

sprechen. Präziser sind Einzelhinweise: auf die auch in der geschwächten Demokratie noch bestehenden Teilfreiheiten, die nicht links überholt werden dürften (*R. Bigler*, „Enteignet Deutschland?“, Wien 1968), auf die Fragwürdigkeit eines Begriffs wie Spätkapitalismus (*Ch. Watrin*), auf die im Rätssystem liegenden Unwegsamkeiten (*G. A. Ritter*). Nähe zu einem Freund-Feind-Schema wird häufig der Neuen Linken angelastet, auch die Neigung zu Kompromißlosigkeit und Fanatismus, die *Milovan Djilas* „Künftige Herrschaft über den Menschen“ durch die Linken fürchten läßt, obwohl er ihr

zugute schreibt, sie habe „die herrschenden Mächte aus ihrem Dahindämmern aufgeschreckt, den Glauben an das Paradies der Elektromaschinen ins Wanken gebracht, die opportunistische und privilegierte Natur des offiziellen Kommunismus aufgedeckt“ („Neues Forum“, Februar 1968). Die absehbare Entwicklung der Neuen Linken dürfte den Kritikern zwar rechtgeben, dennoch will sich diese von ihren Kritikern und Gegnern „die Lust am Sozialismus“ (Titel des jüngsten Buches von *G. Zwerenz*, Heine-Verlag, Frankfurt 1969) offensichtlich nicht nehmen lassen.

Der Faktor Sittlichkeit im Sowjetssystem

Wurden die Fragen der Ethik oder der sog. „kommunistischen Moral“ in der Sowjetphilosophie lange Zeit überhaupt nicht oder nur am Rande behandelt, so ist seit etwa zehn Jahren eine immer intensivere ethische Diskussion in Gang gekommen, in der man sich auch mit der sog. bürgerlichen Ethik vor allem angelsächsischer Provenienz, des ethischen Neopositivismus und Emotivismus, auseinandersetzt. Im Studienjahr 1959/60 wurden an allen sowjetischen Hochschulen fakultative Kurse über marxistisch-leninistische Ethik eingeführt, Konferenzen und Tagungen widmeten sich in zunehmendem Maße diesem Thema, und die anfangs spärlichen Publikationen dazu stiegen seit dem XXII. Parteitag der KPdSU sprunghaft an (vgl. „Pravda“, 9. 6. 65). Inzwischen hat sich, wie der Chefredakteur der „Izvestija“, *L. Tolkunov*, Anfang 1967 feststellen konnte, „die sittliche Welt des Sowjetmenschen, die kommunistische Moral in den letzten Jahren in unserer Presse einen festen Platz“ erobert. „Heute kommt fast keine Nummer einer Zeitung oder Zeitschrift mehr heraus, in der nicht auf irgendeine Weise diese Probleme berührt werden. Der Bedarf an ethischer Literatur ist sehr groß und läßt nicht nach“ (Probleme der sittlichen Erziehung und die Presse, „Kommunist“, Nr. 2, S. 73).

Allerdings weisen nach Tolkunov die in der Presse behandelten ethischen Fragestellungen eine Reihe allgemeiner formaler und inhaltlicher Mängel auf: die Thematik sei unbedeutend, alltäglich, „kommunal“, die sittlichen Schlußfolgerungen nicht tieferschürfend und klar genug, der Zusammenhang mit den „brennenden Problemen des gesellschaftlichen Lebens, der Arbeit und der staatsbürgerlichen Erziehung“ fehle. Es herrsche die Tendenz, den „Moralkodex der Erbauer des Kommunismus“ (der die inhaltlichen Forderungen der kommunistischen Moral enthält) zu einer Sammlung erstarrter Thesen abzustempeln, die Darstellungen blieben ohne eine bestimmte aktive erzieherische Wirkung, man spreche mehr das Gefühl als den Verstand an und konzentriere sich nicht auf die wirklich notwendigen Themen, z. B. Trunksucht oder Rowdytum. Das Hauptkriterium bei der Auswahl ethischer Themen müsse die allgemeine Verbreitung des Phänomens sowie die gesellschaftliche Bedeutsamkeit des Beitrages sein. Die im sowjetischen Moralkodex angeführten Forderungen und Ideale sollten stärker behandelt werden: gewissenhafte Arbeit, sozialistische Humanität, Kollektivismus, das Bewußtsein der gesellschaftlichen Pflichten. Internationalismus und die Unversöhnlichkeit gegenüber den Feinden des Kommunismus. Statt dessen begnüge man sich mit rein formalen Verweisen

auf diesen Moralkodex. Diese „Kritik“ Tolkunovs dürfte mehr die Tages- und Wochenpresse treffen, weniger aber Fachzeitschriften wie „Voprosy Filosofii“, „Filosofskie Nauki“, „Kommunist“, „Vestnik Moskovskogo Universiteta“ u. a., deren zunehmende Beiträge zu ethischen Themen ein wesentlich höheres Niveau aufweisen.

Der Moralfaktor in der kommunistischen Gesellschaft

Die Gründe für dieses Interesse sind vielschichtig. Das konkrete moralische oder amoralische Verhalten im Alltag, im Betrieb und in der Familie, Kriminalität, Konflikte und Skandale sind seit eh und je gesellschaftsrelevant. Dies gilt heute von der Sowjetgesellschaft um so mehr, als diese Themen lange Jahre mehr oder weniger totgeschwiegen wurden. So löste z. B. ein Artikel von *N. Parigina* „Freude und Pflicht“ („Izvestija“, 23.1.68) über die Gefühllosigkeit junger unehelicher Mütter, welche ihre Kinder in Hospizen zurücklassen und sich nicht mehr um sie kümmern, eine heftige Diskussion aus. Dürfte dieses Interesse vornehmlich spontaner Natur sein, in dem sich ein ursprüngliches sittliches Bewußtsein zu Wort meldet, so gibt es darüber hinaus ein „offiziell“ gelenktes und gefördertes Interesse am „Moralfaktor“ der zwischenmenschlichen Beziehungen. Dieses „offizielle“ Interesse hat teils real-praktische, teils rein theoretische Ursachen.

