

# Aspekte des Dialogs zwischen Marxisten und Christen

von Heinz Flügel

Mit den Konzilserklärungen über den Atheismus in der Pastorkonstitution "Die Kirche in der Welt von heute" sind, ob schon in vorsichtiger Diktion, die Praemissen für einen "aufrichtigen und klugen Dialog" mit den "Nichtglaubenden" fixiert. Wenn auch die Konstitution in der Einleitung, des Abschnitts "De habitudine ecclesiae ad theismum" nicht umhin kann, "mit aller Festigkeit" und "voll Schmerz" jene verderblichen Lehren und Massnahmen zu verurteilen, "die der Vernunft und der allgemeinen menschlichen Erfahrung widersprechen und den Menschen seiner angeborenen Grösse entfremden", so wird doch in dem darauf folgenden Text bei weitem differenzierter gesprochen, wie auch zuvor eine "gewisse Verantwortung", ja sogar ein "erheblicher Anteil" der Gläubigen an der Entstehung des Atheismus zugegeben wird. Der Atheismus, heisst es richtig im 19. Abschnitt, sei durchaus "nicht eine ursprüngliche und eigenständige Erscheinung"; er sei vielmehr in einem nicht geringen Masse auch "kritische Reaktion" auf die Verfehlungen der Christenheit in Lehre und Leben. Der Konzilstext als solcher gehört gewiss noch nicht selbst zu dem Dialog mit den Ungläubigen; er sichert vor allem die neuen Erkenntnisse gegen die Kritiker intra muros ab. Im Dialog würde der atheistische Partner jedenfalls gegenüber diesem "mit aller Festigkeit" und "voll Schmerz", aber allzu pauschal und apodiktisch vorgetragenen Text das für den Marxismus zentrale Problem der "Entfremdung" des Menschen aus seiner Sicht zu erörtern haben, zumal die deutsche Übersetzung des lateinischen "rejjicere" mit "entfremden" sein Votum geradezu herausgefordert hatte. Der christliche Theologe seinerseits hätte gerade an dieser Stelle Gelegenheit, den Intentionen des Konzils entsprechend, "die tief in der atheistischen Mentalität liegenden Gründe für die Leugnung Gottes zu erfassen" und diese Gründe mit grösserem Ernst zu prüfen, als es in der generalisierenden Argumentation der Apologeten geschieht. Zu den Voraussetzungen des Dialogs — wie er z.B. von der Paulus-Gesellschaft auf den Tagungen in Salzburg 1965 und zuletzt in Marienbad 1967 und ebenso auf dem Katholischen Studententag, Darmstadt 1966, sowie auf den Studententagen der Evangelischen Studentengemeinde Darmstadt in Arnoldshain seit 1963 geführt wird — gehört also die geistige und sprachliche Sorgfalt, in erster Linie aber auch schlechthin das Vertrauen als eine Vorgegebenheit.

