

Besprechungen

Disputation zwischen Christen und Marxisten. Hrsg. von Martin Stöhr. Kl. 8^o (272 S.) München 1966, Kaiser. 10.— DM.

Der im Auftrag der Evangelischen Studentengemeinde in Deutschland herausgegebene Band vereinigt die Referate einer Tagung der Evangelischen Akademie Arnoldshain (Taunus): sechs Prager Marxisten wechseln sich ab mit sechs Vertretern evangelischen Christentums, davon fünf Theologen. Freilich handelt es sich nicht eigentlich um eine „Disputation“; jedenfalls sind Diskussionsprotokolle nicht mit abgedruckt, und die einzelnen Referate nehmen nur dann und wann aufeinander Bezug. Es geht also vorerst eher um Darlegung der gegenseitigen Standpunkte, noch nicht um kritisches Durchspielen der jeweils vorgebrachten Argumente. Eigentliche Diskussion müßte aber die Argumente aufgreifen und auf ihre Tragfähigkeit prüfen. Dennoch ist der immer wieder erneute Versuch, zunächst einmal die Meinung des Andersdenkenden überhaupt zu hören und verstehen zu lernen, die große Voraussetzung. Und man hat den Eindruck, die vorgelegten Argumente, soweit sie das sein wollen, werden bei solcher Gelegenheit sorgfältiger stilisiert und von aller propagandistischen Effekthascherei freigehalten. Darum ist man für jede derartige Veröffentlichung dankbar.

Der Herausgeber äußert sich einleitend über „Anfang und Ziel eines christlich-marxistischen Dialogs“. Er ist überzeugt, daß man zu den drei Hügeln Golgotha, Akropolis und Kapitol, von denen (nach einem Wort von Th. Heuss) das Abendland seinen Ausgang genommen habe, heute als vierten den Kreml (auch er liegt auf einer Anhöhe!) hinzuzählen müsse. Allerdings hat er ein Gespür dafür, das Christentum gelte im gegenwärtigen marxistischen Denken nur als „quantité négligeable“, deren völlige Selbstauflösung bevorstehe. Auf jeden Fall sei die christliche Existenz in den sozialistischen Ländern das Modell der Zukunft, nämlich die Existenz in einer völlig säkularisierten Gesellschaft. So wird die Notwendigkeit dringlicher, miteinander darüber zu reden, was wesensmäßig zum Marxismus und zum Christentum gehöre und was nur historisch bedingt sei. Bezeichnend für den evangelischen Standpunkt ist schließlich der Satz, im Hinblick auf die entscheidende Frage, ob der Mensch, um ganz Mensch sein zu können, ein göttliches Du brauche oder nicht, höre „auf beiden Seiten die wissenschaftliche Diskussion und jede Beweisführung auf“, die Frage werde „nur im Lebensvollzug entschieden“ (25). Das Ziel solcher Diskussionen sei also „eine Begegnung von Menschen, die dazu führen soll, daß die Welt etwas verständiger und verständlicher und damit wohnlicher für den Menschen werden soll“ (ebd.): das „theoretische“ Interesse scheint damit in den Hintergrund zu treten.

Trotzdem muß es immer wieder in den Vordergrund rücken: Der Marxist behauptet ja gerade, die Unbedingtheit der Hingabe an die gesellschaftspolitische Praxis werde gehemmt und gelähmt, sobald der Mensch auf eine göttliche Transzendenz hin lebe, er werde dadurch seinem Wesen entfremdet; und der christliche Theologe muß seinerseits aufzeigen, der Bezug auf Gott gehöre zum Menschsein, der christliche Glaube befreie den Menschen zu seinem Eigensten. Diese Thematik steht denn auch tatsächlich im Zentrum der Referate, obwohl nicht alle gleicherweise darauf insistieren.

L. Prokupek (Philosophisches Institut der Akademie der Wissenschaften, Prag) gibt eine „Beurteilung des heutigen Christentums vom Standpunkt des heutigen Marxismus“ (27 ff.). Als ausschlaggebendes Phänomen erscheint ihm der wachsende Widerspruch zwischen der Religion und der modernen Epoche der Weltentwicklung mit ihren Dominanten Wissenschaft und Technik. Daher die Versuche moderner christlicher Religionsphilosophie und Theologie, den Widerspruch zu überwinden, hauptsächlich durch Herausstellung der anthropologischen und humanistischen Prinzipien des christlichen Glaubens. Er weist darauf hin — das ist nachgerade ein Gemeinplatz im christlich-marxistischen Gespräch geworden —, daß es auf

„realen“ Humanismus ankomme, der reale, d. h. konkrete Bedingungen einer menschlicheren Gesellschaftsordnung garantiere und durchsetze. Das Christentum habe seine klassenbedingte Bindung an das westliche kapitalistische Gesellschaftssystem noch nicht gelöst. Aber die Möglichkeit, für die Realisierung gemeinsamer Wertvorstellungen zu kämpfen, sei gegeben (52). *K. Kupisch* (Berlin) bewegt sich erst zum Schluß seines Referates über „Die Freude an der Geschichte — Zur Frage nach dem Sinn der Geschichte“ auf den zentralen Problemkomplex der Tagung zu, indem er die „toten Wahrheiten der dogmatischen und konfessionellen Tradition“ allenfalls „als Sozialbegriffe einer versunkenen Zeit“ qualifiziert und die „vom Evangelium selbst intendierte Säkularisierung“ urgiert (71).

