O., 67; ähnlich *ders.*, Die Chance des Menschen – Gott genannt, a. a. O., 282: »Die Freiheit des Menschen hebt die Entfremdung nicht schlechthin auf. Sie ist das gestaltende Prinzip in dieser Entfremdung und führt so zugleich aus der Entfremdung heraus.«

<sup>415</sup> Einen Überblick über die verschiedenen Ansätze der Argumentation bieten: *Ambrosius Karl Ruf*, *Grundkurs Moralthologie*, Bd. 1: Gesetz und Norm, a. a. O.; *Alfons Auer*, Tendenzen heutiger theologischer Ethik, in: *Konturen heutiger Theologie. Werk-*

dungsbegriff nicht um die Statuierung sittlicher Normen, sondern um die Beschreibung der Grundbefindlichkeit des Menschen geht, spielt er in der Kontroverse der verschiedenen theologisch-ethischen Ansätze über die Problematik der Normfindung keine direkte Rolle. Für das den einzelnen Ansätzen zugrundeliegende Verständnis des Sittlichen ist der Entfremdungsgedanke jedoch von Interesse, wie im folgenden an gegensätzlichen Positionen gezeigt werden kann<sup>416</sup>.

Das Sittliche läßt sich nach *Alfons Auer* bestimmen als »das Ja zu dem Anspruch, der von der Wirklichkeit her auf den Menschen zukommt«<sup>417</sup>, wobei Wirklichkeit in einem umfassenden, das eigene Dasein einschließenden Sinn verstanden ist. Diese These stützt sich auf das schon oben zitierte thomanische Prinzip, daß alles Sollen im Sein gründe<sup>418</sup>. Sein bzw. Wirklichkeit meint dabei »gerade nicht die empirischen Faktizitäten«, sondern deren »je mögliche bessere, d.h. menschlichere

---

stattberichte, hrsg. von *Gottfried Bitter* und *Gabriele Miller*, München 1976, 308–325; *Dietmar Mieth*, Autonome Moral im christlichen Kontext. Zu einem Grundlagenstreit der theologischen Ethik, in: *Orientierung* 40 (1976) 31–34; Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute, hrsg. von *Helmut Weber* und *Dietmar Mieth*, Düsseldorf 1980.

Die Diskussion über die Normenfindung und das christliche Proprium, welche die theologische Ethik im katholischen Raum seit Jahren beschäftigt, kann hier nicht referiert werden. Zu den verschiedenen Positionen im einzelnen vgl. neben den oben genannten Werken *Alfons Auer*, Autonome Moral und christlicher Glaube, a.a.O.; *Bernhard Stoeckle*, Grenzen der autonomen Moral, München 1974; Moralerziehung im Religionsunterricht, hrsg. von *Alfons Auer u.a.*, Freiburg, Basel, Wien 1975; *Joseph Ratzinger*, Prinzipien christlicher Moral, Einsiedeln 1975; *Josef Rief*, Normen und Normenfindung, in: *Mitteilungen*, hrsg. von der Hauptabteilung Schule/Hochschule im Erzbischöflichen Generalvikariat Köln, Heft 2, Köln 1976, 2–35; *Franz Böckle*, Fundamentalmoral, a.a.O.; Normen im Konflikt. Grundfragen einer erneuerten Ethik, hrsg. von *Joseph Sauer*, Freiburg i.Br. 1977; *Robert Spaemann*, Wovon handelt die Moralthologie? Bemerkungen eines Philosophen, in: *Internationale katholische Zeitschrift »Communio«* 6 (1977) 289–311; *Bernhard Stoeckle*, Flucht in das Humane? Erwägungen zur Diskussion über die Frage nach dem Proprium christlicher Ethik, in: *Internationale katholische Zeitschrift »Communio«* 6 (1977) 312–325; *Trutz Rendtorff*, Theologische Problemfelder der christlichen Ethik, in: *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 1, a.a.O., 199–216.

- <sup>416</sup> Über Recht oder Unrecht der verschiedenen Positionen kann dabei im Rahmen der Fragestellung dieser Arbeit nicht geurteilt werden; vielmehr ist davon auszugehen: »Die Diskussion um das Proprium christlicher Ethik wird und muß weitergehen« (*Bernhard Stoeckle*, Flucht in das Humane? A.a.O., 324). Da der Entfremdungsbegriff die Streitfrage nicht tangiert, ist seine Relevanz aufweisbar, ohne in diese Diskussion einzugreifen.
- <sup>417</sup> *Alfons Auer*, Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: »Autonome Moral«, in: Moralerziehung im Religionsunterricht, a.a.O., 27–57, 27; vgl. *ders.*, Autonome Moral und christlicher Glaube, a.a.O., 15–31.
- <sup>418</sup> Vgl. *Josef Pieper*, Die Wirklichkeit und das Gute, a.a.O., 11–16; *Alfons Auer*, Autonome Moral und christlicher Glaube, a.a.O., 16.





Gestalt«<sup>419</sup>. Die damit ausgedrückte Einsicht der ethischen Hermeneutik, »daß das Wirkliche noch nicht ein voll Wirkliches ist, daß es noch weitere Möglichkeiten der Verwirklichung in sich hat«<sup>420</sup>, entspricht dem, was mit Entfremdung gemeint ist, wenn sie als Zurückbleiben des Menschen hinter seinen Möglichkeiten, als Selbstwiderspruch, als Nichteinholbarkeit der Existenz, als Spaltung von Essenz und Existenz, als das Sich-Verbergen des eigenen Sein-Könnens ausgelegt wird. Die von *Auer* aufgezeigten Dimensionen der Wirklichkeit entsprechen den Deutungsebenen der Entfremdung und ihren Ausdrucksformen: die personale, soziale, materiale und transzendente Dimension implizieren, soweit in ihnen die Wirklichkeit als nicht voll wirkliche erscheint, den Verlust des Selbst, die Dissoziation vom Mitmenschen, die Trennung des Menschen von der Natur und die Abwendung von Gott, wie sie der anthropologisch-existenziale Entfremdungsbegriff kennt; die geschichtliche Dimension findet sich wieder im geschichtsphilosophischen Entfremdungsverständnis.

