



IN DEN LETZTEN JAHREN und Jahrzehnten hat der schweizerische Arbeitsmarkt z. T. recht einschneidende Veränderungen erfahren. Sind während der fünfziger- und sechziger Jahre ungesunde Blähungen aufgetreten, so stellen wir Mitte der siebziger Jahre und jetzt rasche und schmerzhaft Rückbildungen fest. Auch zwischen den einzelnen Wirtschaftssektoren und Wirtschaftszweigen haben sich markante Arbeitskräfte-Verschiebungen ergeben. In all diesen Bewegungen widerspiegeln sich konjunkturelle und strukturelle Einflüsse. Ebenso kommt dabei aber auch zum Ausdruck, wie sehr in unserer modernen Wirtschaft der arbeitende Mensch zur Manövriermasse geworden ist.

Ein näherer Blick auf die Entwicklung der Erwerbstätigenzahl zeigt, daß diese zwischen 1960 und 1973 um über eine halbe Million, d. h. von 2,7 auf 3,2 Millionen anstieg. Innert der nächsten drei Jahre aber sackte sie um nahezu 300 000 ab, um dann bis 1980 erneut um etwa 100 000 auf 3,015 Millionen anzusteigen. Inzwischen ist erneut ein Einbruch eingetreten, der den Zuwachs seit 1976 wieder weggefegt hat.

Noch eindrücklicher als diese Globalzahlen sind die Bewegungen in den einzelnen Branchen. So sank beispielsweise die Zahl der Erwerbstätigen in der Landwirtschaft zwischen 1960 und 1980 nahezu auf die Hälfte, nämlich von 360 000 auf 182 000. Ähnliche Schrumpfungserfahrungen u. a. die Textil- und Bekleidungsindustrie und die Uhrenindustrie. Es sind aber in den einzelnen Wirtschaftszweigen nicht nur Einbußen, sondern auch zum Teil ganz erhebliche Gewinne zu verzeichnen. So hat sich die Zahl der Erwerbstätigen bei Banken und Versicherungen, im Gesundheitswesen und in den öffentlichen Verwaltungen im gleichen Zeitraum mehr als verdoppelt. Starke Zunahmen verzeichnen auch der Groß- und Kleinhandel sowie die Sparten Beratung, kommerzielle Dienste.

Blickt man auf die drei großen Wirtschaftssektoren, so stellt man im Zeitraum 1960-1980 im primären Sektor einen Rückgang von 393,4 auf 218,4 Tausend fest; im sekundären Sektor eine weitgehende Stabilität, nämlich einen leichten Rückgang von 1256,8 auf 1198,6 Tausend und im tertiären Sektor eine markante Erhöhung von 1051,2 auf 1598,5 Tausend.

Kein Sonderfall Schweiz

Erhebliche Verschiebungen stellen wir auch bei den einzelnen Beschäftigtengruppen fest. Vor allem bei den ausländischen Arbeitnehmern. Deren Bestand hat sich 1960-1970 von 435 476 auf 834 208 und bis 1974 auf 860 996 erhöht. In der Rezession 1974-76 bildete er sich um gut 200 000 zurück auf 650 225, um dann bis 1982 wieder auf 749 378 anzuwachsen. Noch einschneidender waren die Schwankungen bei den Saisoniers. 1972 zählten wir deren 196 632; vier Jahre später, auf dem Höhepunkt der Rezession, waren nur noch 60 698 bei uns beschäftigt. Im Sommer 1981 waren es dann bereits wieder 110 012. Nun darf man allerdings nicht übersehen, daß ein erheblicher Teil dieser Schwankungen nicht auf Entlassungen zurückzuführen ist. Denn jedes Jahr kehren mehrere Zehntausend ausländische Arbeitnehmer aus persönlichen Gründen wieder in ihre Heimat zurück. Diese werden dann in Zeiten rückläufiger Wirtschaftstätigkeit einfach nicht ersetzt. Damit ist aber nicht die Tatsache vom Tisch, daß bei uns die Ausländer wohl die Hauptlast der Arbeitslosigkeit tragen, insbesondere die Saisoniers, die Grenzgänger und die Jahresaufenthalter. Nicht aber die Niedergelassenen, deren Zahl ständig zunimmt und auch während der Rezession der siebziger Jahre ununterbrochen zugenommen hat. Sie ist 1971-1981 von 194 338 auf 378 252 angestiegen. Seit 1977 unterstehen allerdings alle Ausländerkategorien der Arbeitslosenversicherung. Sie sind also nicht mehr bloße Konjunkturpuffer, die man nach Belieben nach Hause abschieben kann.

ARBEIT

Kein Sonderfall Schweiz: Seit 1975 Rückentwicklungen auf dem Arbeitsmarkt - Unterschiedliche Trends in den einzelnen Sektoren - Hoher Verlust an Arbeitsplätzen bei geringer Anzahl der Arbeitslosen - Veränderte Rahmenbedingungen der Weltwirtschaft - Überschuldung zahlreicher Entwicklungsländer - Auseinandersetzung um den Maßnahmenkatalog - Schlüsselprobleme sind nur international zu lösen.

Bruno Gruber, Bern

RELIGIONSKRITIK

«**Es muß nicht immer Opium sein ...**»: 100 Jahre nach Karl Marx - Wie aktuell ist seine Religionskritik? - Parole vom «Opium des Volkes» von ihm kaum grundsätzlich auf Weltreligionen bezogen - Prinzipieller ist die These vom *Ende* der Religionen - Bürgerliches Christentum und idealistische Philosophie als *Ideologie* kritisiert - Religion müßte den Menschen dienen - Aber Marx traute «Umkehr» nur den Produktionsmitteln zu - Er übersah ideologische Rolle und selbstzerstörerische Folgen der wissenschaftlichen Rationalität - Heute zynische Umkehrung: Opium als Religion des Volkes - Auch rebellische Motive der Religion kritisch sehen - Die Rolle der Religionen, wenn sie dialogfähig werden.

Werner Post, Bonn

KIRCHE/MARXISMUS

Vom Umgang mit Marxismus in Lateinamerika: Papstbesuch und Marx-Jubiläum - Geschichtliche Phasen des Aufbruchs in den Kirchen - Option für die Armen war primär Entscheidung der Bischöfe - Quasi-marxistische Argumente zu ihrer Verteidigung bei Theologen - «Octogesima adveniens» über vier Aspekte von Marxismus: ein Kopplungsgeschäft - Für Bischofssynode 1971 und Generalkongregation SJ gehört Gerechtigkeit «konstitutiv» zum Evangelium - Reaktion Kardinal Wojtylas auf der Synode von 1974 - L. Boff zu Menschenrechten und P. Arrupe zu marxistischer Analyse - Römischer Zentralamerika-Gipfel von 1981 - Hat die Kirche von niemandem zu lernen?

Peter Hebblethwaite, Oxford

ETHIK

Die Friedensaufgabe der Gegenwart (2): Friedenspflicht zwischen Wehrdienst und Wehrdienstverweigerung - Problematik der Gewissensprüfung - Wird die prophetische Verweigerung als Herausforderung angenommen? - Sicherungsangst durch Prinzip Verantwortung sprengen - Umkehr setzt moralische Phantasie frei - Erfahrungen von Leiden müssen zu neuer Sprache der Ethik führen - Abschreckung und Vertrauen schließen sich aus.

Benno Haunhorst, Lehrte bei Hannover

Sowohl bei uns wie vor allem im Ausland ist die Meinung weit verbreitet, die Schweiz sei bezüglich Arbeitslosigkeit ein Sonderfall. Während in den meisten umliegenden Ländern die Arbeitslosigkeit zehn und mehr Prozent erreicht bzw. überschritten hat, liegt sie bei uns immer noch um 1%. Auch in der Rezession Mitte der siebziger Jahre war sie verhältnismäßig tief. Doch der Schein trügt. Der Verlust an Arbeitsplätzen deckt sich bei uns nicht mit der offiziellen Zahl der Arbeitslosen. Während im Februar 1976 mit 32216 Ganzarbeitslosen und mehr als 100000 Teilarbeitslosen die Arbeitslosigkeit ihre Spitze erreichte, verlor unsere Wirtschaft in den drei Rezessionsjahren um die 280000 Arbeitsplätze, d. h. etwa 9 Prozent. Dieser Verlust konnte in den letzten Jahren höchstens zur Hälfte wieder wettgemacht werden.

Gegenwärtig erleben wir wieder eine ähnliche Situation. Die Zahl der Ganzarbeitslosen ist im Februar dieses Jahres auf 27864 angestiegen. Gleichzeitig beträgt aber nach offiziellen Angaben der Verlust an Arbeitsplätzen innert Jahresfrist mehr als 60000 und bewegt sich rasch gegen 100000 zu. Die Differenz zwischen offiziellen Arbeitslosenzahlen und den Arbeitsplatzverlusten dürfte in beiden Fällen zur Hauptsache zurückzuführen sein auf Frauen, die sich nicht als Arbeitslose melden, und auf Rentner bzw. vorzeitig Pensionierte.

Vergleicht man die Verluste an Arbeitsplätzen in unserm Land mit den Arbeitslosenzahlen im Ausland, so verschwindet der *Sonderfall Schweiz* zu einem erheblichen Teil. Hinzu kommt noch, daß sich die Arbeitslosigkeit in der Schweiz im Vergleich zum Ausland immer erst mit einer gewissen Verzögerung bemerkbar macht, die bis zu zwei Jahren ausmachen kann. Der verbleibende Rest des *Sonderfalles* dürfte weitgehend auf die unterschiedliche Wirtschafts- bzw. Unternehmensstruktur zurückzuführen sein. Bei uns fehlen weitgehend jene Massengüter-Industrien, die insbesondere in die Krise geraten sind; mit Ausnahme vielleicht der Uhrenindustrie, die aber auch bei uns voll in die Krise geraten ist. Dazu kommt, daß bei uns nach wie vor die Klein- und Mittelbetriebe vorherrschen, die aus verschiedenen Gründen sehr viel weniger krisenanfällig sind als Großbetriebe. Aus Gründen übrigens, die lohnend wären, näher untersucht zu werden. Es dürfte dabei vor allem um eine bessere Arbeitsmotivation, um größere Kreativität der Mitarbeiter, größere Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit gehen. Verläßt man das Gebiet der mehr oder weniger gesicherten statistischen Angaben, um einen Blick auf die gegenwärtige und künftige Entwicklung zu wagen, so stellt man sofort fest, daß *keine eindeutigen Arbeitsmarkt-Trends* gegeben sind. Das war in den sechziger Jahren noch anders. Da deuteten nahezu alle

Internationale Vergleichszahlen

Ständig verschwinden und entstehen Arbeitsplätze. Deshalb ist es aufschlußreich, die Entwicklung der Beschäftigung in den Hauptsektoren der Wirtschaft zwischen 1972 und 1982 etwas genauer unter die Lupe zu nehmen. Die folgenden Zahlen hat der Pressedienst der «Internationalen Arbeitsorganisation» in Genf aufgrund des soeben erschienenen «Arbeitsstatistischen Jahrbuchs» 1982 (Year Book of Labour Statistics) für etwa ein Dutzend hochentwickelte, marktwirtschaftlich organisierte Länder, für die vergleichbare Zahlen verfügbar sind, zusammengestellt.

Größter Verlierer: die Landwirtschaft

Der größte Verlierer von Arbeitsplätzen war die Landwirtschaft: 1980000 Arbeitsplätze weniger in Japan, 729000 in Frankreich, 520000 in der Bundesrepublik Deutschland, 151000 in Finnland, 79000 in den Vereinigten Staaten, 62000 im Vereinigten Königreich, 47000 in Schweden, 42000 in Belgien, 37000 in Norwegen, 36000 in der Schweiz, 28000 in Australien und 17000 in den Niederlanden.

Zwei Ausnahmen in dieser allgemeinen Entwicklung waren Kanada und Neuseeland, wo die Beschäftigung in der Landwirtschaft um 43000 bzw. 12000 anstieg.

Wechselhafte Entwicklung

Der Bergbau bietet ein unterschiedsreiches Bild. 513000 Arbeitsplätze entstanden in diesem Sektor in den USA, 79000 in Kanada, 17000 in Australien, 4000 in Norwegen, in Neuseeland blieb der Beschäftigungsstand unverändert.

Mehrere Länder hatten jedoch Arbeitsplatzverluste im Bergbau zu verzeichnen: 104000 in der Bundesrepublik Deutschland, 61000 in Frankreich, 60000 in Japan, 47000 im Vereinigten Königreich, 19000 in Belgien, 6000 in Schweden und 2600 in der Schweiz.

Ein ähnlich unausgewogenes Bild ist im Baugewerbe zu erkennen. Die Beschäftigung stieg um 1110000 in Japan, um 781000 in den USA, um 151000 in Kanada, um 6000 in Australien und um 5000 in Norwegen.

