

ständige Mitbestimmtheit durch die Entwicklungen in der römischen Zentrale“, führt angesichts „der Anerkennung der pluralistischen Gesellschaft, der religiösen Freiheit, der *droits de l'homme*“ durch das Konzil und seine Päpste geradewegs zu Amerys Vorschlag, „daß der deutsche Katholizismus – und nicht nur der einzelne deutsche Katholik – in Zukunft alle seine Energie und Aufmerksamkeit darauf richtet, die Voraussetzungen für eine demokratische Wirklichkeit mit seinen Mitteln zu fördern“.

Eine dieser Voraussetzungen ist das Bemühen um eine gemeinsame Sprache. Nur sie gewährleistet fruchtbare Auseinandersetzung statt ständigen Aneinander-Vorbeiredens, weshalb Friedrich Heer mit Recht fordert (so problematisch seine Ausführungen über Theodor Haecker, Romano Guardini u. a. auch sein mögen), „eine politische, gesellschaftliche Sprach-Gemeinschaft und Sprachfähigkeit und Sprachbereitschaft zu schaffen, gerade jenen anderen gesellschaftlichen Gruppen und geistigen Hemisphären gegenüber, die deutsche Bildungskatholiken 1918–1945 als ‚Juden‘, ‚Liberale‘, ‚Demokraten‘, ‚Sozialisten‘, ‚Kultur bolschewiken‘ abgelehnt haben“.

Der neue Geist, der da gefordert wird – es ist Geist vom Konzil – muß sich freilich auch innerhalb des Katholizismus bemerkbar machen, wie Heinz Robert Schlette in seinem etwas schwarzseherischen Artikel „Gefahren nach dem Konzil“ meint, und zwar „nicht als Epoche der autoritär gelenkten ‚Durchführung‘ aufgefaßt und bezeichnet“, sondern als „Theologie für alle“. Denn „der Abstand zwischen dem in der Retorte der Theologie erzeugten Bild des Christentums und dem, was Christenheit *de facto* ist, scheint unüberbrückbar; jedenfalls ist er erheblich größer, als toleriert werden könnte“, worin Schlette gerade die Studenten- und Akademikerseelsorger beipflichten werden. Darum „bedarf es der kontinuierlichen, geduldigen Kleinarbeit, und zwar auf allen Gebieten“, aber mit dem nötigen Freimut, ohne „Mißtrauen und Schnüffelei, Spott und Neid, Faulheit und Härte, Furcht und Diktatur“.

„Theologie für alle“ ist aber nur in dem Maß möglich, als das allgemeine Bildungsniveau der

Katholiken steigt und sie fortfahren, „ihr Verhältnis zur Bildung nicht nur kritisch zu überdenken, sondern auch praktisch zu verbessern“. Alois Schardt meint, das führe nur zu spürbaren Ergebnissen, wenn man „den ganzen Haufen bewege“. „Man kann nicht mehr so sehr gegen das katholische Milieu (wie Carl Amery es beschrieben hatte), gegen die Verbandskatholiken und Konformisten zu Felde ziehen, sondern muß die Bildungsbewegung im Milieu heimisch machen. Das tun und können die oft gelästerten Vereinsvorsitzenden und Funktionäre.“ Seit die vom Verbandskatholizismus veranstaltete „Bildungstreibjagd“ existiere, sei in Baden-Württemberg und Bayern die Zahl der Neuanmeldungen katholischer Kinder auf Gymnasien und Mittelschulen sprunghaft angestiegen.

Das klingt optimistisch, wie denn überhaupt die Grundstimmung des Heftes – bei aller ungeduldigen Kritik – Hoffnung und Geduld ist. Was deswegen Walter Dirks in einem verständnisvollen Artikel „Der Klerus und die Laien“ sagt, gilt für das Ganze dieses Beitrags zum Thema „Katholizismus“. „Viel stärker als in der so schrecklich immobilen Realität der Bundesrepublik und stärker auch als im Protestantismus ist in der katholischen Kirche vieles in Bewegung, und die Anstöße gingen in die richtige Richtung – christlich gesehen zu mehr Bruderschaft, Engagement und Liebe, zeitgenössisch gesehen zu mehr Menschlichkeit und Demokratie. Entschieden ist die Sache noch nicht. In solchen Lagen bedarf es der Ungeduld und Geduld zugleich.“

