

DIE NEUE ORDNUNG

begründet von Laurentius Siemer OP
und Eberhard Welty OP

Nr. 2/2007 April 61. Jahrgang

Editorial

Wolfgang Ockenfels,
Der Gouvernantenstaat 82

Tilman Nagel, Machtausübung und private
Gewalt im Islam 84

Hans-Peter Raddatz, Gott, Allah und das
Geld. Wirtschaft in Christentum und Islam 99

Andrej N. Desczyk / Wolfgang Ockenfels,
Joseph Höffner als Sozialethiker 117

Bericht und Gespräch

Manfred C. Hettlage, Kein Streik
ohne Urabstimmung 125

Ulrich Weisser, Mehr Sicherheit
für unser Land 134

Gerhard Beestermöller, Flugzeuge als Ter-
rorwaffen. Zu Stefan Husters Vorschlag 144

Christoph Böhr, Matthias Erzberger 151

Besprechungen 155

Herausgeber:

Institut für
Gesellschaftswissenschaften
Walberberg e.V.

Redaktion:

Wolfgang Ockenfels OP (verantw.)
Heinrich Basilius Streithofen OP †
Bernd Kettern

Redaktionsbeirat:

Stefan Heid
Martin Lohmann
Edgar Nawroth OP
Herbert B. Schmidt
Manfred Spieker
Rüdiger von Voss

Redaktionsassistentz:

Andrea und Hildegard Schramm

Druck und Vertrieb:

Verlag Franz Schmitt, Postf. 1831
53708 Siegburg
Tel.: 02241/64039 – Fax: 53891

Die Neue Ordnung erscheint alle
2 Monate

Bezug direkt vom Institut
oder durch alle Buchhandlungen
Jahresabonnement: 25,- €

Einzelheft 5,- €
zzgl. Versandkosten

ISSN 09 32 – 76 65

Bankverbindungen:

Sparkasse Bonn
Konto-Nr.: 11704533
(BLZ 380 500 00)
Postbank Köln
Konto-Nr.: 13104 505
(BLZ 370 100 50)

Anschrift der
Redaktion und des Instituts:
Simrockstr. 19
D-53113 Bonn

Tel.: 0228/21 68 52
Fax: 0228/22 02 44

Unverlangt eingesandte Manuskripte und
Bücher werden nicht zurückgesandt.
Verlag und Redaktion übernehmen keine
Haftung

Namentlich gekennzeichnete Artikel
geben nicht unbedingt
die Meinung der Redaktion wieder.

Nachdruck, elektronische oder photome-
chanische Vervielfältigung nur mit
Genehmigung der Redaktion
<http://www.die-neue-ordnung.de>

Editorial

Der Gouvernantenstaat

„Ich habe geraucht“, bekannte ein alter Sünder reuevoll, als er sich über die gesundheitsschädlichen Folgen seines Tuns aufklären ließ. Er war sogar drauf und dran, mit dem Zigarrenrauchen wenigstens während der Fastenzeit aufzuhören und Buße zu tun, als plötzlich sein mütterlich vorsorgender Staat ankündigte, das Rauchen in „öffentlichen“ Räumen (gemeint sind auch private, aber öffentlich zugängliche Räume) zu verbieten und mit Bußgeld zu belegen. Da sagte er sich: „Jetzt rauche ich extra. Nicht nur aus Protest, sondern aus Solidarität mit den erlösungsbedürftigen armen Sündern, die es nicht lassen können. Und gehe auch gerne wieder in lateinische Hochämter, wo es ordentlich qualmt, egal, ob man Weihrauch und Kerzenschimmer ebenfalls verbieten wird.“

Was aus dem Blickwinkel einer Moral, der die Gesundheit und nicht mehr Gott als das „höchste Gut“ gilt, wünschenswert erscheint, soll nun auch staatlich-rechtlich erzwungen werden. So greift das Laster der neuen Gesundheitsreligion, des erzwungenen Rauchverzichts immer weiter um sich, während der Staat sich guter Einnahmequellen entledigt. Wo es genügen würde, persönlich Rücksicht zu üben, die Tugend des Maßhaltens zu pflegen und die Räume gut zu lüften, tritt der Staat als strafende Gouvernante auf, die mit spitzer Nase jeden Winkel beschnuppert. Hier zeigt sich erneut das tiefe Mißtrauen der Obrigkeit in die Regelungskompetenz eigenverantwortlicher Bürger. Ein Mißtrauen, das sich schon in den Antidiskriminierungsgesetzen und den Vorschriften der Rechtschreibung hervortat. Mit tendenziell zunehmenden Eingriffen in die Privatsphäre will der Staat demonstrieren, daß er partout nicht abstirbt, sondern auch unter Globalisierungsbedingungen zu stets neuen Wucherungen, zu immer weiteren Ausgriffen fähig ist.

Der neue Gesundheitswahn politisiert und polarisiert die Gesellschaft nach dem Freund-Feind-Schema von *Carl Schmitt*. Raucher gelten künftig als öffentliche Feinde des höchsten Gesundheitswesens; sie gehören bestraft und an den Pranger gestellt, während bekennende Nichtraucher als Freunde des biologisch gesunden Gemeinwesens öffentlich belobigt werden. Die radikal manichäische Unterscheidung der Guten von den Bösen läuft darauf hinaus, Homogenität machtvoll zu erzwingen. Ein Beispiel dafür, wie der laizistisch sich entwickelnde Staat sich eine Zivilreligion schafft, in der Gesundheitsgesinnung und Gesetz, Moral und Recht eine neue Einheit bilden – mit totalitärem Einschlag.

Allerdings ist es der staatlich approbierten Gesundheitsideologie ziemlich gleichgültig, ob einzelne Bürger „selbstbestimmt“ gefährlich leben, wenn sie sich etwa mit Fett, Zucker, Salz oder Drogen vollstopfen. Oder ob sie klammheimlich rauchen, ohne Nichtrauchern Gelegenheit zum Mitrauchen zu bieten. Auch wird man wahrscheinlich den Bürgern das Individualrecht auf assistierten Selbstmord zubilligen und ihnen womöglich noch das Gift frei Haus liefern.

Hingegen müssen für den vermeintlichen „Selbstmord auf Raten“ die Raucher persönlich aufkommen. Unerbittlich reagiert das Gesundheitsgouvernement jedoch hinsichtlich jener Raucher, die die Gesundheit ihrer nichtrauchenden Mitbürger zu gefährden scheinen. Wo den Rauchern der Intensitätsgrad der Sozialschädlichkeit dezisionistisch zuerkannt wird, tritt die Verbotspolitik rechtlich in Kraft und werden Raucher aus Büros, Zügen und Restaurants geworfen. Sie sollen gefälligst unter sich, im Freien bleiben oder sich in „abschließbare Hinterzimmer“ zurückziehen.

