

Dokumentation Concilium

Unter der Verantwortung des Generalsekretariats

Ingo Hermann

Der totale Humanismus

Utopische Wegzeichen zwischen Koexistenz und Pluralismus*

Daß die physische Existenz der Menschheit heute und morgen vom Verlauf der *politischen* Beziehungen zwischen dem revolutionären Kommunismus und dem übrigen Teil der Erde abhängt, ist niemandem eine Frage, der die politischen Kraftverhältnisse zur Kenntnis nimmt. Daß die Zukunft der Geschichte auch vom Verlauf der *ideologischen* Beziehungen zwischen dem Marxismus samt seinen Folgen und dem anderen Teil der philosophischen Welt abhängt, ist niemandem eine Frage, der Kraft und Schlüssigkeit der verschiedenen Ideologien miteinander vergleicht.

Daß sich, zumindest in Westeuropa und den Vereinigten Staaten, gegenwärtig nur wenige der Mühe dieses Vergleichens unterziehen, gehört zu den gefährlichen und damit unverantwortlichen Ungereimtheiten unseres gesellschaftlichen Bewußtseins. Dem Anspruch der gesellschaftlichen Notwendigkeit im Gegensatz dazu nicht aus dem Weg gegangen zu sein, gehört seit zwei Jahren zu den Verdiensten der Paulusgesellschaft. Das Thema hieß ein wenig allgemein – «Christentum und Marxismus heute». Näherhin wurden die Fragen erörtert, welche Lebenskraft die Religion habe,

wie die Zukunft der Menschheit im Spannungsfeld der Ideologien vorstellbar sei und – damit zusammenhängend – die Frage, ob für Christen und Marxisten eine ideologische Koexistenz das äußerste der erreichbaren Möglichkeiten sei. Nun, diese Themen wären heute in jeder einigermaßen unabhängigen Provinz Akademie denkbar. Aber wie – nach Karl Kraus – gute Ideen wertlos sind und alles darauf ankommt, *wer* sie hat, so könnte man hier abwandelnd sagen: gute Themen sind wertlos, es kommt darauf an, *wer* sie erörtert. Die Liste der Referenten ist es denn auch, die dem Frühjahrstreffen an der Salzach seinen einmaligen Charakter gab. Dem Geschäftsführer der Paulusgesellschaft, Dr. Erich Kellner, war es nach mehreren Reisen in die osteuropäischen Länder gelungen, Christen und Marxisten aus Ost und West auf *ein* Podium zu bringen, und zwar so viele, daß der bewährte Diskussionsleiter, der Heidelberger Gehirn-Physiologe Prof. Hans Schaefer, fraglos Mühe hatte, der gerufenen Geister Herr zu werden und einen geordneten Ablauf der Referate und Diskussionen zu gewährleisten. Die Tagung wurde zum Kongreß. Neben Berlin, Hamburg, München, Heidelberg und Münster, neben Wien, Nijmegen und Paris, Florenz, Rom und Palermo, neben Madrid und Barcelona standen osteuropäische Städtenamen hinter den Namen der Referenten: Sofia und Zagreb, Ljubljana und Belgrad. Tagungssprachen waren deutsch und französisch, und als am ersten Tag die simultane Dolmetscher-

*Das Heft Nummer 7 des vorigen Jahres brachte schon einen kleinen Bericht von H.H. Dr. W. Bröker (Münster) über die Frühjahrstagung der Paulusgesellschaft in Salzburg (29.4.1965–2.5.1965). Auf Wunsch mehrerer Leser haben wir Herrn Dr. I. Hermann gebeten, einen ausführlichen Rapport von den verschiedenen Referaten zusammenzustellen. Der Beitrag ist die für den Druck gekürzte und überarbeitete Fassung einer Rundfunksendung des Autors vor dem WDR Köln. (Red.)

anlage noch nicht vollständig war, ergab sich plötzlich ein Bild, das mir für die Salzburger Begegnung bezeichnend zu sein scheint: ein französischer Jesuit übersetzte, neben dem Referenten auf dem Podium stehend, Satz für Satz das Referat seines Landsmannes Roger Garaudy, des Chefideologen der französischen KP; und der dialektisch lächelnde Beobachter sah über strengem Römischen Kragen ein Gesicht mit dem Ausdruck offener Konzentration und hörte aus dem Munde eines katholischen Ordensmannes, aus welchem Grunde die Religion das Opium des Volkes genannt werden müsse. Ein belangloses Geschehen? Technisch bedingt und unverbindlich? Vielleicht. Vielleicht aber war es auch das absichtslose und darum doppelt glaubwürdige Zeichen einer Bereitschaft, so genau wie möglich verstehen zu wollen, was der andere zu sagen hat.

Es wäre freilich verstiegen, wollte man das Verlesen von Referaten und die Wortmeldungen der Diskussion einen Dialog zwischen Christen und Marxisten oder Katholiken und Kommunisten nennen. Es war mehr eine Konfrontation als ein Dialog, was bei der Zusammensetzung der Kongreßgesellschaft und ihrer Verschiedenheit in Sprache, Begrifflichkeit und Tradition auch gar nicht anders erwartet werden konnte. Wenn westliche Christen und wenn östliche Marxisten Freiheit, Zukunft, Koexistenz sagen, dann meinen sie nicht dasselbe. Aber daß sie sich gegenseitig sagen, was sie meinen und was sie nicht meinen – und dies nicht im Stil deklamatorischer Parteidreden, sondern mit dem zum Zweifel bereiten Ernst der wissenschaftlichen Debatte – das dürfte ebenso nützlich und notwendig sein, wie es selten ist.

Mit Recht hatte Prof. Hans Schaefer in seinem Einleitungsreferat über «Die Perspektiven der Wissenschaft» darauf hingewiesen, daß politische Konflikte nicht zuletzt durch Mangel an Information ausgelöst oder durchgehalten werden und darum erst eine möglichst genaue Kenntnis aller Sachverhalte der menschliche Vernunft ermöglicht, eine Politik der Emotionen und das heißt immer auch eine Politik der Angst zu vermeiden.

Schon die erste der erörterten Sachfragen bestätigte den Wert einer Begegnung mit Leuten, die nicht bloß Fachleute für Fragen des dialektischen Materialismus, sondern selber Materialisten sind. So stellte sich bald heraus, daß die Mutmaßungen westlicher Fachleute über den Stellenwert des Atheismus im System des Diamat von den kommunistischen Ideologen nicht oder noch nicht bestä-

tigt wurden. *Marcel Reding*, Professor für katholische Theologie an der Freien Universität Berlin, hatte erklärt:

«Über die Tradition hinaus soll gefragt werden, ob christlicher Glaube und Marxismus von ihrem jeweiligen geistigen Herrn her unverträglich sein müssen.

