



# Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen

Information Nr. 37 Stuttgart V/1969

## **Sowjetmarxisten entdecken den Protestantismus** Neue Argumente der Religionskritik

von Hans Bräker

### INHALT

- I. Die „religiöse Erneuerung unter dem Druck des Lebens“
  1. Die religiöse Situation und die Religionsforschung in der Sowjetunion
  2. Konservativismus und Modernisierung in der Russisch-Orthodoxen Kirche
  
- II. Die protestantische Theologie der Gegenwart als Gegenstand der Religionskritik
  1. Bultmann und die „Entmythologisierung“ als Problem der Religionskritik
    - a. Komplexe der Analyse
    - b. Methode der Auseinandersetzung
    - c. Rückgriff auf die Religionskritik der ideologischen Orthodoxie
  2. Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie „nach Bultmann“
    - a. Die Theologie „nach Bultmann“
    - b. Bonhoeffers These von der „mündig gewordenen Welt“
  3. Modernes protestantisches Selbstverständnis und sowjetische Religionskritik
  
- III. Zusammenfassung: Ideologie und Religion

Hinweis: Bei diesem Text handelt es sich um eine für die Bildschirmansicht optimierte Version. Das Ursprungslayout wurde dabei verändert, die Rechtschreibung und die Seitenumbrüche jedoch beibehalten. Die Zitierfähigkeit ist somit gewährleistet.

# I. Die „religiöse Erneuerung unter dem Druck des Lebens“

## 1. Die religiöse Situation und die Religionsforschung in der Sowjetunion

Vor allem der innere Zustand der Russisch-Orthodoxen Kirche wurde als sicheres Indiz für deren Bedeutungslosigkeit bzw. Ungefährlichkeit für das Sowjetsystem angesehen. Noch 1960 wurde er z. B. in dem Jahrbuch „Ezegodnik museja istorii i ateizma“ (Jahrbuch des Museums für Geschichte und Atheismus) wie folgt charakterisiert (1): „Der Prozentsatz der Gläubigen ist bei uns sehr gering. Zudem gehören die Gläubigen in der Regel den rückständigsten Bevölkerungsschichten an. Für diese Schichten wäre die Modernisierung der Orthodoxie der Gegenwart belanglos und völlig unverständlich. Übrigens ist dies einer der Gründe, weshalb die orthodoxe Kirche beispielsweise nicht zu einem neuen Stil übergeht. Die Kirchenführer fürchten, daß jegliche Reformen auf diesen und auf anderen Gebieten des kirchlichen Lebens die Gläubigen nur abstoßen würden.“

Hinsichtlich der Möglichkeiten der orthodoxen Kirche, sich von innen heraus zu regenerieren, zu erneuern, oder – um in der angewandten Terminologie zu bleiben, sich zu modernisieren, kommt der Autor dieses Aufsatzes zu einem negativen Urteil: Einen Modernisierungsprozeß verhindere „das niedere Niveau der orthodoxen Dogmatik und ihr Konservativismus, der sich im Laufe der Jahrhunderte herausgebildet hat“. Im übrigen stehe dem aber nicht weniger entgegen, daß sich die gesellschaftspolitische Ordnung der Sowjetunion grundlegend verändert habe.

Obwohl aber diese Erscheinungen als sichere Anzeichen für den Niedergang der Religion bzw. als Beweis für eine erfolgreiche bolschewistische Religionspolitik gewertet wurden und werden, und zwar nicht nur von den Religionskritikern in der Sowjetunion, sondern auch von den meisten Beobachtern der nichtkommunistischen Länder, sind doch andererseits genauso sichere wie bisher in den westlichen Ländern weitgehend unbemerkt gebliebene Anzeichen für steigende Zweifel daran festzustellen. So finden sich seit drei bis vier Jahren, d.h. etwa seit dem Sturz Chruschtschows, in den entsprechenden sowjetischen Fachzeitschriften in zunehmendem Ausmaße Untersuchungen, die sich mit den Fragen der „religiösen Erneuerung unter dem Druck des Lebens“ auseinandersetzen.

Daß hinter dieser Erscheinung tatsächlich Zweifel an dem Erfolg der bisherigen Religionspolitik und an der Atheismus-Propaganda stehen, ist in einem Aufsatz in der Zeitschrift „Voprosy filosofii“ (Fragen der Philosophie) besonders deutlich hervorgetreten (2). Darin wird mit Nachdruck und unverblümt festgestellt, daß es von sowjetischer Seite bis jetzt keine gesellschaftliche und gesellschaftspsychologische Forschungsarbeit über das Ausmaß der Religiosität in der Sowjetunion gebe und daß man infolgedessen in der Sowjetunion, „zu unserer Schande muß es gesagt werden“ – wie es wörtlich heißt –, nur eine dürftige Kenntnis von der Zahl der gläubigen Menschen, insbesondere aber der gläubigen Muslime, von ihrer geistigen Welt und ihrer Psyche habe.

Diese Tatsache wird als um so alarmierender empfunden, weil eine Untersuchung über das Ausmaß der religiösen Gesinnung bei der Bevölkerung zeige, daß der Prozentsatz der Gläubigen in der Sowjetunion noch immer sehr hoch sei, in den Republiken des sowjetischen Ostens jedoch beträchtlich höher als in den anderen sowjetischen Republiken (3).

Wie groß das Unbehagen ist und welche Sorge diese Problematik offenbar den sowjetischen Führern bereitet, läßt sich vor allem an der schonungslosen Kritik ablesen, die ohne Rücksichtnahme auf Institutionen und Personen an der bisherigen Behandlung des Religionsproblems durch die sowjetischen Ideologen geübt wird. Sie gipfelt in einer erstaunlichen und ziemlich unverblühten Absage an die Autorität der Väter des Marxismus und Leninismus, welche die orthodoxen sowjetischen Religionsideologen zum nahezu ausschließlichen Maßstab der sowjetischen Religions-Analyse gemacht haben:

„In den Werken der Klassiker des Marxismus-Leninismus, ihrer Gefährten und Schüler“, so heißt es in dem zitierten Aufsatz in „Voprosy filosofii“ (4), „wurden viele der allgemeinen und besonderen Probleme der christlichen Religion behandelt, was die Forschungsarbeit auf dem Gebiet der christlichen Religion ... erleichtert. Was die Analyse der Probleme des Islams betrifft, ist die Lage völlig anders. Marx und Engels haben zwar die Geschichte der Muslim-Bewegung und den Koran sehr gut gekannt und sich zu einzelnen Problemen des Islams konkret geäußert. Aber die wesentliche Grundlage ihrer Lehrsätze über die Religion (ihre Entwicklung, die gesellschaftlichen Voraussetzungen ihrer Existenz, die Rolle, die sie im Leben der Gesellschaft spielte, usw.) beruhte auf den Ergebnissen einer Analyse des Christentums. Auch in den Werken ihrer Schüler und Gefährten waren die Probleme des Islams nicht Gegenstand einer speziellen Untersuchung.“

Diese Feststellung gewinnt zusätzlich an Gewicht, weil gleichzeitig der Neuaufbau der sowjetischen Religionsforschung gefordert und als Grundlage dafür die Ergebnisse der vorrevolutionären russischen und der heutigen westlichen Wissenschaft bezeichnet wird.

