

Berichte

Georges Crespy

Das Menschenbild in «Gaudium et spes» und in der Botschaft der Vollver- sammlung von Uppsala

Dieser Aufsatz will einen Vergleich anstellen zwischen der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» des Zweiten Vatikanums und Verlautbarungen des Ökumenischen Rates der Kirchen, um womöglich im Licht der Forderungen des heutigen Humanismus die diesen Schriften zugrunde liegenden Anthropologien zu erheben. Ein derartiges Unterfangen stößt zwangsläufig zunächst auf die Schwierigkeiten, die sich ergeben, sobald man bei einer Textanalyse den *Textbefund* klarstellen will.

Was «Gaudium et spes» betrifft, so liegt ein lateinischer kanonischer Text vom 7. Dezember 1965 vor; hingegen gibt es keine verbindliche Textform der Schriften des Weltkirchenrates. Diese bilden kein zusammenhängendes Corpus, stammen aus verschiedenen Zeiten und sind in wenigstens drei (nach der Zulassung des Russischen in vier) verschiedenen Sprachen redigiert. Deswegen haben wir es nie mit bloß einer Textform, sondern jeweils mit vier Textgestalten zu tun, da bekanntlich eine Übersetzung nie eine bloße Entzifferung und Neuverschlüsselung, sondern einen neuen Text darstellt. Dieser Umstand stellt uns vor eine doppelte Entscheidung: Wahl der Dokumente, Wahl der Sprache. Der Bequemlichkeit halber halten wir uns an die Botschaft der Vollversammlung von Uppsala (1968) und die sie erhellenden Sektionsberichte.¹

Zweitens weichen die *Entstehungsbedingungen* erheblich voneinander ab. Obwohl «Gaudium et spes» eine «Geschichte» hat, die in mehreren Redaktionsetappen besteht, so ist schließlich doch ein abgeschlossener Text promulgiert worden. Das ist nicht der Fall bei Uppsala, das lediglich Feststellungen aussprechen will, die anlässlich der Versammlungsdebatten gemacht worden waren. Promulgation und Feststellung sind aber zwei ver-

schiedene Aussagemodalitäten und ziehen entsprechend verschiedene Lesehaltungen nach sich.

Drittens – und damit nähern wir uns dem Zentrum unserer Nachforschung – lassen sich die zum Vorschein tretenden *Strukturen* unserer beiden Textreihen nicht zur Deckung bringen. «Gaudium et spes» geht auf dem Weg der Vervollständigung vor: Jeder Teil der Darlegung fußt auf einem vorhergehenden Abschnitt, und das Ganze ist auf die Sprache des Vorworts (*Proömium*) hingeeordnet, was eine miteinander verkettete Reihe von Metasprachen ergibt. Die Botschaft von Uppsala hingegen geht von einer großen Vielfalt von Informationen aus, die sie in der Folge detailliert und miteinander verbindet, und das Ganze läuft weniger auf eine Lehre als auf Ermahnungen hinaus. Um die Kategorien Jakobsons zu übernehmen: «Gaudium et spes» ist auf den Bezugsrahmen bezogen (die Referenzfunktion herrscht vor), während die Botschaft von Uppsala auf den Adressaten ausgerichtet ist (die Strebefunktion herrscht vor). Das ist durch den Umstand zu erklären, daß die Gliedkirchen des Ökumenischen Kirchenrates nicht das gleiche Bezugssystem haben, während die katholische Kirche hingegen wenigstens theoretisch ein einziges Bezugssystem besitzt.

Man ersieht schon von den ersten Zeilen der beiden Texte an deutlich, wie wichtig diese Unterscheidung ist. In beiden Fällen wird die Fragestellung durch eine Reihe abstrakter Begriffe eingeleitet: «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute» (GSp 1); «die Hoffnungen (...), die Kontestation (...), die Emotion» (Uppsala).² Während aber Uppsala diese Themen auf ein Hinhorchen hin mobilisiert («Vor diesem Hintergrund traf sich die Vollversammlung in Uppsala. Sie traf sich vor allem, um zu hören» S. 1), will «Gaudium et Spes», obwohl das Hören nicht vernachlässigt wird (die Gemeinschaft der Christen «erfährt sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden [*coniuncta*]» 1/1), begreifen und darlegen, was die Kirche denkt und tut. Wenn auch der ökumenischen Botschaft dieses Anliegen nicht gänzlich fernliegt («Laßt heute schon etwas von der Neuschöpfung sichtbar werden, die Christus an seinem Tag vollenden wird» S. 1), wird es nie durch ein Erinnern an das, was früher gelehrt wurde, zum Ausdruck gebracht. Im ersten Fall bezeugt sich eine Tradition, die zu verifizieren ist, im zweiten Fall wird nach einem praktischen Verhalten gesucht, das zu ersinnen ist. Da aber die herausfordernden Situationen ähnlich gelagert sind, wird

auf beiden Seiten der Versuch unternommen, in einer neuen Sprache zu sprechen.

