

Berichte

Gerhard Sauter

## Die Frage nach der Zukunft im Gespräch mit Marxisten

Die Besinnung auf die Zukunft verbindet weitgehend die gegenwärtige evangelische und katholische Theologie. In eins damit wird gemeinsam die marxistische Auffassung der Zukunft neu bedacht. Umgekehrt erscheint der Marxismus heute vor allem wegen seiner Zukunftsperspektiven bedenkenswert; sein überliefertes Geschichtsbild und seine politisch-ökonomischen Theorien treten dahinter zurück.

### 1. Zur Gesprächslage

Von Christen und Marxisten ist in den letzten Jahren ein Gespräch angebahnt worden, das in der geistigen Landschaft der Gegenwart bereits nicht mehr zu übersehen ist. Die Bedingungen für dieses Gespräch werden oft durch historische Voraussetzungen mitbestimmt. Sie sind am günstigsten, wenn schon früher Beziehungen zwischen Christen und revolutionären Gruppen bestanden haben, wie in der ČSSR, wo das Erbe der Hussiten ein gegenseitiges Verstehen vorbereiten half. In anderen Ländern, besonders Lateinamerikas, zeichnen sich Veränderungen in der politischen Stellung der Kirchen ab. Das Zweite Vatikanische Konzil hat mit seiner Stellungnahme zum Atheismus im Schema 13<sup>1</sup> eine Gesprächsbereitschaft zwar nicht erst geschaffen, aber doch sehr gefördert. Einen bedeutsamen Niederschlag fand diese Bereitschaft in den bisher drei Disputationen zwischen Theologen und marxistischen Theoretikern, die die «Paulusgesellschaft» 1965 in Salzburg, 1966 in Herrenchiemsee und 1967 in Marienbad veranstaltet hat. Die 1968 erstmals erscheinende «Internationale Dialog-Zeitschrift», die von einem ökumenischen Herausgeberkreis betreut wird, wird dem Meinungsaustausch zwischen Marxisten und Christen eine breitere Publizität verschaffen. Die ökumenische «Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft» 1966 in Genf hat die Parole «Theologie der Revolution» ins Gespräch gebracht, vor allem

im Blick auf die Vorgänge in Lateinamerika und Asien.<sup>2</sup>

Die bisherigen Kontakte<sup>3</sup> haben eine bessere gegenseitige Information und eine offene Aussprache über Fragen ermöglicht, die entweder ein gemeinsames Interesse berühren oder früher Anlaß zu dauernden Mißverständnissen waren. Zu verzeichnen sind Bemühungen um ein sachliches Verständnis des Partners durch ausführliche Interpretation seiner Gesamtauffassung; so hat der Prager Philosoph Milan Machovec eine Studie «Marxismus und dialektische Theologie» erarbeitet,<sup>4</sup> und die «Philosophie der Hoffnung» des deutschen Marxisten Ernst Bloch ist theologisch weitgehend aufgenommen<sup>5</sup> oder von Theologen analysiert und beantwortet worden.<sup>6</sup> Marxistische Denkformen und Fragestellungen haben Roger Garaudy und Henri Lefebvre dem französischen Reformkatholizismus und Herbert Marcuse dem amerikanischen Theologen Richard Shaull (Princeton) vermittelt. Dabei steht meistens die Frage nach der Zukunft im Mittelpunkt.

### 2. Motive für das Aufkommen der Frage im Marxismus

Wird das marxistische Denken richtig eingeschätzt, wenn man es als eine besondere Gestalt der Frage nach der Zukunft versteht? Sicherlich nicht, wenn wir nur auf den etablierten Marxismus achten, wo er zu einer Ideologie der Staatsmacht geworden ist. Anders verhalten sich Marxisten, die Wortführer einer intellektuellen Opposition oder Träger revolutionärer Bewegungen sind; sie müssen sich nicht festlegen oder gar Gegebenes rechtfertigen, sondern können beweglich taktieren und sich auf Neues berufen. Doch auch in manchen kommunistischen Staaten ist eine Ernüchterung über die gesellschaftliche Wirklichkeit eingetreten: die erhoffte Zukunft rückt weiter in die Ferne und wird immer weniger greifbar. In der Revolution waren Traum und Wirklichkeit noch nahe beieinander und blieben aufeinander angewiesen. Wenn aber der Alltag die Revolution ablöst, wird jeder Traum zur Flucht aus der Wirklichkeit, statt tiefer in sie einzudringen. Um darum die Erstarrung und Resignation zu durchbrechen, wird der Realitätswert des Traumes vom besseren Leben wieder entdeckt; Filme wie Purisa Djordjevic's «Ein serbischer Traum» («San») oder Arbeiten Sergej Eisensteins nehmen ästhetisch ein neues Bewußtwerden vorweg. Das utopische Bewußtsein weckt eine Hoffnung, welche die Würde des Menschen gegen den



