



Information Nr. 30 Stuttgart XI/1967

„Vom Bannfluch zum Dialog“

Die Begegnung zwischen Christentum und Marxismus
in der nachstalinistischen Ära. Ein Bericht*)

von Heinz-Horst Schrey

1. Bedingungen des Dialogs

Mit dem Ende des Stalinismus ist auch die Marx- und Marxismus-Interpretation in ein neues Stadium getreten. Der französische Kommunist *Roger Garaudy*, Professor für Philosophie an der Universität Poitiers und Direktor des „Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes“, hat den Wandel mit dem Buchtitel „De l'anathème au dialogue“ (Vom Bannfluch zum Dialog) (1) gekennzeichnet. An die Stelle der ideologisch-apologetischen Betrachtungsweise tritt nunmehr die dialogisch-kritische. Beide Betrachtungsweisen haben ein je verschiedenes Verhältnis zur Praxis: die ideologisch-apologetische verweist auf die Praxis des Stalinismus und bezieht aus diesem Verweis ihre Antithesen; die dialogisch-kritische Betrachtungsweise dagegen verweist auf die veränderte Praxis im kommunistischen Machtbereich in der nachstalinistischen Ära, sucht also gegenwärtige Praxis mit gegenwärtiger Theorie in Übereinstimmung zu bringen.

Anpassung an die Entstalinisierung

Dieser Wandlungsprozeß setzt einen historischen Vorgang voraus, der sich in ähnlicher Weise gegenüber der Französischen Revolution vollzogen hat: den Übergang der primären Revolutionsphase in die Konsolidationsphase der neuen Gesellschaft. Die Revolutionsphase löste den Protest der den alten Gesellschaftsstrukturen verbundenen Ideologie aus, die Konsolidationsphase jedoch das *aggiornamento* der Theorie und des ideologischen Gegensatzes. Das Insistieren auf die historischen Ungeheuerlichkeiten der Revolutionsphase im Zeitpunkt der Konsolidation der neuen Gesellschaft wirkt grotesk und historisch obsolet. So konnten sowohl die Kirchen wie die Ideologen der nachrevolutionären Ära in Frankreich die Revolution vor allem wegen ihres Blutvergießens verurteilen, ein Argument, das hundert Jahre nach der Revolution

*) Auszugsweise Wiedergabe eines Referates vor der Marxismus-Kommission der Evangelischen Studiengemeinschaft Heidelberg (Okt. 1967)

nicht mehr verfängt. Keinem Menschen fiel es heute noch ein, die französische Gesellschaft darum heute noch abzulehnen, weil in der Revolution viel Blut vergossen wurde! Selbst die Kirche hat in der christlichen Demokratie ihren Frieden mit dem nichtmonarchistischen Regime geschlossen. Ein ähnlicher Prozeß wird sich auch gegenüber der russischen Revolution abspielen. Das bisher stärkste Gegenargument gegen sie, der Verweis auf die Blutzügel und die ungeheuerlichen Grausamkeiten der Revolutionäre, wird je länger je weniger verfangen. Das Gesetz von der normativen Kraft des Faktischen herrscht in der nachrevolutionären Konsolidationsphase und bringt die Einwände aus der Revolutionsphase zum Verstummen.

Entideologisierung in der Theologie

Zur Ermöglichung der neuen kritisch-dialogischen Phase der Marxismus-Interpretation trägt aber ein *inner*-theologischer Vorgang noch wesentlich bei. Sie setzt voraus, daß sich die Theologie selbst als kritische Wissenschaft versteht und sich des Zusammenhangs zwischen ethischer Aussage und sozio-historischer Wirklichkeit bewußt wird. Bei diesem Prozeß wird die Phasenverschiebung entdeckt, die zwischen der ethischen Aussage und der sozio-historischen Wirklichkeit besteht. Dieser Prozeß spielt sich sowohl in der evangelischen wie der katholischen Theologie der Gegenwart ab. In der *katholischen* Theologie ist die gegenwärtige Diskussion um das Naturrecht dafür typisch, wobei entdeckt wird, daß die bisher übliche Berufung auf die Autorität der Väter eine trügerische Phrase ist, die ohne genaueren Bezug auf die mit der Aussage verbundene und gemeinte historische Wirklichkeit unannehmbar ist. Das stärker entwickelte Gefühl für die Geschichtlichkeit der Aussagen läßt einerseits deren historische Kontingenz erkennen, andererseits macht es kritisch gegen eine naive Übertragung herkömmlicher ethischer Aussagen auf ganz andersgeartete sozio-ökonomische Verhältnisse. Damit setzt ein Prozeß der *Entideologisierung* ein, durch den ein neues, besser fundiertes Verhältnis zwischen Theorie und Praxis, Lehre und Leben möglich wird.

Auch in der *evangelischen* Theologie ist dieser Prozeß in Gang gekommen, etwa wenn *Helmut Gollwitzer* bemerkt, daß Kommunismus und Christentum sich nicht als zwei wesenhaft getrennte Wirklichkeiten gegenüberstehen, sondern als Faktoren, die historisch aufeinander wirken. Die faktische Unchristlichkeit der christlichen Gemeinde trägt mit zum Entstehen eines kommunistischen Messianismus bei. Die Aufgabe der gegenseitigen Begegnung ist nicht die einer polemischen Versteifung, sondern „das Sichtbarwerden einer tiefgreifenden Buße, die nicht nur nachträglich die Versäumnisse früherer Generationen zugibt, sondern noch mehr beunruhigt ist von der Frage nach den heutigen Verhältnissen“ (2).

Der amerikanische Theologe *Charles West* spricht im Schlußabschnitt seines Buches „Communism and the Theologians“ (SCM Press, London 1958) von der christlichen Begegnung mit dem Kommunismus. Was heißt „Begegnung mit dem Kommunismus“ und wo findet diese statt? West stellt fest, daß es nicht der Kommunismus war, der die moderne Gesellschaft primär revolutioniert hat, sondern die Entwicklung der Technik, auf die der Kommunismus eine theoretische und praktische Antwort zu geben versuchte. In vielen Ländern, deren Bevölkerungen durch die technische Revolution in Not gekommen sind, ist die kommunistische Partei die einzige, die nicht bereit ist, den status quo zu akzeptieren. Der Kommunismus erscheint vor allem den Intellektuellen als der einzige Ausweg aus dem herrschenden

Nihilismus, und ihr fanatisches Engagement findet in der wissenschaftlichen Vorhersage einer vollkommenen Gesellschaft seine Befriedigung. Verzweiflung, Einsamkeit und das christliche Gewissen sind drei wichtige Motive, sich der kommunistischen Bewegung anzuschließen. Christentum und Kommunismus sind zwei dynamische Bewegungen in der gegenwärtigen Gesellschaft, wobei ein eschatologisch-dynamisch verstandenes Christentum dem Kommunismus in nichts nachzustehen braucht an realistischem Denken über die Beziehungen von Macht und Kultur, an Identifizierung mit der proletarischen Situation und der Übereinstimmung von Theorie und Praxis. Das erste Erfordernis einer Begegnung von Christentum und Kommunismus ist die Erkenntnis, daß beide in ihrer Art „bewegliche Schiffe auf dem Strom der revolutionären Wandlungen unserer Tage sind und nicht hemmende Blöcke auf seinem Wege“ (S. 331). Diese Sicht der Dinge ist vor allem *Nikolai Berdjajew* zu verdanken (Die Wahrheit und Lüge des Kommunismus, 1935)“ *Paul Tillich*, *Karl Barth* und *Reinhold Niebuhr*.

Wenn West nun auch die negative Bilanz der Verwirklichung des Kommunismus zieht und vom Kommunismus als einer „tyrannischen Macht“ (S. 334) spricht, so trägt seine Schilderung wieder die Züge des Stalinismus. Er sieht angesichts dieser Situation für den Christen die Pflicht zum Widerstand gegeben. Doch was heißt christlicher Widerstand? Jedenfalls nicht Identifizierung des Christlichen mit restaurativen Positionen, vielmehr „widersteht der Christ als Zeuge für Christus den Versöhner, als einer, der den Kommunisten auf die Wirklichkeit jenseits seiner Verzerrungen der Wahrheit und Gerechtigkeit hinweist“ (S. 337).

„Mündige Welt“

Man muß die Begegnung von Christentum und Kommunismus im Rahmen der Konfrontierung der Christen mit einer mündig gewordenen Welt sehen. Es gilt hier *Dietrich Bonhoeffers* Wort: Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden (Widerstand und Ergebung, S. 240). Für die Begegnung des Christen mit der säkularen Welt gilt die Erkenntnis, daß Gott in Christus mitten in die Welt hineingehört und also auch der Christ ohne Vorbehalt in der Welt zu stehen hat. Angesichts der Tatsache, daß in der nach-kommunistischen Welt das Proletariat und die Intelligenz desillusioniert sind, skeptisch gegen jede Art von Idealen und Ideologien und „ewigen Wahrheiten“, daß beide pragmatisch an der Lösung technischer und sozialer Probleme interessiert sind, aber nicht an einer religiös verstandenen „geistlichen Heimat“, macht die meisten theologischen Lösungsversuche obsolet, die darauf hinauslaufen, den Kommunismus religiös und theologisch zu interpretieren. *Emil Brunners* Lehre von den Schöpfungsordnungen und sein christlicher Idealismus machen ihn blind gegen die kommunistische Bewegung. *Berdjajews* Versuch, den Kommunismus in das geistliche Drama der Ostkirchen einzuordnen und ihm eine zentrale Stelle im geistlichen Schicksal Rußlands zuzuweisen, versagt gegenüber den sozialen Realitäten. Aber auch *Tillichs* Versuch einer religiösen Interpretation des Sozialismus, indem diesem seine – ihm selbst unbewußte – Tiefendimension aufgezeigt wird, versagt angesichts der Weigerung des Kommunismus, sich in dieser Weise zu verstehen. Die Welt selbst verwirft alle Versuche, ihre Mündigkeit durch religiöse Ideologie zu unterminieren.

Darum traf *Karl Barths* Ruf an die ungarische Jugend genau das Richtige und wurde von ihr auch enthusiastisch quittiert: Trau deinem

eigenen Verstand! Es geht also darum, den relativen, nach Lösungen suchenden Verstand gegen jeden Versuch in Schutz zu nehmen, der ihn für ein totales System von Sinngebung oder Kultur vereinnahmen will, ebenso wie gegen verzerrende Leidenschaften wie Haß oder Angst; es geht darum, mit dem Nächsten in nüchternem Realismus zu leben, der weder durch Ideale noch durch Reaktion gestört ist. „Der Christ ist dazu berufen, die Welt mit diesem Christus zu konfrontieren, indem er das Sein Christi im Alltag eines Menschen mit seinem Nächsten mitlebt mit all seinen komplexen und relativen Problemen“ (S. 349).