Diese Frage hat eine geringe Gegenwartsbedeutung, ihr kommt höchstens ein Zukunftsinteresse zu. Ich spreche also vom Kern des Christentums und vom Kern des Marxismus, nicht von dem Marxismus, wie er sich heute präsentiert. Denn über seine religiöse Haltung wissen wir genau Bescheid, und es wäre völlig illusorisch zu meinen, hier könnte man auch nur die geringsten Zweifel haben. Aber was den Kern und das Wesen der Sache anbelangt, ist das ganz anders. Als mögliche atheistische Voraussetzung wäre die radikale Unabhängigkeit des Menschen zu denken oder auch die absolute Kirchenfeindlichkeit unter dem Aspekt ihrer hemmenden Funktion für den sozialen Fortschritt. Als eine weitere Voraussetzung könnte man auch den dialektischen Materialismus aufführen. Dann wäre das Geschichtsgesetz eine Konsequenz des dialektischen Materialismus. Es ist nicht zu leugnen, daß es sehr einfach wäre, das Geschichtsgesetz aus dem dialektischen Materialismus abzuleiten, aber Marxens Arbeitsweise ist eine umgekehrte gewesen. Er ist nicht vom allgemeinen zum besonderen, sondern vom besonderen zum allgemeinen vorgegangen. Es ist klar, wenn ich sagen kann: alle Eier sind rund, dann sind auch die Hühnereier rund. Und wenn alles dialektisch ist, dann ist auch der geschichtliche Prozeß dialektisch. Aber ich glaube, das ist zu einfach und ist eben unmarxistisch. Ich würde meinen, die Beobachtung, daß die Produktion ihre besonderen Überbauformen entwickelt, bedarf solcher langen metaphysisch schwer belasteten Voraussetzungen eben nicht. Ebenso wenig wie andere wissenschaftliche Gesetze hat das Basis-Überbau-Gesetz atheistische Konsequenzen, wenn man diese Konsequenzen durch atheistische Interpretation des Gesetzes nicht bereits vorgängig in es hineingetragen hat. Es ist ganz klar, daß das Gesetz atheistisch interpretiert werden kann, und es kann für uns Christen nicht darauf ankommen, einen Marxisten zu verhindern, ein Atheist zu sein. Die Frage ist bloß, ob er es vom Wesen des Marxismus her sein muß. Die Entscheidung darüber, ob der Marxismus oder ob ein möglicher Marxismus atheistisch ist oder nicht, hängt von der Entscheidung darüber ab, welcherlei Voraussetzungen man mit dem Geschichtsgesetz glaubt verknüpfen zu müssen. Das Geschichtsgesetz selber, der Kern des Marxismus, ist nicht atheistisch.»

Professor Roger Garaudy, Directeur du Centre des Etudes et des Recherches Marxistes in Paris, stellte dem jedoch in Referat und Diskussionsbeiträgen eine radikal andere Auffassung entgegen-

gen, und diese Entgegnung war eine der großen Überraschungen von Salzburg. Garaudy – und später auch andere, z. B. der an der Berliner Humboldt-Universität lehrende Philosophieprofessor Walter Hollitscher – erklärten, der Atheismus gehöre durchaus zu den Implikationen des dialektischen Materialismus. Wer unter den westlichen Wissenschaftlern, vor allem den Philosophen und Theologen, jedoch erwartet hatte, über Sinn und Unsinn einer Leugnung der Existenz Gottes, über Sinn und Unsinn des Atheismus also, disputieren zu können, mußte sich von Garaudy informieren lassen, daß die marxistische Alternative zur Religion nicht ein materialistischer Atheismus ist, wie ihn die christliche Scholastik zu widerlegen sucht, sondern ein zur Totalität entschlossener Humanismus. Der Marxismus versteht sich laut Garaudy nicht als Negation der Religion, sondern als radikale Bejahung des Menschen, und zwar eines ausschließlich innerweltlich aufgefaßten Menschen. Roger Garaudy sagt:

«Wir gehen sehr positiv aus vom Menschen und von seiner schöpferischen Arbeit. Wir glauben, daß alle Probleme sich vom Menschen und durch den Menschen stellen. Unser Ziel ist es, die sozialen Bedingungen zu schaffen, daß jeder Mensch ein Mensch sein kann. Es ist also nicht möglich zu sagen: die Religion sagt, daß es einen Gott gibt, und der Atheist sagt, es gibt keinen. Wir halten uns streng an die Immanenz, es ist kein Körnchen Metaphysik dabei.»

Garaudys totaler Humanismus – zwar als Gegenthese gegen die religiöse Interpretation des Menschen gemeint – war mehr als eine Antithese. Sie bot zugleich die Elemente einer Synthese: «Wenn Sie nachweisen, daß die Religion *zum Menschen* gehört, dann können wir miteinander reden» hatte er in der Diskussion zugestanden. Dieser Ball wurde von den christlichen Wissenschaftlern aufgefangen. Karl Rabner, Professor für Christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie in München, versuchte zu begründen, warum die Religion zum Menschen gehört:

«Niemand wird auf die Dauer den Menschen verbieten können, sich wichtig zu nehmen. Je rationaler in der Geschichte der Menschheit der Mensch wird, umso mehr ist er bei sich, erfährt er sich in seiner je unvertretbaren Einmaligkeit, Freiheit und Würde. Je wichtiger und fordernder die Gesellschaft ihm erscheinen wird, umso mehr wird der Einzelne an Bedeutung wachsen, denn sonst würde die Gesellschaft selbst unweigerlich zur Herde von Bedeutungslosen werden. Die Würde der Gesellschaft, der radikale Ernst, der

durch sie gestellten Aufgaben und Forderungen mehr und vermindert nicht die Würde und den radikalen Ernst, die der Einzelne sich und jedem Einzelnen schuldet. Auch von daher wird er in Zukunft mehr, nicht weniger, seine Je-Einmaligkeit erfahren. Je befreiter der Mensch von den Fesseln der Natur wird, umso mehr kommt er zu sich, wird er für sich und zu sich selbst frei, und keine ökonomische Veränderung und kein gesellschaftliches System werden verhindern können, daß der Mensch die Grenze in seinem Tod wissend erfährt und dadurch, wenn auch nicht nur dadurch, sich selber als Ganzer in Frage stellt. Man kann ihm die Frage nach sich als Ganzem und nach dem Sinn schlechthin, der nicht mehr auf die funktionalen Zusammenhänge der Einzelmomente seiner Welt und seines Daseins, sondern auf den Sinn des Ganzen geht, nicht verbieten. Er mag dann erklären, keine Antwort auf diese Frage zu haben, er mag vielleicht auch versuchen, auch schon diese Frage als solche selbst für sinnlos zu erklären. Sie wird sich dennoch immer aufs Neue stellen. Und darum wird es immer Menschen geben, die den Mut haben, diese Frage mit der Antwort der Religion, der absoluten Zukunft, zu beantworten. Solche Menschen sagen nicht, daß sie in derjenigen Ebene eine Antwort auf die Frage nach dem totalen Sinn des Daseins und der Welt haben, in der der Inhalt einer möglichen Antwort innerweltlich, neben anderen Wirklichkeiten der Erfahrung vorweisbar wäre. Diese Menschen sagen vielmehr, daß der eine, in sich selbst alles vorwegnehmende Grund aller pluralen Wirklichkeit von der Pluralität dieser Erfahrungswirklichkeiten her immer und notwendig und auch im Besitz dieser absoluten Zukunft selbst ein unumgreifliches Geheimnis sei und bleibe, und gerade so und nicht als das Durchschaute die Seligkeit der Liebe des Menschen wird.

