

GROTH, BERND, *Sowjetischer Atheismus und Theologie im Gespräch* (Frankfurter Theologische Studien 33) Frankfurt: Knecht 1986. 366 S.

„Es kommt darauf an, den Widerspruch zwischen sowjetischem Atheismus und christlichem Glauben ‚von der falschen an die richtige Stelle zu bringen‘ (Joest)“ (289). Damit ist das Programm der fundamentaltheologischen Dissertation von B. Groth umrissen, die im Februar 1985 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen angenommen wurde. Im letzten der drei größten Hauptteile wird diese Richtigstellung nach der Rekonstruktion des sowjetischen Atheismus (sA) (29–209) und einem Überblick über die bisherige Auseinandersetzung von christlicher Seite (213–257) vollzogen und für den Dialog ausgewertet. Ergebnis: Da der „positive Kern“ (308) des sA humanistischen Idealen entspricht und da das rationale Moment des sA in seinem Überzeugungsanspruch besteht (der mit der für eine sozialistische Gesellschaft keineswegs selbstverständlichen [vgl. 266] Einrichtung von Atheismuspropaganda [vgl. 31–50, v. a. 33f.] seit Beginn der 60er [22. Parteitag der KPDSU] Jahre erhoben wird), ist es möglich und notwendig, mit dem sA in einen Dialog einzutreten (vgl. 325). Enormes Material (Lehrbücher, vor allem die Zeitschrift „Voprosy naučnogo ateizma“ seit ihrem Erscheinungsjahr 1966) trägt G. im ersten, größten Abschnitt (29–209) zusammen: „Die Ausführungen des ganzen ersten Teils sollten ja zeigen, daß der Atheismus nicht die Kernstruktur des Marxismus-Leninismus ausmacht, sondern in einer funktionalen Beziehung dazu steht. Der Atheismus ist nicht Selbstzweck. Er soll sozialistische Lebens- und Arbeitsweise ermöglichen“ (289), hat also nicht nur eine negierende, sondern auch eine „positiv-konstruktive Seite“ (41), wie die Atheismuspropaganda am Beginn ihrer eigentlichen, jüngeren Geschichte betont (vgl. Gorbačev 1966, Novikov 1972 etc.). – Nicht nur „bedarf“ die sowjetische Atheismuspropaganda dieses positiven Kerns, um ihre Existenz in einer entwickelten sozialistischen Gesellschaft zu rechtfertigen (31–50), sie sieht ihr programmatisches Potential auch im größeren Zusammenhang der humanistischen Säkularisierungsbewegungen in Rußland (43–50), die bereits vor Lenin den Atheismus als Säkularisierungsmotor der Gesellschaft verwendete: Radisčev, Čaadeev, Černysevsčij (52–69). Erst Lenin gibt dem bis dahin „spontanen“ (stichijnost) Atheismus die „bewußte“ (soznatelnost) Gestalt durch die Ideologisierung (70–80), planzielmäßige Durchsetzung (80–82) und Verstaatlichung des Atheismus in Recht und Verfassung (84–92). – Die entwickelte sozialistische Gesellschaft als „Lern- und Erziehungsgesellschaft“ entwickelt das Erziehungsideal der „allseitig und harmonisch entwickelten sozialistischen Persönlichkeit“ (103). G. sieht als Gründe für die „humanistische Wende“ (111, vgl. S. A. Rubinstein, 113) in der sowjetischen Philosophie den Zeitpunkt (Bewältigungsversuch der Stalinoepoche) und das Problem des „Nihilismus“ in der sozialistischen Gesellschaft (118f., vgl. auch 267ff.). Am sozialistischen Begriff der „Gewissensfreiheit“ (Affirmation der „Einsicht in die Notwendigkeit“, Novikov, 126) weist G. den fundamentalen Dissens zwischen dem westlichen und sowjetischen Verständnis dieser humanistischen Grundkategorie auf. Jedenfalls: die Realisierungsfelder dieses Ideals umfassen „total“ alle Bereiche des Menschseins: die geistige Dimension der Person (130–137), die Ablösung von allen „Relikten der Vergangenheit“ (140ff.), die Moral (143ff.), die gesellschaftliche Kultur (148–158) einschließlich des „Glaubens“-Konsenses einer Kultur wie ihrer Riten. – Auf dem Hintergrund des Ideals spielt sich die Religionskritik des sA ab. Lenins restriktive Sprachregelung betr. „Freiheit der Kritik“ (171) lebt in der gegen Kritik immunisierten Konzeption des „Dialogs“ mit den Religionen von sowjetischer Seite aus weiter (72f.). Die Religionskritik des sA basiert auf der Voraussetzung, daß Atheismus und Religion sich auf den vier Ebenen der Weltanschauung (177–182), der Erkenntnistheorie (183–190), der Moral (191–196) und der geschichtlich agierenden Institutionen (197–201) kontradiktorisch widersprechen (vgl. 177). In der Erwidering dieser Kritik versucht G., dialogisch vorzugehen, indem er das positive Anliegen „auswertet“, andererseits die Sackgassen des sA nachzeichnet: Materialismusbegriff als Wirklichkeitsproblem, Parteilichkeit als Erkenntnisproblem, Zwangsbeglückung als moralisches Problem und Totalitarismus als institutionelles Problem des sA. – Die drei Abschnitte des 1. Hauptteils schließt G. jeweils mit einem „Lehrbeispiel“ aus der sowjetischen,