Prüfen wir nun die «Erwägungen», welche die beiden Verlautbarungen anstellen, näher. Nebenbei ist zu bemerken, daß die Anordnung der Gedanken nicht mehr gerechtfertigt ist als die Prinzipien, von denen aus man den Fragenkatalog aufgestellt hat. In beiden Fällen wirkt alles so, als ob man nach den «Zeichen der Zeit» zu forschen («*signa temporum scrutare*» GSp 4/1) wüßte (doch woher weiß man es?), ohne daß angetönt wird, woher dieses Wissen stammt und zustande kommt.

Genauer: In enger Verbindung mit einer Theologie und Anthropologie, von denen von Anfang an die Rede ist, stellt «*Gaudium et spes*» eine Dialektik an, während die Botschaft geradewegs zu einer Situationsschilderung übergeht, mit der in der Folge eine Exhorte verbunden wird.

Die wegleitende These von «*Gaudium et spes*» ist, daß es eine Heilsgeschichte der Menschheit gibt, und daß bedeutsame Abweichungen von ihr festzustellen sind. «Die Welt, die nach dem Glauben der Christen durch die Liebe des Schöpfers begründet ist und erhalten wird (*conditum... conservatum*)», ist «unter die Knechtschaft der Sünde geraten, von Christus aber, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, durch Brechung der Herrschaft des Bösen befreit; bestimmt, umgestaltet zu werden nach Gottes Heilsratschluß (*secundum propositum Dei transformetur*) und zur Vollendung zu kommen (*consummatio*)» (2/2). Die «raschen Veränderungen (*mutationes*)», die in der Welt vor sich gehen, verdecken «die ewigen Werte (*valores perennes*)», die gerade im Licht der Veränderungen, die sie verdunkeln, von neuem zu bekräftigen sind (4/2.5). Wie geht die gottgewirkte *transformatio* in der *mutatio* der Welt vor sich?

Zunächst ist zu fragen: Worin besteht diese *mutatio*? Sie besteht vor allem in der Ausweitung einer Macht, die der Mensch nicht mehr zu bemessen vermag, wie das aus einer komplexen Gegensatzreihe ersichtlich ist: wachsende Freiheit, aber neue gesellschaftliche Zwänge; Streben nach Einheit, aber Pluralismus und Meinungsverschiedenheiten; zunehmender Meinungs austausch, aber Aneinander-Vorbeireden; gekonntere Organisation, aber geistige Stagnation (GSp 4); Ausweitung der Herrschaft über die Zeit, aber unkontrollierbare Geschwindigkeit der Abläufe (ebd. 5). Die kontrapunktisch gehaltene Analyse verweist heimlich auf die Dialektik des Falles und der Umgestaltung, der Grundlegung und der Vollendung.

Ganz anders ist der theologische Unterbau in der Botschaft von Uppsala angelegt. Diese geht von den Entdeckungen der Wissenschaft und den Erfindungen der Technik aus (in «*Gaudium et spes*» ist nur in 5 von der Technik die Rede), denen sie die Hoffnungen, aber auch die Verirrungen der Menschheit zuschreibt. Auch sie bemerkt: «Jeder ist jedermanns Nachbar geworden», und fügt hinzu, daß die Menschen mit Einschluß der Christen nicht wissen, wie sie zusammenleben können, und daß die Kluft zwischen Reich und Arm immer tiefer und «durch das Wettrüsten ständig weiter aufgerissen wird.» In den Kirchen wurde uns erst «der Anfang» zu einer allumfassenden Gemeinschaft geschenkt. Gegenüber den so geschilderten Unstimmigkeiten bietet die Botschaft nicht die Elemente zu einer fertigen Anthropologie, sondern eine Glaubensaussage; sie wiederholt viermal: «Aber Gott erneuert.» Wird hier nicht der *mutatio* die *transformatio* gegenübergestellt?