Freilich wird das Kriterium der Sozialschädlichkeit nicht konsequent genug angewandt, sondern eröffnet gerade durch ein gewisses Maß an Halbherzigkeit noch einige Freiheitsspielräume, die den Gesundheitsfanatikern früher oder später zum Ärgernis werden müssen. Denn wo kommen wir denn hin, wenn jeder, der mit Grippe, aber ohne Mundschutz ein Büro, ein Zugabteil oder Restaurant betritt, seine Mitbürger gesundheitlich bedrohen kann? Muß nicht auch der vagabundierende Sexualverkehr unter Strafe gestellt werden, der ja bekanntlich viele Krankheiten und Seuchen, besonders Aids, überträgt? Hier eröffnet sich ein neues Arbeitsbeschaffungsprogramm für dünnlippige Moralpolitisten.

Frau *Sabine Bätzing* MdB ging in ihrem Bestreben, die Welt vor dem Tabakrauch zu retten, sogar so weit, den Autofahrern das Rauchen am Steuer zu untersagen. Viel schädlicher für den Straßenverkehr wäre freilich der Verzehr von Schweinshaxen. Frau *Bätzing* und andere Staatsgouvernanten sollten vielleicht besser einmal gegen die Verbreitung von Krankheitskeimen in Krankenhäusern einschreiten. Oder auch etwas gegen die schädliche Wirkung von Klimaanlage tun, denen keiner entrinnen kann. Die Leute ziehen sich mitten im Sommer B-kältungen zu und leiden an hartnäckigem Nichtraucherhusten.

„Mehr Luft!“ hätte *Goethe* ausgerufen. Dieser Imperativ, der auch den Nichtrauchern mehr Atem verschafft, stößt jedoch auf verschlossene Türen und isolierte Fenster. Wer auf solche Energiespareffekte setzt, sollte natürlich sofort mit dem Rauchen aufhören – oder sich im Winter wärmer anziehen. Oder im Sommer die Klimaanlage ausschalten und die Luft hereinlassen, wenn diese nicht bereits vergiftet ist.

Was tun mit den armen Rauchern? Übrigens gehörte die „Option für die Armen“ immer schon zum christlichen Programm. Die kirchlichen Intellektuellen täten gut daran, eine „Theologie des Rauchens“ zu entwerfen, wenn es dafür nicht schon zu spät ist. Biblische Anknüpfungspunkte gibt es genug, etwa, daß Gott sich vornehmlich in einer Wolke offenbarte. „Lösch die Glut nicht aus“ und „Wie Weihrauch steige mein Gebet zu Dir empor“ - heißt es in der Schrift. Und schließlich kommen die besten Zigarren aus Lateinamerika. Es wird Zeit, daß sich „Misereor“ für die armen Tabakpflanzer in Kuba und Nicaragua einsetzt, daß die Friedensbewegung die indianischen Friedenspfeifen rehabilitiert und daß „Attac“ dem imperialistischen Nichtraucherwahn ein Ende bereitet.

Jedenfalls sind die Dogmatiker der Moralpolitik und die Aufpasser des autoritären Schnüffelstaates nicht im Vatikan zu suchen.

Wolfgang Ockenfels

Machtausübung und private Gewalt im Islam

Wie sei der Eifer zu erklären, mit dem manche Muslime gegen die säkularisierte westliche Gesellschaft kämpften, die ihnen bei der Ausübung ihres Glaubens doch keine Hindernisse in den Weg lege? So ungefähr lautete die Frage, die man in einem am 30. August 2006 durch den Sender Sat 1 ausgestrahlten Interview dem prominenten Islamkonvertiten *Murad Hoffmann* vorlegte. Er antwortete sinngemäß, man solle für diese Haltung Verständnis aufbringen; denn manches an dieser Gesellschaft sei unter islamischem Blickwinkel kritikwürdig. Der Prophet habe gefordert, man solle für das Gute mit der Kraft der Hände eintreten; wenn dies nicht möglich sei, dann mit Worten, und sei auch dies unmöglich, dann wenigstens mit dem Herzen. Der Wortlaut der von *Hoffmann* angesprochenen Prophetenüberlieferung ist folgender: (*Mohammed* sagt) „Schon vor mir wurde durch Allah kein Prophet in irgendeiner Gemeinschaft berufen, ohne daß er in dieser Gemeinschaft Jünger und Gefährten gefunden hätte, die sich an sein Vorbild gehalten und ihm nachgeeifert hätten. Freilich werden nach deren Tod unfähige Erben auftauchen, die reden, was sie nicht tun, und die tun, was man ihnen nicht aufgetragen hat. Wer gegen sie mit der Hand einen Dschihad führt, der ist gläubig. Wer gegen sie mit Worten einen Dschihad führt, der ist gläubig. Wer gegen sie mit dem Herzen einen Dschihad führt, der ist gläubig, und jenseits von solchem Dschihad gibt es nicht einmal ein Senfkorn Glaubens“ (Überlieferungssammlung des Muslim b. al-Haddschadsch, Kapitel „der Glaube“, Nr. 80).

Besser, als *Murad Hoffman* vermutlich ahnte, sind in diesem *Mohammed* in den Mund gelegten Wort die Problematik der Unduldsamkeit der islamischen Glaubenspraxis und die Schwierigkeit der Integration der Muslime in eine nicht durch sie geprägte Gesellschaft bzw. in eine nicht durch den Islam beherrschte politische Kultur auf den Begriff gebracht. In zwei Schritten werde ich ausloten, was mit diesem Prophetenwort ausgesagt ist. Im ersten werde ich ganz grob den religiös-politischen Charakter der Botschaft *Mohammeds* umreißen und dabei insbesondere deren die Muslime eines jeden Zeitalters verpflichtenden Grundzug im Auge behalten. Im zweiten komme ich darauf zu sprechen, wie man diese Botschaft in den politischen Gebilden islamischer Machtausübung verwirklicht hat. In einer Schlußbetrachtung werden die strukturellen Schwächen des islamischen Staatsmodells und dessen Unvereinbarkeit mit dem europäischen deutlich werden.

