

Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks.

K. MARX

Nr. 8 Dezember 1965

ATHEISTISCHE FORSCHUNGEN

Mitteilungsblatt des zentralen Arbeitskreises der DDR

„Wissenschaftlicher Atheismus“

Herausgeber: Institut für Philosophie der Friedrich-Schiller-Universität

Lehrstuhl für Wissenschaftlichen Atheismus

Verantwortlich: Prof. Dr. Olof Klohr

Redaktion: Almut Häusler (Als Manuskript gedruckt)

[1]

Inhaltsverzeichnis

Diskussion über theologische Ethik.....3
Kritische Thesen zu H.-G. Fritzsche „Evangelische Ethik“4
Thesen zum Verständnis theologischer Ethik.....6
Autoreferat zur Habilitationsschrift „Erkenntnistheoretische Postulate und Wurzeln der
Religionsphilosophie des Neuthomismus“8
Mitteilungen aus dem wissenschaftlichen Leben14
 1. Religionssoziologie im Sozialismus14
Bibliographien.....20
Dr. Heinrich Vogel: Marxisten und Christen verbindet eine gemeinsame humanistische
Verantwortung.23

Diskussion über theologische Ethik

Im März 1965 fand in Jena vor und mit den Studenten des 3. Studienjahres der Theologischen Fakultät eine Diskussion zwischen Prof. Dr. Olof Klohr, dem Leiter des Lehrstuhls für Wissenschaftlichen Atheismus, und Prof. Dr. Hans-Georg Fritzsche, Professor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Jena, statt. Diskussionsgegenstand waren einige Probleme aus dem Buch von Fritzsche „Evangelische Ethik“, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1963, 2. Aufl.

Die der Diskussion zugrundegelegten Thesen und Gegenthesen sind nachfolgend abgedruckt. Die zweistündige Diskussion war sehr interessant. Sie hatte zumindest das Ergebnis, daß neue Anregungen gegeben wurden, um einige Grundsatzfragen der Ethik zu durchdenken und daß die Standpunkte klarer herausgearbeitet wurden. Einem gegenseitigen Verstehen konnte somit ein gewisser Raum geschaffen werden. Es wäre wünschenswert, wenn solche Diskussionen fortgeführt würden, da gerade der Bereich der Ethik viele Möglichkeiten für eine Übereinstimmung von sozialistischem und christlichem Humanismus eröffnet. In der ersten Diskussion ging es hauptsächlich um die Klärung bestimmter Grundfragen, in denen die Gegensätze verständlicherweise im Vordergrund standen, wenngleich in der Debatte die Gemeinsamkeiten mehrfach hervorgehoben wurden. [2]

Kritische Thesen zu H.-G. Fritzsche „Evangelische Ethik“

von O. Klohr, Jena

1. Es muß angezweifelt werden, daß evangelische Ethik letztlich wissenschaftlich betrieben werden kann, weil die Voraussetzungen dieser Ethik nur geglaubt werden können: „Die theologische Ethik sucht zu erklären, was Gottes Wille hinsichtlich dessen ist, wie der Mensch sein Leben praktisch zu gestalten habe.“ (S. 16) Aber Gottes Wille ist per definitionem unerforschlich.

Wissenschaftliche Ethik ist grundsätzlich nur möglich, wenn man von realen, faßbaren menschlichen Beziehungen ausgeht. „Problemanalyse“ und „Problemdiskussion“, allseitige und umfassende „Klärung“ sind als solche noch keine Wissenschaft, wenn nämlich ihre Voraussetzungen nicht sachlich feststellbar sind. Die in der Bibel festgelegten Gebote und Verbote sind nicht wissenschaftlich relevant, man kann sie nur glauben und subjektiv relativ beliebig interpretieren. Das zeigt sich z. B. am ersten Gebot, in dem die Liebe zu Gott gefordert wird. Diese Liebe kann nur gefordert und interpretiert werden, wenn überhaupt ein Gott existiert – das aber kann nur geglaubt werden.

Ich bestreite dagegen nicht, daß in dem Buch viele Meinungen und Erwägungen dargestellt werden, denen auch ich als Marxist zustimmen könnte. Mir scheint jedoch, daß diese Meinungen weniger, dem „Willen Gottes“ entspringen als der Kenntnis der wirklichen moralischen Beziehungen wie sie der Autor sieht.

2. Die evangelische Ethik ist idealistisch, z. B.: „Das sündige Herz des Menschen trägt die Übel in die Welt hinein. Nicht scheitert der ‚gute Mensch‘ an einer Dämonie der ‚Verhältnisse‘“ (S. 26). Fritzsche behauptet, „daß die Wurzel aller Entdämonisierung der Welt die Reinigung des menschlichen Herzens ist“. (S. 26) S. a. S. 32, 78.

[3] Das ist seit zweitausend Jahren vom Christentum vergeblich versucht worden. Es gilt die Verhältnisse zu verändern (Beseitigung der Ausbeutung, des Kolonialismus, der Quellen der Kriege etc.), darauf aufbauend und synchron damit muß und kann auch „die Reinigung des menschlichen Herzens“ vorgenommen werden.

3. Spekulative Thesen sind m. E., daß die Verhältnisse und Ordnungen an sich sinnvoll seien (S. 48), daß die Welt „gut“ und „vernünftig“ ist (S. 72), daß die äußeren Dinge dank gewisser objektiver Gegebenheiten an sich nicht schlecht laufen (S. 75), daß die Welt schöpfungsmäßig so eingerichtet ist, daß die Existenzgrundlagen des Menschen gesichert sind (S. 87).

4. Es gibt in der Klassengesellschaft keine allgemeinmenschliche Moral. Auch in der Ethik wäre sie eine Illusion. Die theologische Ethik geht durch Prägung allgemeiner Ausdrücke (z. B. Entdämonisierung, relativ beste Möglichkeiten, Feindesliebe (279) u. v. a. an der konkreten Problemlage, die durch die Klassengesellschaft (etwa Ausbeutung, Kolonialismus, Arbeiterbewegung) entstanden ist, vorbei. Sie gibt keine konkreten Maßstäbe für Entscheidungen an. Der zum Krieg treibende Imperialismus wird dadurch ebenso zum sündigen „Dichten und Trachten des menschlichen Herzens“ wie etwa der Ehebruch. Es gibt keine wesentlichen Differenzierungen für die Entscheidung wichtiger und weniger bedeutsamer Fragen.

Die Folge der fehlenden Basis und der Konkretheit ist eine gewisse Willkür in der Interpretation der Gebote, die sehr voneinander abweicht, wenn man verschiedene Theologen miteinander vergleicht. Die Gebote sind derartig allgemein gehalten, daß nicht nur verschiedene praktische Konsequenzen, sondern sogar entgegengesetzte gezogen werden können. „Der Christ kann folglich überall mitwirken, wo sachgemäß gearbeitet wird ...“ (S. 61). Meine

Frage ist: nach welchen Kriterien entscheidet der Christ darüber, was „sachgemäß“ und „zweckmäßig“ ist?

[4] Mir erscheinen diese Ausdrücke zu allgemein; für den Kapitalisten (auch wenn er sich für christlich hält) ist stets etwas anderes zweckmäßig als für den Arbeiter oder gar den Sozialisten. In diesem Sinne der Ablehnung abstrakter Formulierungen stimme ich Karl Rahner zu: „Im christlichen Deutschland von heute haben wir viele Prinzipien, allgemeine Normen und wenig Imperative, Forderungen und Weisungen für die konkrete Situation ... Unsere Reden machen einen zu vorsichtigen, schrecklich abgeklärten und ausgewogenen Eindruck“.¹

Z. B. fehlt mir auch eine konkrete Stellung gegen die kapitalistische Ausbeutung (S. 205-221, 228-229).

5. Der Mensch ist seiner Natur nach ein gesellschaftliches und **denkendes** Wesen. Die Ausbildung dieser Fähigkeiten ist ein historischer Prozeß, der als Massenerscheinung erst im Sozialismus seinen ersten Höhepunkt erreicht. Daher bestreite ich: „Der Mensch wird in der Tat primär nicht vom rationalen Zweckdenken und intellektuellen Einkalkulieren seiner Vorteile gesteuert, sondern von Gefühlen, Reizen und sozialen Trieben ...“ (S. 116) Das müßte gerade heute erst einmal bewiesen werden.

6. Ich würde bezweifeln, daß man in jeder Lebenslage glücklich sein kann (S. 175). Dazu gehören doch sicherlich einige Voraussetzungen. Kann man im KZ, im Krieg, wenn man hungert usw. wirklich glücklich sein? Wäre das nicht nur eine weltfremde Illusion, eine völlige Subjektivierung des Glücklichseins?

7. Mensch ist primär ein **gesellschaftliches** Wesen. Vom Standpunkt des Marxismus ist deshalb folgendes abzulehnen: „Das eigentliche Leben des Menschen erfüllt sich in der Sphäre des persönlichen (ja, des privaten) Umgangs“ (S. 224).

Diese Meinung stimmt nicht mit der Wirklichkeit überein.

Mit diesen kritischen Bemerkungen soll, um Mißverständnissen vorzubeugen, keineswegs ein Gesamturteil über das Buch von [5] H.-G. Fritzsche gefällt werden. Es sei zugegeben, daß vor allem die Fragen herausgegriffen wurden, in denen mir Gegensätze vorzuliegen scheinen, in denen zumindest nähere Erläuterungen notwendig wären, damit ein Marxist das richtige Verständnis davon erlangen kann, was eigentlich gemeint ist. Ich bitte um Entschuldigung für einige zugespitzte Formulierungen; ich habe sie um der Klarheit willen in dieser Weise getroffen.

[6]

¹ Rahner, Karl: Den Entscheidungen nicht ausweichen. In: Der Christ in der neuen Wirklichkeit, Frankfurt/M. – Berlin, 1964, S. 134/135.

