

Berichte

Karel Skalický

«Gott ist nicht ganz tot» (Gardavský)

Die Marxisten zur Gottesfrage

Wenn zu Beginn der sechziger Jahre N. Lobkowicz noch schreiben konnte: «... so etwas wie einen eigenständigen (tschechoslowakischen Marxismus-Leninismus) hat es nie gegeben. Es gibt bloß einen Marxismus-Leninismus, den sowjetischen nämlich, in der Tschechoslowakei»¹, so dürfen wir heute, zu Beginn der siebziger Jahre, feststellen, daß dies nicht mehr der Fall ist. Die sechziger Jahre haben auf dem Feld der marxistischen Philosophie eine relativ reiche Blüte philosophischer Werke hervorgebracht, die sich von den Schemata der offiziellen Schullehre des Diamat lösen.

Vom Klima einer fortschreitenden Liberalisierung begünstigt, mußte sich diese Bewegung auch in den theoretischen Auffassungen über den «ideologischen Kampf gegen die Religion» widerspiegeln. Die beiden marxistischen Philosophen, die sich näher mit der «Religionsfrage» befaßten, waren Milan Machovec und Vítězslav Gardavský; der erste ist ein Marxist älteren Datums, der zweite, jüngere, ist erst in den sechziger Jahren in die philosophische Arena heruntergestiegen und sein Werk ist deshalb, wie es scheint, frei von taktischen Rücksichten. Sein Denken ist folglich ein reinerer Spiegel, worin man die Entwicklung der theoretischen Stellungnahmen zum Religionsproblem besser verfolgen kann, und es bietet meines Erachtens ein typisches Beispiel für die geistige Entwicklung der gesamten mittleren Generation der tschechoslowakischen marxistischen Intellektuellen.

«Phänomen Deutschland»: Katholisches Projekt

Als echter militanter Kommunist beschäftigt sich Gardavský vor allem mit politischen Problemen. In seinem ersten Werk «Phänomen Deutschland»² konzentriert er seine Aufmerksamkeit auf das christlich-demokratische Deutschland, d. h. auf das «katholische Projekt» der Industriegesellschaft,

das er dem marxistischen Projekt des Kommunismus gegenüberstellt. Im Hinblick auf die Zielsetzung dieses Aufsatzes beschränke ich mich hier darauf, bloß drei Ideen zu erwähnen, die Gardavský in diesem Werk vertritt und die im Hinblick auf den wichtigen Platz, den sie in seinem Denkbereich einnehmen, hervorgehoben zu werden verdienen: 1) Die Kirche ist nach Ansicht Gardavskýs ihrem Ursprung nach (oder wie er sich ausdrückt: «ihrer Genealogie nach»³) nicht bürgerlich; 2) eben dieser nichtbürgerliche Charakter hat ihr die Möglichkeit gegeben, den innern Widerspruch, welcher der bürgerlichen Demokratie innewohnt, zu entdecken – ein Widerspruch, der darin besteht, daß einerseits die kapitalistische Gesellschaft die materiellen Bedingungen für ein wirklich menschliches Leben aller Menschen geschaffen hat (Gardavský sagt: «für die Universalität des Menschen»⁴), während sie andererseits kraft der Klassenstruktur (d. h. der besonderen Struktur) «eine Situation der vollständigen Selbstentfremdung des Menschen» herbeiführt⁵. Dieser Widerspruch erscheint jedoch der Kirche «in einer bezeichnenden Verschiebung, weil sie das Privateigentum als Naturrecht des Menschen verteidigt; er erscheint der Kirche als Widerspruch zwischen Macht und Autorität⁶, weil die bürgerliche Demokratie für die Kirche lediglich «ein Machtregime ohne immanente Autorität» ist⁷. 3) Deshalb erstrebt auch das «katholische Projekt» (jedoch nach Gardavský vergeblich) die Überwindung der Klassenstruktur, die der bürgerlichen Demokratie eignet; auch ist es universalistisch und darin trifft es sich mit dem kommunistischen Projekt von Marx, was unter Umständen – wie Gardavský abschließend sagt – «eine relative Konvergenz» ermöglicht⁸.