Die militanten Integralisten auf beiden Seiten werden freilich nicht ermüden, die innere Legitimität, ja die Öglichkeit eines solchen Dialogs zu bestreiten. Aus ihrer antichristlichen oder antimarxistischen Haltung heraus werden sie einem solchen Gespräch von vornherein als *einem Täuschungsmanöver gegnerischer Agenten* misstrauen müssen und sich allenfalls aus taktischen Erwägungen heraus und *um der Kontroverse willen* zur Teilnahme an den Diskussionen bereitfinden können. Wer sich indessen auf das Gespräch erst dann glaubt einlassen zu dürfen, wenn der eigene Sieg garantiert ist, verkennt das Wesen und den Sinn des Dialogs. Auf Grund dieser Erwägung wurde in einer innermarxistischen Diskussion über Milan Machovecs Theorie des Dialogs von Julius Tomin die *Unvereinbarkeit von Machtstreben und dialogischem Prinzip* deutlich festgesllt, wobei er sich allerdings auch fragen musste, ob dies in den Augen des atheistischen Klerus nicht ein dem marxistischen Materialismus wesensfremder Idealismus sei (siehe Julius Tomin, "Ist der Dialog dem Marxismus wesensfremd?", JUNGE KIRCHE 6/66). In gleicher Weise könnte auf der anderen Seite unter theologischen Vorzeichen *der Schwärmerei bezichtigt* werden, wer einen Dialog mit Andersgläubigen und Ungläubigen grundsätzlich nur unter der Voraussetzung für möglich und für legitim hält, dass man nicht bloss die *subjektive Ehrlichkeit des Gesprächspartners* annimmt und seine Motive respektiert, sondern sich auch so weit wie möglich *seine Argumente zu verstehen bemüht*, und sei es, dass man seine *eigene Position zu korrigieren* gezwungen ist. Jeder ernsthafte Dialog ist ein *Risiko*: indem man sich auf ihn einlässt, riskiert man es in Frage gestellt und widerlegt zu werden. Kann und darf dies jedoch auch von einem als *Dogma formulierten Glaubensinhalt*, von dem, was dem Gläubigen als eine offenbarte, also *indiskutable Wahrheit* heilig ist, gelten? Wäre es also nicht verständlich, dass die christliche Orthodoxie im Hinblick auf die Unanfechtbarkeit ihrer religiösen Prinzipien und um der Verteidigung des Glaubens willen in dem Versuch, das Anathema durch den Dialog zu ersetzen, wie es Roger Garaudy, einer der führenden Kommunisten Frankreichs, vorschlägt, *eine Gefahr für den Glauben* sieht und *die Relativierung des Absoluten fürchtet*? (Roger Garaudy, "De l' anathème au dialogue" Paris 1965, siehe JUNGE KIRCHE 6/66) Demnach gäbe es keinen Frieden mit den Ungläubigen, keine Koexistenz mit den Atheisten, worauf jedoch die von der charismatischen Persönlichkeit Johannes XXIII. inspirierten Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils und die Enzyklika Pauls VI. "Ecclesiam suam" hoffen lassen, in der es nicht von ungefähr heisst: "Für den, der die Wahrheit liebt, ist die Diskussion immer möglich." Dass aber die Diskussion *nicht nur als taktisches Manöver* gemeint ist, dürfte sich auch aus einem *katholischen Kommentar zur Einrichtung des römischen Sekretariats für die Atheisten* ergeben, der von einer neuen theologischen Einsicht in das Wesen der Geschichte spricht (siehe *CHRISTLICHER SONNTAG, Freiburg, Mai 1966*). Welches Wagnis freilich die Kir-

che damit eingeht, lehrt *das tragische Beispiel der ersten französischen Arbeiterpriester*, von denen einzelne bei ihrem missionarischen Bemühen um das ungläubige Proletariat "auf des Messers Schneide" in *Gefahr gerieten*, sich auch mit der äussersten Armut der Armen, *mit der Abwesenheit des Glaubens zu identifizieren* (siehe Gregor Siefer "Die Mission der Arbeiterpriester", Essen 1960). Der Abbruch des Unternehmens, das man in der Öffentlichkeit fälschlicherweise als ein "Experiment" bezeichnet hat, konnte auf atheistischer Seite nur so interpretiert werden, wie es 1953 in der kommunistischen Zeitung "Humanité" zu lesen war: "Die Christen scheinen durch die Mission eine Art Durchsetzung der Arbeiterklasse versucht zu haben und dabei gescheitert zu sein, da sich ja offenbar die Bekehrung in umgekehrter Richtung vollzogen hat" (siehe "Die Arbeiterpriester, Dokumente" Heilbronn 1957). Aber gerade weil im Oktober 1965 die Mission der "Priester der Arbeit" erneut aufgenommen worden ist, schien es mir erlaubt, noch einmal auf die Konflikte in der ersten heroischen Phase der Mission hinzuweisen, um die falsche Optik auf beiden Seiten, der kommunistischen und der christlich klerikalen, sichtbar zu machen. Damals war die Stunde des Dialogs noch nicht gekommen, in welchen sich heute einzelne progressive Christen und Marxisten einzuüben im Begriffe sind ohne Angst vor den geistigen Konsequenzen eines solchen *Dialogs, an dem man sich nicht nur deshalb beteiligt, weil er eine Gelegenheit zur Selbstdarstellung bietet*.