Kriminalität, Alkoholismus, Rowdytum, der offene Zynismus sowjetischer Bürger gegenüber dem „gesellschaftlichen Eigentum“, Roheiten in den zwischenmenschlichen Beziehungen, wie sie in der Sowjetpresse immer wieder berichtet werden, sind in den Augen der Parteiführung natürlich keine stabilisierenden Faktoren der Sowjetgesellschaft. Gerade das „hochmütige“, „gemeine“ und „grobe“ Verhalten der Vorgesetzten in sowjetischen Betrieben gegenüber den Arbeitern, das z. B. *E. Dolot* im Organ des sowjetischen Jugendverbandes, „Molodoj Kommunist“ (Nr. 1, 1968, S. 82), scharf verurteilt, wird von ihm auf einen „Mangel an humanistischer Erziehung der Führungskader“ zurückgeführt. Es zerstöre die Moral, zerfresse die Gemütsverfassung der Arbeiter und zersetze das Kollektiv.

Ein weiterer Grund für das offizielle Interesse am „Moralfaktor“ liegt letztlich in der zunehmenden industriellen Verflechtung und den stets komplizierter werdenden industriellen Fertigungsprozessen, die eine rein zentral gelenkte Planwirtschaft impraktikabel machen. Diese Erkenntnis zwang die Partei- und Regierungs-

spitzen, die Eigenverantwortung des Arbeiters sowie den „Moralfaktor“ bei der Errichtung der materiellen Basis des Sozialismus oder Kommunismus zu mobilisieren. Dieser wird daher in Parteidekreten und ideologischen Aufrufen als „Hebel“ in der Lenkung der gesellschaftlichen Entwicklung bezeichnet (vgl. *P. Kirschenmann*, Neuere Probleme einer sozialistischen Moraltheorie, I, „Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien“, Nr. 44/1968, S. 1). *L. Tolkunov* (a. a. O.) spricht in diesem Zusammenhang von der Bedeutung des „ideellen, sittlichen Potentials jedes Bürgers“. Wie hoch dieses Potential eingeschätzt wird, zeigt z. B. die Tatsache, daß in den Beschlüssen des XXIII. Parteitages der KPdSU 1966 die Aufgaben der Erziehung denen des wirtschaftlichen Aufbaus gleichgestellt wurden.

Widerspruch zwischen Theorie und Wirklichkeit?

Außer durch die wirtschaftlich-industrielle Verflechtung ist das offizielle Interesse am moralischen Niveau der Sowjetbürger auch noch durch theoretische Schwierigkeiten der marxistisch-leninistischen Ideologie bedingt. Nach deren Selbstverständnis ist der Aufbau des Sozialismus in der Sowjetunion bereits abgeschlossen und die Sowjetgesellschaft in die Periode des fortgeschrittenen Aufbaus des Kommunismus eingetreten. Auf dem Wege zu diesem Ziel des voll verwirklichten Kommunismus, der historisch letzten und menschlichsten Gesellschaftsordnung, komme es zu einer völligen Umgestaltung aller menschlichen Beziehungen. Diese impliziere auch die Ausmerzung von Rechtsverletzungen jeder Art sowie die Achtung vor den Normen der kommunistischen Moral. Kriminalität, soziale Ungerechtigkeit und Egoismus würden „unvermeidlich verschwinden“, da deren Ursachen, Not, Elend und Arbeitslosigkeit, beseitigt sein würden. Doch 50 Jahre nach der Oktoberrevolution und in einer fortgeschrittenen Phase der Entwicklung zum Kommunismus hat sich in dieser Hinsicht nichts wesentlich geändert. Dieser Tatsache sucht man durch den Hinweis auszuweichen, daß Kriminalität, Undiszipliniertheit, Individualismus, Lüge, Heuchelei und Faulheit Überbleibsel der Vergangenheit und auf mangelhafte Schul- und Familienerziehung zurückzuführen seien. Auch das Eindringen von Elementen der bürgerlichen Ideologie wird dafür verantwortlich gemacht. Andererseits rückt man aber auch ganz offen von der traditionellen These der alleinigen sozialen Bedingtheit von Rechtsübertretungen ab — so die sowjetische Gerichtspsychologie — und zieht auch die psychologischen und biologischen Ursachen von Verbrechen in Betracht, die freilich mit den sozialen in einer Wechselwirkung stünden (vgl. *O. A. Gavrilov*, Probleme der sowjetischen Gerichtspsychologie, „Voprosy psichologii“, Heft 6, 1965).