Wie ungewöhnlich diese Ideen eines militanten Kommunisten auch erscheinen mögen, so gehen sie doch nicht über die Sicht einer Kritik hinaus, die sich darauf beschränkt, den Katholizismus als «eine praktische Kraft der heutigen Gesellschaft»⁹ anzusehen, mit andern Worten: sie gehen nicht über den politischen Gesichtspunkt hinaus.

«Gott ist nicht ganz tot»: geschichtliche Radikalisierung

In seinem zweiten Buche aber, das den Titel trägt «Gott ist nicht ganz tot»¹⁰, erweitern sich die Horizonte und wird die Konfrontation radikaler. Diesmal geht es nicht bloß darum, zwei Gesellschaftsentwürfe miteinander zu konfrontieren; die Reflexion greift tiefere Probleme auf. Gewiß wird auch hier das Problem des Theismus und des

Atheismus in der politischen Perspektive gesehen, doch gibt ihr der Autor eine weitere Dimension, indem er seine geschichtliche Wurzel ermittelt. «Mag auch unser Verhältnis zum Christentum – sagt Gardavský – noch lange Zeit in erster Linie ein politisches sein ..., das entläßt uns nicht aus der Frage, ob und welche historische Bedeutung das Christentum für den Sozialismus hat»¹¹. Doch gerade indem er das Christentum und den Marxismus vom historischen Standpunkt aus vergleicht, gewahrt Gardavský im Marxismus einen Mangel, einen Mangel, den ich «unzureichende geschichtliche Radikalisierung» nennen möchte, weil – wie Gardavský sagt – während vielen Jahrzehnten des Kampfes der Kommunismus als etwas erscheinen kann und manchen tatsächlich erscheint, das in der Geschichte «wie ein Fremdkörper» dasteht, «wie ein zufällig geglücktes Experiment», das nach kurzer Zeit zu verschwinden bestimmt ist wie so viele andere Systeme, weil es ihm nicht gelungen ist, im Erdreich der Geschichte Europas und der Welt Wurzeln zu schlagen¹².

Hinter diesem geschichtlichen Interesse taucht jedoch noch ein weiteres, tieferes Interesse auf, das man metaphysisch nennen könnte. Gardavský stellt fest, daß viele Menschen, selbst im Sozialismus, deshalb nicht vom Christentum loskommen können, weil dieses den tiefsten Sehnsüchten des menschlichen Wesens entspricht und auf seine letzten Fragen antwortet, die bis anhin vom offiziellen Marxismus-Leninismus übersehen und übergangen wurden. Darum fragt er sich: «Was also ist Gott? Wo sind die blinden Flecken im Sozialismus, dieses Schweigen hinter Fragezeichen im Marxismus? Wo sind nach unserer Überzeugung die Tiefen, die noch abgründiger sind als die des Christentums? Welches sind die menschlichen Antriebe, die ... im Kampf für den Kommunismus mitreißender wirken könnten als der Glaube an Gott?»¹³. Außer der unzulänglichen Verwurzelung in der Geschichte bemerkt Gardavský somit im Marxismus einen weiteren Mangel, den wir vielleicht als «das Fehlen der Tiefendimension des Menschen» bezeichnen könnten.

Dies also ist der Interessenhorizont, worin sich sein Denken bewegt, das im ersten Teil des Buches ganz darauf ausgeht, das geschichtliche Erbe des Christentums und die Situation der heutigen Theologie zu entziffern – eine Untersuchung, die den schwächsten Teil des Buches ausmacht und zudem nicht zur Zielsetzung dieses Aufsatzes gehört. Der interessanteste Teil des Werkes beginnt mit der Reflexion über den Atheismus. Vor allem distan-