Günther Schiwy SJ

Zum Gespräch zwischen Christentum und Marxismus

Wenn gerade in den Tagen des von der Paulus-Gesellschaft veranstalteten Gesprächs zwischen Christen und Marxisten wieder Menschen unter den Schüssen der kommunistischen Regierungstruppen tot an der Mauer durch Berlin zusammenbrachen, weil ihnen der Weg in

die (wie auch immer verstandene und realisierte) „Freiheit“ versperrt werden sollte, dann wird mit einem Schlag kontrastartig die bedrängende Situation des nun schon zum zweiten Mal versuchten Dialogs sichtbar¹. Die Tagung auf Herrenchiemsee (28. 4. bis 1. 5.) versammelte über 300 Wissenschaftler aus den verschiedensten Bereichen, Journalisten und sonstige Beobachter, darunter etwa 25 führende Marxisten bzw. einflußreiche Berater oder Funktionäre der kommunistischen Parteien aus Jugoslawien, Ungarn, der Tschechoslowakei, Bulgarien, Italien, Frankreich und Österreich. Leider fehlten die Gäste aus Polen, besonders Prof. Adam Schaff aus Warschau, der offenbar im Zusammenhang seines bemerkenswerten jüngsten Buches „Marxismus und menschliches Individuum“² größere Schwierigkeiten innerhalb der Partei hat, trotz seiner Mitgliedschaft im Zentralkomitee der polnischen kommunistischen Partei. Der geschäftsführende Vorsitzende der Paulus-Gesellschaft, der sich sehr um die schwierige und delikate Organisation verdient machte, Dr. Erich Kellner, gab bei Eröffnung der Tagung bekannt, daß außer Schaff auch sämtliche Gäste aus der DDR ihr vor kurzer Zeit noch fest zugesagtes Erscheinen absagen mußten. In einem Brief eines der Mitglieder dieser Gruppe (im Teilnehmerverzeichnis waren genannt: M. Klein, R. Kirchhoff, O. Klohr, H. Ley, E. Albrecht, M. Buhr) wurde das Bedauern zum Ausdruck gebracht, „die angebotenen Chancen des so notwendigen Dialogs“ nicht wahrnehmen zu können. Wenn der „Osservatore Romano“ noch wenige Tage vor Beginn der Tagung – offenbar mit Blick auf sie – vor einem solchen Gespräch gewarnt hatte, da der Kommunismus nur in jenen Ländern zu einem Dialog bereit

wäre, wo er nicht an der Macht sei, so war – wenigstens äußerlich – die konkrete Situation dieser zweiten Tagung durch die Anwesenheit wichtiger Parteideologen und marxistischer Theoretiker aus den Ostblockstaaten doch anders. Natürlich erschwerte diese Tatsache in gewisser Weise das Gespräch, aber sie machte es auch in dieser Härte ehrlicher. Prof. Roger Garaudy (geistiger Führer der französischen KP, Professor der Philosophie in Poitiers, Direktor des „Centre d'Etudes et de Recherches Marxistiques“) eröffnete von marxistischer Seite aus das Gespräch, in dem er angesichts der tödlichen Gefahren in der heutigen Welt Christen und Marxisten an die Pflicht zum Bewußtwerden ihrer gemeinsamen Verantwortung mahnte. Der Zeitablauf der Dinge in der Welt ist schneller geworden als die Zeit der Menschen. Wenn es auch keine gemeinsame Handlung geben kann, so doch eine konvergierende Praktik. Leidenschaftlich appellierte er an die Gesprächspartner, auf die Suche nach einem universalen Humanismus zu gehen, in der größtmöglichen Anstrengung gegenüber den schreckenerregenden Aufgaben unserer Zeit einen gemeinsamen Nenner zu finden für Glaubende und Ungläubige, „für alle, die die Zukunft lieben“. Er konnte auf die Frucht der letztjährigen Salzburger Tagung hinweisen: auf die Stellungnahme der italienischen und französischen KP zu den Problemen von Religion und Gewissensfreiheit im pluralistischen Staat, die gerade in ihrer offiziellen und verpflichtenden Weise eine Wendung im Verhältnis von Kirche und Marxismus bringen könnten.