Die Achtung vor den sittlichen Normen, die sich in der gegenwärtigen Periode des Übergangs zur kommunistischen Gesellschaft immer mehr durchsetzen sollen, setzt freilich eine hinreichend einsichtige Klärung dieser Normen voraus. Dabei sehen sich die marxistischen Theoretiker mannigfachen Schwierigkeiten gegenüber. So z. B. erklären sie Sittlichkeit und Moral, von ihrer vorausgesetzten materialistischen Geschichtsauffassung her, als klassenbedingte Phänomene, andererseits enthalte aber die kommunistische Moral auch allgemein menschliche Moralprinzipien, z. B. die Achtung der Kinder vor den Eltern und die Sorge dieser für die Kinder. Eine tiefere Klärung

des Verhältnisses von kommunistischer zur allgemeinmenschlichen Moral steht aus. Man erklärt einfach, die allgemeinen sittlichen Forderungen erhielten in der kommunistischen Moral auch allgemeinmenschliche Moralität nicht mitgeteilt wird. So wird offen zugegeben, daß weite Gebiete der marxistischen Ethik noch größtenteils unerforscht seien. Dies gelte z. B. von Begriffen wie Liebe, Haß, Freundschaft, Kameradschaft, Mut, Tapferkeit, Opferbereitschaft, Bescheidenheit u. a. Ebenso müsse die marxistische Ethik zu Phänomenen wie Not, Kummer, Leid, Krankheit, Schuld, Scham, Tod usw. erst noch ihre Position erarbeiten. Daher ist für die heutige Lage der marxistischen Ethik überhaupt ein Nebeneinander sich widersprechender Positionen und extremer Standpunkte charakteristisch, so daß man von der marxistischen Ethik heute (auch im sowjetischen Bereich) kaum noch sprechen kann, es sei denn, man schränkt diesen Begriff auf die offiziell propagierte „Schulethik“ der Lehrbücher ein.

Relativität und Instrumentalisierung der marxistischen Moral

Von der immerhin vorherrschenden traditionell orientierten marxistischen Ethik lassen sich zwei wesentliche Aussagen machen. Die eine betrifft ihre Grundausrichtung, die andere ihre soziale Funktion: ihre relative Geltung und die Neigung, sie zu instrumentalisieren. Ihre relative Geltung folgt aus der materialistischen Geschichtsauffassung. *Marx* und *Engels* haben sich selten zu speziell ethischen Fragen geäußert. Beide standen jeder normativen Ethik, vor allem einer übergeschichtlich und außer-gesellschaftlich normierten Moral, ablehnend gegenüber. Die Marxsche materialistische Geschichtsauffassung begründet den Ursprung und die Entwicklung aller Ideen, darunter auch der Sittlichkeit und Ethik. Beide sind Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins, das selbst wiederum von den gesellschaftlichen Produktionsverhältnissen bestimmt wird. Mit der Entwicklung der Produktionsverhältnisse in den verschiedenen historischen Epochen entwickeln und ändern sich auch die sittlichen Normen und Verhaltensweisen der Menschen einer Gesellschaft. Daher wird im Marxismus-Leninismus eine „grundsätzliche Relativität des sittlichen Verhaltens angenommen“ (vgl. Art. „Ethik“, Sowjetsystem und demokratische Gesellschaft, II, 1968, Sp. 319 ff.). Diese Relativität ist jedoch nicht mit einer Subjektivität des Sittlichen zu verwechseln. Vielmehr ist die Moral in der sozialistischen Gesellschaft immer auch objektiv. Mit dieser Relativität hängt ein zweites Hauptmerkmal der marxistisch-leninistischen Moral zusammen: ihre „Instrumentalisierung“ für ökonomische und politische Zwecke. Diese Instrumentalisierung der Moral geht vor allem auf Lenin, den Techniker der Revolution, zurück. Durch ihn erfolgte die Einschmelzung sittlicher Imperative in die Strategie des kämpfenden Proletariats. So erklärte er in seiner Rede vor dem Kongreß des kommunistischen Jugendverbandes im Jahre 1920: „Wir sagen, daß unsere Sittlichkeit völlig den Interessen des proletarischen Klassenkampfes untergeordnet ist. Unsere Sittlichkeit ist von den Interessen des proletarischen Klassenkampfes abgeleitet“ (*V. I. Lenin*, Werke, Band 31, S. 281 ff.). Da in diesem Klassenkampf die Partei die führende Rolle spielt sowie die gesellschaftliche Entwicklung zum Kommunismus leitet, kommt ihren Weisungen grundlegende Bedeutung zu. Sie setzt moralische Wertungen gemäß ihren Zielen:

Unterstützung staatlicher Gesetze und Aktionen, Sicherung der Arbeitsdisziplin und -initiative, tiefere menschliche Befriedigung durch die Arbeit für das Wohl der Gesellschaft, Erziehung zu einem parteikonformen Verhalten im öffentlichen und privaten Leben. Die Moral soll also in der Sowjetgesellschaft eine regulierende und organisierende Rolle spielen (vgl. *P. Kirschenmann*, a. a. O., III, S. 5).

Zu diesem Zweck hat die Partei im neuen, auf dem XXII. Parteitag angenommenen Parteistatut im „Moralkodex der Erbauer des Kommunismus“ die inhaltlichen Forderungen der kommunistischen Sittlichkeit zusammengestellt, die seitdem diskussionslos weitertradiert werden: Treue zur Sache des Kommunismus; gewissenhafte Arbeit zum Wohle der Gesellschaft; hohes gesellschaftliches Pflichtbewußtsein, Unduldsamkeit bei Verstößen gegen die gesellschaftlichen Interessen; Kollektivgeist und kameradschaftliche Hilfe; humanes Verhalten und gegenseitige Achtung der Menschen; Ehrlichkeit und Wahrheitsliebe, sittliche Sauberkeit, Schlichtheit und Bescheidenheit im gesellschaftlichen wie im persönlichen Leben; gegenseitige Achtung in der Familie, Sorge für die Erziehung der Kinder; Unversöhnlichkeit gegenüber Unge rechtigkeit, Schmarotzertum, Unehrllichkeit, Strebertum und Habgier; Freundschaft und Brüderlichkeit aller Völker der UdSSR, Unduldsamkeit gegenüber nationalem Zwist und Rassenhader; Unversöhnlichkeit gegenüber den Feinden des Kommunismus, des Friedens und der Völkerfreiheit; brüderliche Solidarität mit den Werktätigen aller Länder, mit allen Völkern (zitiert bei *A. F. Schischkin*, Grundlagen der marxistischen Ethik, Berlin 1964, S. 236 f.).