Für den Christen "der die Wahrheit liebt und den Dialog ernst nimmt, geht es, wie mir scheint, um nichts Geringeres, als dass er wie jene Arbeiterpriester auch *den Unglauben*, anstatt ihn zu verurteilen, *zu verstehen sich bemüht*. Und sollte er ihn nicht verstehen können, sofern er im *Geheimnis der göttlichen Inkarnation* unabhängig von allen traditionellen dogmatischen Formulierungen die "*Bewegung der Liebe*", von welcher Albert Camus einmal gesprochen hat, erkennt? *Bewegung der Liebe aber bedeutet: Gott macht sich relativ*, man könnte sogar sagen: er entgottet sich. Wenn man dies weiter bedenkt, schwindet der Einwand der Apologeten, die den dogmatischen Glauben wie eine sakrale Festung meinen verteidigen zu müssen, dahin, und der *Dialog mit den Atheisten wäre den Christen dann nicht nur erlaubt, sondern würde von Gott, der sich selber relativierte, sogar gefordert*. Der Unglaube, der Atheismus, ist ebenso ein Thema des inneren wie des äusseren Dialogs. Über die *Korrelation des äusseren zum inneren Dialog* hat sich auch jener oben bereits genannte tschechische Marxist Milan Machovec ("*Formen des Christentums und Formen des Atheismus*", VERSÖHNUNG UND FRIEDE, November 1965) Gedanken gemacht, wobei von ihm das *Gebet als ein mystifizierter innerer Dialog* gewürdigt wird, auf dessen *menschliches Niveau und darüber hinaus zu gelangen, auf den schwersten Aufgaben des atheistischen Humanismus gehöre, der in seinem Wesen dialogisch und damit undogmatisch sei*. In den Augen Milan Machovecs könne *Atheismus* auch deshalb

kein Dogma darstellen, weil er selbst als das *“Produkt eines geschichtlichen und zeitgenössischen Dialogs”* zu gelten habe.

*“Der Atheismus”*, heisst es wörtlich, *“steht für mich nicht über dem Dialog.”* Dasselbe trifft, wie sich versteht im Sinne des Marxisten auf die Religion, den christlichen Glauben, zu; doch erlaubt ihm diese Sicht durchaus, die Religiosität, die Irrationalität des Menschen sowie die Frage nach der Vergebung, nach Sünde und Sühne ernst zu nehmen. *Ebenso distanziert sich Roger Garaudy unmissverständlich von der simplifizierenden marxistischen These, Religion sei Opium für das Volk: diese Auffassung biete keine humanistischen Perspektiven* (siehe dazu HERDER-KORESPONDENZ, XX/6, *“Christen und Marxisten im Gespräch”*). Ohne dass der theoretische Dissensus damit aufgegeben würde, wird von solchen progressiven Atheisten doch der humane Ernst im theologischen Denken der ausdrücklich immer wieder genannten Dietrich Bonhoeffer, Rudolf Bultmann und Paul Tillich, Teilhard de Chardin und Bischof Robinson anerkannt. Man beruft sich auf ihr Zeugnis wie auf das des Papstes Johannes XXIII. Und hier wäre auch an das aufschlussreiche Wort Bertolt Brechts über Reinhold Schneider, dessen lautere Stimme im christlich-atheistischen Dialog ebenfalls ins Gewicht fällt, zu erinnern: *“Ich liebe ihn wegen seiner Existenz”*. Die humane Sympathie, welche diese Zeugen der christlichen Existenz bei den progressiven Marxisten geniessen, könnte freilich für die *militanten Antimarxisten und Integralisten* ein weiterer Grund zu ihrer Verketzerung sein. Nicht anders dürfte es freilich jenen ergehen, die sich *auf marxistischer Seite in Opposition zum atheistischen Klerus* befinden, weil sie sich, *wie etwa Milan Machovec, weigern, den Atheismus als eine Art Gegenreligion, als eine institutionalisierte Gottlosenkirche anzuerkennen. Eben um dieser Tendenz des Atheismus entgegenzuwirken*, sich selbst in Religion umzuwandeln und damit zu verabsolutieren, *wünscht sich Machovec die “existenzielle Kommunikation “mit der Geschichte der Religion.* Der polnische Philosoph Leszek Kolakowski nennt diese *Philosophie der negativen Wachsamkeit* gegenüber jedem Absoluten die Philosophie des Narren (*“Der Mensch ohne Alternative”*, München 1960).