Aber diese Menschen glauben, daß er gerade so als die absolute Zukunft des Menschen sich dem Menschen zuschicke und so von diesem genannt und erwartet werden könne und müsse. Und das ist, was diese Religion eben unter Religion versteht. Diese Religion ist nicht diejenige Lösung der Fragen, die innerweltlich, gewissermaßen-funktional zwischen den einzelnen Wirklichkeiten in ihrem gegenseitigen Verhältnis aufstehen, sondern die Lösung der Frage, freilich in das absolute Geheimnis hinein, die Frage, die das Ganze dieser pluralen Wirklichkeit meint. Und weil diese Frage bleiben wird, wird auch Religion sein, Christentum, dessen Wesen ja gerade darin besteht, die Frage nach der Welt und den Menschen als Ganzem nicht mit den Fragen in der Welt und über einzelne Daten des Menschen zu verwechseln.

Diese bleibende Religion wird auch als institutionelle bleiben. Was natürlich vielleicht ein besonderes und schwieriges Problem ist. Der Mensch vollzieht nämlich eben sein transzendentes Verhältnis zur einen Totalität seines Daseins, seiner Welt und seiner

Zukunft, weil er sie auch reflex vollziehen muß in kategorialen Begriffen, in konkreten Taten, in gesellschaftlicher Ordnung, kurz: kirchlich. Er kann es gar nicht anders.

Gibt es also die Religion der Zukunft immer, dann wird es sie auch in irgendeiner Form und Gestalt als gesellschaftliche Größe geben.»

Karl Rahner hat hier zwei Dinge gleichgeordnet: die Religion als Selbstaussage des freien Menschen und die Religion als Institution. Ob diese Verbindung notwendig, gewissermaßen automatisch sei, gehört jedoch heute zu den strittigen Fragen – sowohl der innerkirchlichen Bewußtseinskritik als auch der psychologischen und soziologischen Religionsanalysen. Die Frage ist, ob nicht die Religion für Dinge verantwortlich gemacht wird, die allein als Folge der Institutionalisierung, der Apparatur anzusehen sind. Wenn Marx die Religion «Opium des Volkes» nennt und sie für die Resignation gegenüber den menschenunwürdigen Verhältnissen verantwortlich macht oder wenn Garaudy sagt, die christliche Religion biete unter dem Mantel des Übernatürlichen Untermenschliches an, so ist zu fragen, ob hier das Christentum als Bergpredigt Jesu gemeint sein kann, oder ob nicht vielmehr die institutionelle Religion – durch die Ehe mit der jeweils etablierten Gesellschaft – für diese Fehlfunktion verantwortlich ist. Der Nijmeger Soziologe *Osmund Schreuder* nannte zu dieser Frage eine Reihe von Gesichtspunkten, die für jede ins Detail gehende Auseinandersetzung mit der marxistischen Religionskritik unentbehrlich zu sein scheinen.

«Die Frage nach der Zukunft der Religion, die Frage der Überlebenschancen, liegt nicht auf funktionaler, sondern ganz auf struktureller Ebene. Ich kann hier auf das Strukturproblem nicht ausführlich eingehen, ich möchte die Gedanken nur kurz zusammenfassen. Es ist, so meinen amerikanische Soziologen, so, daß in unserer dynamischen Gesellschaft diejenigen Religionen die geringsten Zukunftsmöglichkeiten besitzen, deren Dogmatik und Ritual am meisten wetablehnend und am meisten immobil sind. Und die Soziologen führen das nicht so sehr zurück auf die Inhalte dieser Dogmatik oder dieses Rituals, sondern vielmehr auf die Merkmale der Innenstruktur der Religionen im weitesten Sinne. Das heißt also, die Immobilität der Religionen wird zu einem erheblichen Teil zurückgeführt auf die übersteigerte Hierarchie, auf die Überbürokratisierung, auf die autoritären Verwaltungsmuster, auf die niveaugebundene Kommunikation, auf die Brüche in der Kommunikation, so daß keine richtige Kommunikation, keine realistische Kommu-

nikation von unten nach oben stattfindet; sie führen es zurück auf die Überstandardisierung der Verhaltensweisen – denken Sie zum Beispiel an die ausführlichen Moralkodices der katholischen Kirche undsoweiter undsofort.

Wissen sich solche Systeme, trotz dieser eben erwähnten Merkmale, trotzdem aufrecht zu erhalten, dann muß das darauf zurückgeführt werden, daß sie entweder mit Machtmitteln arbeiten können, mit Machtmitteln ihre Schäfchen bei der Stange halten können, um es mal so auszudrücken, oder es wird darauf zurückgeführt, daß die offiziellen religiösen Lehren und Riten von der Massenreligiosität umgedeutet werden, so daß die Religion nicht, d.h. in der Wirklichkeit nicht so funktioniert, wie es in den offiziellen institutionellen Blaupausen der Religion vorgeesehen war.

Nun kann man die Frage stellen, ob aus diesen Gesichtspunkten der modernen Religionssoziologie hervorgeht, daß die Religionen nur dann Zukunftschancen haben, wenn sie sich völlig den Zentralwerten der Gesellschaft und damit dem Status quo einer Gesellschaft anpassen. Diese Frage wird natürlich verneint. Ich werde Ihnen auch sagen warum. Eine Religion kann nur eine Dauerfunktion für die Gesellschaft erfüllen, wenn sie zu der Gesellschaft in einem gewissen Spannungsverhältnis steht. Wenn sie ihre Zentralwerte also bestätigt und legitimiert, aber zugleich in gewissem Sinne auch abwertet.

Wenn man das Ganze übersieht, dann sieht man, daß diese Theorie nicht nur für die traditionellen religiösen Institutionen, sondern auch für die mehr modernen lebensanschaulichen Einrichtungen, u.a. auch für den marxistischen Kommunismus gelten. Diese Systeme, diese secular religions, haben somit im Grunde genommen mit genau denselben Überlebensproblemen zu kämpfen, wie auch die traditionellen Religionen.»