Kommunismus als oberste Norm

Diese Instrumentalisierung der Moral wird von den marxistischen Theoretikern durch das Ziel der kommunistischen Bewegung gerechtfertigt, nämlich die Errichtung der kommunistischen Gesellschaft als der höchsten Stufe der geschichtlichen Entwicklung überhaupt. In ihr sollen alle Bedingungen zur allseitigen Entfaltung der Persönlichkeit verwirklicht, jegliche Entfremdung und Ausbeutung überwunden sein. Sie wird eine Gesellschaft der „schöpferischen Arbeit und des Überflusses für alle“, des „kulturvollen und sinnvollen Lebens für alle“ sein (vgl. Art. Sozialismus und Kommunismus, Philosophisches Wörterbuch, Leipzig 1966, S. 522). Diese und andere bisweilen eschatologisch anmutenden Zielvorstellungen von der kommunistischen Gesellschaft, wie sie vornehmlich in offiziellen Lehrbüchern auftreten, werden jedoch in Einzeldarstellungen erheblich abgeschwächt. So können — z. B. nach *P. A. Landesman* und *J. W. Sogomono* — auch aus „den Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens im Kommunismus Leid und sogar Unglück entspringen“, da der Kampf des „Neuen mit dem Alten“, des „Fortschrittlichen mit dem Konservativen“ ein „ewiges Gesetz des Lebens“ sei. Worin freilich das „Neue“ und „Fortschrittliche“ in der historisch letzten und vollendetsten Gesellschaftsformation besteht, wird nicht gesagt. Nach *H. Eilstein*, dem Schriftleiter der polnischen Zeitschrift „*Studia filozoficzne*“, könnten im Sozialismus sogar neue Arten der Entfremdung auftreten, die es im Kapitalismus noch nicht gegeben habe. Und selbst der Kommunismus sei keine konfliktlose Gesellschaftsordnung und beseitige die Entfremdung nicht, da Konflikte

zum Wesen des Menschen gehörten (vgl. „*Vestnik Moskovskogo Universiteta — Filosofija*“, Nr. 1, 1967).

Dennoch falle dieses Ziel mit den Interessen und Idealen der Gesamtmenschheit zusammen und sei die kommunistische Moral, die zu diesem Ziel hinführen und nach dessen Erreichung das gesamte Leben der Gesellschaft bestimmen soll, zugleich allgemein menschlich. Daher normiere dieses Ziel auch alles menschliche Handeln, das insofern sittlich gut oder sittlich schlecht sei, als es zur Errichtung des Kommunismus beitrage oder sie behindere. Diese Verbindung der Sittlichkeit mit der kommunistischen Gesellschaft impliziert ein bestimmtes *Verhältnis des Einzelmenschen zu dieser Gesellschaft*. Die Frage nach diesem Verhältnis wird daher auch als *die Grundfrage der marxistisch-leninistischen Ethik* bezeichnet. Sie steht als letzte Frage hinter den ethischen Einzelfragen nach dem sittlich Guten und sittlich Schlechten, der Vereinbarkeit und Einheit der persönlichen und gesellschaftlichen Interessen, nach dem Sinn des Lebens, nach Glück, Gewissen, Pflicht, Würde und Ehre, die als die Kategorien der marxistisch-leninistischen Ethik bezeichnet werden. In dieser Grundfrage nach dem Verhältnis von Individuum und Gesellschaft divergieren die Auffassungen und zeigt sich in letzter Zeit eine gewisse Anthropologisierung.

Die entscheidenden Anstöße zu dieser Tendenz, die strikte Unterordnung des Einzelnen unter die Gesellschaft zu lockern und schöpferische Initiative, Eigenständigkeit und Individualität stärker zum Zuge zu bringen, gingen wohl von den Erfahrungen des stalinistischen Systems aus, das den Menschen im Dienste des Kollektivs ein- und verplante und heute zu einem Comeback in der Sowjetunion anzusetzen scheint. Die Schrecken dieses Systems machten den Widerspruch zwischen marxistischer Theorie und sowjetischer Wirklichkeit allen offenbar und ließen starke Zweifel an der Überlegenheit der kommunistischen Moral gegenüber anderen Formen gesellschaftlicher Moral aufkommen. Ein neu erwachtes Interesse am Humanismus des jungen Marx und an seinen Frühschriften sowie an den Fragestellungen des Existentialismus, die vor allem in Polen von *A. Schaff* und auch *J. Kolakowski* aufgegriffen wurden, blieb nicht ohne Einfluß. Damit sind natürlich die traditionellen Auffassungen noch längst nicht überwunden. Sie laufen vielmehr parallel zu diesen Ansätzen weiter, wie noch ein jüngerer Artikel des marxistischen „Klassikers“ der Ethik, *A. F. Šiškin*, zeigt (Ethik und Mensch, „Kommunist“, Nr. 1, 1967, S. 74—84). Nicht zuletzt trug auch die Kritik westlicher Sowjetologen am Marxismus zu einer stärkeren Reflexion über die „Fragen des Menschen“ bei. Diese Kritiker (z. B. *J. M. Bocheński*, *G. Brunner*) warfen dem Marxismus vor, daß er keinen *positiven* Begriff einer selbständigen Einzelperson entwickelt habe, ja, daß diese von den marxistischen Voraussetzungen her nur ein „Moment des gesellschaftlichen Ganzen und seiner Geschichte“, nicht aber selbständiges Subjekt noch „wertautonomer ‚Selbstzweck‘“ sei. Sie sei allein „Mittel für die in der Gesellschaft beschlossenen Zwecke“ (zitiert bei *H. Fleischer*, Umriss einer „Philosophie des Menschen“, „Hochschulinformationen“, Nr. 2, 1967, S. 32 f.).