Seine Haltung sei dialektisch, weil er sich damit beschäftige, *ständig darüber nachzudenken, “ob nicht die entgegengesetzten Ideen recht haben.”* Kein Wunder, dass er den marxistischen Dogmatikern als ein *“ideologisch verwirrter Genosse”* verdächtig ist und dies umso mehr, als er angesichts der Widersprüche in dieser Welt für die *“Inkonsequenz”* optiert: sie besteht einerseits — zum Ärger der Kommissare und Dogmatiker jeglicher Provenienz — aus Mangel an Respekt vor dem unreflektierten Absoluten, andererseits aus aufrichtiger Achtung vor der humanen Alternative. Ein nach allen Seiten hin offenes, positives Gespräch scheint mir nur unter solchen Praemissen denkbar. In dessen kann es immer nur der *Dialog* der Einzelnen, der Progressiven, sagen wir getrost: *der ketzerischen Denker sein*, während

die Funktionäre, die Machthaber, von festen Positionen aus miteinander "verhandeln". Die den christlichen Integralisten suspekte Ketzerei besteht in der *Verschiebung des Akzents vom Dogma auf die Existenz, von der Theorie auf die Praxis, vom jenseitig Absoluten auf die diesseitige Entwicklung, von der Statik auf die Dynamik*, nämlich auf die *"Bewegung der Liebe"*. Der christlich-atheistische Dialog hat also unzweifelhaft seine Bedeutung im Zusammenhang mit einer fundamentalen *Neuorientierung innerhalb der Theologie*; er wurde dadurch ermöglicht und hat wiederum als eine heilsame Herausforderung das Christentum weithin zur Korrektur theologischer Positionen, zur Selbstkritik gezwungen. *Kritische Auseinandersetzung mit dem Atheismus und christliche Selbstkritik sind nicht voneinander zu trennen*, zumal wenn man mit *Paul Tillich* erwägt, dass der Atheismus sich zwangsläufig aus einem verkehrten christlichen Denken ergeben hat. Der erste Schritt zum Atheismus sei von der Theologie getan worden, als sie Gott auf die Ebene der bezweifelbaren Dinge, die des Beweises bedürftig sind, herabzog. Indem die christliche Theologie Gott als objektiven Gegenstand behandelt, ohne ihn jedoch in seiner Absolutheit lokalisieren zu können, hat sie selbst, wie der tschechische Theologe *Zdenek Trtik* (*"Zur Frage des Dialogs zwischen Christen und Atheisten"*, *VERSÖHNUNG UND FRIEDE*, Juni 1966) bemerkt, den traditionellen Theismus der wissenschaftlichen Kritik des Atheismus ausgeliefert. *Dieser in naiver Weise vermenschlichte und zugleich als transzendentes Wesen verkündete absolute Gott ist in der Tat, wie das heute viel zitierte Kapitel in Nietzsches "Fröhlicher Wissenschaft" proklamiert hat, tot. Doch nicht allein dies, dass er, der falsche Gott der Christen, tot ist, sondern dass die abendländische Christenheit selber ihn getötet hat*, ist das Entscheidende — und es wäre zu sagen: Verheissungsvolle — dieser atheistischen Proklamation; denn in dem Masse, wie die Christen sich dessen bewusst werden, dass sie durch ihre eigene Wissenschaft jenen Gott systematisch umgebracht haben, dass sie, wie Nietzsche behauptet, die "Mörder" sind, gewinnt der Dialog mit den Atheisten an menschlicher Substanz und geistigen Niveau. Nietzsche nennt in der "Fröhlichen Wissenschaft" die Kirche mit leidenschaftlicher Übertreibung zwar die Gräfte und Grabmäler Gottes; aber ich finde diese Übertreibung weniger empörend als die Selbstverständlichkeit, mit welcher demgegenüber die Gegenwart Gottes behauptet wird. Neben einem solchen, druch korrekte Formulierungen getarnten *illegitimen christlichen Atheismus*, der in der traditionellen Christenheit, wie man vermuten muss, unter der Oberfläche einer nach wie vor funktionierenden Kirchlichkeit weit verbreitet ist, gibt es jene *legitime "Gottlosigkeit"*, die recht eigentlich das wahre Wesen der Frömmigkeit heute ausmacht. Die Gegenwart Gottes ist etwas so wenig Selbstverständliches, dass es *redlicher ist, von seiner Abwesenheit zu sprechen*. Die paradoxen Formulierungen *Dietrich Bonhoeffers*, die sich im Dialog zwischen Christen und Atheisten als wesentlich und hilfreich erweisen, wären hier zu