Thesen zum Verständnis theologischer Ethik

(im Eingehen auf entsprechende kritische von O. Klohr zu meiner „Evangelischen Ethik“)

von H. G. Fritzsche, Jena

1. Theologische Ethik ist standpunktgebundene Ethik; und das Wissenschaftliche an ihr kann in der Tat nur das Klären, nicht das Begründen des (biblischen) Standpunktes betreffen. Ihre eigentliche Wissenschaftlichkeit sieht sie dabei darin, daß sie vor alle konkreten Anweisungen *Grundsätze und Prinzipien* zu stellen sich bemüht. Nach allgemeingültig sein müßenden Grundsätzen entscheiden wollen, qualifiziert ethische Reflexion zu wissenschaftlicher. Daß etwas allgemeingültig sein soll, kann aber im Bereich der Ethik – im Bereich des Sollens statt im Bereich des Seins – von niemandem mit mathematischer oder faktenkundlicher Gewißheit bewiesen werden.

2. Theologische Ethik ist in der Tat insofern idealistisch, als sie sehr stark auf das Subjektive der Gesinnung, auf das Motiv, achtet. Allerdings nicht so extrem wie Kant, der den Begriff des Guten ganz auf den ‚guten Willen‘ stellt. Theologische Ethik bedenkt beides: Motiv und Effekt, ‚gut und richtig‘; und sie beargwöhnt an materialistischen Ethiken, daß die Dimension des Subjektiven und der Gesinnung verloren geht.

3. Daß die Übel in der Welt nicht in den Verhältnissen liegen, sondern im bösen „Dichten und Trachten des menschlichen Herzens“ (vgl. den ganzen Zusammenhang Gen. 8, 21 f), ist im Gegensatz gegen das Weltbild der Tragik und des Schicksalsglaubens gesagt, aber absolut nicht im Gegensatz dazu, daß Revolutionen pervertierte Verhältnisse ändern können und sollen. Im Gegenteil: *Daß* Revolutionen Verhältnisse ändern können, begreift der Christ gerade als Ausweis des ‚Gut‘ der Schöpfung (und nicht einfach als die [7] Größe des Menschen).

Das ‚Gutsein‘ der Schöpfung besteht nicht darin, daß es in ihr keine Widersprüche gebe, sondern darin, daß sie – zufolge einer den ‚Verhältnissen‘ immanenten Stabilität – *überwunden* werden können, so daß kein Anlaß zu Horror-Perspektiven im Blick auf die Zukunft besteht (denen gegenüber zu beruhigen und zu ermuntern aber gerade Glaube mehr vermag als Wissen, welches für die längere Zukunft zu keiner hundertprozentigen Gewißheit, ob es beispielsweise ausreichende Versorgung und keinerlei Massenvernichtungen mehr geben wird, kommen kann).

4. Für ethische Entscheidungen bedarf es nicht nur konkreter Maßstäbe, sondern zuallererst grundsätzlicher (vergleichbar Kants Kategorischen Imperativen), an denen sich die konkrete Entscheidung messen lassen muß – und an denen in Konfliktfällen (wie auch im Falle, daß Wichtigeres über weniger Akutes dominieren muß) Orientierung gefunden werden kann. Gerade zum Problem *cura posterior* (was muß hinter Wichtigem zurücktreten?) gibt die Theologische Ethik viel Anleitung.

5. Der ideologische Kampf gegen Ausbeutung und Entmenschung (die sittliche Meinungsbildung hiergegen, woran sich selbstverständlich auch die theologische Ethik beteiligt) hat nur dann volle Überzeugungskraft, wenn von allgemeinen sittlichen und menschlichen Prinzipien aus das Betreffende als sittlich verwerflich dargetan werden kann.

6. Kriterium des „Sachgemäßen“ und „Zweckmäßigen“, dem christliche Ethik im soziologischen Bereich entsprechen muß, ist die zuständige Fachwissenschaft sowie die praktische Bewährung. Diese Kriterien indes auch wirklich *gelten* zu lassen, ist eine ethische Aufgabe, deren Schwere man nicht unterschätzen darf. Es bedeutet nämlich: sich um den Stand der Wissenschaft zu kümmern, einen sogenannten ethischen Horizont zu gewinnen und keine ‚Dogmen‘ gelten zu lassen, solange die wissenschaftliche Meinungsbildung bzw. der Prozeß der Bewährung noch andauern. [8]

7. Gerade als gesellschaftliches Wesen ist der Mensch nicht nur Rationalist, zumal die reinen Verstandesmenschen in der Regel zu Egoismus und Individualismus neigen. Erst ‚Liebe‘ im weitesten Sinne macht den Menschen zum gesellschaftlichen Wesen; und wohl alle Sozialreformer und sozialistischen Revolutionäre wurden zu diesen, weil sie gerade nicht nur Verstandesmenschen waren, sondern Leute, die sich – aus emotionalen Motiven – engagieren konnten. Der Verstand muß wohl die Richtung bestimmen und Kompaß sein, aber die Kraft zumal zu Wendepunkten wächst dem Menschen nur aus der Tiefe seiner Gesamtpersönlichkeit zu. Diese Tiefe ist es freilich auch, die ihn zur Sünde treibt und den Verstand zur Bemäntelung dieser sich Argumente aussuchen läßt. – Beide Aspekte zeigen, daß der Verstand am Menschen nicht das Primäre seiner Existenz ist, sondern – wie ein biologisches Organ – ein Hilfsmittel. Gerade eine materialistische Ethik dürfte den Verstand und Geist nicht überschätzen, wie ihr soziales Anliegen nicht die Tatsache übersehen darf, daß gerade die sogenannten Verstandesmenschen zum Egoismus (bzw. Opportunismus) neigen.

8. Was das Verhältnis ‚Individuum – Gemeinschaft‘ anbetrifft, so verweise ich auf meine Formulierung auf S. 29? (in der 2. Aufl.): „Das Leben des Menschen umfaßt zwei Momente: Person und Werk ... Man kann beides nicht einfach einander unterordnen: Beides steht kategorial selbständig bzw. in einer unaufhebbaren Dialektik nebeneinander. Das Leben des Menschen gleicht einer Ellipse mit zwei Brennpunkten: ‚im Dienst‘ und ‚privat‘.

Ähnlich O. Klohr selbst: „Alle Maßnahmen der sozialistischen Gesellschaft leiten letzten Endes auf ein glückliches Leben aller Einzelnen hin“, es geht um einen „Menschen, dessen Leben ... nicht nur darin (im Gemeinschaftsbezug, F.), sondern ebenso in Freundschaft und Liebe ... seine Erfüllung (!) findet“, ein Leben, „das zugleich auf die Gemeinschaft wie auf das Individuum ge-[9]richtet ist ...“ (Wissenschaftl. Ztschr. der Friedr.- Schiller-Univ., 1964, S. 354 und S. 357).

Ein letztlich Dominieren des Menschen als Person über sein Werk vertritt theologische Ethik allerdings in dem Sinne: daß sich das Leben des Menschen erfüllt bzw. erfüllen sollte in einem unmittelbar vor Gott Gestelltsein (wie im Gebet), wozu es nach reformatorischer Lehre keiner Vermittlung – und auch nicht der durch die Gemeinschaft – bedarf. Ein Dominieren gar des Werkes, der Arbeit und Leistung eines Menschenlebens über seinen eigentlichen Personkern verbietet besonders die Rechtfertigungslehre. [10]

Autoreferat zur Habilitationsschrift „Erkenntnistheoretische Postulate und Wurzeln der Religionsphilosophie des Neuthomismus“

Nachstehend bringen wir unseren Lesern das Autorreferat zur Habilitationsschrift „Erkenntnistheoretische Postulate und Wurzeln der Religionsphilosophie des Neuthomismus“ zur Kenntnis, mit der Dr. phil. R. Urbanski, Halle, an der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena habilitiert wurde.

Autorreferat

„Dem modernen Menschen, der sich immer mehr als Beherrscher der Natur fühlt, ist nicht mehr die Natur, sondern die **Geschichte** das unheimlich Bedrohende.“¹

Wenn dieser Satz neuthomistischen Denkens auch ganz in unmittelbar Gegenwärtiges und in Künftiges gestellt ist, so könnte er doch treffend als Motto gesetzt sein, wenn die neuthomistische Philosophie im ganzen in ihrer Stellung und Bedeutung bezeichnet werden soll.

Nicht mehr die Natur, sondern die Geschichte ist das unheimlich Bedrohende. Hier ist ein Zeitalter besichtigt und befunden. Der Befund ist chiffriert aufgesetzt. Eine andere Fassung historischer Bestandserhebung durch den Neuthomismus richtet sich auf die Philosophie und die Bewegung philosophischen Denkens. Der Neuthomismus legt betonterweise das Bekenntnis ab, sämtliche modernen Philosophien zu bekämpfen; er sieht in Auftreten und Geschichte der anderen Weltanschauungen die Pathologie der menschlichen Vernunft. Im Gegensatz zur Krankhaftigkeit menschlichen Denkens in Gestalt der anderen Weltanschauungen sei die neuthomistische Philosophie das Bemühen zur Erneuerung und Bewahrung der Vernunft. Auch das ist ein Bild des Zeitalters.