Osmund Schreuder setzte also dem marxistischen Vorwurf, das Christentum behindere die Menschlichkeit der Lebensverhältnisse, die Unterscheidung von christlichem Glauben und religiöser Institution entgegen. Dies ist selbstverständlich nur eine Antwort unter vielen, ja es ist nur eine Teilantwort – denn Christentum und Kirche kann man zwar unterscheiden, aber nicht trennen, ohne beide unglaubwürdig zu machen. Ein christlicher Glaube, der nicht auch die ihn vertretende Institution formt und notfalls läutert, muß als kraftlos und nicht geschichtswirksam dastehen. Und eine Institution, die ihren Ursprung und ihre tragende Idee verleugnet, könnte ihre Existenzberechtigung nicht mehr begründen. Der Frage des Atheisten, ob die Religion zum Menschen gehöre und ob die Religion ernsthaft den Menschen meine, muß also

eine Antwort aus der Mitte des christlichen Selbst- und Weltverständnisses gegeben werden können.

Johann B. Metz, Professor für Fundamentaltheologie in Münster, stellte eine gezielte Gegenthese auf:

«Welches ist die beste Hermeneutik für die condition humaine? Hier bekennt der Christ, daß eben der von ihm geglaubte Gott, die von ihm geglaubte absolute Zukunft, nicht etwa die Resignation in die totale Selbstentfremdung des Menschen ist, sondern gerade die Ermöglichung einer konkreten realen Humanität. Der Glaube an eine solche absolute Zukunft Gottes, die für den Einzelnen hic et nunc lebt und existiert und einen Anspruch auf Unvertretbarkeit erhebt, schützt davor, hineingerissen zu werden in den Betrieb, in die Gigantomachie einer bloß von uns selbst betriebenen Zukunft, einer von uns selbst beförderten Humanität. Das nur als einen Hinweis darauf, wie die Theologie sich nicht etwa als heteronomistische Selbstentfremdung des Menschen, sondern in der Tat als Protektion des Menschen zu verstehen sucht. Marxismus, so wurde formuliert, sei eine Theorie der geschichtlichen Initiative. Christentum möchte auch und ist immer auch eine solche Theorie der geschichtlichen Initiativen gewesen, oder genauer gesagt: Christentum als Theologie ist da, wo sie sich richtig versteht und wo sie eine radikale Selbstentfremdung ihres Wesens überschritten hat, auch Theorie geschichtlicher Initiativen. Dort wird sich dann entscheiden müssen, welche der beiden Theorien die größere hermeneutische Kraft für unsere geschichtliche Situation und für ihre geistige Bewältigung hat. Die Nasenlänge, die das Christentum in dieser Konzeption vielleicht voraus ist, besteht darin, wenn ich recht sehe, daß es gerade die christlich-biblische und jüdische Botschaft war, die die Welt als Geschichte erkennen ließ, die uns überhaupt Welt als den Raum menschlicher Bewältigung aufzeigen ließ; die Welt nicht als ein Fixum aufwies, indem der Mensch steht, sondern als eine prozessuale Welt, die entsteht auf die Zukunft Gottes hin und für die die Menschen in Verantwortung stehen. Das ist es vielleicht, was in dieser Konfrontation die Theologie voraus haben könnte. Eines haben wir vielleicht auch noch voraus: daß wir nämlich meinen, über die Zukunft des Menschen weniger zu wissen als der Marxismus.»

«Wir glauben, über die Zukunft des Menschen weniger zu wissen als der Marxismus» – diese vom intellektuellen Pathos der Theologiegeschichte bestimmte Bemerkung nennt jenes Stichwort, das jede Religionskritik und erst recht jede Konfrontation des christlichen mit dem marxistischen Geschichtsbild trifft: die Zukunft der Menschheit. Was erwarten die Christen, was die Marxisten? Was jeder einzeln erwartet, ist bekannt. Wie aber

formulieren beide ihre Zukunftserwartungen, wenn sie es in Richtung auf den anderen tun?

Der französische Kommunist Professor *Gilbert Murry*, der die Frage nach der Zukunft als das entscheidende Thema für *jede* Konfrontation marxistischer und christlicher Perspektive bezeichnete, formulierte die materialistische Position mit einer Schärfe, die an Deutlichkeit nichts vermissen ließ. Er erklärte: die marxistische Geschichtstheorie ist nicht dogmatisch, sondern gesellschaftlich-konkret. Sie hat zwar den Charakter einer Hypothese, aber eben einer Hypothese, deren Bestätigung eine Frage der Zeit ist.

An dieser Stelle wird natürlich eine Art von «taktischer Unterlegenheit» der christlichen Position deutlich, da die christliche Geschichtstheorie als Vollendung der Welt durch Gott nie innergeschichtlich bestätigt, sondern allein im Glauben akzeptiert werden kann.

Gerade dem aber setzte der kommunistische Ideologe das Konzept vom «totalen Menschen» entgegen, von einem den Göttern gegenüber mündigen Menschen, der sich nicht mehr den Göttern und der Religion anvertrauen muß, für den vielmehr die Religion überflüssig geworden, sozusagen eines natürlichen Todes gestorben ist. Erst dieser totale Humanismus werde das Ende der Ausbeutung und Überfremdung des Menschen bringen. Gegenseitige Achtung unter Christen und Atheisten sei nur möglich in der Anerkennung dieses unübersteigbaren Konflikts. Zwar meinte Murry, die Unverträglichkeit der Perspektiven schließe den Dialog nicht aus, doch blieb er auf der Plattform vom «Kapital» des Karl Marx, wenn er vom «gnadenlosen Kampf gegen die alte Unordnung und ihre Vertreter» sprach, die nicht fähig seien, die Realität zu sehen und die man deshalb hassen müsse. «Das System ist verbrecherisch und deshalb hassenswert.» Und weil die religiösen Institutionen dieses System unterstützen, weil die Kirchen sich mit der Reaktion identifizieren, machen auch sie sich der Entfremdung des Menschen schuldig.

Nun, diese Darstellung ist nicht originell, dafür aber klar. So klar kann eine christliche Geschichtsvorstellung nie sein, allein schon, weil für sie zur Welt des Menschen mehr gehört als was im «Kapital» von Marx zu lesen steht und auch, weil das Evangelium jede Schwarz-Weiß-Malerei und damit jeden Haß verbietet. Dennoch wird sich herausstellen, daß die christliche Position nicht einfach der in allen Punkten konträre Gegensatz zum

marxistischen Geschichtsbild ist, mit anderen Worten, daß es kommunikable Elemente in der christlichen Theologie gibt, die auch dem verständlich sind, der kein Christ ist. In Salzburg waren es Karl Rahner und Johannes Metz, die ein solches Konzept der Theologie von der Zukunft des Menschen entwickelten. *Karl Rahner* sagte:

«Das Thema ließe sich formulieren als die christliche Lehre von der Zukunft des Menschen. Es könnte polemischer ausgedrückt werden als der Unterschied zwischen christlicher Eschatologie und einer wirklich innerweltlichen Utopie. Das Christentum ist eine Religion der Zukunft, der Geschichte als der den Menschen aufgegebenen Wirklichkeit, auf die hin sich entwerfend der Mensch sich hat und versteht. Das Christentum ist also die Religion des Werdens, der Geschichte, der Selbsttranszendenz, der Zukunft. Das Christentum ist die Religion der absoluten Zukunft, die die wahre und eigentliche Zukunft des Menschen ist. Sie ist für ihn reale Möglichkeit, Angebot, das auf ihn zukommende, zukünftige und ihre Annahme die letzte Ausgabe seines Daseins.