ziert sich Gardavský vom militanten Atheismus, von «seinen Illusionen, seinen Vereinfachungen und seinen Irrtümern»¹⁴, die zum großen Teil der «Denkweise» entstammen, «die der Stalinismus ausgebildet hat, nachdem er den dialektischen Materialismus zu einem mechanistischen Materialismus verkürzt hat, wie er vor Marx bestand»¹⁵. Und zwar distanziert er sich davon nicht etwa um dessen Wucht abzuschwächen, sondern um im Gegenteil dessen genuine marxistische Inspiration neu zu entdecken, ist doch der Atheismus seiner Meinung nach «für den Marxisten die alleinige Dimension seines Denkens, Fragens und Antwortens»¹⁶; er «ist die radikale Dimension der marxistischen Weltanschauung»¹⁷. Darum ist der Atheismus, wie Gardavský behauptet, im Marxismus nicht etwas Nebensächliches; man könnte ihn vielmehr «als die *erste Philosophie* im Sinne des Aristoteles betrachten, als marxistische Metaphysik»¹⁸.

Was jedoch versteht Gardavský unter dem Begriff Metaphysik? Zweifellos von Garaudy inspiriert, erklärt er ihn uns so: «Die Menschheit entfaltet sich, indem sie über sich hinausschreitet und durch ihr vielseitiges praktisches Handeln die ihr von der Natur gesetzten Grenzen in historische Grenzen verwandelt. Metaphysik ist dann die Reflexion bzw. die Theorie dieses praktischen Vorgangs ... Sie stellt Erwägungen an über das Problem der Subjektivität, die über sich hinaus-schreitet ...»¹⁹.

Diese Metaphysik, die im Werk von Marx un- ausgesprochen enthalten, aber nach Ansicht Gardavskýs von den konkreten Erfordernissen des Klassenkampfes verdunkelt worden ist, muß heute erarbeitet werden²⁰. «Wir stehen deshalb offenbar wieder am Beginn einer überaus folgenschweren Denkbemühung, die für die Entfaltung des Marxismus, für das Wachstum seiner Anziehungskraft und für die Konstruktion seiner auf lange Frist berechneten gesellschaftlichen Entwürfe maßgebliche Bedeutung hat»²¹. Gardavský ist sich des weiten Umfangs dieses Programms bewußt, persönlich beschränkt er sich jedoch auf die Reflexion über das Problem der Zukunft und des Todes.

Mit dem Problem der *Zukunft* setzt er sich vor allem in Form des Einwandes auseinander, der von jungen Menschen oft erhoben wird: «Warum er für diese Idee (den Kommunismus), für diese menschliche Perspektive, für diesen gesellschaftlichen Entwurf sein Leben drangeben soll, die paar Jahre, die ihm zur Verfügung stehen. Etwa deshalb, damit seine Kinder und Kindeskin-

besser leben als er selbst? ... Warum soll man etwas was noch nicht ist, für wirklicher und wichtiger halten als das, was jetzt ist, wenn nicht einmal sicher ist, daß es überhaupt einmal sein wird? Ist das nicht ein Utopismus? Setzen wir hier nicht bloß an die Stelle eines Glaubens einen anderen?»²² Hinter diesem Einwand steckt jedoch, wie Gardavský bemerkt, ein grundlegendes Problem, die Frage nämlich, «was denn nach dem Kommunismus kommen werde»²³. Selbstverständlich wird, wenn der Kommunismus relativiert wird, infolgedessen auch die Motivierung des unbedingten persönlichen Einsatzes zu dessen Verwirklichung gelähmt; wenn hingegen der Kommunismus seinen absoluten Wert behält, wird die Wirklichkeit zu einem bloßen Mittel degradiert. Angesichts dieses Dilemmas nimmt Gardavský gegen die Verabsolutierung des Kommunismus Stellung: «Weder der Sozialismus noch der Kommunismus kann als ein absolutes Ziel in dem Sinn angesehen werden, daß vor ihm alles zum bloßen Mittel wird ...»²⁴. Aber in diesem Fall müssen wir uns fragen, ob wir vor uns eine Geschichte haben, die eine Straße ohne Ausgang ist (von der E. Bloch sagt, daß sie «Schwindel, Inferno» sei).

