

Marxismusstudien*

Zu den Verdiensten der Marxismus-Kommission der Evangelischen Studiengemeinschaft gehört zweifellos, in einer Zeit das Interesse an der sachlichen Auseinandersetzung mit Marx wachgehalten, ja, neu belebt zu haben, in der ihn nicht abfällig zu erwähnen fast schon für subversiv galt. Der Argwohn, dennoch ein Instrument des Kalten Krieges zu sein (vgl. D. Bergner und W. Jahn: *Der Kreuzzug der evangelischen Akademien gegen den Marxismus*. Berlin 1960, Dietz Verlag), war dennoch nicht ganz unbegründet. Denn die Referate zeugten, soweit sie in den „Marxismusstudien“ veröffentlicht wurden, größtenteils von einer Unbefangenheit, die mit der dogmatisch erstarrten Interpretation der Marx'schen Texte, die sich als die einzig wahre ausgab, schlecht zu vereinbaren war und sich darum als höchst unbequem erwies. Denn daß Theologen diese Texte theologisch zu deuten suchten, führte mitunter zu Erkenntnissen, die auch einen Marxisten nachzudenken veranlassen konnten. Außerdem zeigte sich, daß manche ideologischen Stereotype, die seit alters und nicht nur auf kirchlicher Seite repetiert werden, sobald von Marx die Rede ist, sich als dringend revisionsbedürftig darstellten, was gleicherweise hüben wie drüben zu einiger Beunruhigung führte.

Inzwischen hat die Beschäftigung mit Marx den fast esoterischen Charakter verloren, den sie in der Bundesrepublik zur Zeit der Ersten Folge der „Marxismusstudien“ noch aufwies. Der „Dialog“ zwischen Christentum und Marxismus, den die Marxismuskommission (und auf katholischer Seite die Paulusgesellschaft) initiierte, hat an anrühiger Befremdlichkeit verloren. Gleichwohl walten weiterhin noch manche Mißverständnisse vor. Kennzeichnend sind hierfür z. B. die große Abhandlung von Helmut Gollwitzer über „Die marxistische Religionskritik und christlicher Glaube“ in der 4. Folge und der elegant geschriebene Beitrag über den „Stillstand der Dialektik“ von Günter Rohrmoser in der 5. Folge der „Marxismusstudien“, wozu einiges anzumerken ist.

Gollwitzer geht von den wenigen Bemerkungen zur Religion und zur Religionskritik aus, die sich bei Marx u. a. in der Einleitung zur Kritik der *Hegelschen* Rechtsphilosophie finden, und meint, daß Marx

* *Iring Fetscher* (Hrsg.): *Marxismusstudien*. Vierte Folge. — *Marxismusstudien*. Fünfte Folge. Tübingen 1962 und 1968. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). VI, 258 S. und VI, 226 S.