Es braucht nur angemerkt zu werden, wie die geläufigen Begriffe der christlichen Dogmatik lauten, unter denen diese These vom Christentum als der Religion der absoluten Zukunft ausgedrückt werden, um zu sehen, daß das nicht eine modernistische oder im Grunde genommen nur im Kontakt mit dem Marxismus entstehbare Interpretation des Christentums ist. Wir brauchen nicht zu leugnen und haben auch theologisch gar keinen Grund nicht zuzugeben, daß wir uns selber besser als Christen verstehen, in dem wir dem Marxismus begegnen. Was das Christentum in seiner üblichen traditionellen Terminologie Gnade zu nennen pflegt, ist nichts anderes als die Selbstmitteilung Gottes als der absoluten Zukunft, und zwar in jenem Stadium, in dem die Geschichte ihres Zukommens und ihrer Annahme noch dauert. Was Inkarnation des göttlichen Logos in Jesus Christus im Christentum heißt, meint nichts anderes, als daß in Jesus Christus objektiv und für uns diese Selbstmitteilung Gottes als der absoluten Zukunft der Welt so geschichtlich in Erscheinung tritt, daß sie als gegeben, irreversibel und von der kategorialen Erfahrung des Menschen als solche erfassbar, glaubbar wird. Das Christentum erklärt zwar, daß für den einzelnen Menschen mit seinem Tod die Entscheidung gegeben sei, ob er sich durch die Tat seines Lebens der absoluten Zukunft Gottes öffnet hat oder nicht, aber hinsichtlich der kollektiven Geschichte der Menschheit als solcher, konkreter, innerweltlicher, hat es zunächst einmal keine Angabe, wie lang diese innerweltliche kollektive Geschichte dauert und es ist hinsichtlich des materialen Inhalts dieser Zukunft ebenfalls neutral, es stellt keine innerweltlich bestimmten Zukunftsideale auf, macht darüber keine Prognosen und verpflichtet den Menschen nicht zu

bestimmten Zielen seiner innerweltlichen Zukunft. Wo eine Zukunft, die vom Menschen geplant wird und mit den Mitteln seiner verfügbaren Welt hergestellt werden soll, als absolute Zukunft gesetzt würde, über die hinaus nichts ist und nichts zu erwarten wäre, würde freilich das Christentum eine solche Zukunftserwartung als utopische Ideologie ablehnen. Als Ideologie, denn deren Wesen besteht darin, eine bestimmte einzelne Wirklichkeit der pluralistischen Welt der Erfahrung als absoluten Fixpunkt zu setzen, als Utopie, weil individuell und kollektiv es auf die Dauer nicht möglich ist, eine innerweltliche Zukunft, gleichgültig, wie sie konkret ist als endliche, mit der absoluten Zukunft zu verwechseln, oder den Menschen zu verbieten, über diese endliche Zukunft hinaus zu fragen, wo er eben gerade diese endliche Zukunft als endlich erkennt und schon immer in den weiteren Rahmen unendlicher Möglichkeiten hineinsteckt. Wo aber eine solche utopistisch-ideologische Verabsolutierung einer innerweltlichen Zukunft unterlassen wird, ist das Christentum nicht nur gegenüber jeder sachlich sinnvollen innerweltlichen Zukunftsplanung neutral, sondern ihr gegenüber positiv eingestellt. Denn es betrachtet diese rationale aktiv planende Konstruktion der innerweltlichen Zukunft, die möglichste Befreiung des Menschen von der Herrschaft der Natur, die fortschreitende Sozialisierung des Menschen zur Erreichung eines möglichst großen Freiheitsraumes für jeden, als eine mit dem gottgewollten Wesen des Menschen gegebene Aufgabe, zu der der Mensch verpflichtet ist und an der er seine eigentlich religiöse Aufgabe vollzieht, die glaubend hoffende Offenheit der Freiheit für die absolute Zukunft. Auch als Religion der absoluten Zukunft, die gegenüber individuellen oder kollektiven Zielsetzungen der Menschen von innerweltlicher Art neutral ist und solche freigibt, hat das Christentum dennoch eine unerschätzbare Bedeutung für diese Tendenz auf echte und sinnvolle irdische Zukunftszielsetzungen. Das Christentum behauptet zwar nicht, daß nur seine Anhänger dieser irdischen Zukunft sachgerecht und mit dem Einsatz des ganzen Menschen dienen können, so wenig es sich allein als echte Trägerin solcher innerweltlichen Zukunftsziele betrachtet, so wenig es bestreitet, daß in seinen konkreten kirchengeschichtlichen Ausprägungen in nicht wenigen Fällen das Christentum ein faktisches Hindernis für solche Bestrebungen gewesen ist. Denn selbstverständlich gibt es Menschen, die in selbstloser Weise der Wohlfahrt und gesellschaftlichen Entwicklung der Menschen dienen, ohne in greifbarer Weise Christen zu sein.

Das Christentum verleiht aber der Arbeit an dieser innerweltlichen Zukunft seinen letzten radikalen Ernst. Es erklärt nämlich in seiner Lehre von der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, daß die positive Beziehung zum Menschen ein unerläßliches Wesensmoment, die absolut unersetzliche Vermittlung für die Beziehung

zu Gott zu ihm als absoluter Zukunft und so als Heil sei».