I. Die religiös-politische Dimension der Botschaft Mohammeds

Ob es wohl nach dem mosaïschen Gesetz statthaft sei, als Jude dem römischen Kaiser Steuern zu entrichten, wurde Jesus eines Tages von einigen Pharisäern gefragt. Sie hofften, er werde sich zu einer abschätzigen Aussage über die römische Obrigkeit hinreißen lassen. „Zeigt mir eines von den Geldstücken, mit de-

nen ihr die Steuern zahlt!“ forderte Jesus. „Wessen Bild und Name ist hier aufgeprägt?“ „Des Kaisers“ antworteten sie. Da sprach Jesus: „Dann gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und gebt Gott, was Gottes ist!“ (Mt 22, 15-22; Mk 12, 13-17; Lk 20, 20-26). Im Römerbrief kommt *Paulus* auf diese von den Synoptikern erzählte Episode zurück (Röm 13, 1-10). Die Ordnungsmacht des römischen Staates hat ihre Daseinsberechtigung; auch wenn sie nicht den Zehn Geboten des AT verpflichtet ist, so ist sie doch von Gott eingesetzt und daher legitim. Sie schützt Recht und Ordnung, ohne Steuern und Zölle könnte sie dies nicht. Darum gilt: „Wem Ehre zusteht, dem erweist Ehre!“ Aber dies ist erst die halbe Wahrheit, denn es gilt ferner: „Bleibt keinem etwas schuldig – außer der Schuld, die ihr nie abtragen könnt: außer der Liebe, die ihr einander erzeigen sollt. Wer den anderen liebt, der hat den Willen Gottes erfüllt.“ Die Zehn Gebote des AT werden von *Paulus* im Anschluß hieran in die Grundlage einer Sittlichkeit umgedeutet, die sich unter dem Schutz der staatlichen Rechtsordnung zu entfalten hat, aber nicht mit dieser identisch ist. Mit anderen Worten: Die Zehn Gebote, göttlichen Ursprungs, sind nicht etwa die „Verfassung“ eines machtpolitisch definierbaren Gemeinwesens, sie sind vielmehr der Kern eines jenseits aller Staatsgewalt und unabhängig von ihr einzufordernden Ethos, das *Paulus* in dem Satz zusammenfaßt: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!“ – eine Maxime, die sich gar nicht in strafbewehrte staatliche Gesetze umwandeln läßt.

Das Christentum hat sich, in vermutlich unbewußter Beachtung dieses Sachverhalts, in bereits bestehenden politischen Gebilden eingerichtet und diesen von innen her seinen Stempel aufzuprägen versucht. Ganz anders ist die Geschichte der Stiftung des Islams verlaufen, und zwar schon von den Voraussetzungen her. Die Ausübung des Kaabakults, der *raison d'être* des vorislamischen Mekka, war ohne vielfältige Vereinbarungen mit den Stämmen, deren Gebiet die Pilger zu durchqueren hatten, gar nicht möglich. Die politischen Interessen größerer Mächte wie des Byzantinischen Reiches, der iranischen Sasaniden oder der Äthiopier waren ebenfalls zu berücksichtigen; die führenden Männer der rivalisierenden mekkanischen Klane des arabischen Stammes der Kuraischiten waren zudem versucht, die allgemeinen Belange der Stadt mit ihren ganz persönlichen Vorteilen zu vermischen. Zwar verehrten die Kuraischiten den Hochgott Allah, aber daneben auch weitere Gottheiten, und in unmittelbarer Nähe ihrer Siedlung befanden sich andere Heiligtümer, zu denen sie während der Pilgersaison keinen Zutritt hatten. Heute sind diese Orte in die muslimischen Wallfahrtsriten einbezogen, überall wird nur der eine Allah verehrt. Doch als *Mohammed* seinen Eingottglauben verkündete und folgerichtig die bestehende Kultordnung mißachtete, indem er auch an jenen den Kuraischiten verwehrten Stätten unter den Wallfahrern für seine Ideen warb, bedeutete dies ein Politikum ersten Ranges.

Die Umgestaltung der Pilgerriten, die der Eingottglaube erzwang, war demnach wesentlich mehr als eine bloße Kultreform. *Mohammed* nachzugeben, hätte für die Kuraischiten die Gefährdung ihrer politischen und wirtschaftlichen Existenz bedeutet. In der kurz vor 622 entstandenen Sure 7 kommt diese Problematik zur Sprache; *Mohammed* tritt in der Gestalt *Moses'* auf, im Pharao und seinen Leuten erkennen wir *Mohammeds* mekkanische Widersacher. *Moses* tritt vor den

Herrscher, um ihn zum Eingottglauben zu bekehren. Ein Zauberwettstreit soll entscheiden, wer die wahre Religion bekennt, *Moses* oder die Ägypter. Mit Allahs Hilfe obsiegt *Moses*, worauf sich seine Gegner eingestehen: „Er will euch aus eurem Lande vertreiben“ (Vers 110). Die unterlegenen ägyptischen Zauberer sagen kleinlaut: „Wir glauben (nun) an den Herrn der Welten, den Herrn von Moses und Aaron“, worauf der Herrscher erzürnt erwidert: „Ihr glaubt an ihn, bevor ich es euch erlaube? Das sind Ränke, die ihr in der Stadt geschmiedet habt, um ihre Bewohner daraus zu vertreiben“ (Vers 123). Die „wahre Religion“ kann nicht unabhängig von der Herrschaft über Mekka praktiziert werden. Im Jahre 622 setzte sich ein großer Teil der mekkanischen Anhänger *Mohammeds* – bald darauf werden sie als die „frühen Auswanderer“ eine eigene Rolle in der sich herausbildenden muslimischen Gemeinde spielen – nach Medina ab, und *Mohammed* folgte ihnen. Dies wertete er aus der Rückschau als eine Vertreibung, wie er in Sure 47, Vers 13 anmerkt: „Und wie manche Stadt, die mächtiger war als die deinige, die dich vertrieben hat, haben wir“ – d.h. Allah – „vernichtet, ohne daß sie einen Beistand gefunden hätte!“