bedenken, seine revolutionäre, die konventionell Frommen erschreckende Behauptung, dass wir heute leben müssen, "*et si deus non daretur*", seine gläubige Feststellung, dass Gott selbst es ist, der uns zu verstehen gibt, dass wir als solche leben müssen, die ohne Gott, ohne die Arbeitshypothese Gott fertig werden. Ahnungsvoll hatte schon früher Robert Musil in seinem epochalen Roman "Der Mann ohne Eigenschaften" das *Ungöttliche als den zeitgemässen Weg zu Gott vorgeschlagen*. Nicht dadurch, dass wir der Gottlosigkeit ängstlich ausweichen in ein schützendes Gehege illusionärer Religiosität, sondern nur dadurch, dass wir schutzlos die Welt der Gottlosigkeit durchschreiten, erschliessen wir uns die Zukunft, von der wir das Kommen Gottes erhoffen. Unsere technische Welt ist, was kein moderner Theologe mehr bestreiten wird, ein ganz und gar unter Ausschaltung Gottes hergestelltes Experimentierfeld. Es gehört zum Wesen des Experimentes, dass dabei von Gott abgesehen wird. "Wenn ich fliege, bin ich wirklicher Atheist", heisst es daher in Bertolt Brechts Kantate "Der Flug der Lindberghs"; und derjenige würde sich lächerlich machen, der nicht mit den fiktiven Göttern in Brechts Drama "Der gute Mensch von Sezuan" dem einfältigen Wasserträger widerspräche, als dieser die Überschwemmungen in der Provinz Kwan darauf zurückführt, dass dort keine Gottesfurcht herrsche. Man hat einfach den Staudamm verfallen lassen, lautet die sachgemässe, unreligiöse, aber im letzten Grunde, möchte ich meinen, dennoch fromme Antwort. Man möge sich nur der ursprünglichen Bedeutung des Wortes "fromm" erinnern: gemeint ist das, was förderlich, tüchtig und rechtschaffen und insofern — nach Martin Luther — gottgefällig ist. Frömmigkeit in der modernen gottlosen Welt ist daher mit Recht als Wendung vom Jenseits zum Diesseits, von der *privaten Religiosität zur gesellschaftlichen Verantwortung* hin, also als "Politisierung der Liebe", wie der katholische Fundamentaltheologe Johannes B. Metz in einem Dialog mit Nichtchristen formulierte, zu verstehen (siehe Herder-Korrespondenz, Juli 1966, "*Studententag als Dialogversuch zwischen Christen und Nichtchristen*"). Ganz unbeweisbar bleibt die Anwesenheit Gottes; unbezweifelbar dagegen ist die praktische Anwesenheit jenes Geistes der Humanität, in dem der Mensch seine auf materialistische Weise allerdings niemals zu erklärende Bestimmung zu erkennen vermag. Das Beispiel des Staudamms lenkt den Blick erneut auf den von den französischen Arbeiterpriestern beschrittenen Weg, der sie in ein Land führte, das, wie es der Jesuit Henry Perrin in seinen Aufzeichnungen (siehe "Tagebuch eines Arbeiterpriester", München 1955, und "Briefe und Dokumente aus dem Nachlass", München o. J.) beschrieb, von Menschen bewohnt ist, "die ohne Gott sind." Jene Priester beschritten ihn, als sie entsprechend den Weisungen Kardinal Suhards den Dialog mit den Atheisten auf existenzielle Weise begannen, nicht um zu siegen, sondern um Zeuge zu sein. Zeuge sein bedeute aber nicht, Propaganda machen und Schockwirkungen hervorrufen, sondern das Mysterium vollbringen, auf eine Weise