Die Tatsache, daß seit einigen Jahren in zunehmender Häufigkeit in den sowjetischen Fachorganen Religionsanalysen erscheinen, muß wohl vor allem in diesem Zusammenhang gesehen und beurteilt werden. Diese Analysen sind fast ausnahmslos der Problematik des „Modernismus“ in Christentum und im Islam gewidmet – einer Problematik also, von der noch vor wenigen Jahren behauptet wurde, daß sogar für ihr Entstehen in der Russisch-Orthodoxen Kirche heute keinerlei Voraussetzungen mehr gegeben seien – dank des gesellschaftspolitischen Strukturwandels.

## **2. Konservativismus und Modernisierung in den Russisch-Orthodoxen Kirche**

Auch diese Auffassung scheint sich in den letzten Jahren gründlich gewandelt zu haben: So wird zwar heute noch immer die grundsätzliche Ansicht vom niedrigen Niveau der orthodoxen Theologie, vom Konservativismus der Kirche und auch die Auffassung vertreten, daß die Gläubigen zu den rückständigsten Bevölkerungsschichten

in der Sowjetunion gehören. Im Unterschied zu der zitierten, 1960 im „Ezegodnik museja istorii i ateizma“ vertretenen Überzeugung (5) wird aber heute bereits mit Entschiedenheit bestritten, daß der derzeitige Zustand der orthodoxen Theologie unabänderlich sei: Die Tatsache, daß die Orthodoxie konservativ und das Niveau ihrer Dogmatik gering sei, lasse keineswegs mehr den Schluß zu, daß sie nicht modernisiert werden könne.

Auch aus der Tatsache, daß in der Sowjetunion der Prozentsatz der Gläubigen geringer sei als in den kapitalistischen Ländern, folge nicht selbstverständlich, daß die orthodoxen Theologen auf den Versuch verzichten würden, die Theologie den Erkenntnissen der modernen Wissenschaft anzupassen. Es müsse vielmehr von der Annahme ausgegangen werden, daß dies in jedem Falle geschehen werde, weil „mit Modernisierung, ‚Rationalisierung‘ und Anpassung der Theologie an die Wissenschaft stets der Zweck verfolgt ... wurde ..., mehr oder weniger gebildete Menschen im ‚Schoß der Kirche‘ zu halten und durch sie auf die übrigen einzuwirken, welche die neuesten Errungenschaften der Wissenschaft, wenn überhaupt, so nur vom Hörensagen kennen“ (6).

Versucht man die Ursachen für diesen Auffassungswandel innerhalb weniger Jahre aufzuspüren, so ist vor allem im Schrifttum der orthodoxen Kirche selbst tatsächlich ein beachtliches Bestreben festzustellen, die eigene Position gegenüber Staat und Partei einerseits und im Verhältnis zur westlichen Theologie andererseits grundsätzlich zu überdenken: Die Ausgangsbasis dafür wurde bereits spätestens in der zweiten Hälfte 1962 sichtbar. Im „Zurnal Moskovskoj Patriarchii“ (Zeitschrift des Moskauer Patriarchats) stellte z.B. Professor Uspenskij von der Geistlichen Akademie in Leningrad folgendes fest (7):

„Das zwanzigste Jahrhundert, in dem zu leben und zu wirken uns beschieden ist, ist, wie allgemein bekannt, eine Epoche außerordentlicher Wandlungen auf allen Gebieten des menschlichen Lebens. Die Menschheit der Gegenwart durchlebt eine Periode großer gesellschaftlich-wirtschaftlicher Umgestaltung. Im Leben werden immer neue Naturkräfte nutzbar gemacht. In Anbetracht dieser Verhältnisse darf die theologische Wissenschaft nicht zurückbleiben. Das religiöse Bewußtsein verlangt von der Theologie Antworten auf eine Fülle von Fragen.“

Wenige Monate zuvor – im gleichen Jahr – glaubte der Kandidat der Theologie N. Ivanov im selben Organ nachdrücklich der Ansicht entgegenzutreten zu müssen (8), „daß die Orthodoxie eine Religion sei, die nur das Alte bewahre und keinen Bezug zum aktuellen Leben habe.“ Er führte dies darauf zurück, daß „viele westliche Christen ... vielleicht mit der Orthodoxie noch wenig vertraut ...“ sind.

Und schließlich erklärte 1964 der Erzpriester Professor B. Borovoj vor einer Delegation des Christlichen Studentenweltbundes (9): „Entgegen der irrigen Meinung, daß die Russisch-Orthodoxe Kirche angeblich eine Kirche der toten Tradition sei, ist es offenkundig, daß die heutige Russisch-Orthodoxe Kirche ... eine sich ewig erneuernde ..., alle Reichtümer des alten Glaubens bewahrende, doch zugleich im wesentlichen neue Kirche ist.“

Man wird davon ausgehen können, daß es nicht zuletzt ein sich in solchen Äußerungen – sie könnten durch viele andere ergänzt werden – widerspiegelnder innerer Aufbruch der Russisch-Orthodoxen Kirche ist, der die sowjetischen Ideologen angesichts ihrer eigenen bisherigen Fehleinschätzung der religiösen Situation in der Sowjetunion alarmiert hat und sie nach den Ursachen dieser offensichtlichen „Erneuerung des religiösen Geistes unter dem Druck des Lebens“ fragen läßt.

Das systematische theologische Schrifttum der orthodoxen Kirche bietet ihnen dafür bis heute allerdings nur wenige, um nicht zu sagen noch gar keine Ansatzpunkte, wie eine Überprüfung des bereits mehrfach erwähnten „Zentralorgans“ des Moskauer Patriarchats zeigt. Sie läßt vielmehr erkennen, daß sich die Neuorientierung der russisch-orthodoxen Theologie heute noch weitgehend im Stadium der Rezeption, d.h. des Studiums und der Überprüfung vor allem der theologischen Arbeiten der neueren westlichen Theologie befindet.