Doch die Kritik kommt nicht nur von außen. Auch die innere Problemlage der sozialistischen Länder drängt zu neuen Überlegungen. Ein Ausgangspunkt dazu ist die Frage des Verhältnisses der Frühschriften zu den späteren Werken von *Marx*, die in den letzten Jahren im sozialistischen Lager zu scharfen Auseinandersetzungen

geführt hat. So erschien eine ganze Reihe von Arbeiten, die nachzuweisen suchten, daß Marx vornehmlich in seinen Frühschriften einen ausgeprägten Humanismus entwickelt habe, in dem der Entfremdungsbegriff eine Schlüsselrolle spiele. Diese Kritiker würden zwischen diesem frühen und dem späteren Marx, zwischen seiner Entfremdungstheorie und seiner Lehre vom Klassenkampf, einen Gegensatz konstruieren, ja, die soziale Problematik durch eine anthropologische ersetzen. Wie gefährlich solche Tendenzen für den orthodoxen Marxismus sein können, geht daraus hervor, daß Lenin, wie unumstritten ist, die Frühschriften von Marx nicht gekannt hat und der Marxsche Humanismus daher — so erklären die Kritiker weiter — später entstellt worden sei. Von da ist es natürlich nur noch ein Schritt zu der These, daß der heutige Marxismus vom Humanismus Marxens abgewichen und daher eigentlich kein Marxismus mehr sei. Daher sind orthodoxe marxistische Philosophen sehr bemüht, nachzuweisen, daß die Ideen der Marxschen Frühschriften in seinen späteren Werken in vollkommenerer Gestalt dargestellt seien und Lenin sich somit das theoretische Erbe Marxens vollkommen habe aneignen können (vgl. *M. B. Mitin*, Lenin und das Problem des Menschen, „Voprosy Filosofii“, Heft 8, 1967).

Diese Frage des Verhältnisses des jungen zum späten Marx ist insofern bedeutsam, als Marx gerade in seinen späteren Werken eine Bestimmung des Menschen herausgearbeitet hat, die diesen in marxistischer Interpretation letztlich — und allein (?) — als Produkt der ökonomischen und sozialen Bedingungen erscheinen läßt. Gerade in der Bestimmung des Verhältnisses von Einzelmensch und Gesellschaft wird von den marxistischen Theoretikern — gleichsam als klassische Definition — immer wieder und in vielerlei Variierungen der Satz Marxens herangezogen, daß das „menschliche Wesen“ nichts anderes sei als das „Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“. Die auch durch diese „Definition“ und ihre einseitig gesellschaftsbezogene Interpretation mitbedingte Vernachlässigung der Problematik der individuell-personalen Existenz des Menschen wird heute von den marxistischen Ideologen durchaus zugegeben. Doch sei es eine simplifizierende Übertreibung zu behaupten, der Marxismus habe den individuellen Menschen überhaupt nicht gesehen. Der Marxismus reduziere aber nicht „die soziale Personalität des Menschen auf menschliche Individualität, ebensowenig wie er die Individualität des Menschen auf sein soziales Profil reduziert“ (*T. I. Ojzermann*, Persönlichkeit und Freiheit, zitiert bei H. Fleischer, a. a. O.). Demgegenüber setzen andere sowjetische Sozialphilosophen (z. B. *G. E. Glezermann*) den Sozialtheorien, die vom einzelnen Menschen ausgehen, die Gesellschaft als den Marxschen Ausgangspunkt entgegen, andere suchen nachzuweisen, daß bei Marx der Begriff „Einzelmensch“ durch den der Gesellschaft abgelöst sei. Zu solchen Thesen bemerkt *A. Schaff*, „der Mangel an entsprechenden Untersuchungen in der marxistischen Literatur trug im Laufe von Jahrzehnten dazu bei, daß sich ... ein bestimmtes Stereotyp des Marxismus fixierte, in dessen Wörterbuch das Problem des menschlichen Individuums überhaupt keinen Platz hat“ (Marxismus und das menschliche Individuum, Europa Verlag, Wien 1965, S. 71 f.). Schaff kann sich dabei auf Marx stützen, der in seinen Jugendschriften erklärt hat, das Individuum „ist“ das gesellschaftliche Wesen und die Gesellschaft „sind“ die gesellschaftlich verbundenen Menschen.

Diese Auseinandersetzung zeigt, wie sehr starre Fronten in Bewegung geraten sind. Vor allem die im Marxismus entwickelte Persönlichkeitstheorie sucht die Eigenständigkeit und die inneren Dimensionen des Individuums herauszuarbeiten. Dabei geht es um die allseitige und harmonische Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit. Diese wird z. B. nach *V. P. Tugarinov*, einem der eigenständigsten marxistischen Denker, durch die Qualitäten der Vernünftigkeit, Verantwortlichkeit gegenüber der Gesellschaft, der inneren Freiheit, der persönlichen Würde und Individualität charakterisiert. *P. M. Egides* geht noch weiter, wenn er sich dafür ausspricht, den eigentlichen Kern der Persönlichkeit oder Person darin zu sehen, daß sie der Gesellschaft in wesentlichen Dingen als autonomes Subjekt gegenübersteht (Persönlichkeit als soziologische Kategorie, in „Čelovek i epoha“, 1964, S. 331). Diese Attribute des Menschen zeigen, daß die marxistischen Autoren damit nicht den Seinsstatus der Person meinen, in dem ein Mensch geboren wird, sondern jenen Grad an menschlicher Reife, zu dem er erst im Laufe eines längeren Bildungsprozesses heranwächst.