Zu Anfang betrachtete *Mohammed* sein Ausweichen nach Medina nur als eine vorübergehende Angelegenheit. „Der dir den Koran auferlegt hat, ist schon im Begriff, dich zu einer Wiederkehr zurückzubringen“, heißt es in Sure 28, Vers 85, einem Satz, der nach muslimischer Überlieferung auf dem Weg nach Medina offenbart wurde. Die „Auswanderer“ wie auch *Mohammed* selber waren fortan von der Teilnahme an den mekkanischen Pilgerriten ausgeschlossen; für die in Medina geborenen Muslime galt dies vorerst nicht. Das vorrangige Ziel des nach Medina vertriebenen Propheten war demgemäß, diesem Mißstand ein Ende zu bereiten und dabei die mekkanischen Riten nach seinen Einsichten umzugestalten. Er vermochte die ihm in Medina zur Verfügung stehenden Kräfte zu bündeln und in einen Krieg gegen Mekka zu schicken, dessen erste Schlacht, bei der Örtlichkeit Badr im Jahre 624 ausgetragen, mit einem in der muslimischen Geschichtserinnerung bis heute viel gerühmten Sieg endete. Aus der Zeit kurz vor diesem Ereignis stammt Sure 2, in der der Krieg propagandistisch vorbereitet wurde. Dort heißt es: „Kämpft auf dem Pfade Allahs gegen die, die gegen euch kämpfen, überschreitet aber nicht die üblichen Bräuche... Und tötet sie, wo immer ihr ihrer habhaft werdet, und vertreibt sie, von wo aus sie euch vertrieben. Denn die *fitna*“ – d.h. die Hinderung an der Ausübung der kultischen Handlungen – „ist eine schlimmere Sache als das Töten! Kämpft nicht gegen sie am geheiligten Gebetsort“ – bei der Kaaba – „ehe sie ihrerseits dort gegen euch kämpfen. Wenn sie das (jedoch) tun, dann tötet sie! Das ist der Lohn für die Ungläubigen. Wenn sie es aber unterlassen, nun, Allah ist verzeihend und bamherzig. Bekämpft sie, bis es keine *fitna* mehr gibt und die Ritualpraxis nur diejenige Allahs ist...“ (Vers 190 bis 193).

Nach außen tritt das islamische Gemeinwesen, das sich in Medina konstituiert, demnach als eine Kampfgemeinschaft in Erscheinung, getragen von den „Auswanderern“ und den einheimischen „Helfern“; zu ersteren stoßen weitere Männer, die die Hedschra vollziehen, „auswandern“, und nach diesem Bruch mit ihrer Vergangenheit einen Platz in der nach dem Maßstab der damaligen arabi-

schen Gesellschaft neuartigen Kampfgemeinschaft finden. Diese wird im Koran als „die Gläubigen“ schlechthin apostrophiert. So zieht Sure 8, unmittelbar nach dem Sieg bei Badr entstanden, eine scharfe Trennungslinie zwischen denjenigen, „die glauben, auswandern und mit ihrem Vermögen und ihrem Leben den Dschihad führen“ (Vers 72) und allen anderen Menschen. „Sollten allerdings (unter diesen anderen) einige euch unterstützen um der Ritualpraxis willen, dann obliegt es euch, sie eurerseits zu unterstützen, freilich nicht gegen Leute, mit denen ihr ein Vertragsverhältnis eingegangen seid“. Die Glaubenspraxis ist der Prüfstein, mit dem man den Freund vom Feind unterscheidet, und ohne solche Unterscheidung entstünde sogleich „eine *fitna* im Lande und großes Übel“ (Vers 73). Statthaft ist es jedoch, „Ungläubige“, die außerhalb Medinas leben, als Bundesgenossen zu gewinnen. Generell aber gilt: „Diejenigen, die glauben, auswanderten und auf dem Pfade Allahs den Dschihad führen, und diejenigen, die (diese) beherbergten und unterstützen, das sind die wahren Gläubigen..., desgleichen diejenigen, die später gläubig wurden, auswanderten und auf eurer Seite den Dschihad führen“ (Vers 74 f.).

Die Sicherstellung der rituellen Verehrung Allahs in Medina und deren Einpflanzung in Mekka waren der Daseinsgrund der muslimischen Kampfgemeinschaft. Dabei geraten *Mohammed* nun auch die Juden und die Christen in den Blick. In diesem Zusammenhang geht es nicht mehr nur um die Kultreform in Mekka, sondern um die Durchfechtung eines allgemeinen religiösen Wahrheitsanspruches, dem sich auch die „Schriftbesitzer“ beugen sollen. In den mekkanischen Verkündigungen konnte *Mohammed* dies noch nicht wichtig sein. Jetzt aber doziert er, *Abraham*, der Errichter der Kaaba (Sure 2), habe vor *Moses* und Jesus gelebt, *Abrahams* Glaubenspraxis sei demnach die authentische. „Am nächsten stehen Abraham diejenigen, die ihm (zu dessen Lebzeiten) folgten sowie dieser Prophet“ – nämlich *Mohammed* – „und die Gläubigen“ (Sure 3, 68). Und wie zur Selbstvergewisserung stellt er fest: „Ihr seid die beste Gemeinschaft, die (je) für die Menschen gestiftet worden ist. Ihr befehlt das Billigenswerte und verbietet das Tadelnswerte und glaubt an Allah!“ Würden auch die „Schriftbesitzer“ gläubig, wäre es besser für sie, und einige folgen ja auch *Mohammeds* Riten, die meisten aber sind Missetäter (Sure 3, 110). Doch ist deren Niederlage nur noch eine Frage der Zeit, wie den folgenden Versen zu entnehmen ist.

Somit waren schon vor dem Abkommen, das *Mohammed* im Jahre 628 bei al-Hudaibija in der Nähe von Mekka mit seinen kuraischitischen Feinden schloß, neue kriegerische Ziele in Sicht gekommen. Der vertragliche Ausgleich mit seiner Vaterstadt führte unter hier nicht zu beschreibenden Ereignissen zum Zusammenbruch des dortigen Widerstandes, so daß er im Januar 630 kampflos in Mekka einrückte und die Verhältnisse nach seinen Vorstellungen ordnete. Bereits ein Jahr später brach er die den heidnischen Arabern gegebene Zusage, sie dürften weiterhin auf herkömmliche Weise die Wallfahrtsriten verrichten. Als Heiden verloren sie ihr Lebensrecht; sie hatten die Wahl zwischen dem Übertritt zum Islam oder dem Tod. In Anbetracht der nunmehr fehlenden Bedrohung der Kampfgemeinschaft der Gläubigen formierte sich diese neu: Die Teilnahme am

Dschihad und dessen für die nicht in Medina geborenen Anhänger *Mohammeds* unerläßliche Voraussetzung, die Hedschra, wurden aus einer obligatorischen zu einer freiwilligen Leistung. Dies führte zu einer Schichtung innerhalb seiner Gefolgschaft, die in einer begrifflichen Trennung zwischen Islam und Glaube zum Ausdruck kam. „Muslime“, das waren jene, die getreulich die Riten vollzogen, was jetzt auch außerhalb Medinas und ohne Aufsicht *Mohammeds* geschehen konnte. Insbesondere die Beduinen, die mit ihrem Vieh von Weide zu Weide ziehen mußten, waren nicht in der Lage, sich nach Medina zu begeben und dem Dschihad anzuschließen. Zahlreiche Stammesführer suchten *Mohammed* auf, versicherten ihn ihrer Loyalität und nahmen vielfach auf die Rückreise Korankeser und sogenannte *musaddiqun* mit. Das waren Eintreiber von als *sadaqat* bezeichneten Abgaben, die zur Stärkung der inneren Solidarität verwendet wurden.