atheistischen Belletristik: A. Osipov, V. Tendrjakov, N. Ersov. Im zweiten Hauptteil (213–257) gibt G. die vier Phasen der Auseinandersetzung von christlicher Seite mit dem sA wieder; das wieder zutage geförderte Material, vor allem die ersten beiden Phasen und in der 4. Phase J. N. Danzas (249 f.), ist im deutschsprachigen Raum größtenteils vergessen oder unzugänglich. – Die 1. Phase der „Vechi-Diskussion“ (1909–1912), (Hauptvertreter: N. Berdjajev, S. Bulgakov, P. Struve, S. Frank) verhält trotz ihrer hohen Qualität ungehört, zumal Lenin ihr keinen rationalen, sondern den Klassenstandpunkt entgegenstellt (224). Die 2. Phase (1923–1927) ist durch die erkenntnistheoretischen und religionsgeschichtlichen Argumente von A. Vvedenskij und durch die öffentlichen Disputationen zwischen A. V. Lunačarskij (Volkskommissar für Bildung) und A. I. Vvedenskij (Metropolit) geprägt. Erst nach dem Einschnitt in der sowjetischen Kirchenpolitik durch den 2. Kongreß des „Bundes der Militanten Gottlosen“ (1929) wird die Auseinandersetzung christlicherseits endgültig ins Ausland (zwangs)verlagert und verliert nach dem Urteil des Autors (vgl. 247) die inhaltliche Perspektive der ersten beiden Phasen. In der nach dem Krieg beginnenden 4. Phase (Danzas, Wetter, Bochenski, Chambre, Jeu, Skoda, Novak) gewinnt die Streitfrage nach der Möglichkeit eines Dialoges mit dem sA Bedeutung, auch in der Darstellung durch G. – Worin besteht nun das Dialogangebot G.s (3. Hauptteil)? Nachdem die sowjetische Nihilismuskritik noch einmal unter der Rücksicht ihres religionskritischen Anspruches aufgegriffen wird (Religion als verschleierte Totalnegation der Welt und des Fortschritts – fuga/contemptus mundi: 267), räumt G. der Kritik religiöser Weltflucht eine gewisse Berechtigung ein (274), um anschließend das Problem des christlichen Weltverhältnisses im Westen (v. a. Petrus Damianus, 276 ff.) und im Osten (v. a. die Entsozialisierung der Theosis-Lehre im mittelalterlichen Byzanz, 281 ff.) kurz aufzulisten. Teilhard de Chardin und Gaudium et Spes werden allerdings als Gegenbeispiele erwähnt. – Theologie und das Anliegen des Marxismus werden nun (289–305) an einen „Minimalkonsens“ (307) herangeführt. Für beide ist der Begriff der Praxis fundamental (291 f.); beide entwerfen die gesellschaftliche Praxis als kommunikatives Handeln (Habermas), wobei der ursprünglich am Subjekt-Objekt-Schema orientierte Praxisbegriff („Arbeit“) einer Korrektur unterworfen wird. Das Schlüsselzitat aus der neueren Literatur des sA stammt von Ogurcov, Filosofovskaja Enciklopedija: „Eine wirklich menschliche Beziehung zur Sache, d. h. eine Beziehung, die ihre Konkretheit und Ganzheit wiederherstellt, ist nur möglich, wenn der Mensch sich zu anderen Menschen menschlich verhält“ (295). Damit ist die Subjekt-Subjekt-Relation (auch: obscenie = „Umgang“) eingeführt. Der normative Gehalt der kommunikativen Praxis ist im sA „Kollektivismus“ (contra Individualismus), „Brüderlichkeit“ (wider Knechtschaft) und „Internationalismus“ (gegen Nationalismus). Der ethische Kern dieser normativen Begriffe, ihr „gemeinsamer Bezugspunkt“ (301) ist die „Gemeinsamkeit der Interessen der Werktätigen“ (ebd.) und bleibt also ambivalent: denn wenn das Klasseninteresse universalisierbar sein soll, dann muß es notwendig die Grenzen der Klasse überschreiten. Der Autor: „Die Konstitution eines neuen Menschen ... und einer neuen Gesellschaft ... durch kommunikatives Handeln auf der Grundlage von Kollektivismus, Brüderlichkeit und Internationalismus ist die äußerste erreichbare Idee des sozialistischen und atheistisch-materialistischen Denkens“ (302). – Am humanistischen Kern des sA setzt nun G. den Dialog mit der These an, daß das Christentum auf die Frage, warum der Mensch überhaupt unmenschlich handelt, die analytisch tiefergehende Antwort („aus der Angst vor seinem Tod, die eine Angst um sein Leben ist“; 309) zu bieten hat als der sA („die menschenunwürdigen gesellschaftlichen Verhältnisse“; ebd.). In Anlehnung an die Fundamentaltheologie von P. Knauer (vgl. 307, Anm. 89) entwickelt G. die Botschaft von der Entmachtung der Todesangst durch das Wort von der Hineinnahme der Kreatur in die Liebe Gottes zu seinem Sohn, die an nichts Geschaffenem ihr Maß hat. Durch diese Botschaft stellt der christliche Glaube zugleich den gesellschaftlichen Konsens für das kommunikative Handeln dadurch her, daß er die Perspektivgebundenheit (vgl. 319) menschlichen Handelns „zumindest“ in dem Punkt auflöst, daß der Glaube eben nicht sein Maß an den Menschen und ihren endlichen Perspektiven hat: „Jesus erschließt die Wahrheit über den Grund menschlicher Kommunikation: indem Menschen sich auf das Wort der christlichen Botschaft verlassen, erfahren sie in