Aus dieser »Spannung (. . .) zwischen dem esse reale und dem esse melius«, wie sie dem Menschen in sich selbst, aber auch in der Welt gegenübertritt, ergibt sich nach *Auer* der sittliche Anspruch. Der Mensch spürt »in sich die sittliche Verpflichtung, die Bestimmung der Wirklichkeit auf Entfaltung und Erfüllung hin einzulösen«<sup>421</sup>. Unter diesem Aspekt ergibt sich für den Entfremdungsbegriff eine Differenzierung: Entfremdung kann – wie schon oben festgehalten – Folge der menschlichen Freiheit sein, insofern die Unvollkommenheit der Wirklichkeit auf menschliches Handeln zurückgeht; sie kann aber auch »sittlicher Impuls«<sup>422</sup> sein, Anspruch an den Menschen, die ihm begegnende Spannung abzubauen. Die von *Auer* als »Rationalität des Sittlichen« bezeichnete Notwendigkeit, daß der Mensch »über sein In-der-Welt-Sein (nachdenkt) und seine guten und schlechten Erfahrungen in gründlicher Reflexion (bedenkt), wenn er zu einem sinnvollen Entwurf seines Daseins und seines Handelns kommen will«<sup>423</sup>, qualifiziert Begriffe wie den der

<sup>419</sup> *Alfons Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, a. a. O., 18. Dietmar Mieth* sieht in dieser Konfrontation von Möglichkeit und Wirklichkeit ein Korrekturmoment »christlicher Eigenart« gegenüber anderen ethischen Systemen (*Dietmar Mieth, Moraltheologie und Zielfelderplan*, in: *Zielfelderplan. Dialog mit den Wissenschaften*, hrgs. von *Rudi Ott* und *Gabriele Miller*, München 1976, 171–197, 176 f.).

<sup>420</sup> *Alfons Auer, a. a. O., 18.* Vgl. dazu den von *Dietmar Mieth* aufgewiesenen Zusammenhang von christlicher Anthropologie und Entfremdung (177).

<sup>421</sup> *Alfons Auer, a. a. O., 23.*

<sup>422</sup> Ebenda, 18.

<sup>423</sup> Ebenda, 29. Den Menschen als »das Wesen der Entfremdung« zu bezeichnen, heißt für *Franz Eichinger* gerade, daß »er jenes einzigartige Wesen ist, dem seine Wirklichkeit

**Entfremdung zum Vokabular ethischen Reflektierens.** Der »auf das ›Gelingen des menschlichen Lebens‹, auf das Glücken des Menschseins«<sup>424</sup> zielende sittliche Anspruch ist, so *Auer*, nur dann begründet, wenn der Mensch »eine Art Urvertrauen in den Gang der Geschichte und seines persönlichen Daseins« hat<sup>425</sup>; denn nur dann ist die Hoffnung sinnvoll, die in der Erfahrung der Entfremdung sich ausdrückende Spannung auf die bessere Möglichkeit hin zu verringern. Analog besteht auch ein Zusammenhang zwischen dem Verständnis von Entfremdung und der Begründung der Sittlichkeit. Die geschichtsphilosophischen Ansätze, wo Entfremdung nur unter den gegebenen historischen Bedingungen die sich durchhaltende tiefere Ordnung der Wirklichkeit depriviert, kennen den sittlichen Appell zur Änderung der Bedingungen. Bei den anthropologisch-existentialen Ansätzen muß differenziert werden: je »konstitutiver«, zwingender Entfremdung als zur Verfaßtheit des menschlichen Daseins gehörend verstanden wird, desto mehr tritt die Betonung des Sittlichen zurück<sup>426</sup>.

---

nicht schon unmittelbar zukommt, sondern aufgegeben ist« (Der entfremdete Mensch, a. a. O., 29). Nichts anderes, so *Eichinger*, drückt Gen 3 in mythologischer Form aus: »Der Kerngedanke ist dabei, daß sich menschliches Dasein deshalb nicht mehr in jener unproblematischen Weise vollzieht wie natürliches, weil der Mensch vom ›Baum der Erkenntnis‹ gegessen hat. Dadurch ist er eben aus der Natur herausgetreten. Der nicht mehr bloß natürliche Daseinsvollzug des Menschen steht aber im Zeichen des Erkennens von Gut und Böse« (ebenda).

<sup>424</sup> So *Alfons Auer*, Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: »Autonome Moral«, in: Moralerziehung im Religionsunterricht, a. a. O., 27–57, 27, in Aufnahme einer Formulierung von *Gerbert Meyer*; vgl. auch *Wilhelm Korff*, Theologische Ethik, a. a. O., 17. Kritisch äußert sich zu einer so umrissenen Zielsetzung des Sittlichen *Josef Rief*, Normen und Normenfindung, a. a. O., 10 ff.

<sup>425</sup> *Alfons Auer*, Autonome Moral und christlicher Glaube, a. a. O., 32.

<sup>426</sup> Ein Beispiel ist die im Solipsismus mündende Anthropologie *Jean-Paul Sartres*, nach welcher der andere, der mich als Ich erst konstituiert, mich schon durch sein bloßes Dasein, durch die Möglichkeit des Von-ihm-gesehen-Werdens, entfremdet; siehe Seite 247 dieses Aufsatzes. Vgl. auch *Helmut Thielicke*, Theologische Ethik, Bd. 1, a. a. O., 639 ff. Auf die Problematik bei *Paul Tillich*, wo Entfremdung zwar als sündhafte Entscheidung des Menschen interpretiert, zugleich aber als universales Verhängnis gesehen ist, wurde (auf Seite 279 und in Anmerkung 305 in diesem Aufsatz) hingewiesen. Einen Versuch, den sittlichen Anspruch nicht auf der Basis eines Urvertrauens, sondern im Angesicht des Absurden zu erheben, unternimmt *Albert Camus* (siehe die Seiten 248–249 dieses Aufsatzes). Aus der Erkenntnis der Sinnlosigkeit des Daseins wird in dem Essay »L'homme révolté« die Verpflichtung zu solidarischem Handeln abgeleitet. Nicht zu den anthropologisch-existentialen Ansätzen im Sinne der oben getroffenen Unterscheidung gehört das Entfremdungsverständnis *Franz Eichingers*, auch wenn dieser selbst von Entfremdung als »Existentiale« spricht (Der entfremdete Mensch, a. a. O., 28). Insofern der Begriff hier auf eine vom Menschen erst zu gewinnende, ihm in Wahrheit entsprechende Wirklichkeit hinweist, ordnet er sich den anthropologisch-

Aus der Rationalität des Sittlichen folgt *Auer* dessen »relationale Autonomie«<sup>427</sup>: das Sittliche, soweit es das Weltethos betrifft, ist (im Anschluß an *Thomas von Aquin*) nichts anderes als der Verbindlichkeitsaspekt des Vernünftigen, das jedoch nicht autonomistisch mißverstanden, sondern eingegründet in die Relation des Glaubens gesehen werden muß<sup>428</sup>. Trotz dieser in neueren Veröffentlichungen präzisierten Einbindung der »autonomen Moral« in den »christlichen Kontext«<sup>429</sup> wird dem von *Auer* entwickelten und von anderen Moraltheologen übernommenen Ansatz widersprochen aus der »Besorgnis (. . .), daß ein derart großzügig erscheinendes Bekenntnis zur Autonomie des Sittlichen die Bedeutung des Glaubens für das sittliche Handeln (. . .) minimalisiere« und damit zu »einer nicht wieder zu behebenden Nivellierung des christlichen Anspruchs« (*Bernhard Stoeckle*<sup>430</sup>) führe. Für eine Untersuchung der ethischen Relevanz des Entfremdungsbegriffs stellt sich aus dieser Per-

---

relationalen Ansätzen zu und betont wie diese den Anspruch des Sittlichen für das Menschsein.