(und Engels) „die Feuerbachsche Religionspolitik“ — auf die er sich S. 37—55 eingehend einläßt — „unbesehen und komplett übernommen“ hätten (S. 56); entsprechend mutet er Marx zu, daß er geglaubt habe, mittels einer „innerweltlichen Eschatologie“ „dem durch die Kritik enttäuschten Menschen einen besseren Trost geben zu können, als Feuerbach es vermochte“. Ihm fällt zwar auf, daß Marx, anders als Engels, sich später kaum mehr mit diesem Thema befaßt hat, dennoch hält er es für erwiesen, daß bei ihm „Religions- und Revolutionstheorie“ eine Einheit bilden (S. 59); der sozialkritischen Theorie wird gleichermaßen Messianismus wie Atheismus imputiert (S. 66 ff.). Nun hat Eric Weil in seinem Vortrag über „Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit“ (ebenfalls in der 4. Folge, S. 144—162) zu Recht darauf aufmerksam gemacht, daß „für Marx seit dem Beginn seines persönlichen Denkens das (religöse) Problem abgetan“ ist und daß überdies Marxens lapidare Feststellung, „für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet“, sich unmittelbar auf Hegel bezieht und nicht bei Feuerbach anknüpft. Das „Entscheidende“ ist nämlich, daß für Hegel „die Politik weltlich und innerweltlich autonom geworden ist, nicht im Kampfe gegen die Religion, nicht einmal, außer in Einzelfällen, gegen die Kirche, sondern weil der moderne Staat das Christentum als Lebensregel überholt hat, indem er es nach seinem gedanklichen Inhalt verwirklicht hat“ (S. 152). In diesem Punkte, so sieht es Weil, ist Marx mit Hegel und Kant völlig einig: „Das christliche Prinzip des unendlichen Wertes des Individuums ist die Grundlage des modernen Denkens und Handelns; aber dies Prinzip ist nicht, wie Hegel ... behauptet, verwirklicht, es muß erst noch verwirklicht werden“ (S. 158). Denn dieses Prinzip ist zugleich das der Freiheit. Für Hegel, wie übrigens auch Marx, ist „die innere Freiheit des Individuums unantastbar, solange sie innere bleibt; seine äußere Freiheit bleibt dem Gesetz des Staates unterworfen, eben weil sie Anspruch auf Allgemeingültigkeit erhebt und weil der Staat seinerseits das konkret Allgemeine und die Vernunft darstellt, indem er sich dem Belieben der Einzelnen widersetzt ... und somit das gesellschaftliche und politische Zusammenarbeiten ermöglicht“ (S. 151 f. Vgl. hierzu auch Joachim Ritters lesenswerten Beitrag über „Person und Eigentum“ in Hegels Rechtsphilosophie, im gleichen Band S. 196—218, insb. S. 216). Weils Interpretation gibt zu denken. Daß die schiere Realität von Staat und bürgerlicher Gesellschaft dem Prinzip der Freiheit, der inneren wie der äußeren, in keiner Weise entsprach und der unendliche Wert des Individuums nur eine schöne Floskel war, ist damals nicht nur Marx nicht verborgen geblieben, dessen theoretische Arbeit seitdem mehr und mehr den realen politischen wie schließlich den sozioökonomischen Grundlagen

dieses offensichtlichen Widerspruchs von Idee und Wirklichkeit nachzuspüren begann; ihn theoretisch, in der Philosophie, zu lösen, genügte ihm nicht mehr. Im Proletariat sah er bekanntlich die soziale Klasse, die die Philosophie „aufheben“ werde, indem es sie verwirklicht. Seit längerem hat just hier der Zweifel an der Validität der Marxschen Theorie eingesetzt, sei's mit dem Hinweis auf das Verschwinden des Proletariats, das sich in den Industriestaaten „verbürgerlicht“ habe, sei's mit dem auf die Verhältnisse in der Sowjetunion und den von ihr abhängigen Staaten als der Praxis der Theorie. In der Tat finden sich emphatische Sätze über das Proletariat und seine welthistorische Mission bei Marx — zu einer Zeit freilich, als Marx seine Vorstellungen vom Proletariat noch der zeitgenössischen „linken“ Literatur entnahm. Es bildete noch nirgend, nicht einmal in England, „die ungeheure Mehrheit“ der Bevölkerung, wie das Kommunistische Manifest behauptete, vegetierte aber allenthalben nachweislich in einem so unsäglichen Elend, daß der Kontrast zu den Ideen der großen Philosophie buchstäblich mit Händen zu greifen war. Insofern ließe sich von der Marxschen These, diese Ideen müßten von diesem Proletariat verwirklicht werden, damit sie wahr würden, sagen, daß sie nicht minder eschatologisch, ja messianisch wie im Frühsozialismus auch sonst gewesen sei. Bemerkenswerterweise wird durchgehend vergessen, daß Marxens wissenschaftliche Theorie von der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Dynamik erst später entfaltet worden ist, und unbeachtet bleibt auch, daß just Marx als einer der ersten darauf aufmerksam gemacht hat, daß sich das Proletariat im Verlauf des kapitalistischen Industrialisierungsprozesses quantitativ und qualitativ wandelt, dabei aber weiterhin das Proletariat abhängiger Arbeitnehmer bleibt, so sehr es sich mit dem Wachstum der mannigfachen Produktivkräfte auch differenziert. Auch sollte nicht übersehen werden, daß sich eine politisch eigenständige Arbeiterbewegung als organisierte Massenpartei zu Lebzeiten Marxens erst zu formieren begann, nicht zuletzt dank der Marxschen Theorie; sie umfaßte bei Marx' Tod nur eine Minderheit der Arbeiter. Nicht Messianismus, sondern Gegenwartsanalyse und Tageskampf gaben den Beweggrund zur Organisation.

