

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

in erster Linie spekulativer Natur sind, daß die Entwicklung nicht als ein Wieder-in-Gang-Setzen eines vorher festgefahrenen, unproduktiven Begriffsuniversums zu verstehen ist, das in sich selbst die Triebkraft zum Weitergehen gefunden hätte. Eine solche idealistische Interpretation ginge an der Sache vorbei, da sie eines ihrer Wesenselemente, den *Materialismus*, übersähe und den Marxismus als eine Philosophie unter anderen nähme. Die Voraussetzungen des Fortschritts und der theoretischen Mutationen liegen in dem, was man der Kürze halber die Geschichte nennen kann: in der Situation der internationalen Kräfte, in der Umgestaltung der Gesellschaftsbeziehungen, mit einem Wort im Klassenkampf. Das besagt zumindest – und das ist es, worauf wir hinweisen wollen –, daß man die Entwicklung des marxistischen Denkens nicht richtig einschätzen, ja nicht einmal beschreiben kann, wenn man sich einzig auf eine neutrale, objektive Bewußtseinshaltung stützt, die von jeder Gesellschaftssituation unabhängig wäre; eine solche Prüfung ist nie gänzlich unvoreingenommen, man kann sich ihr nicht ehrlich widmen ohne sich zu fragen, welche Gesellschaftslage und welche Parteinahme sie in sich begreift und aufdeckt.

Die in den letzten zehn Jahren geleistete Arbeit läßt sich – auf eine freilich zu vereinfachende und somit partielle, ja parteiische Weise – als Versuch einer Antwort auf die Frage interpretieren: Was ist der Marxismus? Was lesen wir bei Marx, Engels, Lenin? Diese erste Frage zieht viele andere nach sich, beispielsweise: Wie stand Marx zur Philosophie, namentlich zu Hegel? Ist im Werk von Marx eine Entwicklung, ja ein Bruch wahrzunehmen, und wie sind diese zu interpretieren?

Nachdem diese Fragen einmal zutage gefördert waren, haben sie mehr und mehr zu einer erheblichen Veränderung des Landschaftsbildes geführt. Noch vor wenigen Jahren erschien der Marxismus als eine Philosophie – oder gar als eine umgekehrte Theologie –, die sich zwar in manchen Zügen und vor allem durch ihren Materialismus von andern unterschied, aber dennoch, wenn man so sagen darf, in das gleiche Genus gehörte, da sie einen Diskurs darstellte, der sich durch eine Anzahl begrifflicher Evidenzen legitimierte und Anspruch auf die Sinntotalität erhob.³ Dieses Bild reflektieren und kritisieren die drei erwähnten Jesuitenautoren. Für P. Calvez z. B. «ist es völlig berechtigt, *«Das Kapital»* als ein philosophisches Werk anzusehen»,⁴ und P. Bigo schlägt vor, es «von der Feststellung aus zu lesen, daß selbst die

Kontextur des Überlegens der philosophischen Ordnung angehört».⁵ Zahlreiche marxistische Autoren übernehmen diese Vorstellung problemlos. Um die Überlegenheit des Marxismus darzutun, stellen sie diesen als einen vollendeten Humanismus vor, als Endpunkt und Überschreitung zugleich einer langen philosophischen Anstrengung, die seit der Renaissance erfolgt ist, als umfassende offene Synthese, der nichts von dem entgehen kann, was der Mensch von sich selbst entdeckt hat und aus seiner Zukunft zu machen gedenkt: «Es liegt schon in der Natur des Marxismus, sich nie in ein System einzuschließen, sondern endlos eine schöpferische Dialektik zu entfalten, die es ermöglicht, den ganzen Menschen zu erfassen (...). Für alles aufgeschlossen, vermag er alles zu integrieren, was im heutigen Denken lebendig ist...»⁶

Man ersieht recht deutlich, daß diese Ausführungen über den Humanismus in ihrer ökumenischen Großzügigkeit mit der Abstraktion und dem Dogmatismus der Philosophie Stalins brechen wollen. Nicht weniger offensichtlich ist es, daß sie hauptsächlich aus den Texten des jungen Marx gespiesen sind und so voraussetzen, daß zwischen dem Marxismus und der Philosophie viel eher eine Kontinuität als ein Bruch vorliegt. Paradoxiertweise bewegt man sich trotz allen Bemühens um eine Entstalinisierung noch im Kreis, der zum Dogmatismus führte, da man im Marxismus eine Philosophie erblickt – zwar eine progressistische, revolutionäre, humanistische Philosophie, aber eben doch eine Philosophie und überdies die beste von allen.