Den einfachen Muslimen standen die Gläubigen gegenüber, die eigentlichen Fortsetzer der frühmedinensischen Kampfgemeinschaft. Sure 49, Vers 14 f. legt dar, daß die Beduinen sich nicht der Gläubigkeit rühmen sollen; sie dürfen lediglich von sich sagen, daß sie den Islam angenommen haben. Die wahren Gläubigen seien nur jene, die fest zu ihrer Überzeugung stünden und „mit ihrem Vermögen und ihrem Leben den Dschihad auf dem Pfade Allahs führen“. Unter dieser zweigeteilten Gesellschaftsordnung beginnt schon vor *Mohammeds* Ableben die kriegerische Verbreitung seiner Lehren, vor allem aber die Ausdehnung der Macht der Gläubigen. Die Dschihad-Führenden bilden in diesem Geschehen das dynamische Element; sie stehen in dem Ansehen, die Lehren der neuen Religion nicht nur zu bekennen und die Ritualpraxis einzuhalten, sondern deren Triumph durch die Tat zu erfechten, durch eine lohnende Tat im übrigen, und zwar nicht nur wegen der Kriegsbeute. Denn nach den Regeln des unter *Mohammeds* zweitem Nachfolger *Omar* (reg. 634-644) eingeführten Dotationssystems bemaß sich die Höhe der aus den Staatseinkünften – außerhalb des Kampfes ereigneten geraubtes Gut, Tribute aus dem unterworfenen Land – auszuschießenden Zuwendungen an den einzelnen Kämpfer nach dem Zeitpunkt, zu dem er seinen Platz unter den Gläubigen gefunden hatte – je früher, desto mehr.

II. Die islamische Machtausübung und die Botschaft des Propheten

Die durch *Mohammed* in Gang gesetzte und von seinen ersten Nachfolgern forcierte Eroberungswelle brachte ein politisches Gebilde hervor, das vom Dschihad und für den Dschihad lebte. Am besten kann man es als eine Bewegung charakterisieren, die, um nicht zusammenzubrechen, immer größere Erfolge benötigt. Die Reihen der *mudschahidun* fanden regen Zulauf; je mehr Krieger sich an den Eroberungszügen beteiligten, desto rascher gingen sie voran, zumal nach Osten, da das Reich der iranischen Sasaniden wegen einer inneren Krise gleichsam implodierte, aber auch nach Ägypten und Nordafrika hin, wo Byzanz seine Macht nach den Kriegen gegen die Sasaniden noch nicht hatte festigen können. Die schnell steigende Zahl an Dotationberechtigten machte freilich auch die Inbesitznahme von immer mehr bebautem Land notwendig, auf dem die unterworfenen „Ungläubigen“ die entsprechend anwachsenden Zuwendungen zu erwirtschaften hatten. Schon um 645 wurde offenbar, daß das gerade eben einge-

führte Dotationssystem nicht zu halten sein werde. Die ertragreichsten Territorien, das untere Zweistromland und das Nildelta, waren bereits fiskalisch nutzbar gemacht; die Feldzüge bis weit in den iranischen Raum und nach Nordafrika hinein dauerten länger, verschlangen immer mehr Kosten bei sinkenden Gewinnen. Überlagert wurden die wirtschaftlichen Schwierigkeiten von der die Masse der neuen Muslime umtreibenden Frage nach dem religiösen Prestige und dem Jenseitsverdienst: Die „ersten Auswanderer“ bezogen nicht nur die höchsten Dotationen, sie machten auch für sich geltend, daß sie mit ihrer frühen Hedschra erst eigentlich dem Islam zum Durchbruch verholfen hätten. Ihre Hedschra deuteten sie als die heilsgeschichtlich einmalige Wende von der Lüge zur Wahrheit. Das Symbol dieser Auslegung der gerade vergangenen Ereignisse war die Einführung der Hedschra-Ära unter *Omar*. Man hatte auch die Geburt *Mohammeds* oder dessen Berufung als den Beginn einer eigenen Zeitrechnung vorgeschlagen. Die „ersten Auswanderer“ aber hatten ihre Interessen durchgesetzt, und das hieß, daß niemand je an ihr und ihrer Klane Prestige würde heranreichen, mochte er später, etwa während der aktuellen Kriege, auch noch so viel geleistet haben. Das religiöse Verdienst der alten Genossen, ihre kämpferische Gläubigkeit, war nie und nimmer zu übertreffen.

Probleme der Verteilung der Einkünfte, verschärft durch die Raffgier etlicher prominenter früher Auswanderer, vermengt mit der Frage nach den Heilsaussichten der „Nachzügler“, die längst die Mehrheit der Muslime stellten, führten in die Urkatastrophe der islamischen Geschichte, in den Ersten Bürgerkrieg (656-660). In dessen Folge wurde die Zweiteilung der Gesellschaft in die *mudschahidun* und die zur Zahlung der *sadaqat* verpflichteten Nichtkombattanten überwunden. Der Islam, die Ritenfrömmigkeit, büßte den Makel der Zweitrangigkeit, des Ungenügens ein und entwickelte sich von da an zur eigentlichen Lebensmitte des sich auf *Mohammed* berufenden Gemeinwesens.

In dieser Zeit entsteht die im Koran nicht bezeugte Vorstellung von den fünf Säulen des Islams: Es sind dies das Glaubensbekenntnis, das rituelle Gebet, die Läuterungsgabe, das Ramadanfasten und die Pilgerfahrt nach Mekka. Durch die genaue Erfüllung und Übererfüllung der Riten gewann man fortan religiöses Prestige und die Aussicht auf ein glückliches Jenseits, desweiteren durch die zuverlässige Kenntnis der rituellen Vorschriften und darüber hinaus der auf Allah und seinen Propheten zurückgeführten Regelungen des Alltags, deren Zahl derart rasch zunahm, daß man schon um die Wende zum 8. Jahrhundert die Vorstellung entwickeln konnte, der ganze irdische Lebensvollzug könne als eine Nachahmung *Mohammeds* gestaltet werden. Der auf der kämpferischen Gläubigkeit beruhende Vorrang der „alten Auswanderer“ wurde somit obsolet. Dementsprechend konnte es nicht mehr als der Inbegriff des Glaubens gelten, „mit seinem Leben und seinem Vermögen auf dem Pfade Allahs“ Krieg zu führen. Stattdessen besann man sich auf Sure, Vers 285, wo der Glaube als das Fürwahrhalten Allahs, seiner Engel, seiner Schriften und seiner Gesandten beschrieben wird.

