ISSN 1560-6325 ISBN 978-3901989-46-9 € 16,–

polylog

47 2022

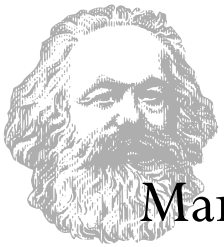
ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

Bianca Boteva-Richter/Lubomír Dunaj (Hg.)

Marx interkulturell

Mit Beiträgen von AMY ALLEN, IVAN LANDA, KENN NAKATA STEFFENSEN, THADDEUS METZ, ĽUBOMÍR DUNAJ, YUSUF ÖRNEK und anderen

SONDERDRUCK



Marx interkulturell

herausgegeben von
BIANCA BOTEVA-RICHTER UND ĽUBOMÍR DUNAJ

3
BIANCA BOTEVA-RICHTER & ĽUBOMÍR DUNAJ
Marxismus interkulturell
Einleitung

7
AMY ALLEN
Sklaverei, Arbeit und Geschichte: DuBois' Schwarzer Marxismus

31
IVAN LANDA
Marxismus und Christentum im Dialog

53
KENN NAKATA STEFFENSEN
Grunderfahrung, Anthropologie und Ideologie:
Miki Kiyoshis marxistische Anthropologie und der Marxismus im Japan der 1930er Jahre

69
THADDEUS METZ
Der junge Marx im Licht einer afrikanischen Ethik
Zwei Ansichten der Selbstverwirklichung

FORUM

95
BRITTA SAAL UND ANKE GRANESS
Das Denken dekolonisieren
Kwasi Wiredu (1931–2022) – Ein Nachruf

101
ĽUBOMÍR DUNAJ
Die Revolution, die Transformation und die Rolle des Subjekts
Kritische Betrachtungen zu François Julliens Buch Die stillen Wandlungen

121
YUSUF ÖRNEK
Die Rezeption von Nicolai Hartmann in der türkischen Philosophie

139 BÜCHER UND MEDIEN

160 IMPRESSUM

161 BESTELLEN

IVAN LANDA

Marxismus und Christentum im Dialog

ABSTRACT: This article provides a conceptual road-map to the dialogue between Marxism and Christianity, which took place back in the 1950s and 1960s in Czechoslovakia. It focuses on the debates on atheism and theism. First, however, it discusses Marx's thesis about religion as the opium of the people that casted a strong influence (not solely) among East Central European Marxists. Second, it sketches the way in which these approached Christianity in 1950s, showing that at that time no dialogue, but rather a one-sided confrontation was going on. Third, it assumes that situation changed during the late 1950s and early 1960s, when Marxist sociology and psychology of religion emerged. Forth, it examines ideas coming from the informal Christian movement »New Orientation«, which developed the project of civil interpretation of the Bible. Fifth, it examines the Christian model of social critique elaborated within Hussitism. Finally, it deals with the issue of atheism and theism.

KEYWORDS: *Marxism; Christianity; Atheism; Theism; Emancipation; New Orientation; civil interpretation; emancipatorian Platonism*

IVAN LANDA ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der Tschechischen Akademie der Wissenschaften, wo er die Abteilung für das Studium der modernen tschechischen Philosophie leitet.

Im folgenden Artikel möchte ich eine konzeptuelle Landkarte des Dialogs skizzieren, wie dieser in den 1950er und 1960er Jahren in der Tschechoslowakei stattfand, ohne dabei aber den Anspruch erheben zu wollen, eine erschöpfende Typologie aller Themen, Konzepte und Akteur: innen zu bieten. Ich werde mich auf zwei zentrale Punkte konzentrieren: den Atheismus und den Theismus im Verhältnis zur Frage der menschlichen Emanzipation. Ich gehe davon aus, dass die damaligen Debatten, z. B. über Imagination, menschliche Kreativität, Revolution, Kultur, Moral oder den Sinn des Lebens, durch die oben genannten Themen stark beeinflusst wurden. Dabei beschränke ich mich ausschließlich auf jene

Akteur:innen, die den Dialog begrifflich weiterentwickelten, seien es Marxist:innen, wie etwa Vítězslav Gardavský, Erika Kadlecová, Robert Kalivoda, Milan Machovec und Ivan Sviták, katholische Intellektuelle wie Jiří Němec oder protestantische Philosoph:innen wie Božena Komárková und Ladislav Hejdánek.[1]

... dass der osteuropäische Dialog nicht ausschließlich von außen betrieben worden ist. Er verfügte auch über eigene intellektuelle Ressourcen, so dass er auf den Dialog in Deutschland oder in den USA seinerseits einwirken konnte.

Zuvor aber möchte ich kurz auf die Marxsche These eingehen, Religion sei das Opium des Volkes. Gerade diese These spielte im ost- und westeuropäischen Marxismus und in der marxistischen Religionskritik eine herausragende Rolle, brachte sie doch die Ambivalenz der Religion – Religion sei sowohl Kritik als auch Sanktionierung des *Status quo* – zum Ausdruck, wobei sie darüber hinaus auch noch ein spezifisches Modell der Gesellschaftskritik proponierte. Im Anschluss beschreibe ich die Art und Weise, wie sich die osteuropäischen Marxisten in den 1950er Jahren dem Christentum annäherten. Ich zeige dabei, dass für sie der konzeptuelle Rahmen des Historischen Materialismus bestimmend war.

Allerdings hatte zunächst keineswegs ein Dialog, sondern nur eine einseitige Konfrontation stattgefunden. Erst Ende der 1950er bzw. Anfang der 1960er Jahre änderte sich die Situation, als die marxistische Religionskritik eine grundsätzliche Revision erfuhr und der Theismus nun von Seiten der Christen heftig kritisiert wurde. Danach zeige ich, dass diese Veränderung u. a. mit der Etablierung der marxistischen Soziologie und Psychologie der Religion zu tun hatte und mit der Entstehung der christlichen Bewegung »Neue Orientierung« zusammenhing. Erst die marxistische Soziologie ermöglichte eine ganz neue Perspektive auf die Religion und eine Neuinterpretierung der marxistischen These ihres Absterbens. Dabei stelle ich kurz den Standpunkt der marxistischen Psychologie der Religion vor, die klar erkannt hatte, dass Religion nicht nur eine epistemische oder hermeneutische, sondern vor allem auch eine emotionale Dimension hat, die tief

1 In seinen Memoiren behauptet Jürgen Moltmann, dass der marxistisch-christliche Dialog zunächst ein Diskurs der westeuropäischen Intellektuellen (Theologen, Philosophen und Journalisten) war. Erst später verbreitete sich der Dialog auch in den Osten. Zu den aktivsten Teilnehmern gehörten Guilio Girardi und Lucio Lombardo Radice in Italien, Roger Garaudy in Frankreich, Wolfhart Pannenberg, Trutz Rendtorff, Robert Havemann und der bayerische Pfarrer Erich Kellner in Deutschland. Kellner gründete die *Paulus-Gesellschaft*, die mehrere Konferenzen organisierte, die wiederum als Plattform des Dialogs dienten. Darüber hinaus richtete die *Forschungsstelle der Evangelischen Kirche* eine Kommission ein, die sich mit dem Marxismus intensiv befasste und *Marxismus-Studien* herausgab. Siehe Moltmann: *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*, 124.
Ich will jedoch Moltmanns Behauptung im Folgenden dahingehend korrigieren, dass der osteuropäische Dialog nicht ausschließlich von außen betrieben worden ist. Er verfügte auch über eigene intellektuelle Ressourcen, so dass er auf den Dialog in Deutschland oder in den USA seinerseits einwirken konnte. Es gab mehrere Übersetzungen von Büchern von Vítězslav Gardavský, Milan Machovec, Milan Průcha oder Josef L. Hromádka. Ein komplexer Überblick über die damalige Situationslage in Osteuropa bietet Paul Mojzes. Siehe: Mojzes: *Christian-Marxist Dialogue in Eastern Europe*.

in die Struktur des religiösen Bewusstseins eingreift. Anschließend wende ich mich dem informellen Kreis der »Neuen Orientierung« zu, der sich gegen Ende der 1950er Jahre formiert und die Idee einer zivilen Interpretation entwickelt hatte. Daraufhin konzentriere ich mich auf das christliche Modell der sozialen Kritik, das in Anknüpfung an die hussitische Ideologie entwickelt wurde und das ich als »emanzipatorischen Platonismus« bezeichne. Anschließend beschäftige ich mich mit dem Thema Atheismus und Theismus. Ich unterscheide dabei zwischen methodologischem und ontologischem Atheismus und stelle die Behauptung auf, dass Marxisten und Christen unterschiedliche Versionen des ontologischen Atheismus verteidigten. Zum Abschluss beschäftige ich mich kurz mit der Frage, ob dem marxistisch-christlichen Dialog eine interkulturelle Dimension eigen war.