Deren Erstarken hatte nicht nur die Bürokratisierung der Bewegung zur Folge, die — organisationssoziologisch gesehen — vielleicht unvermeidlich war. Vielmehr wird aus der Marxschen Gesellschaftstheorie, die in jeder Hinsicht „unabgeschlossen“ war, jetzt und erst jetzt eine Weltanschauung, der „Marxismus“. Die Arbeit an der Theorie wurde, von wenigen Ausnahmen abgesehen, weithin eingestellt. Zwar stellte der Marxismus noch keineswegs, wie *Gollwitzer* meint, „eine die gesamte Lebenspraxis leitende, umfassende Anschauung von Welt und Existenz in allen ihren Bezügen, eine erschöpfende Antwort

auf die Grundfrage des menschlichen Lebens“ dar (S. 3); dazu ist es erst im Sowjetmarxismus gekommen. Aber der Kampf gegen die Religion, gegen die Kirchen und gegen das Christentum, den Sozialdemokraten und Anarchisten nicht anders wie die Freidenker der bürgerlichen Schichten führten, ist für den Marxismus so wenig wie für die Marxsche Theorie der Motor der politischen Auseinandersetzung gewesen. Was *Gollwitzer* von den Frühsozialisten feststellt: „sie sind irritiert durch die Unvernunft der irdischen Verhältnisse, interessiert an der Wissenschaft, konzentriert auf die Frage des irdischen Glücks und die Vermehrung der irdischen Glücksmöglichkeiten für alle; ihnen allen ist der Fatalismus zuwider, mit dem das Volk unter dem Einfluß der Religion den Druck der Verhältnisse hinnimmt; ihre Kritik trifft ... die Kirche, wie sie leider ist“ (S. 24), gilt weithin auch für die Freidenker und Atheisten der Arbeiterbewegung, in der es durchaus eine „innerparteiliche Toleranz gegen Kirchenmitglieder“ gab (die übrigens Marx und Engels durchgesetzt haben, S. 67). Eine Verpflichtung zum Atheismus gab es nur in der bolschewistischen Kaderpartei; daß hier der Atheismus „zur Eichung, Vergatterung, Disziplinierung einer Kampfgruppe mit messianisch-absolutem Ziel“ diente (S. 81), dürfte sich aus den besonderen Kampfbedingungen im zaristischen Rußland herleiten; für die Marxsche Theorie ist er irrelevant.

Nun hält es gewiß schwer, diese Theorie vom Marxismus (gleich welcher Prägung) zu unterscheiden, da sie in ihn ebenso eingegangen ist, wie er sich auf sie ausgewirkt hat; ihre Kategorien sind, wie in keiner anderen Gesellschaftstheorie historisch bestimmte und zugleich auf die Geschichte bezogen. Die Arbeit an der Theorie und mit der Theorie kann daher vom Gang der Geschichte ebenso wenig absehen wie davon, daß sie diesen Gang zu ihrem Teil, und sei's als Marxismus, beeinflußt hat. Das verlangt freilich, dem Marxschen Text und damit zugleich seiner Methode die Treue halten, indem sie auf die Gegenwart und auf die Theorie selber angewandt wird. Der Rückgriff auf Marx, meint allerdings *Rohrmoser* (V, S. 3), sei „dann nicht mehr so ohne weiteres möglich, wenn Marx zu einem Klassiker erhoben und damit doch in einem bestimmten Sinne von gewissen marxistischen Denkern als selbst historisch geworden erklärt wird“. Seltsamer Einwand! *Rohrmoser* fährt fort: „man“ (diese von ihm nicht bei Namen genannten marxistischen Denker) „will nicht mehr wie Marx denken und argumentieren, sondern so, wie Marx unter den Bedingungen des 20. Jahrhunderts gedacht hätte oder hätte denken sollen, um als genuin marxistisch anerkannt zu werden. Die Berufung auf die Realität des Kommunismus, die These, daß der Marxismus in seiner Entfaltung über Engels, Lenin, Stalin, bis in die Gegenwart hinein, sich immer mehr von seinem Ausgangspunkt entfernt und sich in sein Gegenteil