Trotzdem wäre die Annahme falsch, die kriegerische Praktizierung des Glaubens zum Zwecke der Ausdehnung des islamischen Machtbereichs wäre von da an zur

Nebensache geworden oder gar in Vergessenheit geraten. Das ist nicht der Fall, sie blieb die wesentliche Aufgabe islamischer Herrschaft. Doch war nun klar, daß sich ihr nur eine Minderheit der Muslime widmen konnte, sei es unter unmittelbarer Befehlsgewalt der Herrscher, sei es im Rahmen privater Initiative zum Erwerb religiösen Verdienstes, meistens verbunden mit besonderer Ritenstrenge. Im sunnitischen Mehrheitsislam konnte sich der Dschihad mithin nicht zu einer „sechsten Säule“ entwickeln, aber er wurde als eine Pflicht definiert, der sich stets eine hinreichende Zahl von Muslimen widmen muß. Denn *Mohammed* sagte, wie man überliefert, während der letzten Wallfahrt vor seinem Tode in seinem Vermächtnis: „Mir wurde aufgetragen, die Menschen zu bekriegen, bis sie bekennen. ‚Es gibt keinen Gott außer Allah.‘“ Eine Verquickung von gesteigerter, sufisch („mystisch“) grundierter Ritenfrömmigkeit mit kriegerischen Unternehmungen gegen die „Ungläubigen“ begegnet uns seit dem frühen 11. Jahrhundert sehr häufig in der islamischen Geschichte. Was etwa die Almoraviden und die Almohaden betrifft, so kann man davon sprechen, daß über die peinlich genaue Rittentreue eine spirituelle Offenheit für Allah gesichert werden sollte, die im unnachsichtigen Kampf für die Ausdehnung seines Herrschaftsgebiets fruchtbar zu machen war. Auch bei den osmanischen Eroberungen in Europa spielte die Verflechtung beider Bereiche eine entscheidende Rolle. Die Annahme, einem rigiden, unduldsamen „Gesetzesislam“ stehe eine „tolerante“ sufische Strömung entgegen, gehört zu den Fiktionen der europäischen Islamschwärmerei und wird durch die historischen Fakten tausendfach widerlegt.

Schon während der Regierungszeit des Kalifen *Harun ar-Raschid* (reg. 786-809), der bereits als Kronprinz viele Angriffskriege gegen das Byzantinische Reich anführte, wurden die bis heute gültigen schariatischen Grundbegriffe geprägt, in die man das Verhältnis der islamischen Welt zu den Andersgläubigen faßt. Dieses Verhältnis wird als ein unfriedliches definiert, solange der Islam noch nicht über den ganzen Erdball herrscht. Sein Territorium, das „Haus des Islams“, hat sich ständig auf Kosten der Gebiete der „Ungläubigen“, des „Hauses des Krieges“, zu erweitern. Abkommen zwischen beiden Seiten sind nur zulässig, wenn sie den vorübergehend in die Defensive geratenen Muslimen Vorteile bieten und insofern dem Endsieg förderlich sind; eine muslimische Offensive soll natürlich nicht durch etwaige vertragliche Zugeständnisse an die „Ungläubigen“ beeinträchtigt werden. Seitdem die osmanische Herrschaft über den Balkan zusammenbrach, ergänzte man dieses schlichte Konzept um die Konstruktion eines „Vertragsgebietes“, unter dem man die Territorien verstand, in denen muslimische Mehrheiten zurückblieben. Ihnen war von den neuen nichtislamischen Staaten zugesichert worden, daß sie ihre Religion ungehindert ausüben durften. Nach muslimischer Auslegung akzeptierten die betroffenen Glaubensgenossen diese „Verträge“ nur unter der Kautele, daß sie alle Möglichkeiten nutzen würden, um erneut unter islamische Herrschaft zu gelangen.

Auf einen Nachhall dieser Vorstellungen trifft man in der sogenannten Charta, die der „Zentralrat der Muslime“ 2002 veröffentlichte; den Erwerb der deutschen Staatsangehörigkeit, so ist dort zu lesen, betrachte der Muslim als einen „Vertrag“ – mit dem verschwiegenen Vorbehalt, so ist in Kenntnis der Entstehungs-

geschichte dieses Begriffs zu folgern. Eine sogenannte „natürliche“ Ausweitung des Islams ist auch für den Präsidenten des türkischen „Amtes für religiöse Angelegenheiten“, *Ali Bardakoglu*, eine Selbstverständlichkeit; wenn jemand sie verhindern wolle, berechtige das die Muslime zur „Selbstverteidigung“, erklärte er im September 2006, nachdem er auf Sure 9, Vers 5 angesprochen worden war. An dieser Stelle fordert *Mohammed* zur Tötung der Heiden auf, nachdem er einseitig das Schutzabkommen, das er ihnen im Jahr vorher gewährt hatte, aufgekündigt hatte.

Im Verhältnis zur nichtislamischen Welt verwirklicht sich die Botschaft des Propheten nur in einem unbestimmbaren Maß unter dem Befehl und der Verantwortung der islamischen Herrscher. Ihnen ist es nicht gelungen, die von *Mohammed* ins Leben gerufene kriegerische Bewegung vollständig unter ihre Kontrolle zu bringen. Was nun auf die Beziehungen zur Außenwelt zutrifft, gilt für die Verhältnisse im Innern *a fortiori*. Denn die Anerkennung des Islams, nämlich der Ritenfrömmigkeit und der Unterwerfung des Alltags unter die Gesetze Allahs, als der einenden Mitte des Gemeinwesens wurde „von unten“ und gegen die bis zum Ersten Bürgerkrieg dominierenden Kräfte erstritten. Zugespitzt kann man formulieren, daß seitdem nicht mehr die Frage zu verhandeln anstand, wie der Herrscher die Modalitäten der Ritenpraxis und der Anwendung der Scharia auf den Alltag regelte, sondern inwieweit er an die von dritter Seite erarbeitete ritual- und lebenspraktische Auslegung der Botschaft *Mohammeds* gebunden war.