In diesem Zug treffen sich die beiden Verlautbarungen. Beide postulieren einen Unterschied zwischen dem umgestaltenden Wirken Gottes und den eine Mutation herbeiführenden Betätigungen, welche die Menschheit von heute charakterisieren. Beide fragen sich, worin sich das Wirken Gottes und das Tun des Menschen begegnen könnten, setzen aber ihren Treffpunkt an verschiedenen «Sinnorten» an: die eine sieht ihn in der Kirche und ihrem Wissen, die andere erblickt ihn in Christus, der sich für den Menschen einsetzt (aber wo?).

Die erste Wirkung der Herausforderung, die in der Art des Fragens verspürt und angenommen wird, ist also die, daß auf mehr oder weniger eng abgegrenzte sinngebende Räume verwiesen wird. Die Streuung, das Auseinanderfallen der in der Analyse ausfindig gemachten Bedeutungen macht es notwendig, die Bedeutungsgehalte zusammenzustellen und noch jenseits ihres Feldes einen Bezugsrahmen zu organisieren, der sie kontrastifiziert oder supersignifiziert. Dieser Bezugsrahmen wird in «*Gaudium et spes*» offensichtlich besser organisiert als in der Botschaft von Uppsala. Dies ist aus dem entgegengesetzten Vorgehen in den beiden Fällen verständlich. Die Pastoralkonstitution setzt den Bezugsrahmen, zieht einen Faden nach dem andern und verknüpft sie anhand einer theologischen Anthropologie. Uppsala resümiert und koordiniert die verschiedenen Sektionsbeiträge und macht aus dem, was Feststellung war, eine Botschaft, nicht ohne einzelne Glieder dabei fallenzulassen. In bezug auf Uppsala läßt sich er-

messen, was an Information auf dem Wege verlorenging, während die Konstitution Schritt für Schritt Information integriert, die sie sukzessiven Angleichungen unterzieht, ohne daß die Einfügung stets gerechtfertigt ist. Die zu Beginn geschlossene Konzilsanthropologie öffnet sich zusehends; die Anthropologie von Uppsala, die anfänglich offen war, erstarrt allmählich, ohne daß sie je in einem Schema zum Ausdruck gebracht würde, das sich mit dem von «Gaudium et spes» vergleichen ließe.

Betreffen die so festgestellten Differenzen selbst die Materie der Darlegungen? Um auf diese Frage zu antworten, muß man im Negativ das Bild des modernen Menschen wiedergeben, das sich in den beiden Verlautbarungen abzeichnet, und die Konturen des Gegenbildes herausfinden.

Schon beim ersten Durchlesen zeigt sich ein erheblicher Unterschied. Uppsala knüpft an eben geschehene Ereignisse an: «Der Protest revoltierender Studenten, das Erschrecken über politische Morde, kriegerische Zusammenstöße.» Nimmt man noch die «aufsehenerregenden Schritte in wissenschaftliches Neuland» (das nicht näher bestimmt wird) hinzu, so hat man sämtliche markanten «Zeichen des Jahres 1968», die den «Hintergrund» gebildet haben, vor dem die Vollversammlung sich getroffen hat. Man geht somit von der brennendsten Aktualität aus, die man verallgemeinernd kommentiert, indem man erinnert an «den Schreier, die sich nach Frieden sehnen», an diejenigen, die nach Brot und Gerechtigkeit hungern, an die Opfer der Diskriminierung und die Millionen, die «nach einem Sinn ihres Lebens» suchen – ohne daß man sagt, um wen genau es sich dabei handelt. Der Mensch, auf den man hinhorcht («Wir hörten den Schrei...»), ist somit der, der in der Reihe bezeichnender Züge heute zum Ausdruck kommt.

«Gaudium et spes» (1) hingegen geht von Daseinssituationen aus, in denen sich die Menschen befinden (*pauperum praesertim et quorumvis afflictorum* – aber man sagt nicht, weshalb). *Gaudium et spes* als Gegensätze zu *luctus et angor* – diese Antithesen datieren nicht erst von 1965. Übrigens wird in der Kette von Beispielen der Begriff «Mensch» zumeist ohne weiteres mit «Menschengeschlecht» oder «Menschheitsfamilie» wiedergegeben. Diese Sprechweise entscheidet sich für die zeitliche Kontinuität und zieht sie dem Ereignisbericht vor.

Man könnte die Gegensätzlichkeit der beiden Methoden so fassen: im ersten Fall geht die Geschichte im Augenblick auf, ergießt sich in ihn, während sie im zweiten Fall sich darin bezeugt.