Zwang einer Welt verteidigt, die nur von äußeren Zweckmäßigkeiten gesteuert ist. Marxisten galten lange Zeit nur als Anwälte gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Zwangsläufigkeiten. Heute geben sie immer häufiger dem Verlangen nach einer Freiheit Ausdruck, die nicht nur gegen jede Form von Ausbeutung kämpft, sondern sich ebenso heftig gegen die Allgewalt anonymer Prozesse in einer technisch verwalteten Welt auflehnt. Das macht marxistische Vorstellungen auch in den großen westlichen Industrienationen so anziehend.

### 3. Irreführende Gesprächsvoraussetzungen

Wandlungen im Marxismus und eine theologische Selbstbesinnung sprechen gegen die Behauptung, Marxismus und Christentum stünden weiterhin als zwei Gegenkirchen starr und unversöhnlich einander gegenüber. Vielmehr werden zugunsten einer Koexistenz und der Zusammenarbeit regelmäßig zwei Gründe angeführt, ein religionssoziologischer und ein statistischer: Einmal wird daran erinnert, daß die alttestamentlichen Propheten und Jesus für die Rechtlosen und Unterdrückten eingetreten sind. Daraus folgert man, die biblischen Worte gegen die Reichen, Mächtigen und Gottlosen seien sozialrevolutionäre Anzeichen. Zudem zeige die Geschichte der christlichen Sekten, die das göttliche Gebot radikal zu erfüllen suchten, die Verwandtschaft der drängenden christlichen Erwartung des Weltendes mit dem Willen zur Weltveränderung. Der zweite Anlaß für ein Zusammenrücken sind die absehbaren weltpolitischen Gefahren. Sie zwingen alle Einsichtigen dazu, Meinungsverschiedenheiten beiseite zu lassen und sich zu einer humanen Gestaltung der Zukunft zusammenzufinden. Christen und Kommunisten sind die beiden großen Gruppen der Welt, die die menschliche Frage nach dem Sinn des Lebens und der Geschichte zu beantworten versprechen; sie sind deshalb zu einem Zusammenwirken besonders berufen. Diese beiden Gründe mögen wohl ein Gespräch miteinander anregen, können es aber schwerlich bestreiten. Geschichtliche Zusammenfassungen, vor allem wenn sie Schulbekenntnisse hervorrufen sollen, verlieren sich meistens in Beteuerungen und Wunschvorstellungen, welche die Substanz verdecken, die in einen Dialog eingebracht werden könnte. Auch die gewaltsame Ausdeutung von Prophetenworten und der Botschaft Jesu verspricht so wenig wie eine Verkehrung von Theologie in Religionssoziologie eine sachkundige Übereinstimmung.