M. Machovec (Ordinarius für Philosophie, Universität Prag), einer der rührigsten Dialogpartner im gegenwärtigen Tagungsbetrieb, vermittelt eine Zusammenfassung seiner Theorie vom „Sinn des menschlichen Lebens“. Hat das menschliche Leben „grundsätzlich irgendeinen Sinn“? Ein solcher müsse sich im Zueinander der allgemeinmenschlichen Entwicklung mit dem Spitzenphänomen der Eroberung des Weltalls und den inneren Forderungen des einzelnen Ichs aufsuchen und finden lassen: Objektivität der „materiellen“ Arbeit und Subjektivität des Individuums konvergieren, wenn man das einmal so ausdrücken will. Da der Lebenssinn nicht auf den „Illusionen“ eines Gottesglaubens gründen dürfe, stelle sich die Frage wie folgt: Auf rein „diesseitigen“ Grundlagen müsse etwas so Mächtiges und Inspirierendes geschaffen werden, wie es die Religion in ihrer Blütezeit darstellte. Wesentlich ist dabei die Deutung des Menschen als „Für-andere-da-Sein“ (83); die Lebensgeschicke des Individuums sind als Dienst für die Zukunft aufzufassen. Da Zukunft und Gegenwart dialektisch sich durchdringen, gebe es im letzten keine „geopferte Generation“, auch der Tod des einzelnen wird als Anruf zur Fortführung der Menschheitsarbeit ins Sinnganze integriert. Interessant sind hier Wendungen wie: Dialog im Inneren des Individuums mit der „Ewigkeit“, dem Weltall, dem „wunderbaren, ewigen Ich-Nicht/Ich“ u. ä. — zwischen „meinem Dasein und dem universellen Sein“ (95). Hier spricht ein Mensch, der mit seinem Fragen sicherlich nicht am Ende ist.

Die nächsten Referate müssen hier noch knapper charakterisiert werden. *F. Blum* (London) diskutiert auf der Basis eines radikal entmythologisierten Christenglaubens den Begriff der „Entfremdung im Christentum und Marxismus“. Entfremdung heißt: der Mensch wird zum Mittel für Zwecke eines anderen Menschen oder einer Gruppe von Menschen wie in der kapitalistischen Arbeitsordnung, die „als ein Grundprinzip der Organisation den Menschen zum Mittel erniedrigt“ (106). *J. Cerny* (Institut für Philosophiegeschichte an der Akademie der Wissenschaften, Prag) trägt ebenfalls einiges bei zum Begriff der Entfremdung in marxistischer Sicht. Energisch betont er den Marxschen Ausgangspunkt von der ökonomischen Entfremdung (Stichwort: Warenfetischismus), die aber nur Index einer allgemeineren Wesentfremdung sei. Man dürfe jedoch den Menschen nicht auf „das gesellschaftliche Wesen“ reduzieren, die Fragen, die das menschliche Individuum betreffen, nicht einlinig aus seiner Kollektivität deduzieren; die Aufgabe bestehe in der „Wiederherstellung der dialektischen Polarität zwischen der individuellen Existenz und dem gesellschaftlichen Wesen des Menschen“ (131). *W. Matthias* (Darmstadt) versucht, den (lutherischen) Begriff „Sünde“ als Kategorie einer anthropologischen Ontologie nahezubringen (im Sinne seiner interessanten methodologischen Hypothese in der Abhandlung „Über die anthropologische Verifizierung theologischer Begriffe“ (EvTh 21 [1961] 459 ff.), allerdings ohne Kontakt mit den marxistischen Partnern (außer in einem nachträglichen kurzen Vorspann). *M. Zuna* (Philosophisches Institut der Akademie der Wissenschaften, Prag) will dann so etwas wie wesentliche Aspekte einer ontologischen Anthropologie geben. Sein Vortrag „Was ist der Mensch?“ erinnert zunächst an Ideengeschichtliches und exponiert daraufhin unter den Stichworten „Der sich selbst schaffende Mensch“ und „Der gesellschaftliche Mensch“ das marxistische Programm. Wo der Mensch praktisch nur Objekt ist, hat er sich noch nicht gefunden, d. h. selbst geschaffen, „die Beziehungen der souveränen Subjekte“ (!) sind nur in einer Gesellschaft möglich, die er zugleich selbst schöpferisch mitaufbaut. Eine implizite Antwort darauf ist *W. Pannenbergs* (Mainz) gekonntes Referat mit demselben Titel. Auch er will nur anthropologisch verifizierbare theologische Daten gelten lassen, weshalb es so etwas wie Urstand und

Ursünde nicht geben darf. Vor allem liegt ihm am Aufweis, daß der Gottbezug wesentlich zum Menschen gehöre; die radikale und un-endliche „Offenheit“ des Menschen im Umgang mit der Wirklichkeit bezieht ihn notwendig auf eine ihm vorgegebene, irgendwie „gegenüber“-stehende, schließlich personale Wirklichkeit, von der her der Mensch sich allererst selbst als Person verstehe, also überhaupt zu seinem Wesen gelange. Darum finde die Bestimmung des Menschen in der menschlich-geschichtlichen Gesellschaft nur ihre höchste irdische Verwirklichung; der Christ hoffe „auf das Reich Gottes für die Gesellschaft“.