Das gemeinsame Thema „Christliche Humanität und marxistischer Humanismus“ wurde zunächst im Horizont der modernen Naturwissenschaften durch ein Referat von Prof. H. Schaefer in Angriff genommen. In sehr zugespitzten Thesen versuchte er eine Abgrenzung von Mensch und Tier. Trotz aller Gemeinsamkeiten in Anatomie, Physiologie und Emotionalität kommt dem Menschen durch seine Intelligenz eine Vorzugstellung zu, die freilich immer wieder gegen alle Ritualisierungen, Tabus und nicht genügend rational durchleuchtete emotional-moralische Gewohnheiten sich durchsetzen

¹ Zu dieser ersten Tagung vgl. den Bericht von H. Wulf in dieser Zeitschrift 176 (1965) 228–231. Inzwischen liegt die Dokumentation darüber vor: Christentum und Marxismus – heute. Gespräche der Paulus-Gesellschaft, hrsg. v. Erich Kellner (Europa-Verlag Wien-Frankfurt-Zürich 1966).

² Das Buch erschien im vergangenen Jahr im Europa-Verlag (Wien-Frankfurt-Zürich). Vgl. dazu F. M. Schmölz OP, Adam Schaffs Revolution, in: Neues Forum 13 (1966) Heft 147 und 148/149 (März bzw. April). Zur Reaktion der offiziellen Parteileitung vgl. Ost-Probleme 18 (1966) 148–153.

muß. Beispielhaft für die beständige Dialektik von Erfahrung und Denken sind für den Heidelberger Physiologen vor allem die Phänomene der sozialen „Rückkoppelungen“ (z. B. Anpassung des Verhaltens an die Umwelt). Menschliche Kultur ist biologisch zunächst das Resultat eines langen Prozesses solcher Wechselwirkung zwischen Mensch und Umwelt, zwischen Individuum und Gruppen von Individuen. Die Anthropologie ist so die in ständiger Analyse und Korrektur erworbene und rational durchklärte Konzeption der das Individuum übergreifenden Gruppenreaktion politischer oder religiöser Art, die freilich nicht nur durch biologische Verhaltensmuster, sondern auch durch sozial determinierende Sollformen konstituiert wird. Solche „Bestimmung“ des Menschen setzt einen bereits hochreflektierten Stand voraus. „In einer unreflektiert lebenden Gesellschaft tritt das Problem des Humanismus nicht auf“, darin erblickte Prof. Schaefer die Quintessenz seiner Gedanken. Die christliche Anthropologie herkömmlicher Art bezeichnete er als veraltet; sie trage aber einen gleichsam zeitlosen Kern universaler Art für einen anthropologischen Grundansatz, wie ihn keine andere a-rationale Religion zur Verfügung stellen könne. Die Diskussion um diese Thesen hatte den Vorteil – noch diesseits der weltanschaulichen Belastungen dieses Gesprächs – grundlegende Probleme aufzuzeigen, die quer durch alle Wissenschaften und Anthropologien gehen: die unterschiedlichen Methoden einer Befragung, die Grenzen des Deduktiven und des rein Empirischen, die fast unbeantwortbare Frage nach einer Instanz zur Entscheidung dieser Fragen usw. Es war wie eine feine Ironie auf das manchmal zu emphatisch vorgetragene Pochen auf die „Wissenschaftlichkeit“ als Kriterium aller Ideologien, wenn bei der Frage nach der Eigenart menschlicher Intelligenz ein Biologe aus eigener Forschung seine Fachkollegen darüber aufklären mußte, daß die heute so außerordentlich groß verbreiteten Anschauungen über die „Intelligenz“ der Delphine zu einem guten Teil dem Genus der Science Fiction angehörten.