1. Inwiefern ist Religion das Opium des Volkes?

Marx' berühmte These über die Religion als das Opium des Volkes bildete ein Leitmotiv des späteren Dialogs zwischen den Marxisten und Christen (nicht nur) in Osteuropa. Einer der damaligen Teilnehmer, Robert Kalivoda, bemerkte allerdings recht pointiert, dass diese These keineswegs das alleinige marxistische Argument gegen Religion gewesen und auch nicht als das letzte Wort in Sachen »Religion« anzusehen sei; übrigens hat Marx – im Unterschied etwa zu Friedrich Engels oder Karl Kautsky – keine eigene Religionstheorie entworfen.[2] Dennoch nahm Marx' These die prominenteste Stelle im osteuropäischen Marxismus ein und definierte sozusagen die Parameter der Religionskritik. Zuerst jedoch wurde sie als Schlagwort der atheistischen Propaganda benutzt. Doch schon früh wurde sie einer tieferen Analyse unterzogen, was dann den Impuls zur Entwicklung des marxistischen Modells der Kritik gab, das nicht nur an der Religion, sondern auch an der Gesellschaft angewendet werden kann, womit Marx' Bemerkung Recht zu geben ist, dass »die Kritik der Religion [...] die Voraussetzung aller Kritik« sei.[3]

Marx verstand Religion primär als kritische Reaktion der Menschen auf die herrschenden sozialen Verhältnisse und zugleich als Ausdruck des Bedürfnisses, eine bessere soziale Ordnung zu errichten.

In seiner These fasst Marx eine explizit soziale und implizit politische Religionskritik zusammen. Daher lässt diese sich nicht auf eine psychologische, anthropologische oder auch ontologische Pointe reduzieren, obgleich alle genannten Momente in ihr zur Sprache kommen. Marx verstand Religion primär als kritische Reaktion der Menschen auf die herrschenden sozialen Verhältnisse und zugleich als Ausdruck des Bedürfnisses, eine bessere soziale Ordnung zu errichten.

Marx' soziale Religionskritik übernimmt die Argumentationsfolie der anthropologischen Kritik Ludwig Feuerbachs und begreift Religion als ein menschliches Erzeugnis. Reli-

2 Kalivoda: *Christentum im Prozess der menschlichen Emanzipation*, 169–179. Sowie Engels: *Zur Geschichte des primitiven Christentums* bzw. Kautsky: *Der Ursprung des Christentums*.

3 Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. In: Marx, Karl; Engels, Friedrich: *Werke (im Folgenden MEW)*, Bd. 1, 378–391.

giöse Vorstellungen, Erzählungen und Gleichnisse drücken demnach nur das Selbst- und Weltverständnis der Menschen aus: »Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritistischer *Point-d'honneur*.«[4] Aber dann fügt Marx hinzu, diese Theorie sei mangelhaft. Sie stelle ein »verkehrtes Weltbewusstsein« dar, das eine umgekehrte Anthropologie und Ontologie impliziere. Man kann dies an der Konstruktion eines Gottes verdeutlichen: Menschen kreieren einen Gott, indem sie ihm eine unabhängige, transzendente Realität zuschreiben. Die Gottesvorstellung entsteht dabei als Projektion dessen, was der Mensch unter idealen sozialen Umständen selbst sein will bzw. sein könnte.

Die Religion besitzt so – neben diesen epistemischen und hermeneutischen Aspekten – auch eine emotionale Dimension, was unter anderem bedeutet, dass sie sowohl das Selbstverständnis der Menschen als auch deren Selbstgefühl zum Ausdruck bringt.[5] Daher kommt ihr emanzipatorisches Potential zu. Obwohl Religion eine falsche Theorie von der Welt, bzw. von den Menschen, formuliert, enthält sie doch ein wahres Moment, eben weil sie eine emotionale Reaktion des Menschen auf soziale Unterdrückung, Herzlosigkeit und Geistlosigkeit der sozialen Verhältnisse ist.[6] Unterdrückung, herzloser Missbrauch von Menschen durch andere und die Reduzierung aller menschlichen Beziehungen auf ein Verhältnis im Sinne eines *quid pro quo* erwecken in den Menschen eine Varietät von Emotionen und regen die Sehnsucht nach einer anderen Welt oder nach sozialer Ordnung an. Die christliche Religion nun verkündet die Erlösung, die Rechtfertigung der Sünder (*sola gratia*) und die Verwirklichung des Reiches Gottes, in dem die interpersonalen Verhältnisse transparent sein werden, weil sie auf selbstloser Liebe gründen. Für Marx bietet die erwähnte Verkündigung nur einen illusorischen Trost. Zwar helfe sie den Menschen, das Elend dieser Welt zu ertragen, doch trage sie kaum zur Veränderung der bestehenden Verhältnisse bei. Infolgedessen führe die Religion zum Quietismus und sanktioniere den *Status quo*. Deshalb wird sie sowohl als »*Protestation* gegen das wirkliche Elend« als auch als »*Ausdruck* des wirklichen Elends« charakterisiert.[7] Da sie eine Protestation sei, die ins Leere laufe, sei Religion ein Symptom des

Die christliche Religion nun verkündet die Erlösung, die Rechtfertigung der Sünder *(sola gratia)* und die Verwirklichung des Reiches Gottes, in dem die interpersonalen Verhältnisse transparent sein werden, weil sie auf selbstloser Liebe gründen. Für Marx bietet die erwähnte Verkündigung nur einen illusorischen Trost. Zwar helfe sie den Menschen, das Elend dieser Welt zu ertragen, doch trage sie kaum zur Veränderung der bestehenden Verhältnisse bei.

4 Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 378.

5 Marx behauptet: »Und zwar ist die Religion das Selbstbewusstsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat.« Siehe Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 378.

6 Siehe Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 378.

7 »Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elends und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks.« Siehe Marx: *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, 378.

wirklichen Elends. Das Modell religiöser Sozialkritik hält Marx daher für machtlos.

Anhand der skizzierten Religionskritik entwickelte der osteuropäische Marxismus zwei parallele Argumentationslinien. Die eine bestand in der ideologischen Kritik, die auf die soziale Bedingtheit der Religion hinwies. Ihr zufolge ist Religion eine Reaktion auf die gesellschaftlichen Umstände und spiegelt als solche diese nur wider. Eine andere Linie bestand in der Kritik der Religion als einer Ideologie, die die mentalen Zustände des Menschen beeinflusst. Die Kritik versuchte nun, jene Mechanismen aufzudecken, die für die Attraktivität der religiösen Inhalte verantwortlich sind. Bei der früheren Konfrontation, zu der es in den 1950er Jahren gekommen war, wurde Religion von den Marxist:innen noch als Aberglaube abgelehnt und in Kontrast zur wissenschaftlichen Erkenntnis gestellt. Erst später nahm die Kritik der Religion als einer Ideologie die religiösen Inhalte ernst und versuchte deren hermeneutischen und emotionalen Gehalt zu eruieren. Dabei wurde die These ins Feld geführt, Religion sei durchaus ein historisches Phänomen, so dass sie zum Sterben verurteilt sei, und zwar sobald die sozialen Verhältnisse, die sie historisch erzeugt hatten, auf revolutionärem Wege abgeschafft werden würden.

2. Religion innerhalb der Grenzen des blossen historischen Materialismus

Die 1950er Jahre kann man als Periode der von der marxistischen Seite geführten einseitigen Konfrontation mit den Christen beschreiben. Erst zu Beginn der 1960er Jahre wurde ein wechselseitiger Dialog etabliert. In beiden Perioden ist jedoch der konzeptuelle Rahmen des Historischen Materialismus – nicht nur für Marxisten – methodisch tonangebend. Im osteuropäischen und sowjetischen Marxismus herrschte während der 1950er Jahre eine von der funktionalistischen Perspektive bestimmte Variante des Historischen Materialismus vor.[8] Kurz gesagt, die Gesellschaft wurde als funktionale Einheit angesehen, die nach dem Vorbild eines lebendigen Organismus modelliert worden war. Einzelne Komponenten der Gesellschaft – wie z. B. Produktionsmittel, soziale Verhältnisse, politische Institutionen und Normen, Kultur, aber auch Begriffe, Konzeptionen, Theorien oder Vorstellungen – wurden innerhalb dieser funktionalen Einheit verortet, in der sie eine ganz bestimmte Funktion erfüllen und damit zur Reproduktion der ganzen Gesellschaft beitragen sollen. Indem man eine Unterscheidung zwischen Basis und Überbau vornahm, behauptete man, dass die Produktivkräfte und die ökonomische Struktur (Basis) ihre Institutionen und Ideen (Überbau) bedingen, die ihrerseits zur Reproduktion der Gesellschaft funktional beitragen. In der kapitalistischen Gesellschaft beispielsweise funktionieren bestimmte Ideen, zu denen auch das Christentum gezählt wurde, als ihre ideologische und politische Armatur.

Da sie eine Protestation sei, die ins Leere laufe, sei Religion ein Symptom des wirklichen Elends.

8 Sie stützte sich auf zwei Texte: Karl Marx': *Vorrede zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1858) und Joseph V. Stalin: *Über den dialektischen und historischen Materialismus* (1938).

Dagegen könnte man einwenden, dass in der Gesellschaft viele unterschiedliche Ideen zirkulieren und Sitten praktiziert werden, bei denen man nicht *prima facie* behaupten könne, dass sie hinsichtlich der ganzen Gesellschaft eine bestimmte Funktion erfüllen. Überdies stehen sie im Gegensatz zu den herrschenden Ideen, Normen und Institutionen. So können wir beispielsweise die Polygamie oder religiöse Opfer, die den Normen, Institutionen und sogar der geltenden Rechtsordnung zuwiderlaufen nennen, obwohl sie mitunter als Anomalien in der Gesellschaft auftreten können. Erinnert sei dabei auch an den Marxismus, der in kapitalistischen Gesellschaften keine bestimmte Funktion erfüllt, denn er trägt nicht zu deren Reproduktion bei – eher untergräbt er deren funktionale Einheit.[9] Der Marxismus gehört also hier nicht zum oben erwähnten Überbau.