Es scheint, daß dem so ist. Wenigstens tröstet sich Gardavský nicht – und gerade an dem Punkt wäre dazu Anlaß – mit der Blochschen Ontologie (die er vielleicht nicht kennt) des Noch-nicht-Seins und seiner dialektischen Prozessualität, die zum Novum Ultimum hinstrebt. Vielmehr stellt er sich die Frage: «Woher soll man die Kraft, die Lust, den Mut zum Wirken schöpfen, wenn es den Anschein hat, daß jeder Schritt nach vorwärts die ganze Labilität nur noch steigert? Und wie verhüten, daß sich nicht eine alles zunichte machende Skepsis ausbreitet, jene schreckliche Gleichgültigkeit, die da sagt: «Ich lebe nur einmal, also will ich jetzt leben!»?»²⁵.

Und hier – wir können es nicht verschweigen – ist seine Antwort eher enttäuschend. Er tröstet sich mit dem Gedanken: «Aber es ist ja eine Bewegung da, eine Avantgarde, die sich dieser Vorläufigkeit von allem Anfang an bewußt ist und gegen sie einen unaufhörlichen Kampf führt» (ohne zu präzisieren, wer diese Vorhut ist und worin ihr Kampf gegen diese Vorläufigkeit besteht). «Die innersten Motive ihres Handelns kommen nicht aus messianischem Denken, auch nicht aus einem utopischen Glauben, daß der Kommunismus der letzte endgültige Hafen der Menschheit an den Inseln des Paradieses sei. Sie erwachsen aus dem Bemühen um die Erkenntnis

dessen, was und wer der Mensch ist, wem der Ehrentitel Mensch zukommt»²⁶. Werden aber diese Motive, deren Grundlage der Mensch selbst ist, nicht hart Lügen gestraft durch den *Tod*?

Gardavský sucht sich mit diesem Problem auseinanderzusetzen in seiner zweiten Reflexion. Zwei Gewißheiten, die der Mensch über sich selbst hat, stellen den Ausgangspunkt für seine Überlegungen dar: 1. Der Mensch ist ein gesellschaftliches Wesen, das über sich selbst hinauszuschreiten vermag; 2. der Mensch ist seines Sterbenmüssens gewiß. Diese zwei Gewißheiten bedingen sich gegenseitig. «Weil ich sterblich bin, bin ich gesellschaftlich; die Gesellschaft kann leben, sich entfalten, und vermenschlichen, indem ihre einzelnen Glieder sterben»²⁷. Gleichzeitig aber besteht zwischen diesen beiden Gewißheiten eine tiefe Antinomie: «Der Tod bringt mich um alles, auch um mich selbst, die Gesellschaft jedoch wird weiterleben. Ihr Leben ist, weil es dauernd belastet ist mit dem Tod ihrer Glieder, niemals absolut gesichert und deshalb auch niemals absolut fertig. Mein Tod ist für mich das Ende der Hoffnungen, trotzdem aber eine Hoffnung für andere, für die Gesellschaft. Und umgekehrt: Das Leben der Gesellschaft ist eben deshalb die dauernde Überwindung von Enttäuschung und Hoffnungslosigkeit»²⁸.

Ist nicht all dies, müssen wir uns unwillkürlich fragen, eine allzuleichte Ausflucht? Wird damit nicht, nur in einer verschrobeneren Form, der alte, bekannte Trost ausgesprochen: Ich sterbe, aber die Gesellschaft wird leben? Gardavský sucht diesem Einwand zu entgehen, indem er den Ernst und die Tragik des individuellen Todes betont; gleichzeitig aber will er sich einreden, daß diese Tragik sich einzig aus dem gesellschaftlichen Charakter des Menschen ergebe²⁹. Er erblickt darum das Tragische des Todes unter dem Horizont der Antinomie zwischen Individuum und Gesellschaft; während es uns dünkt, daß man es unter dem Horizont einer viel tieferen Antinomie sehen müßte, der zwischen Sein und Nichtsein. Wenn der Tod unter dem Horizont der Antinomie Individuum/Gesellschaft gesehen wird, ist die Ausflucht, wonach der Einzelmensch stirbt, die Gesellschaft aber weiterlebt, einwandfrei, aber der Ernst des Todes wird ungebührlich herabgesetzt. Gardavský will jedoch den Ernst des individuellen Todes nicht bagatellisieren. Er will diesen in seiner ganzen Bitterkeit und Tragik sehen und begnügt sich deshalb nicht mit der Antwort: Der Einzelmensch stirbt, aber die Gesellschaft lebt

weiter. Andererseits jedoch weigert er sich, soviel es scheint, den Tod unter dem Horizont der Antinomie Sein/Nichtsein zu sehen, unter dem allein der Tod in seiner ganzen Tragik ansichtig werden kann.