Wie gestaltet sich das Ergebnis neuthomistischer Vernunfterneuerung? Wir müssen uns darüber im klaren sein, daß die Ausarbeitung der neuthomistischen Philosophie eine beträchtliche Breite angenommen hat und auf allen Teilgebieten einschlägige Untersuchungen vorliegen. Wenn es sich um den [11] weltanschaulichen Grundbestand handelt, auf dessen Sicherung und Pflege das neuthomistische Denken mit größter Sorgfalt bedacht ist, dann läßt sich antworten, wenn nach dem Ergebnis dessen gefragt ist, was der Neuthomismus als Vernunfterneuerung ansieht: Im Mittelpunkt steht der Gedanke, die Religion ist viel philosophischer als die Philosophie. Sie allein hat ein Gesamtbild der ganzen Wirklichkeit und ein Gesamtbild des ganzen Lebens. Sie vermag vor allem den ganzen Menschen zu erfassen. Die Philosophie muß daher von der Religion lernen, philosophischer zu sein als sie zu sein geneigt ist. Das ist zwar schwer für die Philosophie und für den Philosophen. Wer aber sollte mehr als der Philosoph bereit sein, die ganze Wahrheit zu vernehmen.² In der Religion geht es den Menschen um Heil oder Unheil. Die Religion ist nichts anderes als der Versuch des Menschen, die allerletzte Gründung bei überweltlichen Mächten zu finden und so ins Heil zu kommen.³ Auch die Frömmigkeit, das schlichte Verhältnis des Menschen zu Gott und zum eigenen Heil, ist philosophischer als die Philosophie; sie ist die kindliche Weisheit der Kinder Gottes.⁴ Wenn der Frömmigkeit als kindlicher Weisheit auch bescheinigt wird, philosophischer als die Philosophie zu sein, so sieht der Neuthomismus es doch als ein Erfordernis an, dies „schlichte Verhältnis“ zu Gott gegen die Macht des Irrtums abzuschirmen und zu schützen, und zwar durch die Philosophie. Die Religionsphilosophie oder Philosophie der Religion

¹ Gerbert Meyer OP. und Paulus Engelhardt OP: Kommunistische und christliche Eschatologie. In: Gott – Mensch – Universum. Die Stellung des Christen in Zeit und Welt. (Herausgeber: Jacques de Bivort de la Saudée/Johannes Hüttenbügel) Köln, Graz 1963, S. 797 f.

² Alois Dempf: Religionsphilosophie. Wien 1937, S. 9.

³ August Brunner: Die Religion. Eine Untersuchung auf geschichtlicher Grundlage. Freiburg 1956, S. 22, 26.

⁴ Alois Dempf: Religionsphilosophie. Wien 1937, S. 167.

muß Tugend der Weisheit sein. Sie hat aufzudecken und darzutun, wie das Sichverlieren an die Welt der Grund aller charakteristischen Irrtümer der Menschen ist. Denn der Mensch erkennt seinen Gott durch die Welt; die Welt steht gewissermaßen als Schleier vor Gott.⁵

Damit ist eine aufschlußreiche Kennzeichnung gewonnen, die das unterschiedliche und wechselseitige Über- und Untereinander von religiöser Weltauffassung und Philosophie zum Verständnis zu bringen meint.

[12] Uns scheint es weiterhin relevant zu sein, einen Aspekt der Religion zu verdeutlichen, der gerade auch durch die neuthomistische Religionsphilosophie hervorgehoben ist, um Wesen und Sinn der Religion zur Aussage zu bringen. Die Religion hat ohne Zweifel die Theorie im Sinne der Daseinsinterpretation als eine fundamentale Aufgabe. Aber es ist nur eine ihrer Aufgaben.⁶ Die entscheidende Frage – so künden es neuthomistische Denker – sei nicht so sehr jene Frage, die der metaphysische Geist stellt, die entscheidende Frage sei nicht die nach Gottes Dasein als erster Ursache oder ewigem Grund; entscheidend sei vielmehr die Frage nach Gottes Lenkung der Welt, nach seinen Absichten und seinem Willen, das Menschenschicksal an sich zu ziehen.⁷

Mit anderen Worten: der Grundakzent religiösen Anliegens besteht darin, den Menschen aus der **Tätigkeit in der Welt** und mit dieser Tätigkeit auf sein wahres Wesensziel hinzuführen, die seiner „Natur gemäße Gottanschauung.“ Für die Religionsphilosophie ist als Aufgabe notiert: sie hat die pflichtschuldige Selbstvollendung des Menschen in seiner geistigen Persönlichkeit als Erfüllung seines wahren und eigentümlichen Wesens zu zeigen, seine Weisheit die Frömmigkeit gegen Gott und gegen sich selbst ist.⁸

Der Sinn des Gesagten liegt darin: die grundlegende und tragende Seite der Religion liegt in der Tätigkeit des Menschen, in dem aus der Gottvorstellung mit allen ihren Momenten erwachsenden Verhalten des Menschen im alltäglichen Leben. Das schließt den religiösen Kult als eine Form der Tätigkeit ein; der religiöse Kult gewissermaßen als unmittelbarer Ausdruck religiöser Haltung; Hauptseite aber ist das Wirken im Alltag als mittelbarer Ausdruck des religiösen Verhaltens. Dem Menschen ist aufgetragen, das Programm Gottes zu verwirklichen. Damit soll die Religion nicht nur als theoretisches, sondern vor allem als praktisches Verhältnis zum Verständnis gebracht sein.

[13] Diese Überlegungen mögen einige Positionen beleuchten, wenn wir dem neuthomistischen Anspruch nachgehen, der radikalen Erneuerung der Vernunft zum Dasein zu verhelfen. Die Vernunfterneuerung rückt „Gott“ als tragende Kategorie in den Mittelpunkt der Weltanschauung, um Dasein und Weltgesetz aus Gott als dem obersten Prinzip abzuleiten. Sie erkennt die Religion als tiefstes Wissen und als verbindlichste und verpflichtende Orientierung des Menschen an, als oberstes Richtmaß der Sinngebung menschlichen Verhaltens. Damit werden auch die Symptome erkennbar, die den Neuthomismus veranlassen, die anderen Philosophien als Erscheinungen eines krankhaft veränderten Geistes einzustufen.

Allein der Grund des Pathologie-Edikts und der Formel von der drohenden Geschichte ist damit noch nicht sichtbar gemacht. Die neuthomistische Philosophie ist nicht darauf gerichtet, eine abstrakte Fassung des Gottesbegriffs abzuliefern. Sie lehrt nicht nur, daß die Frage nach Gottes Lenkung der Welt, nach seinen Absichten und seinem Willen, das Menschenschicksal an sich zu ziehen, die entscheidende Frage sei. Sie hat in umfassender Weise und

⁵ Ebenda, S. 167 f.

⁶ Ebenda, S. 164.

⁷ Yves M.-J. Congar OP: Das Problem des Übels. In: Gott – Mensch – Universum. Die Stellung des Christen in Zeit und Welt. (Herausgeber: Jacques de Bivort de la Saudée/Johannes Hüttenbügel) Köln, Graz 1963, S. 754 f.

⁸ Alois Dempf: Religionsphilosophie. Wien 1937, S. 167.

nach allen Seiten detailliert, Willen und Absichten Gottes ausgearbeitet und das Programm Gottes im Hinblick auf die Lenkung der Welt niedergelegt.

Das neuthomistische Denken hat sich unmißverständlich darüber geäußert, in welcher Weise die Geschichte für ihn als das unheimlich bedrohende signifiziert ist. Es geht nicht um die Geschichte schlechthin und nicht um die Geschichte zu irgendeiner Zeit. Es bezieht sich auf unser Zeitalter. Um es in einen thesenartigen Abriß zu fassen, folgen hier einige Kennzeichnungen des Neuthomismus, die den Passus von der Geschichte als dem unheimlich Bedrohenden dechiffrieren. Es sei wohl möglich – so wird gesagt –, dieses oder jenes im Leben der Gesellschaft auszubessern oder Behelfsmäßigkeiten anzubringen; dagegen spräche vieles für die Vermutung, daß eine Veränderung der grundlegen-[14]en Sachverhalte menschlicher Existenz in Abhängigkeit vom Fortgang der Produktivkräfte und technischer Leistungen nicht möglich sei.⁹ Wenn der Marxismus-Leninismus meint, im Sozialismus und Kommunismus die Zerrissenheit und Entpersönlichung des Menschen zu überwinden, so brächte die tatsächliche Beseitigung der Grundlagen der Zerrissenheit des Menschen mit dem Übergang zum Sozialismus und Kommunismus das Ende des Menschseins, der Mensch würde zum Unmenschen, zum Tier.¹⁰ Der Kommunismus und sein Anspruch, den Menschen mit bloß menschlichen Kräften aus seiner bisherigen Entfremdung zur wahren Menschlichkeit führen zu können, sei Antithese zur christlichen Tugend der Hoffnung.¹¹ Das Privateigentum an Produktionsmitteln sei unveränderlicher und unantastbarer Bestand der auf Freiheit gerichteten Ordnung menschlichen Daseins. Die Arbeiterbewegung erhält ein Lob gespendet, wenn sie ihre Aufgabe darin sieht, die Arbeiterklasse nicht mehr auf Klassenkampf, sondern auf die Partnerschaft mit dem Monopolkapital zu orientieren.¹² Das sei Vermessenheit des Menschen, bestimmen zu wollen, wodurch sich Bewegungsgesetz und Standort der Weltgeschichte bestimmt; die letzte Auskunft über uns laute, nicht zu wissen, worauf es mit der Menschheit hinaus will.¹³

Mit diesen Sätzen ist thomistischerseits bewußt und per Definition das konkrete Gegenbild zur Erneuerung aller Daseinsformen des Menschen mit der Umwälzung zum Sozialismus/Kommunismus herausgehoben. Damit läßt sich eindeutig aussagen, was wir darunter zu verstehen haben, wenn die Geschichte als das unheimlich Bedrohende ausgestattet ist. Gleichzeitig ist damit auch Hintergrund und Motiv der sogenannten „Erneuerung der Vernunft“ sichtbar geworden. Denn: Die historische und die die Welt umgestaltende Aktion der Arbeiterklasse ist geleitet von einer wissenschaftlichen Weltanschauung, die den um die Verwirklichung ihrer Lebensbedürfnisse ringenden Klassen auf das exakteste Auskunft gibt darüber, was ist und was zu tun notwendig ist. Veränderung des historischen Panoramas und Ergebnisse der Klassenkämpfe bestätigen den Wahrheitscharakter des dialekti-[15]schen und historischen Materialismus. Sein Wirkungsfeld ist nicht zuletzt auch deshalb breiter als jemals zuvor. So entspricht es dem Existenzbedürfnis der Monopolbourgeoisie, die Weltanschauung der Arbeiterklasse als tiefste Konsequenz der Pathologie des Geistes zu bezeichnen. Infolgedessen liegt der Tenor neuthomistischer „Vernunftenerneuerung;“ darin, ein Ideengebilde zu entwerfen, auszubauen und fortzuführen, das die Antivernunft im Gewande der Vernunft zur Perfektion bringt. So lesen wir in der neuthomistischen Literatur den Gedanken:

⁹ Josef Pieper: Auf dem Wege sein, In: Wo stehen wir heute? Herausgeg. von H. W. Bähr, Gütersloh 1960, S. 71, 68.