### 4. Chancen des Dialogs

Das Bewußtsein der Solidarität und das Bedürfnis nach Kommunikation können einem Gespräch zugrunde liegen. Sie werden aber nicht selber zum Inhalt einer Erörterung, die zum Dialog zu werden hofft, das heißt zur Einstimmung in eine Wahrheit, die gemeinsam gefunden werden will. Legt man sich dabei auf die Herkunft des Wissens und des Systems von Überzeugungen fest, die jeder Partner mitbringt, dann bleibt nur die Möglichkeit, die geschichtlich gewordenen Verschiedenheiten zugunsten neuer praktischer Aufgaben beiseite zu lassen oder wenigstens ihre theoretische Klärung zu vertagen. Doch kann die Verbindlichkeit des Gemeinsamen kaum mehr mit Argumenten dargelegt werden, sondern muß mit der Behauptung einer tatsächlichen Übereinstimmung zusammenfallen. Daraus entsteht eine lähmende Monotonie, die sich allenfalls dazu erhebt, Reflexe aufzubauen, die auf Parolen eingestellt sind. Dem Wort «Dialog» wohnt ein täuschender Zauber inne, dem man nur gemeinsam in Richtung neuer verbindender Freiheiten entgegen gehen kann. Es muß hier von Freiheit die Rede sein, weil eine Übereinkunft nicht auf Grund von Einsichten möglich ist, die sich jedem Vernünftigen und Verständniswilligen anbieten. Vielmehr geht es um Überzeugungen, die der persönlichen Zustimmung bedürfen und welche die Frucht einer geistigen, unwiderleglichen Entscheidung sind.<sup>7</sup> Die Wahrheit, die in einem solchen auf verbindliche Überzeugung angelegten Dialog gesucht wird, ist gleichsam ein Pol, in dessen Kraftfeld man sich einander nähert, ohne von Gemeinsamkeiten ausgegangen zu sein. Man könnte einwenden, dies sei eine Flucht in die Zukunft, die in dieser Zukunft etwas zu erreichen hofft, was Gegenwart und Vergangenheit verweigern. Dieser Einspruch läßt sich nur widerlegen, wenn das Erbe trennender Überzeugungen nicht mehr als bloßes Vorurteil empfunden wird, sondern wenn in diesem Erbe Inhalte der Zukunft enthalten sind, die jede Festlegung auf einen bisherigen Stand der Auseinandersetzung verbieten. Der Theologe wird hier von der Zukunft Gottes zu reden haben – möglichst nicht in bekenntnisfreudiger Direktheit, sondern so, daß die Wirklichkeit dieser Zukunft in den Fragen deutlich wird, über die man ohne Zwang miteinander sprechen kann. Der Dialog geschieht dort, wo der Predigt das Gehör versagt wird, wo aber Bereitschaft, ja die innere Nötigung besteht, aufeinander zu hören. Und dies scheint ein Zeichen unserer Zeit zu sein.



## 5. Veränderungen im Erscheinungsbild des Atheismus

Das Problem des Atheismus darf in diesem Zusammenhang nicht übergangen werden. Der Marxismus ist zu wesentlichen Teilen aus der Religionskritik des 19. Jahrhunderts hervorgegangen. Wegen dieser Herkunft wird er dem Atheismus zugeordnet, und er hat sich selber so verstanden, seitdem er eine Gesamtanschauung der Welt vertritt, in der Gott aus der Welt ausgewiesen wird, um sie dem Menschen einzuräumen. Gottes Dasein soll damit nicht theoretisch und allgemein bestritten werden. Verneint wurde und wird Gott als der transzendente Grund der Welt: das Schöpfertum und die Vorsehung Gottes, die eine schöpferische Tätigkeit des Menschen einschränken, indem sie jede umfassende Planung an uranfängliche Bedingungen binden. Und Gott wird als transzendenten Impulsgeber der Ethik bestritten – Gott als der Garant einer moralischen Weltordnung, welche es verhindert, neue Werte zu setzen, und die die Zukunft durch die Werte der bisherigen Geschichte vorherbestimmt sein läßt. Das legt es nahe, im Streit um die Zukunft als der Zukunft Gottes den eigentlichen Ansatz des Atheismus zu sehen. Bevor wir dem weiter nachgehen, muß auf die gewandelte Einschätzung des Atheismus bei einigen protestantischen Theologen eingegangen werden.

Diese Bewertung hängt mit einer Rückbesinnung auf die Philosophie Hegels zusammen, die als «Vermittlung» von Theologie und Philosophie, von Theismus und Atheismus aufgefaßt wird. Schon Feuerbach hatte erklärt, die protestantischen Theologen müßten «de iure Hegelianer werden, um den «Atheismus» bekämpfen zu können».<sup>8</sup> Hegels Denken sei jedoch nicht eine wirkliche Versöhnung von Nichtchristen und Christen, sondern nur der Ausdruck eines ungeklärten Nebeneinanders, ja einer Einheit von Glaube und Unglaube.<sup>9</sup> Es entsteht damit – und dies wiederholt sich heute – ein Bewußtsein der Gemeinsamkeit, das sich auf die Erfahrung einer Abwesenheit Gottes in unserer Welt (des «Todes Gottes») beruft und dabei unterstellt, Gottes Anwesenheit sei früherer Erfahrung unmittelbar zugänglich gewesen. Das gemeinsame Zeitbewußtsein fordert dann eine gemeinsame Sprache und bestreitet der Theologie die Möglichkeit, eine eigene Denkart und Sprache zu haben – wobei Sprache zur Information absinkt. Ein Gotteserweis wird nur noch in der Aufnahme utopischen Vorstellungsgutes gesucht, das der Mensch zu verwirklichen vermag und so am Werden Gottes in der Welt teilnimmt.<sup>10</sup>

