

(107–175). Jeder Mensch ist durch die anderen Menschen und ihre Geschichte in seiner Freiheit mitbestimmt, und zwar innerlich und vorpersonal, das heißt, vorgängig zu seiner eigenen persönlichen Entscheidung. Die personale Mitwelt in ihrem ihr selbst verdankten, bzw. von ihr selbst verschuldeten geschichtlichen Gewordensein bedingt (als konstitutives Existential) das freie Selbstwerden des einzelnen Menschen; sie ermöglicht es und sie begrenzt es in seinen Möglichkeiten. Es ist Wegers Verdienst, daß er diesen anthropologischen Grundbefund der Gemeinschafts- und Geschichtsbezogenheit des Menschen theologisch zum Tragen bringt für die Vermittlung von Gnade, die durch andere Menschen und ihre Freiheitsgeschichte hindurch geschehen soll; fällt sie, schuldhaft verweigert, aus, so tritt an ihre Stelle die Gnadenlosigkeit der – „Ersünde“. Denn: Zwar gibt Gott jedem Menschen die durchaus wirkliche und innerliche (transzendente) Bestimmung zu dem neuen Leben der Gnade, aber verwirklicht wird diese nur in der äußerlich-geschichtlichen (kategorialen) Vermittlung durch die anderen Menschen. Insofern diese sich durch ihren Freiheitsmißbrauch, ihre persönlichen Sünden dieser Aufgabe entziehen, stellt zwar noch nicht unmittelbar die dadurch geschaffene Situation, wohl aber das durch sie bedingte Ausbleiben der von Gott dem Menschen zubestimmten Gnade nach Weger das dar, was die katholische Lehre als Ersünde bezeichnet.

Hier nun stellen sich dem Rezensenten Fragen. Niemand, Weger selbst schon gar nicht (vgl. 125 f.) wird, zumal nach dem Vatikanum II, annehmen können und wollen, daß sich die

Menschheitsgeschichte in ihrem auf den jeweiligen einzelnen andrängenden Gesamtergebnis für die Vermittlung von Gnade nur negativ auswirke. Kann dann aber der in ihr je geschehene Freiheitsmißbrauch eine sowohl universale als radikale Gnadenlosigkeit begründen? Könnten dann nicht vielmehr die etwa nur sehr relativen Negativmomente der Gesamtsituation und die dadurch bedingte nur sehr relative, „partielle“ Gnadenlosigkeit alias Erbsünde ausgeglichen und gar überwogen werden durch positive Geschichtsaspekte und entsprechende „Erbgnade“? Könnte das nicht bei einem in eine christliche Familie hineingeborenen Kind der Fall sein, so daß von Erbsünde nicht mehr die Rede sein könnte? Bringt die Taufe nur ein Mehr an Gnade, nämlich die Fülle der in Jesus Christus erschienenen Gnade (vgl. 173)? Wäre zu einer zureichenden Klärung der analog-schuldhaften *universalen Gnadenlosigkeit*, in der Weger zu Recht den Grundbegriff von Erbsünde festhält, die neu gesehene und gewertete Geschichtseinheit der vielen Menschen etwa rückzubinden an die seit alters bedachte Einheit der *Natur* in jedem Menschen, etwa als Trägerin des übernatürlichen Existentials (wie denn die *Natur* des Menschen selbst *geschichtlich* ist)? Das kann hier natürlich nicht ausdiskutiert werden; aber es mag zeigen, wie sehr das Buch zu weiterer Überlegung anregen kann. Es macht jedenfalls die Angewiesenheit jedes Menschen auf die anderen, bis in das Letzte von Gnade und Glaube hinein, auf eindrucksvolle Weise geltend und ineins damit einen Imperativ an diese anderen, die wir sind.

W. Kern SJ

## Marxismus

LAUER, Quentin–GARAUDY, Roger: *Sind Marxisten die besseren Christen?* Ein Streitgespräch. Hamburg: Hoffmann und Campe 1969. 136 S. Kart. 7,80.