¹⁰ August Brunner: Geschichtlichkeit. Fern und München 1961, S. 184, 181.

¹¹ Gerbert Meyer OP und Paulus Engelhardt OP: Kommunistische und christliche Eschatologie. In: Gott – Mensch – Universum. Die Stellung des Christen in Zeit und Welt. (Herausgeber: Jacques da Bivort de la Saudée/Johannes Hüttenbügel) Köln, Graz 1963, S. 793.

¹² Die Sozialenzyklika Papst Johannes XXIII. „Mater et magistra“, Absatz 97. In: Herder-Korrespondenz. Orbis Catholicus. Jahrgang XV, Heft 12, Sept. 1961.

¹³ Josef Pieper: Auf dem Wege sein, In: Wo stehen wir heute? Herausgeg. v. H. w. Bähr, Gütersloh 1960, S. 72.

erst durch die Gemeinschaft mit Gott, der das Dasein verleiht, wird eine solche Einswerdung mit dem eigenen Sein bis ins Letzte möglich und damit das vollkommene Selbstsein. Diese Gemeinschaft erfordert aber Anerkennung Gottes als Gott ... Das Religiöse ist nicht geschichtsfremd; es ist die eigentliche geschichtliche Macht.¹⁴

Wir haben mit unserer Arbeit eine Untersuchung über „Erkenntnistheoretische Postulate und Wurzeln der Religionsphilosophie des Neuthomismus“ vorgelegt. Bei der Abfassung dieser Arbeit ließen wir uns davon leiten, daß die neuthomistische Philosophie ihre ganze Wirkkraft darauf richtet, im Namen angeblicher Vernunft der angeblichen Antivernunft, der Weltanschauung der Arbeiterklasse gegenüberzutreten, um Menschen Orientierung, Auslotung des Daseins und Programm des Handelns zu geben.

Da Gott und Religion ins Koordinatenkreuz der sogenannten Vernunfterneuerung des Neuthomismus erhoben sind, kommt es in unserer Untersuchung nicht nur darauf an, die daraus gewonnenen weltanschaulichen Kardinalsätze und die sozialpolitischen Ableitungen auf ihren tatsächlichen Inhalt hin sichtbar zu machen. Wir halten es für ein dringendes Erfordernis, vor allem den erkenntnistheoretischen Grundlagen, Begründungen und Postulaten der philosophischen Gotterzeugung als Mittelpunkt des religiösen Ideenbildes nachzugehen. Denn gerade seine philosophische Begründung möchte der Neuthomismus als den beeindruckenden Aufzug der Vernunft und fundierten Wissens annoncieren, um die Lehre von der Existenz und dem Wirken Gottes und von der Hingabe und Ver-[16]pflichtung des Menschen an Gott und an Gottes Vorsehung als unanfechtbar erscheinen zu lassen.

So kam es uns darauf an, die Methoden und den Mechanismus des Neuthomismus zu untersuchen, deren er sich bedient, um die Existenz Gottes philosophisch zu begründen und das zentrierende Fundament des religiösen Weltbildes zu schaffen.

Es war geboten, dem Realismusbegriff des Neuthomismus in seinem eigentlichen Inhalt nachzusehen, um die Maßgabe dieses Realismus zu verstehen, angeblich über Idealismus und Materialismus mit einer über beide erhobenen Linie zu stehen. Denn der Neuthomismus möchte gerade auch mit dem Realismus-Etikett seine Qualität als „Erneuerung der Vernunft“ unterstrichen wissen.

Der erste Abschnitt „Pathologie und ‚Erneuerung‘ der Vernunft“ zeigt die maßgeblichen historisch sozialen und ideengeschichtlichen Konstellationen, die zur Bildung und Ausarbeitung des Neuthomismus führten. Er zeigt, wie die Begriffe „Pathologie des Denkens“, „Rückkehr“ und „Erneuerung der Vernunft“ zu werten sind, jene Begriffe, mit denen der Neuthomismus die eigene Stellung in der Geschichte des philosophischen Denkens eingefasst wissen will. Der Abschnitt bringt zur Aussage: Da mit der Überwindung des Imperialismus der Untergang der Bourgeoisie als Klasse verbunden ist, muß die „Vernunft“ der Bourgeoisie alles Irrationale in sich aufnehmen. Es dünkt ihr, die Religion als Spitzenerzeugnisse rationaler Welterkenntnis anzukündigen und auszudeuten.

Als Abschnitt „Der kritische Realismus“ wird die sogenannte „Grundaussage“ des kritischen Realismus vorgestellt, jene Aussage, die am meisten Werbekraft ausstrahlt, wenn von der Vernunft die Rede ist, weil sie die Grundfrage der Philosophie – Verhältnis Materie-Bewußtsein – mit einer Hinwendung zur materialistischen Auffassung zu beantworten sucht. Der Abschnitt zeigt weiter das Ineinandergreifen der verschiedenen Aspekte oder Arten des Realismus, in des-[17]sen Ergebnis die Grundaussage angezapft und schließlich umgewendet wird. Der Abschnitt enthält den Abriß der neuthomistischen Gottbegründung und zeigt Gott und „Natürliche Theologie“ als „Bekrönung“ der allgemeinen Metaphysik im System der neuthomistischen Philosophie.

¹⁴ August Brunner: *Geschichtlichkeit*. Bern und München 1961, S 193.

Der Abschnitt „Der neuthomistische Realismus und die Grenzen der ‚Nichtdefinierbarkeit‘“ sucht die Frage zu beantworten, ob die weltanschaulichen Grundpositionen des Neuthomismus den Anspruch rechtfertigen, ein der Wissenschaft korrespondierendes Weltbild zu repräsentieren. In diesem Abschnitt werden die Verfahren des Neuthomismus gezeigt, um das Bewußtsein gedanklich von der Materie abzutrennen, zu verselbständigen und zum überindividuellen Bewußtsein zu erheben, den objektiven Idealismus zu konzipieren. Die sogenannte „Nichtdefinierbarkeit“ des Seins ist als das Bemühen nachgewiesen, die Beziehung zwischen Materie und menschlichem Bewußtsein in ein zweitrangiges Anliegen abzutun, um mit Hilfe des indifferenten Begriffs „Sein“ den Primat des Geistes zu begründen. Akt-Potenz-Lehre und die Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem bilden die maßgeblichen Anknüpfungspunkte zur Herausbildung der Vorstellung des aktus purus, des „personenhaft Absoluten“ oder Gottes. Die Gottvorstellung – so heißt es in der Arbeit – ist die in der menschlichen Phantasie vorgenommene Vereinigung und Übertreibung, Aufbauschung von Eigenschaften, Momenten und Bedingungen, die der Materie im ganzen oder in unterschiedlichen Bereichen zukommen. Die Betrachtung der Folgen, Voraussetzungen und Grenzen der „Nichtdefinierbarkeit“ des Seins macht deutlich, in welcher Weise der Neuthomismus das Prinzip der Erkennbarkeit einschränkt, daß er nicht in der Lage ist, eine wissenschaftlich vertretbare Theorie der Erkenntnis auszuarbeiten. Er bejaht das Prinzip der Erkennbarkeit hinsichtlich der „auf den Leib geschnittenen“ Erkenntnis – und auch hier mit Einschränkungen –, um hinsichtlich der grundlegenden Fragen das Nichtwissen des Menschen als gravierendes Moment der Weltanschauung auszugeben.

[18] Der Neuthomismus negiert die Bedeutung der Praxis für die Erkenntnis der Menschen. Der Praxis-Begriff ist in die Skala unbestimmter, schillernder Ausdrücke eingereiht.¹⁵

Angesichts dessen verdient hervorgehoben zu werden: Führende Organe des Weltkatholizismus haben in den letzten Jahren bei der Kennzeichnung der Bewegungstendenzen unseres Zeitalters die historisch-soziale Dynamik der gegenwärtigen Epoche in einige konkrete Bestimmungen des tatsächlichen Bewegungsablaufs gekleidet, um die Veränderungen des sozialen Gefüges zum Ausdruck zu bringen. „Würden“ und „Werdenkönnen“ sind damit aus dem blutlosen Akt-Potenz-Schema gelöst, um „Notwendigkeit und Chancen“ des Zeitalters den Namen zu geben, damit die „überlieferte“ Lehre der Kirche erforscht und ausgelegt werden kann, wie es die Chancen und Gegebenheiten des Zeitalters erfordern. So erweist sich – und mag der Praxisbegriff noch so sehr als schillernder Ausdruck interpretiert sein – auch die Praxis-Tätigkeit klerikaler Gremien als jene grundlegende Beziehung, die unabdingbar zu neuen Auslegungen der Lehre und zu veränderten Orientierungen drängt. Das Fortschreiten der Erneuerung aller Daseinsformen der Menschen in unserem Jahrhundert mit der sozialistischen Umwälzung und dem Ende des Kolonialsystems als Verwirklichung der fundamentalsten Bedürfnisse der Menschen wird das neuthomistische Denken dazu führen, auch weiterhin dem „Überlieferten“ neue Auslegungen zu geben, um Möglichkeiten des Einflusses auf die Gläubigen und auch auf andere Menschen aufrecht zu erhalten. Damit stellt sich auch die Frage unterschiedlicher Schlußfolgerungen und Konsequenzen geringeren oder weiteren Umfangs bei den verschiedenen Denkern einer Ideenwelt, deren grundlegende Aussage im aktus purus und in der Erhöhung der Religion zur Lehrmeisterin der Philosophie liegt.