Das Gespräch war damit gegen allen Anschein doch recht gut eröffnet, weil es in allen

Bereichen der Wissenschaft Verlegenheiten, erst noch zu diskutierende philosophische oder ideologische Implikationen an den Tag brachte, die nicht einfach fein säuberlich jeweils auf die Seite der Marxisten oder Christen aufzuteilen sind. Im Unterschied zu der Salzburger Tagung erfolgte die Diskussion besonders als Podiumsdiskussion prominenter Teilnehmer (Diskussionsleiter: die Professoren P. Matussek, A. Görres, C. Luporini, H. Thielicke, H. Schaefer), später auch als sogenannte Forumsdiskussion. Dieser neue Schritt erwies sich im ganzen als fruchtbar.

Der Münsteraner Fundamentaltheologe Johannes B. Metz begann den unmittelbaren Gesprächsteil zwischen christlicher Humanität und marxistischem Humanismus mit einem kühnen Entwurf über die Grundlagen eines möglichen christlichen Humanismus. In pädagogisch geschickter Thesenform (mit präzisen Einzelerläuterungen) und prägnanter Formulierung zeichnete er in ein heutiges christliches Weltverständnis die Bedingungen und Strukturen eines zukunftsgerichteten Handelns gläubiger Inspiration ein. Das moderne Weltverhältnis trägt zutiefst einen operativen Charakter: die Welt erscheint als „Szenerie der geschichtlichen Gestikulation“ des Menschen und seiner Taten (nicht mehr nur als „Natur“, als „Schicksal“), wo nicht mehr Schon-Bestehendes kontemplativ-theoretisch „betrachtet“, sondern Zukunft aktiv und schöpferisch geschaffen wird. Gegenüber der Ohnmacht der klassischen Theologie und auch der modernen Existentialtheologie angesichts des Primats der Zukunft im gegenwärtigen Bewußtsein forderte Metz durch Rückgang auf den ursprünglichen biblischen Verheißungsglauben die Entfaltung der Theologie als Eschatologie (als deren „innere Bauform“): Welt ist „eine auf die Verheißung Gottes hin entstehende Geschichtswelt, für deren Prozeß die Hoffenden in Verantwortung stehen“; die radikale Differenz zu einem dogmatischen Marxismus liegt darin, daß unsere menschliche Freiheit und unser Handeln nicht nur unseren eigenen Möglichkeiten entspringen, sondern von einer in sich selbst begründeten Zukunft Gottes her uns zu Neuem befreit, „zu neuen Möglichkeiten, zu dem, was noch nie gewesen ist“. Metz nennt

diese Verantwortung christlicher Hoffnung gegenüber der geschichtlichen Gegenwart und Zukunft eine „schöpferische Eschatologie“: sie tritt für die eine verheißene Zukunft der Welt und des Menschen ein (wo nicht so leicht das einfache Schema „Natur-Übernatur“ verwendet werden kann). Solcher Glaube lebt nicht nur für sich selbst, „die Kirche hofft nicht nur für sich selbst, sondern – für die Welt“. Indem die Kirche sich im Laufe ihrer Geschichte immer mehr in Bewegung auf das Reich Gottes hin begreifen muß, befreit sie „kritisch“ die sich selbst verschließende „Welt“ im johanneischen Sinn über sich hinaus und bringt sie so erst in ihre größere Weite und in ihre wahren geschichtlichen Möglichkeiten. Die Hoffnung der Kirche für die Welt realisiert sich als schöpferisch-militante Eschatologie. „Die Orthodoxie des Glaubens muß sich ständig ‚bewahrheiten‘ in der Orthopraxie eines endzeitlich orientierten Handelns, denn die verheißene Wahrheit ist eine Wahrheit, die ‚getan‘ werden muß“. Die Ausführungen von Prof. Metz gipfelten in der Forderung einer „politischen Theologie“, die das schöpferisch-kämpferische Ethos nicht in einen subjektiven Innerlichkeitskult des Glaubens verkehrt, sondern es fruchtbar auf die Gesellschaft bezieht, um (kritisch und in den Grenzen des Möglichen) den unheilvollen Riß zwischen menschlicher Gesellschaft und göttlicher Segensverheißung in der wachsenden Profanität nicht noch zu vergrößern und dem Glauben den Anschein einer im menschlichen Leben unwirksamen Jenseitsideologie zu nehmen. Gerade als eschatologisch bestimmte Hoffnung verherrlicht dieser Glaube nicht den von uns Menschen selbst gebauten Fortschritt, sondern sie entideologisiert die konkreten partikulären Zukunftsentwürfe. „Die christliche Eschatologie ist darum keine Ideologie der Zukunft. Die Armut ihres Wissens um die Zukunft ist ihr gerade teuer“³.