Einen Rückgang um 321000 gab es in der Bundesrepublik Deutschland, um 181000 in Frankreich, um 135000 im Vereinigten Königreich, um 78000 in der Schweiz, um 35000 in Schweden, um 30000 in Belgien, um 24000 in Finnland, um 13000 in den Niederlanden und um 9000 in Neuseeland.

Auch in der Fertigungsindustrie war die Entwicklung unterschiedlich. Die deutlichste Zunahme bei der Beschäftigung verzeichneten die Vereinigten Staaten mit 1874000 Arbeitsplätzen, dahinter folgen Kanada mit 297000 und Neuseeland mit 29000. Nur 20000 neue Arbeitsplätze entstanden in Japan und 14000 in Finnland.

Viele andere Länder erlitten erhebliche Rückschläge bei der Beschäftigung in diesem Sektor: 1747000 Arbeitsplätze verschwanden im Vereinigten Königreich, 683000 in der Bundesrepublik Deutschland, 536000 in Frankreich, 275000 in Belgien, 163000 in der Schweiz, 121000 in den Niederlanden, 73000 in Australien und 57000 in Schweden.

Arbeitsplatzangebot im Dienstleistungssektor

Eine Beschäftigungszunahme gab es in allen Zweigen des Dienstleistungssektors und in allen 14 untersuchten Ländern, abgesehen von einer Verringerung der Arbeitsplätze im Einzelhandel und im Gastgewerbe um 172000 in der Bundesrepublik Deutschland und um 5000 in Finnland.

Die öffentlichen, sozialen und personenbezogenen Dienste lagen mit Abstand an der Spitze des Arbeitsplatzangebotes. Bei ihnen fanden 7236000 Menschen Arbeit in den Vereinigten Staaten, 1294000 in Kanada, 1188000 in Frankreich, 1170000 in Japan, 850000 in der Bundesrepublik Deutschland, 823000 im Vereinigten Königreich, 485000 in Australien, 381000 in Schweden, 246000 in Belgien, 232000 in den Niederlanden, 181000 in Norwegen, 168000 in Finnland, 68000 in der Schweiz und 56000 in Neuseeland.

Der Einzelhandel und das Gastgewerbe lagen an zweiter Stelle im Beschäftigungsangebot; 3951000 Arbeitsplätze sind in den Vereinigten Staaten entstanden, 2240000 in Japan, 485000 in Kanada, 104000 in Frankreich, 103000 in Australien, 71000 in Norwegen, 67000 in den Niederlanden, 43000 im Vereinigten Königreich, 29000 in Neuseeland, 22000 in Schweden, 12000 in Belgien und 7000 in der Schweiz.

wichtigen Faktoren nach oben: die Bevölkerung stieg weiter an und damit die Nachfrage nach Gütern und Dienstleistungen; die öffentlichen Infrastrukturaufgaben wie etwa Straßen, Schulen, Spitäler u. a. m. waren noch lange nicht befriedigt; ebensowenig die private Nachfrage nach dauerhaften Konsumgütern, nach Autos, Kühlschränken, Radio- und Televisionsapparaten usw. Wir hatten noch feste Wechselkurse und eine relativ niedrige Teuerungsrate, was Güter und Dienstleistungen aus der Schweiz relativ immer billiger und begehrter machte. Die Preise von Rohstoffen und Energieträgern waren noch tief und stabil, die Welthandels- und die Weltwährungsordnung noch intakt.

Blick in die Zukunft

Diese heile Welt ist heute vorbei. Die Weltwährungsordnung ist schon vor zehn Jahren zusammengebrochen und einer sehr labilen Situation mit Ausschlägen gewichen, die für das Exportland Schweiz vielleicht die größte Gefahr darstellen. Den gleichen Weg geht heute der Welthandel, und eine neue Ordnung ist nicht in Sicht. Die ehemaligen Konjunkturlokomotiven im privaten und öffentlichen Bereich ziehen nur mehr mit halber Kraft. Die Preise der Energieträger sind nicht mehr niedrig und stabil, sondern machen gewaltige Sprünge und haben zahlreiche Märkte ganz tüchtig durcheinander gebracht. Dazu kommen einige zusätzliche Erschwernisse. So wird der Teuerungskämpfung seit zehn Jahren die Priorität vor der Vollbeschäftigung eingeräumt. Die Politik des engen Geldkleides und der hohen Zinsen hat sowohl die Rezession von 1974 wie die jetzige eingeleitet und zu einer dauernden Investitions- und Nachfrageschwäche geführt. Da ist ferner die *Überschuldung* zahlreicher Entwicklungsländer wie auch der Ostblockstaaten und deren ständig stärkeres Nachhinken im technologischen Wettlauf. Da ist drittens dieser technologische Wettlauf selbst, der rücksichtslos Unternehmen, Branchen und Länder aus dem Markt wirft, die in diesem Wettrennen nicht mithalten. Da ist viertens die ständig weiter um sich greifende Schaffung von sogenannten zollfreien Produktionszonen in mehr als hundert Entwicklungsländern, in welchen westliche Industriefirmen in modernst eingerichteten Unternehmen mit geringsten Löhnen und Sozialkosten Industriegüter herstellen, die ausschließlich für den Export in die alten Industrieländer bestimmt sind und

Die Exerzitien des Ignatius

Unter Mitarbeit von: Hans Bischlager,
Wolfgang Feneberg, Stefan Hofer, Lothar
Lies, Elmar Mitterstieler, Karl Rahner,
Günter Remmert, Ludwig Schumann,
Georg Sporschill, Josef Stierli, Josef Sud-
brack, Josef Thorer.

100 Seiten, geb., sFr. 12.50.

Verlag **Bo Cavefors**,
Postfach 5837, 8024 Zürich

immer mehr die dort sehr viel teurer produzierten Industriegüter der gleichen Firmen aus dem Markte verdrängen.

Sieht man all diese - und andere - hemmenden Faktoren in ihrer kumulierenden Wirkung, so scheint es sehr fraglich, ob sich die Wirtschaft bei uns und anderswo so rasch wieder erholt, wie das noch bei der Rezession der siebziger Jahre der Fall war. Das Bleigewicht der hemmenden Faktoren ist heute eminent viel größer als in den vorausgehenden Jahrzehnten, und die Auftriebskräfte sind erst noch sehr viel schwächer. Auch wenn man nicht ausschließt, daß trotz allem wieder neue Aufschwungstendenzen sich bemerkbar machen könnten, muß man annehmen, daß die Arbeitslosigkeit weltweit weiterhin zunehmen wird. Die OECD rechnet denn auch für Mitte 1984 mit zwanzig Millionen Arbeitslosen in Europa allein. Von dieser Entwicklung können wir uns nicht abkoppeln:

Sollten sich diese düsteren Aussichten realisieren, so ist mit einer Konzentration der Arbeitslosigkeit auf den industriellen Sektor zu rechnen, und zwar in einem Umfange, daß sie auch von einem weiterhin leicht expandierenden tertiären Sektor nicht mehr aufgesogen wird.

Kann der wachsenden Arbeitslosigkeit begegnet werden?

Die Diskussion darüber ist in den umliegenden Ländern im vollen Gange und hat auch bei uns eingesetzt.

Man wird dabei verschiedene Ebenen und *Angriffs-Strategien* unterscheiden müssen, auf die hier nur kurz und bruchstückhaft hingewiesen werden kann. Es geht dabei im wesentlichen um wirtschaftliche Maßnahmen, um menschlich-soziale Erleichterungen und um gesellschaftspolitische Vorkehrungen.

Die wirtschaftlichen Maßnahmen konzentrieren sich darauf, die Wirtschaft wieder *anzukurbeln* und ein neues wirtschaftliches Wachstum einzuleiten. Träger dieser Idee sind vor allem die Gewerkschaften. Sie sind sich dabei bewußt, daß nur eine konzentrierte, weltweite Aktion zum Erfolg verhelfen kann und daß auch ein neues Wachstum nicht ausreichen wird, um die Vollbeschäftigung wieder herzustellen.

Aus dieser Erkenntnis u. a. resultiert die zweite Maßnahmenkategorie, nämlich den Arbeitslosen aus menschlich-sozialen Gründen wieder zu Arbeit zu verhelfen durch eine Verteilung der vorhandenen Arbeit auf alle Arbeitnehmer, d. h. durch eine entsprechende Arbeitszeitverkürzung. Dieses Ziel ließe sich am ehesten verwirklichen durch die Einführung einer finanziell tragbaren Form des flexiblen Rentenalters und die wesentlich stärkere Verbreitung der Halbtagsarbeit. Wesentlich ist dabei, daß diese Maßnahmen sowohl aus grundsätzlichen wie aus wirtschaftlichen Überlegungen einen hohen Grad von Freiwilligkeit behalten. Denn Zwangsmaßnahmen wie etwa eine generelle Herabsetzung der täglichen oder wöchentlichen Arbeitszeit könnten leicht zu neuen Technologieschüben führen, die nicht nur keine bessere Verteilung vorhandener Arbeitsplätze zuließen, sondern weitere wegrationalisieren würden.

Ein dritter Maßnahmenkatalog gehört in den Bereich gesellschaftspolitischer Vorkehrungen. Er wird insbesondere von Soziologen und Kirchenleuten vertreten und zielt in Richtung einer neuen, einfacheren Lebensweise. Arbeitslosigkeit wird umgetauft in (erwerbs-) arbeitsfreie Zeit, die ausgefüllt werden soll mit gesellschaftlich wertvoller Arbeit in sozialen Bereichen wie Kirchen, Quartieren, Krankenhäusern, Weiterbildung usw. Wie das Ganze finanziert und eine fortschreitende Schrumpfung der Wirtschaft vermieden werden soll, ist eine offene Frage. Auf alle Fälle müßte unsere Arbeitslosenversicherung umgekrempelt werden, sollte sie auf längere Frist oder gar auf Dauer eine größere Zahl von gesellschaftlich tätigen *Arbeitslosen* finanziell über Wasser halten. Eine andere offene Frage ist, ob die für solche gesellschaftliche Arbeit geeigneten Leute arbeitslos bzw. arbeitsfrei werden. Auf alle Fälle dürfte ein solches Konzept nur funktionieren im Zusammenhang mit einer

langfristig konzipierten schulischen und nachschulischen Bildungsarbeit, zu der auch die Kirchen aufgerufen wären.

Damit ist ein weiterer Komplex von Maßnahmen für eine *neue Vollbeschäftigungspolitik* angesprochen, in dem noch einiges an trockenem Pulver steckt. Sie setzt an beim einzigen *Rohstoff*, den wir haben, bei der *Arbeitskraft*, beim arbeitenden Menschen. Die Stoßrichtungen heißen hier: Bildung und Humanisierung der Arbeit.

Wir machen ja immer wieder die Erfahrung: am meisten bedroht durch Arbeitslosigkeit sind jene Arbeitskräfte, die keine oder nicht die richtige Ausbildung haben und die sich nicht umschulen lassen wollen. Und auch die komplementäre Erfahrung machen wir jetzt wieder, daß die Nachfrage nach Arbeitskräften in bestimmten Sparten, insbesondere im Bereiche der neuen Technologien, nach wie vor groß ist. Hier setzen denn auch die Förderungsmaßnahmen in den Impulsprogrammen I und II des Bundesamtes für Konjunkturfragen an. Je rascher es uns gelingt, bestqualifizierte Arbeitskräfte für die nachfragehungrigen Unternehmen in der Maschinen- und Apparateindustrie, in der Chemischen Industrie u. a. zur Verfügung zu stellen, um so geringer ist die Gefahr von Arbeitslosigkeit, und um so größer sind die Wachstumschancen solcher Industrien.

In gleicher Richtung zielt das zweite Element, die *Humanisierung der Arbeit*. Unsere großen Konkurrenten in Ostasien, vorab die Japaner, haben uns jetzt jahrelang vorexerziert, daß unsere westliche, amerikanisch d. h. technisch geprägte Arbeitsgestaltung keineswegs die einzig mögliche, beste und erfolgreichste ist. Daß vielmehr eine dem Menschen angepaßtere Arbeitsgestaltung und Zusammenarbeit sehr viel produktiver und gewinnbringender sein kann. Und umgekehrt haben wir jetzt die

Erfahrung gemacht, daß unsere westliche Arbeitsgestaltung ihre Grenzen erreicht, ja überschritten hat und immer mehr kontraproduktiv wirkt. Sie führt bei immer mehr Arbeitnehmern zu einer negativen Arbeitsmotivation, zu einer Flucht aus der Arbeit, zu unnötig hohen Kosten durch Fehlzeiten und Personalfuktuation. Je mehr es uns daher gelingt, die Arbeit den Erkenntnissen der Arbeitspsychologie, der Arbeitsphysiologie und Arbeitsmedizin entsprechend zu gestalten, um so größer sind unsere Chancen, unnötige soziale Kosten zu senken; eine positive Arbeitsmotivation zum Tragen zu bringen; kreative und innovative Arbeitnehmer zu gewinnen; das große, unausgeschöpfte Potential an guten Ideen zum Fließen zu bringen. Desto größer dürften zudem auch die Chancen sein, dem Vollbeschäftigungsziel einen tüchtigen Schritt näher zu kommen.