So sehr dies zeigt, wie weit sich die orthodoxe Theologie noch am Anfang ihrer Auseinandersetzung mit der „Modernen Welt“ befindet, so offensichtlich, ja sogar verständlich ist es doch, daß gerade dieser Umstand die sowjetischen Religions-Ideologen zur Auseinandersetzung mit der Religionsproblematik, zu einem neuen Überdenken der marxistisch-leninistischen Position gegenüber der Religion zwingt. Man wird es deshalb auch nicht als Zufall oder als intellektuelle Laune und Spielerei ansehen dürfen, wenn seit einigen Jahren dabei fast ausschließlich und in zunehmender Quantität die moderne westliche – und hier in besonderem Maße die moderne protestantische – Theologie im Vordergrund der kritischen Analyse steht.

## **II. Die protestantische Theologie der Gegenwart als Gegenstand der Religionskritik**

Will man sich also der nicht gerade einfachen Aufgabe unterziehen, den Stand und den Inhalt der heutigen Religionsdiskussion in der Sowjetunion zu überprüfen, so müssen vor allem diese Quellen im Zentrum der Analyse stehen.

Dabei muß zunächst ganz generell festgestellt werden, daß der religiöse „Modernismus“ ernst genommen wird – in welcher Gestalt er auch immer auftritt. Bei ihrer Analyse gehen die sowjetischen Theoretiker zwar davon aus, daß auch der heutige Entwicklungsprozeß innerhalb der Theologie einzig und allein nur vom marxistischen Standpunkt aus richtig verstanden werden könne, weil bereits die Väter des Marxismus-Leninismus nachgewiesen hätten, „daß das Christentum ebenso ein historisches Phänomen ist wie die Ausbeuterordnung, die dieses Phänomen entstehen ließ“ (10). Insofern verkörpere er eine tiefgehende „Krise des Christentums“, die in engem Zusammenhang mit der allgemeinen Krise des Kapitalismus stehe und somit ein sicheres Symptom für den sich nähernden Zusammenbruch der kapitalistischen Gesellschaftsbeziehungen sei. Der Verfall der Religion vollziehe sich mithin Hand in Hand mit dem Niedergang des Kapitalismus oder umgekehrt: Der Sieg des Sozialismus im Weltmaßstab werde die Voraussetzungen für die völlige Überwindung jeder Religion einschließlich der christlichen schaffen (11).

Aber: wenn die sowjetischen Ideologen heute noch immer von der Zwangsläufigkeit dieser bereits von Marx und Engels postulierten Entwicklung überzeugt wären, könnte für sie damit das Thema „Religion“ als erledigt gelten. Eben das ist jedoch nicht der Fall denn die Konfrontation mit der Realität zeigt nicht nur, daß das Christentum „ungeachtet der Krise, die es durchlebt, ... weiterhin die die Massen in den kapitalistischen Ländern am meisten ansprechende Form der bürgerlichen Ideologie ...“ bleibt, sondern daß „zur gleichen Zeit ... die Krise des modernen Christentums für die Theologie kein Epilog, sondern vielmehr der Beginn ihrer künftigen Wiedergeburt ist“. Deshalb denke „die evangelische Theologie ...keineswegs daran, ihre Position aufzugeben“ (12). Die sowjetischen Interpreten bewerten aus diesem Grunde auch die vor allem von der modernen protestantischen Theologie befruchtete Entwicklung im Christentum heute als „eine der eindrucksvollsten ideologischen Erscheinungen der westlichen Gegenwartsgeschichte“ (13).

## **1. Bultmann und die „Entmythologisierung“ als Problem der Religionskritik**

In dem hier untersuchten Material wird besonders deutlich, daß die sowjetischen Religionsinterpreten insbesondere davon beeindruckt, wenn nicht sogar alarmiert sind, in welchem Maße die Anwendung der historisch-kritischen Methode bei der Auslegung der „Heiligen Schrift“, wie sie im Bultmann'schen „Programm der Entmythologisierung“ hervortritt, die Theologie in die Lage versetzt hat, das Selbstverständnis des Christentums neu zu überdenken und seine Verantwortung für das Geschehen in dieser Welt neu zu interpretieren.

Daraus vor allem ergibt sich für sie die Notwendigkeit, diese Entwicklung nicht nur zur Kenntnis zu nehmen, sondern sich mit ihr auseinanderzusetzen – im Interesse des absoluten Anspruchs der marxistisch-leninistischen Ideologie, wie sich nach dem früher Festgestellten von selbst verstehen dürfte. Diese Aufgabe ist für sie um so schwieriger, als sie offenbar immer mehr erkennen müssen, daß sie es dabei nicht mehr nur mit einem Phänomen innerhalb der institutionalisierten Kirche zu tun haben, das sich in dem „Entmythologisierungs“-Programm Bultmanns und seiner Repräsentanten im engeren Sinne verkörpert, sondern mit einem Phänomen, das sich in hohem und sogar ständig zunehmendem Maße auch außerhalb dieser institutionalisierten Kirche – oder um mit dem auf dem Kölner Evangelischen Kirchentag 1965 geprägten Begriff zu sprechen, in der „latenten Kirche“ (14) – äußert.

Der Entmythologisierung im ursprünglichen Verständnis Bultmanns geht es zwar letztlich um die Echtheit der Verkündigung *in* der Kirche, das heißt *innerhalb* des institutionalisierten Bereiches der Kirche, die nur dann zu erreichen sei, wenn jeder ernsthafte „Verkündiger“ selbst „entmythologisiert“ (15). Andererseits gehen eine Reihe von Schülern Bultmanns über dessen theologischen Ansatz insofern weit hinaus, weil sie sein Festhalten am Kerygma von der einen Heilstat Gottes in Christus wiederum kritisieren und die konsequente Radikalisierung der „Entmythologisierung“ zur „Entkerygmatisierung“ fordern, oder – um es mit anderen Worten auszudrücken – weil sich für eine gewichtigere Gruppe von

Theologen „nach Bultmann“ und auch für einige theologische „Kathedern-Laien“ vor die Frage Bultmanns, was Religion *damals war* und was sie *eigentlich sei*, die ganz andere Frage schiebt, was denn Religion *überhaupt* und vor allem *hier und heute sei*.