zu leben, dass das Leben unerklärlich wäre, wenn es Gott nicht gäbe. Je klarer die Gläubigen ihre spezifisch christliche Aufgabe in der "Politisierung der Liebe", in der *Organisierung der Gerechtigkeit, in der Stiftung des Friedens*, also in der Mitwirkung an der Gestaltung der Zukunft erkennen, desto mehr Verständnis werden sie auch für die humanen Anstrengungen der Nichtgläubigen aufbringen können, deren Atheismus von vielen Kirchenchristen noch allzu oft in einem fatalen Hochmut pauschal als Nihilismus und Amoralität abgewertet wird. Jene Christen könnten sich dagegen oft durch den Moralismus der Ungläubigen und den leidenschaftlichen Humanismus derer beschämen lassen, die den "mündigen Atheismus" vertreten. In einem von *Bischof Robinson* in seiner Schrift "Honest to God" zitierten Satze verwarnte sich schon der Philosoph Feuerbach sogar ausdrücklich dagegen, als Atheist bezeichnet zu werden, weil er wohl das Subjekt eines göttlichen Wesens verneine, nicht aber die Prädikate seines Wesens: *Liebe, Weisheit, Gerechtigkeit*; und auch der wegen seines Positivismus gründlich verketzerte Freigeist Bertrand Russell gestellt als unerschrockener Anwalt der Humanität, dass er (siehe "Vom wahren Unglauben", München 1966) — in vielen Punkten mit Christus — oder vielmehr mit dem "atheistischen Jesus", an welchen sich auch Francis Jeanson hält — weit mehr einig sei als die meisten Bekenntnischristen, was z.B. das Postulat des Friedens und den Kampf gegen den Missbrauch der Macht betrifft, aber auch in seinem noblen Bekenntnis zur Vereinigung von Güte und Intelligenz; denn *"weder Liebe ohne Wissen, noch Wissen ohne Liebe können ein gutes Leben bewirken"* ("Warum ich kein Christ bin", München 1963). Man kommt nicht umhin, im Rahmen dieser Erwägungen über den ernststen Vorwurf nachzudenken, den die Atheisten den Christen nicht ohne Grund wieder und wieder gemacht haben, nämlich den Vorwurf des Mangels an intellektueller Redlichkeit, des Mangels an geistiger Integrität. Unter dieser Tugend versteht Bertrand Russell die Bereitschaft, "strittige Fragen an Hand von Beweisen zu entscheiden oder sie unentschieden zu lassen, wenn die Beweise nicht überzeugen". Die Christen, meint Russell, haben kein Verhältnis zur inneren Wahrheit der Dinge; und man muss ihm zugeben, dass *manche bekenntnisfreudigen Ekklesiasten eine erstaunliche Fähigkeit besitzen oder erworben haben, sich selbst und andere daran zu hindern, solche Fragen zu stellen, auf welche sie keine Antwort parat haben*. Auch der gläubige Reinhold Schneider beklagt in seinem Tagebuch "Winter in Wien" im Anschluss an ein Gespräch mit gewissen Theologen deren Taktik, die Probleme aufzulösen und als illegitim zu vernichten, ohne jedoch die Daseinserfahrung, in der die Fragen existenziell wurzeln, wegschaffen, zukönnen. So überrascht es nicht, dass Gerhard Szczyzny, der Verfasser des Buches "Die Zukunft des Unglaubens" und Begründer der "Humanistischen Union", sich in seinem Briefwechsel mit Friedrich Heer auf Reinhold Schneider beruft, der mit einer beispielhaften Redlichkeit sich als Christ Rechenschaft abgelegt hat von der