verwandt und pervertiert habe, wird nicht angenommen, sondern es wird geantwortet, der wirkliche Marxismus sei nicht der wahre“. *Rohrmoser* hat zwar „weder den Wunsch, den Marxismus zu bekämpfen, noch ihn zu verteidigen“, aber welchen Marxismus meint er? Denn „der Marxismus als eine homogene Einheit hat sich gegenwärtig in eine Pluralität höchst mannigfaltiger und heterogener Formen seiner politischen und praktischen Verwirklichung aufgelöst“ (S. 2). Mit einem Wort, *Rohrmoser*, der „nicht den Marxismus selber, sondern die Kritik, die er in seiner Geschichte durch sich selbst und auch von außen her, d. h. von nichtmarxistischen Positionen und Voraussetzungen her, erfahren hat“, untersuchen will (S. 1), sieht sich in seiner „Kritik dieser Kritik“ vor schier unüberwindlichen Schwierigkeiten. Er sucht sie dadurch zu bewältigen, daß er die Marxsche Theorie auf eine Formel bringt. Die Formel lautet, daß „die (die idealistische Philosophie) aufhebend (sie) verwirklichende Praxis bisherige Geschichte damit gleichzeitig Entfremdung überhaupt aufheben und somit eine Vollendung der Geschichte, gemessen am Begriff bisheriger, praktisch ermöglichen“ wolle (S. 4). „Gemäß dem Marxschen Dictum, daß über die Wahrheit einer Theorie durch die gesellschaftliche Praxis entschieden werde“, müsse „auch mit dem Marxismus selber verfahren werden, nachdem dieser aufgehört hat, eine bloße Theorie zu sein“ (S. 6). Was marxistisch unter „gesellschaftlicher Praxis“ zu verstehen wäre, ließe sich an Georg *Sieberts* Referat über „sozial-ökonomische Möglichkeiten“ der Gegenwart und die „Probleme ihrer Verwirklichung“ (V, S. 197 bis 226) exemplifizieren, ob auch *Siebert* nichts von den „wahrhaft überholten dogmatisch-marxistischen Interpretationen der Wirklichkeit“ (S. 222) wissen will. *Rohrmoser* setzt allzu naiv „gesellschaftliche Praxis“ mit der sowjetischen gleich, die freilich an ihr teil hat. Sein Interesse gilt der „philosophischen Interpretation des Marxismus“ (S. 6). Wie üblich geworden, orientiert er sich am jungen, am „philosophischen“ Marx und läßt sich von dem Umstand nicht stören, daß Marx schon früh, in der „Deutschen Ideologie“, nuremehr ironisch von „Entfremdung“ spricht, „um den Philosophen verständlich zu bleiben“, und statt dessen alle Mühe auf die nüchterne Analyse des kapitalistischen Industrialisierungsprozesses einerseits, die Organisation selbstbewußter Arbeiter andererseits verwendet. Die Einrichtung der Zukunft vorweg zu beschwören überließ er denen, die sich nicht damit begnügen mochten, zu sagen, was ist; an der „in der Metaphysik bedachten Wahrheit des Moments der Ständigkeit in allem Sein“ (S. 7) war ihm allerdings auch nicht gelegen. *Rohrmoser* beginnt seine „Kritik der Kritik“ mit *Landgrebe*, der zwar den Anspruch des Marxismus betont habe, die Philosophie zu verwirklichen, aber nicht bedenke, daß es am Willen fehle, sie aufzuheben (S. 7). *Habermas* dagegen habe die