### a. Komplexe der Analyse

Zunächst zur Auseinandersetzung mit Bultmann selbst (16). Hierzu muß vorab allgemein festgestellt werden, daß dessen Ansatz nicht nur richtig verstanden, sondern gewissermaßen auch toleriert wird – was keineswegs selbstverständlich ist. Es ist immerhin bemerkenswert, daß die hier konsultierten Interpreten des „Modernismus“ von der Feststellung ausgehen, daß sich das Christentum zur Zeit seiner Entstehung notwendigerweise der damaligen naturwissenschaftlichen Erkenntnisse bedienen mußte und daß es infolgedessen nur logisch sei, wenn das Christentum sich heute angesichts des wissenschaftlichen Fortschritts nicht mehr im Rahmen der biblischen Mythen gebunden fühle (17). Nicht weniger bemerkenswert ist, daß auch Bultmanns theologische Gedankenführung – soweit sie zum Gegenstand der kritischen Analyse gemacht wird – durchweg richtig wiedergegeben wird.

Die sowjetischen Autoren konzentrieren ihre Aufmerksamkeit vor allem auf folgende Komplexe:

Auf die sogenannte „Zwei-Sphären-Theorie“ Bultmanns, d.h. seine Auffassung, daß sich Wissenschaft und Religion gleichsam auf zwei verschiedenen Ebenen bewegen und deshalb einander nicht berühren und daß deshalb einerseits wissenschaftliche Errungenschaften die Wahrhaftigkeit der Religion nicht in Zweifel ziehen können und daß andererseits die Religion die Entwicklung der Wissenschaft nicht hemmen kann;

auf die – sich daraus ergebende – Auffassung, als deren Kronzeuge nicht nur Bultmann, sondern auch der „Entmythologisierung-Verfechter“ Lilje zitiert wird, daß das biblische Weltbild keine direkte Beziehung zum Wesen der biblischen Verkündigung hat und daß deshalb die biblische Mythologie nur als eine vorübergehende, zeitweilige Form, nicht aber als der Inhalt des Christentums anzusehen ist;

auf die darin wiederum wurzelnde Auffassung, daß der Glaube heute nur deshalb eine Krise durchlebt, weil die absolut wahre christliche „Verkündigung“ zu Unrecht mit dem falschen Weltbild der Bibel gleichgesetzt wird, sowie die daraus abgeleitete Forderung, sich von der überholten anthropozentrischen Vorstellung von Gott freizumachen, weil sie das unzugängliche und unerreichbare Geheimnis Gottes nicht in Betracht zieht; und schließlich

auf die – damit eng zusammenhängende – Auffassung Bultmanns, daß nicht irgendwelche Resultate der Naturwissenschaft, sondern die naturwissenschaftliche Betrachtung als solche den Glauben in die Krisis versetzt und daß deshalb der Glaube nie gegen die Ergebnisse der Naturwissenschaft, sondern einzig gegen ihren weltanschaulichen Anspruch, den Sinn des Daseins zu begreifen, zu kämpfen hat.

Es ist immerhin eine beachtliche Tatsache, daß sich die sowjetischen Autoren mit der Sache als solcher, d.h. mit der Theologie des Kreises um Bultmann, so intensiv – nicht nur beschäftigen, sondern sie auch den intellektuellen Lesern in der Sowjetunion so ausführlich vorstellen, streckenweise durch ausführliche wörtliche Zitierung. Sie ist um so bemerkenswerter deshalb, weil damit zentrale Probleme der sowjetischen Religionskritik nicht nur berührt, sondern – wenn auch indirekt durch die Feder protestantischer Theologen – erneut zur Diskussion gestellt werden, obwohl in ihnen bisher gar keine Probleme mehr gesehen wurden.

## **b. Methode der Auseinandersetzung**

Nicht weniger bemerkenswert ist aber die Art und Weise, die Methode der Auseinandersetzung der sowjetischen Interpreten mit diesen Problemen:

Sie bemühen dabei zunächst einmal die protestantische Theologie selbst, um die Bedeutung der „Entmythologisierung-Theologie“ als Ganzes zu relativieren. Das heißt: sie bemühen den sogenannten theologischen „Fundamentalismus“, weil er – entgegen der Auffassung der „Bultmannianer“ – auf der Anerkennung der Wahrhaftigkeit aller Elemente der Bibel und auf ihrer buchstabentreuen Deutung beharre. Aus der sich ihnen als unvereinbares Gegenüber dieser beiden Fronten darstellenden Situation innerhalb des heutigen Protestantismus ziehen sie die Schlußfolgerung, daß sich der Protestantismus heute zwischen Szylla und Charybdis, also gewissermaßen in einer Sackgasse befinde, weil er sich „im Grunde genommen weder auf die Beibehaltung der archaischen Bibel-Mythen, noch auf ihre Kritik versteifen“ könne.

Sie bemühen sich auf dieser Grundlage ferner darum, den Nachweis zu führen, daß sich die Anstrengungen vieler protestantischer Theologen heute vor allem darauf konzentrieren, aus der Sackgasse herauszukommen, d.h. „zwischen dem radikalen Modernismus der Entmythologisierung und dem orthodoxen Fundamentalismus eine Zwischenstellung zu beziehen“. Als Kronzeuge dafür wird in erster Linie Paul Tillich als der „tonangebende evangelische Theologe“ herangezogen (18), weil er klar erkannt habe, „daß die Kritik an der Bibel-Sprache, an der Bibel-Mythologie, die Göttlichkeit der ‚Heiligen Schrift‘ in Zweifel zieht“.

Von hier her wird auch sein Bemühen interpretiert, die Sprache der Bibel der wissenschaftlichen Kritik zu entziehen,

indem er einerseits unterstreicht, „daß die religiöse Ursprache ... auf keine Weise ersetzt werden kann“, andererseits aber einräumt, daß „die Urworte ... durch das gegenständliche Denken, durch die dingliche Weltauffassung, ihrer ursprünglichen Gewalt beraubt worden und in dieser Entleerung berechtigter Kritik und Auflösung verfallen“ sind,

und schließlich von hierher zu der Feststellung kommt, daß „gegenüber dem, was das Urwort Gottes meint, ... die rationale Kritik machtlos und gegenüber einem gegenständlich existierenden Gott ... der Atheismus im Recht“ sei.

Die Schlußfolgerung Tillichs daraus, die Bibel enthalte kein Weltbild, weil ihre Aussagen über die Schöpfung und den Aufbau der Welt einen „existentiell-symbolischen Sinn“ haben und in gar keinem Falle im unmittelbaren Sinne verstanden werden dürfen, werten sie allerdings nur als Beweis für eine hoffnungslos verfahrenere Situation der Theologie: Tillichs Überlegungen stellten „im Grunde genommen“ nichts anderes als „eine etwas abgemilderte Form ein und desselben ‚Entmythologisierung‘-Programms dar“, zeugten also „nur einmal mehr vom Einsturz des biblischen Weltbildes“ (19).