ihrer Praxis, daß Menschen nur im Glauben übereinstimmen können und sonst nicht übereinzustimmen brauchen“ (320). Damit ist das Wort des Glaubens auch das ideologiekritische „Schwert“ (Hebr 4, 12), daß die eigentliche Wurzel des Mißglückens kommunikative Handelns „nackt und bloß“ (Hebr 4, 13) legt und e radice heilt. Die Arbeit G.s legt vor allem im 1. und 2. Teil eine immense Materialfülle vor, die sorgfältig geordnet, gegliedert und zitiert wird. Die ausführliche Quellenübersicht, eine umfassende Namenliste sowjetischer Atheismustheoretiker und eine ausführliche Bibliographie (578 Titel) eröffnen den Zugang zu einer im deutschen Sprachraum sonst kaum zugänglichen Literatur. G.s Gesprächsangebot orientiert sich, was die christliche Seite betrifft, an der ökumenischen Fundamentaltheologie von P. Knauer. Die Grundaussagen des christlichen Glaubens werden in der entsprechenden Terminologie vorgestellt, wobei der kommunikationstheoretische Ansatz von Habermas die Brücke zum Marxismus als Handlungstheorie bildet. Die innertheologische Diskussion wird kaum berücksichtigt, so daß man im letzten Teil genauer von einem Gespräch zwischen dem sA und der ökumenischen Fundamentaltheologie von P. Knauer sprechen müßte. – Die jüngeren Entwicklungen in der Sowjetunion nähern sich zumindest rhetorisch jenem Anknüpfungspunkt, den auch G. für seinen Dialogversuch wählte: M. Gorbacevs Chefideologe Medwedjew spricht im Zusammenhang mit der Abkehr von der stalinischen Despotie und der Breshnewschen Gerontokratie neuerdings (Prawda, 5. 10. 1988) vom „humanistischen Wesen des Sozialismus“. So bleibt zu hoffen, daß der pragmatische Kontext (sprich: die Menschenrechte) in der Sowjetunion hergestellt wird, der solche Rede über ihren reinen Vernunftgehalt hinaus glaubwürdig macht. Daß ihr Vernunftgehalt beim Wort genommen werden sollte, darin stimmt der Rez. dem Autor zu.