Es zeichnet sich also nach einer ideologisch bedingten Kontrastierung von Marxismus und Christentum eine mehr pragmatisch orientierte Gegenüberstellung ab, die theologisch ermöglicht wird durch das Ernstnehmen der Realität der Inkarnation angesichts der Tatsache der mündig gewordenen Welt.

2. Positionen der Christen

Der christlich-marxistische Dialog hat vier Voraussetzungen: 1. die mit dem Tode Stalins einsetzende Entstalinisierung, 2. die damit im Zusammenhang stehende weltpolitische Entspannung, 3. die Aufgeschlossenheit der ökumenischen Bewegung und schließlich 4. die Aufgeschlossenheit Johannes XXIII. und des II. Vatikanums.

Die ersten Gespräche

Besonders Frankreich, Italien, die Tschechoslowakei und Deutschland sind dabei, als Stätten der Gesprächsbewegung hervortreten. 1964 trafen sich in Lyon Vertreter der katholischen und protestantischen Kirche in *Frankreich* zu einer Diskussion mit Vertretern der KPF (R. Garaudy, G. Mury, J. Colombel und A. Gorz). Thema des Gesprächs war: Materialismus und Transzendenz (3). Seit 1962 lädt das Centre d'Etudes et de Recherches Marxistes der KPF in Paris die protestantischen Theologen und Vertreter der Orthodoxie zu Gesprächen ein. Dieses Institut ist an die Stelle einer früheren Kommission für anti-religiöse Studien getreten. Am 14. April 1964 traf sich diese Gruppe aus Anlaß des 400. Todestages von Calvin. Von kommunistischer Seite waren G. Mury, R. Garaudy und A. Casanova, von protestantischer J. Bosc und A. Dumas beteiligt (4). Bei dieser Gelegenheit wurde offiziell gegen den Ilytschow-Bericht Stellung genommen, in dem zur Neubelebung der antireligiösen Kampagne in der UdSSR aufgerufen wird. Besonders R. Garaudy widersprach der in dem Bericht geäußerten Auffassung, das Christentum gehe seinem Verfall entgegen. Solange es noch eine Staatsmacht und eine Geldwirtschaft gibt, wie dies auch in der Sowjetunion der Fall ist, und solange die Natur den Menschen beherrscht, bleibe die Religion eine objektive Existenzmöglichkeit für den heutigen Menschen. Es beweise eine ideologische Schwäche des Marxismus, wenn er administrativen Druck einsetze, um den Verfall der Religion zu beschleunigen. Es wird zugegeben, daß das christliche Phänomen auch heute noch reich an Verheißung ist. Als eigentlicher Stein des Anstoßes wurde das Problem der Gnade angesehen.

In *Deutschland* veranstaltete die Evangelische Studentengemeinde seit 1963 Studientagungen, die das Verhältnis von Christentum und Marxismus zum Gegenstand hatten. Die Vorträge sind zusammengefaßt in dem Band „Disputation zwischen Christen und Marxisten“ (5), in dem neben deutschen evangelischen Theologen vor allem die Tschechen L. Prokupek, M. Machovec, J. Cerny, M. Zuna,

M. Prucha und E. Kadlecova zu Wort kommen. Es war ein selbstkritisches Fragen in diesem Disput, in dem die eigene Tradition zum Problem wurde, was an ihr wesensnotwendig und was zeitbedingt sei. Gehört die aristotelische und platonische Metaphysik wesensmäßig zum Christentum? Und der Atheismus zum Marxismus?

Wandel im Katholizismus

Auf katholischer Seite ist durch die Enzyklika *Mater et Magistra* des Papstes Johannes XXIII. und das Schema XIII des II. Vatikanischen Konzils eine neue dialogische Begegnung möglich geworden. Seither gibt es auch im Raum des italienischen und des spanischen Katholizismus dialogische Begegnungen zwischen Katholiken und Kommunisten. Im April 1965 veranstaltete die *Paulus-Gesellschaft* ein Treffen in Salzburg über das Thema „Christentum und Marxismus heute“, an dem sich deutsche, französische, italienische und spanische Theologen zusammen mit Kommunisten aus fünf Ländern beteiligten (6). Im Mai 1965 sprach R. Garaudy vor der katholischen Gesellschaft „*Ad lucem*“ an der katholischen Universität Louvain in Belgien über die Bedeutung des marxistischen Atheismus. – In Genf fand im April 1965 im Europäischen Zentrum für Kernforschung ein Streitgespräch zwischen dem Dominikanerpater Dubarle und Garaudy statt über die Perspektiven des Gesprächs zwischen Christen und Marxisten. – In der Augustnummer 1965 der sowjetischen Zeitschrift „Fragen der Philosophie“ findet sich ein wichtiger Artikel: „Der Dialog des Katholizismus mit der zeitgenössischen Welt“. Damit seien nur einige der wichtigsten Etappen dieses neuen Dialogs genannt. Jedenfalls ist Ossip K. Flechthaim zuzustimmen, der davon spricht, daß „in unseren Tagen zwei mächtige Gebilde in Fluß geraten, die noch bis vor kurzem wie monolithische Blöcke den Weg nach vorn versperrten – der römische Katholizismus und der moskowitzische Kommunismus“ (7).

In der Einleitung zu Schema XIII (Konstitution über die Kirche in der modernen Welt) heißt es: „Um ihren Auftrag durchzuführen, obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, die Zeichen der Zeit zu erforschen und im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer Weise, die jeder Generation jeweils entspricht, auf die ewigen Fragen des Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis von beiden zueinander antworten“.

Der Begriff der „Zeichen der Zeit“ war von Johannes XXIII. schon in der Enzyklika „*Pacem in terris*“ gebraucht worden. Es wurden dort folgende Phänomene angesprochen: die Emanzipation der Arbeiterklasse, die Gleichberechtigung der Frau, die Emanzipation der früheren oder heutigen Kolonialvölker, weltweite Planung, die Vereinheitlichung der Welt und die fortschreitende Sozialisierung der verschiedenen Aspekte des menschlichen Lebens. Es ist von katholischer Seite darauf hingewiesen worden, daß wir es mit diesem Begriff mit einer Art neuer Offenbarungsquelle zu tun haben. So schreibt der holländische Dominikaner Vanhengel (8): „Neben der Heiligen Schrift und der Tradition, der Liturgie und der Frömmigkeit ist die konkrete Existenz des Menschen eine theologische Quelle geworden“.

Papst Paul VI. formulierte dieses Prinzip im September 1966 folgendermaßen (9): „Das Konzil fordert die Theologen auf, eine Theologie zu entwickeln, die sowohl seelsorgerlich wie wissenschaftlich

ist; die enge Föhlung hält mit den patristischen, liturgischen und besonders den biblischen Quellen; welche die Lehrautorität der Kirche und besonders des Stellvertreters Christi respektiert, und die einen Bezug hat zur Menschlichkeit, wie sie in konkreter geschichtlicher Aktualität gelebt wird“.

Man wird als evangelischer Theologe gegen den ungeschützten Gebrauch des Begriffs „theologische Quelle“ mißtrauisch sein müssen, nachdem die Deutschen Christen im Jahr 1933 die deutsche Gottesstunde erkennen zu können geglaubt hatten und Barmen „die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Wort Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen“, verworfen hatte. Die Wirklichkeit kann höchstens den Rang eines Formalprinzips der Ethik haben, darf aber nicht in den Rang einer Offenbarungsquelle erhoben werden. Unbeschadet dessen meint der Begriff zweierlei: einmal die Einsicht der Kirche in ihre eigene geschichtliche Kontingenz und damit verbunden der Ruf zur Buße, sodann das Streben nach unvoreingenommener Wahrnehmung der geschichtlichen Phänomene, also eine Seinerschlossenheit und Gegenwartsnähe, wie sie der Kirche lange genug gefehlt hat. Dazu gehört die ideologiefreie Wahrnehmung der geistigen und sozialen Strömungen, wobei man sich vor allem beim Marxismus nicht durch dessen offensichtlichen Atheismus kopfscheu machen lassen sollte. So findet sich denn tatsächlich in Schema XIII keine polemisch-beschwörende Aussage gegen den marxistischen Atheismus.

Gollwitzer charakterisiert diese Art der Auseinandersetzung mit dem Atheismus folgendermaßen: „1. der Atheismus wird nicht diffamiert, sondern verstanden: aus dem Protest gegen das Übel in der Welt und aus dem Streben nach Befreiung des Menschen; 2. die Ursache dafür, daß sich dieses Streben gegen den christlichen Glauben wendet, wird ‚zum nicht geringen Teil‘ auch im Versagen der Christen gesehen; 3. die unvermeidliche Verwerfung des Atheismus wird nicht in einem anthropologischen Pessimismus begründet, als verlange die Ehre Gottes die Unehre des Menschen, sondern Gottes Offenbarung wird geröhmt als die wahre Begründung menschlicher Würde und die Bejahung irdischer Verantwortung aus neuen Motiven; 4. der Atheismus wird weniger als Bosheit denn als Krankheit angesehen und als bestes Heilmittel für ihn wird der Kirche ihr eigenes Liebeszeugnis eingeschärft; 5. die Zusammenarbeit von Glaubenden und Nichtglaubenden zur Förderung des irdischen Lebens wird bejaht, ohne sie mit einer Bedingung zu verknüpfen – etwa der eines Minimums von Religiosität oder der Einigkeit in gemeinsamen moralischen Prinzipien, wie es noch Pius XII. mit seinen Bedingungen für einen ‚Dialog in der Wahrheit‘ mit dem Kommunismus getan hatte ...; 6. die Bedrückung der Kirche und die Verwendung staatlicher Machtmittel für die atheistische Propaganda bleibt, wie es sich gehört, nicht unerwähnt, wird aber nicht benützt, um den Atheismus allgemein anzuprangern, und die Forderung kirchlicher Freiheit wird nicht als Bedingung für die Zusammenarbeit mit den Atheisten formuliert“ (10).

Man weiß sich sowohl von marxistischer wie von katholischer Seite heute einig in der Aufgabe, an der Schaffung einer besseren Welt mitzuarbeiten. Die Kirche gibt in Schema XIII den früheren Alleinherrschaftsanspruch auf, wenn es um die Bestimmung der sozialen Ordnungsvorstellungen geht und erkennt die Wirklichkeit der pluralistischen Gesellschaft an. Man lernt es, zu unterscheiden zwischen dem im Marxismus vorliegenden Kampf um die soziale Befreiung der Menschen und dem traditionell mit ihm verbundenen Atheismus.

Positionen im Protestantismus

Die Auseinandersetzung mit dem Marxismus ist für die Theologie der Prüfstein, ob sie fähig ist, geschichtlich zu denken. Dieses geschichtliche Denken muß sich zunächst bewähren an der Einsicht in das Versagen der christlichen Botschaft gegenüber der sozialen Situation des vergangenen Jahrhunderts, sodann in der Erkenntnis der geschichtlichen Bedingungen für die Entstehung des Marxismus.