An diese wichtige Grundlegung eines christlichen Humanismus unter den Bedingungen des modernen Geistes schloß sich im Referat von Karl Rahner eine prinzipielle Überlegung über

den Sinn eines „christlichen Humanismus“⁴. In gewissem Sinn ist dem Christen ein solcher Humanismus selbstverständlich: er spricht dem konkreten Menschen eine absolute Bedeutung zu, er weiß um die unvertretbare Einzigartigkeit der Verantwortung, um die unauflösliche Einheit von Gottesliebe und Nächstenliebe, um die Erscheinung der Menschenliebe Gottes in Jesus, um die religiöse Durchdringung alles Humanen und um die Unüberwindlichkeit der Differenz zwischen menschlicher Planung und Realisierung, damit zugleich um die Not und das Elend des Menschen. Das Christentum verkündigt auch insofern einen wirklichen und radikalen „Humanismus“, da das Bekenntnis von Gott, von seiner Gnade und der menschlichen Freiheit nicht bloß der unwirkliche Dunst nebuloser Ideen ist, sondern im Alltag der Welt den Menschen als Menschen prägt und bessert. Rahner redete seinen marxistischen Gesprächspartnern durch eindringliche Fragen ins Gewissen, ob denn ein schon auf dieser Ebene so verstandener Humanismus des Christen – „Theorie an Theorie gemessen und nicht unfair an der erbärmlichen Praxis der Christen“ – nur ein ideologischer Überbau sei und ob der marxistische Humanismus wirklich der praktisch wahrere sei. „Der Christ könnte seinen marxistischen Bruder fragen, was denn an diesem christlichen Humanismus ‚Opium des Volkes‘ sei, ob wirklich vom politisch mächtigen Marxismus dieses Christentum verfolgt werden müsse, damit der Mensch aus Knechtschaft und Selbstentfremdung befreit werden könne.“ Doch in der ihm eigenen bohrenden und wahrhaft sich selbst redlich befragenden Denkbewegung meinte Rahner, ob denn der Theologe genau und eigentlich wisse, was und wer der Mensch sei. Außer der prinzipiellen theologischen Aussage über das Wesen des Menschen, daß dieser nämlich sich in Gott hinein verliere, kennt der Theologe zwar andere Bestimmungen; aber wenn er diesen Satz einmal ernst nimmt und Gott wirklich das unsagbare Geheimnis sein läßt, dann muß er – freilich nach vielen ande-

³ Vgl. das Referat von J. B. Metz in diesem Heft S. 451.

⁴ Vgl. den Vortrag K. Rahners demnächst in der Zeitschrift „Orientierung“.

ren Überlegungen – gestehen, daß sein christlicher Humanismus nicht eine abstrakt formale Idee „Mensch“ ist, sondern das Ja zu einer bestimmten, konkreten, geschichtlichen Daseinsverfassung. Indem das Christentum keinen so verstandenen konkreten Humanismus dogmatisch statuiert, kritisiert es auch zugleich jeden Humanismus als absolute Größe, weil es ihn an dem unverfügbaren und unendlichen Anspruch von Gott her selbst mißt. Eine Einigung auf ein formales Feld des abstrakten Humanismus („Menschenwürde“, Freiheit des Menschen usw.) genügt dem Christen nicht, sondern er bringt in den Dialog die geschichtlich vorgegebene und von den Christen real gelebte Menschlichkeit als Angebot mit. „Das Christentum macht jeden konkreten Humanismus kontingent, d. h. aber auf einen anderen zukünftigen hin abschaffbar, weil es jeden in die offene Zukunft Gottes hineinstellt.“ Und damit sorgt es auch dafür, daß dem Menschen die geschichtliche Zukunft und Offenheit nicht verstellt und versperrt wird. In einem weiteren, nicht weniger bedeutsamen Gedankengang erörterte Rahner das Gewicht der Erfahrung des Todes und der Vergeblichkeit für jeden Humanismus. Leugnet dieser die Realität dieser Bedrängnisse, dann bleibt er im Grunde doch dunkel und „unmenschlich“. „Aber wie hat es denn ein ehrlicher Humanismus genau mit dem Tod? Das ist die Frage.“ Eine letzte wichtige Frage galt der Verpflichtung des Christen auf die konkrete Arbeit für die Welt von heute. Auch wenn das Christentum keinen eigenen konkreten Humanismus hat im Sinn einer absoluten Größe, so darf dies nicht im Sinn einer Gleichgültigkeit gegenüber den weltlich bleibenden Möglichkeiten verstanden werden. Auch hier fiel das Stichwort (bereits von J. B. Metz vorgeprägt) der „politischen Theologie“. Das Reich Gottes kommt nur zu denen, die das künftige irdische Reich bauen, jeweils mit den Mitteln, die in immer epochaler Neuheit zugeschickt werden und so den Plan selbst immer wieder verändern.