Mochte es im Krieg gegen die „Ungläubigen“ noch hingehen, daß mit den ihm unterstehenden Verbänden solche privater Art konkurrierten, zumal man in den Zielen übereinstimmte, so war die Schwäche der Staatsautorität in den inneren Angelegenheiten eine tagtäglich erfahrbare Tatsache. Es waren vor allem die jungen Prophetengefährten gewesen, die den Bürgerkrieg als die Gelegenheit einer Profilierung gegen die „alten Auswanderer“ genutzt hatten. Männer wie *Abu Huraira*, der *Mohammed* erst 628 kennengelernt hatte, bestimmten zu einem großen Teil den Inhalt dessen, was man für die Ansichten des Propheten ausgab. Unter den Mächtigen der neuen Dynastie der Omaiaden (660-750) machte *Abu Huraira* Karriere und viele andere seinesgleichen. Sie zeichneten für die Umdeutung der von *Mohammed* ins Leben gerufenen Bewegung in ein dem Islam verpflichtetes Gemeinwesen verantwortlich, und zum Erhalt der Macht suchten die Kalifen ihre Loyalität. Doch schon gegen Ende des 7. Jahrhunderts hören wir von Konflikten zwischen den Kennern der Überlieferung und den Herrschern, denen erstere vorwarfen, ihre Maßnahmen seien nicht mit der Botschaft *Mohammeds* im Einklang, seien, um es salopp auszudrücken, nicht islamisch genug. Dieser Vorwurf war einer der Gründe für den Sturz der Omaiaden. Ihre Nachfolger, die Abbasiden, traten das Kalifat mit dem Versprechen an, in dieser Hinsicht alles besser zu machen. In der Tat hatte man unter den Omaiaden von einer einheitlichen Verwaltung und Rechtspflege nicht im entferntesten sprechen können. Ein für den zweiten abbasidischen Kalifen *al-Mansur* (reg. 754-775) verfaßtes Memorandum beklagt die unerträgliche Rechtsunsicherheit und schlägt vor, der Herrscher möge eine Bestandaufnahme aller im Reich vertretenen Rechtsauf-

fassungen veranlassen und aus diesem Material dann kraft eigener Einsicht ein einheitliches Gesetzeswerk schaffen. Dazu kam es allerdings nicht. Das Prestige der Überlieferungsgelehrten war inzwischen so wirkmächtig, daß ihnen gegenüber, den Sachwaltern der „authentischen“ Aussagen *Mohammeds*, die Einsichtskraft eines einzelnen, und mochte er auch dank der Verwandtschaft mit dem Propheten einen Teil von dessen Charisma geerbt haben, nichts galt. Im Kampf gegen dieses Gelehrtentum rief das Kalifat seine Kräfte auf; vergeblich versuchte es im 9. Jahrhundert, den Einfluß dieser Schicht mittels einer Inquisition zu brechen. Um diese Zeit hatte *asch-Schafii* (gest. 820) längst die dem Geltungsanspruch der Überlieferungsfachleute entsprechende Rechtstheorie geliefert, in der der Kalif gar nicht vorkam: Die Gelehrten legen unter Bezugnahme auf Koran und Prophetenüberlieferung dar, worin die Scharia besteht. Allein die Errichtung des institutionellen Rahmens der Rechtspflege blieb als Aufgabe des Kalifats bestehen; jegliche Gesetzgebungskompetenz blieb ihm vorenthalten. Daß sich die Rechtspflege ohne Einfluß der Herrscher auf den Inhalt entwickelte, mag man daran ablesen, daß sie in methodisch wie auch der Sache nach voneinander geschiedenen Schulen betrieben wurde.

Um das Jahr 1000 war die Durchdringung der gesamten Rechtspflege sowie der Vorstellungen von Gesellschaft und Herrschaft mit dem Gedankengut der Überlieferungsgelehrten abgeschlossen; sie hatten die unangefochtene Deutungshoheit über das, was Islam sei, errungen. 1018 erließ der abbasidische Kalif zum ersten Mal eine Verordnung, die alle Amtsträger auf das Sunnitentum verpflichtete. Das islamische Gemeinwesen wurde damals in der staatsrechtlichen Schrift eines sunnitischen Kadis als ein Gebilde gezeichnet, an dessen Spitze der Kalif steht, dessen Herrschergewalt durch seine Zugehörigkeit zu den Kuraischiten legitimiert ist; die tatsächliche Ausübung von Amtsfunktionen delegiert er allerdings über verschiedene Abstufungen hinweg an gelehrte Sachwalter. Wenn er, was weitgehend der Wirklichkeit entsprach, auch selber nicht regierte, so gingen doch die religiös-politischen Herrschaftsaufgaben *de jure* alle von seiner in dieser Hinsicht *Mohammed* vertretenden Person aus.

Blicken wir kurz in das damalige Europa hinüber! Hier entbrennt der Kampf zwischen weltlicher und geistlicher Macht, der in den Grundsätzen des Christentums angelegt und von dessen Interpreten längst auf den Begriff gebracht worden ist. Denken wir nur an *Augustinus*, der Staaten mit großen Räuberbanden verglich: Wie letztere schaffen sie sich ihre eigenen Regeln und indem sie deren Beachtung erzwingen, gewährleisten sie Recht und Ordnung. Niemals darf man die staatlichen Ordnungen mit dem Gottesstaat verwechseln. Die *civitas Dei* ist zwar in der Gestalt einzelner Gottesfürchtiger schon in der *civitas terrena* gegenwärtig, nie aber wird es dem Menschen gelingen, hier und jetzt das Gottesreich zu schaffen. Deswegen ist alle irdische Ordnung nur vorläufig und daher veränderbar. Der islamische Staat hingegen wird von den Gesetzesgelehrten und nach ihrem Vorbild von der erdrückenden Mehrheit der Muslime als die Verwirklichung der von Allah für das Diesseits gestifteten Gemeinschaft verstanden, deren Ordnung ewig wahr und übergeschichtlich zu sein hat. Man kann diesen Zustand am ehesten als eine durch die Schariagelehrten erzwungene Mediatisie-

rung der – stets als religiös und politisch aufgefaßten – Machtausübung beschreiben.

Die Stellung der Schariagelehrten festigte sich noch weiter, als in der Mitte des 11. Jahrhunderts das Bagdader Kalifat der Abbasiden genötigt war, Usurpatoren, die die Herrschaft über ausgedehnte Gebiete der islamischen Welt an sich gerissen hatten, zu legitimen Machthabern der betreffenden Territorien zu berufen, ohne daß noch eine Möglichkeit der Beeinflussung ihrer Amtsführung bestanden hätte; die erwähnte Theorie der Delegation aller Befugnisse erwies sich *de facto* als unhaltbar. Dieser Umstand wurde durch eine Fiktion überdeckt: Der Usurpator empfing durch den Kalifen den Titel „Sultan“; das Wort bezeichnet eine unumschränkte Vollmacht. Die Verleihung des Titels erfolgte unter der ausdrücklichen Bedingung, daß die Gelehrten für die schariagemäße Handhabung dieser Vollmacht zu sorgen hatten. Es bildete sich eine enge Symbiose zwischen den Gelehrten – als den Wächtern über die schariatische Legalität der Machtausübung und damit über die Legitimität des Sultanats – und den Sultanen als den Inhabern der faktischen Herrschergewalt und den Alimentierern ebendieser Gelehrten heraus.