Relativierung des Einzelnen

Die dabei im Hintergrund stehende Frage ist: Gibt es aber einen unabhängigen Eigenwert des Menschen, oder wird dieser grundsätzlich relativiert durch die von ihm verrichtete „gesellschaftlich nützliche Arbeit“? In dieser zentralen Frage, die auch für das ethische Normproblem und damit für die gesamte Ethik von grundlegender Bedeutung ist, geraten die Aussagen sowjetischer Theoretiker in einen merkwürdigen — wenn auch sehr verständlichen — Zwiespalt. So heißt es z. B. bei *A. F. Šiškin* (Der Mensch als höchster Wert, „Voprosy filosofii“, Heft 1, 1965, S. 9), „der Sozialismus und Kommunismus erkenne den Menschen als höchsten Wert“ an. Daher existiere in der sozialistischen Gesellschaft nicht der Mensch für die Produktion, sondern die Produktion für den Menschen, der Ziel des gesamten Produktionsprozesses wie der ganzen „materiellen und geistigen Kultur der Gesellschaft“ sei. Der gleiche Autor relativiert jedoch in seinem Artikel „Der Sozialismus und die Moralwerte der Menschheit“ („Voprosy filosofii“, Heft 10, 1967, S. 69) diese Aussage wieder insofern, als die Gesellschaft von jedem wünsche, daß er sich seiner Würde „als Glied des sozialistischen Kollektivs“ bewußt werde, dieses Kollektiv aber seine Achtung gegenüber dem Menschen danach *bemißt*, in welchem Verhältnis dieser zu den anderen Menschen, zum Kollektiv selbst steht, sowie danach, welches Maß an „Arbeit und Fähigkeiten“ er in den „Dienst der allgemeinen Sache“ stelle. Und noch klarer heißt es beim gleichen Autor (Ethik und Mensch, a. a. O., S. 83), daß die „strengste Beachtung der Arbeitsdisziplin“, das rechte Verhältnis zur Arbeit wie zum sozialistischen Eigentum zur persönlichen Überzeugung jedes Menschen, zur „Norm seines Verhaltens“ und zu seiner „ersten Bürgerpflicht“ werden müsse. Diese Aussagen, für die sich weitere Beispiele anführen ließen, machen den Zwiespalt offenbar: abstrakt und allgemein wird der Mensch und seine Würde als höchster Wert anerkannt, konkret und im besonderen wird dieser jedoch wieder gemäß seiner Leistung für die Gesellschaft relativiert.

Dennoch führen einige Autoren über diese Positionen hinaus. So sucht z. B. *L. N. Mitrochin* „das abstrakte Schema ‚Persönlichkeit und Gesellschaft‘“ auf das „Pro-

blem der Beziehungen des Menschen zu den anderen Menschen“ zurückzuführen, da es keine Gesellschaft „außerhalb der sie bildenden Individuen gibt“. Es gehe also darum, die „objektiven Zusammenhänge zwischen den Einzelmenschen zu erforschen sowie jene Form, in der die Einbeziehung der individuellen Tätigkeit in die der ganzen Gesellschaft erfolgt (Zu einigen Fragen der marxistischen Persönlichkeitstheorie, „Gesellschaftswissenschaftliche Beiträge“, Heft 12, 1966, S. 1236). Eine weitere Klärung des Problems kommt wieder von V. P. Tugarinov mit seiner Unterscheidung eines doppelten Wertes des Menschen, eines *relativen*, den er gemäß seinem Nutzen für die anderen und die Gesellschaft habe, und — diesem vorausgehend — eines *absoluten* Wertes, der keiner Abstufung unterliege. Als solchen absoluten Wert bezeichnet er den Wert „der Person als solcher, unabhängig von allem Übrigen“. Diesen Wert des Menschen habe die Gesellschaft deshalb anzuerkennen, „weil er ein Mensch ist“. Daraus leitet Tugarinov — faktisch — eine Umkehrung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft ab: Ist der Mensch der höchste Wert, so muß „eine richtig geordnete Gesellschaft für ihn geordnet sein, für sein Wohlbefinden und sein möglichstes Glück. Dieses Kriterium, nämlich, wie weit eine Gesellschaft das Wohlbefinden, die Würde und das Glück aller ihrer Mitglieder gewährleistet und zu gewährleisten imstande ist, bildet das fundamentale Kriterium des Wertes der Gesellschaft selbst. Nach diesem Kriterium ist der Wert der Gesellschaft . . . von den Interessen der Person abgeleitet“ (zitiert bei H. Fleischer, a. a. O., S. 37).