Wenn sie aber dem intellektuellen Leser der „Voprosy filosofii“ (Fragen der Philosophie), der „Filosofskie nauki“ (Philosophische Wissenschaften) oder des „Vestnik Moskovskogo universiteta“ (Nachrichtenblatt der Moskauer Universität) und anderer wissenschaftlicher Organe keine andere Untermauerung dieser Wertung der Tillich'schen Aussage zu liefern in der Lage sind als die lapidare Feststellung, „seine Behauptung, die Bibel enthalte kein Weltbild, stellt ... eine durch nichts begründete Erfindung dar“, weil „die Aussagen der Bibel über die Schöpfung und den Aufbau der Welt ... in den allermeisten Fällen einen unmittelbaren Sinn“ besitzen, so kann auch dies nur zur Folge haben, daß sich diese intellektuellen Leser – angesichts der mit vielen Zitaten gespickten gleichzeitigen ausführlichen Darlegung der Theologie Tillichs – des ideologischen Vakuums nur um so bewußter werden, in dem sich die Religionsdiskussion in der Sowjetunion befindet.

### **c. Rückgriff auf die Religionskritik der ideologischen Orthodoxie**

Der Rückzug der sowjetischen Religionsinterpreten auf die „klassische“ marxistisch-leninistische, d.h. auf die orthodoxe Religionskritik und ihr Vokabular kennzeichnet die heutige Auseinandersetzung mit dem Phänomen der „religiösen Erneuerung unter dem Druck des Lebens“ durchgehend und – soweit festzustellen ist – ohne Ausnahmen.

Dies gilt keineswegs nur für den Protestantismus. Auch die anderen großen Religionen – die jüdische Religion, der Katholizismus, der Islam und sogar der Hinduismus und der Buddhismus – sind heute mehr als je zuvor Gegenstand der kritischen Auseinandersetzung in der sowjetischen Literatur. Eine dem Protestantismus vergleichbare Bedeutung wird den auch in ihnen festgestellten Modernisierungsbestrebungen jedoch bis heute nicht zuerkannt.

Der Rückzug auf die orthodoxe Religionskritik soll hier nur am Beispiel der Stellungnahme zur „Zwei-Sphären-Theorie“ Bultmanns klargemacht werden, da sie, wie gesagt, am Ausgangs- und im Mittelpunkt der sowjetischen Analyse und Auseinandersetzung mit der neueren Theologie steht: Seiner bereits zitierten Feststellung, daß „nicht irgendwelche Resultate der Naturwissenschaft ... den Glauben in die Krisis“ versetzten, „sondern der naturwissenschaftlichen Betrachtung als solche“ wird ganz lapidar „die Tatsache“ entgegengesetzt, „daß die Entwicklung der Wissenschaft nicht nur die Krise des biblischen Weltbildes hervorruft, sondern auch ... jeden Glauben an Gott untergräbt ... „Weil die evangelische Theologie es ablehne, diese „Tatsache“ als „Beweis für den Alternativcharakter

der Beziehungen zwischen Wissenschaft und Religion zu betrachten“, sei die Theorie Bultmanns von der Abgrenzung zwischen Wissenschaft und Religion nichts anderes als eine Phrase, hinter der sich eine Verunglimpfung der Wissenschaft verberge: „Die evangelische Theologie schränkt die Wissenschaft willkürlich ein, indem sie ihr die Fähigkeit abspricht, grundlegende Moralprobleme zu lösen und die Frage nach dem Sinn des Lebens zu beantworten“ (20).

Ein weiteres Beispiel hierzu: Die sowjetischen Religions-Ideologen haben zwar den Ansatz Bultmanns richtig verstanden und tolerieren ihn gewissermaßen als eine arbeitshypothetische Möglichkeit der Theologie, aber sie akzeptieren damit nicht auch die „Entmythologisierung-Theologie“ als solche. Wie wenig dies der Fall ist, läßt – über das bereits Gesagte hinaus – auch die unverändert orthodoxe Haltung zum Verhältnis Mythos – Religion bzw. Wissenschaft – Religion erkennen: „Tatsächlich aber ist der Mythos“, so wird hier festgestellt, „keine äußerliche Form des Christentums, denn er hängt untrennbar mit seinem Wesen zusammen. Die Grundvorstellungen des Christentums sind nichts anderes als ein Mythos. Deshalb widerlegen die wissenschaftlichen Errungenschaften nicht nur die biblische Mythologie, sondern auch den mit ihr untrennbar verbundenen religiösen Glauben an übernatürliche Kräfte“ (21). Und eine Bestätigung hierfür suchen sie eben in dem theologischen „Fundamentalismus“.

Nun scheint aber gerade diese Mythologie-Interpretation heute in der Sowjetunion nicht mehr ohne Widerspruch hingenommen zu werden. Anders jedenfalls ist es kaum zu verstehen, wenn z.B. in einer ausführlichen Abhandlung über „das Problem des Ursprungs der Philosophie“ in „Filosofskie nauki“ (22) aus der ersten Hälfte 1965 zum Verhältnis von Mythologie und Religion festgestellt wird, daß „es sowohl in methodologischer als auch in historischer Hinsicht abwegig“ sei, Mythologie und Magie als ausschließlich religiöse, „das heißt: als völlig unzulängliche und entstellte Bewußtseinsformen aufzufassen“. Die Mythologie dürfe mit der Religion nicht einfach gleichgesetzt werden: „Das System von Mythen stellt neben dem Kult und der Versammlung von Menschen zur gemeinsamen Ausübung dieses Kultes nur einen Teilbereich der Religion dar. Andererseits ist die vorphilosophische Mythologie etwas Bedeutenderes als der mythische Teil der Religion“.

Unter Berufung auf sowjetische und nichtsovietische Autoren kommt der Verfasser schließlich zu der Feststellung, daß „in der Mythologie die Morgenröte des menschlichen Selbstbewußtseins, Vernunft und das erste Anzeichen der schöpferischen Kraft des werktätigen Volkes“ zu sehen seien (23).

Der Autor lehnt mit Entschiedenheit die „Reduktion der mythologischen Weltanschauung auf die Religion“ ab, weil sie noch das gesamte Wissen der Urgesellschaft in sich einschloß: In den Mythen „spiegelt sich ... die ganze historische Erfahrung des Stammes wider, und die Phantastik fließt mit den Anfangsgründen realen Wissens zusammen“. So kommt dann der Autor schließlich an einer anderen Stelle zu dem Ergebnis, daß es eine Polarisierung von Wissenschaft und Glauben, wobei die Entwicklung des Wissens durch die Entstehung des Materialismus und die des Glaubens durch den Idealismus ihren Abschluß gefunden haben sollen, nicht gegeben hat: „Und es (wäre) eine Heuchelei ..., sich dessen zu schämen“ (24).