Während Gardavský auf der einen Seite sich unausgesprochen weigert, den Tod als etwas anzusehen, dessen Bedeutung sich in der Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft erschöpft, gelangt er auf der andern Seite nicht zur Überwindung dieses Horizonts. Hier liegt meines Erachtens der Widerspruch, dem er zum Opfer gefallen ist. Übrigens schließt er selbst seine Reflexion über den Tod mit Worten, in denen sich seine intellektuelle Verlegenheit zu verraten scheint. Er schreibt: «Wir werden am Ende eine Niederlage erleiden; aber wir werden die Überlebenden um nichts ärmer machen an dem, was das Leben der menschlichen Gemeinschaft zum Drama macht, zu einem Ringen, einem Zusammenprall, die letzte Niederlage nicht ausgenommen. Wir werden sie nicht ärmer machen an Hoffnung auf eine Gemeinschaft, in der zu leben des Menschen würdig sein wird. Diese Hoffnung nennen wir Kommunismus. Deshalb glauben wir nicht an Gott, wiewohl das absurd ist»³⁰. Und ich frage mich, ob er hier nicht auf einem andern Wege der Verabsolutierung des Kommunismus anheimfällt, die er kurz zuvor zurückgewiesen hatte.

«Gott ist nicht ganz tot.» Was also bedeutet dieser Satz, mit dem er sein Buch betitelt? Der Sinn, den sein Autor in ihn hineinlegt, läßt sich zusammenfassend so wiedergeben: Gott ist nicht ganz tot, insofern es sich um eine Ideologie handelt, die in der Menschheit von heute noch einen nicht unbeträchtlichen kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Einfluß ausübt und imstande ist, sich zu reformieren, um ihren Einfluß beizubehalten und noch zu verstärken. Außer diesem Sinn läßt sich meines Erachtens unter den Worten Gardavskýs noch ein weiterer Sinn entdecken, der in gewissen Sätzen da und dort durchschimmert: Der Gott der Christen ist nicht eine so absurde Idee, wie wir Marxisten glaubten, ja er stellt in der unbeständigen, provisorischen, opprimierenden Welt von heute für diejenigen, die an ihn glauben, ein «centrum securitatis» dar, das imstande ist, dem vom Hin- und Herfluten der Geschichte mitgerissenen, beständig bedrohten und zuletzt vom Tod besiehten menschlichen Dasein einen Sinn zu verleihen. Aus diesem Grund kommt das Dasein Gottes Gardavský weniger absurd vor.

«Hoffnung aus der Skepsis» :