Leider konnte es der folgenden Diskussion nicht recht gelingen, im einzelnen auf die durch Metz und Rahner so interpretierte Möglichkeit

eines „christlichen Humanismus“ einzugehen. Vielleicht stellten die Gedankengänge zu hohe Anforderungen (vgl. auch die sprachlichen Schwierigkeiten, trotz aller Übersetzungskunst!); die Art der Zuwendung zu dem Sachproblem des „Humanismus“ blieb den meisten wohl zu überraschend und zu „fremd“ (besonders aus der Sicht der Gäste aus dem Ostblock). Es ist bedauerlich, daß dieses Angebot der modernen katholischen Theologie nicht zu einem Gespräch und der damit verbundenen Auseinandersetzung führte. Offenbar ist die Stunde dafür doch nicht reif. Gerade dieser „unerledigte Rest“ sollte hier nochmals zur Sprache kommen.

Prof. Helmut Thielicke (Hamburg) versuchte ein Bild der marxistischen Anthropologie zu zeichnen, mußte dafür aber massiven Widerspruch der marxistischen Gesprächsteilnehmer einstecken. Seine Ausführungen über die Freiheit im Marxismus, über die ausschließliche „Seinsfundiertheit“ des Bewußtseins, über die Personlosigkeit und über die Rolle des radikal Bösen trafen eher die Verhältnisse eines Vulgärmarxismus. Hier wurde offenbar, daß Thielicke die Erfahrungen des ersten Gesprächs von Salzburg fehlten. Er kannte den hohen menschlichen Ernst und die subtile Intelligenz seiner Gesprächspartner offenbar nicht. Salzburg hatte auch die Teilnehmer gelehrt, weniger ein (immer angreifbares) Bild des anderen zu zeichnen, sondern vielmehr aus der eigenen jeweiligen Erfahrung auf den anderen denkend zuzugehen und ihm von daher das sachliche Angebot eines gereinigten Selbstverständnisses zu bieten. Die Gesprächsbeiträge von R. Garaudy und C. Luporini über den anthropologischen Ansatz des Marxismus („l'acte créateur de l'homme“), über die bleibende Spannung Individuum - Gesellschaft, über die Simplifizierung des Freiheitsproblems (Thielicke: „Marionetten ohne Leben“) zeigten deutlich, daß es keinen monolithischen Marxismus heute gibt und daß die marxistische Theorie philosophisch viel differenzierter denkt als der Theologe weiß (das gilt natürlich auch umgekehrt). Thielickes positive Ausführungen zum christlichen Humanismus waren sehr knapp.