Doch: So wichtig solche und andere Maßnahmen auch sein mögen, sie reichen nicht aus für eine längere Periode stabiler Vollbeschäftigung. Der Schlüssel hierzu liegt nicht primär im Bereiche nationaler Maßnahmen. Die Schlüsselprobleme sind weltweiter Natur. Erst wenn wir wieder eine funktionierende Weltwährungs- und Welthandelsordnung haben; wenn die Dritte Welt zu einer raschen, eigenständigen wirtschaftlich-sozialen Entwicklung kommt; wenn wir wieder eine gesicherte Energieversorgung zu mehr oder weniger stabilen Preisen haben und wenn das technologische Wettrennen zwischen den drei großen Industrieblöcken wirksam eingedämmt ist, sind die Voraussetzungen für eine einigermaßen gedeihliche wirtschaftlich-soziale Weiterentwicklung und Lösung des dornigen Beschäftigungsproblems einigermaßen gegeben.

Bruno Gruber, Bern

Zur Aktualität der Religionskritik von Karl Marx

Am 14. März 1883 starb, am Ende zwar einigermaßen zu Ruhm gekommen, aber von einem unruhigen Leben, häufiger Not und plagenden Krankheiten erschöpft, von jahrzehntelanger intensivster intellektueller Arbeit ausgebrannt und schließlich durch den Tod seiner Frau (1881) und der Tochter Jenny (1883) vereinsamt, Karl Marx in London im Alter von knapp 65 Jahren. Über seine Bedeutung und die weltweiten Wirkungen seiner Lehre braucht man nicht mehr viel zu sagen.

Zu den Eigenarten dieser Wirkungsgeschichte gehört jedoch, daß einige von Marx eher nebensächlich behandelte Themen ein unverhältnismäßiges Eigenleben entfaltet haben – so auch seine Religionskritik. Schon in seinen Frühschriften hielt er die Kritik der Religion für im wesentlichen beendet¹, was die Aussicht eröffnete, zur «eigentlichen» Kritik der Ideologien und der «deutschen Zustände» überzugehen.

Aus dieser Zeit ist die Parole von *Religion als «Opium des Volkes»* bekannt; dabei hat Marx sie nur übernommen und sie wahrscheinlich kaum so grundsätzlich und auf die großen Weltreligionen schlechthin bezogen. Eher handelt es sich dabei um ein sozialpsychologisches Argument, das sich auf die suggestive, narkotisierende Wirkung gewisser Erweckungsprediger und fundamentalistischer Sekten bezog; diese Art Delirium wurde häufiger mit der Wirkung von Fusel und der aus den China-Kriegen bekannten Opium-Trance verglichen.² Marx wollte verhindern, daß die unerträgliche Verelendung der pro-

letarisierten Lohnarbeiter durch Ausnutzung religiöser Sehnsüchte die höhere Weihe eines gottgewollten Schicksals erhielt, dem man sich fatalistisch ergeben mußte. Daß es heute durch vergleichbare Phänomene mit ähnlichen sozialpsychologischen Funktionen gibt, lehrt ein Blick auf das weite Feld von Konsumrausch bis zur Drogen- und Psychoszene sowie gewissen «Jugendreligionen».

Prinzipielleren Charakter haben allerdings Thesen wie die vom Ende der Religionen und ihrer Kritik. Aufklärung, Französische Revolution und die beginnende Industrialisierung bilden die Säulen eines neuen Zeitalters, das die Restbestände vormoderne, feudaler Traditionen aufzehrt hat. Man kann, da Marx diese These nicht weiter begründete, daraus schließen, daß religiöses Weltbild und feudale Epoche für ihn zusammengehören: Religion bildet darin das wichtigste Medium sozialer Integration, insofern sie das Monopol für die Erklärung der Natur, die Legitimation der politischen und sozialen Ordnung sowie für Normen und Sinn des individuellen Lebens innehatte und die gesamte Wirklichkeit in einem geschlossenen, einheitlichen Zusammenhang darzustellen vermochte.

Die zentrifugalen Tendenzen der Neuzeit hatten dieses christliche Weltbild bereits auseinandergetrieben. Die ökonomisch-politische Dynamik etablierte die neue bürgerliche Klasse und eine entsakralisierte politische Ordnung; die Rolle der Naturerklärung ging an die Wissenschaften über, und die christliche Religion verlor ihre einheitsstiftende Universalität an eine von argumentativer Vernunft abgekoppelte innerliche, gläubige Subjektivität.³ Den Gefahren der Desintegration, die ein solcher «Verlust der Mitte» mit sich brachte, begegneten die konservativen Mächte mit Gegenreformation und Restauration, das aufgeklärte Bürgertum hingegen reagierte mit religiösen

¹ «Für Deutschland ist die Kritik der Religion im wesentlichen beendet, und die Kritik der Religion ist die Voraussetzung aller Kritik»; in: Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung (1843/44). Dieser Text enthält die bekanntesten Passagen der Marxschen Religionskritik. – Neben der Aufklärung ganz allgemein meinte Marx die Evangelienkritik von D. F. Strauß und Bruno Bauer, aber auch Feuerbachs anthropologischen Materialismus.

² Marx dürfte von Engels einiges über das besonders ausgeprägte Sektenwesen in Wuppertal, einem industriellen Zentrum damals, gehört haben. – Vgl. aber auch: R. Seeger, Herkunft und Bedeutung des Schlagworts «Religion ist Opium für das Volk», Halle 1935.

³ Die Reformation habe den äußeren Pfaffen nur nach innen gekehrt, schreibt Marx in diesem Zusammenhang; es ist die wenig zartfühlende Beschreibung der Verinnerlichung des Christentums nach Luther, mit der Religion tendenziell zur Privatsache wird.

Ersatzbildungen und einer massiven Moralisierung des Christentums⁴, vor allem aber mit der Ausbildung eines neuen bürgerlichen Sozialcharakters. Er ist für das Schicksal und die Kritik der Religion mindestens ebenso wichtig geworden wie die dezidierte Religionskritik; deshalb sei er kurz erläutert.

Mit dem neuen wissenschaftlichen Weltbild entwickelte sich eine spezifische Form der Rationalität, die sich auf Mittel und Methoden konzentrierte, mit denen gewisse, vorgegebene Zwecke zu erreichen waren – ohne daß aber mit diesen Mitteln über den *Sinn* der Zwecke selbst entschieden werden konnte und sollte. Beispielsweise können Ingenieure Statik und Konstruktion einer Brücke berechnen, nicht aber die politische, ästhetische usw. Entscheidung treffen, ob gerade hier und jetzt eine Brücke gebaut werden soll; ein Nationalökonom weiß Mittel zur Konjunktur-Anheizung, nicht aber, ob sie gerecht und sozial klug sind. Die Vorzüge dieser Wissenschaft bestehen in ihrer Abstinenz von Wertaussagen, in ihrem großen Erfolg, kurzum in ihrer Funktion als Instrument und Werkzeug. Die entsprechende Denkweise nennt man denn auch *instrumentelle* oder *formale Rationalität*.

Daß sie freilich so ganz «wertfrei» nicht ist, zeigt sich beispielsweise schon in ihrem Gebrauch als Technik rationaler Verwaltung, besser bekannt als «Bürokratie». Und obwohl formale Rationalität keine Lebensorientierung bieten kann und will, greift sie doch tief in die private Existenz ein und schafft dort neue, «formale» Verhaltensweisen: so etwa das Ideal der methodischen Lebensführung, der Ökonomie des Affektlebens (Bedürfnisaufschub, Triebkontrolle, Selbstbeherrschung), insgesamt die Ausbildung jener «Sekundärtugenden» wie Fleiß, Disziplin, Ordnung, Sparsamkeit usw., die zur Basisausstattung des bürgerlichen Sozialcharakters gehören.⁵

Mit ihm konnte freilich allein die Diskrepanz zwischen den veralteten traditionellen Lebensorientierungen (Sittlichkeit, Ethik, Religion) und den Ansprüchen rationaler Aufgeklärtheit nicht überbrückt werden. Den gründlichsten Versuch, die so entstandene «Zerrissenheit des Zeitalters» zu überwinden, hat die Philosophie des *deutschen Idealismus* übernommen: sie wollte, kurz gesagt, die Gehalte der christlichen Überlieferung in der Form wissenschaftlicher Erkenntnis aufheben und diese Synthese gleichsam als neues Weltbild auf der Basis von Vernunft und Freiheit erstellen.

Bezeichnenderweise hat Marx aber beides, bürgerliches Christentum und philosophische Spekulation, als «*Ideologie*» kritisiert; ihre Versöhnung der Gegensätze bleibe bloß begrifflich, gedanklich oder «spirituell», deshalb ein Trugschluß; die notwendigen Veränderungen müßten fundamentaler ansetzen und sich vor allem praktisch-tätig realisieren.⁶ So nennt Marx auch die philosophische Synthese letztlich «theologisch», weil sie, religiösen Vorbildern entsprechend, die Aufhebung der Gegensätze in ein «Jenseits» des reinen Denkens und der abstrakten Ideale verlagert. Anders gesagt: Marx möchte die Möglichkeit verbauen, durch noch so großen philosophischen Scharfsinn auf grundsätzlich vormoderne Motive und Weltbilder zurück-

zufallen; sie wären nicht mehr als ein romantischer, illusionärer Friedensschluß, für den gerade die Deutschen – «tatenarm und gedankenschwer» – besonders anfällig schienen.

Entlarvung der Ware als Fetisch

Die bisherigen Argumente Marxs bewegten sich, soziologisch gesprochen, auf einer «*handlungstheoretischen*» Ebene; d. h. seine Analyse der Gesellschaft beginnt bei den einzelnen Handlungen, bei den Motiven und Normen der Akteure, ihren Idealen und Bedürfnissen, aus denen sich dann das Ganze der Gesellschaft ergibt. Dieser Sicht entsprach auch seine Religionskritik, wenn er konstatiert, daß religiöse Motive in rein subjektiver Form, als «Innerlichkeit», illusionären Trost oder gar rauschhafte Ersatzbefriedigung verschaffen, daß darüber hinaus die religiöse Denkform schlechthin durch aufgeklärte Rationalität ihre Überzeugungskraft und Integrationsaufgabe verloren hat.

In den späteren Schriften argumentiert Marx eher *systemtheoretisch*, von den gesellschaftlichen Regelkreisen her. Es entsteht eine Art ökonomischer «Zauberlehrlings-Problematik»: wie sich eine Produktionsweise als System gegen ihre Erzeuger und Akteure verselbständigt. Die Produktion folgt den Marktgesetzen, d. h. es entscheiden Gewinnchancen (und nicht die sinnvolle Verteilung nach Bedürfnis und Gebrauchswert); die Arbeitenden selbst werden auf ihre Leistungsfähigkeit, die Brauchbarkeit ihrer Arbeitskraft reduziert, als «Ware Arbeitskraft» zu festen Preisen (Lohn) angeboten und verkauft. Zur Logik, zur eigentümlichen Rationalität dieses Systems gehört, daß der fundamentale gesellschaftliche Austausch in der Form des Geldverkehrs erscheint: Kommunikation wird so «versachlicht»; und daß ebenso die produktive Tätigkeit des einzelnen als Sache «verdinglicht» wird («Das Zur-Ware-Werden des Menschen»). – Ohne auf die komplizierten Einzelheiten dieser Analyse näher einzugehen, läßt sich resümieren, daß wir es nicht mit einem bösen Kapitalisten zu tun haben, der arme Arbeiter ausbeutet, sondern mit der rationalen Sachlichkeit, den «Sachzwängen» eines verselbständigten Systems, dem *alle* Beteiligten ausgeliefert sind.

Diese Verkehrung, daß sich menschliche Einrichtungen und Konstruktionen gegen die konkreten Interessen und Bedürfnisse ihrer Erzeuger selbst wenden, nennt Marx «abstrakt» und vergleicht sie mit der «Nebelregion der religiösen Welt»: Auch hier haben sich konkrete Sehnsüchte und Hoffnungen der Menschen in abstrakt-idealen Welten, jenseitigen Wesen verdinglicht; diesen werden Opfer dargebracht, ihren Geboten gehorcht man entsagungsvoll.