Falls sich dies so verhält, so hat «Gaudium et spes» bloß einen existentiellen Anstrich (ich meine damit das Vokabular der «Existentialitäten»), während die Botschaft von Uppsala das existentialistische Vorgehen übernimmt. Man wird in dieser Überzeugung bestärkt, wenn man feststellt, daß der Bericht der Sektion II zwar von einem «Wesen» des Menschen spricht («Menschen können ihr wahres Wesen nur erkennen, wenn sie sich als Kinder Gottes sehen...» (S. 26), was «Wesen» bereits in die Nähe einer «Beziehung» rückt), doch dieses «Wesen» ist in Schuld geraten und bereits umgestaltet im Kommen Jesu Christi, der «der neue Mensch», «das neue Haupt der Menschheit» (S. 27) ist. «Das neue Menschsein ist aber nicht nur ein Ziel. Es ist auch eine Gabe» (ebd.). Die Aussage verlegt den Akzent auf das, was kommen soll: der Mensch ist Projekt. Diese Projektion wird in der Reihe der drei (falschen) Syllogismen formuliert, die miteinander das Gerüst der zentralen Botschaft bilden. Obersatz: Der Mensch geht fehl, weiß nicht, woran er ist; Untersatz: Nun aber ist uns in Christus der neue Mensch gegeben; Schlußfolgerung: Folglich muß man sich diesem in Christus gegebenen neuen Menschsein anschließen. Die Kluft zwischen Reich und Arm wächst; nun aber verleugnen die Christen, die die Menschenwürde verleugnen, im Grunde Christus; folglich muß man für eine gerechte Menschheitsgemeinschaft kämpfen. Es muß eine allumfassende Gemeinschaft vorhanden sein; nun aber sind wir gespalten; folglich müssen wir kühner nach ihr suchen...

Eine letzte Bemerkung endlich betrifft die für die so geschilderten Situationen verantwortlichen *Urheber*. Wer hat den Menschen zu dem gemacht, was aus ihm geworden ist? Die Abschnitte 6 und 7 von «Gaudium et spes» enthalten eine Reihe von Zeitwörtern in der Gegenwartsform mit verschiedenen Subjekten: «Es breitet sich allmählich der Typ der Industriegesellschaft aus» (6/2); «Entsprechend nimmt die Verstädterung zu» (6/2); «Die neuen (...) sozialen Kommunikationsmittel tragen dazu bei, (...) daß sich Ansichten (...) rasch und weit verbreiten» (6/3). «So nehmen unablässig die Verflechtungen der Menschen untereinander zu» (6/5). «Diese Entwicklung zeichnet sich klarer ab...» (6/6). «Die Wandlungen von Denkweisen (...) stellen häufig überkommene Werte in Frage» (7/1). «Die (...) überkommenen Institutionen, Gesetze, Denk- und Auffassungsweisen scheinen den wirklichen Zuständen von heute nicht mehr in jedem Fall gut zu entsprechen»

(7/2). «Die neuen Verhältnisse üben schließlich auch auf das religiöse Leben ihren Einfluß aus» (7/3).

Den so geschilderten Faktoren ist gemeinsam, daß sie sehr allgemein und ungenau wiedergegeben sind. Sie gemahnen an wissenschaftliche, politische, institutionelle Analysen, ersetzen sie aber auch. Kurz: man setzt Gegebenheiten, über die keine ernstliche Meinungsverschiedenheit bestehen kann, an die Stelle von stark ideologisch aufgeladenen Themen, über die es normalerweise zu einer scharfen, entzweierenden Debatte käme. Man spricht von Industriegesellschaft, nicht aber von Kapitalismus oder Kommunismus, von Kommunikationsmitteln, nicht aber von Propaganda, von zunehmenden «Verflechtungen der Menschen untereinander», nicht aber von Klassenkampf, von Mentalitätsänderungen, nicht aber von globaler Kontestation der Gesellschaft undsoweiter.