<sup>427</sup> *Alfons Auer*, Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: »Autonome Moral«, in: *Moralerziehung im Religionsunterricht*, a. a. O., 27–57, 37. Vgl. *ders.*, Autonome Moral und christlicher Glaube, a. a. O., 29. Den »theologiegeschichtliche(n) Ort des Autonomie-Modells« erhellt *Auer* in dem gleichnamigen Aufsatz »Autonome Moral und christlicher Glaube«, in: *Katechetische Blätter* 102 (1977) 60–76, besonders 67–69.

Zum Begriff der Autonomie im Rahmen der gegenwärtigen theologisch-ethischen Diskussion vgl. *Walter Kasper*, Autonomie und Theonomie, in: *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube*, a. a. O., 17–41; *Johannes Schwartländer*, Nicht nur Autonomie der Moral – sondern Moral der Autonomie, in: *Ebenda*, 75–94. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die neue Akzentuierung des Begriffs, etwa gegenüber *Theodor Steinbüchel*, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, 2 Bände in 1 Band, Düsseldorf 1947, besonders 2. Halbband, 236–241.

<sup>428</sup> Vgl. *Alfons Auer*, Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: »Autonome Moral«, a. a. O., 37f.; *Ambrosius Karl Ruf*, *Grundkurs Moraltheologie*, Bd. 1: *Gesetz und Norm*, a. a. O., 155ff., 168ff.

<sup>429</sup> *Alfons Auer*, *Tendenzen heutiger theologischer Ethik*, a. a. O., 313; *Dietmar Mieth*, *Autonome Moral im christlichen Kontext*, a. a. O.

<sup>430</sup> *Flucht in das Humane?* A. a. O., 314. *Stoeckle* beruft sich u. a. auf *Hans Rotter*, *Christliches Handeln*, Graz 1977; *Rotter*, den *Auer* noch 1976 als »Vertreter einer autonomen Moral im christlichen Kontext« apostrophiert (*Tendenzen heutiger theologischer Ethik*, a. a. O., 314), steht inzwischen dieser Position mit Vorbehalt gegenüber. (Vgl. *Hans Rotter*, *Die autonome Moral und die Frage nach dem christlichen Proprium*, in: *Fundamentalmoral. Texte der österreichischen theologischen Kommission*, Wien 1979, 15–22. *Rotter* greift hier den von *Mieth* als Bezeichnung der Gegenposition zur »autonomen Moral« verwandten Begriff »Glaubensethik« auf (18–22); vgl. *Dietmar Mieth*, a. a. O., 31).

Der schon 1974 vorgelegten Untersuchung *Bernhard Stoeckles* zu den »Grenzen der autonomen Moral« wirft *Walter Kasper* vor, sie argumentiere vielfach mit »allzu undifferenzierten Einwände(n)« (*Autonomie und Theonomie*, in: *Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube*, a. a. O., 17–41, 18 [Anmerkung 3]).

spektive die Frage, ob der vorzugsweise von »autonomistischen« bzw. »säkularistischen«<sup>431</sup> Philosophen und Humanwissenschaftlern des 19. und 20. Jahrhunderts gebrauchte Begriff die offenbarungs- und heilstheologische Dimension des christlichen Ethos, das christliche Proprium des Sittlichen, angemessen zum Ausdruck bringen kann, oder ob er der »Flucht in das Humane«<sup>432</sup> Vorschub leistet. Für die »autonome Moral«, die das christliche Proprium nicht in spezifischen weltethischen Weisungen, sondern in einem neuen Sinnhorizont der Wirklichkeit sieht<sup>433</sup>, lautet das Problem analog, ob die verschiedenen Akzentuierungen der Entfremdungsthese sich nur als Instrumente zur Analyse und Beschreibung des Defizits der Wirklichkeit eignen, oder ob die in ihnen implizierten Sinnoptionen mit dem christlichen Sinnhorizont zu vermitteln sind. Die Frage läßt sich so konkretisieren: Kann die Entfremdung des Menschen in seinem geschichtlichen Vollzug aus dem »Mysterium der Schöpfung, des Heils und der Vollendung« (oder aus den christologischen Hoheitstiteln Logos, Christos und Kyrios) heraus verstanden werden?<sup>434</sup> Oder: Kann die im existentialen Horizont behauptete Entfremdung in Zusammenhang gebracht werden mit der »neuen Gesamtgestalt«, welche »das menschliche Suchen und Ringen von der orientierenden Mitte des Glaubens an den Gott Abrahams, an den Gott Jesu Christi« her erhalten hat?<sup>435</sup> Schließlich: Kann die von der Anthropologie als Bedingung der menschlichen Freiheit interpretierte Entfremdung, die dem Menschen in der Verwiesenheit auf den Andern als geschichtlicher Anspruch entgegentritt, als »göttlicher Anspruch« gedeutet werden? Mit anderen Worten: Kann die durch diese Entfremdung ermöglichte Freiheit »erst von der christlichen Botschaft her« voll ausgelegt werden?<sup>436</sup> *Josef Rief* definiert als eine der »unaufgebbare(n) Positionen christlicher Ethik«, daß »die Wertschätzung des einzelnen konkreten Menschen als sittliches Subjekt, das heißt als Person« nicht nur das zwischenmenschli-

<sup>431</sup> Vgl. *Alfons Auer*, Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: »Autonome Moral«, a. a. O., 27–57, 37.

<sup>432</sup> So der Titel des in Anmerkung 430 zitierten Aufsatzes von *Bernhard Stoeckle*.

<sup>433</sup> Vgl. *Alfons Auer*, Autonome Moral und christlicher Glaube, a. a. O., 177; *ders.*, Ein Modell theologisch-ethischer Argumentation: »Autonome Moral«, a. a. O., 27–57, 42; *ders.*, Tendenzen heutiger theologischer Ethik, a. a. O., 322 f.

<sup>434</sup> *Alfons Auer*, Tendenzen heutiger theologischer Ethik, a. a. O., 323.

<sup>435</sup> *Joseph Ratzinger*, Kirchliches Lehramt – Glaube – Moral, in: *Ders.*, Prinzipien christlicher Moral, a. a. O., 41–66, 49. Vgl. *Franz Jachym*, Einleitung zur Fundamentalmoral von Franz Böckle, in: *Fundamentalmoral*, a. a. O., 4–14, besonders 8.