Anfechtung seines Glaubens durch die unauflöselichen tragischen Widersprüche der Welt. Am Ende bekundete sich ihm der Glaube nur noch in der *geheimnisvoll paradoxen Gewissheit, dass auch der Unglaube sich in der Gnadenordnung befindet und der Zweifel seinen legitimen Ort in der Kirche hat*. Sollte Reinhold Schneider nicht jenseits aller korrekten Theologien ein Zeuge Christi sein, der auch den Ungläubigen glaubwürdig ist? *“Der Glaube, der zu Grabe fährt, mit Christus in das Grab, wird vielleicht auf-erstehen... der Glaube hat nur diesen Weg durch das Grab”*. Mich dünkt, dass damit eine der Stellen bezeichnet ist, an denen ein positiver Dialog zwischen Gläubigen und Ungläubigen zu führen wäre, jedenfalls ein Gespräch mit denen, die infolge einer tiefen Enttäuschung im Gegensatz zum offiziellen Glauben der organisierten Kirchenchristen gerieten, an die Georges Bernanos in der fingierten Predigt eine Ungläubigen von der Kanzel herab die verzweifelte Frage richten lässt: *“Wo habt ihr eigentlich die Gnade versteckt?”* Mancher von ihnen ist gewiss, wie *Albert Camus* es in Bezug auf sich selber andeutete, *mehr ein Herausforderer als ein Gottesleugner*. Solch ein Atheismus ist ein tragischer Atheismus; man glaubt es manchem anzumerken, wie sehr er darunter leidet, dass ihm der Glaube verlorenging oder die Gnade des Glaubens überhaupt nicht zuteil geworden ist. *“Die Gewissheit eines Gottes, der dem Leben einen Sinn gäbe, ist viel verlockender als die Macht, ungestraft Böses zu tun”*, schreibt Camus in seinem Sisyphos-Essay; *“Die Wahl wäre nicht schwer, aber es gibt keine Wahl”*. Auch für Jean Paul Sartre gibt es keine Wahl; doch ohne jede Klage über den Tod Gottes bekennt er sich zu jener verzweiflungsvollen Freiheit, in welcher den Menschen nichts mehr vor sich selber retten kann. *Auch wenn es einen gültigen Gottesbeweis gäbe, so wäre dem Menschen dennoch um seiner Würde, seiner Humanität willen keine Zuflucht zur Transzendenz erlaubt: keine jenseitige Instanz könnte ihn von seiner Freiheit befreien*. Der apologetische Atheist des Existenzialismus ist unverkennbar hervorgegangen aus dem Kampf mit dem Gott der Christenheit, und er trägt *noch die Narben, die an diesen Kampf erinnern*; er ist nach einem Wort Jean Paul Sartres *“eine Wüste von Stolz”*. Der heutige Atheismus ist indessen durchaus nicht eine einheitliche Erscheinung; auch der Atheismus gliedert sich wie der Theismus, wenn man so will, in verschiedene Denominationen (siehe dazu Karl Josef Hahn *“Das neue Profil des Unglaubens”*, Hochland 54/1). Und so muss ich mich selbst an dieser Stelle korrigieren, nachdem ich bisher pauschal vom Atheismus gesprochen hatte. *Neben jenen atheistischen Denkern, die sich offen oder insgeheim noch immer in der Auseinandersetzung mit der Religion befinden, hat längst eine neue Generation von Atheisten den Schauplatz der Gegenwart betreten, die ihren Atheismus nicht mehr in kämpferischer Relation zum christlichen Glauben sieht, sondern sich jenseits der Religion in der Glaubenslosigkeit vorfindet, ohne noch den Tod Gottes zu realisieren*. Man hat diese *Phase des Atheismus* sehr richtig als *die existenzielle* bezeichnet. Der Arbeiter, so sagte schon seinerzeit Friedrich Engels, worauf