Gerade diese Perspektive ist jetzt am meisten in Mißkredit geraten: auf den Marxismus als Humanismus folgt, namentlich dank L. Althusser, der Marxismus als *theoretischer Antihumanismus*. Doch ist sogleich zu bemerken, daß diese neue Sicht nicht ohne Einschränkungen übernommen wird und daß man sie nicht als für die neueren Forschungen einzig repräsentativ ausgeben darf.

In ganz anderer Richtung bewegen sich beispielsweise – übrigens mit mehr oder weniger Glück – Theoretiker der sozialistischen Länder. A. Schaff in Polen, K. Kosik in der Tschechoslowakei, C. I. Gouliane in Rumänien haben seit 1965 versucht, eine marxistische Anthropologie zu legitimieren und zu entwickeln.⁷ Noch hier geht es – wie das die Arbeit Schaffs am besten veranschaulicht – darum, gegen den theoretischen und praktischen Dogmatismus zu kämpfen, dem abstrakten System den Menschen wieder abzugewinnen, den Zusammenhang zwischen der Theorie

und der konkreten Wirklichkeit wiederzufinden und darüber zu reflektieren. Dies ist für Schaff nur dann möglich, wenn man für den humanistischen Primat des Individuums einsteht und dieses zum *Ausgangspunkt* nimmt, indem man in ihm die ursprüngliche Weise des «Menschseins» erblickt. Man ahnt, zu welchen Entwicklungen diese Voraussetzung führen kann, aber auch, welche Fragen sie aufwirft: Hat man es dabei mit etwas zu tun, das man als Bereicherung des Marxismus ansehen kann oder im Gegenteil mit einem Rückschritt, mit einer Zurückführung zum abstrakten Humanismus, der auf einer Menschennatur aufruht, die unabhängig von Gesellschaftsbezügen gegeben ist? Damit stellt sich einmal mehr die Frage, ob sich Marx und Engels wirklich zum Ziel gesteckt haben, den wahren Humanismus zu begründen und ob hinter ihrem Werk ein ethischer Anspruch liegt.

Die Antwort, die von den Anhängern des theoretischen Antihumanismus gegeben wird, scheint sich kaum bestreiten zu lassen, wenigstens nicht in ihrem primären Sinn. Dem Werk Althusser ist zumindest zu entnehmen, daß sich Marx nur verstehen läßt unter der unbedingten Voraussetzung, daß man das Terrain des Humanismus verläßt. Wenn man von den menschlichen Wünschen, Projekten, Bedürfnissen aus an ihn herangeht, kann man nicht zu seiner Kenntnis gelangen. Man kann Marx nicht lesen, ohne einen *Bruch* wahrzunehmen, der gleichzeitig Abstandnahme von den Vorgängern, von der Philosophie, und Bruch innerhalb selbst des Werkes von Marx ist: die Erkenntnis ist aus dem Bereich, in dem sie sich ansiedeln wollte, herauszunehmen; sie darf nicht mehr vom Menschen ausgehen; sie muß sich auf ein anderes Terrain begeben (und wird infolgedessen ganz neue Begriffe erarbeiten). Mit andern Worten: die Frage nach dem Menschen kann nur dann Antwort erhalten, wenn sie zur Frage nach der *Gesamtheit der Gesellschaftsbezüge* wird. Wohlverstanden: Die Antwort entwickelt sich in Begriffen, die mit dem Stil der Frage nichts zu tun haben – in wissenschaftlichen Begriffen, die von jeglichem humanistischem Import befreit sind. Der Mensch ist eben nicht Subjekt einer Geschichte, die sich als die Entwicklung einer Menschennatur verstehen ließe, sondern das *Ergebnis* der Gesellschaftsbezüge; die Frage nach dem Menschen ist somit gegenstandslos, wenn sie nicht etwas anderes zum Objekt hat als den Menschen.