Marxsche Theorie zwar „richtig als Revolutionslehre“ interpretiert, sie aber zugleich „um die Lehre vom Proletariat als dem Subjekt revolutionären Handelns“ amputiert; das aber bedeute „im besten Falle die Wiederherstellung der Position der Linkshegelianer und nicht die von Marx“ (S. 9). *Rohrmoser* schreibt zwar, daß „gerade in der Gegenwart es nicht überflüssig zu sein (scheint), an das elementare ABC des Marxismus zu erinnern“ (S. 12), oder an anderer Stelle (S. 19 f.): „es muß mit einer gewissen Hartnäckigkeit der Marxsche Entwurf einer revolutionären Praxis mit dem Ziel, die Emanzipation zu vollenden, nachgezeichnet werden, um sich seiner inneren Kohärenz und rationalen Motivation zu vergewissern und um die Konstellation der Probleme umreißen zu können, mit denen sowohl implizite wie explizite Marxismuskritik konfrontiert ist“, aber dieser „Entwurf“ gerinnt ihm zum Klischee, das ihn verwundert fragen läßt, warum denn „das Suchen nach dem ursprünglichen und wahren Sinn des Marxismus solange aktuell bleiben konnte, ja in unseren Tagen es erst wurde“ (S. 21). Eine erste Antwort glaubt er in *Lukacs'* „Geschichte und Klassenbewußtsein“ zu finden, weil hier „das Proletariat als Kollektivsubjekt wahrer Erkenntnis des Geschichtsprozesses ... mindestens ebenso erschlichen (ist), wie das Lukacs den Hypostasierungen der bürgerlichen Philosophie vorwirft“ (S. 27). Übrigens mutet es grotesk an, daß die Marxsche Theorie „durch den späten Lukacs bei einem durch Dilthey und Gehlen modifizierten Auguste Comte gelandet“ sein soll (S. 30). Gerechter verhält sich der Autor gegenüber Ernst *Bloch*, an dessen Dialektik von geschichtlich gleichzeitiger Ungleichzeitigkeit (in „Erbenschaft dieser Zeit“) er anknüpft, um schließlich zu fragen, „was das alles noch mit Marx zu tun habe“ (S. 36). Er meint, daß „das bei Marx noch offengebliebene Problem einer definitiven Bestimmung des Ziels der Geschichte von Bloch aufgenommen“, von diesem aber „das zum ändernden Subjekt berufene Subjekt ... qualitativ anders gedeutet (werde) als von Marx“: „die Revolution tritt bei Bloch in den Dienst der Verwirklichung von Bestimmungen, die über den Zusammenhang der als Gesellschaft gedachten Geschichte hinausweisen“ und wundert sich deshalb, daß sich *Bloch* nicht darum kümmere, „wie die Entwicklung des Kommunismus und sein Umschlagen in totalitäre Herrschaft marxistisch begriffen werden kann“ (S. 38), wie dies immerhin *Herbert Marcuse* versucht habe (S. 38 ff.). Gegen *Sartre* formuliert *Rohrmoser* — und hier stimme ich ihm völlig zu — „daß jeder Versuch, den Marxismus von der Anthropologie her zu begründen, zu kritisieren oder gar ihn zu überholen, hinter Marx auf Feuerbach zurückfällt und alle von Marx gegen Feuerbach entwickelten Argumente herausfordert“ (S. 48). Dennoch ist die Anthropologie, und zwar die philosophische, wie sie u. a. *Gehlen* vertritt, für *Rohrmoser* „implizite

Marxismuskritik, weil sie den geschichtlichen Zukunftshorizont einer die Entfremdung überwindenden Erfüllung preisgibt“ (S. 49). Weil hier der Gedanke eines Geschichtszieles verloren geht“, komme *Gehlen* zu „einer Sanktionierung der Strukturen einer die transzendente Subjektivität verneinende(n) Praxis“ und sei drum „an der Erhaltung von allem interessiert, was bloß ist“ (S. 49) — diese Kritik an *Gehlen* ist zwar gang und gäbe, übersieht aber geflissentlich, daß dessen anti-idealistische These, das Bewußtsein sei als Funktion der Selbsterhaltung zu begreifen und eine „Thematisierung der eigenen Subjektivität“ sei „institutionell steril“ (S. 57), durchaus Marxschen Geistes ist; *Gehlen* kennt die Marxschen Texte sehr gut, auch wenn er sie nicht zitiert.