Es zeichnet die Theologie *Karl Barths* aus, daß sie beide Einsichten vertritt. In einem Aufsatz über „Ludwig Feuerbach“ heißt es: „Hätte die Kirche früher als Marx sagen und betätigen müssen und können, daß gerade Gottes Erkenntnis die Befreiung von allen Hypothesen und Götzenbildern automatisch kräftig in sich schließe und aus sich erzeuge? ... War und ist etwa die Gottlosigkeit der Sozialdemokratie ein Mene-Tekel für die Kirche, angesichts dessen sie nicht sowohl pharisäisch sich entrüsten, als vielmehr Buße tun sollte, so war und ist die merkwürdige Überzeugungskraft der Feuerbachschen Lehre in ihrem Kontrast zu der Theologie dieser Kirche kein Rätsel – obwohl oder gerade indem sie in ihrem Kern eine Platitude sondergleichen ist“ (11).

Was kann die Kirche angesichts dieser Lage tun? Eine Ethik entwickeln, die „von dem Kultus alter und neuer Hypostasen und Ideologien grundsätzlich geschieden sein wird. Dann wird man es ihr wieder glauben, daß auch ihr Gott keine Illusion ist. Vorher nimmermehr“. Es gilt also, Abschied zu nehmen von der Vergangenheit und diese nicht im Sinne traditionalistischer Theologie zu verklären. Was in dem Antichristentum von Feuerbach und Marx usw. geschieht, ist nichts anderes als die Entlarvung eines zur Ideologie des Bürgertums entarteten und mit dem Idealismus Hegelscher Prägung sich identifizierenden Christentums.

Was hat es nun aber mit dem Materialismus der Marxisten auf sich? Auch diesen versteht Barth in seiner historischen Bedingtheit: er lebt nämlich von dem, was im historischen Materialismus nicht nur „zwängerische Konstruktion, sondern geschichtlich zweifellos wahr und wirklich ist. Er lebt von der tatsächlichen Existenz jener im 19. Jahrhundert so aufdringlich sichtbar gewordenen seelenlosen Menschengestalt“ (12). Barth weiß von dem Fluch, der dadurch über dem Marxismus liegt, weil er „selbst von dem Geist oder Ungeist jenes Roboter Menschen in sich aufgenommen hat“, aber wieso sollte sich die christliche Kirche darüber verwundern, daß sie selbst in das Schußfeld der marxistischen Polemik geraten ist, nachdem sie nichts dazu getan hatte, dem Aufstieg jenes seelenlosen Menschenbildes entgegenzuwirken?

„Hätte sie sich nicht darauf versteift, die Unsterblichkeit der Seele zu lehren, statt der Gesellschaft mit der Verkündigung der Auferstehung der Toten zu bezeugen, daß Gottes Gericht und Gottes Verheißung den ganzen Menschen angehen und darum weder abseits von der materiell ökonomischen Wirklichkeit bejaht und geglaubt, noch im Gegensatz zur materiell ökonomischen Wirklichkeit als Ideologie verneint und beiseite geschoben werden können?“ Der Materialismus „erinnert jedenfalls Theologie und Kirche an Schulden, die sie noch von Ferne nicht beglichen haben“.

Für Barth sind es vor allem zwei Gedanken, die ihm den Zugang zur Begegnung mit dem Marxismus eröffnen. Einmal sein Christozentrismus, der es ihm ermöglicht, die Welt als den mit Gott versöhnten Herrschaftsbereich Jesu Christi zu verstehen, wobei auch die

Nichtchristen und Atheisten weder der Versöhnung noch der Herrschaft Christi entrinnen können. Darum der Rat an die Christen in der DDR: „das ABC zu exerzieren, das den Christen zum Christen macht, nämlich schlicht: an den Gott ernstlich und fröhlich zu glauben, den zu bezeugen, dort wie hier unser Auftrag ist. An ihn glauben, heißt aber, wie Sie so gut wissen wie ich: Ihn, sein Reich und seine Gnade und also unseren Herrn und Heiland Jesus Christus über alle Dinge fürchten und lieben, ihn in allen großen und kleinen Problemen als den, der er war, ist und sein wird, anerkennen und gelten lassen, unser persönliches wie unser soziales Leben daraufhin wagen, daß wir alles Gute von Ihm und von Ihm alles Gute zu erwarten haben“ (13).

Damit ist die Begegnung von der Ebene der Ideologie auf die der eigentlichen „Grundform der Menschlichkeit“, nämlich der Ich-Du-Begegnung verlagert. Es geht nun nicht mehr darum, sich selbst und den Partner als Vertreter feindlicher Ideologien zu verstehen, sondern als Menschen, die – von Gott her – unter denselben Voraussetzungen in das Gespräch eintreten und auf dieser Welt dieselben Probleme au lösen haben, nämlich sie menschenwürdiger zu machen. Weil der Christ den wirklichen Menschen im Lichte des Wortes und der Offenbarung Gottes kennt, ist seine Erkenntnis des wirklichen Menschen „dann bescheidener, metaphysikfreier, aber eben darum umso genauer, strenger und vollständiger“ (14).

Von der Einsicht in das geschichtliche Versagen und die Verkürzung der neutestamentlichen Botschaft her sieht auch (der 1874 geborene Leipziger Theologe) *Emil Fuchs* das Verhältnis von Marxismus und Christentum. „Das Christentum wurde die formende Ideologie der mittelalterlichen Welt, damit aber auch die Heiligung der feudalen Gesellschaft, die so entstanden war ... Auch Luthertum und Calvinismus mußten jenes tragische Schicksal der Umdeutung erfahren und Heiligung der bürgerlichen Welt und ihrer Mächte werden“ (15). Sich dem Ruf Gottes versagt zu haben, ist eine schwere Schuld, die noch heute auf der Christenheit lastet und die zur Folge hat, daß sie von Gott „nun in die Ecke geschoben ist“. Darum gibt es nur einen Weg: „in einer bereitwilligen und demütigen Mithilfe an der Neugestaltung der Gesellschaft, die sich unter marxistischer Führung vollzieht, diese Schuld gutzumachen und den Beweis der Kraft zu führen, bis er wieder überzeugend wird“.

Von grundsätzlich denselben theologischen Ausgangspunkten geht auch *Gollwitzer* aus. Für ihn ist der Begriff des „christlichen Abendlandes“ ebensowenig ein Anlaß zum Stolz oder zum Kreuzzug wie für Barth, wenngleich Gollwitzer keinen Zweifel daran läßt, daß er den Westen bejaht: „Aber wir bejahen ihn nur so, daß wir die Gaben bejahen, die uns hier durch Gottes Geduld noch gegeben sind. Wir bejahen nicht den Mißbrauch, der bei uns mit ihnen getrieben wird“ (16).

Jedenfalls soll sich der Christ nicht in eine Haltung des ideologischen Widerstandes drängen lassen, soll ohne Haß und ohne sich in das Freund-Feind-Denken pressen zu lassen, wenn er im Osten lebt, „der Stadt Bestes suchen“. „Der Christ ist auch im politischen Handeln ein Mensch der Versöhnung“ (S. 130). – Aus der marxistischen Religionskritik ergeben sich für die christliche Theologie bestimmte Aufgaben: sie fordert die Theologie zur kritischen Selbstprüfung auf, das Zutreffende dieser Kritik von Unzulänglichem und Falschem zu unterscheiden; sie läßt die Theologie die Schwäche ihrer herkömmlichen Apologetik erkennen und löst sie

aus der traditionellen Verbindung mit der antiken Metaphysik; sie zwingt zu der unerläßlichen Unterscheidung zwischen Religion als ewigem Bedürfnis des Menschen und der Bezeugung des lebendigen Gottes, der nicht zum immanenten Weltbestand gehört, wie es die Religionen tun (17).

Daß das Evangelium sich nicht um unsere menschlichen Ideologien kümmert und sie überwindet, ist auch das Anliegen des tschechischen Theologen *Josef Hromadka* (18). „Er (Jesus Christus) ignoriert alle unsere Vorhänge; er ignoriert die Kluft zwischen Ost und West, zwischen den bis unlängst herrschenden und den sich erhebenden armen, farbigen Völkern. Er schreitet majestätisch durch die Welt, um unsere Kirchen zur Buße zu rufen (vielleicht auch viele von ihren Institutionen zu stürzen), den elenden und armen, hungrigen, schmutzigen und unzivilisierten Menschen seine Hand zu reichen, die reichen, besitzenden und mächtigen Menschen, wo immer sie leben, zu warnen und zur allerletzten Entscheidung aufzufordern“ (S. 20). Hromadka entwirft eine Geschichtstheologie, in welcher der Gedanke des göttlichen Gerichts maßgebend ist. „Die Geschichte der letzten vierzig bis fünfzig Jahre ist eine unheilvolle Revolution von Weltausmaß. Sind wir bereit, ihre Lektion zu lernen? Wir leben in einer Zeit strengen göttlichen Gerichts, aber gerade darum in einer Zeit göttlicher Gnade und Verheißung“ (S. 61).

Daraus ergibt sich einmal die Einsicht, daß es kein Zurück hinter die Revolution mehr gibt, auch wenn viele Christen das noch erhoffen. Es ist wichtiger, die eigene Verantwortung für den Lauf der Dinge zu erkennen und das Versagen der dem Namen nach „christlichen“ Nationen einzusehen, als irgendwelche möglichen Motive von Gewalttat, Zerstörung und Schlechtigkeit bei den Kommunisten zu enthüllen, um unsere eigene Verantwortung und unser Gewissen zu beschwichtigen. Theologie ist keine Ideologie, und daher verläuft die Scheidungslinie nicht zwischen Kommunisten und Nichtkommunisten, sondern „zwischen dem Herrn der Herrlichkeit und der Barmherzigkeit auf der einen und menschlichen Sündern, ob Kommunisten oder Nichtkommunisten, auf der anderen Seite“ (S. 70).

Wie steht es dann aber mit dem Atheismus im Marxismus? Hromadka ist der Ansicht, daß es sich hierbei um einen „radikalen Humanismus“ handle: „Sein Schwerpunkt ist nicht, was wir negative Gottlosigkeit nennen, sondern ein energischer Versuch, den Menschen und die menschliche Gesellschaft von allem und jedem zu befreien, das ihr Verständnis und ihre Fähigkeit, die Gesetze von Natur, Gesellschaft und Geschichte zu meistern, verkrüppelt hat“. Damit ist die Basis für den Dialog gewonnen, denn „wenn ein Christ die Bedeutung des marxistischen Humanismus erfaßt und wenn ein Kommunist durch alle religiösen Mythen und Abgöttereien zu der Tiefe des prophetischen Kampfes für den wahren Gott gegen Götter und Ideale hindurchdringt, dann können beide eine feste Basis für eine fruchtbare schöpferische Auseinandersetzung schaffen“ (S. 86).