## **2. Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie „nach Bultmann“**

Soweit zur Diskussion dieser Problematik, die hier nicht weiter verfolgt werden soll, weil wenigstens noch einige Anmerkungen zur Auseinandersetzung mit der Theologie „nach Bultmann“, mit der Theologie „nach dem Tode Gottes“ hinzuzufügen sind.

### **a. Die Theologie „nach Bultmann“**

Es geht dabei also um die Auseinandersetzung mit jener Theologie, für die es eine Transzendenz im hergebrachten Sinne genauso wenig gibt wie eine Außerweltlichkeit Gottes, Gott also mit Dietrich Bonhoeffer „vielmehr in unserem Leben jenseitig ist“ (25); für die nach John A. T. Robinson „die Tröstungen der Religion, der deus ex machina, die Hypothese Gott, endgültig tot sind“ (26); für die mit Herbert Braun „das rechte Verstehen des Neuen Testaments ... selber nicht abhängt von der Annahme der Vorgegebenheit: es sei der überweltliche Gott, der im Neuen Testament rede und in die Welt eingreifend handle ..., sondern von dem Geschehen des mich in die Sache hineinziehenden Hörens. Diesem Geschehen ist Gott inne“, stellt Braun fest (27).

Auf diesem Wege von Bultmann über Bonhoeffer, Robinson und Braun kommt man dann sehr schnell zu jenem „Kapitel Theologie nach dem ‚Tode Gottes‘“ Dorothee Sölles, in dem Gott weitgehend in „Mitmenschlichkeit“ aufgelöst und Jesus zum Anwalt, zum Lehrer wird, der für seine Schüler mit der Absicht eintritt, sich überflüssig zu machen (28).

Dieser „Weg von Bultmann bis Sölle“ ist hier natürlich nur mit sehr groben Strichen nachgezeichnet worden. So etwa aber hat man ihn sich aus der Sicht der sowjetischen Religionsideologen vorzustellen. Diese Sicht läßt sie erkennen, daß die heutige protestantische Theologie es nicht nur als ihre legitime Aufgabe, sondern sogar als eine unbestreitbare Pflicht ansieht, sich mit den realen politischen und sozialökonomischen Verhältnissen in der Welt und damit auch mit den Grundlagen der verschiedenartigen Gesellschaftssysteme – sei es nun in Ost und Welt oder in den Entwicklungsländern – auseinanderzusetzen (29).

Sie macht ihnen auch deutlich, in welchem Maße diese „Revolution“ innerhalb der Theologie „nach Bultmann“ gerade diejenigen Christen, ob protestantisch oder katholisch – und unter ihnen vor allem die intellektuellen Laien –, die von dem Anspruch der „Fundamental-Theologie“ in weite Distanz zur „Institution Kirche“ getrieben wurden (und noch immer getrieben werden) und die man heute als „latente Kirche“ bezeichnet, alarmiert und – so kann man wohl sagen – für das Christentum wieder mobilisiert hat.

Nun muß auch hier die Einschränkung gemacht werden, daß in den bisherigen sowjetischen Publikationen zur Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie die Namen Braun und Sölle nicht – vielleicht: noch nicht – anzutreffen sind.

## **b. Bonhoeffers These von der „mündig gewordenen Welt“**

Wohl aber setzen sich die sowjetischen Religionsinterpreten eingehend vor allem mit Bonhoeffer auseinander. Vor allem ihm schreiben sie es zu, mit seiner These von der „mündig gewordenen Welt“, mit seiner Erklärung, daß nicht nur das Wunder überlebt, sondern Gott selbst, und mit seiner Forderung nach einer nicht-religiösen Interpretation biblischer Begriffe, die „Umverlagerung der theologischen Probleme auf die Ebene der Ethik“ gewollt und bewirkt zu haben (30).

In Bonhoeffer erkennen sie den entschiedensten Reformator unter den einflußreichen evangelischen Theologen, dessen Werk sich – dies wird immer wieder mit besonderem Nachdruck hervorgehoben – „besonders unter den jungen Theologen großer Popularität“ erfreut (31).

Auch der Prager Milan Machovec hat sich – das darf hier vielleicht in Erinnerung gebracht werden – schon 1962 ausführlich mit Bonhoeffer auseinandergesetzt und in dessen theologischem Ansatz mit einer gewissen Ironie „die außergewöhnlich ehrliche Bankrotterklärung des ‚religiösen Apriori‘ und die aufrichtige Mühe, auch unter den Voraussetzungen eines religionslosen Zeitalters zu etwas zu dienen“, erkannt (32). In Bonhoeffers Arbeit „Über die Religionslosigkeit“ glaubt Machovec „den logischen Abschluß des zweitausendjährigen Weges der Theologie ..., der ‚Wissenschaft von Gott‘“ sehen zu können, „die eine Position nach der anderen aufgeben mußte, bis sie sich nun endlich entschließt, auch von ihrem Eckstein, von Gott selbst zu lassen“ (33).

Wie für Machovec 1962 ist auch für den hier zitierten sowjetischen Autor Boriskin 1965 „die Popularität von Bonhoeffers Ideen ... der anschaulichste Beweis für die ausweglose ideologische Sackgasse, in die das ‚christliche Denken‘ geraten ist, sowie für die Vertiefung der Krise der religiösen Ideologie“ (34). Im Gegensatz zu Machovec beurteilt er die durch Bonhoeffer ausgelöste Entwicklung im Protestantismus aber offensichtlich sehr viel ernster. Die „Umverlagerung der theologischen Probleme auf die Ebene der Ethik“ bedeutet für ihn selbst zwar ein erzwungenes Zurückweichen, er gibt aber zu, daß die evangelische Theologie selbst darin „eine Rückkehr zum echten Christentum ... ein Näherrücken an sein ‚modernes Gepräge‘“ sieht und „die Ethisierung des Christentums nicht nur für ein gesetzmäßiges Ergebnis der ihrem echten Geist entsprechenden Eigenentwicklung der Theologie, sondern auch für eine Antwort auf die Erfordernisse der heutigen Wirklichkeit“ hält (35).