Überdies könnte Religion eine kritische Rolle spielen, insofern sie bestehende soziale Verhältnisse im Sozialismus kritisiert.

Die osteuropäischen Marxisten glaubten zunächst, dass man analog dazu die vermeintlichen »Funktionen« der Religion in einer sozialistischen Gesellschaft betrachten könne. Religiöse Vorstellungen und Rituale sowie Theologie und Kirche als Institution gehörten demnach nicht zum Überbau einer sozialistischen Gesellschaft. Sie seien eher ein Residuum der Vergangenheit, das – nach damaliger marxistischer These – unter neuen gesellschaftlichen Bedingungen absterben werde. Der Prozess des Absterbens könne als ein spontaner, fast biologischer oder als ein durch die Politik »von oben« gesteuerter Prozess betrachtet werden. Wie wir jedoch gleich sehen werden, wurde die These vom Absterben der Religion, sei sie spontan oder gesteuert, zu Beginn der 1960er Jahre im Lichte der soziologischen Forschung uminterpretiert.

Falls das Christentum in der sozialistischen Gesellschaft nicht zum Überbau gehört und mithin überhaupt keine soziale Funktion in dieser erfüllt, stellte sich des Weiteren die methodologische Frage, ob es möglich sei, die christliche Religion im Rahmen des Historischen Materialismus zu konzeptualisieren.[10] Wenn religiöse Vorstellungen, liturgische Rituale und theologische Konstruktionen das Selbstverständnis und zugleich das Selbstgefühl zum Ausdruck bringen – und darüber war sich Marx zweifellos im Klaren – dann könnten sie, obwohl sie keinen epistemischen Wert in sich tragen, auch im Sozialismus eine wichtige Rolle spielen, weil sie zur Lebensorientierung der Menschen einen wesentlichen Beitrag leisten. Überdies könnte Religion eine kritische Rolle spielen, insofern sie bestehende soziale Verhältnisse im Sozialismus kritisiert.

Es wurde also immer deutlicher, dass das Christentum nicht als ideologisches Residuum ohne jedwede soziale Einwirkung vorgestellt werden kann, das zum raschen Absterben verurteilt ist. Auch wenn in den 1950er Jahren noch die Überzeugung verbreitet war, dass religiöse Inhalte und oppositionelle oder al-

9 Zu diesem Themenkomplex siehe das Buch des polnischen Marxisten Adam Schaff. Siehe: Schaff: *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*.

10 Diese Frage wurde oftmals von marxistischer wie christlicher Seite diskutiert. Siehe z. B. Němec: *Zápisníky II.*, 38 und 74–75.

ternative politische Ideen eine Bedrohung für den sozialen Organismus darstellen, wurde später deutlich, dass der Religion dennoch ein kritisches, ja emanzipatorisches Potenzial eigen ist. Alsdann avancierte sie zu einem Gesprächspartner in einer ideologischen Auseinandersetzung, die sich nun ausschließlich in der kulturellen Sphäre abspielte, wo die Religion immer noch eine starke Wirkung ausübte. Der ideologische Kampf gegen die Religion war dennoch in jener Zeit ständig vom Diskurs der Kulturrevolution geprägt. Die Marxisten unterstellten, dass nach der erfolgreichen sozialen Revolution nun auch eine kulturelle Revolution stattfinden müsse, die am Ende alle ideologischen Hindernisse beseitigen würde, die den sozialen Fortschritt behindern und das gesellschaftliche Bewusstsein hinter der Entwicklung der Produktivkräfte lassen könnten. Die Kulturrevolution ist dabei als Fortsetzung des Klassenkampfes konzipiert, der jetzt mit Begriffen, Vorstellungen und Theorien geführt wird.

3. Vom historischen Materialismus zur marxistischen Soziologie der Religion

Anfang der 1960er Jahre hatten die Marxisten sich von der Idee, es gäbe einen antagonistischen Widerspruch zwischen Marxismus und Christentum, der durch die Eliminierung der alternativen Weltanschauung gewaltsam aufgelöst werden müsse, restlos verabschiedet. Trotzdem schwelten die zentralen marxistischen Theoreme weiter, obgleich nun mit veränderter Akzentuierung. Vor allem wurde die These vom Absterben der Religion im Sozialismus weiterhin aufrechterhalten, doch wurde sie im Kontext des Säkularisierungsparadigmas einmal mehr uminterpretiert. Ebenso wurden die Diskussionen vom Diskurs der Kulturrevolution beherrscht, obwohl sich herausgestellt hatte, dass sich in der kulturellen Sphäre verschiedene Ebenen, die sich durch eine eigentümliche Dynamik auszeichnen, voneinander unterscheiden lassen. Die Kulturrevolution wurde also als ein hochkomplexer Prozess dargestellt, der auf verschiedenen Ebenen mit einer jeweils anderen Geschwindigkeit abläuft und der von der Politik nicht vollständig gesteuert und beherrscht werden kann.

Die Hauptfrage blieb jedoch dieselbe: Wie ist es nach der sozialen Revolution überhaupt möglich, dass die Religion dem Absterben derart trotzen kann?[11] Eine damals weitverbreitete Antwort lässt darauf schließen, dass die Tendenz, den sozialen Verhältnissen hinterherzuhinken, für das soziale Bewusstsein charakteristisch ist. Religion überlebt, weil die Strukturen des religiösen Bewusstseins der sozialen Veränderung widerstehen. Insbesondere beim religiösen Bewusstsein ist dieser Widerstand festzustellen. Die Frage lautete nun, wie man einen solchen Widerstand sinnvoll erklären und durchbrechen könne.

Die Hauptfrage blieb jedoch dieselbe: Wie ist es nach der sozialen Revolution überhaupt möglich, dass die Religion dem Absterben derart trotzen kann?

11 Die Resistenz zeigte sich vor allem im *langsamen* Rückgang der Zahl der Gläubigen, der kirchlichen Eheschließungen oder der Getauften und schließlich in der gesellschaftlichen Wahrnehmung von Religion und Kirche.

Schon des Öfteren wurde das Generationsargument vorgebracht. Dieses ging davon aus, dass der Sozialismus nur eine Übergangsphase der sozialen Revolution sei. Eine gewisse Zeitlang würden daher verschiedene Generationen mit völlig unterschiedlichen Lebenserfahrungen nebeneinander leben müssen. Im Umkreis der Familie allerdings ließe sich die Struktur des religiösen Bewusstseins leicht reproduzieren. Ergänzend wurde noch ein psychologisches Argument ins Feld geführt: Der Widerstand des religiösen Bewusstseins hängt zusammen mit psychologischen Mechanismen, z. B. mit Gewohnheiten, die für das soziale Bewusstsein bestimmend sind. Aus den beiden soeben angeführten Argumenten wurde die Konsequenz gezogen, dass die atheistische Erziehung in den Schulen intensiviert und die Propaganda im kulturellen Bereich vertieft werden sollen.

Des Weiteren wurde klar, dass der Historische Materialismus über keine methodischen Mittel verfügt, um die Gültigkeit der These vom Absterben der Religion im Sozialismus empirisch nachzuweisen, mit Ausnahme der vagen ideologischen Kritik, die besagte: Wenn eine soziale Revolution stattfindet, verwandelt sich die Religion früher oder später in ein historisches Relikt …

Des Weiteren wurde klar, dass der Historische Materialismus über keine methodischen Mittel verfügt, um die Gültigkeit der These vom Absterben der Religion im Sozialismus empirisch nachzuweisen, mit Ausnahme der vagen ideologischen Kritik, die besagte: Wenn eine soziale Revolution stattfindet, verwandelt sich die Religion früher oder später in ein historisches Relikt – so, wie es einst mit der ägyptischen Religion oder dem Zoroastrismus geschah. Infolge dieses methodischen Defizits wurden zwei neue Disziplinen aus dem Historischen Materialismus abgeleitet: die marxistische Soziologie und die Psychologie der Religion.

Eine führende Vertreterin der Religionssoziologie in Tschechien, Erika Kadlecová (1924–2014), nahm eine empirische Untersuchung der Religiosität vor, deren Ergebnisse sie 1963 veröffentlichte.[12] Die Idee zu ihrer Untersuchung war jedoch bereits ein paar Jahre zuvor von Ivan Sviták (1925–1994) formuliert worden. Für Sviták stellt die empirische Erforschung der Religiosität den wichtigen Bestandteil einer Untersuchung dar, die den Verlauf der Kulturrevolution analysiert.[13] Ihr Hauptziel besteht darin, herauszufinden, welche noch bestehenden Formen der Religiosität es gibt, wie sich Religion psychologisch, politisch und kulturell auf Menschen auswirkt und warum sie im Grunde noch nicht ausgestorben ist.