Die grundlegende *ethische Relevanz* dieser These Tugarinovs wird sofort deutlich, wenn man ihr den Satz Šiškins gegenüberstellt, „der Kampf für den Kommunismus ist der *objektive* Maßstab für die (sittliche) Beurteilung des menschlichen Verhaltens“ (Grundlagen der marxistischen Ethik, a. a. O., S. 199). Somit sagt Tugarinov eine glatte Umkehrung der kommunistischen Norm der Sittlichkeit aus. Die Sittlichkeit des Handelns wäre dann nicht mehr nach dem Beitrag dieses Handelns zum Aufbau der kommunistischen Gesellschaft zu messen, sondern diese Gesellschaft selbst müßte ihr Handeln am Wohl des Einzelnen normieren. Diese Auffassung dürfte als die am weitesten vorgetriebene Spitze der neueren anthropologischen und ethisch relevanten Ansätze anzusehen sein, wenn sie auch natürlich längst nicht von der überwiegenden Mehrheit der marxistischen Theoretiker, zumindest nicht in der öffentlichen Diskussion und in dieser Págnanz, ausgesprochen werden.

Marxistische Moralkategorien

Wie grundlegend für die marxistische Ethik die Normfrage „Mensch oder Gesellschaft“ ist, erkennt man daran, daß die Lehre von den ethischen Kategorien eigentlich nur die kommunistische Auffassung von der Stellung des Einzelnen in der Gesellschaft widerspiegelt. Da die ethischen Grundkategorien nur die Verhältnisse zum Ausdruck bringen, in denen der Mensch in der kommunistischen Gesellschaft lebt, entsprechen die bei der Abhandlung dieser Kategorien gesetzten Akzente der Akzentuierung im Verhältnis von Mensch und Gesellschaft in der Grundfrage. Daher genügt es, wenn einige ethische Kategorien hier nur nach der traditionellen Auffassung angedeutet werden. Die unterschiedlichen Positionen einzelner Autoren ergeben sich aus der Differenzierung der

Grundfrage. Allerdings ist die Diskussion über diese ethischen Grundbegriffe bisher wenig erspießlich gewesen. Zu vieles ist ungeklärt und offen. So fehlt ein eigentliches logisch durchstrukturiertes System dieser Kategorien. Monographische Untersuchungen zu einzelnen ethischen Kategorien oder Kategoriengruppen gibt es überhaupt nicht. So kritisiert man (z. B. B. Gumnickij) die Willkür in der Auswahl der Begriffe, unter denen z. B. der Begriff „Glück“, nicht aber der der „Menschlichkeit“ oder „Gerechtigkeit“ figurieren. Ebenso seien das Wesen, die erkenntnistheoretischen und sozialen Grundlagen sowie Funktion der ethischen Kategorien theoretisch unzulänglich begründet. Zum gegenwärtigen Stand läßt sich sagen: Alle ethischen Kategorien, „Gut und Böse“, „Pflicht“, „Gewissen“, „Ehre“ und „Glück“ werden von der Gesellschaft als der bestimmenden Norm abgeleitet. So wurzelt die *Pflicht* in der Beziehung des Einzelnen zur Gesellschaft als Ganzer. Die durch die gesellschaftliche Entwicklung bedingten und darum objektiven Erfordernisse treten als Ansprüche an den Einzelnen auf, die bestimmte Handlungen notwendig machen. Diese objektive, vom Bewußtsein des Einzelnen unabhängige Pflicht kann und soll, als erkannte, zum bewußten Antrieb des Handelns werden. Diese Pflicht wird dem Menschen im *Gewissensspruch* bewußt, der das Gefühl der Verantwortlichkeit des Einzelnen gegenüber der Gesellschaft für das Handeln konkretisiert. In der Frage nach der objektiven Begründung des subjektiven Gewissensspruches rückte man auf dem vorjährigen Treffen sowjetischer und britischer Philosophen (21. 9. bis 4. 10. 68, vgl. „Voprosy filosofii“, Heft 2, 1969, S. 143 f.) von der traditionellen These, er werde von der Gesellschaft bzw. der öffentlichen Meinung normiert, insofern ab, als man die Möglichkeit annahm, das Gewissen als spezifisch sittliche Fähigkeit der Person anzusehen. *Ehre* als moralische Kategorie ist eng mit dem Begriff der Pflicht und dem Kampf für die kommunistische Gesellschaft verknüpft. Sie kann von dem beansprucht werden, der seine Pflichten gegenüber der Gesellschaft erfüllt. Die Erfüllung dieser sozialen Pflichten sichert gleichzeitig das persönliche *Glück* des Einzelnen, da die marxistische Ethik in die gesellschaftlichen Pflichten die realen Interessen der Menschen miteinbezieht, wenn auch „das gesellschaftliche Interesse das führende“ bleibt. Dabei gewährt nach ihr die „schöpferische für die Menschen, die Gesellschaft und den Kampf um eine bessere Zukunft“ geleistete Arbeit die „größte Freude und den höchsten Genuß“. Daß zwischen diesen Aussagen und der Behauptung, der Mensch sei der höchste Wert, kein Widerspruch bestehe, begründet A. F. Šiškin mit dem Hinweis, daß das Wohl der Einzelperson dem Ganzen nicht entgegengestellt werden könne, da dieses nur im Kampf für das allgemeine Wohl gewährleistet werde. Wenn vom Menschen als Ziel die Rede sei, so solle damit nur gesagt sein, daß die gesellschaftliche Entwicklung unter dem Kommunismus sich nicht „auf Kosten der Mehrheit der Einzelnen“ vollziehe („Kommunist“, Nr. 1, 1967, S. 84).

Entwickelt sich eine ethische Anthropologie?