Roger Garaudy hinweist, ist nicht nur theoretisch, sondern praktisch fertig mit Gott. Gott ist kein Problem mehr für ihn. Aber gerade die Vertreter dieses "mündigen Atheismus" können es sich im Bewusstsein ihrer geistigen Souveränität und weil es ihnen mit ihrem humanen Engagement bitterer Ernst ist, erlauben, *sich auf den Dialog mit dem gläubigen Mitmenschen ohne Polemik einzulassen. Apologeten sind nicht souverän.* Weder die christlichen noch die atheistischen Apologeten taugen im allgemeinen zum Dialog. Die Legitimation zum äusseren Dialog empfangen Atheisten und Christen immer nur aus der Tatsache des inneren Dialogs. Ein Ergebnis solches inneren Dialogs auf atheistischer Seite ist offensichtlich das auf der Tagung in Herrenchiemsee 1966 von einem italienischen Marxisten gemachte Eingeständnis, dass der *Marxismus weder ein politisches noch ideologisches System ewiger Wahrheiten, sondern ein auf Problementwicklung angelegtes Forschungs- und Experimentiermodell sei.* Die Herder-Korrespondenz (XX/6) berichtet, dass eine ähnliche Formulierung auf dem Nationalkongress der kommunistischen Partei Italiens gebraucht worden sei. Dürfte man sich als Christ aus Misstrauen und aus Furcht vor kommunistischer Infektion gegen den Ernst solcher Aussagen verschliessen, indem man sie einfach als politisches Täuschungsmanöver abtut? Es wäre beschämend, wenn die Bereitschaft zum Risiko des Vertrauens auf atheistischer Seite grösser sein sollte als auf Seiten derer, die *ja durch Christus selbst zur Solidarität auch mit dem im Irrtum befangenen Menschenbruder* und sogar zur Feindesliebe berufen sind. Das Wesen des Glaubens besteht doch gewiss nicht allein in der Anerkennung eines Systems bestimmter überlieferter Glaubenssätze; er bewährt sich am glaubwürdigsten *im Elan des Vertrauens, im Futurismus der Hoffnung,* auf deren religiöse Relevanz der Marxist Ernst Bloch die Christen hingewiesen hat. *Ein rückwärts gerichteter Glaube, der im Grunde nur an sich selber glaubt,* wäre demgegenüber die raffinierteste Form eines illegitimen Atheismus. Es ist nicht einzusehen, warum Atheisten, die aus Sorge um den sich selbst entfremdeten Menschen sich mit den Christen gemeinsam um die Humanisierung der Welt bemühen möchten, weniger Vertrauen verdienen, als die Integralisten, die um transzendenter Glaubenssätze willen die diesseitige Solidarität mit den Ungläubigen verweigern. In solchem Falle könnten die Worte des Propheten Jesaja, in denen sich Gott gegenüber seinem abtrünnigen Volk zu den Heiden bekennt, eine bestürzende Aktualität gewinnen: "Ich werde gesucht von denen, die nicht nach mir fragten; ich werde gefunden von denen, die nicht nach mir suchten..."

Er ist im Sinne jenes prophetischen Wortes womöglich gerade dort, wo er nicht genannt wurde; er wäre anwesend vielleicht gerade dort, wo er uns abwesend zu sein scheint, etwa wo ein sachlicher und vernünftiger Dialog über die Humanisierung der Welt, über die Verwirklichung der Gerechtigkeit und des Friedens geführt wird in einer Hoffnung ohne Illusionen. Ein verheissungsvoller Satz, den Johannes B. Metz im Gespräch mit Atheisten for-

mulierte, zeigt die Richtung konkreten christlichen Denkens: "Wir sind Bauleute, nicht Interpreten" (siehe auch FAZ 28.4.66). Es geht *also primär nicht um die Interpretation des Absoluten, sondern um Verwirklichung von Relationen* gemäss dem Geist der christlichen Liebe, von welcher der Marxist Roger Garaudy in seinem Aufsatz "Vom Bannfluch zum Dialog" mit überzeugendem Ernst sagt, dass diese Auffassung, nach welcher ich mich nur in und durch andere zur Erfüllung bringe, die höchste Vorstellung sei, die ein Mensch von sich selber und von dem Sinn des Lebens haben kann. Auf der Tagung der Paulusgesellschaft 1966 gab er allerdings auch zu bedenken, dass diese "wunderbare Liebe der Christen" ohne die Marxisten nicht zur rechten Wirksamkeit gelangen könne, während die Marxisten ohne die Christen eine Welt ohne Sterne aufzubauen riskierten.

Erwartet man, dass ich am Schluss dieser Erwägungen nun doch noch das, was Christen und atheistische Marxisten ganz un-leugbar voneinander trennte, präzisiere, um mir durch solche Grenzsetzung *bei den Anti-Atheisten* sozusagen *ein Alibi* zu beschaffen? Ich muss jedoch gestehen, dass mir an der Zustimmung jener christlicher Apologeten weit weniger gelegen ist als an dem kleinen Strahl von Hoffnung, der auf das unbekannte Land der Zukunft jenseits der Grenzen fällt. Im dialektischen Begriff der Grenze liegt ja, worüber uns Hegel in seiner Wissenschaft der Logik belehrt, nicht allein eine abstrakte Negation; die Grenze ist zugleich der Widerspruch, durch den etwas über sich selbst hinausgewiesen und -getrieben wird. In solchem Sinne fordert jeder redliche Dialog zum Wagnis der Grenzüberschreitung heraus.