Während *Sartres* und *Gehlens* Anthropologie der Marxschen „Theorie der begriffenen Geschichte“ „nicht gerecht wurden, hat *Kojève* eben diesen Versuch gemacht“ (S. 58). Gewiß ist *Kojèves* Hegelinterpretation eine kurze Weile für die Marxrezeption in der französischen Philosophie von Bedeutung gewesen; sie hat das politische Moment der Herrschaft als „eine nicht zu übersehende Bedingung des geschichtlichen Prozesses hervorgehoben“ (S. 62) — als ob diese Banalität einem Marxisten (in Frankreich oder anderwärts) nicht seit je bekannt gewesen und es erst *Kojèves* „positiver Aufnahme Heideggers in den Versuch einer Erneuerung des marxistischen Denkens“ (S. 64) bedurft habe! Von *Heidegger* heißt es dann, daß er „mit einer divinatorischen Sicherheit an die offene Wunde des Marxismus rührt — weil (in „Sein und Zeit“) der Tod „an die Stelle des Telos bei Marx“ getreten sei (S. 65)! *Rohrmoser* spricht von der „Faszination, die Heidegger auf den Marxismus auszuüben beginnt“ (S. 66); ich frage mich, bei wem denn dies, von *Sartre* und *Merleau-Ponty* einmal abgesehen, der Fall sei; der Faszination erliegt er vielmehr selber, dem „der Marxismus nichts anderes (ist) als die dem Unwesen des technischen Zeitalters entsprechende und es ausdrückende Gestalt dieses Willens (zur Bemächtigung und Beherrschung). Er treibt die Seinsvergessenheit auf ihre äußerste Spitze und ist gerade darin so geschickhaft notwendig, wie die Schickung des Seins, das sich in ihm zuschickt“ (S. 66). *Heideggers* „radikale Kritik“ stelle freilich „kraft ihres abstrakten Charakters sicher, daß sich aus ihr keine praktischen Konsequenzen ergeben“ (S. 67); auch hier irrt *Rohrmoser*, der sich im weiteren noch mit C. *Schmitt*, Hannah *Arendt* und H. *Marcuse* („Eros und Kultur“) auseinandersetzt. Zum Schluß behauptet er, eine „Auflösung und Liquidation authentischer marxistischer Theorie“ vollzogen zu haben (S. 77). Ebenso besteht für ihn „kein ernsthafter Zweifel daran, daß die heutige Situation als geschichtliche Konsequenz der gegen die Philosophie gerichteten revolutionären Bewegungen begriffen werden muß“ (S. 78)

— so simpel gehts in der Geschichte zu. Da „allen Kräften, Individuen, Gruppen und Ideologien ihrem ausdrücklichen Selbstverständnis nach und in ihrer Auslegung der Gegenwart ein doppeltes Interesse gemeinsam ist: das an der Selbsterhaltung und das an der wie immer verstandenen Freiheit als eines Rechtes auf Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung“ (S. 79 f.), mache „die offenbare Disparatheit“ dieser Grundpostulate heute „die Philosophie notwendig, ja zu einer unerläßlichen Bedingung von Zukunft selber“ (S. 80). Dabei habe sie „nur die Wahl, sich zum Träger des revolutionären Gedankens zu machen, was heute problematisch geworden ist, oder sich als Träger der Vernunft des christlichen Glaubens in einer Welt zu begreifen, in der das Schicksal der Vernunft unlösbar mit eben diesem Glauben verknüpft ist“ (S. 84), — eine Ansicht, die zwar von manchen geteilt wird, mit der es aber die gleiche Bewandnis hat wie mit der gleicherweise von vielen geteilten Vorstellung von dem „gegen alle geschichtlichen Bedingungen indifferenten technisch-industriellen Produktionsapparat“ (S. 80). Von der Marxschen Theorie, die sich in der Vokabel Entfremdung eben nicht erschöpft, hat der Liquidator nicht gar so viel verstanden. Kein Wunder, daß er „der gegenwärtigen Theorie des Marxismus“ (welcher?) die *Kantische Philosophie* anempfiehlt, „weil deren spezifischer Dualismus von Form und Inhalt, von Sein und Sollen der geschichtlichen Situation“ dieser gegenwärtigen Theorie des Marxismus entsprechen soll (S. 84). Doch ist ihm bei dieser Empfehlung nicht ganz wohl, stellt sich doch der Versuch *Hegels*, „die Revolution geschichtlich zu begreifen, für die Gegenwart von neuem als Problem“ (S. 84).

Ob dies mit philosophischen, gar theologischen Kategorien noch möglich, erscheint einigermaßen fragwürdig, wenn der religiöse Sozialismus bei Paul *Tillich* als Beispiel genommen wird, über den H.-D. *Wendland* (in der 4. Folge) berichtet, wobei übrigens auch *Tillichs* Entwicklung nach 1933 berücksichtigt wird.

Z. A. *Jordan* berichtet über den marxistischen Revisionismus in Polen, Predrag *Vranicki* enthusiastisch über den „augenblicklichen Stand der ideologischen Diskussion in Jugoslawien“, F.-Chr. *Schroeder* über „Krieg und Existenz zwischen Moskau und Peking“ (alles in der 5. Folge) und F.-Chr. *Schroeder* über „das Eigentumsrecht in der UdSSR“ (in der 4. Folge der Marxismusstudien).

Heinz Maus, Marburg