Kann man von den inzwischen angelaufenen anthropologischen Überlegungen marxistisch-leninistischer Philosophen und Ethiker, die wohl auch für die Soziologie, Psychologie, Geschichts- und Rechtswissenschaft nicht ohne Bedeutung sein dürften, die Ausbildung einer selbst-

ständigen Disziplin, einer marxistischen Anthropologie erwarten? Forderungen, eine „Ontologie des Menschen, d. h. eine Lehre vom Menschen als Subjekt und Objekt der Entwicklung“, auszuarbeiten, wurden verschiedentlich erhoben. So z. B. von *M. Prucha*, dem Chefredakteur der tschechischen Zeitschrift „Filosofický Časopis“, und von *N. Bellu*, dem stellvertretenden Chefredakteur der rumänischen Zeitschrift „Revista de filosofie“, anlässlich einer Konferenz der Vertreter der Redaktionen philosophischer und soziologischer Zeitschriften der sozialistischen Länder Ende 1966 in Budapest (vgl. Ostprobleme“, 26. Januar 1968). Abgelehnt dagegen wurde sie z. B. von *L. N. Mitrochin* anlässlich des Symposiums über den Menschen in der bürgerlichen und sozialistischen Gesellschaft Anfang 1966 in Moskau. Interessant ist die Begründung Mitrochins. Die marxistische Gesellschaftslehre verzichte auf ein allgemeines Philosophieren über die Natur des Menschen „als solchen“, da es ihr darum gehe, die wirklichen menschlichen Beziehungen zu erforschen, die Handlungen des konkreten historischen Menschen im Gesamtzusammenhang mit den gesellschaftlichen Bedingungen zu analysieren. So „stellt sich die Lehre vom Menschen als soziologische Analyse seiner Tätigkeit und seines Bewußtseins in bestimmten Gesellschaftsstrukturen dar“ (a. a. O., S. 1235). Wichtiger freilich als die Entwicklung einer marxistischen Anthropologie dürfte (vgl. auch *H. Fleischer*, a. a. O.) eine *Anthropologisierung* der marxistischen Gesellschaftslehre wie des wissenschaftlichen Kommunismus sein. Fleischer sieht im anthropologischen Rekurs die Erkenntnis durchbrechen, daß hinter all „den sozialen ‚Verhältnissen‘, Institutionen und Prozessen der lebendige, handelnde, wollende und hoffende Mensch steht, als das Subjekt, das Aktionszentrum und das Maß für Wert und Gültigkeit jener Verhältnisse und ihrer Veränderung, in seiner personalen Singularität und Autonomie und in der Vielfalt seiner Lebensbezüge“ (a. a. O., S. 53 f.).

Kurzinformationen

Die *Zweite Sitzungsperiode der Hildesheimer Diözesansynode* (5.—9. Mai), zu der sich etwa 240 Teilnehmer (143 Priester, 87 Laien, 8 Ordensfrauen sowie Beobachter der Evangelischen Kirche) zusammenfanden, hatte über etwa zwanzig Kommissionsvorlagen zu beraten. Elf Kommissionen hatten die entsprechenden Vorlagen ausgearbeitet, die sich mit den vielfältigen Problemen des Diasporabistums befassen. Die Vereinzelung der Gläubigen in der Diaspora war ebenso Beratungsthema wie das Verhältnis des Christen zur Arbeitswelt. Die Synode sprach sich für einen Raumplan aus, der auf Grund einer sorgfältigen Strukturanalyse zu erstellen sei. Dem in der Diaspora besonders dringlichen Problem der bekenntnisverschiedenen Ehe will man nach einem eingebrachten Antrag eine gewisse äußere Abhilfe schaffen helfen, indem man darauf dringen wolle, daß die standesamtliche oder die evangelische Trauung anerkannt werde und die katholische Trauung nur noch den Paaren gewährt werden soll, die sich zur katholischen Kindererziehung verpflichten. Weiterhin wurde eine modernere Glaubensverkündigung, die Zulassung von Laien zum Predigtamt, die Modernisierung des Religionsunterrichts, eine klarere Information der Öffentlichkeit durch die bischöflichen Behörden und eine Konzentration der kirchlichen Presse gefordert. Man beschränkte sich in den Empfehlungen an die Synode jedoch nicht nur auf den innerkirchlichen Raum, sondern betonte auch die Not-

wendigkeit eines stärkeren öffentlichen Engagements der Christen, dies vor allem in den politischen Parteien. Gleichzeitig wurde jedoch gewünscht, daß die Kirche „grundsätzlich keine bestimmte politische Partei zur Wahl empfehle“ (etwa durch die sog. Wahlhirtenbriefe). — Einen Hauch von APO (aber nicht so beängstigend konkret, denn es waren ja nur katholische Protestler) mochten die Synodalen verspürt haben, als etwa 200 junge Leute in die Versammlung einmarschierten und spektakulär (durch Transparente) und geräuschvoll (durch Trommeln, Fanfaren und Megaphon) daran erinnerten, daß man offensichtlich vergessen hatte, eine Vorlage über Jugendfragen auszuarbeiten. Klugerweise nahm die Synode den „Protest“ ernst und stellte sich der Diskussion. Bischof *H. M. Janssen* versprach die baldige Vorbereitung eines „kirchlichen Jugendplanes“.

Das *Vierzehnte Evangelisch-Katholische Publizistentreffen in Maria Laach* (vom 2.—4. Mai 1969) hatte sich ein recht anspruchsvolles Rahmenthema gestellt: „Von der Kooperation zur Integration der christlichen Kirchen.“ In seiner Begrüßungsansprache an die über einhundert Teilnehmer forderte der Bischof von Trier, *B. Stein*, die Publizisten auf, mitzuwirken, daß „die heilsame ökumenische Unruhe in den Kirchen nicht einschlafe“. *Präses J. Beckmann* sagte, beide Kirchen seien auf