Von den folgenden Abhandlungen soll nur noch „Der christliche Glaube zwischen Anpassung und Absterben“ von *M. Prucha* (Philosophisches Institut der Akademie der Wissenschaften, Prag) angezeigt werden. Die restlichen haben nicht eigentlich die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Marxismus zum Thema. P., der sich um eine ontologische Philosophie bemüht, die von Heidegger gelernt zu haben scheint, lehnt es ab, den Zugang zur Wirklichkeit, d. h. zur „Welt“, in einem „Glauben“ zu suchen; wir „wissen“ um das Weltsein, obwohl in einer ungegenständlichen und „unbeweisbaren“ Weise. Jedenfalls sei die Seinsfrage und das Problem des Verhältnisses des Menschen zum Sein unverzichtbar, denn was wäre ein „funktionierendes System“ ohne Besinnung auf „Sein, Wahrheit und Moral“? (201). Aber ein Wissen um Gott sei unerreichbar; dazu bedürften wir einer absoluten Sicht auf das Sein und vergäßen wir unsere Endlichkeit „und in diesem Sinne auch unsere Menschlichkeit“. Daher sei der Mensch in eine unabschließbare „Unermeßlichkeit“ des Blicks (und Fragens) gewiesen, was „die Möglichkeit des Absterbens des Glaubens wirklich eröffnet“ (208).

In der Auseinandersetzung mit dem Marxismus hat es die evangelische Theologie insofern schwer, als ein gemeinsamer philosophischer Boden fehlt — immerhin findet z. B. Pannenberg einen solchen in der Phänomenologie der menschlichen Transzendenz, und ein Marxist wie Prucha kann daran anknüpfen. Hier könnte sich auch der katholische Theologe einschalten. Weiterhin ließe sich wohl besonders die Frage nach dem Sinn des Lebens, wie Machovec sie versteht, als gemeinsamer Ausgangspunkt wählen. Auf jeden Fall kommt man nur mit einer anthropologisch zentrierten Ontologie an, wofern nicht noch eher und in Zukunft fruchtbarer mit einer Phänomenologie und Metaphysik der Seinsfrage, die, in etwa nach dem Vorgehen von Heidegger, alle „Anthropozentrik“, „transzendente Methode“ und „Fundamentalontologie“ hinter sich gelassen hat. Denn erst so wird eindeutig ausgeschlossen, daß der Mensch „das Menschliche“ als letzten Horizont der Wirklichkeit betrachte. Und was das Programm des Zusammengehens von Christ und Marxist in der Neugestaltung der menschlichen Gesellschaft betrifft, so darf man sicherlich nicht der Illusion verfallen, die „Gesinnung“, aus der heraus man mittut, und vornehmlich der Unglaube an die Möglichkeit rein diesseitiger Erfüllung des Menschen würden den Partner auf die Dauer gleichgültig lassen.

H. Ogiermann, S. J.

Holzamer, Karl, *Die Verantwortung des Menschen für sich und seinesgleichen. Reden und Aufsätze*. Hrsg. und eingel. von Richard Wisser. Gr. 8^o (224 S.) Gütersloh 1966, Bertelsmann. 24.— DM.

R. Wisser hat die Reden und Aufsätze H.s, die sich bei seiner vielfältigen Tätigkeit als Ordinarius für Philosophie, als Pädagoge, Politiker, insbesondere Kulturpolitiker, Rundfunk- und Fernsehfachmann ergeben haben, gesichtet, zum Druck überarbeitet und nach Themenkreisen geordnet. Die Zeit, aus der sie stammen, das Publikum, vor dem sie gehalten, oder die Gelegenheit, zu der sie verfaßt wurden, sind jeweils angemerkt, und die Beachtung dieser Anmerkungen ist für das bessere Verständnis und die rechte Einschätzung der Darlegungen von Bedeutung, da H. sich mit großem didaktischen Geschick auf sein Publikum einzustellen weiß. Sein Philosophieren wird von einem ausgesprochen pädagogischen Eros bewegt. Es liegt ihm daran, für die „schwere Kunst des Nachdenkens“ zu gewinnen, Außenstehende vom Wert der Philosophie zu überzeugen und Neulinge an sie heranzuführen (*Das Gespräch als Weg aus der Inflation des Wortes*, 15 ff.). Seine Pädagogik wiederum ist weitgehend philosophisch fundiert, und in seinen staats- und kulturpolitischen Analysen und „Mahreden“ wirken sich nicht nur staatstheoretische, sondern auch philosophische Prinzipien und pädagogische Antriebe aus. Es geht ihm darum,