Einen für den Dialog zwischen Kirche und Welt geeigneten Ansatz findet *Heinz-Dietrich Wendland* im diakonischen Auftrag der Kirche. Die Kirche als ganze wie in ihren einzelnen Gliedern hat sich als dienende, nicht als herrschende zu verstehen, gerade auch angesichts des raschen sozialen Umbruchs der gegenwärtigen Welt. Christliche Weltdiakonie soll aber nicht eine Gleichsetzung mit dem sozialen Humanismus sein, sondern ist verbunden mit der Bezeugung der allumfassenden Herrschaft Jesu Christi über die ganze Schöpfung Gottes und alle Menschen. „Inmitten der Gesellschaft,

an allen Menschen dient sie diesem Herrn, an den Bedrängten und Elenden, an den zahllosen Opfern der sozialen Umwälzungen unserer Tage“ (19). Wenn Kirche und Gesellschaft auch nicht ineinander aufgehen sollen, so gibt es doch eine kritische Solidarität mit der Gesellschaft. Diese Solidarität ist kritisch, weil „sie aus der Erkenntnis der Macht der Sünde stammt und doch zugleich in jedem Menschen den erblickt und liebt, den Gott zu seinem Reiche berufen hat, dessen Existenz aber innerhalb der Grenzen der Institutionen dieser Welt nie geheilt und befriedet werden kann“ (S. 45). Wendlands Blick ist zwar mehr auf die weltweite Ökumene gerichtet und weniger auf das Verhältnis zum Kommunismus, doch muß sich sein Gedanke vom diakonischen Auftrag auch gegenüber der Welt des Kommunismus bewähren.

In seiner Darstellung des Religiösen Sozialismus bei Paul Tillich bemerkt Wendland als bleibendes Verdienst dieser Bewegung, daß sie den christlichen Glauben wieder neu als Hoffnung und Erwartung verstanden und die einseitige Bindung an Ursprung und Geschichte gebrochen hat, welche die Voraussetzung dafür bildete, daß die gesellschaftskritische Kraft der Kirche erlosch und daß sie ihre gesellschaftliche Aufgabe nur noch in der Bewahrung und Erhaltung der überlieferten Institutionen sehen konnte.

Das ist genau die Stelle, an der die futurologische Theologie *Jürgen Moltmanns* einsetzt (20). Moltmann will für das Ganze der Theologie das wieder zurückgewinnen, was seit Johannes Weiß und Albert Schweitzer längst Allgemeingut der neutestamentlichen Wissenschaft geworden ist: daß die Zeugnisse vor allem des Neuen Testaments randvoll von Zukunftshoffnung sind, und zwar von Hoffnung nicht nur für ein Jenseits, sondern für die Erde. Das ist in der Kirche vergessen und umgebogen worden und daher erklärt sich, daß diese Hoffnung aus der Kirche ausgewandert ist und sich in verzerrter Gestalt immer wieder gegen die Kirche gekehrt hat. Weil das Christentum ganz und gar und nicht nur im Anhang Eschatologie ist, kann diese nicht nur ein Teilstück der christlichen Lehre sein, sondern muß deren Kern sein. Darum gibt es auch eigentlich nur ein Problem der christlichen Theologie, nämlich das Problem der Zukunft. Seinen Realgrund aber hat die christliche Hoffnung im Glauben an Jesus Christus, den Auferstandenen. Der Gott der Bibel ist ein „Gott mit Futurum als Seinsbeschaffenheit“ (Ernst Bloch). Moltmann sieht aber Hoffnung nicht nur als passive Erwartung dessen, was Gott einmal tun wird, sondern zugleich „als unerschöpfliche Quelle für die schöpferische, erfinderische Phantasie der Liebe“ (S. 29), also für ein Tun des Menschen, dem die Hoffnung als neues Denken und Entwerfen vorausgeht. Moltmann hat es verstanden, eine eschatologisch konzipierte Theologie mit der für den Marxismus wesentlichen Kategorie des Handelns zu verbinden. Damit ist diese Theologie geeignet, in den Dialog mit dem Marxismus einzutreten, denn Zukunft, Hoffnung und Handeln sind gemeinsame Gesprächskategorien.

Daß es bei aller Gemeinsamkeit der Grundkategorien doch erhebliche Differenzen des Verständnisses im Kontext einer marxistischen bzw. christlichen Gesamtauslegung gibt, haben sowohl Moltmann wie Marsch (21) gesehen. Bei *Bloch* geht schließlich das Gegenüber Gottes verloren und aus dem Geheimnis des deus absconditus wird der ein für allemal messianisch geheiligte Mensch, der homo absconditus. Da sich bei Bloch schließlich der Ansatz Ludwig Feuerbachs und seiner anthropologischen Wendung auswirkt, muß das Gegenüber Gottes in den „Zielinhalt des Existierens selber“

eingehen und der Mensch wird also gleichsam „belastet“ mit der ganzen Schwere letzter, absoluter, göttlicher Erfüllung der Geschichte, von der ihn einst ein Glaube an Gott „entlastete“: „Er muß nun selbständig alles nur mögliche Heil verwirklichen, er muß Erde in Heimat verwandeln, er ist zum ‚Verliebtsein ins Gelingen‘ verdammt, er wird zum Gefangenen seiner Hoffnung“. Damit ist hier der Kontroverspunkt erreicht, der auch zwischen Garaudy und Rahner steht.

3. Positionen der Marxisten

Auch von marxistischer Seite ist die gegenwärtige Situation als eine solche des notwendigen Dialogs verstanden worden. *Roger Garaudy* sagt es auf der Tagung der Paulus-Gesellschaft in Salzburg 1965 so: „Die Zukunft des Menschen kann nicht gegen die Gläubigen aufgebaut werden, nicht einmal ohne sie; und die Zukunft des Menschen wird nicht aufgebaut werden können gegen die Kommunisten, nicht einmal ohne sie“ (22).

Das alles heißt keineswegs, daß nunmehr die qualitativen Differenzen zwischen Christentum und Marxismus verwischt werden sollen, als bestünden sie nicht mehr. Aber sie werden nun anders gesehen als zuvor. Garaudy kann in seinem Buch „Vom Bannfluch zum Dialog“ auf theologischer Seite Entwicklungen feststellen, die diesen Dialog ermöglichen. Er erwähnt Rudolf Bultmanns Programm der Entmythologisierung, wodurch Transzendenz nicht mehr mythologisch gedacht wird als Einbruch eines *deus ex machina* in die Menschenwelt, sondern im Raum menschlicher Entscheidung. Weiter werden Bischof John A. R. Robinsons Buch „Gott ist anders“ und Teilhard de Chardins christo- und anthropozentrischer Entwicklungsgedanke erwähnt, durch den sich das Christentum als Religion des Handelns versteht und die Welt aufgewertet wird. Mit dieser Theologie hat es für den Marxisten Sinn zu diskutieren; mit einer heruntergekommenen Scholastik gibt es nicht einmal eine gemeinsame Sprache.

Wende zum Menschen

Für die Begegnung ist aber auch eine neue Besinnung auf das Wesentliche im Marxismus nötig. Garaudy versteht ihn nicht in seiner stalinistischen Spätreform als starrgewordene materialistische Metaphysik, sondern von seinen Ursprüngen beim jungem Marx her als eine Bewegung, in der das Moment des Schaffens, der Subjektivität und der Transzendenz, verstanden als Überschreiten des Gegebenen, wesentlich ist. Damit erst gelangt man auf dieselbe Ebene, auf der auch das Phänomen der Religion zu begreifen ist, denn „die Religion ist wie jede Ideologie ein Entwurf, das heißt eine Art und Weise, sich von dem Gegebenen loszureißen, es zu transzendieren, die Wirklichkeit vorwegzunehmen, sei es um die bestehende Ordnung zu rechtfertigen, sei es, um gegen sie zu protestieren und sie zu verändern“ (S. 72). Somit sind dem Marxismus wie der christlichen Religion die gleichen Probleme gestellt, nämlich der Subjektivität, der Wahl und der Gewinnung der Zukunft. Wenn das so ist, dann gibt es eine mögliche Integration des reichen christlichen Erbes in den Marxismus; er kann also den Fragen nach dem Sinn des Lebens und des Todes, nach Ursprung und Ziel des Menschen und der Geschichte gegenüber nicht gleichgültig bleiben. Freilich werden die Antworten hüben und drüben anders ausfallen. Transzendenz ist für den Christen ein Tun Gottes, das auf ihn zukommt und ihn ruft, für den Marxisten dagegen ist es eine Dimension des menschlichen Handelns der Überschreitung auf sein fernes Wesen hin, es ist die Überschreitung

der Natur zur Kultur hin. *Karl Rahner*, Gesprächspartner Garaudys in Salzburg, verwendet hier den Begriff der absoluten Zukunft und identifiziert ihn mit Gott. „Absolute Zukunft ist nur ein anderer Name für das, was mit ‚Gott‘ eigentlich gemeint ist“ (S. 15). Als absolute Fülle der Wirklichkeit ist sie der tragende Grund der Zukunftsdynamik.

Es gibt also zwischen Christen und Marxisten ein Einverständnis darüber, daß Mensch und Welt in ihrem gegenwärtigen Zustand unzulänglich sind, die Marxisten lehnen es jedoch ab, sich und die Welt auf eine absolute Zukunft hin zu entwerfen, die nicht Mensch, sondern Gott heißt. Vor den Christen wie den Marxisten steht die absolute „Forderung nach Totalität und Absolutheit, nach Allmacht gegenüber der Natur und nach vollständiger liebender Gegenseitigkeit der Geister“ (S. 90). Für den Marxisten ist der höchste Name, den man diesen Forderungen geben kann, der Name Mensch. „Ihm diesen Namen zu verweigern, hieße den Menschen um eine seiner Dimensionen, um seine wesentliche spezifische Dimension beschneiden, denn der Mensch ist eben gerade derjenige, der nicht ist. Diese Forderung des Menschen ist, glaube ich, das Fleisch eures Gottes“.

Garaudy sieht die sicherste Grundlage für den Dialog in der Gewißheit, daß, wenn jeder sich auf das Wesentliche in seiner eigenen Position besinnt, ein gemeinsamer Wille entdeckt wird, die schöpferischen Energien des Menschen bis zu einem Höchstmaß zur Verwirklichung eines totalen Menschen anzuspannen; aus dem Wettstreit zwischen dem prometheischen Humanismus der Marxisten und dem christlichen Humanismus wird die Zusammenarbeit beider hervorgehoben. So ergibt sich also für Garaudy trotz verschiedener Motivation dennoch eine gemeinsame Aktion und ein gemeinsames Ziel für Christen und Marxisten, nämlich „die Pflicht, aus jedem Menschen einen Menschen zu machen, das heißt einen lebendigen Initiativherd, einen Poeten im tiefsten Sinne des Wortes, nämlich einen Menschen, der täglich die Erfahrung seines schöpferischen Überschreitens gemacht hat, was die Christen Transzendenz und wir seine wahre Menschlichkeit nennen“ (S. 117).