Auseinandersetzung mit dem jüdisch-christlichen Mythos

In seinem dritten Werk «Hoffnung aus der Skepsis»³¹ wird die Auseinandersetzung noch radikaler. Wenn der Marxismus zu einem wahrhaft universalen Humanismus werden will, muß er unbedingt seinen unbestreitbar europäischen Charakter aufgeben und darf er sich nicht nur mit dem Idealismus der klassischen Philosophie konfrontieren. Das Dilemma Idealismus/Materialismus ist nicht tiefgründig genug, da es nur der Ausfluß der inneren Widersprüche der (von Descartes initiierten) bürgerlichen Philosophie ist, die sich auf die «praktische Idee»³² der Autonomie des Menschen und seiner Herrschaft über die Natur stützt. Deshalb unterzieht Gardavský dieses Postulat der «heroischen Bürgerlichkeit» der Kritik, indem er es mit der praktischen Idee der mittelalterlichen Theologie konfrontiert, die nach seiner Meinung in einer entgegengesetzten Idee besteht, d. h. im Gedanken, daß der Mensch nicht selbständig (weil sündhaft) und der Natur gegenüber ohnmächtig ist³³. Beide praktischen Ideen haben jedoch einen Punkt gemeinsam: «Beide sind nämlich in ihren Grundzügen Konzeptionen, wie der gegebene Raum zu gliedern sei»³⁴, d. h. darüber, «wie der Mensch seine Macht über den Kosmos durchsetzen» kann³⁵. Diese Idee aber ist aus der griechischen Mythologie und Gedankenwelt ererbt (nicht zufällig beruft sich die mittelalterliche Theologie auf Aristoteles, und die Wissenschaft der Renaissance auf Platon), und diese Idee steht in klarem Gegensatz zum «jüdisch-christlichen Mythos», der die Befreiung des Menschen nicht in Richtung des Zusammenhangs zwischen Mensch und Natur sucht, sondern in der schöpferischen Tätigkeit, die durch unser Verhältnis zu den Mitmenschen hervorgerufen wird.

Und so wird der Kontrast noch weiter zurück verlegt «bis zu den Urinitiativen, aus denen sich an einem Pol die praktische Idee der Macht des Menschen über den Kosmos ausprägt, an dem anderen die elementare Antwort auf die Frage, was der Mensch ist und worin seine Macht der Menschlichkeit besteht»³⁶. Der Marxismus muß sich daher mit dem Mythos auseinandersetzen. «Erst diese Dimension scheint mir eine dem Marxismus angemessene Konfrontation zu ermöglichen»³⁷. Welches ist das Ergebnis dieser Auseinandersetzung? Es läßt sich so zusammenfassen: Während im griechischen Mythos ein gewisser Dualismus zutage tritt, entdeckt Gardavský im

jüdischen Mythos einen gewissen «Monismus» «als eine Beziehung des Menschen zur Wirklichkeit, in der dieser noch weder grundsätzlich von der Natur getrennt, noch in sich selbst dualistisch aufgespalten ist». So «zeigt sich in diesem Monismus die historische Situation der Menschheit vor ihrem entscheidenden Schritt zur Arbeitsteilung.» Darin «ist der ganze Mensch ununterbrochen in Aktion ... Und was er unternimmt ist ... Spiel ... Ein Spiel, keine Arbeit: Schöpfertum!»³⁸. «Die biblische Mythologie bewahrt – im Unterschied zur «griechischen» – den uralten Zustand, als das Leben des Menschen, das Leben der Stammesgemeinschaft noch Spiel war»³⁹.

In diesem Zusammenhang ist «Gott, Jahwe, der Herr, kein überirdisches Wesen aus dem Geschlecht der olympischen Götter, keine anthropologische Verkörperung naturhafter oder menschlicher Kräfte, sondern die eigenständige Art, in der die «hebräische» Mythologie die Dramatik der Situation erkennt und ausspricht, in der sich entscheidet, wie die Geschichte weitergehen wird. Mit dem Namen «Gott» bezeichnet das Alte Testament alles, was zum schöpferischen Augenblick gehört, was ihn herbeiführt. «Gott» charakterisiert auch alles, was das Ergebnis dieses Schaffens so äußerst unsicher macht ...»⁴⁰.

Gardavský findet so in der genuinen biblischen Überlieferung (überlassen wir das Urteil über diese eilfertige Exegese dem Leser) eine dritte «praktische Idee, deren Hauptinteresse der Mensch in seiner «natürlichen» Bestimmung zum Schöpfer ist»⁴¹ – einen Gedanken, der seiner Meinung nach auch dem Marxismus zu eigen ist. «Deshalb ist die Auseinandersetzung des Marxismus mit der hebräischen Idee von nicht geringerer Bedeutung als die Auseinandersetzung des antiken Denkens mit ihr, die schon Teil unserer Tradition ist. Aus dem gleichen Grund ist für den Marxismus der Dialog mit dem Christentum lebenswichtig. Denn das

Christentum ist der geschichtliche Erbe und der Vermittler dieser Idee ... Der Ideenkampf des Marxismus mit dem Christentum kann also nicht engstirnig um Glauben oder Unglauben, sondern muß um unser und sein Prinzip geführt werden, darum, daß sich in der Perspektive dieser beiden praktischen Ideen das Menschsein und das Machthaben gegenseitig ausschließen»⁴².