Es läuft nicht aufs gleiche hinaus, wenn die Stimme erhoben wird gegen die Anwendung wissenschaftlicher Leistungen und technischer Errungenschaften auf Zielsetzungen, die im Gegensatz zu den konstruktiven Anliegen des menschlichen [19] Lebens stehen,¹⁶ oder wenn

¹⁵ Die Grundfragen der Philosophie. Ein systematischer Aufbau. Freiburg 1956, S. 13.

¹⁶ Yves M.-J. Gongar OP: Das Problem des Übels. In: Gott – Mensch – Universum. Die Stellung des Christen in Zeit und Welt. (Herausgeber: Jacques de Bivort de la Saudée/Johannes Hüttenbügel) Köln, Graz 1963, S. 721.

unter Bezug auf positive und negative Möglichkeiten menschlicher Errungenschaften erklärt wird, es sei bekannt, daß diese beiderseitige Möglichkeit „im besonderen Maße für den Modellfall der verfügbar gemachten Atomenergie gilt, von welchem kein Mensch zu sagen vermag, ob die Gefahr der physischen Zerstörung und des politischen Mißbrauchs durch die gleichfalls unbezweifelbare Möglichkeit der sinnvollen Nutzung aufgewogen wird oder nicht“.¹⁷ Diese Maßgaben sind vor Wissen und Gewissen des Zeitalters gestellt. In besonderer Weise stellt sie den Menschen die Frage, **welche** Möglichkeit die Akt-Potenz-Lehre der Beziehung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit und auch zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit hinsichtlich der Gegebenheiten unseres Zeitalters einräumt. Es stellt sich die Frage, an welchen Platz die Theoretiker des „personenhaft Absoluten“ Gott und Gottes Programm gestellt sehen möchten.

Der Neuthomismus nennt Gott/Mensch/Ethik die Hauptfragen der Philosophie. Unsere Untersuchungen haben auch die Gewißheit reifen lassen – in der vorliegenden Arbeit nicht ausdrücklich so genannt –, daß die neuthomistische Religionsphilosophie gleichzeitig Geschichtsauffassung und Menschenbild ist, so wie das Menschenbild des Neuthomismus seinerseits Philosophie der Religion und Geschichtstheorie ist und die neuthomistische Geschichtsauffassung das Bild vom Menschen entwirft und gleichzeitig auch Philosophie der Religion ist. Da das neuthomistische Lenken Gott/Mensch/Ethik als die entscheidenden Fragen bezeichnet, um den Menschen von daher in den Dreiklang von Morgen, Gestern und Heute zu weisen, ist es unerläßlich, den erkenntnistheoretischen Begründungen, den gnoseologischen Grundlagen und Wurzeln nachzugehen und sie ins Licht zu rücken. Diese Erkenntnistheorie ist nicht Wiedergeburt, sondern Überwindung der Vernunft. Den Ableitungen des Neuthomismus für die Einheit von Gott/Mensch/Ethik ist damit das Grundsubstrat weltanschaulicher Bestimmung geliefert. [22]

¹⁷ Josef Pieper: Auf dem Wege sein. In: Wo stehen wir heute? Herausgeg. von H.W. Bähr, Gütersloh 1960, S. 69.

Mitteilungen aus dem wissenschaftlichen Leben

1. Religionssoziologie im Sozialismus

In der Zeit vom 24.6.-26.6. 1965 fand in Jena das erste „Internationale Colloquium über Religionssoziologie der sozialistischen Länder“ statt. Veranstalter dieses Colloquiums war das Institut für Philosophie, Lehrstuhl für Wissenschaftlichen Atheismus, an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Das Colloquium vereinigte die führenden Wissenschaftler dieses Wissenszweiges aus Bulgarien, der ČSSR, Jugoslawien, Polen, der UdSSR und der DDR – insgesamt nahmen vierzehn Wissenschaftler aus befreundeten sozialistischen Ländern teil.

Im Mittelpunkt der Beratung der Wissenschaftler auf dem Jenaer Colloquium standen die Schwerpunkte:

- a) Theoretische Grundfragen einer marxistischen Soziologie des Atheismus und der Religion;
- b) Methodologische Voraussetzungen und methodische Gesichtspunkte der marxistischen Soziologie atheistischer und religiöser Verhaltensweisen und
- c) Der Säkularisierungsprozeß und das Absterben der Religion im Sozialismus.

Prof. Dr. O. Klohr (Jena), Leiter des Lehrstuhls für Wissenschaftlichen Atheismus am Institut für Philosophie, beschäftigte sich im ersten Vortrag des Colloquiums mit den theoretischen Grundsätzen und Aufgaben einer marxistischen Soziologie der Religion.

Prof. Dr. Klohr betonte in seinem Vortrag, „daß die marxistische Religionsanalyse nicht vorrangig die Kritik der Religion zum Ziel hat, sondern die Gesetzmäßigkeiten der Bedingungen, die Religion hervorbringen oder zurückdrängen, erforschen will.

Er hob drei Aspekte innerhalb einer marxistischen Religionssoziologie hervor:

[23] „Vom *theoretischen* Gesichtspunkt untersucht die marxistische Religionssoziologie die *allgemeinen* Gesetze der Determination von Religion und Kirche durch die materiellen Lebensbedingungen der Gesellschaft, die Wechselbeziehungen von Religion und anderen Formen des Bewußtseins, sowie die Wirkungen von Religion und Kirche auf das gesellschaftliche Leben. In *historischer* Sicht analysiert die Religionssoziologie die geschichtlichen Veränderungen von Religion und Kirche nach Inhalt und Form und ihre Rolle in der Geschichte der Menschheit. Im Unterschied zur theoretischen Analyse, die mehr zur systematischen und statischen Betrachtungsweise (soweit dies überhaupt möglich) tendiert, erlaßt die historische die geschichtliche Dynamik der Beziehungen von Gesellschaft und Religion und Kirche. Die *empirisch* orientierte marxistische Religionssoziologie (konkret – soziologische Religionsforschung), entsprechend methodisch ausgerüstet, liefert einerseits das konkrete Faktenmaterial, für die theoretischen und historischen Verallgemeinerungen, andererseits analysiert sie die *speziellen* Gesetzmäßigkeiten der Beziehungen ‚von gesellschaftlichem Sein und Religion und Kirche unter jeweils besonderen geschichtlichen Bedingungen in den einzelnen Gesellschaftsordnungen.“

Für eine soziologische Theorie des Atheismus formulierte Prof. Dr. Klohr in seinem Vortrag folgende Leitsätze und Probleme:

1. „Der Atheismus ist primär eine *sozialbedingte ideologische Erscheinung*, die durch den Fortschritt von Wissenschaft und Technik und durch das Bestreben nach bewußter Beherrschung der Gesellschaft durch die Volksmassen hervorgerufen wird.“
2. „Der Atheismus ist im Sozialismus notwendig mit der *Wissenschaft* verbunden. Darauf beruht seine mögliche *aktive Rolle* im Leben der Menschen. Der Atheismus in dieser Verbin-

„...dung weckt das Selbstbewußtsein der Volksmassen und gibt ihnen Kraft und Optimismus zur eigenen aktiven Gestaltung ihres gesellschaftlichen Lebens.“ [24]

3. „Die sich ständig weiter entwickelnden gesellschaftlichen Verhältnisse des Sozialismus führen notwendigerweise zu einer *massenhaften Ausbreitung* atheistischen Denkens.“

Zu theoretischen Grundfragen einer marxistischen Soziologie der Religion und des Atheismus sprachen neben Prof. Dr. Klohr noch Dr. Lewada und Dr. Ugrinowitsch (beide aus Moskau).

Dr. Lewada hob in seinem Vortrag hervor, daß die Soziologie die Religion unter dem Gesichtspunkt *ihrer Platzes im gesellschaftlichen Leben*, ihrer *Funktionen* in der sozialen Tätigkeit, ihrem Verhältnis zu anderen ideologischen „Regulatoren“ des menschlichen Verkehrs und anderen Formen der sozialen Kontrolle betrachtet. Dies zugrundeliegend kritisierte Dr. Lewada solche Auffassungen von der Religion, die versuchen, die gesellschaftliche Rolle der Religion aus ihrer Rolle im individuellen Bewußtsein zu erklären.