Die entsprechende Korrektur müßte heißen: so, wie Menschen nicht für Arbeit und Geld da sind, sondern diese für ihn, so müßte auch eine Religion den Menschen dienen, nicht umgekehrt. Bekanntlich hat Marx diese Umkehrung als Revolution der Produktionsverhältnisse für möglich gehalten, für Religion jedoch nicht. Seine recht simple Vorstellung der Jenseits-Religion ließ eine solche Erwartung auch gar nicht zu. Dazu lag sein Hauptinteresse auch darin, mit der Analogie des «verkehrten Bewußtseins» die Pseudo-Wahrheit, den «Schein» dieser kapitalistischen Systematik zu denunzieren.⁷

Religion – Medium des Widerstandes

Die Konsequenzen dieser Analyse gehen aber weit darüber hinaus. Marx sieht, daß die Systemzwänge immer weiter vordringen und sowohl die Kommunikationsformen dehumanisieren als auch den Personkern des Individuums ummodellieren. Damit werden die subjektiven Reservate, in denen sich Moral, Tradition, Religion und Schönheit eingerichtet und behauptet

⁴ Eine solche Religion war etwa der Deismus, in der ein ferner Gott über den Wolken schwebt und nicht viel mehr als die Aufgabe zu erledigen hat, Statthalter eines höheren Sinns zu sein. *Voltaire* schrieb auf den Torbogen einer Kapelle in seinem Garten: *Deo erexit Voltaire* (= von Voltaire für Gott gebaut) und hielt die Existenz eines Gottes aus moralisch-pädagogischen Gründen für wichtig: «Die Canaille bedarf der Religion.» – Im französischen Materialismus nahm die *Natur* quasi-göttliche Züge an, und sogar in der Französischen Revolution fehlte es bekanntlich nicht an einem religiösen Kult der Vernunft.

⁵ Diese These hat vor allem *Max Weber* in seinen Theorien über «Die protestantische Ethik und den Geist des Kapitalismus» dargestellt. Weber sah in der calvinistisch-protestantischen Askese und Prädestinationslehre Motive und Dispositionen vorbereitet, auf die sich die kapitalistische Rationalisierung stützen konnte.

⁶ So Marx in der bekannten 11. Feuerbach-These: «Die Philosophen haben die Welt verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern.» – Marx sagt keineswegs, daß Philosophie dumm oder falsch sei, sondern lediglich, daß sie nicht schon Veränderung und praktische Tat sei.

⁷ Marx sagt nichts über Ursache und Wirkung aus: ob das Kapital sich seine adäquate Religion geschaffen oder die Religion – wie Weber behauptete – für den Kapitalismus irgendwie ursächlich sei, läßt er unerörtert. Er sieht beide als gleichermaßen «verkehrt» an.

hatten, auf Dauer zerstört. Was Marx somit beschreibt, ist das Ende des – bürgerlichen – Individuums, und das ohne kulturpessimistisches Lamento, weil er es auch keineswegs *nur* bedauerlich findet.

Aber andererseits preist er auch kein total durchrationalisiertes System, einen modernen «Sonnenstaat», in dem die subjektiven Momente auf das Reiz-Reaktions-Schema etwa intelligenter Lurche herunterkommen. Seine Vorstellungen laufen auf eine neue Lebensform hinaus, in der solche Sachzwänge, soweit sie in hochdifferenzierten Sozialsystemen unvermeidlich sind, als «Reich der Notwendigkeit» bestehen bleiben, jedoch eingebettet in ein dominierendes «Reich der Freiheit», in dem auf solidarische und herrschaftsfreie Weise über die erstrebten gesellschaftlichen Ziele entschieden wird («klassenlose Gesellschaft»)⁸. Diese solidarische Gesellschaft kann auf den überzogenen Kult der Individualität, auf die damit verbundene isolierte Einsamkeit, die Anbetung von Größe und Persönlichkeit, verzichten.

Weil es in einer durchsichtig geordneten, plausiblen gesellschaftlichen Ordnung keinen Bedarf an «höheren» Sinngebungen mehr geben dürfte, hält Marx auch das Problem der Religion für erledigt; die natürlichen Lebensrisiken wie Tod, Krankheit, Leiden oder Unglück sind mangels überzeugender Erklärungen ohnehin stets nur «auszuhalten». Überzeugende Erklärungen dürften jedenfalls nicht hinter den erreichten Grad des wissenschaftlichen, rationalen Denkens zurückfallen, wenigstens dann nicht, wenn sie verallgemeinerungsfähig und damit für alle gültig gemacht werden sollten.

Was den Weg zu gesellschaftlich einschlägigen Veränderungen anbetrifft, so sei pauschal auf Marxens Krisen- und Klassenkampftheorie verwiesen. Marx war kein Phantast und hat sich kaum Illusionen hingegeben – aber wenigstens in einem Punkt erweist er sich doch als wahrer Sohn des fortschrittsgläubigen 19. Jahrhunderts: er hat nicht mit der gleichen Klarheit, in der er die aufklärende und traditionsbeseitigende Wirkung der wissenschaftlichen Rationalität erkannt hat, auch ihre neuerliche *ideologische* Rolle gesehen, daß *sie* nämlich gerade die theoretische Form jener Systemlogik und Sachzwänge geworden war, die er so prinzipiell als «verkehrtes Bewußtsein» beschrieben hatte.⁹ Marx baut also ziemlich vertrauensvoll auf einen Fortschritt, in welchem er aber technisch-wissenschaftlichen Progreß nicht von politisch-praktischer Emanzipation unterscheidet. Auch seine historische Periodik folgt einem Fortschrittmuster, vom Mythos zum Logos der Moderne. Diese Implikationen wirken sich noch heute in der penetranten Wissenschaftsgläubigkeit sozialistischer Staaten aus – und auch in deren ziemlich platter Atheismuspropaganda.¹⁰

⁸ «Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion ... Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, daß der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden ...» (Das Kapital, Bd. 3, Berlin 1972, S. 828). – Marx zeigt sich hier als skeptischer Anti-Utopist; von «Paradies auf Erden» oder einem Schlaraffenland kann jedenfalls keine Rede sein.

⁹ So glaubte Marx z. B. auch, daß durch die komplizierter werdenden Produktionsabläufe (neue Maschinen und Technologien) der Ausbildungsstand der Lohnarbeiter automatisch angehoben werden müßte, das trifft bekanntlich nur für einen Teil, die Facharbeiter, wirklich zu; Rationalisierung schafft hingegen auch eine neue Kaste von Hilfsarbeitern. Vor allem glaubt Marx aber, daß vermehrtes technisches Wissen auch ein politisch-moralisch emanzipiertes Bewußtsein erzeuge: sicher eine bedeutende Fehleinschätzung.

¹⁰ Es sei nur noch einmal wiederholt, daß die Formel «Religion ist Opium für das Volk» nicht von Marx gebraucht wird; *Lenin* hingegen benutzt diese Version; sie akzentuiert stärker den Aspekt planmäßiger Manipulation, als ob Religion wie ein Medikament verordnet werde. Diese These geht zurück auf alte religionskritische Versionen des «Priestertrugs». – Im übrigen hat die marxistische Religionskritik, außer in historischen Untersuchungen, prinzipiell selten die Ebene positivistischer Argumente verlassen.

Von den Revolutionen der letzten hundert Jahre entspricht eigentlich keine, nicht einmal die russische, exakt der Marxschen Version. Hingegen spricht vieles dafür, daß es sich oft eher um Widerstand gegen allzu rasche, aufgezwungene Modernisierungsprozesse gehandelt hat, heute etwa gegen Verwestlichung, Amerikanisierung, Sowjetisierung usw. Der Widerstand richtet sich gegen die Zerschlagung tradierter Lebensformen und der mit eigenständigen Kulturen verbundenen Identität. Das führt häufig zu einer Wiederbelebung auch vormoderner Ideale und Traditionen; Pasolinis wütende Attacken gegen die technokratische Vereinheitlichung regionaler Kulturen in Italien, die Politisierung im Islam, die Renitenz des polnischen Katholizismus, die Selbstbehauptungskämpfe in Lateinamerika, ja sogar der Faschismus, der achtbare Rebellionen vereinnahmt und verhunzt hat, mögen als Beispiele dienen. Die vielfache Verflechtung von Religionen in diese Prozesse zeigt, daß sie trotz oder wegen der ihnen attestierten Vormodernität *ein* Medium bilden, über das sich Widerstand gegen eine sich verabsolutierende Rationalität und ihre selbstzerstörerischen Konsequenzen formieren läßt.

Wenn Religionen dialogfähig werden ...

Von einer solchen Entwicklung wäre Marx sicherlich überrascht gewesen; anders gesagt: seine Religionskritik läßt sich heute eher historisch und nur mit erheblichen Einschränkungen lesen. Das bürgerliche Bewußtsein, das er treffen wollte, hat sich über den Gegensatz von hohem Ideal und praktischer Geschäftsgrundlage längst zynisch hinweggesetzt; und statt zur Religion greift es lieber gleich zur Droge: Opium als Religion des Volkes. Ernst Bloch hat einmal gesagt, es müsse nicht immer Opium, es könne auch Dynamit sein. Marx würde sich vielleicht mit den rebellischen Motiven der Religionen – wie etwa in seiner Sicht der Bauernkriege im 16. Jahrhundert – anfreunden, aber zugleich warnen vor einer Überkompensation. Die problematischen Modernisierungsprozesse lassen sich durch antimodernistischen Widerstand vielleicht verzögern; er kann aber auch ebenso wie die technokratischen Sachzwänge in schlicht antizivilisatorische Affekte umschlagen.

Marxens Projekt der klassenlosen Gesellschaft, von allem ideologischen Gedröhn bereinigt, enthält vielleicht doch weiterführende Elemente, um die genannten Probleme auf einem historisch angemessenen Niveau anzugehen. Wenn es so ist, daß die Bestände der kulturellen Tradition (Normen, Werte, Religion usw.) von der sich ausweitenden Systemrationalität allmählich aufgezehrt und entkräftigt werden, wenn aber zugleich Normen und Werte für die Alltagspraxis und als Kriterien für politische Entscheidungen nach wie vor benötigt werden, dann bietet sich ein anderes Verfahren an: rationale Verständigung.

Was gegenseitige Verständigung ist, weiß jeder, der sich redend oder handelnd mit einem anderen auf beiderseits überzeugende Ziele geeinigt hat; wir haben also grundsätzlich alle diese Fähigkeit, wenn auch nicht in jedem konkreten Fall auf Anhieb. In solchen Verständigungen nützt das Pochen auf Privilegien, Dogmen, Interessen oder Überzeugungen nichts, weil nicht das Sichdurchsetzen, sondern die freie gegenseitige Anerkennung allein wirklich «Verständigung» heißen kann. Gelingen und verallgemeinerbare Geltung solcher Einigungsvorgänge sind an die allgemeinen rationalen Regeln gebunden: verständlich, eindeutig, offen für Widerlegung.¹¹

In einem solchen Konzept erscheinen ja nicht nur religiöse Motive der Versöhnung und Brüderlichkeit; ein weniger prinzipienstarrs Christentum hätte vielmehr in einem solchen «Menschheitsdialog» seinen legitimen Platz wie alle nichtfanatischen Religionen – auch wenn Marx sich dabei verwundert seinen Bart kraulen würde.

Werner Post, Bonn

¹¹ Vgl. dazu *J. Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bände, Frankfurt: Suhrkamp 1981.

Karl Marx im Rücken

Zum neuerlichen Papstbesuch in Lateinamerika

Das Zusammentreffen des hundertsten Todestages von Karl Marx mit der Reise von Papst Johannes Paul II. nach Zentralamerika wirft die Frage auf, wie weit der Marxismus das Denken und die Praxis der lateinamerikanischen Kirchen beeinflusst hat. Es ist keine leicht zu beantwortende Frage, weil sogar unter Marxisten über das «Erbe» des Marxismus gestritten wird. Wenn daher gesagt wird, der «Marxismus» sei in die lateinamerikanische Kirche eingedrungen, muß man immer fragen: «Welcher Marxismus?». Das heißt, es sind einige Unterscheidungen zu machen. Wir wollen von der Geschichte her an die Frage herantreten.

1968: Als der schlafende Riese erwachte ...

Die lateinamerikanische Bischofsversammlung von *Medellín* im Jahre 1968 wurde zu Recht als ein Wendepunkt betrachtet: Mehr noch als das Vatikanum II war sie für den Subkontinent das «neue Pfingsten». Die Bischöfe stellten *Erlösung* in Begriffen von *liberación* dar, weil nur dies für die unterdrückten Völker einen Sinn habe. «Gott hat seinen Sohn gesandt», erklärten sie vernehmlich, «und er wurde Mensch, um alle Menschen aus jedweder Knechtschaft zu befreien, in der sie die Sünde, die Unwissenheit, der Hunger, das Elend und die Unterdrückung, mit einem Wort, die Ungerechtigkeit und der Haß gefangen halten, die ihrerseits im menschlichen Egoismus ihren Ursprung haben». (Dok. 1,3) Doch Sünde, einschließlich die sozialen Sünden, dem «menschlichen Egoismus» zuzuschreiben, war ein höchst unmarxistischer Schritt. Die Bischöfe in *Medellín* riefen natürlich nicht die «Befreiungstheologie» ins Dasein, aber sie gaben ihr Titel und Legitimation. Die Theologen erwiderten das Kompliment. In der epochalen Veröffentlichung von *Gustavo Gutiérrez*, «*Theologie der Befreiung*» (Lima, 1971, München 1973) fällt auf, wie er ständig bischöfliche Erklärungen aus dem ganzen Kontinent zitiert. Mit diesem eher langweiligen Vorgehen machte er zwei Punkte klar: «Befreiungstheologie ist erstens in lokalen Situationen verwurzelt, und zweitens sind es die *Bischöfe* als Führer der offiziellen Kirche, die die «Option für die Armen» zum Hauptprogramm ihrer Pastoral gemacht haben. Die Verantwortung dafür kann nicht, wie manche Kritiker es sich vorgestellt haben, einigen in Löwen ausgebildeten Soziologen zugeschoben werden.