Doch nicht nur Sviták, sondern auch Kadlecová wurde durch den Diskurs der Kulturrevolution beeinflusst. Sie betrachtete es als ihr wichtigstes Anliegen, die Dynamik und die Gestalt der Veränderungen in der Struktur des religiösen Bewusstseins erklären zu können, um sie anschließend zu gestalten. Es sollte dabei vor allem darum gehen, den »Zustand […] und die Formen der Religiosität« im Hinblick auf »Alter, Geschlecht, Klasse, soziale Schichten, Bildung« etc. zu untersuchen.[14] Kadlecová richtete jedoch ihre Aufmerksamkeit nicht ausschließlich auf die quantitativen Merkmale der »objektiven Religiosität«, wie

12 Kadlecová: *Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje*.

13 Sviták: *Za konkrétní výzkum náboženských přežitků*, 523–531.

14 Kadlecová: *Sociologický výzkum religiozity*, 9.

die Anzahl der Pastoren, Getauften, Gläubigen usw. Sie konzentrierte sich auch auf die »subjektive Religiosität« und versuchte das Segment der Gläubigen zu erfassen, die sich selbst zwar als religiös betrachteten, sich dabei aber mit keiner staatlich anerkannten Kirche identifizierten.[15] Laut Kadlecová sind genau diese Fälle typisch für die Phase des Absterbens einer Religion.

Für diese Zwecke definierte Kadlecová Religiosität als den Glauben »an die Existenz höherer, übernatürlicher Kräfte«, aus dem die Gläubigen »[…] praktische Konsequenzen ziehen, wenn sie versuchen, mit diesen in Kontakt zu treten«.[16] Die Religiosität wurde daher durch den Glauben an einen *X* konzipiert, den die Gläubigen für übernatürlich halten und dessen Macht sie ihr eigenes Leben unterwerfen. Diese Definition akzeptiert sachlich eine theistische Vorstellung von einem Glauben an einen persönlichen, transzendenten Gott. Trotzdem wird sie absichtlich unscharf formuliert, um so auch Fälle eines »nonkonformistischen Glaubens« abzudecken, so dass jeder, der die Frage nach dem »Glauben an das Übernatürliche«, die Frage nach einem inneren, dialogischen Verhältnis zum Übernatürlichen (Gebet), oder die Frage nach dem Besuch einer kirchlichen Gemeinde positiv beantwortet, als religiös eingestuft wurde.[17]

Durch eine empirische Untersuchung wurde die These vom Absterben der Religion in der sozialistischen Gesellschaft bestätigt. Die gesammelten Daten belegten unter anderem, dass tatsächlich ein Rückgang der Anzahl der sich als Gläubige bezeichnenden Mitglieder christlicher Kirchen zu beobachten war. Das wichtigste Fazit aber lautete dahingehend, dass die These vom Absterben nun im Kontext des Säkularisierungsparadigmas uminterpretiert wurde. Demnach stirbt die Religion in den modernen Gesellschaften als solche aus, und zwar nicht nur in den sozialistischen, sondern auch in den kapitalistischen. Daraus schloss Kadlecová, dass es durchaus möglich sei, eine tolerante Haltung gegenüber der Religion einzunehmen und diese ganz im Sinne des neutestamentlichen Verses »Lasst die Toten ihre Toten begraben« (Lukas, 9, 60) ihrem Geschick zu überlassen. Da das Absterben der Religion nach Dafürhalten Kadlecovás ein spontaner Prozess sei, der noch lange dauern würde, muss auch in einer sozialistischen Gesellschaft mit Religion und Religiosität gerechnet werden: »Wir müssen uns auf eine lange Koexistenz von Marxismus und Christentum vorbereiten«, schrieb sie.[18]

Die marxistische Religionspsychologie entschied sich ebenfalls für diesen differenzierten Zugang zur Religion. Sie war zu der Einsicht gelangt, dass Religiosität mit der gesamten Lebensform, d. h. nicht ausschließlich mit der Struktur des Bewusstseins, zusammenhängt. Ihr zufolge solle man eine Kulturrevolution daher als eine gründliche Transformation der gesamten Lebensform verstehen. Nichts-

Die marxistische Religionspsychologie war zu der Einsicht gelangt, dass Religiosität mit der gesamten Lebensform, d. h. nicht ausschließlich mit der Struktur des Bewusstseins, zusammenhängt.

15 Ebd., 10–13.

16 Ebd., 14.

17 Ebd., 14 und 17.

18 Kadlecová: *Sociologický výzkum religiozity*, 209.

destotrotz vertraten manche Marxist:innen die Ansicht, dass die Lebensformen nicht nur durch die Produktions- oder Distributionsweisen zu definieren sind, sondern ebenso hermeneutisch durch das Selbstverständnis der Menschen sowie psychologisch durch das Selbstgefühl. Jiří Cvekl (1919–1995) unterschied in diesem Zusammenhang zwischen zwei Aspekten der Religion: einerseits einem repräsentativen und andererseits einem expressiven. In der Religion würde Realität so oder so repräsentiert sein.[19] Vergleichen wir das religiöse Weltbild mit dem wissenschaftlichen, so müssen wir feststellen, dass es prinzipiell verfälscht ist. Übrigens sollte die Religion überhaupt keine Wissensansprüche erheben. Diese Feststellung betrifft jedoch nicht die expressive Seite der Religion, denn religiöse Inhalte drücken sowohl das Selbstverständnis als auch das Selbstgefühl der Menschen aus. Und gerade dieser Expressivismus erklärt den Widerstand, den die Struktur des religiösen Bewusstseins leistet. Cvekl glaubt nun, dass die Kulturrevolution sich auf die expressive Seite der Religionen konzentrieren sollte.

Die Kunst [so Machovec] trage nicht nur zur Destruktion der Struktur des religiösen Bewusstseins bei, sondern schließe auch eine Konstitution der neuen, säkularen Struktur ein, indem sie eine neue Emotionalität, Sensitivität und Imagination entstehen lasse und zugleich ein Sensorium für das Ewige wie auch für das Alltägliche herausbilde.

Ähnlich argumentierte auch Milan Machovec (1925–2003). Er betonte, dass die Kulturrevolution nicht nur die hermeneutische Ebene betreffen solle, sondern noch weit tiefer eindringen müsse, um die Emotionalität besser zu verstehen. Dabei war er überzeugt, dass die Kunst die Religion dereinst ersetzen und deren Rolle übernehmen werde, denn die ästhetische Erfahrung habe viel Gemeinsames mit religiöser Erfahrung vorzuweisen. Eine kulturelle Revolution bestehe ausschließlich in »der Entwicklung einer neuen menschlichen Emotionalität, einer künstlerischen Kreativität, einer Einbildungskraft und einem Sinn für Romantik und ›Geheimnis‹, um immer wieder neue ›Geheimnisse‹ aufzudecken und zu lösen.«[20] Die Kunst trage nicht nur zur Destruktion der Struktur des religiösen Bewusstseins bei, sondern schließe auch eine Konstitution der neuen, säkularen Struktur ein, indem sie eine neue Emotionalität, Sensitivität und Imagination entstehen lasse und zugleich ein Sensorium für das Ewige wie auch für das Alltägliche herausbilde. In der Kultur seien die Fragen nach dem Sinn des Lebens, der menschlichen Endlichkeit und Sterblichkeit, der Liebe und Freundschaft etc. gestellt und beantwortet.

4. ZIVILE INTERPRETATION UND NICHTRELIGIÖSES CHRISTENTUM

Mitte der 1950er Jahre formierte sich um den renommierten protestantischen Theologen Josef L. Hromádka (1889–1969) ein informeller Kreis aus evangelischen Pfarrern, Philosoph:innen und Laien, die sich intensiv mit dem Marxismus auseinandersetzten.[21] Die meisten bildeten den Kern der 1959 gegründeten Be-

19 Cvekl: *Člověk a světový názor*, 7–8.

20 Machovec: *Novotomismus*, 27.

21 Hromádka hatte den ursprünglichen Anstoß zur Gründung des ökumenischen Seminars in Jirchářе gegeben. Als Beitrag zu diesem Dialog gilt sein Buch *Evangelium für Atheisten*.

wegung »Neue Orientierung«, zu der neben den Pfarrern Jakub S. Trojan, Jan Šimsa, Milan Balabán und Jan Čapek auch die Philosoph:innen Božena Komárková und Ladislav Hejdánek gehörten. Einige von ihnen sympathisierten mit der Idee des Sozialismus, so etwa Hromádka, Komárková oder Hejdánek. Ganz entschieden aber kritisierten sie eine aggressive atheistische Propaganda und eine staatliche Kirchenpolitik.

Intellektuell ließen sie sich von verschiedenen Denktraditionen inspirieren.[22] Besonders bestimmend wurden für sie einige Ideen des deutschen Theologen Dietrich Bonhoeffer, der in seinen Briefen aus der Haft im Nationalsozialismus mehrere provokative Thesen aufgestellt hatte.[23] Dabei diagnostizierte er zunächst eine Krise der Religiosität. Sodann sprach er sogar vom Ende der Religion, vom Beginn einer neuen säkularen Ära und der Notwendigkeit eines säkularen Christentums, was man als ein christliches Analogon der marxistischen These vom Absterben der Religion betrachten könnte. Darüber hinaus forderte er eine nichtreligiöse Interpretation der biblischen Aussagen, die diese von den Residuen der religiösen Imagination säubert und für die Menschen der Moderne in eine nichtreligiöse Sprache übersetzt. Eine nichtreligiöse Interpretation bestünde jedoch keineswegs in einer bloßen Veränderung des Idioms, sondern beträfe auch Vorstellungen, Symbole und Rituale, die nun im Lichte der Frage, welche Bedeutung sie für moderne Menschen haben könnten, ausgedeutet würden. Für Bonhoeffer können sie nur dann einen Sinn haben, wenn hierbei die Erfahrungen des modernen Menschen berücksichtigt werden, die ein interpretatorisches Prisma bilden, durch das die biblischen Aussagen optimal interpretiert werden können.