Diesen Entwurf Rahners ergänzte *Johannes Metz*, indem er die christliche Zukunftsorientierung von einer bloßen Jenseitsvorstellung absetzte und damit zugleich das marxistische Konzept von der Zukunft zu überholen suchte:

«Die Wende des allgemeinen Bewußtseins hat vertraute religiöse Vorstellungen des christlichen Glaubens in eine anhaltende Krise geführt. Sie erschien wie ein Sturz, der Heiliges und ehrfürchtig Gehütetes in die Tiefe riß und unter sich begrub. Schließlich wußte sie von ihren Vollstreckern vom ersten Tage an auch so verstanden und proklamiert: als Liquidierung des religiösen Bewußtseins überhaupt, als Anbahnung einer nachreligiösen Zeit, in der jede Transzendenzorientierung als rein spekulativ durchschaut und von einer pragmatischen Zukunftsorientierung abgelöst werden sollte. Doch wer vermöchte sich dieser Wende ganz zu entziehen? Zeichnet sich in der Umlegung des Jenseits in das Später nicht verzerrt jene Transposition einer geschichtlichen Transzendenzorientierung in eine geschichtlich engagierte Zukunftsorientierung ab, die in der biblischen Botschaft selbst angebahnt ist und mit der diese Botschaft gerade alle Philosophien und Mythologien ihrer griechischen Umwelt in Frage stellt? Was an dieser Wende vom Jenseits in das Später, die sich im Marxismus sofort antitheologisch formulierte, theologisch besticht, ist die Emphase für eine gezielte Zukunft, das verborgene Pathos für das Absolute als einer geschichtlich zukommenden Wirklichkeit und die in all dem enthaltene Absage an den verschleierte Kult der Absurdität in unserem Geschichtsdenken. Muß sich angesichts dieser Wende theologisch nicht zusammenführen lassen, was lange unheilvoll im theologischen Bewußtsein auseinandergetreten war, nämlich Transzendenz und Zukunft in der von der biblischen Botschaft selbst geforderten Zukunftsorientierung des Gottesglaubens?

«Jedesmal, wenn die Menschheit ein Denksystem preisgibt, wähnt sie, Gott zu verlieren» (H. de Lubac). Die erwähnte Revolution hat ein vertrautes Vorstellungssystem, ein lange gehegtes Bewußtseinsmuster in Frage gestellt. Hat sie damit auch den vorgestellten Gott selbst in Frage gestellt? Die Anhänger dieser Revolution sind entschieden dieser Meinung. Sie meinen, alles von der Zukunft erwarten heiße, alles vom Menschen selbst erwarten und heiße, alles in die Hände des Menschen geben. Was aber ist der Mensch und seine «Möglichkeit»? Erfährt er sich wirklich als Herr seiner Zukunft? Geht es ihm im Verhältnis zu seiner Zukunft um die progressive Abschaffung dieses Noch-Nicht, um die schließliche Liquidierung des Geheimnisses des Möglichen? Zeigt sich ihm die Zukunft als ein Berg endlich abzutragender Möglichkeiten?

Weiß der Mensch nicht sehr klar, daß ihn kein Übermaß an Fraglichkeit und verborgener Möglichkeit je so bedrohten und die Substanz seiner Humanität in Frage stellen kann, wie der völlige Schwund an Möglichkeit, an je größerer ins Futurum entzogener Möglichkeit?

Haben wir nicht vielmehr eine sehr genaue Anschauung davon, daß die von uns erlangte Zukunft immer voll komplexer Gegensätze und Widersprüche bleiben wird? Daß deshalb die gesuchte Zukunft immer eine erfragte Zukunft bleibt, all dem jenseitig, was wir selbst uns von ihr anschaulich machen können? Scheitert nicht jede Zukunftsvision der autonom vollendeten Humanität am Menschen selbst?»

Mit dieser letzten Frage des Münsteraner Fundamentaltheologen ist der entscheidende Einwand ausgesprochen, den jeder philosophisch und theologisch denkende Mensch dem marxistischen Zukunftsentwurf entgegensetzen muß, solange die marxistische Geschichtsutopie nicht zur Wirklichkeit geworden ist. «Scheitert nicht jede Zukunftsvision der autonomen vollendeten Humanität am Menschen selbst?» – hatte Johannes Metz gefragt. Man könnte auch fragen: Scheitert der totale Humanismus nicht an seinem eigenen Optimismus? Ist der christliche Humanismus – der zwar nach der «anthropologischen Wende» des theologischen Bewußtseins radikal, aber nie total sein wird – ist der christliche Humanismus nicht humaner als der autonome Humanismus, weil er die Zukunft des Menschen immer größer sein läßt als alles vom Menschen machbare? Was ein als Jenseitsreligion mißverstandenes Christentum nicht leisten konnte, vermag vielleicht ein von der Bergpredigt Jesu geläuterter Glaube: die Veränderung dieser Welt zu einer menschlichen Welt. Aber diese Kraft zur Veränderung ist umso größer, je realistischer das Welt- und Menschenbild ist. Eine Überschätzung des Menschen kann verheerende Folgen haben. Johannes Metz sagte zur Vereinbarkeit von humaner Zukunft und christlicher Transzendenz-erfahrung:

«Die Zukunft ist nicht unser eigen, ursprünglicher sind wir in sie hinein enteignet. Wir erfahren diese Enteignung umso bedrängender, je schöpferischer, je operativer und militanter wir uns zur Welt und ihrer Zukunft verhalten. Die Wandlung vom rein spekulativen zum operativen Weltverhältnis des Menschen, der Übergang von der bloßen Weltauslegung zur Weltveränderung, den Marx eingeschärft hat, schafft die Möglichkeit numionser Erfahrung nicht ab, sondern weist ihr den Topos Zukunft zu, an dem sich im aus-

stehenden Noch-Nicht des bislang Ungewordenen das anstehende Noch-Nicht des Ungekommenen zeigt.»

Das christliche und das marxistische Konzept von der Zukunft des Menschen ist also unterschiedlich, weil das Menschenbild unterschiedlich ist. Die Diskussionen in Salzburg haben die Meinungen miteinander *konfrontiert*. Von einem *Dialog* konnte – wie gesagt – keine Rede sein. Mag es also eine Einigkeit aufgrund von Gehirnerweichung geben, im Gespräch der christlichen Philosophen, Naturwissenschaftler und Theologen mit den marxistischen Ideologen gab es diese Einigkeit aufgrund von Gehirnerweichung nicht. Freilich war das von beiden Seiten anerkannte Prinzip des Humanismus eine aussichtsreiche Plattform für weitere Gespräche. Sollte dieser Kongreß überhaupt einen Sinn haben – über die Klärung und Formulierung unterschiedener Standpunkte hinaus – so mußte logischerweise erörtert werden, wie man trotz unterschiedlicher Theorien auf der gleichen Erde nebeneinander oder vielleicht sogar miteinander leben könne: das Problem der ideologischen Koexistenz also mußte erörtert werden. Und in dieser Erörterung gab es – durch die Beiträge der italienischen Kommunisten – eine weitere Überraschung des Salzburger Kongresses. Der Ordinarius für Geometrie an der Universität Rom, Professor *Lucio Lombardo-Radice*, hielt in deutscher Sprache ein Referat über den Pluralismus im Verständnis der Marxisten. Lombardo-Radice, einer der maßgeblichen Ideologen in der KP Italiens, legte hier eine Unterscheidung zwischen zwei Möglichkeiten von Pluralismus vor, die größte Aufmerksamkeit beanspruchen darf – bei jedem, der die ideologische Entwicklung im Weltkommunismus beobachtet, aber auch bei jedem, der die Ungereimtheiten des bürgerlich-kapitalistischen Freiheitsbegriffs zur Kenntnis nimmt:

«Politisch wie philosophisch wird der Pluralismus in der kapitalistischen Gesellschaft im wesentlichen nicht als Dialog, als eine Wechselwirkung, sondern als dynamisches Gleichgewicht erfaßt. Die kapitalistische Gesellschaft ist eine tief getrennte, eine entzweite Gesellschaft der fundamentalen Trennung der Klassen, die einander entgegengesetzt, miteinander unvereinbar sind. Dem entspricht die «ewige» institutionelle politische Trennung in Regierungsparteien und Oppositionsparteien, zwischen denen sich ein Kampf, aber kein Dialog entwickelt. Die Idee des Pluralismus als eines Gleichgewichts fremder und unvermischbarer politischer und ideologischer Gruppen entspricht der innersten Natur der kapitalistischen Gesellschaft, sie ist

in der Trennung der Gesellschaft in Klassen eingewurzelt. Um von diesem Pluralismus fremder und feindlicher Komponenten zum dialogischen, dialektischen Pluralismus überzugehen, ist es notwendig, die Trennung der Gesellschaft in entgegengesetzte Klassen aufzuheben, überzuschreiten von der kapitalistischen zur sozialistischen Gesellschaft.»

Der bloße «Gleichgewichts»-Pluralismus soll also durch einen dialogischen und dialektischen Pluralismus überwunden werden.

Dieses Konzept von einem dialogischen und dialektischen Miteinander gegensätzlicher Systeme ist u. a. eine Überwindung des Stalinismus in der ideologischen Entfaltung des Marxismus, da der Stalinismus als ein System der monolithischen Einheit und Gleichförmigkeit auch in den kulturellen Lebensfragen anzusehen ist. Dieser Monolithismus zeigte sich vor allem in der totalitären Unterordnung aller Lebensfunktionen der Gesellschaft unter die Partei, die somit in der Staatsverwaltung, der Rechtssprechung, der Wissenschaft und der Organisation der Arbeitswelt das letzte und endgültige Urteil zu sprechen hatte. Dieses Monopol der Partei scheint in der Folge des XX. Parteikongresses von 1956 einer Diskussion pluraler Kräfte Platz zu machen – was für die marxistische Welt zu neuen Erkenntnissen führte, zum Beispiel zu einem *undogmatischen* Begriff von Wahrheit und Wirklichkeit. *Lucio Lombardo-Radice* sagte:

«Es gibt in der Tat keine vollständige, allseitige «Wahrheit». Die Wirklichkeit ist für den Verstand des Menschen, selbst für den kollektiven Menschenverstand, für die Wissenschaft, zu kompliziert: Sie bewegt sich ständig, wächst und ändert sich. Deswegen ist jede Wahrheit, jede Theorie, jedes Experiment, das neue Erkenntnisse vermittelt, stets einseitig oder nur vielseitig, allseitig jedoch nie. 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 komplementärer Wahrheiten, vervollständigen und entwickeln kann und muß.»

Der Geometrieprofessor zog aus seinen neuen Ansätzen Konsequenzen, die von allgemeiner erkenntnistheoretischer Bedeutung sind und die deshalb auch für eine ideologische Auseinandersetzung mit bürgerlichen oder christlichen Inhalten unentbehrlich sein werden:

«Es gilt, die Theorie der Erkenntnis als seiner Spiegelung für die objektive Außenwelt von der Seite des Subjekts her zu vervollständigen und zu vertiefen. Wir wissen heute sehr genau, daß diese Spiegelung keine unmittelbare ist. Alle unsere Erfahrungen, Sinneswahrnehmungen, sind nicht direkt dem Bewußtsein eingeprägt, im Gedächtnis gespeichert, sondern sie bilden ein inneres «Modell» der Außenwelt. Dieses Modell wird nur gewechselt, wenn es sich als unfähig erweist, *mehrere* Erfahrungen einsichtig zu machen. Ähnlich gibt es keine isolierte «wissenschaftliche Tatsache». Es gibt nur Erfahrungen, Experimente, die beim Bau einer Theorie, eines Modells der Außenwelt, mehr oder weniger «passend» sind. So muß man sowohl im individuellen als auch im kollektiven Denkverfahren in der Wissenschaft von isomorphen Bildern der Außenwelt, nicht von Bildern, von photographischen Bildern schlechthin, sprechen. Wie auf einem wissenschaftlichen Gebiet mehrere Theorien die realen Verhältnisse darstellen können, so muß man anerkennen, daß mehrere Weltanschauungen, die zur marxistischen Grundidee von der Befreiung aller Menschen durch die Befreiung des Proletariats nicht im Gegensatz stehen, auch wenn sie mit dem Marxismus keine Übereinstimmung zeigen. Es gibt Weltanschauungen, die stellen die menschliche *Person* als solche in den Vordergrund: an erster Stelle das Christentum, aber auch der Pazifismus, der Gandhismus und andere. Es gibt Weltanschauungen, die nehmen den Begriff der *Freiheit* zu ihren Grundbegriffen, andere den Begriff der *Vernunft*. Weltanschauungen dieser Art sind in der kapitalistischen oder föderalistischen Gesellschaft oder schon früher entstanden, aber mir scheint, sie sind neuer Inhalte fähig. Sie müssen neuen Gehalt bekommen, wenn sie redlich, streng und konsequent heute entwickelt werden. In einem Lande wie Italien, wo solche Weltanschauungen eine bedeutende Rolle spielen, vertreten die Marxisten die Überzeugung, daß die sozialistische Gesellschaft das Ziel verschiedener ideologischer Richtungen sein muß, die gemeinsame dialogische Arbeit mehrerer ideologischer Komponenten. Unsere Schlußfolgerungen sind jetzt klar. Die Freiheit ist für die revolutionäre Arbeiterbewegung gar keine politische Konzession, keine Taktik, um in westeuropäischen Ländern Alliierte zu gewinnen. Die historische Erfahrung zum Beispiel Italiens hat der Arbeiterklasse und der revolutionären Partei gezeigt, in wie enger Verbindung der Kampf um Freiheit und der Kampf um den Sozialismus stehen. Die italienischen Marxisten und Kommunisten sind der Überzeugung, daß der *Pluralismus ein inneres Bedürfnis der Revolution* ist. Sie sind des Glaubens, daß in der neuen Gesellschaft freie Meinungsäußerung nicht nur erlaubt sein muß, sondern notwendig ist, zur Vermeidung von Fehlern und zu rascherem Fortschritt. Der Staat in einer sozialistischen Gesellschaft darf nach der Meinung der italienischen Marxisten keine Unterschiede kennen zwischen den

Bürgern aus Gründen der Ideologie. Sie sind der Auffassung, daß eine marxistische Wiedergewinnung des liberalen Begriffs des bekenntnislosen Staates sehr fruchtbar wäre.»