Vielmehr begannen nun Theologen zur Verteidigung der Bischöfe quasi-marxistische Argumente anzuwenden. So rechtfertigten sie «Revolution» in extremen Umständen mit der Begründung, daß die bestehende Ordnung der Ungerechtigkeit «institutionalisierte Gewalt» darstelle. Doch dies machte sie nicht zu «Marxisten», gab es doch auch eine christliche Tradition von «gerechter Revolution». Sie war kurz zuvor von Papst Paul VI. in *Populorum Progressio* erneut dargelegt worden («im Fall der eindeutigen und dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes schwer schadet»; n. 31). Wäre dies Marxismus, dann wäre Paul VI. Marxist gewesen. Einige rechtsextreme Zeitungen in Lateinamerika haben denn auch diesen unsinnigen Schluß gezogen.

Um 1971 schien es, daß die Ideen der Befreiungstheologie in der gesamten Kirche an Boden gewannen. Der schlummernde Riese Lateinamerika war erwacht, er blieb nicht länger das passive Objekt von «Mission»; mit dem Thema, das er anschlug, brachte er in die katholische Symphonie einen neuen, originellen Klang.

1971: Gerechtigkeit gehört «konstitutiv» zum Evangelium

Im Mai jenes Jahres gab das päpstliche Lehramt mit *Octogesima Adveniens* den Anspruch auf, eine allgemeingültige, auf

alle Situationen passende Soziallehre anzubieten. Paul VI. legte darüber hinaus eine relativ subtile Darstellung verschiedener «Sozialismen» vor. Er unterschied vier verschiedene Aspekte des Marxismus: den Kampf gegen Ausbeutung, die Ausübung politischer Macht im Einparteiensstaat, eine Philosophie oder Weltanschauung und schließlich «eine wissenschaftliche Arbeitsweise zur Erforschung sozialer und politischer Verhältnisse» (n. 33). Papst Paul glaubte nicht, daß diese verschiedenen Aspekte getrennt werden könnten. Er sah Marxismus als Kopplungsgeschäft: wenn einer anfangs, die «wissenschaftliche Analyse» zu kaufen, würde er am Ende auch die unerwünschte Weltanschauung im Einkaufskorb haben.

Viele Lateinamerikaner nahmen jedoch diese Kopplungsgeschäft-Theorie nicht an, weil ihr ihre eigene Erfahrung entgegenstand. Sie hatten kein Verlangen, die in ihrem Materialismus und Atheismus mit dem Christentum unvereinbare marxistische Ideologie zu akzeptieren, noch betrachteten sie je auch nur für einen Augenblick die Sowjetunion als das Modell der befreiten Gesellschaft. Wäre aber dessen ungeachtet Marxismus als *Analyse* wirklich «wissenschaftlich», dann müßte er Christen nicht mehr erschrecken als z. B. Biologie. So arbeiteten sie weiter auf dieser Linie, indem sie auswerteten, was sie für wissenschaftliche Einsichten innerhalb des Marxismus hielten.

Die *römische Bischofssynode* von 1971 befaßte sich nicht ausdrücklich mit dem Marxismus. Doch sie definierte das Streben nach Gerechtigkeit als ein «konstitutives Element» in der Verkündigung des Evangeliums. Es sei nicht ein nachträglicher Einfall oder eine Konsequenz der Nächstenliebe: es sei konstitutiv. Die *Jesuiten* nahmen sich dies zu Herzen und erklärten in ihrer 32. Generalkongregation von 1974/75: «Der Auftrag der Gesellschaft Jesu besteht im Dienst am Glauben, zu dem der Einsatz für Gerechtigkeit notwendig hinzugehört» (4,2).

Die Bischofssynode von 1971 und die 32. Generalkongregation der Jesuiten markierten auf universalkirchlicher Ebene den Höhepunkt in der Rezeption der Befreiungstheologie.

1974: Die Frontlinien werden abgesteckt

Auf der nächsten Synode von 1974, die dem Thema «Evangelisation» gewidmet war, setzte offensichtlich eine Reaktion ein. Auf der Tagesordnung stand fast unverhüllt die Theologie der Befreiung. Die Lateinamerikaner vertraten ihren Standpunkt munter weiter, als ob sich nichts verändert hätte. Dom *Hélder Câmara* forderte die Synode zu einem Eingeständnis auf: «Wir müssen zugeben, daß wir mit der Abségung der bestehenden Gesellschaftsordnung so beschäftigt waren (und in einem gewissen Maß noch immer sind), daß wir ganz übersahen, wie sehr der status quo Unordnung war.» Er ging aber noch weiter und sagte: «Das Resultat war, daß wir ein viel zu passives Christentum verkündeten und so in einem gewissen Maß Marx recht gaben, indem wir auf diese Weise die Unterdrückten in den reichen und in den armen Ländern mit *Opium für das Volk* versorgten.» Hélder Câmara betrachtete dies eher als eine Binsenwahrheit denn als eine schockierende Aussage. Sicherlich bedeutete es nicht, daß er den Marxismus samt und sonders geschluckt hätte.

Nun war 1974 zufällig (oder vielleicht nicht zufällig) Kardinal *Karol Wojtyła*, Erzbischof von Krakau, der Relator (zusammenfassender Berichterstatter) für den «theologischen Teil» der Synode, und er mußte auf die Debatte antworten. Er sah einen Unterschied in der Akzentsetzung: Einige Bischöfe, meist aus der Dritten Welt, unterstrichen «zeitliche Befreiung» (d. h. hier und jetzt), während andere, meist aus der Ersten und Zweiten Welt, die «eschatologische Befreiung» (d. h. «noch-nicht» oder am Ende der Zeiten) betonten. Doch die Unterscheidung sei nicht scharf und klar, erklärte der Kardinal. Es gebe auch aus der Dritten Welt einige, die «stark, ja polemisch die eschatologische Dimension herausstellten». Mit ihnen war er einverstanden.

Dies wurde bei seinen Schlußbemerkungen klar: «Was die Verbindung zwischen Befreiung und Evangelium betrifft, denken einige, daß die Bemühung, den Menschen zu befreien, mit dem Wesen des Evangeliums selber verbunden ist; andere betrachten sie als den Beweis für die

Glaubwürdigkeit des Evangeliums und zitieren: «den Armen wird das Evangelium verkündet»; andere schließlich halten die Bemühung für gesamt-menschliche Entwicklung (promotio) als eine Frucht der Tugend der Nächstenliebe. Diese letzte Sicht ist die annehmbarste, weil ein Einsatz für soziale Gerechtigkeit ohne die Motivation der Liebe Gefahr läuft, den Dienst am Menschen zu verfehlen.» (Karol Wojtyła e il Sinodo dei Vescovi, Ed. G. Caprile, Rom 1980, S. 222-223).

Niemand schenkte dieser Äußerung damals viel Beachtung. Im nachhinein wird offenbar, wie sie die Politik des gegenwärtigen Pontifikats vorwegnahm. Jedoch, die erklärten Feinde der Befreiungstheologie – unter ihnen Kurienkardinal *Sebastiano Baggio* und Msgr. *López Trujillo* (damals noch Weihbischof von Bogotá, aber von zunehmendem Einfluß als Generalsekretär des CELAM, heute dessen Präsident und Kardinal) – realisierten bereits, daß sie einen nützlichen Bundesgenossen gefunden hatten: Hier war ein Kardinal aus einem Zweitwelt-Land, Polen, mit Marxismuskennntnis aus (wie sie glaubten) erster Hand, der im rechten Moment kam, um die «irrenden» lateinamerikanischen Hirten heimzuholen. So wurden an der Synode 1974 die künftigen Kampffronten abgesteckt.

1980: «Einige Elemente» der marxistischen Analyse (Arrupe)

Lateinamerikanische Theologen waren viel zu beschäftigt, um all dies zu merken. Sie benützten weiterhin marxistische Einsichten. Hier ein Beispiel aus hunderten: Im Sommer 1980 sprach *Leonardo Boff* OFM auf dem 4. Internationalen Kongreß für Kirchenrecht in Fribourg. Sein Thema wären die *menschlichen Grundrechte in lateinamerikanischer Sicht*.¹

Er hob heraus, daß die Rechte, die in der französischen und amerikanischen Revolution errungen wurden, definitionsgemäß abstrakt und individualistisch waren. Sie wurden als universal erklärt. Doch die *Art* der betreffenden Rechte – Privateigentum, Presse- und Meinungsfreiheit, Gleichheit vor dem Gesetz – waren für jene, die kein Eigentum hatten oder nicht lesen und schreiben konnten, nicht sehr hilfreich. Tatsächlich, angewandt auf dramatisch ungleiche soziale Bedingungen, konnte die Bejahung des Privateigentums leicht zu einer neuen Form «geheiliger Ungerechtigkeit» werden, sanktioniert im Namen der Menschenrechte, doch tatsächlich diese untergrabend. Daher mußte man in der lateinamerikanischen Situation von den Individual- zu den Sozialrechten fortschreiten: «Die vorrangige Option der Solidarität mit den Armen ist wirklich eine Option für die große Mehrheit, die unterdrückt wird und auf der man herumtritt. Demokratie sollte neu überdacht werden, ausgehend von den am meisten Marginalisierten.»

Boff hätte wahrscheinlich all dies nicht erfaßt, wenn er nicht mit *Marx' Kritik der bürgerlichen Revolutionen* vertraut gewesen wäre. Aber dies machte ihn noch nicht zu einem Marxisten. Eine gewisse marxistische Denkweise ist allerdings schon längst tief in die lateinamerikanische Kultur eingegangen.

Dies hat *Pedro Arrupe*, der Generaloberer der Jesuiten, klar erfaßt. Darum schrieb er am 8. Dezember 1980 an die Provinzoberen Lateinamerikas und auf deren Bitten einen Brief «Über die marxistische Analyse». Vorausgegangen war eine schriftliche Konsultation im Orden, auf die Jesuiten aus 23 Ländern geantwortet hatten. Pater Arrupes Fragestellung schränkte das Problem genauestens ein: «Kann ein Christ, ein Jesuit, die marxistische Analyse annehmen, solange er sie von marxistischer Philosophie oder Ideologie und auch von der marxistischen Praxis, wenigstens in ihrer Totalität, unterscheidet?» (Nr. 3)² Pater Arrupes Antwort lautete «nein». Einmal wegen des oben erwähnten Kopplungsgeschäftes: Es gibt eine untrennbare Verbindung von Theorie und Praxis. Dann weil der Marxismus reduktionistisch ist: «Politik, Kultur und Religion verlieren ihre Eigenständigkeit und werden als Realitäten auf-

gefaßt, die völlig von dem abhängig sind, was sich in der Sphäre der wirtschaftlichen Beziehungen ereignet» (n. 8). «Deshalb ist die Übernahme zwar nicht einiger Elemente oder methodischer Einsichten, wohl aber der marxistischen Gesellschaftsanalyse als ganzer für uns nicht akzeptabel» (n. 15).

Diese scheinbar harte Ablehnung war aber gewissen Kreisen ob der in ihr enthaltenen Einschränkung nicht ausreichend: sie ließ die Möglichkeit offen, daß «einige Elemente oder methodische Einsichten» brauchbar sein könnten. Deshalb dürfte der Text, obwohl er mit Zustimmung des Staatssekretariats in der offiziellen «*La Civiltà Cattolica*» erschien, dazu beigetragen haben, daß am 5. Oktober 1981 die Leitung des Ordens bis auf weiteres einem «persönlichen Delegaten des Heiligen Vaters» übertragen wurde.

1981: Marxismus nichts anderes als eine Versuchung

Dieser Eingriff folgte – mindestens zeitlich – einem außerordentlichen «*Zentralamerika-Gipfel*», der auf Einladung der Bischofskongregation (Kardinal Baggio) und der Kongregation für die Ordensleute (Kardinal Pironio) vom 8.-11. Juni 1981 neben Bischöfen der Region auch General- und Provinzialoberen (bzw. Oberinnen) von dort weilenden Ordensleuten sowie mehrere hohe Kurienvertreter umfaßte.