Auf den für die Ausformung des heutigen Humanismus gewichtigen Beitrag der Humanwissenschaften, des Marxismus, der Psychoanalyse wird somit lediglich angespielt. Er wird eigentlich nicht wahrgenommen, sondern heimlich in eine Hermeneutik integriert, deren Instrumente sich aus einer Entzifferung der Geschichte ergeben, worin der Mensch Objekt, nicht aber Subjekt, nicht einmal widersprüchliches Subjekt seines Werdens ist. Der zentrale Charakterzug der Moderne – die Ausschließung des Vorsehungsgottes und die Verlegung der geschichtlichen Verantwortung auf den Menschen – wird zurückgewiesen. Man ersieht das gut an der Stelle, wo vom Atheismus die Rede ist. Seine am meisten herausfordernde Form, wonach «der Mensch sich selbst Ziel» ist, wird zwar zur Kenntnis genommen (20/1.2), aber ohne weiteres abgelehnt (*Ecclesia desistere non potest* [21/1]) und durch die Behauptung ersetzt: «Jeder Mensch bleibt (...) sich selbst eine ungelöste Frage», auf die nur Gott die Antwort geben kann (21/4).

Ähnliche Bemerkungen lassen sich, wie schon angetönt, auch zu den Äußerungen der Botschaft von Uppsala über die «Urheber der Situation» machen. «Die heutige Wissenschaft verleiht uns immer mehr Einsicht in das innere Wesen des Menschen und in die gegenseitige Abhängigkeit zwischen den Einzelnen und der Gesellschaft», schreibt der Bericht der Sektion II (I,7, S. 28), aber man sagt uns nicht weshalb. Doch wird der Akzent nicht auf den Atheismus gelegt; auf diesen wird bloß angespielt in einem Abschnitt, worin vom Dialog «mit Menschen anderen Glaubens oder ohne Glauben» die Rede ist (I,6, S. 28). Der

Atheismus wird im Bericht der Sektion IV in das Thema der Säkularisation übernommen. Man betont mehr «das gemeinsame Menschsein», «die gemeinsame Sorge um den Menschen», die «gemeinsame Beteiligung an neuen Formen des Gemeinschaftslebens und des Dienens» (ebd.), wodurch sich für den Christen die Frage nach seiner eigenen Identität stellt. Darin liegt mehr als nur eine Konzession an die Moderne: Man nimmt diese zur Kenntnis und fragt sich, wie man eine Gegebenheit des Glaubens in sie hineinbringen kann. Das wird zwar zur Klage darüber führen, daß der Mensch sich weigert, sich als «Kind Gottes» anzuerkennen – hierin trifft man sich mit «*Gaudium et spes*»; das führt aber auch zur «Ansiedlung» Gottes (insofern er «alles neu macht») in der Geschichte: «in der Auferstehung Jesu... ist das letzte Ziel der Geschichte – Christus als das neue Haupt der Menschheit, in dem alle Dinge zusammengefaßt werden – zugesichert worden (Bericht der Sektion II, in I,3, S. 27).

Wiederum ist von der «Umgestaltung» die Rede. Sie wird aber in den beiden Verlautbarungen auf unterschiedliche Weise eingeführt, und diese Unterschiede scheinen damit zusammenzuhängen, daß man sich zu der *mutatio* verschieden einstellt.

Im Grunde genommen interpretiert «*Gaudium et spes*» die Mutation als eine bedeutsame Abweichung von einer Geschichte, deren Sinn in einem ewigen Menschenbild irgendwie schon vorgegeben ist. Dieses zu einer theologischen Anthropologie artikulierte Bild kann Variablen integrieren, weil der Mensch offensichtlich schöpferisch ist, doch diese veränderlichen Elemente werden in gute und böse eingeteilt (vgl. die Ausführungen über die Ehe, über die ungleiche Verteilung des Reichtums usw.). Im Vergleich zu älteren Verlautbarungen ist die Integration stärker und toleranter. Die Botschaft von Uppsala und die Sektionsberichte beziehen sich nur schwach auf eine Anthropologie, welche die Schöpfungsordnung zur Mitte nimmt. Sie versucht die festgestellten Mutationen in eine Christologie einzubringen, die in anthropologischer Hinsicht («Jesus ist der neue Mensch») offenbleibt und weniger zu einer Lehrformulierung als zu einer Exhorte wird (sie fordert z. B. auf, einen bestimmten Prozentsatz der Einkünfte für die Entwicklungshilfe zu spenden).

Die Herausforderung durch den heutigen Humanismus führt somit in «*Gaudium et spes*» gewissermaßen zu einer Rückkoppelung an die Lehre; diese öffnet sich, ohne ihre Konzentration aufzugeben und baut ihren Hauptlinien entlang

eine Kriteriologie auf, um Distanzen, Annäherungen und Entfernungen zu messen. Was die Dokumente von Uppsala betrifft, so ist der Rückkopplungseffekt geringfügiger, und man stellt im Gegenteil ein (zum Großteil ungeordnetes und zuweilen zögerndes) Bemühen fest, in den neuen Positionen des Menschen neue Positionen Gottes ausfindig zu machen und aufzumuntern, das Leben darnach zu richten.