Dr. Ugrinowitsch äußerte sich in seinem Vortrag insbesondere zu methodologischen Fragen einer marxistischen Religionssoziologie. Das Zentralproblem seines Vortrages läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß die wissenschaftliche Auffassung der Religion eine *Einheit ihrer gnoseologischen und ihrer sozialen Analyse* erfordert. „Wenn wir also den Platz der Religion in der Gesellschaft und ihre Abhängigkeit vom gesellschaftlichen Sein studieren, müssen wir von zwei Gesichtspunkten aus analysieren: Vom gnoseologischen (indem wir den Inhalt der religiösen Vorstellungen neben jene realen Kräfte halten, die im religiösen Bewußtsein widergespiegelt werden) und vom *soziologischen* (indem wir klarstellen, welche sozialen Faktoren die Religion ins Leben rufen).“

Mit dem Thema „Die gegenwärtige bürgerliche Religionssoziologie und ihre theoretischen und methodischen Voraussetzungen“ beschäftigte sich Dr. Klügl (Jena) in seinem Vortrag. Dr. Klügl charakterisierte die bürgerliche Religionssoziologie als eine Reaktion auf die immer weiter fortschreitende Säkularisierung. „Die moderne bürgerliche Religionssoziologie [25] ist aus dem Bedürfnis der kirchlichen Arbeit entsprungen, die Ursachen der Entkirchlichung aufzudecken und die Methoden ausfindig zu machen, um diesem Prozeß entgegenwirken zu können.“ Dr. Klügl gab in seinem Vortrag eine ausführliche Kritik von Theorie und Methode der bürgerlichen religionssoziologischen Forschung. Insbesondere setzte er sich mit Max Weber, Emile Durkheim, Ernst Troeltsch, Joachim Wach, Thomas Luckmann, G. Lenski, F. Fürstenberg u. a. m. auseinander.

Prof. Dr. Vuko Pavićević (Belgrad) referierte über „Soziologismus und Soziologie der Religion“ und machte speziell kritische Bemerkungen zur Methodologie des religionssoziologischen Systems von Emile Durkheim.

Der überwiegende Teil der Wissenschaftler beschäftigte sich in seinen Vorträgen mit den verschiedensten Spezialproblemen des Säkularisierungsprozesses und des Absterbens der Religion im Sozialismus. So sprachen Dr. Kadlecová (Prag) über „Methoden und Ergebnisse der soziologischen Erforschung der Religiosität in der ČSSR“, Prof. Dr. Okulow (Moskau), N. P. Krasnikow (Leningrad) über Aufgaben und Organisation der soziologischen Erforschung der Religiosität in der UdSSR, Dr. Judenko (Warschau) über Ergebnisse der religionssoziologischen Forschungen in der Volksrepublik Polen – insbesondere auf dem Lande –, Dr. Varga (Budapest) über „Jugend, Religion und Atheismus in der Volksrepublik Ungarn“, Prof. Dr. Oschawkow und Dr. Stoitschew (beide Sofia) berichteten über die Ergebnisse einer religionssoziologischen Befragung von über 42.000 Personen, P. Prusák und B. Kvasnička sprachen zu dem Thema „Über die gegenwärtige Problematik der Religionssoziologie in der Slowakei“. Vorträge zu Ergebnissen religionssoziologischer Analysen in der DDR hielten H.

Lutter (Magdeburg) „Der Einfluß der Großstadt auf die Säkularisation in ländlichen Gebieten“ und W. Masula (Jena) „Einige Ergebnisse religionssoziologischer Untersuchungen der Großstadt in der DDR“.

[26] Den letzten Tag des Colloquiums nutzten die versammelten Wissenschaftler dazu, über die Koordinierung der religionssoziologischen Forschungsarbeit im internationalen Maßstab zu beraten. Im Ergebnis einer mehrstündigen Aussprache wurden von den Wissenschaftlern folgende Festlegungen getroffen:

1. Das Colloquium über Religionssoziologie der sozialistischen Länder wird zu einer ständigen Einrichtung. Das II. Colloquium findet voraussichtlich Anfang Oktober 1966 in Warschau statt.

2. Es wurde ein Konsultativrat zur Koordinierung der Forschungsarbeit und zum Informations- und Dokumentationsaustausch gegründet. In diesem Konsultativrat ist jedes Teilnehmerland am I. Colloquium durch einen Wissenschaftler vertreten. Vorsitzender des Konsultativrates bis zum II. Colloquium 1966 ist Prof. Dr. Klohr.

Die Materialien des ersten Colloquiums werden bis Ende 1965 im VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften Berlin als Buch mit dem Titel „Religionssoziologie und Sozialismus“ erscheinen.

Wolfgang Masula

[27] Am 3. Juni 1965 verstarb im Alter von 74 Jahren Prof. em. Dr. Bohuslav Koutnik. Prof. Koutnik nahm im Dezember 1963 an der Konferenz des Instituts für Philosophie der Universität Jena über „Naturwissenschaft, Atheismus und Christentum“ teil und war der Autor eines Artikels der „Atheistischen Forschungen“.

Wir halten sein Andenken in Ehren.

Vom 29. April-2. Mai 1965 fand in Salzburg eine Tagung der Paulus-Gesellschaft statt. Die Gesellschaft ist eine Vereinigung katholischer Wissenschaftler, vorwiegend aus der DDR, die versucht, den „Marxismus durch dessen führende Theoretiker selbst kennenzulernen und ihrerseits den Kommunisten das heutige *Denken* christlicher Naturwissenschaftler und Theologen möglichst authentisch zu repräsentieren“. Von marxistischer Seite nahmen an der Tagung teil die Professoren Hollitscher, Wien; Polikarow, Sofia; Pavčević, Beograd; Bosnjak, Fiamengo, Mandic, Ziberl – alle Zagreb; Garaudy und Mury, Paris; Lombardo-Radice, Rom; Luporini, Florenz; Di Marco, Palermo und Gruppi vom ZK der KPI, Rom. Von katholischer Seite sind vor allem zu nennen: K. Hahner, J. B. Metz, M. Reding, G. Wetter a. G. und V. Miano, Sekretär des Sekretariats für die Nichtglaubenden. Als katholische Naturwissenschaftler traten besonders H. Schaefer, Heidelberg, und H. Kaiser; Munster, in Erscheinung. Zentralproblem der Tagung war das Thema „Der Mensch und die Religion“. Die Herder-Korrespondenz schätzt das Ergebnis der Tagung folgendermaßen ein: „1. In aller Deutlichkeit bestätigte sich die Erfahrung, daß Naturwissenschaftler, auch christlicher Provenienz, zu einem theoretischen Dialog nichts beizusteuern haben, wenn sie am Primat ihres Wissenschaftsbegriffs festhalten. 2. Kommunisten wie Theologen hatten Gelegenheit, einander ihre heutige Auffassung zum Thema „Der Menschen und die Religion“ darzulegen, und beide [28] Seiten mußten eingestehen, daß ihnen das Denken der Gegenseite noch weithin unbekannt ist. 3. In den Fragen praktischer Kooperation streckten beide Seiten vorsichtig Fühler aus, doch hängen diese Fragen zu sehr von ‚Garantien‘ und von der heutigen politischen Wirklichkeit ab, als daß in absehbarer Zeit mit irgendeiner Übereinkunft gerechnet werden konnte.“ Die nächste Tagung der Gesellschaft soll im Herbst 1965 in Hamburg stattfinden und das Thema des „manipulierten Menschen“ zum Inhalt haben.

Ausführlicher Tagungsbericht in: Herder-Korrespondenz, H. 9, Juni 1965, S. 414-420.

Am 21. und 22. Mai 1965 fand in Wien ein Symposium des Katholischen Akademikerverbandes über „Atheismus“ statt. Das Hauptreferat hielt Prof. Dr. Olof Klohr (Jena) über „Wissenschaft und Atheismus in marxistischer Sicht“. Am Symposium nahmen rund 100 katholische Professoren, Dozenten, Wissenschaftler und Geistliche teil. Ziel der Veranstaltung war, einen Beitrag zum Dialog zwischen Christentum und Marxismus zu leisten.

Am 25. Mai 1965 hielt Prof. Dr. Klohr (Jena) vor dem Freidenkerverband Österreichs in Wien einen Vortrag über „Soziologie der Religion und des Atheismus“.

In der Zeit vom 26. Mai-1. Juni 1965 besuchte Dr. Michal Kolarik vom Institut für Philosophie der Slowakischen Akademie der Wissenschaften in Bratislava den Lehrstuhl für Wissenschaftlichen Atheismus am Institut für Philosophie der Friedrich-Schiller- Universität Jena. Das spezielle Forschungsgebiet von Dr. Kolarik sind die modernen religiösen Sekten der Slowakei. Zwischen Dr. Kolarik und den Wissenschaftlern des Lehrstuhls für Wissenschaftlichen Atheismus fand zu theoretischen Grundfragen des Sektenwesens ein re[29]ger Erfah-

rungsaustausch statt. Am Freitag, d. 28. Mai, referierte Dr. Kolarik vor den Mitgliedern des zentralen Arbeitskreises „Religionssoziologie“ beim Lehrstuhl für Wissenschaftlichen Atheismus, Jena, über das Thema „Die modernen religiösen Sekten“.

Vom 8.-13. Juni 1965 weilte Dr. Siegfried Kirschke, Oberassistent am Lehrstuhl für Wissenschaftlichen Atheismus der Friedrich Schiller-Universität Jena, als Gast an der Budapester Universität. Der Besuch erfolgte auf Grund einer Übereinkunft über die wissenschaftliche Zusammenarbeit beider Institutionen auf dem Gebiet des wissenschaftlichen Atheismus.

Dr. S. Kirschke hielt vor Angehörigen des Lehrstuhls für Dialektischen Materialismus der Budapester Universität, Mitarbeitern der Sektion Philosophie der Gesellschaft für Wissenschaftliche Propaganda und der Budapester Universitätsbibliothek im Kossuth-Klub in Budapest einen Vortrag zum Thema „Für und wider P. Teilhard de Chardin“, in dem er die Stellung der offiziellen und oppositionellen Kräfte im Katholizismus zu Teilhards Versuch, eine Harmonie zwischen Wissenschaft und religiösem Glauben ohne Fehlinterpretation der wissenschaftlichen Erkenntnisse herzustellen, analysierte. In einer weiteren Aussprache mit Angehörigen des Lehrstuhls für Dialektischen Materialismus und Mitarbeitern der Universitätsbibliothek Budapest berichtete Dr. Kirschke über einige Ergebnisse religionssoziologischer Untersuchungen in der DDR und Fragen des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche in der DDR.