## 6. Absolute Zukunft

Die Möglichkeiten des geschichtlichen Werdens sind aber der Angriffspunkt auch der gegenwärtigen marxistischen Religionskritik. Sie verwirft heute wie ehemals den christlichen Glauben, sofern er den Menschen daran hindert, zum mündigen Bewußtsein seiner selbst zu kommen, weil er dadurch den Fortschritt hemmt. Die Verneinung Gottes geschieht zugunsten einer absehbaren Fortentwicklung des Menschen in einer unabsehbar fortschreitenden Zeit voller geschichtlicher Möglichkeiten. Zukunft bedeutet darum *futurum*, die Dimension, in der sich der Mensch selbst zu transzendieren vermag, um zur wahren Gestalt seiner selbst zu finden. Unter der Zukunft versteht der Christ aber vor allem anderen den *adventus*, «ein Tun Gottes, das auf ihn zukommt und ihn ruft».<sup>11</sup> Zukunft ist darum nicht nur der Gegenwart fern, sondern ergreift die Gegenwart; «sie muß die absolute Fülle der Wirklichkeit sein als der tragende Grund der Zukunftsdynamik.»<sup>12</sup> Eben darin ist Gott die «absolute Zukunft», die dem geschichtlichen Fortschreiten nie deckungsgleich werden kann. Doch daß Gott «eine Gegenwart impliziert, eine Wirklichkeit, während wir nur eine Forderung erleben»,<sup>13</sup> fordert den Marxisten zum Widerspruch heraus.

Die Formel «absolute Zukunft» ist der gemeinsame Nenner des Gesprächs. Obwohl sie nur eine Abstraktion zu sein scheint, beruht sie für den Theologen auf der biblisch bezeugten Erfahrung Gottes – des Gottes, der nicht die Macht der Herkunft ist und nicht die Gegenwart bestätigt, sondern der der Gott der Verheißung und der Hoffnung ist, weil er die Menschen in der Zeit weiterführt. Gott widerspricht der Geschichte, die in sich geschlossen ist und als Fortsetzung heiliger Vergangenheit begriffen wird (Jesaja 43, 18.19). Gott ist der kommende Gott (Exodus 3,14). Der Marxist versteht die Zukunft als ein Sein ohne Grenzen. «Transzendenz, das ist die Erfahrung, durch die der Mensch das Bewußtsein gewinnt, selbst Gott im Werden zu sein.»<sup>14</sup> Gott wird hier als die Bestimmung des unendlichen Menschen gefaßt, er wird in das Futurum der Geschichte hineingezogen, er wird zum Inbegriff des Werdens. *Futurum* und *adventus* gehen ununterscheidbar ineinander über.

## 7. Weltveränderung

Die Frage nach der Zukunft entläßt Marxisten wie Christen nicht aus der Gegenwart, sondern führt



sie tiefer in sie hinein. Diese praktische Einstellung zur Gegenwart wird im marxistischen Vokabular herkömmlich als «Weltveränderung» bezeichnet. Es ist wichtig, auf die Wandlung zu achten, die dieser Begriff erfahren hat. Die vormarxistische revolutionäre Überlieferung versteht darunter sinngemäß die Zerstörung der vorhandenen Ordnung mit dem Ziel, eine neue aufzurichten. Für Marx bedeutet «Weltveränderung» in der Nachfolge Hegels die Übersetzung einer Philosophie des absoluten Menschen, der die Welt vollkommen in sich begreift, in die politische Wirklichkeit. Heute muß sich der Marxismus auf einen Wissenschaftsbegriff einlassen, für den die Erkenntnis nicht mehr unveränderliche Gegebenheiten widerspiegelt, sondern der mit der gegenseitigen Beeinflussung von Subjekt und Objekt rechnet. Er arbeitet mit Entwürfen, deren Gültigkeit nicht von vornherein feststeht, die also im Vollzug zu verifizieren sind, mit rektifizierbaren Hypothesen und mit Modellen. Weltveränderung kann nur in diesem Rahmen und mit diesen Methoden geschehen. Das verbietet jede starre sozioökonomische Theorie, zumal wenn sie ihre politische Realisierung behauptet und die technische Revolution als eine Nebensache betrachtet, welche auf die Ideologie nicht zurückwirkt. Die Fassung, die die Parole der Weltveränderung unter dem Eindruck neuer wissenschaftstheoretischer Grundsätze gewinnen muß, macht aber in neuer Weise die Verständigung zwischen Marxisten und Christen im Blick auf die empirische Forschung möglich. Denn diese kommt bei der Steuerung ihrer Vorhaben nicht ohne Zielbilder künftiger Entwicklung aus, und die damit verbundenen Vorstellungen sind nie wertfrei und bedürfen darum der Entscheidung, etwa für ein bestimmtes Menschenbild. Das Problem der Prognose ist nicht mehr ein Sonderfall, sondern die Grundfrage der Erkenntnis, und sie ist ohne die freie Antwort des Menschen nicht zu lösen.