<sup>436</sup> So, *Klaus Demmer* interpretierend, *Alfons Auer*, Tendenzen heutiger theologischer Ethik, a. a. O., 322.



che Verhältnis, sondern zuvor und als dessen Grundlage »das Verhältnis zwischen Gott und Mensch« impliziert<sup>437</sup>. Es ist oben<sup>438</sup> schon deutlich geworden, daß mit »Entfremdung« primär das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zum Mitmenschen oder zur Welt beschrieben wird, während das Verhältnis des Menschen zu Gott bei der Verwendung des Begriffs kaum in den Blick kommt. In einzelnen Varianten des Begriffs, und zwar nicht nur in vom Marxismus beeinflussten, sondern ebenso in den auf gesellschaftliche Anpassung ausgerichteten sozialpsychologischen Ansätzen herrscht ein »Menschenbild, das den Menschen einseitig unter soziologischem Blickwinkel als gesellschafts-politisches und funktionales Wesen begreift (und) ihn damit der Entindividualisierung überantwortet«<sup>439</sup>. Daneben gibt es Konzeptionen, bei denen »der einzelne konkrete Mensch ins Zentrum (. . .) gerückt wird«<sup>440</sup>, etwa in Sartres Existentialismus, wo aber die Wertschätzung des Einzelnen nicht vom Verhältnis zwischen Gott und Mensch, von der wahren Personalität her gedacht wird, sondern von einer »Glaubensbasis, die im entscheidenden Augenblick es (. . .) zu verhindern weiß, daß der Mensch von sich loskommt«<sup>441</sup>.

Andererseits muß konzediert werden, daß der Entfremdungsbegriff von seinem semantischen Kern her durchaus offen ist für eine Auslegung, in der »der einzelne, von Gott gerufene und erlöste, einmalige und unwiederholbare Mensch«<sup>442</sup> als solcher gesehen wird. Die Verwendung des Begriffs durch *Paul Tillich* und *Walter Kasper* beweist die Möglichkeit, die gegenwärtige Desintegration des Menschen als »Entfremdung (. . .) vom

<sup>437</sup> *Josef Rief*, Normen und Normenfindung a. a. O., 22f. Das »grundsätzliche Bedenken« *Riefs* gegen eine als »ethische Theorie« konzipierte theologische Ethik gründet darin, daß es einer solchen, möglichst »allen Anforderungen der Wissenschaft« genügenden Theorie nicht mehr um den eigentlichen »Gegenstand der Moraltheologie« geht, nämlich »um jene sinnvollen Handlungen, durch die der Mensch im Horizont einer universalen Heils- und Schöpfungsordnung auf den finis ultimus allen Seins und Wirkens zugeht«, sondern um die mögliche Funktion des christlichen Glaubens bei der Legitimation von Werten und Normen. »Die umfassende ethische Theorie« fordert nach *Rief* – »ohne Bezugnahme auf den Willen Gottes« – den Menschen auf, allein »der Struktur der Vernunft zu folgen« (Überlegungen zum Gegenstand der Moraltheologie, in: Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube, a. a. O., 118–134, 122–125).

<sup>438</sup> Vgl. Seite 294 dieses Aufsatzes.

<sup>439</sup> *Bernhard Stoeckle*, Flucht in das Humane? A. a. O., 315, unter Berufung auf *Josef Rief*, Normen und Normenfindung, a. a. O., 7ff. Vgl. *Joachim Israels* Unterscheidung von individual-orientierten und gesellschafts-orientierten Versionen der Entfremdungstheorie (Der Begriff Entfremdung, a. a. O., 26–31).

<sup>440</sup> *Josef Rief*, Normen und Normenfindung, a. a. O., 21.

<sup>441</sup> Ebenda, 15.

<sup>442</sup> Ebenda, 20.



**Grund des Seins**<sup>443</sup> zu deuten und den Menschen, wenn er sich selbst entdeckt, Gott entdecken zu lassen als »etwas, das mit ihm selbst eins ist, obgleich es ihn unendlich transzendiert, etwas von dem er entfremdet ist, aber von dem er nie getrennt war und nie getrennt werden kann«<sup>444</sup>.

Eine andere Lesart der menschlichen Entfremdung ist jedoch für die theologische Ethik noch fruchtbarer, obwohl sie bisher in der Theologie weniger Beachtung findet. Der oben als anthropologisch-relational bezeichnete Begriff sieht in der Entfremdung, d.h. in der Distanz des Menschen von seiner »unmittelbaren Subjektivität« (*Gehlen*), im Gehorsam gegenüber den Gesetzen einer »objektivierten Vernunft« (*Landmann*) die Ermöglichung menschlicher Freiheit. Die Personalität des Menschen wird hier mit seinem notwendigen Verwiesensein auf ein Gegenüber in Zusammenhang gebracht. »Um sich selbst (...) zu verwirklichen,« das ist die These, »muß sich der Mensch von sich aus in die Fremde begeben, muß er sich selbst fremd werden«<sup>445</sup>. Seine Freiheit »kommt gerade erst dort recht zustande, wo der Mensch sich von sich selbst frei macht, sich gleichsam vorübergehend selbst entfremdet«<sup>446</sup>.

Die christliche Anthropologie glaubt das Prinzip dieser vom Wesen des Menschen her geforderten Entfremdung zu kennen: sie gründet, tiefer als in aller Verwiesenheit auf die Welt und den Mitmenschen, in seiner »Gottoffenheit« (*Pannenberg*), in seinem Verhältnis zu Gott. Der Mensch, als sittliches Subjekt vor die Frage gestellt, an wen er »sich hingeben will«<sup>447</sup>, antwortet darauf nur angemessen in »der Unterwerfung unter die absolute Transzendenz«<sup>448</sup>, was nach *Josef Rief* den »Verzicht auf seine Autonomie« bedingt. Französische Personalisten wie *Jean-Marie Domenach* und *François Chirpaz* verwenden den Entfrem-

<sup>443</sup> *Paul Tillich*, *Systematische Theologie*, Bd. 2, a. a. O., 52. Vgl. *Franz Böckle*, *Fundamentalmoral*, a. a. O., 127f.

<sup>444</sup> *Paul Tillich*, *Zwei Wege der Religionsphilosophie*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 5, a. a. O., 122–137, 122. Die Suche nach diesem Eigensten des Menschen, das ihm aktuell entfremdet ist, bezeichnet *Tillich* als den einen Weg der Religionsphilosophie; der zweite besteht in der Begegnung mit dem ganz Anderen, dem »Fremden« (!), das nicht wesenhaft zum Menschen gehört (vgl. 122).

Gerade gegenüber dem neuzeitlichen Atheismus, der im Gottesglauben eine Entfremdung des Menschen sieht, ist mit *Walter Kasper* an das alte Motiv der theologischen Tradition zu erinnern, daß »der Mensch – jeder Mensch – irgendwie Menschwerdung Gottes ist und Gott in leidender menschlicher Gestalt darstellt« (*Glaube und Geschichte*, a. a. O., 111). *Kasper* verweist auf den Gedanken *Augustins*, Gott sei »uns innerlicher als wir uns selbst« sind (117).