In den Schlußfolgerungen dieser Versammlung, die erst im November 1981 publiziert wurden (Spanische Wochenausgabe des *Osservatore Romano*, 29.11.81)³, erweckten zwei Abschnitte den Eindruck, sie hätten den Arrupe-Brief im Visier. Denn da wurde einmal ohne weitere Unterscheidungen, wenn auch mit einem hinzugefügten Zitat aus *Octogesima Adveniens* (Nr. 34) abschließend erklärt, daß es unmöglich ist, die verschiedenen Aspekte des Marxismus, insbesondere seine Doktrin und seine Analysen voneinander zu trennen» (7, 2). Vorausgehend wird empfohlen, «eine objektive Evaluation der konkreten Lage, ausgeführt im Licht und auf der Grundlage christlicher Werte und Prinzipien, die deshalb zu unterscheiden sind von andern Analysen, die sich von nicht-christlicher Auffassung des Lebens und der Geschichte inspirieren lassen» (7,1). Der andere Abschnitt betraf die auf der Bischofsversammlung von Puebla 1979 erneut proklamierte «Vorrangige Option für die Armen». Sie sei, so hieß es nun, «nicht exklusiv zu verstehen, so daß von ihr her andere Arten der Armut, die ebenso prioritär Liebe und Dienst erforderten, ausgeschlossen seien. Es gebe «Armut» je nach der sozialen Schicht auf sehr verschiedene Weise, und auch Personen, die im Überfluß materieller Mittel lebten, litten oft an moralischem und physischem Elend (4. 4).

Diese Erklärungen machen deutlich, daß in der gegenwärtigen Sicht des Vatikans der Marxismus nichts als eine Versuchung ist. Die vorherrschende Sorge zielt darauf, jede Art von intellektueller Ansteckung zu vermeiden. Die Verwendung von Teilelementen marxistischer Analyse wird angesehen als ein gefährlich schlüpfriger Abhang, der einen, wie kritisch er im Gesamten auch bleiben mag, unweigerlich bis auf den Grund der «Säkularisation» gleiten läßt.

1983: Hat die Kirche von niemandem zu lernen?

Somit gibt es nach vatikanischer Auffassung überhaupt keinen zulässigen Gebrauch von Marxismus: Vielmehr hofft man darauf, daß «die katholische Soziallehre» das so geschaffene Vakuum ausfüllen werde. Meiner Meinung nach besteht nun aber das Problem dieser Sichtweise nicht eigentlich im Marxismus, mag auch dessen polnische Karikatur, wie er sie persönlich er-

¹ Vgl. E. Corecco u. a. (Hrsg.): Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Akten des 4. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht. Editions Universitaires, Fribourg und Herder, Freiburg/Br. 1981, S. 835-842.

² Das spanische Original sowie eine engl. und franz. Übersetzung siehe in: *Acta Romana SJ* 28 (1980), S. 331-354. Eine deutsche Übersetzung in: *Herder Korrespondenz* 35 (1981), S. 242-246.

³ Vgl. *Il Regno/documenti* 7/1982, S. 205-207. In seiner Gesamttendenz läuft der Text, in dem verschiedenartige Akzente nebeneinanderstehen, auf die Empfehlung einer Einbindung der Ordensleute in das pastorale Konzept der Bischöfe hinaus. Auf dem Treffen selber soll es zu freimütigen Konfrontationen besonders hinsichtlich der immer wieder kritisierten «Basisarbeit» unter den Ärmsten gekommen sein. Eine Oberin, die sie verteidigte, widerstand damit, wie zu vernehmen war, CELAM-Präsident *López Trujillo* «ins Angesicht». Vgl. auch den ausführlichen Bericht in *Il Regno/attualità* 14/1981, S. 289-291. Besonders erwähnt wird dort die Generaloberin der Maryknoll-Schwester, die selber 16 Jahre in Guatemala wirkte und 1980 drei ihrer Schwestern in El Salvador als Opfer eines brutalen, vom Militär gedeckten Anschlags zu beklagen hatte. (Red.)

lebte, den Papst ihm gegenüber zutiefst skeptisch gelassen haben; das Problem ist, ob die Kirche überhaupt von irgend jemandem, d. h. von «der Welt» etwas zu lernen hat.

In *Gaudium et Spes* sagte das 2. Vatikanische Konzil dazu folgendes: «So ist sich die Kirche auch darüber im klaren, wieviel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt» ... und «Ja selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben» (n. 44). Darüber hinaus wird die Alternative «zeitlicher» oder «eschatologischer» Erlösung abgelehnt: «Ein

Christ, der seine irdischen Pflichten vernachlässigt, versäumt damit seine Pflichten gegenüber dem Nächsten, ja gegen Gott selbst und bringt sein ewiges Heil in Gefahr» (n. 43). Natürlich gehört all dies zur optimistischen Sprache der sechziger und frühen siebziger Jahre, als Hélder Câmara sagen konnte, daß die Theologen heute für Marx das tun müßten, was der hl. Thomas für Aristoteles tat. Unterdessen ist die Arbeit an diesem Projekt offiziell eingestellt. Doch es wird weitergehen, nicht aus Ungehorsam, sondern weil niemand Flüsse zum Aufwärtsfließen bringen kann. *Peter Hebblethwaite, Oxford*

Die Friedensaufgabe der Gegenwart (II)

Der erste Teil dieses Beitrags – eine kommentierende Besprechung der ersten zwei Teile des Kapitels *Die Friedensaufgabe der Gegenwart* im *Handbuch der christlichen Ethik*. Band 3 (Freiburg-Gütersloh 1982, S. 425–507) – erschien in *Orientierung* Nr. 3, 1983, S. 29–32.

Paulus Engelhardt verdeutlicht in seinem Aufsatz «*Die Friedenspflicht zwischen Wehrdienst und Wehrdienstverweigerung*» (S. 465–487) gleich zu Beginn, daß es ihm um mehr als eine bloße Darstellung der Kriegsdienstverweigerungs-Problematik geht. Er spricht die Betroffenheit, die Angst und die Skepsis in Teilen der Bevölkerung an und stellt fest: «Diesem Betroffensein, Verdrängen, Fragen und Behaupten entspricht noch keine konsensuale Friedensethik, obgleich ständig nach ihr gefragt wird» (S. 465). Seinen Beitrag will er als einen Schritt im «Prozeß der Orientierungsgewinnung» einer neuen Friedensethik verstanden wissen.

In einem *ersten historischen Überblick* markiert Engelhardt die *Entwicklung kirchlicher Stellungnahmen* zur Kriegsdienstverweigerung nach 1945. In der katholischen Kirche geht die Überwindung der Kasuistik vom «gerechten Krieg» einher mit dem Abrücken von der einschränkenden Bewertung der Kriegsdienstverweigerung als Ausdruck eines «irrigen Gewissens». Für die Bundesrepublik ist ein vorläufiger Höhepunkt erreicht, als die *Würzburger Synode* die Gleichbehandlung verschiedener «Dienste» der Friedenspflicht fordert.¹ Aber der Autor betont mit Recht, daß die Synode nur unscharfe Kriterien für eine Entscheidung zwischen den verschiedenen Diensten formuliert, und daß sie das Spannungsverhältnis zwischen Wehrdienst und Kriegsdienstverweigerung «zugunsten einer harmonisierenden Tendenz» zurücktreten läßt (S. 470).

In einem *zweiten Überblick* behandelt Engelhardt die *gesetzliche Ausgestaltung des Kriegsdienstverweigerungs-Rechts und die Problematik der Gewissensprüfung*. Die Gleichrangigkeit zwischen Wehr- und Zivildienst, die von den beiden großen Kirchen heute betont wird, wird in der politischen und rechtlichen Praxis nicht erst seit dem Urteil des Bundesverfassungsgerichtes von 1978 bestritten. Seit der Wiedereinführung der Bundeswehr wird das Grundrecht auf Kriegsdienstverweigerung als Ausnahmeentscheidung einzelner zugunsten eines allgemein verpflichtenden Wehrdienstes eingeschränkt. Diese politisch-rechtliche Auffassung ist grundgelegt in einem Verständnis von Gewissen als einer unpolitischen, individuellen, subjektiv-beliebigen, unvernünftigen und irrationalen Instanz, was der theologisch-ethischen Sicht von Gewissen widerspricht.

Mit *Franz Böckle* ist P. Engelhardt der Meinung, die «Unbedingtheit der Gewissensbeanspruchung» sei nicht prüfbar, es ließen sich aber Gründe der Gewissensentscheidung objektivieren. Dies sei aber nur möglich in einem Verfahren, das den Bedingungen einer «angstfreien Kommunikation» gerecht werde, und in dem der Prüfungsinstanz die Beweisspflicht obliege (vgl. S. 478f.).

Besonders aufschlußreich ist der Beitrag von P. Engelhardt

dort, wo er aufzeigt, wie die theologische Ethik zu einer Bewertung der Kriegsdienstverweigerung findet, wenn sie sich nicht mehr staatlichen Interpretationen unterordnet und sich aus der Umklammerung durch die traditionelle Doktrin vom «gerechten Krieg» löst. Es ist allerdings schade, daß Engelhardt von hier aus keine positive Grundlegung der Kriegsdienstverweigerung unternimmt. Denn auch in Teilen des deutschen Katholizismus geht die Diskussion derzeit schon über die Gleichgewichtsthese der Synode hinaus.²

Die prophetische Herausforderung

Wenn Wehrdienst, wie der Zivildienst, Friedensdienst sein soll, muß doch gefragt werden, ob die *Ausdrucksqualität* eines Wehrdienstes in heutiger Zeit nicht um einiges weniger eindeutig in Richtung Frieden zeigt, als dies das gewaltlose Bekenntnis der Kriegsdienstverweigerung vermag. Geht es um die Sache des Friedens, ist die Kriegsdienstverweigerung als prophetische Haltung *innenpolitisch* notwendig, um die Idee eines waffenlosen Friedens jener Sicht entgegenzuhalten, die Frieden mit militärischen Mitteln bewahren bzw. durchsetzen will; Kriegsdienstverweigerung somit als Protest und Appell! Sie ist *außenpolitisch* notwendig, um als vertrauensbildende Maßnahme zu wirken: Seht her, ein friedliebendes Land mit einer friedliebenden Bevölkerung!

Man hätte sich auch gewünscht, daß der Autor auf zwei aktuelle Themen der Kriegsdienstverweigerungsdiskussion in der Bundesrepublik eingegangen wäre, nämlich auf die Problematik der *Totalverweigerung* und auf die inzwischen beschlossene Verlängerung der Zivildienstzeit. Denn das erste bringt eine neue Dimension in das bisherige Verständnis von Kriegsdienstverweigerung ein, und der zweite Problembereich verdeutlicht, daß eine *Sicherheitsgesellschaft* bereit ist, die freie Handhabung von Grundrechten einzuschränken.

An den Schluß seines Beitrags stellt P. Engelhardt den Versuch, «Grundstrukturen einer friedensorientierten Verantwortungsethik» zu formulieren (vgl. S. 481–487). Drei Merkmale dieses gelungenen Entwurfes seien hier besonders hervorgehoben: das oberste friedensethische Prinzip heißt Verantwortung; kritische Kommunikation ist die Methode friedensethischer Urteilsbildung; und in der Kirche, die «wirksames Zeichen des Friedens, der Einheit und der Versöhnung in der Welt» (S. 486) zu sein hat, stellt sich die Friedensverantwortung mit besonderer Dringlichkeit.

Einer theologischen Friedensethik fällt aber auch die Aufgabe zu, diese Postulate näher zu differenzieren im Hinblick auf Vermittelbarkeit und Durchsetzbarkeit an der kirchlichen *Basis*. Damit ist die Frage nach dem Adressatenbezug aufgeworfen; genauer formuliert: Welcher Bewußtseinsstand verhindert friedenspolitisches Handeln, und wie kann man vorhandene Sperren durchbrechen und zum Engagement motivieren?

¹ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I. Freiburg 1976: Der Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland für Entwicklung und Frieden, S. 459–469 (Einleitung von Paul Becher) und S. 470–510 (Beschluß).

² Für die Situation in der *Schweiz* vgl. Schweizerische Nationalkommission *Iustitia et Pax*, Hrsg., Dossier: Militärdienst, Militärdienstverweigerung, Zivildienst. (Publikationsreihe der Schweizerischen Nationalkommission *Iustitia et Pax*, Band 5) Fribourg 1981. (Red.)