Es dürfte kein Zufall sein, daß wir diese anthropologische Wendung des Marxismus gerade bei einem französischen Marxisten finden. Gewiß liegt hier eine Beeinflussung von Seiten des Existentialismus vor und Garaudy beeilt sich, den Schaden im Marxismus zu beheben, den *Jean Paul Sartre* als die „Austreibung des Menschen, seinen Ausschluß aus dem marxistischen Wissen“ (23), bezeichnet.

Die von Sartre angeregte Fragestellung nach dem Verhältnis von Marxismus und Existentialismus ist auch von dem polnischen Philosophen *Adam Schaff* aufgegriffen worden (24). Schaff sieht das Gemeinsame beider Denkrichtungen zwar in der gemeinsamen Problematik, jedoch nicht in den Lösungen. Es treten dabei vor allem zwei große Fragenkomplexe in den Vordergrund: die Frage nach der persönlichen Verantwortung und die Frage nach Rang und Rolle des Einzelmenschen oder nach dem Sinn des Lebens. Schaff begründet in längeren Ausführungen, wieso das Thema Anthropologie auch für den Marxismus wichtig ist und nicht länger als Monopol weltanschaulich entgegengesetzter idealistischer Richtungen betrachtet werden darf. „Mit diesem Problem begann der Marxismus, geschichtlich gesehen, seinen Entwicklungsgang, und auf dieses Problem hin muß er sich erneut orientieren – wenn man den Marxismus richtig versteht, das heißt als menschliche Sache“ (S. 55). Schaff macht klar, daß die

Lösung der anthropologischen Problematik die jeweilige Weltanschauung des Fragenden voraussetzt, also in seinem Falle die marxistische. So wird an Marx erinnert, wonach der Mensch ein gesellschaftliches Geschöpf ist, ein „Ensemble der gesellschaftlichen Beziehungen“; entsprechend kann auch persönliches Glück nur erzielt werden durch das Glück der Gesellschaft, weil „nur eine Ausdehnung der Sphäre der Entwicklung der Persönlichkeit und der Möglichkeit der Befriedigung der mannigfaltigen Bestrebungen der Menschen im gesellschaftlichen Maßstab eine bleibende Grundlage für die Erfüllung der persönlichen Bestrebungen schafft“ (S. 68).

Aus der Formel vom Menschen als Ensemble der gesellschaftlichen Beziehungen ergibt sich auch die Lösung des anderen offenen Problems, der Freiheit: der Mensch ist frei im Rahmen und auf dem Boden seiner gesellschaftlichen Determiniertheit. Diese tritt auch ins Spiel, wenn es um die Frage des sittlichen Konflikts und der persönlichen Verantwortung geht. Das individuelle Gewissen hat sich an den grundlegenden Zielen der Gruppe auszurichten, und ein Konflikt kann nur dann entstehen, wenn der Einzelne bei seiner Gruppe ein im Grunde gruppenwidriges, also böses Verhalten feststellt, etwa eine falsche Politik; dann braucht er sich mit der Gruppe nicht solidarisch zu erklären und muß im Einklang mit seinem Gewissen handeln.

Wir haben die Thesen Schaffs angeführt, weil sie zeigen, wie die anthropologische Problematik auch im Marxismus aufgebrochen ist. Für den Dialog mit dem Christentum tragen diese Thesen unmittelbar nichts aus, denn Schaffs Partner ist nicht das Christentum, sondern der Existentialismus Sartre'scher Prägung.

Pragmatische Gemeinsamkeit

Schon bei Garaudys Beitrag zum Dialog war zu bemerken, daß es sich dabei keineswegs um eine Synthese in den letzten Positionen handeln kann, vielmehr um eine Begegnung in gemeinsamer Aktion. Die Gemeinsamkeit ist also eine pragmatische. Diesen pragmatischen Standpunkt nehmen auch die tschechischen Gesprächspartner in den Arnolds-hainer Gesprächen von 1963ff ein (25). *Ladislav Prokupek*, Mitarbeiter am philosophischen Institut der Akademie der Wissenschaften in Prag, stellt fest, daß sich der Marxismus mit dem modernen Christentum vor allem darum noch beschäftigt, weil es „eine bis heute allzu lebendige Realität“ ist; es besteht und stellt in den westlichen, aber auch in den sozialistischen Ländern eine gewisse geistige und oft auch politische Kraft dar, die man, wenn man Realist sein will, nicht übersehen kann. Nach einem Überblick über die heutigen Strömungen in der katholischen und evangelischen Kirche bzw. Kirchen findet Prokupek, daß es bei dem neuen Dialog „um die Konfrontation und das Ermessen der Werte gehen müsse, die der Marxismus und das Christentum der Welt und dem heutigen Menschen bringen, die nicht nur von Einzel- oder Gruppenbedeutung sind, sondern vor allem Werte, die für die ganze Menschheit, ihre Gegenwart und Zukunft von Bedeutung sind“ (S. 51).

Humanistischer Marxismus

Der schon von Garaudy angerührten Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens widmet *Milan Machovec*, Philosophieprofessor an der Karlsuniversität Prag, einen Beitrag. In der Frage nach dem Sinn des Lebens sind die vier anthropologischen Hauptprobleme: Was kann ich wissen? Was darf ich hoffen? Was ist der Mensch? Was soll ich tun? zusammengefaßt. Heutzutage versuchen vier Geistesmächte darauf eine Antwort zu geben: der Marxismus mit seinem Grundideal

der besseren Zukunft der Menschheit, der Scientismus mit seinem Ideal der Verwissenschaftlichung des gesamten menschlichen Lebens und Strebens, die Existenzphilosophie mit ihrem Bewußtsein vom Einzelnen, der als in die Existenz geworfen, seine Freiheit und sein Glück sucht, und schließlich das Christentum, das im Kontakt mit der Welt der Bibel das Höchste anzubieten meint. Machovec spricht offen davon, daß der Marxismus durch den Stalinismus eine schwere Krise erlebte, durch die er gezwungen ist, eine innere Erneuerung zu suchen. Er weiß die Leistungen der Religion in ihrer Geschichte zu schätzen. Bis heute hat nichts anderes dem Menschen eine ähnlich wirksame Integration der alltäglichen menschlichen Existenz zustande gebracht wie die Religion. So wird es das Schlüsselproblem der Gegenwart sein, ob es die Menschheit vermag, auf rein „diesseitigen“ Grundlagen etwas so Mächtiges und Inspirierendes zu schaffen, wie es die Religion früher getan hat. Was heißt nun aber Atheismus? Jedenfalls nichts rein Negatives, sondern eine Verpflichtung gegenüber den positiven humanistischen und ethischen Werten. Es muß um eine Humanisierung unseres Planeten gehen; das ist die Vorbedingung für die kosmischen Aufgaben, die unserer Generation gestellt sind. Das zweite ist die Schaffung eines „antisystemhaften Systems“, das heißt einer Organisationsform, die dem Bedürfnis jedes einzelnen nach Entfaltung seiner persönlichen Initiative und individuellen Fähigkeiten entspricht. „Der Sinn des menschlichen Lebens besteht also darin, auch alle inneren gesellschaftlichen Prozesse zu beherrschen, damit selbst die feinsten Gefühle des intimen Menschenlebens ihre positive gesellschaftliche Tatkraft finden können“ (S. 91).

Kommunismus heißt also Entwicklung der Gemeinschaftsfähigkeit des einzelnen Menschen. Neben das Prinzip des Systems muß das des Dialogs treten als existentiell notwendiger Bestandteil des menschlichen Entwicklungsprozesses. Machovec schwingt sich schließlich zu einer Art pantheistischen Glaubensbekenntnisses auf, wenn er als letzten Inhalt des höchsten Dialogs den Dialog mit der Ewigkeit, zwischen meinem individuellen Sein und dem universellen Sein bezeichnet.

Da es in Deutschland nach dem Verbot der KPD keine kommunistische Intelligenz mehr gibt, ist Machovec einer der begehrtesten kommunistischen Gesprächspartner in Deutschland geworden. Auf einer vom Hamburger Jugendpfarramt im April 1965 veranstalteten Disputation mit Moltmann präzierte Machovec noch einmal das Verhältnis des Kommunismus zum Christentum. Auf die Frage, ob dieses für ihn eine gegnerische Ideologie sei, gibt er eine dialektische Antwort: ja, insofern es sich mit dem antiken und mittelalterlichen Weltbild identifiziert, als antikommunistische politische Ideologie auftritt und die religiöse Opiumsrolle in der Gesellschaft spielt, indem es die Diesseitsaufgaben mystifiziert und damit den irdischen Fortschrittswillen lähmt; nein, insofern es „aktives Jesu-Folgen“ ist, wozu drei Dinge gehören: das Sich-Engagieren für die allmenschlichen Diesseits- und Dienstideale, die Weltoffenheit und der Wille zum Dialog und schließlich die eschatologische Bereitschaft, in dieser Welt „alles neu“ zu machen. Machovec kann deswegen kein Christ sein, weil er nicht nur „einen Herrn“ anerkennen kann, wenn es darum geht, sich für eine wirklich allmenschliche Einheit zu engagieren; das entspräche einem engen Europazentrismus. Wie sieht er selbst sein Verhältnis zum Marxismus? „Wenn ich mich Marxist nenne, tue ich es nur aus dem Grunde, weil ich überzeugt bin, daß gerade sein Wort für die heutige Situation, für den Fortschritt,

ja sogar für das bloße Erhalten des Menschen eine am meisten mobilisierende Kraft darstellt. Aber Marx ist für mich einer in der Reihe der großen Humanisten, sein Werk kann verstanden und weitergeführt werden, nur wenn man es nicht sektiererisch ausschließt, sondern humanistisch und geschichtlich annimmt und um dessen weitere Entwicklung sich neu engagiert“ (26).

Auch seine Stellung zum marxistischen Atheismus präzisiert Machovec in dem Hamburger Disputationsbeitrag. Er rückt deutlich vom Diamat ab, wenn er es als naiv und auf die Dauer unbefriedigend bezeichnet, gegen Gott „die Materie“ als irgendein Ideal zu stellen und zu predigen. „Das kann niemand begeistern, das ist defaitistisch und rückständig. Nicht Materie, sondern der Mensch ist in diesem Atheismus ein Gegenideal, eine dialektische Negation des Begriffs Gott, durch welchen der Mensch entfremdet seiner eigenen Natur lebte (Feuerbach)“ (S. 140).