Auf Resonanz stieß im Umkreis der »Neuen Orientierung« insbesondere der Gedanke, dass das christliche Kerygma von der Menschwerdung Gottes handelt. In ihm sind gerade diese Welt und Gottes Handeln ins Zentrum des religiösen Bewusstseins gestellt. Auch die von Bonhoeffer artikulierte Forderung, dass Christen ihr Leben, »auch wenn es keinen Gott gäbe« (*etsi deus non daretur*), vor Gott leben müssten, wurde in der »Neuen Orientierung« rezipiert und reflektiert.[24] Der Gedankengang, der sich daraus entwickelte, lautete wie folgt: Gesetzt den Fall, dass es keinen transzendenten Gott gibt oder dass die Ära der Religion schon vorüber ist, kann daraus nicht die Konsequenz gezogen werden, dass Christen komplett auf den Gottesbegriff verzichten sollten oder dass es sogar unmöglich sei, ein christliches Leben zu führen. Denn Gott sei, wie Bonhoeffer des Öfteren betonte, inmitten unseres Lebens am Werk und daher mit der ganzen Lebensform verbunden. Ein Leben als »christlich« zu charakterisieren, bedeutet hier

Auf Resonanz stieß im Umkreis der »Neuen Orientierung« insbesondere der Gedanke, dass das christliche Kerygma von der Menschwerdung Gottes handelt.

22 In den »Grundsätzen der neuen Orientierung« aus dem Jahr 1962 sind viele Inspirationen aufgelistet. Z. B. von Karl Barth oder von den deutschen religiösen Sozialisten Emanuel Rádl oder Jan L. Hromádka. Siehe dazu: ders.: *Die neue Orientierung*.

23 Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung*.

24 Ebd., 394.

eben nur, dass die Transzendenz sich in einer menschlichen Lebensform manifestiert, dass die Unendlichkeit sich in der Endlichkeit verwirklicht und dass die göttliche Liebe unterschiedliche Formen der menschlichen Liebe an sich annimmt.

Die »Neue Orientierung« setzte vornehmlich Bonhoeffers Programm der nichtreligiösen Interpretation in Form einer zivilen Auslegung der biblischen Aussagen um. Božena Komárková (1903–1997) fasste diese Interpretationsstrategie kurz und knapp wie folgt zusammen: Die zivile Interpretation besteht grundsätzlich in einer phänomenologischen Verankerung aller biblischen Aussagen in den Erfahrungen des modernen Menschen. Sie versucht die biblischen Aussagen jeweils in die bestehenden sozialen und politischen Gegebenheiten einzubetten. Für Christen wird es so unmöglich, sich der Verantwortung für diese Welt – für andere Menschen, Gesellschaft, Politik und nicht zuletzt für die Natur – zu entziehen. Die biblischen Aussagen fordern die Christen auf, aus ihrer Komfortzone der inneren Spiritualität und der christlichen Gemeinde herauszutreten und eine engagierte, kritische Haltung zur Welt einzunehmen. Es gehe also nicht nur darum, christliche Ideale praktisch im eigenen Leben oder im Leben der Gemeinde zu verwirklichen, vielmehr solle man sie auch in die Welt hinaustragen.[25]

Die »Neue Orientierung« setzte vornehmlich Bonhoeffers Programm der nichtreligiösen Interpretation in Form einer zivilen Auslegung der biblischen Aussagen um.

Als paradigmatischer Fall dieser Lebensform, an der sich Christen orientieren dürfen, gilt die Person Jesus von Nazareth. Jesus ist ein sinnlich manifestes Beispiel dessen, wie Transzendenz in Immanenz wirken könnte. Daher spielt die Christologie für die zivile Interpretation eine herausragende Rolle, und dies, obwohl sie sogleich eine Schwächung erfährt, nämlich dadurch, dass nur der Geschichte vom Leben und Wirken Jesu von Nazareth Aufmerksamkeit geschenkt wird, während die Oster- und Nachostergeschichte vom Tode Christi, von seiner Auferstehung und Himmelfahrt als religiöse Mythen dekuvriert und zivil uminterpretiert werden. Konkret bedeutete dies, dass alle theologischen Konstruktionen, bei denen der Tod Christi der Tod Gottes sei, oder dass er ein stellvertretendes Opfer sei und dergleichen, abgelehnt werden. Eine entscheidende Rolle spielen in der zivilen Interpretation zudem die Pneumatologie und die Ekklesiologie, weil sie sowohl die Präsenz Gottes als den Geist in dieser Welt zum Vorschein bringen, als auch die Gemeinde als den »Ort« ansieht, wo die christliche Lebensform ihr Deutung erhält und sich praktisch herausbildet.

5. EMANZIPATORISCHER PLATONISMUS

Der französische Marxist Roger Garaudy beschrieb die Geschichte des Christentums einmal als einen ständigen Streit zweier Tendenzen: der konstantinischen und der apokalyptischen. Die konstantinische Tendenz hän-

25 Komárková: *Ve světě a ne ze světa*, 69. Am Rande sei angemerkt, dass der syrische Kardinal Maximos IV. Saïghs während des II. Vatikanischen Konzils etwas Ähnliches äußerte, als er bemerkte, dass »wahrer Sozialismus ganz gelebtes Christentum sei«. Siehe: Skalický: *Radost a naděje*, 124.

ge mit den Machtansprüchen der Kirche eng zusammen, deren Verwirklichung in einer Symbiose von Religion und Politik resultiere. Das Christentum diente dann als ideologische Stütze der politischen Macht und als Rechtfertigung sozialer Hierarchien und des *Status quo*. Die apokalyptische Tendenz hingegen sei mit der Erwartung des zweiten Kommens Jesu Christi und des Jüngsten Gerichts verknüpft. Gegenwart (*Status quo*) und Vergangenheit (Tradition) seien durch das Prisma der eschatologischen Zukunft gedeutet, die den Menschen auffordert, die gesellschaftlichen Verhältnisse hier und jetzt radikal zu verändern. Die Apokalyptik hat ihren Ursprung im frühen Christentum, und man findet ihre Spuren bei den frühen christlichen Sekten, und später bei den heterodoxen theologischen Strömungen sowie bei den mittelalterlichen Chiliasten, Ketzern und Mystikern.[26]

Der marxistische Philosoph und Historiker Robert Kalivoda (1923–1989) unternahm in seinem Buch *Die hussitische Revolution* den Versuch, die herausragendste Manifestation der apokalyptischen Tradition zu rekonstruieren, die sich in den böhmischen Ländern in der Wende vom 14. zum 15. Jahrhundert im Hussitismus herausgebildet hatte.[27] Deren zentrales Motiv fasste er in der These zusammen, dass das Reich Gottes hier und jetzt zu verwirklichen sei und dass die Menschen zu seinem Kommen einen wesentlichen Beitrag leisten könnten. Kalivoda konzentrierte sich dabei vor allem auf das hussitische Modell der sozialen Kritik, weil er der Ansicht war, dass gerade sie nicht machtlos sei, wie Marx geglaubt hatte, da sie ganz reale Konsequenzen für diese Welt mit sich bringe.

Gegenwart und Vergangenheit seien durch das Prisma der eschatologischen Zukunft gedeutet, die den Menschen auffordert, die gesellschaftlichen Verhältnisse hier und jetzt radikal zu verändern.

Kalivoda zeigte des Weiteren, dass die hussitische Ideologie stark von Wyclifs Lehre und seinen Bemühungen, die Kirche zu reformieren, beeinflusst war. Insbesondere Wyclifs Kombination aus sozialer Kritik und metaphysisch robustem Realismus verlieh der vorhussitischen und hussitischen Imagination den entscheidenden Impuls und trug wesentlich zur Ausbildung des spezifischen Typus der sozialen Kritik bei, den ich nachfolgend als »emanzipatorischen Platonismus« bezeichne.[28] Der emanzipatorische Platonismus orientiert sich am Wort Gottes, das als die

26 Garaudy schreibt dazu: »Die konstantinische Tradition sanktioniert alle Klassenherrschaften: Sklaverei, Leibeigenschaft, Lohnarbeit, und macht die Kirche mit ihnen solidarisch. Die apokalyptische Tradition beseelt die Aufstände von Jan Hus wie neusten Kolonialhäresien.« Siehe: Garaudy: *Vom Bannfluch zum Dialog*, 53.

27 Kalivoda: *Husitská revoluce*. Kalivoda behauptete, dass die hussitische Ideologie in einer Verkündigung des Heils aller Menschen bestehe, sowie in der Rechtfertigung der Sünder, der Befreiung des Menschen und der Beseitigung der von der Kirche auferlegten institutionellen Hindernisse, die der menschlichen Emanzipation im Wege stünden.

28 Die Anfänge des emanzipatorischen Platonismus gehen jedoch zurück auf Matěj z Janova (1350–1394) und Jan Milíč z Kroměříže (1325–1375). Ich habe den Begriff des emanzipatorischen Platonismus in den von mir verfassten Passagen des folgenden Textes eingeführt und als eine dominante Denktradition in der tschechischen Philosophie diskutiert. Siehe: Landa; Mervart: *Formy pod napětím*, 11–23, insbesondere 14.