Das Wort von der Anwendung des Marxismus auf den Marxismus zeigt sehr präzise, welchen Sinn heute die wissenschaftliche Konfrontation bürgerlich-christlicher und revolutionär-marxistischer Thesen haben kann. Das Wort läßt erkennen, daß der Marxismus nicht mehr als unveränderliche Offenbarung verstanden wird, und deshalb ein Dialog zur Veränderung der ideologischen Dogmatik und ihrer Anwendung führen kann.

In der Diskussion, die sich an das Referat von Lombardo-Radice anschloß, bemerkte *Karl Rabner*, es sei doch merkwürdig, daß die Marxisten nur dort von Pluralismus sprächen, wo sie selbst in der Minderheit seien. Von den kommunistischen Parteien in Osteuropa – von China ganz zu schweigen – sei kein Loblied auf den Pluralismus zu hören. Die Antwort, die Lucio Lombardo-Radice auf diese Frage gab, offenbart mit einem Schlag die Chancen für ein mutiges Gespräch zwischen den entfremdeten Brüdern auch für die Zukunft. Er antwortete: selbstverständlich seien die Kommunisten in Westeuropa eher in der Lage, über den Pluralismus nachzudenken, als die Genossen im Osten; sie hätten ja von einer langen Tradition der parlamentarischen Demokratie profitieren und die Kultur Westeuropas «einatmen» können. Nun, dieses Argument mag politisch nicht ganz schlüssig sein – schließlich müßte man dann auch bei der SED das Ferment einer alten Kultur bemerken können – doch ist es für die Frage nach der Veränderbarkeit ideologischer Systeme durch den Dialog aufschlußreich. Es erweist sich, daß auch die Systeme dem dialektischen Prozeß einer ständigen «Promotion» unterliegen. Und dieser Prozeß ist gesamtgesellschaftlich und ist geschichtlich. Das heißt: die jeweiligen Gegner und Kontrahenten gehen als Elemente der Veränderung in den schließlich *alle* Beteiligten umfassenden Prozeß ein. Aus der bloßen Koexistenz wird Pluralismus. Dieser aber steht und fällt mit der Garantie und der Praxis freier Meinungsäußerung und mit dem Verzicht der Partner, das eigene System durchzusetzen.

Der Salzburger Kongreß war ein Versuch, jenseits der politischen und der institutionellen Fronten den Weg zu erkennen, der vom beziehungslosen und deshalb lebensgefährlichen Koexistieren zum *Dialog* pluraler Weltanschauungen führt.

Wegzeichen dorthin war – utopisch noch, doch gleichwohl real – der Humanismus, von den Marxisten als totaler, von den Christen als radikaler Humanismus interpretiert. Das Stichwort «Humanismus» – obgleich immer wieder einer genauen Bestimmung bedürftig – scheint dennoch das Gespräch aus der Sackgasse marxistischer Religionskritik und christlicher Transzendenzbeweise herauszuführen. Eine praktische Kooperation für das Humane erscheint in der politischen und gesellschaftlichen Praxis jetzt – nach dem Abbau der größten Mißverständnisse und Informationsperren – auch dort möglich, wo der *ideologische* Dialog noch keine Früchte reif werden läßt.

Diese Kooperation hat nur *eine* Bedingung – darüber wurde auch in Salzburg kein Zweifel gelassen –: die Freiheit, und zwar eine nicht dialektisch verklausulierte oder auf später vertagte Freiheit. Schon die kurze Geschichte des Marxismus zeigt ebenso wie die lange Geschichte des Christentums, daß kein Begriff von Freiheit glaubwürdig ist,

solange er erlaubt, auch nur einen einzigen Menschen zu zwingen, gegen seine Überzeugung zu handeln. Ich kann mir keine Freiheit vorstellen, die nicht auch liberal wäe. Könnte es deshalb sein, daß auch der Humanismus nicht total sein darf, wenn er human bleiben will?

INGO HERMANN

Geboren am 23. Januar 1932 in Boholz, Westfalen, studierte an den Universitäten München, Münster und Innsbruck und promovierte in Theologie 1958. Er ist Mitarbeiter des Westdeutschen Rundfunks Köln und befaßt sich speziell mit Kirchlichen Nachrichten. Seine Veröffentlichungen: Kyrios und Pneuma, Studien zur Christologie der paulinischen Hauptbriefe, 1958, Begegnung mit der Bibel, ²1964. Das Experiment mit dem Glauben, 1963, Kommentar zum Markusevangelium, 1. Teil, 1965.

In Memoriam Professor Josef Kälin

Am 13. November starb in Fribourg (Schweiz) Herr Professor Josef Kälin. CONCILIUM rechnet es sich zur Ehre an, diesen bedeutenden und international bekannten Naturwissenschaftler zu seinen Mitarbeitern in der Sektion «Problèmes Frontières» zählen zu dürfen.

Professor Kälin wurde am 1. August 1903 in Einsiedeln (Schweiz) geboren. Er studierte an der Universität Zürich und verschiedenen Forschungsinstituten des Auslandes. Sein wissenschaftliches Arbeiten auf dem Gebiete der Biologie konzentrierte er vor allem auf paläontologisch-anthropologische Probleme, zu deren Erhellung er in zahlreichen Veröffentlichungen beitrug. Auf Grund seiner wissenschaftlichen Verdienste wurde Professor Kälin zum Direktor des Institut de Zoologie et d'Anatomie comparée der Universität Fribourg berufen.

Über sein rein innerfachliches Arbeiten hinaus war Professor Kälin bemüht, einer gezielten Zusammenarbeit der verschiedenen wissenschaft-

lichen Disziplinen zu dienen; so übernahm er im Laufe seines Gelehrtenlebens häufig leitende Ämter wissenschaftlicher Gesellschaften, u. a. das Amt eines Präsidenten des Conseil de Fondation du Fonds national suisse de la recherche scientifique und das Direktorenamt des Institutes der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie.

Seiner hervorragenden Forscherpersönlichkeit wegen, besonders aber auf Grund seiner Kenntnisse und Erfahrungen zu den Grenzproblemen zwischen Naturwissenschaft und Theologie bat CONCILIUM Professor Kälin, als Berater bei der Sektion «Problèmes Frontières» mitzuarbeiten. Dafür, daß Professor Kälin dieser Bitte so bereitwillig entsprach, weiß sich CONCILIUM dem Verstorbenen gegenüber zu besonderem Dank verpflichtet.

DIREKTION UND REDAKTION
«PROBLÈMES FRONTIÈRES»
(THEOLOGISCHE GRENZFRAGEN)