Gegenstand des «Kapitals» ist somit weder der Mensch noch die Arbeit noch das menschliche

Bedürfnis, sondern die kapitalistische Produktionsweise. Und wenn Marx den Übergang zu einer andern Produktionsart für notwendig erachtet, «wird diese Notwendigkeit ohne Bezugnahme auf die Idee des Gesamtmenschen, des Glücks unter Einzelmenschen dargetan. Jede Ideologie, selbst die progressistische, und jede normative Darstellung des Glücks, der Gerechtigkeit sind aus dem Gedankengang Marxens ausgeschlossen, dienen wenigstens nicht als Prinzip, nicht als Leitfaden für seine Schlußfolgerungen. Eine wissenschaftliche Analyse läßt somit zu einem Werturteil gelangen, ohne Teil eines Werturteils zu sein.» Die Notwendigkeit beruht nämlich auf dem Widerspruch zwischen der Struktur der Produktionskräfte und der Struktur der Produktionsbezüge – ein Widerspruch, «der sich nicht auf der Ebene der individuellen Projekte oder Konflikte wahrnehmen läßt, sondern er ist das beabsichtigte Ergebnis der Systementwicklung.»⁸

In seinem Kommentar zur elften These Marxens über Feuerbach («Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kommt aber darauf an, sie zu *verändern*») ⁹ schreibt Althusser: «Die theoretische Revolution, die von der elften These verkündigt wird, ist also in Wirklichkeit die Grundlegung einer neuen Wissenschaft. Indem wir uns eines Begriffs von Bachelard bedienen, glauben wir das theoretische Ereignis, das diese neue Wissenschaft inauguriert, als einen *epistemologischen Bruch* denken zu dürfen.»¹⁰

Diese Interpretation Marxens mag restriktiv sein. Sie weist aber wenigstens in vollendeter Klarheit auf die Neuheit des Gesichtspunktes hin: wir sind in eine *Wissenschaft* der Aktion hineingenommen. Auf die Frage: «Was sollen wir tun?» antwortet man nicht mehr, indem man sich auf Werte beruft und sich auf äußere Normen – die Gerechtigkeit, die Brüderlichkeit, das Glück, den Menschen – bezieht, sondern durch die Analyse eines Systems objektiver Bezüge, durch das Erfassen der Regeln, welche die Beziehungen zwischen den Elementen einer Totalität bestimmen, durch die Konstruktion von Begriffen, die jedes humanistischen Beiklangs bar sind. Von theoretischem Antihumanismus sprechen heißt auf die unbedingte Notwendigkeit hinweisen, mit allen ideologischen Vorstellungen hintanzuhalten, die den Blick nur trüben können, und heißt angeben, wovon wir uns zu lösen haben. Diese Loslösung ist allerdings schwierig, da die alte Problematik noch auf uns lastet und uns als selbstverständlich erscheint. Vielleicht ist es erlaubt, im Vorbeigehen zu be-

merken, daß das christliche Denken hier auf eine fast gänzlich neue Aufgabe stößt, die sich nicht leisten läßt, ohne daß man auch alle vom Evangelium gebotenen Rechtfertigungen und Interpretationen des Tuns in Frage stellt.

Die Position, die wir schematisch (und äußerst unvollständig) umrissen haben, ist nicht problemlos. Muß man sie z. B. dahin verstehen, daß jeder Diskurs über den Menschen nur ideologisch sein kann oder daß Marx im Gegenteil das Terrain absteckt, auf das man sich stellen muß, um ein richtiges Menschenbild zu konstruieren? L. Sève hat jüngst diese zweite These zu veranschaulichen versucht.¹¹ Er legt die Tragweite seines Unternehmens sehr überzeugend dar: «Man erklärt letzten Endes die Menschen immer durch etwas; entscheidend ist, daß man weiß, durch was (...). Wenn man nicht ersieht, daß der historische Materialismus das Problem, was der Mensch ist, keineswegs zurückweist, sondern löst, so sind die Menschen und die Gesellschaftsbezüge von neuem abstrakt voneinander getrennt, so daß man dann beide nicht mehr versteht. Wenn die Sozialbezüge nicht als *das eigentliche Wesen des Menschen* (d. h. als die Erklärungsgrundlage von allem, was den Menschen betrifft) verstanden werden, so werden dementsprechend die Menschen folglich nicht von den Sozialbezügen als von ihrer Wirklichkeit her verstanden und man wird auf welche Art auch immer in eine idealistische Auffassung über den Menschen zurückfallen, die somit diesseits des Sozialismus steht.»¹²