Eines ist in diesem Zusammenhang besonders interessant: Bonhoeffer und seine Theologie werden ausführlich behandelt, d.h. mit zum Teil ausführlichen Zitaten dargestellt, analysiert und gewissermaßen ideologisch ad absurdum geführt. So z.B. hinsichtlich seiner – wie es im sowjetischen Schrifttum heißt – Auslegung der Idee des Leidens. Auch hier werden oft lange Passagen aus „Widerstand und Ergebung“ zitiert, um zu zeigen, daß nach Bonhoeffer Gott den modernen Menschen nur als Verkörperung des Leidens beeinflusst, als Idee, die dem Menschen seine Bestimmung in der Welt aufzeigt, daß ein wahrer Christ also nur derjenige ist, der an den Leiden Gottes mit teil hat, der nicht aus der Welt flieht, weil „er das

irdische Leben wie Christus ganz auskosten muß“: „Nur indem er das tut, ist der Gekreuzigte und Auferstandene bei ihm und ist er mit Christus gekreuzigt und auferstanden.“

Bei diesem Zitat glaubt der sowjetische Autor Bonhoeffer aber auch „fassen“ zu können (36): „Aber die Verkündigung des Leidens ist doch wohl hier vom Glauben an den allmächtigen Gott, an die Vergeltung im Jenseits und an das Wunder nicht zu trennen! Wenn wir jedoch diese wichtigsten Trugbilder des ‚religiösen‘ Christentums verwerfen, dann müssen wir auch auf Bonhoeffers Hauptidee vom ‚weltlichen‘ Christentum verzichten. Da Bonhoeffer es nicht selbst tut, schmuggelt er in sein ‚weltliches‘ Christentum heimlich die außerordentlich wichtige Vorstellung vom ‚religiösen‘ Christentum hinein, das er selbst für überlebt erklärt hat. Vom ‚religiösen‘ Christentum freimachen kann man sich nur, wenn man sich von jedem Christentum überhaupt entschieden lossagt.“

### **3. Modernes protestantisches Selbstverständnis und sowjetische Religionskritik**

Auch die wichtigsten Merkmale und Aspekte der Entwicklung von Bultmann in Richtung – sagen wir – Braun und darüber hinaus werden zwar allgemein angesprochen, etwa so, wie es vorstehend zu erläutern versucht wurde. Sie werden aber in Einzelheiten nicht analysiert, obwohl dies zumindest theoretisch durchaus möglich gewesen wäre.

Man muß sich natürlich fragen, warum dies so ist, warum diese Analyse unterlassen wird. Es ist sehr schwer, wenn nicht sogar unmöglich, darauf jetzt schon eine Antwort zu geben. Es mag natürlich sein, daß die sowjetischen Religionsinterpreten dieses – zumal quantitativ ständig anwachsende – Material noch nicht genügend verarbeitet haben.

Eines kann man aber feststellen, daß nämlich offensichtlich diese bisher radikalste theologische Strömung im Protestantismus heute die sowjetischen Ideologen intern schon viel stärker beschäftigt als noch Bultmann, Tillich, Bonhoeffer oder die heutigen protestantischen Ethiker. Vielleicht ist ein Grund dafür die Scheu davor, diese radikalste bzw. „modernste“ Strömung der protestantischen Theologie in ihrem Selbstverständnis darzustellen. In einem Selbstverständnis also, das nicht zuletzt auch dadurch gekennzeichnet ist, daß sich ihre Vertreter nicht nur dem atheistischen Humanismus, sondern auch und nicht zuletzt dem Marxismus, zumindest aber dem jungen Marx weit öffnen und es sich gefallen lassen, in diesem Sinne als „Marxisten“ bezeichnet zu werden.

Die Scheu der Ideologen vor der Porträtierung dieser theologischen Richtung wäre durchaus verständlich, denn sie würden damit ihren Lesern ein christliches Selbstverständnis vermitteln, in dem es nicht mehr einen unbedingten und abgründigen Widerspruch zwischen Marxismus und Christentum, Marxismus und Religion zu geben braucht oder sogar mehr gibt, ein Modell also, das vor allem für die Zweifelnden und ihrer „Sache mit dem historischen und dialektischen Materialismus“ gar nicht mehr so sicheren Intellektuellen einige Attraktion bekommen könnte.

Man darf dabei nicht übersehen, daß es nie seit 1917 in der Sowjetunion stärkere Spannungen zwischen dem ideologischen „Establishment“ und den Intellektuellen gegeben hat als in den letzten Jahren. Nie haben gerade große Teile der Schicht der Intellektuellen auch in der Sowjetunion einen größeren Entideologierungs-, ja Entpolitisierungsprozeß durchgemacht, als in den letzten Jahren, der u. a. auch aus Zweifeln an der Berechtigung des absoluten Anspruchs des Marxismus-Leninismus sowjetischer Prägung gespeist wird.

### **III. Zusammenfassung: Ideologie und Religion**

Versucht man über das bereits vorstehend Ausgeführte hinaus noch einige allgemeine Schlußfolgerungen aus der Untersuchung der gegenwärtigen Religionsdiskussion in der Sowjetunion zu ziehen, so läßt sich folgendes feststellen:

1. Die heutige Religionsdiskussion in der Sowjetunion spiegelt das zunehmende Bewußtsein der Staats- und Parteiführung wider, daß es den bisherigen fünfzig Jahren der Sowjetherrschaft in Rußland nicht gelungen ist, die Religion – in welcher Erscheinungsform sie auch immer auftritt – restlos zu liquidieren und daß es sich bei den Gläubigen nicht ausschließlich um „Überbleibsel einer Klassengesellschaft“ handeln kann, deren Bewußtsein hinter dem gesellschaftlichen Sein zurückgeblieben ist. Diese Erkenntnis äußert sich nicht zuletzt auch in den zunehmenden Bemühungen der sowjetischen Führung, das tatsächliche Ausmaß und die verschiedenen Äußerungsformen der Religiosität in der Bevölkerung mit den von der Soziologie erarbeiteten Methoden zu ergründen.

Die Sowjetführer und ihre ideologischen Theoretiker scheinen sich also – um es anders auszudrücken – der bleibenden Realität des Religiösen auch in der Sowjetunion immer stärker bewußt zu werden.

2. In der heutigen Religionsdiskussion in der Sowjetunion tritt ferner deutlich die wachsende Erkenntnis der inneren Kraft des Religiösen und der Religionen hervor, d.h. der dem Religiösen bzw. den Religionen offenbar innewohnenden Fähigkeit und Möglichkeit, sich zu erneuern und sich den Veränderungen der Welt anzupassen.