<sup>445</sup> *Philipp Schmitz*, *Der christliche Beitrag zu einer Sexualmoral*, a. a. O., 44.

<sup>446</sup> *Volker Eid*, Art. Freiheit, in: *Wörterbuch christlicher Ethik*, a. a. O., 86–91, 88.

<sup>447</sup> *Josef Rief*, *Normen und Normenfindung*, a. a. O., 12.

<sup>448</sup> Ebenda, 23.



dungsbegriff in diesem Sinne, wenn sie sagen, der Mensch sei an die Gottheit entfremdet, aber er verwirkliche sich gerade in dieser Entfremdung. Denn nicht die Entfremdung als solche sei »unmenschlich«, sondern nur die »Abgötterei«, d. h. die Entfremdung an solchen Werten, die für das Ganze genommen würden, obwohl sie nur Teilperspektiven darstellten<sup>449</sup>.

#### 4. Die Ambiguität des Begriffs und ihre theologische Begründung<sup>450</sup>

Neben der schon bekannten Vieldeutigkeit des Wortes Entfremdung hat die ethische Reflexion die Ambiguität dieses Begriffs in den Blick gerückt<sup>451</sup>: mit dem Prädikat der Entfremdung kann, je nach philo-

<sup>449</sup> In der Überzeugung des Christen, daß »keines der begrenzten Güter (. . .) ihn total beanspruchen« kann und darf, sieht *Franz Böckle* den entscheidenden Unterschied zum ethischen Utilitarismus. »In diesem Rahmen kommt der Optimierung des Wohlergehens für möglichst viele durchaus die Funktion eines Kriteriums (. . .) zu. Sie hat aber, gemessen am letzten Grund wie am umfassenden Ziel menschlichen Daseins, nur intermediären Charakter« (Wege analytischer Argumentation, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, a. a. O., 67–83, 75). Im Entfremdungsverständnis der »Kritischen Theorie« kann man eine säkularisierte Version des Wissens um die Gefahr der Verabsolutierung des Vordergründigen erkennen (vgl. etwa *Max Horkheimer*, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen, Hamburg 1970, 60f.).

<sup>450</sup> In seiner Analyse des Entfremdungsbegriffs bei *Erich Fromm* konstatiert *Rainer Funk* ebenfalls eine »Ambiguität« (Mut zum Menschen, a. a. O., 113), jedoch in einem anderen Sinne. *Funk* geht es um die Unterscheidung zwischen einer Entfremdung, die produktive, und einer solchen, die nichtproduktive Reaktionen des Menschen hervorruft. Die erste sei für *Fromm* eine positive »Notwendigkeit, die spezifisch menschlichen Qualitäten (. . .) zu entfalten«, die zweite eine nicht notwendige Form der »Regression« (113–116, 114). Unabhängig von den durch sie hervorgerufenen Reaktionen bezeichnet Entfremdung in beiden Fällen ein Defizit in der »Realisierung der menschlichen Möglichkeiten«, etwas, das »überwunden« werden soll (113; ähnlich 116).

Auch die von *Paul Ricoeur* konstatierten »ambiguités« des Wortes und Begriffs »aliénation« bleiben im Bereich einer negativen Deutung (Art. aliénation, in: *Encyclopaedia Universalis*, 20 vol. et 2 suppléments, Paris 1968–1980, vol. 1, 660–664, 660f.), obgleich *Ricoeur* wenig später (661, 664) die positive Singebung erläutert.

<sup>451</sup> Vgl. *Michael Landmann*, Entfremdende Vernunft, a. a. O., besonders 192, 220ff.; *Reinhard Maurer*, Art. Entfremdung, in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Bd. 2, a. a. O., 348–360, 348: »Da im allgemeinen der Zustand des Vertrautseins für besser angesehen wird, hat Entfremdung meist einen negativen Beiklang. Doch kann sie auch positiv gewertet werden, wenn der vorhergehende oder sonst als Vergleichspol genommene Zustand der Einheit für schlecht angesehen wird. Außerdem kann sie positiv gewertet werden als Durchgangspphase zu einem Zustand neuer, bewußterer, vermittelterer Einheit« (vgl. Revolution und »Kehre«, a. a. O., 90). Ebenso *Heinrich Rombach* deutet die Ambiguität an, wenn er sagt: »Entfremdung ist eine anthropologische Grundkategorie, die je nach Vorentscheidung über Wesen und Bestimmung des Menschen verschieden gesehen werden kann« (Art. Entfremdung I, Entfremdung als

sophisch-anthropologischem Hintergrund und Kontext, eine Konstellation des *Gelingens* oder aber des *Mißlingens* der ethischen Aufgabe des Menschen bezeichnet werden. Daß der Mensch entfremdet sei, kann als Voraussetzung für die wahrhafte Übernahme seiner sittlichen Verantwortung oder aber als Ausdruck der mangelhaften Verwirklichung des auf ihn zukommenden sittlichen Anspruchs gelten.

Der ethische Befund verweist zurück auf metaphysische Zusammenhänge. Die Ambivalenz von Entfremdung, die letztlich in einer unterschiedlichen Wertung des Fremden und der vom Menschen ihm gegenüber einzunehmenden Haltung gründet, ist ein sehr früh auftretendes Phänomen der Religions- und Kulturgeschichte, wie schon die bisher nur fragmentarischen Forschungsergebnisse erkennen lassen<sup>452</sup>.

In den archaischen Kulturen des Mittleren Orients, etwa in der vedischen und brahmanischen Religion Indiens<sup>453</sup>, versucht der Mensch, »wahrhaft er selbst« zu werden, Wirklichkeit zu gewinnen »durch die Nachahmung von Archetypen und die Wiederholung von urbildhaften Handlungen«<sup>454</sup>. Durch diese Identifikation mit dem göttlichen Handeln, das »im Anfang der Zeiten«<sup>455</sup> stattfand, soll die Geschichte aufgehoben und der

---

philosophischer Begriff, in: Lexikon der Pädagogik, 4 Bände, hrsg. von *Heinrich Rombach*, Freiburg, Basel, Wien 1970–1971, Bd. 1, 354 f., 354). *Munasu Duala-M'bedy* betont, daß schon »die Natur des Fremden eine ambivalente« sei (Xenologie, a. a. O., 30).

<sup>452</sup> Vgl. *Elisabeth Charlotte Welskopf*, Entfremdung, historisch gesehen, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 13 (1965) 711–720; *Michael Landmann*, Entfremdende Vernunft, a. a. O., 169–185.

<sup>453</sup> Vgl. *Jan Gonda*, Art. Vedische und brahmanische Religion, in: RGG VI, 1247–1251, 1249: »Was sich in Welt und Kosmos immer wieder begibt, ist die stete Wiederholung des mythischen Ereignisses, das in bedeutsamen Erlebnissen als sich wiederholend erfahren wird (. . .).«

<sup>454</sup> *Mircea Eliade*, Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Hamburg 1966, 35; zum Begriff Archetypus vgl. 133. *Wolfhart Pannenberg* verarbeitet *Eliades* Gedanken im Horizont einer theologischen Anthropologie (Was ist der Mensch? A. a. O., 89).