Machovec gibt offen zu, daß er die Religion als Form der Entfremdung bekämpft, aber auch die „niedrigeren Formen des Atheismus“, jedoch nicht mit den Mitteln der stalinistischen Epoche, sondern nur mit möglichst humanen Mitteln, in einem ritterlichen Streit. – Auf der Marienbader Tagung der Paulus-Gesellschaft 1967 meinte Machovec: radikal von Gott verlassen, wird der Marxist früher oder später das Erbe des menschlichen Mysteriums übernehmen, nämlich einer menschlichen Transzendenz alles Bestehenden (27).

Diese Zuversicht darf aber nicht als naive Siegesgewißheit verstanden werden. Das geht aus Machovecs Beitrag auf dem fünften Deutschen Evangelischen Akademikertag am 14.-16. Oktober 1966 in Essen hervor (28). Es gibt auch für den Marxismus keine „garantierte Zukunft“. Der Verlust des alten Vorsehungsgedankens, die nukleare Entwicklung und die deshumanisierenden Prozesse in der Technik bringen die Menschheit immer an den Rand der Katastrophe. Die marxistische „Ersatzvorsehung“, nämlich die „schlecht verstandene, fehlinterpretierte Lehre von der sogenannten ‚geschichtlichen Gesetzmäßigkeit‘“ ist eine ganz unsinnige Vorstellung. „Wo steht denn geschrieben, daß der ‚Prozeß‘ ins Unendliche steigen kann oder daß die Menschheit wenigstens ihren objektiv möglichen Gipfel erreichen muß ... Im ‚Wege der Menschheit‘ kann immer und überall eine Sackgasse beginnen“ (S. 32f).

Machovec setzt sich für einen humanistischen oder existentialistischen Marxismus ein. „Der Marxismus scheint mir auch hier (im Abendland) zu einer wirklichen Hoffnung der Menschheit werden zu können, wenn wir ihn dem 20. Jahrhundert anpassen. Der Marxismus der Jetztzeit darf nicht nur ökonomisch bleiben, er muß auf den Menschen in seiner geistigen Totalität und in allen seinen Lebenssituationen eingehen“ (S. 38).

Hat aber der moderne Mensch nicht im kommunistischen System einen Standort gefunden, an dem es keine Entfremdung mehr und darum so etwas wie endliche Erlösung gibt? Dieser Ansicht sind die tschechischen Marxisten keineswegs. Der Prager Philosoph *Milan Prucha* sagte in Arnoldshain 1965: „Wenn der Mensch der Zukunft den Weg des Sich-selbst-bewußt-Werdens gehen wird, wird ihm ersichtlich sein, daß der menschliche Standpunkt nicht der Standpunkt des Glaubens ist, sondern der Standpunkt des Forschens, des Durchlebens, der Arbeit und des Schaffens, begleitet von ständiger Unabgeschlossenheit, von Qualen, Unsicherheit, die weder die Geschichte noch der Glaube auflösen kann, denn Qual und Unsicherheit, das ist der Mensch selbst“ (29).

4. Der Dialog im Vollzug

Der Dialog zwischen christlichen Theologen und Marxisten vollzieht sich vor allem in drei Themenbereichen: „Mensch und Religion“, „Zukunft“ und „Gesellschaft von morgen“.

Mensch und Religion

Für *Helmut Gollwitzer* beispielsweise besteht kein Gegensatz zwischen Religion und Atheismus, sondern zwischen dem „Gott für uns“ des Evangeliums und der menschlichen Weigerung, von der Lebenswirklichkeit dieses „Gott für uns“ zu leben (30). Damit steht für den evangelischen Partner die Kategorie der Offenbarung außerhalb des von den Marxisten anvisierten Gegensatzes. Das hat zur Folge, daß man es nicht nötig hat, den Begriff der Religion unbedingt zu verteidigen, als ob mit ihm die eigene Position stehe oder falle. Man kann ruhig zugeben, daß Religion ein menschliches Bedürfnis ist mit all den vom Marxismus angeprangerten Fragwürdigkeiten. „Nicht die christliche Botschaft, sondern unsere menschliche Empfangs- und Gestaltungsweise, die christliche Religion wird dabei, soweit es um das Christentum geht, verhandelt; sie aber darf der Kritik nicht entzogen werden“ (S. 129). Karl Barth kann schreiben: „Was sie leugnen können, kann doch nur die Existenz eines ihnen bekannten Begriffsgötzen sein, nicht das Sein und Wirken des lebendigen Gottes, den sie nicht kennen – der aber sie umso besser kennt (31).

Diese Argumentation erscheint zunächst verblüffend und befreiend, hat aber den Nachteil, daß sie 1. nur Geltungswert hat für den Gläubigen, dem kraft seines Glaubens Gott eine lebendige Realität ist; 2. der Vorwurf, daß Religion und Entfremdung zusammenhängen, nicht entkräftet wird, wenn unter Entfremdung der Entwurf der Existenz auf eine außer dem Menschen reale Wirklichkeit gemeint ist. Gerade wenn nicht Religion als Moment der Subjektivität, sondern Offenbarung als das Gegenüber des Menschen angenommen wird, ist der Mensch in dem Zustand festgehalten, in dem er sein Dasein nicht selbst verdankt, worin aber nach Marx erst das Merkmal der menschlichen Eigentlichkeit liegt. So liegen das Problem der Religion und das der Anthropologie dicht beisammen, und es würde sich eigentlich eher lohnen, darüber zu diskutieren, wie es mit dieser Eigentlichkeit des bei sich befindlichen Menschen steht. Dann steht plötzlich das Problem der Freiheit des Menschen im Mittelpunkt der Diskussion. So kann *Jürgen Moltmann* den humanistischen Atheismus auf sein Freiheitsverständnis hin befragen: „Der freie, der königliche Mensch ist doch wohl der, der sich nicht mehr aus seinen Leistungen rechtfertigen und bewundern muß, der nicht mehr durch seine gesellschaftliche Stellung definiert wird, der nicht auf seine soziale Brauchbarkeit angewiesen ist, sondern der, wie ich christlich sagen möchte, auf der grundlosen Anerkennung durch Gott seine allem überlegene Würde empfängt und darum frei anerkennen und lieben und arbeiten kann ohne Voraussetzung und Bedingung eines Leistungsstandards ... Wer des Menschen Freiheit sucht, ohne die Gnade Gottes, der belastet den Menschen nicht nur mit Eigenverantwortung, sondern auch mit Selbstrechtfertigungen und ‚verdammte‘ ihn dazu (Sartre), sein eigener Schöpfer und sein eigener Richter sein zu müssen“ (32).

Es zeigt sich gerade bei der Art, wie Moltmann die Auseinandersetzung mit dem Marxismus führt, daß diese letztlich nicht mehr auf dem Boden der Aufklärung geführt werden kann, vor allem wenn er die Tatsache der Auferstehung einführt, die für den Nichtgläubenden

ein unbewiesenes Postulat bleibt, aber keinen signifikanten Verifizierungswert hat, sondern auf dem der menschlichen Realität und in der Befragung der von Marxismus und Christentum angebotenen Lösungsmöglichkeiten für die Realisierung der Menschwerdung.

Die Zukunft der Gesellschaft und die Rolle der Religion

Ein fruchtbarer Ansatz für die Auseinandersetzung scheint mir dort zu liegen, wo die Religionsproblematik in die Zukunftsproblematik übergeht. Das ist sowohl bei Moltmann (Theologie der Hoffnung) wie bei Karl Rahner der Fall; auch Wilhelm Dantines Beitrag auf der Salzburger Tagung der Paulus-Gesellschaft läuft darauf hinaus. Am deutlichsten hat wohl Rahner die Transzendenzproblematik mit der Zukunftsperspektive identifiziert, wenn er Gott als „die absolute Zukunft“ definiert. Wenn das Christentum als Religion der Zukunft bezeichnet wird, dann ist damit eine gemeinsame Basis mit dem Marxismus gefunden, der ja auch ein Weg in die Gestaltung der Zukunft hinein sein will. Eine weitere Gemeinsamkeit ist die sich daraus ergebende Definition des Menschen als des Wesens, dem die Zukunft aufgegeben ist.

Hier liegt nun aber auch der tiefste Divergenzpunkt der beiden Bewegungen, der beim besten Willen nicht aus der Welt zu schaffen sein wird: daß der Marxismus die Zukunft als eine bloß kategoriale Möglichkeit des Menschen sieht, vom Menschen planbar, manipulierbar als endliche Zukunft, während das Christentum sie als unüberbietbare, unendliche, auf den Menschen zukommende Zukunft versteht. Sie bleibt für den Christen das unsagbare Geheimnis, das allerdings in der Inkarnation Gottes in Jesus Christus gegenwärtig, objektiv faßbare geschichtliche Erscheinung geworden ist. Die von Machovec vollzogene Relativierung Jesu ist für den Christen ebenso untragbar wie die fast völlige Ignorierung Jesu bei Garaudy. Der Unterschied zwischen Christentum und Marxismus wird unüberwindlich angesichts des christlichen Festhaltens am unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch, während der Marxist Garaudy sagen kann: „Transzendenz, das ist die Erfahrung, durch die der Mensch das Bewußtsein gewinnt, selbst Gott im Werden zu sein“ (33).

Der Katholik *Johann Baptist Metz* macht darauf aufmerksam, daß nicht jeder Verheißungsglaube eine verhängnisvolle Entfremdung und Verschleierung der Radikalität der menschlichen Fragesituation sein muß, vielmehr kann dieser umgekehrt gerade eine Verschärfung der Fragesituation sein, wo die Frage in eine Forderung übergeht. Jedenfalls schließen sich christliche Eschatologie und irdischer Einsatz nicht aus, sondern ein (34).

Der Streit um den Menschen muß schließlich um den Sinn der Selbstentfremdung gehen. Der Christ wird an den Marxisten immer die Frage haben, ob das Entfremdungsphänomen in seiner Tiefe gesehen und erfaßt ist, wenn es den Menschen in seinen sozio-ökonomischen Strukturzusammenhängen sieht, aber nicht in seinen anderen Dimensionen. Angenommen, die großen sozialen Utopien ließen sich realisieren und der Mensch würde in einer künftigen Großgesellschaft als ökonomisch gesichertes und problemloses Wesen aufgehen, würde dann die Konfrontation des Menschen mit sich selbst zu Ende sein? Was ist mit den Problemen der Schuld, des Bösen, der Konkupiszens? In diesen Begriffen drückt sich die Erfahrung einer Selbstentfremdung aus, die offenbar einer rein ökonomischen Lösung des Problems unzugänglich bleibt. Finden wir dafür bei Marx eine weisendere Antwort als bei Jesus?