Die Kommunisten müssen folglich nach Ansicht Garavskýs das Christentum davon abbringen, Machtinteressen zu verfolgen, und der Kommunismus wird die Macht als Nichtmacht auszuüben haben⁴³; er wird somit aus eigenem freiem Entschluß in dem Maß auf die Macht verzichten, als der Sozialismus heranreift⁴⁴. Dieser freie Machtverzicht von seiten der kommunistischen Partei, der in der Begeisterung über den Prager Frühling von Gardavský vorausgesehen und als etwas, das man in der Geschichte noch nie erlebt hat, gepriesen wird, ist infolge der militärischen Intervention (nur deshalb?) nicht zur Wirklichkeit geworden. Und dies beweist, daß die Machtinteressen noch stärker sind als die Macht der wahrhaft menschlichen Interessen.

Das Denken Gardavskýs geht somit in seiner Entwicklung von der Auseinandersetzung zwischen dem «katholischen Projekt» und dem marxistischen Projekt in «Phänomen Deutschland» über das Streben nach einer metaphysischen Vertiefung des Marxismus, wobei er entdeckt, daß «Gott nicht ganz tot» ist, bis zur Interpretation – in «Hoffnung aus der Skepsis» – des jüdisch-christlichen Mythos, wobei der Gottesgedanke als «schöpferische Dimension» zum Schlüssel genommen wird. Und diese Interpretation soll im Interesse der Emanzipation der menschlichen Kreativität zum Machtverzicht führen. Dies ist, in aller Kürze, der Bogen, den das Denken des tschechischen marxistischen Philosophen durchläuft.

¹ N. Lobkowicz, Marxismus-Leninismus in der CSR. Die tschechoslowakische Philosophie seit 1945 (in der Reihe «Sovietica») (Leiden 1961) XIII.

² Originaltitel: Fenomene Nêmecko (Praha 1967).

³ aaO. 109.

⁴ aaO. 108.

⁵ ebd.

⁶ aaO. 109.

⁷ aaO. 108.

⁸ aaO. 211.

⁹ aaO. 80.

¹⁰ Originaltitel: Bühnení zcela mrtev (Praha 1967). Wir zitieren nach der deutschen Ausgabe: Gott ist nicht ganz tot (München 21969). Zu einer eingehenderen Analyse des Werkes vgl. G. Skalický, Un marxista cecoslovacco e la morte di Dio: Filosofia e vita 4 (1969) 90–102, in gekürzter Form: Ateismo e dialogo 4 (1970) 37–41.

¹¹ aaO. 25.

¹² aaO. 22.

¹³ aaO. 26.

¹⁴ aaO. 170, 172.

¹⁵ aaO. 172.

¹⁶ aaO. 220.

¹⁷ aaO. 173.

¹⁸ aaO. 220.

¹⁹ aaO. 222.

²⁰ aaO. 223.

²¹ ebd.

²² aaO. 224 f.

²³ aaO. 224.

²⁴ aaO. 225.

²⁵ aaO. 227.

²⁶ ebd.

²⁷ ebd.

²⁸ aaO. 227 f.²⁹ vgl. aaO. 228.³⁰ aaO. 236.³¹ Originaltitel: Nadeje ze skepse (Dialogy 9) (Praha 1969). Wir zitieren nach der deutschen Ausgabe: Hoffnung aus der Skepsis (München 1970).³² Eine «praktische Idee» ist für Gardavsky eine gewisse Einstellung oder Geisteshaltung, eine stillschweigende Voraussetzung des menschlichen Denkens und Handelns, die von der betreffenden Gesellschaftsgruppe nie in Zweifel gezogen wird, sondern ihre gesamte Tätigkeit bestimmt. Vgl. S. 22 mit Anm. 6.³³ Vgl. aaO. 23.³⁴ aaO. 32 f.³⁵ aaO. 35 f.³⁶ aaO. 36 f.³⁷ ebd.³⁸ aaO. 58 f.³⁹ aaO. 60.⁴⁰ aaO. 56 f.⁴¹ aaO. 71.⁴² ebd.⁴³ aaO. 73.⁴⁴ ebd.