Dabei darf vor allem nicht übersehen werden, daß die neuere Religionsdiskussion in der Sowjetunion erst an ihrem Anfang steht. Dennoch fühlt sich die Ideologie ganz offensichtlich schon jetzt herausgefordert: Sie malt den „Teufel des Modernismus“ nicht nur an die Wand, sondern bemüht sich bereits zu einem Zeitpunkt, wo es in der Russisch-Orthodoxen Kirche selbst zwar schon einige bemerkenswerte, aber doch nur erste sichtbare Anzeichen für eine „Modernisierung“ gibt, darum, ihm mit den orthodoxen Mitteln der marxistisch-leninistischen Religionsinterpretation entgegenzutreten.

3. Die bisher vorliegende Literatur berechtigt durchaus zu der vorsichtigen Prognose, daß der heute auch in der Russisch-Orthodoxen Kirche festzustellende „Modernisierungs“-Prozeß unaufhaltsam fortschreiten wird. Mit welchem Tempo diese Entwicklung jedoch vor sich gehen, in welcher Richtung sie verlaufen und zu welchen Konsequenzen für das Verhältnis der Kirche zu Staat und Partei sie führen wird, läßt sich zu diesem Zeitpunkt natürlich noch nicht abstecken.

Der vorstehende Beitrag ist stark erweitert auch erschienen in den „Marxismusstudien“, 6. Folge, hrsg. von U. Duchrow, J. C. B. Mohr, Tübingen 1996, S. 115ff, unter dem Titel „Die religionsphilosophische Diskussion in der Sowjetunion“.

## Anmerkungen

- 1) Von *S. J. Kovalev*: Pravoslavnoe bogoslovie i otkrytija v rajone mertvogo morja. O modernizaciji pravoslavnoj cerkvi (Die orthodoxe Theologie und die Funde im Bereich des Toten Meeres. Über die Modernisierung der orthodoxen Kirche), in: Ezegodnik Museja Istorii i Ateizma, Band 4/1960, S. 9.
- 2) *M. V. Vagabov*: Bol'se vnimanija sovetskomu islymovedenija (Mehr Aufmerksamkeit der sowjetischen Islamforschung schenken), in: Voprosy Filosofii, Nr. 12/1966, S. 172-175.
- 3) Ebenda.
- 4) Ebenda.
- 5) *Kovalev*, a.a.O.
- 6) *A. A. Suchich*: O „konservatizme“ i „modernizme“ v sovremennom pravoslavnom bogoslovii (Über den „Konservativismus“ und den „Modernismus“ in der orthodoxen Theologie der Gegenwart), in: Filosofkie Nauki, Nr. 2/1966, S. 115.
- 7) *N. D. Uspenskij*: Zadaci pravoslavnogo bogoslovija v sovremennoj zizni cerkvi (Die Aufgaben der orthodoxen Theologie im heutigen Leben der Kirche), in: Zurnal Moskovskoj Patriarchii, Nr. 9/1962, S. 66.
- 8) *N. Ivanov*: O bogoslovskich problemach sovremennosti (Über die theologischen Probleme der Gegenwart), in: Zurnal Moskovskoj Patriarchii, Nr. 5, 8, 9/1962; das folgende Zitat: Nr. 5/1962, S. 75.
- 9) So wörtlich wiedergegeben in: Zurnal Moskovskoj Patriarchii, Nr. 3/1964, S. 48.
- 10) *V. M. Boriskin*: Krizis christianstva i ego otrazenie evangeliceskoj teologii (Die Krise des Christentums und ihre Widerspiegelung in der evangelischen Theologie), in: Vestnik Moskovskogo Universiteta, Nr. 3 (VIII)/1965, S. 69-78; die zitierte Stelle S. 69.
- 11) Ebenda, S. 70.
- 12) Ebenda, S. 70.
- 13) Ebenda, S. 69.
- 14) *Dorothee Sölle*: Kirche ist auch außerhalb der Kirche, in: Deutscher Evangelischer Kirchentag Köln 1965. Dokumente, Stuttgart-Berlin 1965, S. 295-305.
- 15) *Bultmann* hat sein Entmythologisierungs-„Programm“ in dem 1941 gehaltenen und später gedruckten Vortrag „Neues Testament und Mythologie“ formuliert. Der Vortrag ist wiedergedruckt bei *H. W. Bartsch* (Hrsg.): Kerygma und Mythos. Theologische Forschung, I. Band 1960<sup>4</sup>, S. 15-48.

- 16) Die folgende Analyse stützt sich vor allem auf die Arbeit von *V. M. Boriskin*, a.a.O.
- 17) In diesem Sinne auch *A. A. Suchich*: a.a.O., S. 114f.
- 18) *V. M. Boriskin*: a.a.O., S. 71.
- 19) *V. M. Boriskin*: a.a.O., S. 72.
- 20) *V. M. Boriskin*: a.a.O., S. 72
- 21) *V. M. Boriskin*: a.a.O., S. 71.
- 22) *A. N. Canycev*: Naucnye soobsčenija i publikacii: Problem proischozdenija filosofii (Wissenschaftliche Mitteilungen und Veröffentlichungen: Das Problem des Ursprungs der Philosophie), in: *Filosofskie Nauki*, Nr. 4/1965, S. 68-76.
- 23) *Canycev*: a.a.O., S. 72.
- 24) *Canycev*: a.a.O., S. 71.
- 25) *D. Bonhoeffer*: Über die Religionslosigkeit, in: *Gert Otto* (Hrsg.) a.a.O., S. 216.
- 26) *John A. T. Robinson*: Gott ist anders, München 1963, S. 133.
- 27) *H. Braun* in seinen Thesen zu einer Diskussion mit *H. Gollwitzer* in: *H. Symanowski* (Hrsg.): *Post Bultmann Locutum*.
- 28) *D. Sölle*: Stellvertretung. Ein Kapitel Theologie nach dem „Tode Gottes“, Stuttgart-Berlin 1965, S. 156f.
- 29) Dieses neue Selbstverständnis trat insbesondere auf der vom 12.-26. Juli 1966 in Genf abgehaltenen „Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft“ deutlich hervor. Vgl. *H. Krüger* (Hrsg.): *Appell an die Kirchen der Welt*.
- 30) *V. M. Borinskin*: a.a.O., S. 75.
- 31) *V. M. Borinskin*: a.a.O., S. 74.
- 32) *M. Machovec*: Marxismus und dialektische Theologie. Barth, Bonhoeffer und Hromádka in atheistisch-kommunistischer Sicht, Zürich 1965 (zuerst 1962 in Prag erschienen).
- 33) Ebenda, S. 149.
- 34) *Boriskin*: a.a.O., S. 75.
- 35) *Boriskin*: a.a.O., S. 76.
- 36) *Boriskin*: a.a.O., S. 75.

Hinweis: Aussprachezeichen und Akzente wurden in der Transkription der russischen Namen und Titel durchgehend weggelassen.