Wahrheit oder Ur-Wahrheit aufgefasst wurde, mit der sich ein normativer Anspruch verbindet. Der Wahrheitsanspruch wird jedoch nicht von den Menschen erhoben, indem sie behaupten, dass dies oder jenes der Fall sei, sondern vom Wort Gottes selbst in Hinblick auf den Menschen. Das Wort Gottes zeichnet sich daher sowohl durch Normativität als auch durch Verbindlichkeit aus. Im vorhussitischen und hussitischen Böhmen wurde das Wort Gottes daher als eine »allgemeine Regel« aufgefasst, die nicht nur für das menschliche Denken und Handeln, sondern auch für die menschliche Lebensform als solche verbindlich sei.[29] Nach dieser Auffassung wird die allgemeine Regel ahistorisch und universell verstanden, da sie angeblich für jeden Menschen in jeder Gesellschaft und in jeder historischen Epoche gelte, obwohl sie von den Menschen nicht faktisch erkannt oder erhört werden müsse. Die frühere Variante des emanzipatorischen Platonismus ist vom kulturellen Relativismus mithin weit entfernt. Trotzdem weist sie eine starke demokratische Tendenz auf. Denn das Wort Gottes – i. e. die Ur-Wahrheit oder die allgemeine Regel – könne prinzipiell von jedem einzelnen Menschen erkannt und verstanden werden, so dass es keinen epistemisch privilegierten Zugang zur Wahrheit gebe.[30]

Die Pointe des emanzipatorischen Platonismus aber liegt anderswo. Das Wort Gottes dürfe, sobald es einmal erkannt sei, als universelles Kriterium dienen, mit dem man nicht nur das individuelle Denken und Handeln (das eigene oder das fremde) beurteilen könne, sondern eine ganze Lebensform und insbesondere gesellschaftliche Institutionen, Normen und Praktiken konfrontieren solle.

Die Pointe des emanzipatorischen Platonismus aber liegt anderswo. Das Wort Gottes dürfe, sobald es einmal erkannt sei, als universelles Kriterium dienen, mit dem man nicht nur das individuelle Denken und Handeln (das eigene oder das fremde) beurteilen könne, sondern eine ganze Lebensform und insbesondere gesellschaftliche Institutionen, Normen und Praktiken konfrontieren solle. Das Wort Gottes stelle daher das Kriterium der sozialen Kritik dar. Falls ihm eine bestimmte Institution nicht entsprechen sollte, sei sie für die Menschen auch nicht verbindlich. Die Menschen seien dann sogar aufgefordert, dieser Institution Widerstand zu leisten, und zu versuchen, sie zu verändern.

Der emanzipatorische Platonismus bildet in der tschechischen Philosophie eine spezifische Denktradition, die bis zum Dialog zwischen Marxisten und Christen reicht, was besonders im Umkreis der »Neuen Orientierung« deutlich zu spüren ist. Man sollte aber sofort hinzufügen, dass sie erheblich modifiziert wurde, u. a. infolge der vom Hegelianismus und Marxismus gewonnenen intellektuellen Impulse. Die wichtigste Modifikation betraf den Wahrheitsbegriff, der formalisiert oder inhaltlich historisiert wurde. Der metaphysisch robuste Wahrheitsbegriff wurde in einen nicht-metaphysischen umgewandelt, ohne dabei sein emanzipatorisches Potenzial zu verlieren.[31]

29 Dies ist die Hauptthese von Matěj z Janova in seiner Abhandlung: *Regulae Veteris et Novi Testamenti* (1392). Janova: *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*, 51–62.

30 Dieser Punkt wurde von Kalivoda besonders betont. Für ihn bedeutete die hussitische Ideologie eine »intellektuelle Demokratisierung der christlichen Theorie«. Kalivoda: *Husitská revoluce*, 38.

31 Als die Hauptvertreter dieser nicht-metaphysischen Konzeption der Wahrheit seien u. a. Emanuel Rádl (1873–1942) und seine Theorie der Idee, Jan Patočka (1907–1977), sowie seine Konzeption

Im Grunde genommen, wurde Wahrheit jetzt als ein zwar inhaltsloser, aber dennoch personalisierter Anspruch im Sinne von: »Du sollst!« verstanden. Das leere »Sollen« gewinnt ein »Sein«, falls dieser Anspruch durch Menschen erhört und durch das Handeln konkretisiert wird. Rádl und Hejdánek betonten, dass die Wahrheit ohne menschliches Tun ohnmächtig bleibe.[32] Im gleichen Sinne äußerte sich auch Patočka, der in den 1950er Jahren eine Konzeption des negativen Platonismus entwarf. Darin sprach er von einer Idee (im Singular), die überdies nicht als Vorbild von den Dingen – also nicht als Vorbild, das ontologisch von ihnen getrennt ist – zu verstehen sei. Die Idee ist als Trennung selbst (*chórismos*), als schiere Negativität aufzufassen. Sie wird durch den Menschen operieren und sich manifestieren, und zwar als menschliche Fähigkeit, sich vom Gegebenen zu distanzieren und die Objektivität zu transzendieren.

Die Wahrheit verkündet sich aber grundsätzlich als die Aufforderung, zu handeln oder sogar die gesamte Lebensform zu verändern. Im Vordergrund stehen erneut nicht nur die Normativität und Verbindlichkeit der Wahrheit, sondern auch die ganz eigene Perspektive jedes einzelnen Menschen sowie menschliches Selbstverständnis und Selbstgefühl. Die Formalisierung des Wahrheitsbegriffs geht stets Hand in Hand mit seiner inhaltlichen Konkretisierung, die durch den Menschen geschieht. Infolgedessen werden soziale Institutionen, Normen und Praktiken nicht nach einer ahistorisch und allgemein gültigen Regel abgebildet und bestimmt. Die Kriterien der sozialen Kritik sind selbst historisiert, d. h. sie sind nicht bloß an den biblischen Aussagen zu messen. Ganz im Gegenteil: Der Sinn der biblischen Aussagen muss durch das Prisma der menschlichen Erfahrungen eruiert werden. Das christliche Modell der sozialen Kritik, das aus der soeben skizzierten Uminterpretation des emanzipatorischen Platonismus entstand, schien nun Marx' Einwand, es sei machtlos und illusorisch, zu widerlegen.

Die Wahrheit verkündet sich aber grundsätzlich als die Aufforderung, zu handeln oder sogar die gesamte Lebensform zu verändern.

6. Atheismus als Metaphysik des menschlichen Lebens

Das besonders intensiv diskutierte Thema des »Atheismus« darf zweifellos als der konzeptuelle Kern des damaligen Dialogs angesehen werden. Es stellte einen Berührungspunkt dar, an dem sich sowohl Marxisten als auch Christen trafen und eine gemeinsame Sprache finden konnten.

In 1950er Jahren war zunächst bzw. immer noch die Ansicht verbreitet, dass der marxistische Atheismus und der christliche Theismus zwei weltanschauliche Antipoden seien, die man nur schwer miteinander verknüpfen könne. In den 1960er Jahre veränderte sich jedoch die Diskussionslage, denn manche Christen, insbesondere die Protestanten, betonten, dass der Theismus für das Christen-

des negativen Platonismus, oder Ladislav Hejdánek (1927–2020) und seine Theorie der Nicht-Gegenständlichkeit erwähnt. Im Folgenden fasse ich deren Wahrheitsbegriff kurz zusammen.

32 Ganz ähnlich argumentierte auch Bonhoeffer: *Widerstand und Ergebung*, 394.

tum überhaupt nicht definitorisch sein müsse. Übrigens warf man dem Theismus direkt vor, der Substanzontologie verpflichtet zu sein, die uns zu einer irreführenden Vorstellung von Gott und theologischer Theoriebildung verleite. Auch amerikanische Theologen wie William Hamilton oder Thomas Altizer verkündeten gegen Ende der 1960er Jahre den Tod Gottes, und ähnlich drückte sich zur selben Zeit auch die deutsche Theologin Dorothee Sölle aus, die den atheistischen Gottesglauben verteidigte.

Und einige Marxisten unternahmen sogar den Versuch, den Theismus zu retten, indem sie alternative ontologische Konzepte entwarfen, die auf den Begriff der Substanz vollkommen verzichteten.

Zu denselben Resultaten gelangten ebenfalls christliche Intellektuelle aus der Tschechoslowakei und aus Osteuropa, wenn auch auf ganz eigenen Wegen. Viele Marxisten hingegen kamen bei der Beschäftigung mit dem Thema »Atheismus« zu dem Ergebnis, dass dieser eigentlich eine Metaphysik des Marxismus darstelle, indem diese eine Theorie der menschlichen Subjektivität entwickle, die verschiedene Modelle oder Formen des menschlichen Lebens thematisiere. Und einige Marxisten unternahmen sogar den Versuch, den Theismus zu retten, indem sie alternative ontologische Konzepte entwarfen, die auf den Begriff der Substanz vollkommen verzichteten.[33]

In ihrer Kritik des Theismus, bzw. des Atheismus, folgten Christen wie Atheisten zunächst dem Leitfaden der Kantischen Kritik des ontologischen Gottesbeweises.[34] Diese besagte, dass es möglich sei, den Begriff Gottes zu denken, ohne dass von diesem notwendigerweise zur wirklichen Existenz überzugehen sei. Wenn wir denken, dass *p*, so folgt daraus nicht, dass *p* der Fall ist. Der ontologische Gottesbeweis aber nimmt genau diese Möglichkeit an: Der Gottesbegriff schließt so in sich den Existenzbegriff ein; als etwas Nichtexistierendes kann man Gott daher überhaupt nicht sinnvoll denken; wenn wir Gott als Existierenden denken, dann existiert er auch unabhängig von unserem Denken. In Wirklichkeit führt kein sinnvoller Weg vom Gottesgedanken zu einer Existenzaussage über Gott, deren Wahrheit durch seine Existenz garantiert werden könnte; sie wurde einfach angenommen, nicht aber bewiesen. Und doch glauben die Christen an Gott als etwas Existierendes. Dabei unterscheiden sie dennoch prinzipiell zwischen dem Begriff und der Existenz Gottes.