[30] Vom 2.-4. Juli 1965 fand in Barcelona die VIII. Internationale Konferenz für Religionssoziologie (katholisch) statt.

Thematik: Die Religion in der Übergangsphase von einer vorindustriellen zu einer industriellstädtischen Gesellschaft,

Referate: Die Entwicklung der Religionssoziologie seit der VII. Konferenz. Der Übergang von einer landwirtschaftlich-vorindustriellen Gesellschaft und sein Einfluß auf die sozialen und kulturellen Werte. (Prof. Dr. O. Fals Borda, Bogota)

Die Entwicklung der sozialen und kulturellen Werte in der neuen Verstädterungsphase in industriellen Ländern. (Prof. Siney, Liverpool)

Religiöse Motive im gesellschaftlichen Wandel. (Prof. Pin, Rom)

Religiöse Werte in der Stadt (Prade, Valencia)

Die Rolle der Kirche und ihrer Institutionen in einer städtischen und industriellen Zivilisation (I. Remy, Lourain)

Katholizismus und industrielle Zivilisation (E. Golomb, Essen-Verden)

Die Abteilung für Wissenschaftlichen Atheismus am Institut für Philosophie der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften wurde in eine Abteilung für Theorie und Soziologie der Religion an dem neugegründeten Institut für Soziologie der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften umgewandelt.

[31] Der Lehrstuhl für „Wissenschaftlichen Atheismus“ des Instituts für Philosophie der Friedrich-Schiller Universität führte im Juni ds. J. eine wissenschaftliche Umfrage unter den Studierenden der Universität Jena durch.

Neben der religionssoziologischen Zielstellung diente die Umfrage der Erforschung bestimmter Verhaltensweisen und Anschauungen der studentischen Jugend in bezug auf weltanschauliche und politische Probleme unter den Bedingungen des umfassenden Aufbaus des Sozialismus.

Bestimmte Ergebnisse dienen unmittelbar der Verbesserung der wissenschaftlichen Leitungstätigkeit in einigen Bereichen des akademischen Lebens.

Erfaßt wurden vorwiegend die Studierenden des 1. bis 3. Studienjahres. Etwa 80% aller Studenten dieser Studienjahre haben sich an der Umfrage beteiligt. [32]

Bibliographien

Höffner, Joseph

Industrielle Revolution und religiöse Krise

Schwund und Wandel des religiösen Verhaltens in der modernen Gesellschaft

Arbeitsgemeinschaft :für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen

Heft 97 Westdeutscher Verlag, Köln/Opladen 1961, 65 S.

Preis 7.25 MDN

80. Sitzung am 19.4.1961 in Düsseldorf

Zum Verfasser: Professor am „Institut für Christliche Sozialwissenschaft“ der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster (katholisch).

Höffner definiert die Religionssoziologie als Erfassung der „sozialen Erscheinungsformen des Religiösen“, die empirisch-systematisch analysiert und interpretiert werden. Dabei kommt der Erfassung des religiösen Verhaltens besondere Bedeutung zu. Diese sind im Katholizismus: „Taufe und religiöse Unterweisung der Kinder, Familiengebet, kirchliche Trauung, Empfang der Sakramente, Erfüllung der Osterpflicht, Mitfeier des Meßopfers an den Sonn- und Feiertagen sowie an Werktagen, Mitgliedschaft in kirchlichen Vereinen, Teilnahme an Einkehrtagen und Exerzitien, Empfang der Sterbesakramente, kirchliches Begräbnis usw.“ Diese Verhaltensweisen können auch Formen der Kirchlichkeit genannt werden. Höffner schließt aus der Religionssoziologie, wie er schreibt, „das Religiöse als persönliches Verhältnis des Menschen zu Gott“ (S. 5) bewußt aus. Als solche Fragen des persönlichen Verhältnisses, die an die Wurzeln der Religion reichen, sieht er an, „Sinn des Lebens und des Todes, des Leides und [33] der Krankheit, des Heils und des Unheils, der Schuld und der Sünde und nicht zuletzt die Fragen nach dem Woher und Wohin. Das Studium dieser Fragen überläßt die Soziologie der Religionsphilosophie und der Theologie.“ (S. 6)

Auf den Seiten 8-13 referiert Höffner französische religionssoziologische Untersuchungen. Dabei erwähnt er das interessante Ergebnis über die festgestellte Stufenfolge des Schwundes religiöser Bindungen. „Gewöhnlich beginnt der Abstieg mit der Vernachlässigung der Sonntagsmesse, dann folgt die Nichtbeachtung der Osterpflicht, dann der Messe an den vier höchsten Feiertagen, dann das Zurückhalten der Kinder vom Religionsunterricht, die bloß zivile Trauung, die bloß zivile Beerdigung und schließlich die Ablehnung der Taufe der Kinder.“ (S. 10) Als Gliederung für die Unterweisung des religiösen Verhaltens gibt er an (S. 12) Stadt und Land, Größe der Wohnorte, Alter und Geschlecht, Berufs- und Bildungsstand.

In Frankreich erfüllen 32,5% der über 20jährigen Katholiken die Osterpflicht. Regelmäßige Kirchenbesucher: 26% der erwachsenen französischen Katholiken. In Deutschland (West) liegen die Verhältnisse günstiger: Im Jahre 1955 nahmen 61,6% der Verpflichteten, d. h. der über 7 Jahre alten und nicht durch Krankheit, Arbeit, Alter und dergleichen verhinderten Katholiken, regelmäßig am Gottesdienst teil, 68,7% erfüllten ihre Osterpflicht. „Seit dem Jahre 1953 ist ein leichter Rückgang in der Bundesrepublik erkennbar“. (S. 11) Auf den Seiten 14-22 sind Zählkarten für den Kirchenbesuch abgebildet, vorwiegend aus Frankreich, auf S. 23 Zählkarte für Marl-Hüls, die auch den Untersuchungen von Höffner zugrunde gelegt wurden.

Auf S. 24 ist der Gottesdienstbesuch der Verpflichteten in Großstädten aufgeführt (insbesondere Frankreich); er liegt z. B. in Lyon bei 18,4%, Bordeaux 16,8%, Paris 13,6%, Marseille 13,1%. Die Erhebungen in Frankreich wie auch in der Bundesrepublik lassen deutlich erkennen, daß die kirchliche Bindung desto schwächer ist, je mehr Einwohner die Gemeinde zählt (siehe dazu die Tabelle auf S. 25 aus dem [34] Jahre 1955). In Orten über 100.000 Einwoh-

nen beträgt der Kirchenbesuch der Verpflichteten 42,4%, in Orten bis zu 2.000 Einwohnern dagegen 79,6%. Aus den Untersuchungen in Marl-Hüls leitet Höffner ab, daß sich das Wohnumfeld stärker auf das religiöse Verhalten auswirkt als das Betriebsmilieu. Auf den Seiten 23-37 werden die Resultate vorwiegend der Untersuchungen von Marl-Hüls dargestellt. Die Unterschiede zwischen den verschiedenen Berufen sind sehr groß. Die katholischen Bauern besuchen fast vollzählig die Sonntagsmesse, die selbständigen Handwerker in Industriepfarreien nur zu 32,4%, die Handwerker im Lohnverhältnis 23,8%, die Bergleute 11%. Die Untersuchungen von Daniel im nordfranzösischen Industriegebiet von Lens haben ergeben, daß der Kirchenbesuch der Arbeiter nur 6,09% beträgt, der Bergarbeiter über Tage 5,51%, der Bergarbeiter unter Tage 2,55%. Auf S. 37 wird erwähnt, daß mit zunehmendem Bildungs- und Ausbildungsstand das religiöse Verhalten intensiver wird. Der Kirchenbesuch der Frauen liegt höher als der der Männer (jedoch zeichnet sich eine Tendenz zum Ausgleich ab). Mit dem Übergang vom Schul- zum Betriebsmilieu „setzt bei vielen Jungen eine bedenkliche religiöse Krise ein, die bei den Mädchen meistens ein paar Jahre später – und zwar häufig im Zusammenhang mit der Bekanntschaft – auszubrechen pflegt.“ (S. 30)

1. Die entscheidenden Faktoren sind in objektiven, im gesellschaftlichen Milieu des industriellen Zeitalters gelegenen Faktoren (nicht im Versagen der Kirche) zu suchen.

2. „Ein einheitliches und geschlossenes, vom Glauben geprägtes gesellschaftliches Milieu begünstigt das religiöse Verhalten und läßt es zur allgemeinen Norm werden.“ (S. 41)

3. „Ein geschlossenes kirchen- oder glaubensfeindliches Milieu vermag das religiöse Verhalten auf das Nachhaltigste zu beeinträchtigen.“ (S. 43)

4. Kennzeichen für die Gesellschaft des industriellen Zeit-[35]alters ist zunächst die Anonymität der Lebensverhältnisse im Gegensatz zu den primären Ordnungen, d. h. kleinen überschaubaren Gemeinschaften der Familie, der Nachbarschaft, der Zunft im ehemaligen Dorfe und der verhältnismäßig noch kleinen Stadt. Das alles bedeutete Verwurzelung, Bindung und Begegnung von Mensch zu Mensch. Mit der Anonymität verbindet sich in der industriellen Gesellschaft die verwirrende Vielfalt, Vermischung und Gegensätzlichkeit der weltanschaulichen Auffassungen, Richtungen und Systeme, gleichsam ein geistiges Chaos, das über Presse, Rundfunk und Fernsehen, und infolge des Verkehrs, der Freizügigkeit und der Mobilität auf fast jeden Menschen unaufhörlich einwirkt. Die moderne Gesellschaft verbreitet eine „rationalistische und naturalistische Denkweise, die der Naturwissenschaft und Technik Interesse entgegenbringt und an die Machbarkeit der Welt glaubt, dem Religiösen und Übernatürlichen jedoch kritisch, zweifelnd, fremd oder indifferent gegenübertritt.“ (S. 46)

In der industriellen Gesellschaft vollzieht sich eine Verdiesseitigung, damit wird auch die Unerbittlichkeit des Todes an den Rand des Bewußtseins gedrängt. Besonders auffallend ist die starke Wertung des materiellen Lebensstandards.