#### 8. Der Vorzug des Marxismus

Der Marxismus hat gegenüber allen anderen Gesellschaftslehren einen Vorsprung in der Suche nach dem Menschlichen der Wirklichkeit. In seiner Theorie achtet er auf Widersprüche in der Wirklichkeit, arbeitet sie heraus und spitzt sie zu, indem er sie formalisiert. Damit bringt er sich in Gegensatz zum organischen wie zum mechanistischen Funktionalismus, die beide den Charakter der abendländischen Gesellschaft und Wissenschaft geprägt haben. Der organische Funktionalismus

geht auf die antike Mythologie zurück, kehrt in der Anschauung einer Weltharmonie wieder und ist durch die Romantik erneuert worden. Er rechnet damit, daß Mensch und Welt, Mensch und Gesellschaft in einem geordneten Wechselspiel zusammenwirken, daß ihre Handlungen organisch ineinandergreifen und sich aufs letzte gesehen ausgleichen. Für den mechanistischen Funktionalismus der Natur- und Geschichtswissenschaften ist die Wirklichkeit ein geregelter Ablauf, der von der Wirkung auf die Ursache schließen läßt. Alles Gegensätzliche kann erklärt und damit beseitigt werden, indem ihm eine Abhängigkeit im Ganzen dieses Zusammenhanges zugewiesen wird. Beidemale wird das Unvereinbare als Unruhe in das Uhrwerk des Lebens eingebaut. Der neuere Marxismus versteht sich dagegen, trotz seiner Nähe zu beiden Auffassungen, als Anwalt alles dessen, was im Widerspruch ausgehalten und ausgestaltet werden muß, um Neues möglich zu machen. Er hält sich an das Unstimmige, das Widerstrebende und Unausgeglichenen, um diesen Spielraum als den Bereich des Menschlichen festzuhalten und auszubauen.

Als Freiheitsbewegung ist dieser Marxismus in manchem den Ursprüngen des Christentums verwandt, das geistig den antiken Kosmos verließ. Marxisten bemühen sich heute um eine genauere Beobachtung menschlichen Verhaltens, um die Voraussetzungen und Grenzen menschlicher Freiheit zu erkennen. Ohne diese Kenntnis ist keine Gestaltung der Wirklichkeit möglich. Von hier aus wird das Gespräch mit den christlichen Kirchen gesucht, die jahrhundertalte Erfahrungen in der Menschenbeurteilung und Menschenführung mitbringen. Die Frage nach inneren anthropologischen Problemen ist Marxisten und Christen gemeinsam.

#### 9. Das Problem der Totalität

Das christliche Menschenbild ist durch das Wissen um Anfang und Ende nicht nur des menschlichen Lebens, sondern auch der Geschichte bestimmt. Die Begrenztheit des Geschöpflichen tritt aber nicht nur an den Rändern des Lebens, sondern ständig zutage. Es ist dem christlichen Glauben eigentümlich, daß er jedes einzelne in Beziehung zum Ganzen der durch Anfang und Ende bestimmten Zeit zu verstehen sucht. Anfang und Ende bedeuten jedoch nicht nur zeitlichen Beginn und Abschluß, sondern drücken eine Totalität aus, die über unsere Erfahrung hinausgeht: die Totalität der Offenbarung Gottes. Von ihr wird geglaubt,



daß sie durch die menschliche Erfahrung zumindest nicht überholt, womöglich gar nicht einmal erreicht werden kann. Das will die Umschreibung «absolute Zukunft» sagen. Die absolute Zukunft ist nicht vom gegenwärtigen Leben gelöst, sondern wirkt in dieses Leben ein, indem sie dessen Erfahrung vorantreibt. Diese Erfahrung wird, wie die Geschichte der Kirche bezeugt, auch auf Unvorhergesehenes und Nichtgeplantes stoßen. Das Offen sein für solche unverhofften Erfahrungen wird ein entscheidender Beitrag zum Gespräch über die Zukunft sein.