Die mit Spannung erwartete Intervention von Prof. R. Garaudy versuchte zunächst die

bisher vorgetragene Kritik am Marxismus (besonders Thielickes) zu entkräften. Er wies auf die Vielfalt der sozialistischen Modelle in der Welt hin, auf die ethischen Werte, die der Marxismus anerkenne. Der Atheismus des Marxismus sei primär keine Verneinung Gottes, sondern eine Bejahung des Menschen. Er betonte, die Religion sei nicht bloß Ideologie, sondern – im Anschluß an den jungen Marx – Reflex der Not und Protest gegenüber dem Elend in der Welt. Auch in der mystifizierten Form sei immer noch „Widerstand“ gegen die Ungerechtigkeit der Verhältnisse. Das Individuum ist das Gesamt der menschlichen Beziehungen (nicht das Resultat und auch nicht ihr Produkt). Nicht die Geschichte allein mache den Menschen, und auch ein Marxist könne (wie Luther) von sich sagen: hier stehe ich und kann nicht anders (Antworten auf Einwände Thielickes). Garaudy forderte vom Christen „Realismus“: die Wahl der Mittel im Handeln sei immer eine Sache von „Gewalt“; es gehe dem Marxismus nicht um den Moloch, der die Individuen verschlinge oder um die Utopien von morgen. In glänzendem Französisch, in hinreißender Formulierung und in unverkennbar sittlichem Ernst, der seinen Eindruck nicht verfehlte, appellierte Garaudy an den Mut zur Anstrengung, den Marxisten und den Christen in der je eigenen Welt besser zu verwirklichen, um dadurch der gemeinsamen Aufgabe näherzukommen. Seine Ausführungen gipfelten praktisch mit dem Wunsch nach Gründung einer internationalen Zeitschrift für einen Dialog der verschiedenen Humanismen.

Betonte Garaudy den Reichtum der christlichen Erfahrung, dessen Verneinung den Marxismus nur intellektuell ärmlich und kümmerlich machen würde, so wurde in dem Referat des Budapester Philosophen. J. Szigeti eine militantere Form des Marxismus vorgestellt, der seinen ideologischen Charakter – gerade in Bezug auf die Fragen der Religionsfreiheit in Ungarn – kaum verbergen konnte. Das philosophisch subtile, wenn auch eigenwillige Referat von Prof. M. Prucha (Prag) über die Anthropologie als verfehlten Ansatz eines Humanismus wurde leider kaum diskutiert. Wurde in

der Diskussion immer wieder auf Übelstände in den Ostblockstaaten hingewiesen, wurde damit auch die unausweichliche Härte und Bestimmtheit der „Fronten“ deutlich, so blieben die Marxisten ihren Kritikern die Antwort nicht schuldig: Übelstände im konkreten Christentum, Verbot der KPD in der BRD usw. So wichtig dieser konkrete Schlagaustausch war, so zeigte er dennoch, daß diese Methode gegenseitiger Schuldverrechnung auf keinen Fall weiterbringt.

Wer weiß, daß C. Luporini mitverantwortlich ist für die schon erwähnte offizielle Erklärung der kommunistischen Partei Italiens zu Fragen der Religionsfreiheit, wartete interessiert auf dessen Ausführungen zum Thema: Konsequenzen für Ideologie und Politik. Die geschichtliche Notwendigkeit eines Dialogs wurzele tief in der heutigen Lage. Erst danach sollte man sich die Frage stellen, ob eine Zusammenarbeit möglich sei, die freilich schon begonnen habe, aber künftig nur gewährleistet sei, wenn eine Entwicklung auf beiden Seiten erfolge. Der Christ müsse die Religionskritik als eine Reinigung und Vertiefung der eigenen Überzeugungen auffassen. Der Marxismus müsse viel genauer den Wandlungen der Qualität und der Ausrichtung des Christentums Rechnung tragen. Er stellte sich gegen jedes ideologische Monopol, gegen den Staatsatheismus, plädierte für eine Trennung von Partei und Staat, trug auch der Tatsache Rechnung, daß in einem wirklich „laizistischen“ Staat keine Weltanschauung auf ihre Expansion verzichten könne⁵.

Das Referat des Salesianers J. Girardi aus Rom erlag fast demselben Schicksal wie das Thielickes. Garaudy warf – ehrlich enttäuscht und aufrichtig – Girardi vor, dieser habe in seinem Referat „Marxismus und Integrismus“ nur die Entstellungen und die pervertierten Realisierungen als Beispiel des Marxismus angeführt und er habe den christlichen „Integrismus“ unterschlagen. Er meinte schließlich, auf dieser Basis sei das Gespräch fruchtlos. Girardi wiederum anerkannte die Unterscheidung Garaudys in Gründe-Prinzipien, Verwirklichung

⁵ Vgl. dazu schon dieselben Ausführungen von Prof. Lucio Lombardo-Radice in Salzburg (vgl. oben Anm. 1).

und Deformationen des marxistischen Gedankens, blieb aber entschieden dabei, eben auch die Entstellungen mit in das Bild aufnehmen zu müssen.