Somit wurde nun eine Unterscheidung der beiden Grundformen des Atheismus gelegt: des methodologischen und des ontologischen.[35] Beide traten im marxistisch-christlichen Dialog zutage. Der methodologische Atheismus leugnet dabei nicht die Existenz

33 Hier sei an Egon Bondy (1930–2007) erinnert. Siehe Bondy: *Nesubstanční ateismus a nesubstanční theismus*. Bondy argumentierte, dass uns die Substanzmetaphysik zu einer falschen Theoriebildung verführe, die entweder zur theologischen Konstruktion des »Gottes der Philosophen« oder zum Substanzmaterialismus führe. Siehe: Bondy: *Juliiny otázky a další eseje*, 229.

34 Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, 668–676.

35 Ich habe den Unterschied zwischen dem methodologischen und dem ontologischen Atheismus schon früher ausführlich diskutiert. Siehe: Landa: *Teologie smrti Boha a marxistický ateismus*, insbesondere 248–250.

Gottes, sondern kritisiert ausschließlich unsere Gottesbegriffe und Vorstellungen. Der Unterschied zwischen Begriff und Realität wurde damit als konstitutiv für den Glauben wie auch für alle propositionalen Einstellungen anerkannt. Zugleich geht religiöses Bewusstsein davon aus, dass Gott sich in der Person Jesu Christi als etwas Existierendes geoffenbart hat. Dennoch bleibt Gott für den Menschen ein undurchdringliches Geheimnis, das auch durch das menschliche Wissen nicht endgültig aufgelöst werden kann. Daher bleibt die Möglichkeit eines Irrtums im Hinblick auf Gott immer offen. Und der methodologische Atheismus eröffnet diese Möglichkeit explizit, und zwar insofern, als er sich die soziale und anthropologische Kritik der Religion zu Nutze macht. Diverse Gottesbegriffe und Vorstellungen werden als menschliche Produkte kritisiert, die mehr über den Menschen, die Gesellschaft und die gegebene historische Epoche als über Gott sprechen. In dieser Weise funktioniert der methodologische Atheismus als Korrektiv von religiösem Bewusstsein und theologischen Konstruktionen.

Viel umstrittener aber scheint der ontologische Atheismus zu sein, der die Existenz Gottes als eines allmächtigen, allwissenden und allgütigen Wesens resolut leugnet. Aber auch hier gibt es verschiedene – u. a. marxistische und christliche – Varianten.

In den 1960er Jahren entstand in Tschechien eine spezifisch christliche Variante des ontologischen Atheismus, deren Wurzeln im emanzipatorischen Platonismus und nichtmetaphysischen Wahrheitsbegriff zu suchen sind. Diese Variante ließe sich am Beispiel von Hejdáneks Konzeption der Nicht-Gegenständlichkeit skizzieren, die dieser als »Méontologie« bezeichnete. Die Méontologie ist atheistisch in dem Sinne, dass sie – ganz typisch für den Theismus – alle Versuche, die zu einer Ontologisierung des Gottesgedankens neigen, kritisch beurteilt oder sogar direkt ablehnt. Aus der Perspektive der Méontologie gilt, dass Gott nicht existiert, d. h. keine Entität oder ein Etwas ist. Daher kann auch der Glaube nicht als propositionale Einstellung verstanden werden. Er ist kein Glaube an irgendein übernatürliches *X*. Glaube sei mithin, wie Hejdánek oftmals betonte, ohne Gegenstand und könne daher als »ungegenständlich« bezeichnet werden: »Der Glaube ist ein menschliches Handeln, aber der Mensch selbst tut es nicht; es ist eine Entscheidung, die man nicht bewusst trifft, so wie man sich nicht bewusst zu sich selbst entscheidet.«[36] Hejdáneks Lieblingsbeispiel ist der alttestamentliche Abraham: Der Ruf des Herrn erging an ihn, aus Haran herauszuziehen und ins Unbekannte zu gehen. Der Glaube bedeutet hier, sich auf Gott zu verlassen und zugleich auf dessen Aufforderung, ein neues Leben zu beginnen, engagiert zu reagieren.

Jiří Němec, ein katholischer Intellektueller, der sich in den 1960er Jahren mit Hejdáneks Denken auseinandersetzte, gelangte zu einer ähnlichen Idee, als er in seinem Tagebuch notierte: »Die Beziehung zwischen Gott und der Welt ist als ungegenständlich zu konzipieren«,

In den 1960er Jahren entstand in Tschechien eine spezifisch christliche Variante des ontologischen Atheismus, deren Wurzeln im emanzipatorischen Platonismus und nichtmetaphysischen Wahrheitsbegriff zu suchen sind.

36 Hejdánek: *Ateismus a otázky nové interpretace*, 37.

woraus er schließt, dass sie als schiere Liebe zu verstehen sei, deren Relata gerade nicht als Gegenstände zu qualifizieren seien.[37] Aus dieser Perspektive kritisiert Němec, wie übrigens die meisten Katholiken, den ontologischen Atheismus – und zwar mit Hilfe des methodologischen Atheismus. Diese Strategie wurde in den Formulierungen der Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils umrissen.[38] Die verschiedenen Formen des ontologischen Atheismus wurden hier als Folge mangelhafter Gottesbegriffe oder Vorstellungen diagnostiziert. Gäbe es keine defekten Gottesbegriffe, gäbe es auch keinen ontologischen Atheismus. So wird dem methodologischen Atheismus Recht gegeben, oder besser: Der ontologische Atheismus wurde als methodologischer dekuvriert. In Übereinstimmung mit der skizzierten Strategie behauptet Němec, ontologischer Atheismus sei ein Reflex unserer prinzipiellen Fehlbarkeit im Hinblick auf Gott, was besonders angesichts der Möglichkeit einleuchtet, dass man gegen eine bestimmte atheistische Position prinzipiell einen stärkeren Gottesbegriff entwickeln kann.

... wurde der Atheismus als »Metaphysik des Marxismus« (Gardavský) bzw. als »Metaphysik der menschlichen Existenz« (Machovec) begriffen.

Die marxistische Fassung des ontologischen Atheismus aus den 1950er Jahren basierte ausdrücklich auf der materialistischen Ontologie, die dem Naturalismus verpflichtet war, in dem kein Platz für die Existenz Gottes bleibt. Erst später wurden – unter anderem bei Vítězslav Gardavský und Milan Machovec – Versuche unternommen, eine differenziertere Position auszuarbeiten. In dieser wurde der Atheismus als »Metaphysik des Marxismus« (Gardavský) bzw. als »Metaphysik der menschlichen Existenz« (Machovec) begriffen.[39] Der Atheismus stützt sich auf die Überzeugung, dass das Christentum und die Weltreligionen eine Antwort auf die fundamentalsten existenziellen Fragen hinsichtlich der Endlichkeit des menschlichen Lebens bieten: Wie kann man ein erfülltes Leben führen? Was ist der eigentliche Sinn unseres Lebens? Die religiöse Antwort besteht nun darin, ein bestimmtes Lebensmodell zu konstruieren. Atheismus kann dann als Versuch begriffen werden, aus religiösen Vorstellungen, Symbolen und Riten jeweils ein Modell des menschlichen Lebens zu eruieren und eine bestimmte – z. B. eben die christliche – Lebensform aus ihnen zu rekonstruieren. Gardavský und Machovec gingen unisono davon aus, dass jedes Modell eng mit dem spezifischen Verständnis der Zeitlichkeit und der menschlichen Subjektivität verbunden sei. Das zeige sich – wie Gardavský behauptete – besonders deutlich an den alttestamentlichen und neutestamentlichen Geschichten. Diese könnten existenziell als Deutung dessen verstanden werden, was es überhaupt bedeute, in der Zeit zu leben und

37 Němec: *Zápisníky II. 1965–1969*, 258. Indem er Liebe als eine Relation, die sich auf sich selbst bezieht, konzipiert, reproduziert Němec faktisch Kierkegaards Idee, die ursprünglich in Bezug auf den Geist bzw. auf das Ich angewendet wurde.

38 Die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils wurden von dem katholischen Exilanten Karel Skalický auf Tschechisch zugänglich gemacht und ausführlich kommentiert. Siehe Skalický: *Radost a naděje*.