Übersetzt von Dr. August Berz

KAREL SKALICKY

geboren am 20. Mai 1934 in Hluboká (CSSR). Er studierte an der Universität von Prag und an der Lateran Universität, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie, Professor an der Theologischen Fakultät der Lateran Universität. Er ist Direktor der Zeitschrift für Philosophie und Theologie «Studie», er veröffentlichte einen Kommentar zu «Gaudium et spes», Beiträge über den revisionistischen Marxismus (Bloch, Cardavský), die Theologie der Entwicklung und die Hermeneutik.

Marc Alyn

Anwesenheit und Abwesenheit Gottes in der Literatur von heute

Als Kunst des Sprechens ist die Literatur der Ort, wo das Geistige sich in erster Linie kundgibt. Im Schritt der Silben kommt das Absolute auf uns zu, indem es unendliche Weiten des Schweigens durchmißt. So wie der Mensch zwei Reichen angehört, dem Diesseits und dem Jenseits, dem Zeitlichen und dem Ewigen, gibt es ein zweifaches Wort: einmal den einfachen *Kode*, das von allen Mündern Babylons – wenn man dieses geschichtlich nimmt – verwendete Kleingeld von Zeichen; auf der Gegenseite bleibt es das *Wort*, das im Urbeginn das Licht hervorrief, und erinnert sich noch daran – wie noch heute diese verwunderlichen kleinen Brandherde von Bildern und Rhythmen bezeugen, die sich an den vier Ecken der Vokabeln sozusagen von selbst entzünden und die wir, mangels eines weniger unbestimmten Ausdrucks, *Poesie* nennen.

Da sie an eben der Stelle steht, wo das Sichtbare und das Unsichtbare sich überschneiden, stellt die Sprache den idealen Übermittler des Göttlichen dar. Ein unablässiger Wortkreislauf verbindet den

Himmel mit der Erde. Die Propheten schaffen in sich eine Leere, um das Wort auffangen zu können, das sie in der Folge unter den Menschen erschallen lassen. Und umgekehrt ist das Gebet das Wort der Seele, die sich bemüht, wieder zum Schöpfer aller Worte emporzuklimmen. Darum kann alles, was im sprachlichen Bereich über die gewöhnliche Mitteilung hinausgeht, zumeist unbewußt zum Träger von *Zeichen* werden, die den Weg (den Grad der Anwesenheit oder Abwesenheit) des Göttlichen in unserem Umkreis abstecken. Unter diesem Horizont besehen, gelangt die Literatur auf einer gewissen Höhe oder in einer bestimmten Tiefe zu einer Bedeutsamkeit, die über ihre Bedeutung als Kulturelement, Zeugnis oder Unterhaltung unendlich weit hinausgeht, da es sich hier um den Dialog des Geschöpfes mit seinem Schöpfer handelt. Eine ungeheure Perspektive!

Im Abendland beseelte und färbte das Christentum das alltägliche Leben, von den geringfügigsten Gesten bis zu den bedeutsameren Taten. In den ländlichen Gebieten kamen einem die Kirchen als die Stellen vor, an denen das Jenseits an der Oberfläche der irdischen Wirklichkeit verankert ist.

Nur mit Mühe können wir uns diese lebendige Nähe des Heiligen vorstellen, da die Geschichte der abendländischen Spiritualität in unseren Augen auf den allmählichen Rückzug der unmittelbaren, greifbaren Zeichen des Göttlichen hinausläuft. Um sich zu läutern, um zu wachsen, um sich aus dem tauben Gestein abergläubischer Vorstellungen und bloßen Brauchtums herauszuschälen, hat sich der Gottesgedanke so sehr intel-