<sup>455</sup> *Mircea Eliade*, a. a. O., 35; vgl. *Michael Landmann*, Entfremdende Vernunft, a. a. O., 170 ff., besonders 175. Zum Problem der »ursprüngliche(n) Zeit« vgl. auch *Enrico Castelli*, Zeitlichkeit, Entfremdung und Entmythologisierung, in: Kerygma und Mythos VI–8, a. a. O., 9–15, 9 f.

Interessant sind in diesem Kontext Analogie und Differenz zur christlichen Liturgie, wie *Gabriel Vahanian* sie versteht: »Zentriert nicht auf irgendein illud tempus oder auf eine andere geheiligte Zeit der Ursprünge, sondern auf das eschatologische An-jenem-Tag, impliziert die Liturgie eine eschatologische Strukturierung der Zeitlichkeit. (. . .) Zeitlichkeit wird in ihr nicht erlebt als Verfall, als Entfremdung ohne Gegenmittel, sondern als eine Ekstase der Zeit, als ihre Urchronie« (»An jenem Tag«. Die Liturgie als eschatologische Struktur der Zeit, in: Kerygma und Mythos VI–8, a. a. O., 107–122, 108).



Mensch in die mythische Epoche zurückversetzt werden. »Mit anderen Worten: er erkennt sich als wirklich, d.h. als ›wahrhaftig er selbst‹ nur, soweit er eigentlich aufhört, es zu sein«<sup>456</sup>, und an diesen archetypischen Paradigmata Anteil gewinnt.

Im Hellenismus findet sich bei den Gnostikern die Vorstellung vom Sturz der Seele, die außerirdischen Ursprungs ist, in die Materie. Wer zum wahren Wissen gelangt, vermag dieses irdische Leben als einen Todes-schlaf zu durchschauen und sich selbst als »den Anderen«, »den Fremden« in dieser Welt zu verstehen<sup>457</sup>. Die Soteriologie der unter gnostischem Einfluß stehenden Mandäer lehrt die Offenbarung durch einen »Lichtboten«<sup>458</sup>, den die Gläubigen als »fremden Mann« oder »Fremden« anrufen<sup>459</sup>. Umgekehrt wird im apokalyptischen Horizont des Spätjudentums die Welt als das Uneigentliche, Fremde verstanden; sie ist gegenüber der bald hereinbrechenden Heimat das Unheimliche<sup>460</sup>. »In der Entfremdung von seinem Ursprung, durch die Verirrung in der umgebenden Fremde des Hier, hat die Selbstentfremdung des Lebens ihren Gipfel erstiegen.«<sup>461</sup>

Zeigen die zuerst angeführten Beispiele die Assoziation von »Fremde« und »Heil«, also eine positive Bedeutung der Entfremdung, so findet sich im Neuen Testament der entgegengesetzte Traditionsstrang: »entfremdet« (απηλλοτριωμένοι) von der Bürgerschaft Israels (Eph 2,12) oder vom Leben Gottes (Eph 4,18; vgl. auch Kol 1,21) werden in den paulinischen Gefangenschaftsbriefen die jetzt Bekehrten im Blick auf den »Zustand vor der Versöhnung«<sup>462</sup> genannt. Aber das Motiv der κένωσις

<sup>456</sup> *Mircea Eliade*, *Kosmos und Geschichte*, a. a. O., 34. *Eliade* weist hier schon auf eine gewisse Nähe zum Platonismus hin.

<sup>457</sup> Vgl. *Mircea Eliade*, *Aspects du mythe*, Paris 1963, 163. Vgl. auch *Marcel Reding*, *Politische Ethik. Eine Einführung*, Freiburg i.Br. 1972, 103; *Friedrich Gogarten*, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, München, Hamburg 1966, 17; *Jürgen Moltmann*, *Die Revolution der Freiheit*, in: *Ders.*, *Perspektiven der Theologie*, a. a. O., 189–211, 193; *Eberhard Ritz*, *Art. Entfremdung*, a. a. O., 509–525, 510; *Karl Prümm*, *Art. Gnostizismus I. Im Hellenismus*, in: *LThK IV*, 1021–1024.

<sup>458</sup> Genauer gesagt handelt es sich bezeichnenderweise um eine »Wiederholung der ›Offenbarung‹« (*Kurt Rudolph*, *Die Religion der Mandäer*, in: *Hartmut Gese u. a.*, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, Stuttgart 1970, 403–462, 425).

<sup>459</sup> *Kurt Rudolph*, a. a. O., 425. Vgl. *Jacob Taubes*, *Abendländische Eschatologie*, Bern 1947, 26; *Karl Rabner*, *Art. Markion*, in: *LThK VII*, 92f.

<sup>460</sup> Vgl. *Jacob Taubes*, a. a. O., 26f.; *Otto Michel*, *Art. οἶκος* in: *ThWNT V*, 122–133, 125f.; *Ernst Topitsch*, *Marxismus und Gnosis*, in: *Ders.*, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, a. a. O., 261–296, 263f.

<sup>461</sup> *Jacob Taubes*, *Abendländische Eschatologie*, a. a. O., 26.

<sup>462</sup> *Friedrich Büchsel*, *Art. ἀπαλλοτριώω*, in: *ThWNT I*, 265f., 265; vgl. *Eberhard Ritz*, *Art. Entfremdung*, a. a. O., 509–525, 509.



Christi (Phil 2,6f.)<sup>463</sup> bringt doch auch den positiven Akzent der heilbringenden Entäußerung wieder ins Spiel, der dann auf den Existenzmodus der Nachfolge übertragen wird: »alles ist euer (. . .), ihr aber seid Christi« (1 Kor 3,21–23)<sup>464</sup>. Nach *Ernst Käsemann* bündeln sich die kasuistisch erhobenen Einzelforderungen des neutestamentlichen Ethos in der »*facultas standi extra se coram deo*«; in ihr liegt »die Realität christlicher Existenz, auf welche alle Möglichkeiten einzelner Handlungen abzielen«<sup>465</sup>.

Gegenüber *Origines*, *Cyprianus* und *Athanasius*, bei denen sich der negative Sinn findet, gewinnt der Entfremdungsbegriff (»alienatio«) bei *Augustinus* laut *Eberhard Ritz* seine Ambivalenz wieder. Er kann »die Gegenposition zur Identität von Erkenntnis und Heil aus der Gnade des Glaubens«, allgemeiner die heilsgeschichtliche »Situation aller einzelnen Menschen auf Grund ihrer aus der Sünde hervorgehenden sinnlichen Begierde«, aber auch »positiv die völlige Abkehr des Geistes von den sterblichen Dingen und Vergessen des Elends in dieser Weltzeit« (. . .) meinen«<sup>466</sup>.