Man versteht dies, wenn man an das zurückdenkt, was wir eingangs dieses Aufsatzes über die Entstehungsbedingungen und die zum Vorschein tretenden Strukturen unserer beiden Dokumente gesagt haben. Man kann nur schon Dageweseenes promulgieren, während man nur noch nie Dage-

¹ Veröffentlicht in: Bericht aus Uppsala 1968 (Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1968). Die in Klammern angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf diese offizielle deutsche Ausgabe. Der französische Urtext des Aufsatzes hielt sich an den in Einzelheiten leicht abweichenden französischen Berichtsband (Anm. des Übers.).

² Diese Worte finden sich bloß im französischen Text, der Sache nach aber auch im deutschen Wortlaut der Botschaft (Anm. d. Übers.).

Übersetzt von Dr. August Berz

Jean-Yves Jolif Marxismus und Humanismus

«Was die Stärke und den Reichtum des Marxismus ausgemacht hat, ist dies, daß er der radikalste Versuch gewesen ist, den Geschichtsverlauf in seiner Totalität zu erhellen. Seit zwanzig Jahren hingegen verdunkelt sein Schatten die Geschichte, weil er aufgehört hat, mit ihr zu leben, und aus bürokratischem Konservatismus versucht, den Wandel auf die Identität zu reduzieren.» So hat Sartre in «Question de méthode» 1960 die Verknöcherung des Marxismus ausposaunt. Ein paar Jahre zuvor, 1957, hatten die Jesuitenpatres Bigo, Chambre und Calvez, Autoren wichtiger Werke über Marx und die Sowjetunion, es abgelehnt, öffentlich mit Kommunisten zu diskutieren, da, wie sie erklärten, eine solche Debatte «erst dann von Interesse sein kann, wenn die französischen Kommunisten

wesenes erfinden kann. Und da es in einem Fall um ein Erklären, im andern um ein Ermahnen geht, sind die Aussagemodalitäten dementsprechend zwangsläufig verschieden. Es ist interessant festzustellen, daß in der Folgezeit die Verlautbarungen des Lehramtes die didaktischen Aspekte von «Gaudium et spes» irgendwie verstärken, während die Arbeiten der Kommission «Human studies» und namentlich ihres Leiters David E. Jenkins die Fragen häufen. Da aber diese Fragen sich ebenso sehr an die großen Konzilien der Vergangenheit wie an die Mutationen der Menschheit von heute richten, kommt wahrscheinlich ein gemeinsames Gelände für die anthropologischen Debatten in Sicht.

GEORGES CRESPIY

geboren am 11. Februar 1920 in Yverdon (Schweiz), 1946 in der reformierten Kirche ordiniert. Er studierte an der Universität Montpellier, ist Doktor der Theologie und Professor für Ethik an der Freien Fakultät für protestantische Theologie zu Montpellier. Er veröffentlichte u. a.: *L'Eglise, servante des hommes* (1966), *Le mariage* (1966).

ernstzunehmende wissenschaftliche Arbeiten über die Sowjetunion und deren Gründer Karl Marx veröffentlicht haben werden, was bis jetzt nicht der Fall ist».¹

Wir werden uns nicht fragen, ob diese Urteile berechtigt sind. Die Kommunisten selbst gestehen, daß die letzten zehn Jahre für sie Anlaß zu einer «theoretischen Reaktivierung» waren, daß sie vielerlei Fragen über die marxistische Philosophie stellen und zu einer Neubewertung des klassischen Erbes schreiten mußten.² Wenn man zu den betont kommunistischen Werken die Arbeiten hinzunimmt, die unabhängig von jeder strengen Obediens geleistet wurden, steht man vor einem der Quantität nach – wenn auch nicht immer auch der Qualität nach – imposanten Beitrag. Dieser theoretischen Forschung in ihrer Gesamtheit nachzugehen, ihre Tragweite und ihre Folgen zu ermesen, ist selbstverständlich eine Aufgabe, die wir hier nicht unternehmen können. Wir werden auch nicht versuchen, die *Bedingungen* zu sichten, die diese Bereicherung der Reflexion ermöglicht haben, so wichtig auch diese Erhellung für das richtige Verständnis der Umbrüche, die vielleicht erfolgten, wäre. Wir machen lediglich darauf aufmerksam, daß diese Bedingungen nicht bloß und nicht