39 Gardavský: *Gott ist nicht ganz tot*, 221. Machovec: *Jesus für Atheisten*, 30.

endlich zu sein. Zugleich zeigten diese Geschichten, dass man sich gegen die sozialen und sogar die biologischen Determinationen stemmen könne, was wiederum zu dem klaren Bewusstsein führe, dass die Endlichkeit den grundsätzlichen Parameter unseres Lebens darstelle. Unser Handeln sei permanent dem Risiko ausgesetzt, dass wir in unserem Leben scheitern könnten.[40]

7. SCHLUSS

Der marxistische Atheismus bildet im Wesentlichen eine Schnittmenge mit dem christlichen. Denn beide versuchen eine Antwort auf die entscheidende Frage zu geben, wie der Sinn des menschlichen Lebens zu erfassen sei. Zudem stellt jeder von ihnen ein spezifisches Modell des Lebens vor. Das marxistische Modell nimmt die radikale Endlichkeit des Lebens und die Sphäre der Immanenz vollkommen ernst: Es gibt kein postmortales Leben oder einen transzendenten Sinn, an dem sich die Menschen orientieren könnten und sollten. Der Sinn hängt davon ab, was die Menschen hier und jetzt mit ihrem Leben machen.[41] Das christliche Modell hingegen, insbesondere das vom emanzipatorischen Platonismus beeinflusste, geht davon uns, dass das Leben ein Geschenk ist und dass die Menschen durchaus nicht selbst über ihr eigenes Leben verfügen und die absolute Kontrolle über es ausüben können. Außerdem leben die Christen demnach zwischen dem Ersten und dem Zweiten Kommen Jesu Christi. Das bedeutet aber, dass die Christen sich in ihrem Leben an dem paradigmatischen Beispiel Jesu orientieren dürfen, das sie auffordert, ihr Leben anhand der christlichen Ideale zu gestalten, die ihrerseits mit dem Reich Gottes assoziiert sind. Das Reich Gottes ist daher keineswegs ein zukünftiger, unerreichbarer Horizont, dem man sich bis in alle Ewigkeit nur annähern kann, vielmehr ist es schon hier und jetzt präsent. Mit anderen Worten: Hier und jetzt entscheidet sich, ob sich das Reich Gottes verwirklicht oder nicht, und zwar durch das menschliche Handeln und Leben.[42]

Der marxistische Atheismus bildet im Wesentlichen eine Schnittmenge mit dem christlichen.

Interessanterweise erhob der marxistische Atheismus zusätzlich noch den Anspruch, eine Metadisziplin zu sein, die unterschiedliche Lebensformen explizit mache und sie auf ihren konzeptuellen Gehalt überprüfe. Als Metadisziplin verabschiedete sich der marxistische Atheismus vom Diskurs der kulturellen Revolution, und bediente sich auch nicht

40 Gardavský: *Gott ist nicht ganz tot*, 54–55.

41 Überlegungen tschechischer Marxisten wie Gardavský über die Endlichkeit der menschlichen Existenz, den Sinn des Lebens, der Freiheit und der Zeitlichkeit weisen einige Berührungspunkte mit der neueren Konzeption des »säkularen Glaubens« auf – siehe Hägglund,: *This Life. Secular Faith and Spiritual Freedom*. Hägglund argumentiert wie folgt: Weil unser Leben prinzipiell endlich ist, verfügen wir nur über eine begrenzte Zeit, in der wir uns selbst verwirklichen können. Was das Wichtigste dabei ist, ist eben diese Zeit und wie wir sie nutzen. Ganz ähnlich argumentiert auch Gardavský. Siehe Gardavský: *Gott ist nicht ganz tot*, 38–39.

42 Dies hat der tschechische Theologe Jan B. Souček als »gespaltete« oder »teleskopische« Eschatologie benannt. Siehe: Souček: *Bláznovství kříže*, 46.

weiter eines Konfrontationstons. Komárková erklärte in ihrem Brief aus dem Jahr 1964 an die ideologische Kommission der Kommunistischen Partei kompromisslos die kulturelle Revolution oder die kulturelle Hegemonie für Unsinn: »Der Marxismus braucht ein freies kulturelles Klima in seinem eigenen Interesse.«[43] Dasselbe gelte vom Christentum. Denn Kultur sei stets mit einem spezifischen Lebensmodell verflochten oder bei ihm impliziert. Wenn Kulturen und Lebensmodelle nicht in den Dialog träten, seien sie von Auszehrung bedroht. Jede Kultur oder Lebensmodell sei mehr oder weniger integrationsfähig, d. h. sie nehme verschiedene aus anderen Kulturen stammende Bedeutungselemente auf, um diese dann neu zu kontextualisieren und umzuinterpretieren. Diese Dynamik versuchte Gardavský wie folgt auf den Punkt zu bringen: »Alles, was der geschichtliche Boden enthält, in Nährstoffe umsetzen und so mit kraftvollem Wachstum in die Tiefe der Geschichte eindringen, aber auch nach oben in Stamm, Krone und Früchte.«[44]

43 Komárková: *Sekularizovaný svět a evangelium*, 244.

44 Gardavský: *Gott ist nicht ganz tot*, 23.

LITERATURLISTE

Bondy, Egon: Nesubstanční ateismus a nesubstanční theismus [Nichtsubstanzieller Atheismus und nichtsubstanzieller Theismus]. In: ders.: *Juliiny otázky a další eseje*. Praha: DharmaGhaia, 2007, 226–243.

Bonhoeffer, Dietrich: *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1973.

Cvekl, Jiří: Člověk a světový názor. K psychologii světových názorů. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1962, 7–8.

Engels, Friedrich: Zur Geschichte des primitiven Christentums. In: Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 22. Berlin: Dietz Verlag, 1977, 447–473.

Garaudy, Roger: Vom Bannfluch zum Dialog. In: *Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?,* hg. v. Roger Garaudy, Johann B. Metz und Karl Rahner. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1966, 53.

Garaudy, Roger; Metz, Johann B.; Rahner, Karl: *Der Dialog oder Ändert sich das Verhältnis zwischen Katholizismus und Marxismus?*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1966.

Gardavský, Vítězslav: *Gott ist nicht ganz tot*. München: Ch. Kaiser, 1969.

Hejdánek, Ladislav: Ateismus a otázky nové interpretace [Atheismus und die Frage einer neuen Interpretation]. In: ders.: *Filosofie a víra*, Praha: OIKOYMENH, 1999, 35–44.

Hägglund, Martin: *This Life. Secular Faith and Spiritual Freedom*. New York: Anchor Books, 2020.

Hromádka, Josef Lukl: *Evangelium für Atheisten.* Berlin: Vogt, 1958.

Janova, Matěj z: *Výbor z Pravidel Starého a Nového zákona*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1954, 51–62.

Kadlecová, Erika: *Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje*. Praha: Academia, 1967.

Kalivoda, Robert: *Husitská revoluce*. Praha: Nakladatelství československé Akademie věd, 1961.

Kalivoda, Robert: Christentum im Prozess der menschlichen Emanzipation. In: *Schöpfertum und Freiheit in einer humanen Gesellschaft*, hg. v. Erich Kellner. Wien-Frankfurt-Zürich: Europa Verlag, 1969, 169–179.

Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: F. Meiner Verlag, 1998.

Kautsky, Karl: *Der Ursprung des Christentums*. Stuttgart: Dietz, 1908.

Komárková, Božena: *Sekularizovaný svět a evangelium*. Brno: Doplněk, 1993.

Komárková, Božena: *Ve světě a ne ze světa* [In der Welt, nicht aus der Welt]. Heršpice: Eman, 1998.

Landa, Ivan; Mervart, Jan: Formy pod napětím. Josef Zumr a dějiny české filosofie. In: *Imaginace a forma. Mezi estetickým formalismem a filosofií emancipace*, hg. v. Ivan Landa und Jan Mervart. Praha: Filosofia, 2018, 11–23, insbesondere 14.

Landa, Ivan: Teologie smrti Boha a marxistický ateismus. In: *Marxisticko-křesťanský dialog v Československu*, hg. v. Ivan Landa und Jan Mervart. Praha: Filosofia, 2017, 245–274, insbesondere 248–250.

Machovec, Milan: *Novotomismus. O teologii a filosofii současného katolicismu*. Praha: Nakladatelství politické literatury, 1962, 27.

Machovec, Milan: *Jesus für Atheisten*. Stuttgart: Kreuz Verlag, 1972.

Mojzes, Paul: *Christian-Marxist Dialogue in Eastern Europe*. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1981.

Moltmann, Jürgen: *Weiter Raum. Eine Lebensgeschichte*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006.

Marx, Karl: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. In: Karl Marx und Friedrich Engels: *Werke*, Bd. 1. Berlin: Dietz Verlag, 1981, 378–391.

Němec, Jiří: *Zápisníky II. 1965–1969*, hg. v. Robert Krumphanzl. Praha: Triáda, 2020.

Ruys, Bé; Smolík, Josef: *Stimmen aus der Kirche der ČSSR*. München: Chr. Kaiser Verlag, 1968.

Schaff, Adam: *Narodziny i rozwój filozofii marksistowskiej*. Warszawa: Książka i Wiedza, 1950.

Skalický, Karel: *Radost a naděje*. Řím: Křesťanská akademie, 1968.

Souček, Jan Blahoslav: *Bláznovství kříže*. Heršpice: Eman, 1996.

Sviták, Ivan: Za konkrétní výzkum náboženských přežitků. Návrh plánu sociologického výzkumu kulturní revoluce se zvláštním zřetelem k příčinám religiozity. In: *Otázky marxistickej filozofie* Nr. 6, Bd. 18, 1963, 523–531.