5. Diese Tendenzen machen den Trend zur Beheimatung der Religion in kleineren Gemeinschaften und zur Verinnerlichung des religiösen Verhaltens verständlich.

Die Schrift schließt mit der Wiedergabe einer Diskussion (S. 55-65), die im großen und ganzen keine neuen Gesichtspunkte ergibt. An ihr nahmen u. a. Wendland und Martin Noth teil. Welzel bemerkt auf S. 62: „Wir haben es zwar – weitgehend – vermocht, mit dem Elend, noch nicht aber mit dem Wohlstand fertig zu werden, der der wesentliche Motor für die Säkularisation in der Gegenwart ist.“ Häufig wird die These hervorgehoben, daß die gebildeten Kreise im allgemeinen religiöser sind als die ungebildeten. (S. 64)

[36] Die Arbeit zeigt die interessante Tendenz, den Glaubensschwund auf die materiellen gesellschaftlichen Verhältnisse zurückzuführen. Sie kann jedoch keinen Ausweg für die Kir-

che zeigen, daher die Betonung, daß die Religionssoziologie nicht an die Wurzeln der Religion reiche, obwohl das kirchliche Verhalten doch lediglich Ausdruck der inneren religiösen Bindung ist. Erklärungen für das unterschiedliche Verhalten der verschiedenen Klassen und Schichten können nicht gegeben werden; die These von der „Industriegesellschaft“ verwischt lediglich die Klassenfrage. Unhaltbar ist auch die These, daß höhere Bildung intensivere Religiosität nach sich ziehe. Auch in diesem Fall wird die Klassenstellung der Intelligenz ignoriert. Die rein empirische Forschung ohne wissenschaftliche soziologische Theorie verführt offensichtlich zu vorschnellen Verallgemeinerungen.

O. Klohr

[37]

Dr. Heinrich Vogel: Marxisten und Christen verbindet eine gemeinsame humanistische Verantwortung.

Herausgegeben von der Ideologischen Kommission der Bezirks- und Stadtleitung der SD Rostock und der Gesellschaft zur Verbreitung wissenschaftlicher Kenntnisse (1964/65), 30 S.

Der marxistische Philosoph H. Vogel erläutert allgemeinverständlich die Politik der SED gegenüber den christlichen Religionsgemeinschaften und mit den religiös gebundenen Bürgern unserer Republik. Ausgehend von der Losung: „Die Republik braucht alle – alle brauchen die Republik“ zeigt er, wie die gemeinsame Arbeit und der gemeinsame Kampf für die Lebensinteressen unseres Volkes Marxisten und Christen trotz ihrer unterschiedlichen Weltanschauungen und vor allem trotz der massiven Versuche reaktionärer westdeutscher Kirchenführer, die christlichen Bürger gegen unsere sozialistische Entwicklung zu beeinflussen, zusammenführten und sie zu einer „echten Gemeinschaft“ werden ließen. Das geschah nicht vorwiegend spontan, sondern ist maßgeblich auf die prinzipienfeste und zugleich geduldige, bewegliche und alle Schichten des Volkes ansprechende Politik von Partei und Regierung zurückzuführen.

Die Politik der SED läßt sich davon leiten: Der Sozialismus schließt keinen aus. Die marxistische Weltanschauung verbietet es, Menschen ihres Glaubens wegen zurückzustoßen. Demzufolge ist das erfolgreiche Bemühen unserer Partei um die Herstellung eines stabilen Vertrauensverhältnisses zwischen Christen und Marxisten, um die Einbeziehung der christlichen Bürger in den sozialistischen Aufbau und die Gewinnung der Theologen für die Friedenspolitik unserer Regierung, keine zeitweilige pragmatisch-taktische Maßnahme.

Vogel zeigt, wie sich die beiderseitig notwendige Zusammenarbeit im Kampf um die Überwindung des Faschismus, seiner Grundlagen und Folgen herausbildete und sich beim demokratischen und sozialistischen Aufbau festigte. Die Frage, ob ein Christ aktiver Erbauer des Sozialismus sein kann, wird auf Grund der positiven Erfahrungen aus unserer gesell-[38]schaftlichen Praxis, der objektiven Bedingungen, der gemeinsamen politischen Grundanliegen eindeutig bejahend beantwortet.

Vogel warnt ausdrücklich vor jeglichem Sektierertum gegenüber christlichen Bürgern und zeigt dessen Konsequenz: „Ohne daß bestimmte Mitglieder unserer Partei ... es bewußt wollen, können sie durch sektiererisches Auftreten objektiv die Bestrebungen des politischen Klerikalismus unterstützen.“ (S. 5)

Die erwähnten praktisch-politischen Gemeinsamkeiten von Marxisten und Christen haben ihre theoretische Grundlage in den gemeinsamen humanistischen Anliegen.

In dem Abschnitt „Die christlichen Gebote und die sozialistische Moral“ werden die Berührungspunkte zwischen christlicher und marxistischer Ethik gezeigt und nachgewiesen, daß die sozialistischen Moralgebote nicht nur für Marxisten, sondern auch für die Christen Richtschnur für richtiges Handeln in unserer Zeit sein können. Die christlichen Moralgebote sind wegen ihrer Abstraktheit unterschiedlich ausgelegt worden und in der Klassengesellschaft schwer von allen zu befolgen. Interessant ist folgende Feststellung: „Der Glaube an Gott ist kein Moralprinzip und niemand ist dadurch moralisch besser, daß er an Gott glaubt.“ (S. 23)

Die Betonung des Gemeinsamen bedeutet keineswegs Negierung oder Verwischung der bestehenden weltanschaulichen Gegensätze.

Weshalb die weltanschaulichen Gegensätze den gemeinsamen Aufgaben und Zielen untergeordnet sind, beantwortet Vogel plastisch:

„Ein hartnäckiger und immerfort geführter Streit, ob es Gott gibt oder nicht ... vergrößert nicht unsere ökonomische und politische Stärke.“ (S. 11) Er zeigt auch, **wie** man als Marxist sich christlichen Bürgern gegenüber verhalten soll: „Wenn jemand aus christlicher Sicht ... unseren sozialistischen Aufbau bejaht ..., so besteht die Aufgabe nicht darin, daß wir als Marxisten nun besondere Gegensätze betonen, sondern versuchen, diesen Menschen ... zu zeigen, daß [39] eigentlich nur der Marxismus-Leninismus die richtige Orientierung ... gibt.“ (S. 8) Der Schwerpunkt unserer gesamten Arbeit ist die Lösung des nationalen Grundwiderspruches in Deutschland, d. h. die Überwindung von Imperialismus und Militarismus in Westdeutschland, Frieden und Sozialismus für ganz Deutschland. Die Vertreter des politischen Klerikalismus behaupten dagegen, die Grundfrage unserer Zeit sei die Auseinandersetzung zwischen Christentum und Atheismus. Sie verfälschen dabei sowohl die Tatbestände als auch die christliche Religion. Vogel begründet, warum der Mißbrauch von Religion und Kirche für die extrem-reaktionären Ziele des Imperialismus möglich ist. Die Ursache liegt in der Abstraktheit und Dehnbarkeit der christlichen Religion selbst. Von den Vertretern verschiedener Klassen und politischer Strömungen wurden und werden christliche Leitsätze unterschiedlich, ja entgegengesetzt interpretiert und praktiziert. In der Zeit der Klassengesellschaft konnte sich die humanistische Tradition im Christentum nicht durchsetzen; sie wurde überlagert von der In-Dienststellung der Religion für die antihumanistische Politik der Ausbeuterklassen, einer Tradition, an die der politische Klerikalismus als Pervertierung der christlichen Religion zum Zwecke der imperialistischen Politik anknüpft.

Unsere Partei hat stets auf eine gewissenhafte Differenzierung zwischen politischem Klerikalismus und christlichem Glauben orientiert. In der DDR hat ersterer keine soziale Grundlage und keinen Massencharakter mehr, er wurde gemeinsam von Christen und Marxisten bewältigt. Ihn auch in Westdeutschland, wo er als wesentlicher Bestandteil der revanchistischen und antikommunistischen Staatsideologie fungiert, zu überwinden, ist eine notwendige Aufgabe aller Menschen guten Willens, gleich ob sie Christen oder Marxisten sind. (Vgl. S. 30)

Die aktive und bewußte Teilnahme am sozialistischen Aufbau erfordert exakte Kenntnisse der gesellschaftlichen Gesetze. Daraus leitet Vogel die Notwendigkeit ab, daß sich auch die christlichen Bürger durch das Studium des Marxismus-Leni-[40]nismus gesellschaftswissenschaftliches Wissen aneignen. Ferner begründet er, warum die Führung beim sozialistischen Aufbau die marxistisch-leninistische Partei inne hat und keiner Religionsgemeinschaft diese Funktion zukommt.

Die Darlegungen Vogels hätten sicher noch überzeugender gewirkt, wenn einige **konkrete** Beispiele über die Differenzierung in der christlichen Bevölkerung, über praktizierte Zusammenarbeit von Marxisten und Christen – zumindest in Teilfragen – angegeben worden wären.

Vogel stellt sich zum Ziel, die moralisch-politische Einheit unserer Bevölkerung zu stärken und den Funktionären der Partei, den Staatsfunktionären, LPG-Vorsitzenden, allen, die mit christlichen Bürgern arbeiten, allgemeinverständliche Argumente zu bieten und das „Warum“ zu erklären. Er wird m. E. dieser wichtigen Aufgabe durchaus gerecht.

K. Freese