Der Begriff «absolute Zukunft» steht im Dialog zwischen Christen und Marxisten für die Totalität, die jeder augenblicklichen Erfahrung voraus ist. Das Problem der revolutionären Verwandlung der Wirklichkeit beschäftigt den Marxisten im Blick

auf eine Totalität der Geschichte, einen endgültigen Zustand der Gesellschaft. Dieser Zustand soll die Geschichte nicht beenden, aber er wird erlauben, sich ohne Vorbehalte in ihr einzurichten. Um ihn zu erreichen, muß die Totalität aller möglichen Erfahrung vorweggenommen werden. Nur dann kann die Wirklichkeit in die Dimensionen der Zukunft hinein so geplant werden, daß eine Entwicklung auf diese Totalität hin erfolgt. Dieses Verhältnis von Totalität, möglicher Erfahrung und bereits vollzogener Erfahrung bestimmt die Praxis, das weltverändernde Handeln. Es entscheidet darüber, inwiefern das bisher Erreichte annehmbar ist oder nicht. Das Interesse an diesem Verhältnis ist, so scheint mir, das Hauptmotiv für die Bereitschaft von Marxisten, mit christlichen Theologen ein Gespräch zu führen.

<sup>1</sup> Vgl. G. A. Wetter, Kirche und Kommunismus: Die Autorität der Freiheit, hrsg. von J. Chr. Hampe (München 1967) 590–595; H. Gollwitzer, Das Gespräch des Konzils mit dem Atheismus des Ostens ebd. 596–603; H. Flügel, Der atheistische Marxismus als Frage an die Christen ebd. 604–615.

<sup>2</sup> Vgl. T. Rendtorff-H. E. Tödt, Theologie der Revolution. Analysen und Materialien (Frankfurt/Main 1968).

<sup>3</sup> Bibliographische Hinweise: Ökumenische Diskussion 4/1 (1968) 43–48.

<sup>4</sup> M. Machovec, Marxismus und dialektische Theologie (Zürich 1965).

<sup>5</sup> J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München 1966).

<sup>6</sup> W. D. Marsch, Hoffen worauf? Auseinandersetzung mit E. Bloch (Hamburg 1963); G. Sauter, Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion (Zürich 1965) 277–361; vgl. die Beiträge von J. B. Metz, J. Moltmann, W. Pannenberg und P. Tillich in: Ernst Bloch zu Ehren (Frankfurt/Main 1965).

<sup>7</sup> D. Dubarle, Der Dialog und die Philosophie des Dialogs: Internationale Dialog-Zeitschrift 1/1 (1968) 8.

<sup>8</sup> L. Feuerbach, Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie 1842: Kleine Schriften (Frankfurt/Main 1966) 139.

<sup>9</sup> L. Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft (1843), § 21, ebd. 176.

<sup>10</sup> J. Moltmann aaO. 150–155.

<sup>11</sup> R. Garaudy, Vom Bannfluch zum Dialog (De l'Anathème au Dialogue): R. Garaudy – J. B. Metz – K. Rahner, Der Dialog (Hamburg 1966) 87.

<sup>12</sup> K. Rahner, Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen ebd. 15.

<sup>13</sup> R. Garaudy aaO. 89.

<sup>14</sup> R. Garaudy: Gespräche der Paulus-Gesellschaft, hrsg. von E. Kellner: Christentum und Marxismus – heute (Wien 1966) 86.

#### GERHARD SAUTER

geboren am 4. Mai 1935 in Kassel, evangelische Kirche, 1962 zum Pastor ordiniert. Er studierte an den Universitäten Tübingen und Göttingen, doktorierte in Theologie (1961) und habilitierte sich 1965. Er ist seit 1968 Professor an der Universität von Mainz. Er veröffentlichte: Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion (Zürich 1965).