*Guigo von Kastell*, *Hugo* und *Richard von St. Victor*, *Bonaventura* und *Meister Eckart* assoziieren »alienatio« dem mystischen Ergriffensein des Menschen, bei *Thomas von Aquin* ist eine mehrschichtige, ambivalente Bedeutung zu erkennen<sup>467</sup>.

Selbst in der Neuzeit, wo der Begriff in völlig anderen Zusammenhängen wieder aufgenommen wird, bleibt die Ambiguität des Entfremdungsmo-

<sup>463</sup> Vgl. *Albrecht Oepke*, Art. Κεῖνω, in: ThWNT III, 661 f.; siehe auch Joh 12, 24 f. Zur Interpretation dieser Stellen im Kontext des Entfremdungsbegriffs vgl. *Erich Hehberger*, Entfremdung als Problem der Verkündigung, a. a. O., 43–45; *Paul Ricoeur*, Art. aliénation, in: *Encyclopaedia Universalis*, vol. 1, a. a. O., 660–664, 662; *Mustapha Khayati*, Art. aliénation, in: *La Grande Encyclopédie*, 20 tomes et Index, Paris 1971–1978, tome 1, 411 f., 411.

<sup>464</sup> Vgl. dazu *Johann Baptist Metz*, Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, a. a. O., 53–90, 68. – Siehe auch Mk 8, 35 par.

<sup>465</sup> *Ernst Käsemann*, Grundsätzliches zur Interpretation von Römer 13, in: *Ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, 204–222, 205 (Hervorhebung von mir, B.S.).

<sup>466</sup> *Eberhard Ritz*, Art. Entfremdung, a. a. O., 509–525, 511. Vgl. dazu und zum Folgenden auch *Erich Hehberger*, Entfremdung als Problem der Verkündigung, a. a. O., 40–42; *Hehberger* folgt allerdings häufig wörtlich *Ritz*, ohne dies anzugeben.

Die Ambiguität des augustinischen Entfremdungsbegriffs wurzelt wohl in einem zweideutigen Verständnis des Fremden, auf das *Manasu Duala-M'bedy* aufmerksam macht: »Die civitas Dei versteht ihre irdische Existenz paradoxerweise zugleich als Exil, sich selbst und ihre Glieder daher als fremd. Im eigentlichen Sinne sind also die impii die Fremden, innerhalb deren zeitlichen Reiches aber sind es die peregrini des Gottesstaates« (*Xenologie*, a. a. O., 65).

<sup>467</sup> Vgl. *Eberhard Ritz*, a. a. O., 511 f.





tivs erhalten, etwa in der Terminologie *Hegels*, wo »Entäußerung« wie auch »Entfremdung« das Moment der Trennung und das der Aneignung beinhalten<sup>468</sup>, oder dunkel noch in der Gegenüberstellung von vermenschlichender »Vergegenständlichung« und entmenschlichender »Entfremdung« bei *Marx*<sup>469</sup>, bis sich dann diese letztere Bedeutung immer mehr in den Vordergrund schiebt.

Man kann diese historisch aufzuweisende und bis in die Gegenwart nachwirkende Ambiguität des Begriffs als weiteres Indiz für seine mit der mangelnden semantischen Schärfe begründbare Untauglichkeit verbuchen. Andererseits stellt sich die Frage, ob nicht gerade vom theologischen Denken her diese Ambivalenz zu erklären und damit die Einheit des Begriffs in einer neuen Tiefe wiederzugewinnen ist. Die Einbeziehung des Gottesgedankens in das Verständnis menschlicher Entfremdung wäre dann ein Gewinn nicht nur für die theologische Ethik, sondern auch für den Begriff selbst.

*Entfremdung in negativer Wertung* meint, theologisch gesehen, die durch das Symbol des Sündenfalls bezeichnete Absonderung des Menschen von dem, wozu er eigentlich gehört, die Abwendung des Menschen von Gott in Unglaube, Hybris und Konkupiszenz, die ihn eo ipso hindert, er selbst zu sein. Diese universale Grundbefindlichkeit, die nach *Tillich* in der mit der Endlichkeit des Menschen gegebenen Angst wurzelt und sich in Erfahrungen wie Selbstwiderspruch oder Verzweiflung ausdrückt, wird in ihren *Wirkungen* auch vom säkularen Menschenverständnis der Neuzeit erkannt, aber dort nur als Entfremdung des Menschen von seinem Wesen gedeutet, nicht (von ihrem *tiefsten Grund* her) als Entfremdung des Menschen von Gott. So erklärt es sich, daß die Vorstellung eines sich selbst entfremdeten Menschen gerade in humanistisch-atheistischen Konzeptionen seit der Aufklärung immer wiederkehrt.

<sup>468</sup> Vgl. *Eberhard Ritz*, Art. Entfremdung, a. a. O., 513–516; *Heinrich Popitz*, Der entfremdete Mensch, a. a. O., 111–117; *Richard Schacht*, Alienation, a. a. O., 37 ff., 46 ff.; *Theodor Ballauff*, *Klaus Schaller*, Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung, 3 Bände, Freiburg, München 1969–1973, Bd. 2, 525–528; *Heinrich Roth*, Pädagogische Anthropologie, Bd. 1, Hannover <sup>3</sup>1971; Bd. 2, Hannover <sup>1</sup>1971, Bd. 1, 26 f. Weitere Literatur zum Entfremdungsverständnis *Hegels* siehe Anmerkung 6.

<sup>469</sup> Vgl. *Karl Marx*, Texte zu Methode und Praxis II, a. a. O., 50–63, 79–82. Nach *Alfred Kurella* stehen *Hegel* und anfangs auch *Marx* »noch auf dem Boden der positiven Verwendung der Begriffe Entfremdung und Selbstentfremdung«, während es in der Folge bei *Marx* »zu einer Neufassung der Entfremdung« kommt, »bei der mit Entfremdung ein Akt der Wegnahme, des Raubes gemeint ist, den ein Mensch an einem andern vollzieht« (Das Eigene und das Fremde, a. a. O., 119; vgl. 7 f., 14–19; *ders.*, Zu einigen methodischen Fragen der Entfremdungsproblematik, in: Entfremdung, a. a. O., 253–264, 254–259). Literatur zum *Marx*schen Entfremdungsbegriff siehe Anmerkung 6.