Denselben Einwand gegen Garaudy macht auch der amerikanische Theologe *Roger L. Shinn*, wenn er fragt, wo im Urchristentum denn der apokalyptische Glaube von der Betonung von Sünde und Vergebung abgetrennt war. Garaudy hat unabsichtlich den Sinn des Neuen Testaments einseitig verstanden, um so einen geeigneten Partner für den Dialog zu bekommen; tatsächlich ist der Dialog jedoch komplexer, als Garaudy denkt (35).

Was das andere in Salzburg verhandelte Problem angeht, die Zukunft der menschlichen Gesellschaft und die Rolle der Religion in ihr, so hält der Marxismus daran fest, daß die Religion eine unwissenschaftliche Deutung der Welt darstellt und darum nicht mithalten kann mit der „wissenschaftlichen“ Deutung des Marxismus. *Gilbert Mury* sagt: „Wir Marxisten glauben, daß die Religion aus der Geschichte verschwinden wird. Es wäre aber seltsam, wollte man sich dieses Verschwinden als Ergebnis eines äußeren Zwanges, der Anwendung eines Erpressungs- und Polizeiapparates vorstellen ... Wenn das Christentum schließlich und endlich von der Erde verschwinden soll, dann wird dies nicht durch seine gewaltsame Zerstörung geschehen, sondern durch die irdische Vollendung dessen, was der Glaube anstrebt“ (36).

Rahner stellt in seinem Diskussionsbeitrag das Christentum als die Religion der absoluten Zukunft heraus (s. o.). „Wo eine Zukunft, die vom Menschen geplant würde, über die hinaus nichts ist und zu erwarten wäre, würde das Christentum eine solche Zukunftserwartung als utopische Ideologie ablehnen“ (S. 208).

Bei näherer Betrachtung stellt sich heraus, daß beide Weisen der Argumentation ihre schwache Stelle haben. Der Marxist kann schwer klarmachen, wieso eine Veränderung der sozio-ökonomischen Verhältnisse zugleich das Wesen des Menschen grundlegend verändert, vor allem bleiben Schuld und Tod, überhaupt die individuellen Grenzsituationen, ungelöste Probleme. Der christliche Theologe dagegen hat es schwer, seinen Begriff der absoluten Zukunft in eine glaubwürdige Relation zur immanenten oder relativen Zukunft mitsamt der in ihr geforderten menschlichen Aktivität zu bringen. Das wurde im Verlauf der Diskussion noch deutlich gemacht. „Wenn das Christentum keine überzeugende Beziehung des absoluten Geheimnisses der Zukunft zu den kategorialen Gehalten der innerweltlichen Zukunft herstellt, so begegnet es dem gleichen Problem wie der Marxismus, der eine Zukunft in schöpferischer Freiheit ohne Bezug läßt zu seiner durch Inhalte prädestinierten Zukunft“ (P. Heintel, S. 216f).

Einen Weg der Synthese scheint *J. B. Metz* aufgezeigt zu haben, wenn er an die Stelle eines rein spekulativen Weltverhältnisses ein operatives setzt, wobei „der Übergang von der bloßen Weltauslegung zur Weltveränderung, den Marx eingeschärft hat, die Möglichkeit numinoser Erfahrung nicht abschafft, sondern ihr den Topos Zukunft zuweist, in dem sich im ausstehenden Noch-nicht des bislang Ungewordenen das anstehende Noch-nicht des Ungekommenen zeigt und an dem sich deshalb je neu handelnd-empfindliches Bewußtsein bildet“ (S. 228).

Koexistenz von Christen und Marxisten?

Schließlich bleibt noch als letzter Fragenkreis die Koexistenz von Christen und Marxisten in der Gesellschaft der Zukunft. Der italienische Kommunist *Lucio Lombardo-Radice*, Professor für Geometrie an der Universität Rom, unterscheidet zwischen einem

bürgerlichen Pluralismus und einem dialogisch-dialektischen Pluralismus, wobei für den bürgerlichen Pluralismus das Gegeneinander der Klassen und die ewige institutionelle politische Trennung, für den „wissenschaftlichen“ Pluralismus das Verschwinden der Klassegegensätze bei gleichzeitiger Beibehaltung theoretischer Gegensätze typisch ist. Das entspricht der Kritik, die der XX. Parteikongreß der KPdSU am System des Monolithismus geübt hatte. Das hat seine weittragenden Auswirkungen auf dem Gebiet der Wissenschaft, wo die bisher verpönten Erkenntnisse der Genetik, der Relativitätstheorie, Kybernetik, der symbolischen Logik und Psychoanalyse ebenso als „Klassenkonterbande“ diffamiert waren wie die nicht-optimistischen, unheroischen und nicht-naturalistischen Richtungen in Kunst und Literatur. „Wenn man den Marxismus auf den Marxismus anwendet, so gelangt man zu dem Schluß, daß auch der Marxismus seine notwendigen Lücken, seine unvermeidlichen Einseitigkeiten hat: daß sich also der Marxismus mit Hilfe anderer, in ihrer Weise auch einseitiger, doch gewissermaßen für ihn ‚komplementären Wahrheiten‘ vervollständigen und entwickeln kann und muß“ (S. 256). Lombardo-Radice plädiert für eine freie Konfrontation von Marxismus und Christentum, wobei die „sanfte Gewalt“ der Vernunft die Wahrheit voranbringen wird.

Somit läuft die Begegnung zwischen Marxisten und Christen auf eine praktische Koexistenz bei ideologischer Differenz hinaus. Der französische Jesuit *Jean-Yves Calvez* weist dabei auf einen Unterschied hin, der offenbar zwischen den Marxisten in Moskau und denen in Paris besteht: Während die Moskauer betonen, daß es keine ideologische Koexistenz geben könne, erklären die Pariser, voran *Maurice Thorez*, daß man über die ideologischen Divergenzen wohl hinwegkommen könne, wenn es nur eine Gemeinsamkeit im Handeln gebe. So ist an die Marxisten die Frage zu richten, ob sie bereit sind, ihre Politik nicht durch ihre Philosophie und ihre Weltanschauung blockieren zu lassen. Die Frage ist umso berechtigter, als die Marxisten „nicht selten den Eindruck erwecken, daß sich für sie über dieser Erde, über Ihrer politischen Praxis und ihren technischen Forschungen und Eroberungen nur der Himmel ihrer Philosophie wölbt, die Absolutheit ihrer Weltanschauung, ihrer Sicht des Menschen und ihres Verständnisses der Geschichte“ (S. 273).

Gustav A. Wetter, der bekannte Fachmann für Fragen der marxistischen Philosophie und Politik, hebt hervor, daß die Theorie von der Unvermeidlichkeit des ideologischen Klassenkampfes und der daraus resultierenden Unmöglichkeit einer ideologischen Koexistenz auf das Verhältnis von Marxismus und Christentum unanwendbar sei, weil sich die ganze Koexistenzdoktrin ausschließlich auf das Verhältnis von Staaten mit verschiedener Sozialstruktur bezieht, aber nicht auf Marxismus als Theorie und Christentum als Religion. Auf alle Fälle ist aufs Entschiedenste abzulehnen, daß das Christentum als „kapitalistische Ideologie“ dargestellt wird (37).

Dieser letzte Fragenkreis berührte nicht nur die Theorie, sondern auch die Praxis des gesellschaftlichen Verhaltens. Darum war es fast unvermeidlich, daß von beiden Seiten die Aufforderung ausgesprochen wurde, die Auseinandersetzung mit rein geistigen Mitteln zu betreiben, nicht mit Gewalt und mit Einsatz des staatlichen Machtapparates. Es war bedauerlich, daß bei diesem Gespräch die Vertreter des Ostblocks kaum anwesend waren, sondern hauptsächlich die in der westlichen Welt lebenden Kommunisten, denen man ohne

weiteres einen weitgehenden Revisionismus vorwerfen kann. Wahrscheinlich hat der amerikanische Theologe *Harvey Cox* in seiner Stellungnahme zu Garaudy recht, wenn er meint, Garaudys Thematik interessiere die meisten Kommunisten in der Welt überhaupt nicht, denn für sie sei ein Gespräch über Transzendenz und Subjektivität viel uninteressanter als ein solches über Klassenkampf oder Revolution. „Wie lange könnte eine Unterhaltung über Transzendenz und Subjektivität dauern etwa mit Marschall Lin Piao oder mit Breshnew!“ (38). Ein Kommunist könnte ihm natürlich die Frage zurückgeben, indem er fragt, wie lange wohl ein solches Gespräch mit Präsident Johnson dauern würde! Darin wird allerdings Cox recht haben, wenn er betont, daß der Dialog sich nicht allein auf die philosophisch-theologische Ebene beschränken darf, sondern auf die soziale und politische Aktion bezogen sein muß. Darum kann auch das Gespräch mit dem hochgeistigen Garaudy nicht ein theologisches round-table Gespräch bleiben. Man wird bald entdecken, daß früher oder später alle Fragen gestellt, alle Differenzen klargelegt sind und nun eine ganz neue Art von Dialog beginnen muß. Auf das theoretische Gespräch muß die praktische Versöhnung der Völker folgen, deren Verzweiflung, Angst und Hoffnung in den verschiedenen ideologischen Systemen der Welt symbolisiert sind. Es ist gewiß zu begrüßen, wenn der auf Taten dringende Amerikaner auf die Grenzen des theoretischen Dialogs hinweist, aber wo sollen schließlich die gemeinsame Aktion und die Versöhnung beginnen, wenn nicht im Geist und im Gespräch. In Salzburg ist es zu diesem Dialog, wie der Teilnehmer Professor *Schäfer* feststellte, noch kaum gekommen, weil noch der Monolog vorherrschte.

Bei einem wirklichen Gespräch hätten vor allem zwei Probleme noch besprochen werden müssen: 1. die Stellung der Christen und der Marxisten zur Gewalt als Mittel der Verwirklichung einer gerechteren Gesellschaft. Ist die Veränderung der Gesellschaft allein durch Reformen zu bewerkstelligen oder gibt es Situationen, in denen Gewalt legitim ist? Wäre dieses Problem angesprochen worden, wäre vielleicht die Einigkeit über das Ziel der Aktion durch die Diskussion über die anzuwendenden Mittel gestört worden; 2. damit hängt zusammen, daß die stillschweigende Übereinkunft, daß der kommunistische Gesprächspartner revisionistisch ist, das Gespräch erleichtert hat. Mit Mao Tse-Tung wäre es eine andere Sache gewesen! Ist das Ziel der Gespräche, den künftigen Generationen eine lebenswerte, friedvolle Welt zu hinterlassen, dann wird es unerläßlich sein, auch die chinesischen Kommunisten als Partner einzubeziehen. Daß wir es im Kommunismus westlicher und auch russischer Prägung mit Formen des Revisionismus zu tun haben, liegt auf der Hand und ist der Kern der gegenwärtigen innerkommunistischen Kontroverse zwischen China und Rußland. Daß Walter Ulbricht den Revisionismus als „Unkraut“ bezeichnet, das weder eine Blume, noch schön, noch eine nützliche Pflanze sei, macht das Gespräch auf deutschem Boden besonders schwierig (39).