Andererseits scheint es, daß der Antihumanismus sich nur dann bis ans Ende behaupten kann, wenn er wesentliche Elemente des Sozialismus über Bord wirft: die Philosophie, die dann – wie

gesagt – keine andere Funktion mehr hat, als «eine Demarkationslinie zu ziehen», das Ideologische als unwissenschaftlich erscheinen zu lassen. Vor allem aber sucht die einseitige Akzentverlegung auf das, was die Erkenntnis ermöglichen soll, alles zu eliminieren, was nicht Theorie ist. Nach Althusser's Kommentar zur elften These verkündigt Marx nicht eine Revolutionstheorie, sondern eine Theorierevolution; es geht weniger darum, die Geschichte zu verändern, als den Geschichtsbegriff zu konstruieren, und man sagt uns: «Die Wissenschaft ist das Wirkliche, insofern dieses durch die Tat erkannt wird, die es enthüllt, indem sie die Ideologien zerstört, die es verhüllen.» Es geht letztlich um eine Reduktion der politischen Praktik auf die theoretische Praktik. Wie ist dann aber der Zusammenhang zwischen der Erkenntnis, der Ideologie und der revolutionären politischen Aktion zu denken?

Diese Frage ist für den Christen wichtig, denn sie bedingt die weitere, für ihn wesentliche Frage: Wo ist der Glaube anzusiedeln und wie ist seine Berechtigung zu erweisen? Muß man versuchen, für ihn wieder einen Ort innerhalb der wissenschaftlichen Erkenntnis zu finden, indem man ihn als das Moment der Utopie ansieht, das der Theorie einen stets neuen Weg eröffnet? Dieses Unterfangen ist vieldeutig; es steht zu befürchten, daß es die Wissenschaft an einen heterogenen Horizont bindet, der sie mehr erschöpft oder heimlich untergräbt als befruchtet. Vielleicht muß die Änderung der Welt – die revolutionäre politische Aktion –, in ihrem globalisierenden Charakter als der Ort gedacht und verstanden werden, wo der *ganze* Mensch ans Licht tritt und zu seiner Einheit gelangt.

¹ Zitiert in: Les marxistes répondent à leurs critiques catholiques (Ed. sociales, Paris 1957) 8.

² J. Milhau, Chroniques philosophiques (Ed. sociales, Paris 1972) Introduction.

³ Stalin hat das vollendetste Beispiel dieser Deutung des Marxismus geliefert; vgl. namentlich sein Werk: «Dialektischer und historischer Materialismus». Die Metaphysik Stalins wird der Kritik unterzogen von F. Châtelet, Logos et praxis (SEDES, Paris 1962); zur gleichen Zeit unternahm «La nouvelle critique» eine Prüfung der philosophischen Irrtümer Stalins. Vgl. vor allem n° 151, déc. 1963.

⁴ J.-Y. Calvez, La pensée de K. Marx (Le Seuil, Paris 1956) 319.

⁵ P. Bigo, Marxisme et humanisme (Presses universitaires, Paris 1953) 1.

⁶ R. Garaudy, Perspectives de l'homme (Presses universitaires, Paris 1959) 342.

⁷ A. Schaff, Marxismus und das menschliche Individuum (Wien 1965); K. Kosik, La dialectique du concret (Maspero, Paris 1970); C. I. Goullane, Le marxisme devant l'homme (Payot, Paris 1968).

⁸ M. Godelier: Cahiers de philosophie, n° 1, janvier 1966,

69 und 67. Vgl. vom gleichen Autor: Rationalité et irrationalité en économie I (Maspero, Paris 1969) 96–100.

⁹ In: Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, hrsg. v. J. Hajek (Leipzig o. J.) 54.

¹⁰ L. Althusser, Lénine et la philosophie (Maspero, Paris 1972) 19–20.

¹¹ L. Sève, Marxisme et théorie de la personnalité (Ed. sociales, Paris 1972).

¹² Ebd. Nachwort.

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN-YVES JOLIF

geboren am 25. Januar 1923 in Rennes (Frankreich), Dominikaner, 1949 zum Priester geweiht. Er studierte an den Fakultäten Le Saulchoir und an der Philosophischen Fakultät der Universität Paris. Er widmet sich der wissenschaftlichen Forschung und veröffentlichte u. a.: Fondements d'une connaissance dialectique (1970).