*Entfremdung in positiver Wertung* findet dagegen konsequenterweise im säkularen Menschenbild weniger Resonanz. Daß der Mensch notwendig entfremdet ~~sei~~, ja, daß er sich entfremden müsse, um er selbst zu sein, kann allenfalls als mythologische Chiffrierung für seine Offenheit auf das Du oder auf die Welt hin gelten. Der Entfremdungsbegriff erscheint hier nicht zuletzt deshalb ungeeignet, da es ja nicht um ein Verwiesensein auf ein völlig Anderes, nicht um eine radikale Infragestellung des Menschen geht. Anders liegen die Dinge, wenn man als das letzte Woraufhin einer solchen Verwiesensein des Menschen Gott ins Spiel bringt, wenn er es ist »und er allein – der absolut Andere und doch die Quelle meines Selbstseins – der«, wie *Joseph de Finance* sagt, »indem er mich mir schenkt, mich mir selbst entreißt«<sup>470</sup>. In einer solchen Sicht scheint es sinnvoll, von Entfremdung zu sprechen und damit an das Prinzip theologischer Ethik zu erinnern, »daß der Mensch in der Eigenart seines kreatürlichen Seins, in der ihm zukommenden Freiheit, der vom Schöpfer absolut beanspruchte«<sup>471</sup> ist. Eine solche das Selbst-Sein gerade implizierende Entfremdung gründet in der Wertung endlicher Freiheit als einer paradoxen: »als selbstzentriertes Wesen steht der Mensch dem absoluten Selbst gegenüber. Er gewinnt sich selbst nur in der Anheimgabe; er ist zu sich selbst ermächtigt nur, indem er sich überantwortet«<sup>472</sup>; mit anderen Worten: er wird nur er selbst, indem er sich entfremdet<sup>473</sup>.

Rein logisch gesehen ist »diese Antinomie (. . .) kein Widerspruch, wenn man göttliche und menschliche Personalität nicht auf gleicher Stufe sieht«<sup>474</sup>. Im Bekenntnis des christlichen Glaubens bekundet sich darüber hinaus das Vertrauen, daß der Mensch sich diesem Gott wie einem Vater übergeben darf. Die »fremde Gerechtigkeit« Jesu Christi wird zu unserer eigenen Gerechtigkeit; erst durch das »alienum«, wie *Thielicke* sagt<sup>475</sup>, durch den Bezug zu Gott wird unsere Würde konstituiert. Ein solcher Entfremdungsbegriff ist – wie die Botschaft des Neuen Testaments – Indikativ und Imperativ zugleich. In *Jesus Christus* akzeptiert der Gläubende »die letzte Norm des sittlichen Handelns, und in ihm erfährt er sich

<sup>470</sup> *Joseph de Finance*, Grundlegung der Ethik, a. a. O., 222.

<sup>471</sup> *Franz Böckle*, Wege analytischer Argumentation, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, a. a. O., 67–83, 72.

<sup>472</sup> Ebenda, Anmerkung 16.

<sup>473</sup> *Franz Böckle* verwendet allerdings den Terminus Entfremdung an der hier zitierten Stelle (72f., Anmerkung 16) wie auch in seinem Werk »Fundamentalmoral« (127) im negativen Sinn, als Synonym für den Widerspruch des Menschen gegenüber Gott und sich selbst, die Sünde.

<sup>474</sup> *Franz Böckle*, Wege analytischer Argumentation, a. a. O., 72 (Anmerkung 16).

<sup>475</sup> *Helmut Thielicke*, Theologische Ethik, Bd. 1, a. a. O., 150ff.



fundamental geprägt von einer neuen Verwirklichung seiner selbst (Auf-erstehung), die durch Aufgabe seiner selbst erreicht wird« (*Philipp Schmitz*<sup>476</sup>). Das in *Jesus* geschichtlich realisierte Verhältnis zwischen Gott und Mensch gibt dem Christen »die aus den Sachgesetzmäßigkeiten der Welt nicht herleitbare Möglichkeit, sein Dasein im Grundansatz als verdanktes Dasein zu übernehmen«<sup>477</sup>. Von hier aus kann er sich motivieren lassen, die Relation zum Mitmenschen als ein »Verhältnis der gegenseitigen Hilfe beziehungsweise das Daseins-für-andere« zu gestalten<sup>478</sup>.

Beide Deutungen von Entfremdung, die positive wie die negative, gründen also aus theologischer Perspektive in der Konstitution und Situation des Menschen als eines entfremdeten. Der Mensch wird gesehen als solcher, der von seinem Wesen her nicht in sich selbst »daheim« ist<sup>479</sup>. Für die Bewertung dieses Sachverhalts hängt nun alles davon ab, ob der Mensch diese Entfremdung als unzumutbare Einschränkung seiner Autonomie empfindet und sich gegen sie auflehnt, oder ob er bereit ist, seine Autonomie in der Theonomie aufgehoben zu glauben und sein Dasein als Verdanktes anzunehmen, – kurz gesagt: ob er auf seine Entfremdung mit Angst oder Vertrauen reagiert.

<sup>476</sup> Der christliche Beitrag zu einer Sexualmoral, a. a. O., 49f. Vgl. *Paul Tillichs* Verständnis Christi als Repräsentanten wesenhaften Menschseins, der die Entfremdung überwindet (Systematische Theologie, Bd. 2, a. a. O., 103, 137–146).

<sup>477</sup> *Josef Rief*, Normen und Normenfindung, a. a. O., 25. Interessant ist in diesem Zusammenhang *Riefs* Hinweis auf Phil 2.

<sup>478</sup> *Josef Rief*, a. a. O., 27. Vgl. *ders.*, Moralth theologische Bemerkungen zur Sexualethik, in: Internationale katholische Zeitschrift »Communio« 6 (1977) 338–351, 351.

<sup>479</sup> *Augustinus* bringt das Wissen um diese Entfremdung zum Ausdruck in dem berühmt gewordenen Satz, mit dem er sich zu Beginn der »Confessiones« an Gott wendet: »(. . .) denn zu dir hin hast du uns geschaffen, und ruhelos ist unser Herz, bis es Ruhe finde in dir« (*Aurelii Augustini Confessionum libri tredecim, recensuit et commentario critico instruxit Pius Knöll, Pragae, Vindobonae, Lipsiae MDCCCLXXXVI* [Reprint New York, London 1962], I 1,1).



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

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

UB = G1 6/164

# JAHRBUCH FÜR CHRISTLICHE SOZIALWISSENSCHAFTEN

BEGRÜNDET VON JOSEPH HÖFFNER  
HERAUSGEGEBEN VON WILHELM WEBER

Unter Mitwirkung von

GUSTAV ERMECKE, Witten · NORBERT GLATZEL, Bamberg  
JOACHIM GIERS, München · FRANZ GRONER, Bonn  
RUDOLF HENNING, Freiburg · THEODOR HERR, Paderborn  
ANTON RAUSCHER, Augsburg · LOTHAR ROOS, Bonn  
JOSEF RIEF, Regensburg · JOSEF STEGMANN, Bochum  
RICHARD VÖLKL, Freiburg

FÜNFUNDZWANZIGSTER BAND  
1984

**VERLAG REGENSBURG MÜNSTER**

Schmid, B., 1984: Der Entfremdungsbegriff in der Gegenwart und seine ethische Relevanz, In: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften, ed. by W. Weber, Vol. 25 (1984), pp. 225-316.