R. Garaudy, den vorzustellen nicht mehr erforderlich ist, und Q. Lauer SJ, Professor

an der Fordham Universität New York, die beiden Kontrahenten dieser Auseinandersetzung, schenken sich nichts, so daß tatsächlich eher ein Streitgespräch, bei manchen Kapiteln möchte man sogar sagen, ein „Schlagabtausch“, zustande kommt als ein friedvoller



Dialog. Das ist erfrischend zu lesen und läßt interessante Einblicke in die z. T. recht unterschiedliche Disputationsweise zu. Garaudy argumentiert mit starkem persönlichen Einsatz, dort wo er seine philosophischen Ansichten vorträgt und wo er polemisiert. Das gereicht ihm zum Vorteil. Lauer, der begrifflich klarer denkt, erliegt etwas zu stark der Versuchung, die Unklarheiten in den Formulierungen seines Partners zu kritisieren, anstatt dessen Intention aufzunehmen und in einer ähnlich großen Linie zu beantworten. Wer auf den um der begrifflichen Klarheit willen unerläßlichen Distinktionen beharrt, wirkt in einem solchen Gespräch leicht etwas kleinlich.

Inhaltlich spart das Gespräch kaum einen der Punkte aus, die heute zwischen Kommunisten bzw. Marxisten und Nicht-Marxisten kontrovers sind: Entfremdung, Dialektik, der Begriff der Praxis als Wahrheitskriterium, Verantwortung, Sünde, Gewissen, katholische Soziallehre, Freiheit, die Frage nach dem Sinn des Todes, vermischt mit kritisch-polemischen Hinweisen auf das Franco-Regime, die Ausbeutung Lateinamerikas durch die USA, den Vietnamkrieg, Angola, die Nahostkrise, die Berliner Mauer, die Unterdrückung des Ungarnaufstands, die Knebelung des geistigen Lebens in den sozialistischen Staaten u. a. m. Garaudy äußert hier einige beachtliche Gedanken zu einem möglichen marxistischen Verständnis von Transzendenz und Sünde, ferner über die Möglichkeit eines sozialistischen Mehrparteiensystems mit politischer Opposition! Leider geht Lauer auf diese letzten, für einen Marxisten äußerst beachtlichen Bemerkungen nicht ein. Inzwischen haben gerade Äußerungen dieser Art zum Ausschluß Garaudys aus dem Politbüro der KPF geführt.

Aber gerade der politisch aktuelle Einschlag dieses Disputs macht auch auf die Problematik des Gesprächs zwischen „Christen“ und „Marxisten“ aufmerksam. Für den Marxisten, wenn er sein eigenes Selbstverständnis nicht aufgeben will, muß es praxisbezogen und das heißt eben politisch, parteipolitisch relevant sein (wozu Garaudy sich auch eindeutig

bekannt). Der Christ, der als solcher kein politisches Programm zum Vietnamkrieg u. ä. hat, kann auf solche konkreten Fragen nicht „christlich“ antworten. Lauer argumentiert denn auch weithin als demokratischer amerikanischer Staatsbürger und nicht als christlicher Theologe. Eine Scheidung der Diskussionsthemen in politisch praktische und in theologische als methodische Voraussetzung einer einigermaßen fruchtbaren Auseinandersetzung wird angesichts des marxistischen Verständnisses von Theorie und Praxis schwierig sein.

P. Ehlen SJ

DJILAS, Milovan: *Die unvollkommene Gesellschaft*. Wien: Fritz Molden 1969. 255 S. Lw. 16,80.

M. Djilas, der schon durch seine Bücher „Die neue Klasse“ und „Gespräche mit Stalin“ heftige Vorwürfe gegen die kommunistische Parteioligarchie erhoben hatte und dafür langjährige Zuchthausstrafen auf sich nehmen mußte, hat in diesem Buch seinen „Weg vom kommunistischen Revolutionär, marxistischen Theoretiker und stalinistischen Praktiker zum Rebellen: gegen Stalin, danach gegen das eigene System und zuletzt auch gegen die Ideologie selbst“ zu begründen versucht. Es ist daraus die wohl schärfste Kritik an der Praxis und auch an der Theorie der kommunistischen Gesellschaft in jüngster Zeit entstanden. Es ist das Buch eines weise gewordenen Revolutionärs, der die Machtgier, Borniertheit und Grausamkeit der im Namen der Menschlichkeit herrschenden Partei durchschaut und erfahren hat – Djilas zögert nicht, hier seine Mitverantwortung zuzugeben –, ohne sich jedoch resigniert zur Ruhe zu setzen und den Kampf für „einen existentiellen Humanismus“ aufzugeben oder gar in ein verbittertes Renegatentum zu verfallen.

Der Humanismus, den Djilas seinen „Glauben“ nennt, verlangt, dem „gebietenden Ruf des Gewissens“ zu folgen, ohne Scheu „offene und mutige Kritik“ zu üben und „moralische Standfestigkeit“. Der hier sich stellenden Frage nach Gott weicht Djilas nicht aus, sie kehrt wie ein Leitmotiv immer wieder, doch