K. MERTES S. J.

BLUMENBERG, HANS, *Die Sorge geht über den Fluß* (Bibliothek Suhrkamp 965). Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987. 222 S.

Der Autor, der in den letzten Jahren bekannt geworden ist durch eine Reihe voluminöser Publikationen, versucht sich in dem vorliegenden Bändchen als Essayist. Gegenstand seiner Überlegungen ist, plakativ gesprochen, die condition humaine. Aus der Überzeugung heraus, daß das Verhalten auf See immer wieder die tiefstinnigsten Metaphern liefert für „ein Dasein, dessen Boden nie fest genug sein kann, um die Beziehungen zum nautischen Risiko vergessen zu machen“ (23), behandelt er zunächst das Thema ‚Seenöte‘ (7–41). Wenn von Risiken des Daseins die Rede ist, dann legt es sich nahe, über mögliche Verluste nachzudenken. So schließt B. Überlegungen an über ‚das vielleicht Verlorene‘ (45–93). Anschließend geht er unter dem Titel ‚Grundverschiedenheiten‘ den verschiedenen Bedeutungen nach, die das Wort ‚Grund‘ annehmen kann (97–133). Auch die Idee einer Weltordnung, die selbst wenn sie vordergründigphänomenal nicht nachgewiesen werden kann, doch „unausrottbar dem Menschenbewußtsein einzuwohnen“ scheint (133), wird unter dem Stichwort ‚etwas wie Weltordnung‘ thematisiert (133–165). Schließlich ist auch von ‚Verfehlungen‘ die Rede (169–193) sowie von des ‚Daseins Sorge‘ (197–222). – Die einzelnen Themenüberschriften dürfen freilich nicht in dem Sinne mißverstanden werden, als sollten die einzelnen Themen, die sie benennen, nun systematisch abgehandelt werden. B.s Arbeitsweise ist vielmehr so zu kennzeichnen, daß er einzelne Motive aufgreift und sie dann auf assoziative Weise in ihre Verästelungen verfolgt. Dabei spielen literarische Texte eine ebenso große Rolle für ihn wie philosophische Texte. Auch die einzelnen Textstücke sind sehr unterschiedlich gestaltet. Das Narrative und das Anekdotische spielen hier eine große Rolle, daneben finden sich aber auch Textstücke von lakonischer und fast epigrammatischer Kürze, schließlich erlaubt sich B. auch kleine zeitdiagnostische Bissigkeiten. Bei aller Disparatheit der einzelnen Texte, eine Leitfrage schimmert immer wieder durch. Wollte man sie auf eine knappe Formel bringen, so könnte man sie so umschreiben: Was hat das ausgehende Jahrtausend für den Zeitgenossen an existenzieller Evidenz parat? Sicher ist für B.: Die Absolutsetzungen der metaphysischen Tradition haben ihre Überzeugungskraft verloren. Vielerlei kann dagegen eingewandt werden, nicht nur, daß der Grund der Sache „nicht immer ein letz-