Anmerkungen

1. In deutscher Übersetzung, in: R. Garaudy, J. B. Metz, K. Rahner, Der Dialog oder ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?, rororo aktuell 944, Hamburg/Reinbek 1966.
2. H. Gollwitzer, Die christliche Kirche und der kommunistische Atheismus, in: Forderungen der Freiheit, München 1962, S. 213.
3. L'homme chretien et l'homme marxiste. Confrontations et débats, Paris-Genève 1964.
4. Vgl. den Bericht des Teilnehmers A. Dumas, in: Junge Kirche 25, 1964, S. 623ff.
5. M. Stöhr (Hrsg.), Disputation zwischen Christen und Marxisten, München 1966.
6. E. Kellner (Hrsg.), Christentum und Marxismus – heute, Wien-Frankfurt-Zürich 1966.
7. O. K. Flechtheim, Weltkommunismus im Wandel, Köln 1965, S. 193.
8. Die Zeichen der Zeit, in: CONCILIUM 5, 1967.
9. L'Osservatore Romano, 26. und 27. September 1966.
10. H. Gollwitzer, Das Gespräch des Konzils mit dem Atheismus des Ostens, in: Junge Kirche 27, 1966, S. 253-258.
11. K. Barth, Ludwig Feuerbach, in: Die Theologie und die Kirche, Zollikon-Zürich 1928, S. 237.
12. K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/2, Zollikon-Zürich, 2. Aufl. 1959, S. 466f.
13. K. Barth, Brief an einen Pfarrer in der DDR, Zollikon-Zürich, 3. Aufl. 1958, S. 15.
14. K. Barth, Kirchliche Dogmatik III/2, Zollikon-Zürich, 2. Aufl. 1959, S. 241.
15. E. Fuchs, Marxismus und Christentum, Leipzig 1952, S. 204.
16. H. Gollwitzer, Der Christ zwischen Ost und West, in: Forderungen der Freiheit, München 1964, S. 135.
17. H. Gollwitzer, Marxistische Religionskritik und christlicher Glaube. Marxismusstudien, Vierte Folge, Tübingen 1962, S. 1-143; gesondert veröffentlicht als Siebenstern-Taschenbuch 33, München 1965.
18. J. L. Hromadka, Theologie und Kirche zwischen gestern und morgen, Neukirchen 1960.
19. H.-D. Wendland, Christlicher Dienst in der Welt des raschen sozialen Umbruchs, in: Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft, Gütersloh 1967, S. 41.
20. J. Moltmann, Theologie der Hoffnung. Untersuchung zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, Beiträge zur evangelischen Theologie, Bd. 38, München, 6. Aufl. 1966.
21. W.-D. Marsch, Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit Ernst Bloch, Stundenbuch 23, Hamburg 1963, S. 103.

22. E. Kellner (Hrsg.), a.a.O., S. 16; die folgenden Zitate stammen aus: Der Dialog ... (s. Anm. 1).
23. J. P. Sartre, *Marxismus und Existentialismus*, rde 196, Hamburg: 1964, S. 141.
24. A. Schaff, *Marx oder Sartre? Versuch einer Philosophie des Menschen*. Fischer-Bücherei 703, Frankfurt 1966.
25. M. Stöhr (Hrsg.), a.a.O.
26. M. Machovec, *Atheisten und Christen – Brüder? Gegner?* in: *Protestantische Texte aus dem Jahre 1965*, Stuttgart-Berlin 1966, S. 137.
27. Vgl. W.-D. Marsch, *Verschiebung der Fronten*, in: *Radius*, Juni 1967, S. 46.
28. *Die Zukunft als Drohung und Chance*, in: *Der Kreis*, Sonderreihe, Heft 5, Radius-Verlag, Stuttgart 1966, S. 29-43.
29. M. Stöhr (Hrsg.), a.a.O., S. 208.
30. H. Gollwitzer, a.a.O., S. 140.
31. K. Barth, *Brief an einen Pfarrer in der DDR*, S. 19.
32. J. Moltmann, *Christen und Atheisten – Brüder? Gegner?* in: *Protestantische Texte aus dem Jahre 1965*, Stuttgart-Berlin 1966, S. 148.
33. R. Garaudy, *Wertung der Religion im Marxismus*, in: *Christentum und Marxismus – heute*, S. 86.
34. J. B. Metz, *Die „condition humaine“*, a.a.O., S. 108-115; wieder abgedruckt als Nachwort in: *Garaudy/Metz/Rahner, Der Dialog ...*, S. 121-138.
35. R. L. Shinn, *Discussion: Communist-Christian Dialogue*, in: *Union Seminary Quarterly Review XXII*, März 1967, S. 213ff.
36. G. Mury, *Christliche und marxistische Zukunft*, in: *Christentum und Marxismus – heute*, S. 201; zum Problem der Wissenschaftlichkeit des Marxismus vgl. H. H. Schrey, *Geschichte oder Mythos bei Marx und Lenin*, in: *Marxismusstudien*, 1954, S. 145-160, wieder abgedruckt in: H. H. Schrey, *Auseinandersetzung mit dem Marxismus*, Stuttgart 1963, S. 29-47.
37. H. Cox, *Discussion: Communist-Christian Dialogue*, in: *Union Seminary Quarterly Review XXII*, März 1967, S. 224.
38. Daß G. A. Wetter den Koexistenzgedanken korrekt, d.h. im Sinne seiner kommunistischen Urheber, versteht, geht deutlich aus dem von J. P. Franzew im Auftrag der sowjetischen Nachrichtenagentur Nowoste/APN herausgegebenen Band *„Kommunismus – heute und morgen“*, Frankfurt/Wien 1965, hervor.
39. Vgl. H. Schack, *Die Revision des Marxismus-Leninismus. Chancen und Grenzen einer Ideologie*, Berlin, 2. Aufl. 1965.

Zur weiteren Information sei verwiesen auf folgende Literatur:

1. Einführung in die Ideologie des Marxismus vermitteln die folgenden, z. T. als Lehrbuch angelegten Werke:

Iring Fetscher, Von Marx zur Sowjetideologie, Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt 10. Aufl. 1963, 223 S., DM 5.80.

Iring Fetscher, Karl Marx und der Marxismus. Von der Philosophie des Proletariats zur proletarischen Weltanschauung, Piper-Verlag, München 1967, 350 S., DM 14.80.

Henri Lefébvre, Probleme des Marxismus, heute, Suhrkamp-Verlag, Frankfurt 1965, 145 S., DM 3.-.

Josef Stalin, Über dialektischen und historischen Materialismus. Vollständiger Text und kritischer Kommentar von Iring Fetscher, Verlag Moritz Diesterweg, Frankfurt 7. Aufl. 1961, 140 S., DM 4.80.

„Historischer und dialektischer Materialismus“. Ein Quellenheft. Herausgegeben und eingeleitet von Erich Thier. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2. Aufl. 1962, 96 S., DM 2.40.

2. Gesichtspunkte zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und Marxismus bieten:

Hans-Joachim Girock (Hrsg.), Partner von morgen? Das Gespräch zwischen Christentum und marxistischem Atheismus, Beiträge von: C. Loporini, J. Hromadka, E. Moss, J. B. Metz, J. Makowski, G. Jacob, M. Machovec, H. Gollwitzer, Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin 1967, 80 S., DM 3.50.

Helmut Gollwitzer, Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube, Siebenstern-Taschenbuch 33, München 1965, 158 S., DM 3.-.

Josef L. Hromadka, An der Schwelle des Dialogs zwischen Christen und Marxisten, antworten 11a, Stimme-Verlag, Frankfurt 1965, 83 S., DM 5.80.

Marxismusstudien (Erste bis Fünfte Folge), Schriften der Evangelischen Studiengemeinschaft, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1954-1967, ca. 250 S., DM 12.- bis DM 17.-.

Heinz-Horst Schrey, Auseinandersetzung mit dem Marxismus, Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin 1963, 78 S., DM 3.50.

3. Speziell mit Problemen des marxistisch begründeten Atheismus beschäftigen sich ferner:

Hans-Gerhard Koch, Abschaffung Gottes? Der materialistische Atheismus als heutige Existenzform. Geschichte, Problematik, Widerlegung, Quell-Verlag, Stuttgart 2. Aufl. 1961, 291 S., DM 16.80.

Hans-Gerhard Koch, Luthers Reformation in kommunistischer Sicht, Quell-Verlag, Stuttgart 1967, 264 S., DM 12.80.

Hans Köhler, Pseudo-sakrale Staatsakte in Mitteldeutschland, Luther-Verlag, Witten/Ruhr 1962, 72 S., DM 5.40.

Hans-Rudolf Müller-Schwefe, Atheismus, Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin 1962, 71 S., DM 3.50.

Wolf-Dieter Zimmermann, Die Welt soll unser Himmel sein. Atheistische Propaganda in der DDR, Kreuz-Verlag, Stuttgart-Berlin 2. Aufl. 1966, 74 S., DM 3.50.

4. Außerdem sei hingewiesen auf folgende Werke:

Joseph Bochenski (kath.), Der Sowjetrussische dialektische Materialismus, Dalp-Taschenbuch Bd. 325 D, Francke-Verlag, Bern-München 4. Aufl. 1962, 180 S., DM 3.80.

Kurt Hutten, Christen hinter dem Eisernen Vorhang, Quell-Verlag, Stuttgart 1963/1964, Band I: Sowjetunion, Polen, Ungarn, Tschechoslowakei, 164 S., DM 9.80; Band II: DDR, China, Rumänien, Bulgarien, Jugoslawien, Albanien, 560 S., DM 17.80.

Wolfgang Leonhard (Hrsg.), Sowjetideologie Bd. II, Fischer-Bücherei Band 461, 335 S., DM 3.80.

Gustav A. Wetter (kath.), Der dialektische Materialismus. Seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion, Herder-Verlag, Freiburg 5. Aufl. 1960, 693 S., DM 45.-.

Gustav A. Wetter (Hrsg.), Sowjetideologie Bd. I, Fischer-Bücherei, Band 460, 339 S., DM 3.80.

Die Zukunft des Kommunismus, herausgegeben von Johannes Gaitanides, Paul List-Verlag, München 1963, 190 S., DM 8.80.

5. Über aktuelle Entwicklungen orientieren einige von der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen herausgegebene „Informationen“:

Nr. 16: „Von der Verfolgung zur wissenschaftlichen Propaganda“. Zur Lage der Baptisten, Orthodoxen und Juden in der UdSSR, 12 S.

Nr. 17: „Moderne Naturwissenschaft und Atheismus“, 15 S.

Teil I: Atheismus aus Naturwissenschaft?

Teil II: Der Marxismus vor der Sinnfrage.