Das Gespräch endete mit einem Disput über konkrete Fragen der Religionsfreiheit in den Ostblockländern und in den Ländern mit katholischer „Staatsreligion“ (Italien und Spanien). Auch hier war manches zu lernen: die Unfreiheit fortschrittlicher marxistischer Intellektueller in Polen (Luporini: weniger Freiheit als die Kirche in Polen!); die Ähnlichkeit der Situation hinsichtlich eines ideologischen Staatsmonopols in den kommunistischen Staaten und in Spanien (keine Möglichkeit für marxistische Parteien, kein ernsthafter innerkatholischer Pluralismus usw.); konkrete Einsicht in die Tatsache, daß der „marxistische Block“ nicht existiert.

Ist man sich nähergekommen? Was kann noch besser getan werden? Es ist nicht Aufgabe dieses kleinen, zeitlich noch zu wenig distanzierten Berichtes, Kritik zu üben und Vorschläge zu machen. Die sachliche Diskussion und die offene Auseinandersetzung dürfen nicht an Strenge des Gedankens und der gegenseitigen Forderung verlieren (so waren z. B. die freundlichen und persönlichen Worte von P. D. Dubarle OP für R. Garaudy zwar „nett“, aber sie brachen die Auseinandersetzung eher ab). Es wäre ernsthaft zu fragen, ob nicht z. B. die philosophische Problematik und Vermittlungsmöglichkeit nicht höher eingeschätzt werden müßte.

Die Tagung bedeutet einen kleinen Schritt vorwärts. Die Qualität der menschlich sympathischen kommunistischen Gesprächspartner mit ihrem hohen intellektuellen Niveau (mindestens die führenden Italiener und Franzosen, vielleicht noch die Tschechen und z. T. die Jugo-

slawen) muß freilich in der richtigen Proportion zu dem breiten Strom der landläufigen antireligiösen Propaganda gesehen werden. Aber in einem Bereich solcher Gegnerschaft und Spannungen ist auch der kleinste unscheinbare Schritt schon ein großer Erfolg. Das Gespräch ist das notwendige Experiment einer gewichtigen Vorhut. Vielleicht sollte darum auch der Rahmen dafür etwas bescheidener und stiller werden, ohne die Öffentlichkeit zu scheuen. Der Plan, das nächste Treffen in einem osteuropäischen Land abzuhalten, wäre vielleicht ein guter Anlaß dafür.

Die Chancen eines Dialogs dieser Art sind zunächst klein, aber sie sind in bestimmten Grenzen doch auch mehr denn je gegeben⁶. Der Christ darf in der heutigen Zeit nicht bloß das Erprobte kultivieren, sondern er muß – klug und mutig zugleich – bis an die Grenzen des Möglichen gehen. Deswegen wäre es unfair, politisches oder sonstiges Kapital aus dem Wagnis dieser Tage zu schlagen. Die Fragen am Schluß des Vortrags von K. Rahner bleiben: „Müssen christliche und marxistische Humanisten Feinde sein? Mir scheint nicht, wenn beide Seiten begreifen, daß beide der Zukunft mehr verpflichtet sind als der Vergangenheit. Müssen sie Feinde sein, weil die konkrete Zukunft, die der Marxist plant, der widerspricht, die der Christ erbauen will? Aber das Christentum als Christentum fordert gar keine bestimmte konkrete Zukunft, und der Marxist wird hoffentlich auch nicht meinen, daß er sie schon als fertigen Fünf-Jahres-Plan in der Tasche hat. Warum sollten beide also nicht zusammen die Zukunft planen, die beiden unbekannt ist?“

K. L e h m a n n

⁶ Vgl. dazu Genaueres bei K. Rahner, Der Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, in: Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 46–58.