Die themenzentrierte Interaktion TZI (nach Ruth Cohn)

Ein Modell für lebendige Kommunikation und Gesprächsführung in Arbeitsgruppen jeglicher Art:

Thema der Einführungskurse:	Wie kann ich durch lebendiges Lehren und Lernen meine Erlebnisfähigkeit vertiefen und berufliche Konflikte in der Arbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen besser bewältigen?
Thema der Aufbaukurse:	Zwischenmenschliche Konflikte – was bedeuten sie mir, und wie löse ich sie?
Termine 1983:	Einführungsmethodenkurse: 4.–8. April 4.–8. Juli 12.–16. Juli Aufbaukurse: 27.–31. März 1.–5. August
Adressaten:	Geistliche, Lehrer, Sozialpädagogen, Psychologen und alle, die in kirchlichen, sozialen und anderen Berufen neue Wege zum Menschen suchen.
Kurskosten:	Fr. 300.–. Einzahlung auf Postcheckkonto Waelti 30-66546 (= definitive Anmeldung)
Unterkunft:	Vollpension pro Tag ca. Fr. 40.–
Anmeldung bei der Kursleiterin:	Dr. phil. Elisabeth Waelti Höheweg 10 3006 Bern

Verantwortung, nicht Angst

Wenden wir uns zunächst den Schwierigkeiten der *Aufnahme* zu. Nicht Verantwortung, sondern *Angst* diktiert die Auseinandersetzungen in der Friedensdiskussion. Die Angst der Friedensbewegung vor dem atomaren Holocaust steht der Angst der auf Rüstung setzenden Sicherheitspolitiker vor einer militärischen Unterlegenheit gegenüber. Die Friedensbewegung wird dem Frieden kein Stück näher kommen, wenn sie die Sicherungsangst europäischer Bürger nicht durch das Prinzip Verantwortung sprengt. – Verantwortung und Freiheit gehören wesentlich zusammen; Sicherheitsstreben hingegen schränkt Freiheit ein und delegiert Verantwortung an anonyme Institutionen. Die Kompliziertheit der modernen Organisation ermöglicht die Durchführung der wahnsinnigsten Ideen, die bereits als solche nicht mehr registriert werden können, da allein die Glätte der Funktion und nicht die Moralität der Handlung zählt. – Der einzelne Mensch kann und muß sich nicht mehr als Urheber der Katastrophe bekennen. *Günther Anders* nennt dies die *«Apokalypse-Blindheit»* des modernen Menschen.³

Er führt sie auf zwei Wurzeln zurück: das *«prometheische Gefälle»* und den *Fortschrittsbegriff*. Der Mensch ist kleiner als er selbst, insofern der sich ängstigende, trauernde, verantwortliche Mensch weniger Aufgaben zu meistern im Stande ist als der produzierende Mensch. Wir wissen um die Folgen eines Atomkrieges, aber wir *«wissen»* es eben nur und stehen somit immer am Abgrund des *«Nicht-Wissens»* und Vergessens, da *«wissen»* und *«begreifen»* nicht identisch sind. In realen Situationen existiert somit der Mensch entweder als Produzierender oder als Fühlender. Dieses *«prometheische Gefälle»* verlangt nach der heute entscheidenden moralischen Aufgabe der Ausbildung einer Kongruenz von Vorstellen und Fühlen mit dem Machen. – Hinzu kommt der weitverbreitete Fortschrittsbegriff vom automatischen Aufstieg der Geschichte zum Besseren. Die Zukunft wird *«gemacht»*, sie *«kommt»* nicht mehr. Aber an der Zukunft interessiert auch nur

³ Vgl. z. B. G. Anders, Die Antiquiertheit des Menschen. I. Bd.: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution. München 1980.

noch der nächste Tag, so daß man auch im Fortschrittszeitalter in den Tag hinein lebt. Die für die *«Apokalypse-Blindheit»* verantwortlichen Faktoren sind selbst moralischer Natur. Ob uns ein Gegenstand etwas angeht oder nicht, ist eine moralische Frage. Die mangelnde moralische Phantasie und die Vorstellung von einem end-losen Fortschritt verunmöglichen jeden moralischen Anspruch von Verantwortlichkeit.

Die eigentliche, aber bisher kaum wahrgenommene Aufgabe einer neuen christlichen Friedensethik besteht in der *Vermittlung ethischer Erkenntnisse, der Motivation zum moralischen Handeln und in der Einschärfung sittlicher Verantwortung*. G. Anders formuliert hierfür vier Ansätze: Ausbildung der moralischen Phantasie, Erweiterung des Gefühls- und des Zeit-Vermögens und Gewissensprüfung der Habe. Wenn man die von Anders formulierten Schwierigkeiten und Aufgaben bedenkt, was kann dann zur Entwicklung der christlichen Friedensethik der *Glaube* beitragen?, oder anders gefragt: Was kann der christliche Glaube in den Prozeß einer neuen Verbindung von Moral und Politik einbringen?

Nachfolge in der Umkehr

Der christliche Glaube verlangt nicht Sicherheit durch Abschreckung, sondern *Nachfolge durch Umkehr*. Nachfolge, Umkehr, Versöhnung und auch Widerstand und Mut zum Handeln sind für Christen angezeigt, wollen sie den Glauben an ihre *«befreite Freiheit»* (Gal 5,1) nicht durch ihre Tat verleugnen. Hier ist der Platz der kirchlichen Gemeinschaft, die im nahegekommenen Reich Gottes ihre Sicherheit und Furchtlosigkeit zur Umkehr findet. Umkehr setzt *moralische Phantasie* frei. Sie kann durch Veränderung der Sicht- und Lebensweise zu einer gesamtgesellschaftlichen und weltpolitischen Umorientierung führen. Der messianische Stachel der christlichen Umkehrforderung durchbricht Fortschrittsgläubigkeit, Sicherheitsstreben, Unschuldswahn und Leidensapathie und verhindert jedes Arrangieren mit gegenwärtigen Unfriedensverhältnissen. Man kann die Toten von Hiroshima nicht in ihrer Gesamtheit betrauern und sich die Opfer eines möglichen atomaren Holocaust nicht vorstellen. Deshalb, so Anders, stößt die *Erweiterung des Gefühlsvermögens* auf große Schwierigkeiten.

Die von Anders konstatierte Crux ist auflösbar, wenn man das Vorstellen durch das Nachstellen ergänzt, denn die Abstraktion der Tat ist nur durch Konkretisierung der Folgen einzuholen und dies kann nur *memorativ* und *narrativ* geschehen. Nur der erzählenden Erinnerung gelingt es, Leiden subjektbezogen zu vermitteln und damit eine direkte Stellungnahme zu provozieren. Christen können sagen, daß Gott nicht auf Seiten der Täter, sondern der Opfer steht und daß somit auch gegenwärtige Unfriedensverhältnisse nicht einfach durch Christus versöhnt sind. Gott litt nicht nur in Christus; er leidet in jedem entehrten, unterdrückten, gequälten und ermordeten Menschen. Man kann sich an die Leidensgeschichte Gottes in Jesus nur erinnern, indem man sich der Passionsgeschichte aller Leidenden zuwendet. Der Universalismus der memoria passionis Christi kann einen neuen politisch-moralischen Universalismus, nämlich Frieden als freie, gerechte, solidarische Weltgemeinschaft, wirksam werden lassen und zur Wandlung unseres Lebens und seiner Strukturen führen. Und andererseits kann der Christ an das Friedens-Heil Gottes in Christus nur erinnern, indem er den Unfrieden ansatzweise aus der Welt schafft.

Anders' Forderung nach *Erweiterung des Zeit-Vermögens*, im Sinne der Erweiterung des Gegenwarts-Horizonts auf Zukunft hin, erhält durch den christlichen Glauben eine weitere Perspektive hinzu: eine derartige Erweiterung muß auch nach rückwärts gelten. Die Vergangenheit liegt nicht *«hinter uns»* und die Zukunft nicht *«vor uns»*, sondern beide sind *«bei uns»* gegenwärtig. Die zeitliche Bewußtlosigkeit des modernen Menschen wird durchbrochen von einem eschatologisch-messianischen Christentum, das durch apokalyptisch-prophetisches Reden die Gegenwart beeinflusst und ein neues Verhältnis zur Geschichte hervorbringt. Die Rede vom kommenden Gericht

schärft das Bewußtsein, daß sich letztlich jeder Friedenszustand als Unfriedenzustand entlarven wird, und erklärt jedes positivistische Sicherungsstreben als eindimensional.

Der christliche Glaube besteht auf der uneinholbaren Differenz zwischen eschatologischer Zukunft und politischer Geschichte, von Reich Gottes und Welt, von Erlösung und Emanzipation. Dies führt direkt zur *Gewissensprüfung der Habe*. Der Bürger traut sich selbst zu, Frieden zu schaffen. Der christliche Glaube hält dem Bürger die Erlösung aus solchen Strukturen der Selbstfixierung entgegen. Nicht das Mehr-Haben führt zu einem neuen Sinn. Der Friede ist nicht abhängig von der Sicherheitspolitik eines Landes. Die Umkehr zum eschatologisch geschenkten Frieden und nicht die Selbstsicherung schafft die Waffen aus der Welt. Was bedeutet es für die Rüstungspolitik, wenn Gnade die Fähigkeit zum Unterbrechen, zum Abrücken vom eigenen Standpunkt bedeutet? Es bedeutet, vom Zweck-Mittel-Denken Abstand zu nehmen und die politischen Realitäten mit den Augen der Opfer und Gegner zu sehen. Eine Beschränkung der Verantwortung ist dann nicht mehr möglich. Jeder Mensch ist verantwortlich für das, was er hat und tut, weil er damit anderen etwas vorenthält und antut.

Elemente einer friedensethischen Praxis

Man muß schon missionarisch tätig werden, wenn man den *durchschnittlichen Katholiken zum Friedenshandeln anhalten will*. «Sonne der Gerechtigkeit, weck die tote Christenheit aus dem Schlaf der Sicherheit» – diese zweite Strophe eines schönen Kirchenliedes wird zwar laut gesungen, aber wohl meist nicht einmal leise bedacht. Das zentrale Thema der christlichen Botschaft, der Friede der versöhnten Menschheit, bestimmt nicht den Alltag des Glaubensvollzugs. Die Sakramente werden nicht als Zeichen des Friedens und die kirchlichen Feste nicht als Feiern des Friedens vergegenwärtigt. Hier liegen aber die Ansatzpunkte einer christlichen Friedenspraxis wie auch im Kirchenverständnis selber: Kirche nicht nur als Glaubens-, sondern auch als *Weggemeinschaft*; «katholisch» als Anspruch an eine grenzübergreifende Solidarität, die nationale und ideologische Schranken überwindet und aus dem Evangelium den politischen Feind als Menschen begreifen will.

Kritische Kommunikation fordert P. Engelhardt als Methode friedensethischer Urteilsbildung. Hierzu ist zu ergänzen:

Nach *Hiroshima* kann theologische Friedensethik nicht mehr als Systemwissen ohne Praxisbezug betrieben werden. Es muß notwendigerweise zu einem Dissens zwischen der Friedensbotschaft Jesu und der Sicherheitsgesellschaft kommen. In dieser Spannung liegt die «Grauzone», in der sich die neue Friedensethik als kritisch-befreiende und kommunikativ-praktische Instanz bewähren muß.

Christen können das Problem des Friedens nur aus der Sicht derjenigen angehen, die unter Krieg und Rüstung leiden. Die Opfer sind sowohl die Ermordeten von Hiroshima als auch zwangsläufig die Menschen, die nach Hiroshima ihre Sicherheit noch der Bombe anvertrauen. Opfer sind die Menschen, die heute durch Rüstung getötet werden, weil die Mittel, die sie zum Überleben benötigten, in die Entwicklung immer mörderischer Waffensysteme gesteckt werden. Opfer sind die Menschen in den Staaten des real existierenden Sozialismus, die wegen der Blockstellung der ideologischen Systeme ihre Menschenrechte nicht leben können. So umfaßt der Kreis der Betroffenen die erste, die zweite und die dritte Welt. Opfer sind aber auch die zukünftigen Generationen, die mit den angehäuften Waffen leben müssen, falls es für sie überhaupt noch ein Leben geben wird, oder die sich in einer Welt zu recht finden müssen, deren Ressourcen der Rüstung geopfert wurden. Das System des Betroffenseins zieht sich durch alle räumlichen und zeitlichen Dimensionen. Das hat für den Begriff *kritische Kommunikation* zweierlei Konsequenzen: *kritisch* sollte bedeuten «aus Sicht der Betroffenen», und *Kommunikation* sollte heißen «Dialog der Betroffenen selbst».

Nur in der Artikulation von Erfahrungen und durch Vermittlung von Erinnerung des Leidens in der Erzählung der Betroffenen kann ein *kommunikativ-praktischer Prozeß* in Gang ge-

setzt werden, der sich kritisch-befreiend in Richtung Frieden auswirkt. Erste Ansätze finden wir in der jungen Friedensbewegung. Indem man Erfahrungen der Angst und Betroffenheit austauscht, sich an die Schrecken von Kriegen erinnert und davon erzählt, wie Rüstung heute menschliches Zusammenleben zerstört, solidarisiert man sich mit den Leiden der Betroffenen, deckt man neue friedensgefährdende Bereiche auf und entdeckt neue friedensfördernde Verhaltensweisen. Die Erfahrung von Solidarität in der Kommunikation mobilisiert das Bewußtsein der Verantwortlichkeit; das lähmende Gefühl der mutlosen Hilflosigkeit wird überwunden und Partizipation als wesentliche Grundbedingung des Friedens eingeübt.

Nur im Prozeß kommunikativen Handelns kann eine neue Friedensethik gestaltet werden. Sie bleibt aber abstrakt, wenn sie nicht auf die Zerstörung des Menschen aufmerksam macht. Um dies zu erreichen, muß sich auch die *Sprache der Ethik* ändern. Die heutigen Friedensethiken verwenden immer noch eine Sprache, die Anteilnahme nicht zuläßt und Scham nicht ermöglicht. Es ist die Sprache der Sieger. Aber selbst die Bedeutung von Wörtern wie «Verteidigungsrecht», «Verteidigungspflicht», «Krieg», «Frieden», «Atombombe» usw. muß nach Hiroshima zwangsläufig eine andere sein; sie ist genauer in ihrer Unmenschlichkeit. Erzählen hingegen kann gemeinschaftsstiftend wirken und wirkt als Korrektiv zum Herrschaftswissen militärpolitischer Fachleute, das von der Theologie nicht fraglos übernommen werden darf. Erzählung setzt unten an, beim Menschen in seinen täglichen Bezügen, und erreicht somit direkt den Träger der christlichen Heilsbotschaft. Der amerikanische Bischof *Thomas Gumbleton* (Detroit) wurde, wie er berichtet, nicht Pazifist durch Beschäftigung mit der Lehre vom gerechten Krieg oder durch Aussagen der Bibel, vielmehr standen am Anfang seines Umdenkungsprozesses Gespräche mit Vietnam-Kriegsgegnern. Da der Atomrüstungswettbewerb jedes rationale Verständnis übersteigt, sagt Gumbleton, kann nur eine geistliche Belehrung und nicht eine logische Argumentation verändern.⁵

Wahrheit, Vertrauen und Kommunikation

Das kommunikative Handeln spielt auch im *vierten und letzten Beitrag* des «*Handbuchs der christlichen Ethik*» eine wichtige Rolle. *Wilhelm Korff* vertritt in seinem Aufsatz «*Grundsätze einer christlichen Friedensethik*» (S. 488–507) allerdings eine vollkommen andere Position als die eben vorgetragene.

Wenn es um die Herausarbeitung von Maßstäben einer christlichen Friedensethik gehe, seien die Ergebnisse der modernen Friedens- und Konfliktforschung mit einzubeziehen, fordert Korff zu Beginn seines Beitrages. Zwar trägt er dann in den folgenden Ausführungen diesem Anspruch nur unzureichend Rechnung, nur in den Literaturhinweisen werden einige neuere Forschungsergebnisse erwähnt, aber er deutet damit einen Weg an, der in der deutschsprachigen katholischen Moralthologie noch kaum beschritten worden ist.

Der Kerngedanke seiner Überlegungen findet in einer Zwischenüberschrift Ausdruck: «*Die Frage nach der Wahrheit über den Menschen als Schlüsselproblem einer universalen Friedensordnung*» (S. 495). Korff versteht unter der «Frage nach der Wahrheit über den Menschen» die Frage nach der «wahren Vernunft seiner Geschichte», nach der «wahren Gestalt seiner Freiheit» und nach den «wahren Formen seiner sozialen Bestimmung» (S. 495). Dem Autor ist zuzustimmen, wenn er betont, daß es den Menschen bisher weit besser gelungen ist, Gerechtigkeitskonflikte zu pazifizieren als Wahrheitskonflikte.

Totalitätsansprüche, Immunisierungsstrategien und die Vernichtung Andersdenkender herrschen und nicht etwa praktizierte Toleranz, kritische Offenheit und herrschaftsfreie Kommunikation. Das offene Wahrheitsverständnis des rationalen Diskurses unter Anerkennung der gleichen Würde aller Beteiligten ist ein notwendiges Kriterium der Friedensordnung, zumal es deutlich macht, daß ein Friede ohne Konflikte nicht zu haben ist, allerdings Konflikte um Meinungen und nicht Feindschaft von Personen. Hier konvergieren denn auch Wahrheitsliebe und Feindesliebe.

⁴ Vgl. J. B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*. München–Mainz 1980, S. 85.

⁵ Vgl. Hartmut Meesmann, *Von nun an eine Friedenskirche?: Publik-Forum* vom 21. 5. 1982, S. 17.

Soweit ist den Ausführungen Korffs rückhaltlos zuzustimmen. Da Friedensethik praktisch sein muß, drängen sich aber doch einige Fragen zur friedensethischen Konzeption Korffs auf. Zunächst: Wer soll eigentlich der *soziale Träger* sein, der die «Frage nach der Wahrheit über den Menschen» stellt und zur Beantwortung führt? Eine Ethik-Kommission der UNO, ein gemeinsamer Expertenstab von NATO und Warschauer Pakt – oder die Menschen aus Soweto, die landvertriebenen Campesinos und die Sträflinge aus dem Archipel Gulag? Es scheint so, als habe Korff die Ergebnisse der kritischen Friedens- und Konfliktforschung nicht bedacht, die besagen, daß es Strukturen gibt, die es auch gutwilligen Menschen nicht erlauben, sich gegenseitig ihres guten Willens zu versichern. Er setzt somit bereits voraus, was erst Ergebnis eines langen Friedensprozesses sein kann. Dadurch verfällt er jener abstrakten Sicht der Friedensethik, wie sie in der traditionellen Forderung nach einer friedensstiftenden Weltautorität angelegt ist.

Abschreckung und Vertrauen schließen sich aus

Ein zweiter Punkt: Zum Ende seines Aufsatzes äußert Korff Gedanken, die in unmittelbarem Widerspruch zu den Eingangüberlegungen stehen. Deutlich ist der Gegensatz zu *Hans Ruh* und *Jean-Luc Blondel*⁶, wenn er das *Gleichgewichtsprinzip* als ethisches Prinzip militärischer Sicherheitspolitik vorstellt und den «Abbau des jeweiligen Waffenpotentials unter Wahrung des Gleichgewichts» (S. 503) fordert. Dabei verknüpft er militärstrategische und ethische Aussagen, die nicht miteinander verbunden werden können, da sie sich widersprechen: «Gleichgewicht der Waffenpotentiale als Abschreckungspotentiale» (S. 503) und, in Anlehnung an *Albert Einstein*, Gleichgewicht im Sinne eines gegenseitigen Vertrauens. Diese Sicht wird zwar auch vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken in seiner Stellungnahme zur Friedensdiskussion vertreten⁷; dadurch wird diese Position aber um nichts einleuchtender.

Der Sachverhalt liegt doch vielmehr so, daß die eine Seite der anderen nicht vertraut, also schreckt sie diese mit Waffen ab; dadurch wird das Vertrauen auf der anderen Seite zerstört, und man bedient sich des gleichen Mittels; nun aber kehrt der Pro-

⁶ Vgl. den Beitrag *Ethische Kriterien für Rüstung und Abrüstung* von Hans Ruh und Jean-Luc Blondel im vorliegenden Handbuch (S. 448–464).

⁷ Zur aktuellen Friedensdiskussion. Eine Stellungnahme des Zentralkomitees der deutschen Katholiken: Herder Korr. 35 (1981), S. 624–630.

zeß zum Ausgangspunkt zurück und wird dort mit neuem Schwung versehen: die eine Seite hegte doch zu Recht Mißtrauen, da die andere ja jetzt tatsächlich auch abschreckt, also muß ein noch stärkeres Abschreckungsmittel her usw. Es sei noch einmal wiederholt: Abschreckung und Vertrauen schließen sich gegenseitig aus! Um abzuschrecken, bedarf es des Mißtrauens. Die Ergebnisse der Friedensforschung zur Entstehung und Wirkung von Feindbildern brauchen an dieser Stelle wohl nicht eigens zitiert zu werden.

In der aktuellen friedenspolitischen Diskussion hat sich herausgestellt, daß die Formel *gleichgewichtige Abschreckungspotentiale* militär-strategisch äußerst unbestimmt und deshalb abrüstungspolitisch nicht operationalisierbar ist. Mehr noch: sie fordert geradezu dazu auf, nach Teilbereichen militärischer Unterlegenheit zu fahnden und ein deterministisches Verständnis von «Nachrüstungen» zu zeitigen. Konzepte der «ausreichenden Abschreckung» oder der «kalkulierten Unterlegenheit» garantieren die Sicherheit eines Landes ebenso.

Bedenklich werden die Ausführungen Korffs schließlich, wenn er von der «Abschreckung des Wahrheitsgegners» (S. 504) spricht und Abschreckungspolitik, Gleichgewichtsprinzip und «die Frage nach der Wahrheit» in den beiden Sätzen verknüpft: «Man rüstet, um dem Gegner keinerlei Chance zu geben, die eigenen Waffen sinnvoll benützen zu können. Aufrechterhaltung des Gleichgewichts aus der Intention der Wahrung und Verteidigung des eigenen gesellschaftlichen Wahrheitsverständnisses erscheint aber unter eben dieser Voraussetzung nicht widersittlich.» (S. 503). Träfe dieses Argument zu, könnte jeder barbarische Staat unter Berufung auf sein «eigenes gesellschaftliches Wahrheitsverständnis» und unter Hinweis auf ein nicht vorhandenes militärisches Gleichgewicht die wahnsinnigsten Rüstungspläne in die Tat umsetzen.

Hier ist zu fragen, was Korff unter «eigenes gesellschaftliches Wahrheitsverständnis» versteht. Zu den von Korff genannten drei Wahrheitsfragen kann sich ein weltanschaulich neutraler moderner Staat nicht verbindlich äußern. Dem Staat obliegt aber das Gewaltmonopol nach außen. Wie undeutlich und kontrovers sich ein «eigenes gesellschaftliches Wahrheitsverständnis» artikulieren kann, hat die Grundwertediskussion in der Bundesrepublik nachhaltig deutlich werden lassen. Und was versteht Korff unter «Wahrheit», und was sind «Wahrheitsgegner», wenn man diese abschrecken kann und soll? Kann man überhaupt logisch einwandfrei von «Wahrheitsgegnern» und vom «Abschrecken» von Unwahrheit sprechen?

Je konkreter Korff wird – also hier in seinem Versuch, die Abschreckungsstrategie zu rechtfertigen –, desto mehr zeigt sich, daß seine «Grundsätze einer christlichen Friedensethik» in ihrem Anspruch überprüft werden müssen und daß sie politisch ambivalent sind.

«Wahrheit» war das moralische, religiöse und politische Grundmotiv *Mahatma Gandhis*. Für ihn bedeutete satyagraha «Festhalten an der Wahrheit und Gerechtigkeit», und zwar «ohne Anwendung von physischer Gewalt».⁸ In diesem Sinne ist Wahrheit *der* friedensethische und friedenspolitische Grundsatz. Korffs Deutungen hingegen schützen zumindest nicht vor längst überwunden geglaubten Fehldeutungen der kirchlichen Lehre, wie der Interpretation von *Gustav Gundlach*: «Sogar für den möglichen Fall, wo nur noch eine Manifestation der Majestät Gottes und seiner Ordnung, die wir ihm als Menschen schulden, als Erfolg bliebe, ist Pflicht und Recht zur Verteidigung allerhöchster Güter denkbar. Ja, wenn die Welt untergehen sollte dabei, dann wäre das auch noch kein Argument gegen unsere Argumentation.»⁹

Benno Haunhorst, *Lehrte b. Hannover*



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck)

Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (01) 201 0760

Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842
Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge
Konto Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postcheckkonto Stuttgart 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto-Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise 1982/83:

Schweiz: Fr. 33.- / Halbjahr Fr. 18.- / Studenten Fr. 24.-

Deutschland: DM 39,- / Halbjahr DM 22,- / Studenten DM 28,-

Österreich: öS 300,- / Halbjahr öS 170,- / Studenten öS 200,-

Übrige Länder: sFr. 33.- plus Versandkosten

Gönnersonnabonnement: Fr. 40.- / DM 45,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzel exemplar: Fr. 2.- / DM 2,50 / öS 20,-

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

⁸ Heimo Rau, *Mahatma Gandhi in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Reinbek 1970, S. 53. Vgl. auch E. H. Erikson, *Gandhis Weg zur Wahrheit*. Über die Ursprünge der militanten Gewaltlosigkeit. Frankfurt 1978.

⁹ Gustav Gundlach, *Die Lehre Pius' XII. vom modernen Krieg*: Stimmen der Zeit 164 (1958/59), S. 1–14, hier S. 13.