Allerdings ließen sich die zur Sicherung der Macht erforderlichen Maßnahmen schon lange nicht mehr allein durch die von der Scharia vorgesehenen Einkünfte des Gemeinwesens finanzieren; der Niedergang des abbasidischen Kalifats ist nicht zuletzt diesem Umstand sowie der Unfähigkeit anzulasten, die auf einen Eroberungsstaat zugeschnittene Scharia den ganz anderen Erfordernissen eines statischen Reiches anzupassen. Die Mehrheit der Bevölkerung war muslimisch geworden und dadurch den Tributpflichten wenigstens zum Teil entronnen. Einträgliche Gebietsgewinne waren nicht zu erwarten; den letzten großen Beutezufluß hatte am Beginn des 11. Jahrhundert der Einfall in Nordindien erbracht, bis nach Bagdad war davon nur ein spärliches Rinnsal gelangt, und die Unterwerfung Südosteuropas war noch längst nicht abzusehen. Somit mußten die Sultanate schariafremde Steuern einziehen; drakonische Strafen, verhängt ohne die vorgeschriebenen Gerichtsverfahren, hatten ein Mindestmaß an innerem Frieden sicherzustellen. Die Gelehrten, von den Sultanen abhängig, rechtfertigten den außerschariatistischen Bereich herrscherlichen Handelns, den man *sijasa*, „Führung“, nannte, mit der allgemeinen Klausel, er sei zum Erhalt des Islams unentbehrlich, denn niemand könne bestreiten, daß der Erhalt des Islams Allahs Willen entspreche. Manche Gelehrte erkannten freilich, daß ihnen die Deutungshoheit wegen jener – recht einträglichen – Komplizenschaft mit despotischen Machthabern zu entgleiten drohte. Die Rufe nach einer an die Scharia gekoppelten *sijasa*, vereinzelt erhoben, verhallten jedoch ungehört.

Ab dem 13. Jahrhundert sammelten sich die bedrängten Volksmassen in zunehmendem Maß um die sogenannten Gottesfreunde, heiligmäßige, oft nur wenig von der Schriftgelehrsamkeit geprägte Männer, die sich anheischig machten, unter Hintanstellung eben jener Schriftgelehrsamkeit in visionärer Weise unmittelbar in das Walten Allahs Einblick zu gewinnen und dessen Auswirkungen zum Nutzen der Bittsteller zu beeinflussen. Um einzelne dieser Gottesfreunde bildeten sich Gemeinschaften, die unter den Voraussetzungen der Gegenwart das

Erleben der Urgemeinde erneuerten und dadurch wenigstens partiell aus dem bedrückenden despotischen Herrschaftsgefüge ausschieden. Manche Gottesfreunde ließen sich als die wahren Stellvertreter (*chalifa* = Kalif) Allahs in der Schöpfung (Sure 2, 30) feiern; sie wirkten, so erzählte man sich, Wunder und vermochten die meist erbärmliche Vergangenheit der Machthaber zu durchschauen und deren Zukunft vorauszusagen. Es erstaunt nicht, daß sie dank solcher Fähigkeiten von vielen Seiten reiche Zuwendungen empfangen; wer möchte nicht die Anwartschaft auf ein glückliches Jenseits fördern, und welcher Herrscher wünschte wohl, daß man von seinem baldigen Sturz rede?

Mit den gespendeten Mitteln bauten die bekanntesten unter ihnen umfangreiche Einrichtungen auf, die sie selber leiteten und vielfach auch an ihre Nachkommen vererbten. Es handelte sich um Unterkünfte für sich und ihre Adepten, die nach langer Ausbildung in den spirituellen Praktiken des betreffenden Gottesfreundes in dessen Anhängerschaft aufgenommen wurden. Sie und ihre Familien wurden aus den Spenden – es konnte sich neben Geld und Gütern um die Überschreibung von Erträgen aus Landwirtschaft und Gewerbe handeln – ernährt und gekleidet. Ein erheblicher Teil der Zuwendungen floß zudem in die Speisung von Armen, in die Beherbergung von Blinden und Gebrechlichen usw. Den vom Herrscher unabhängigen Status dieser Einrichtungen belegt die Tatsache, daß in den dazugehörigen Moscheen Freitagspredigten gehalten wurden, was seit *Mohammeds* Zeit nur in den eigens vom Machthaber dazu bestimmten Moscheen hatte geschehen dürfen.

Die Gemeinschaften der Gottesfreunde hat man demnach als das Ergebnis einer zweiten Mediatisierung der islamischen Herrschergewalt betrachten. Die große Leistung des osmanischen Sultanats ist nun darin zu sehen, daß es ihm im 15. und 16. Jahrhundert gelang, das sich in ein mehrschichtiges Gemenge unterschiedlicher Deutungsinstanzen des mohammedschen Vorbildes auflösende Gemeinwesen noch einmal zu einem Ganzen zu verschmelzen, das durch eine von oben nach unten durchgreifende Herrschergewalt bestimmt wurde. Die Militärmachthaber und die ihnen verpflichteten Gelehrten einerseits und die Gottesfreunde mit ihren Gemeinschaften andererseits hatten je für sich behauptet, in legitimer Weise Erben und Fortsetzer der medinenschen Urgemeinde in der ganzen Zuständigkeitsbreite zu sein. Die osmanischen Sultane lernten es, sich selber auf die Gottesfreundschaft einzulassen sowie die Gelehrten in eine auf den Sultan hingeorordnete Hierarchie einzufügen, die sowohl die Rechtsprechung als auch die Fetwa-Erteilung umfaßte, also die Verantwortung für den islamischen Charakter von Herrschaft und Gesellschaft in die sultanischen Amtsgeschäfte einbezog. Die Gelehrten waren nun gewöhnlich auch Mitglieder eines auf einen Gottesfreund zurückgehenden „Ordens“, der Widerstreit zwischen der Schriftgelehrsamkeit und der spirituellen Ermittlung der islamischen Sittlichkeit, der seit dem 13. Jahrhundert sich immer neu entzündet hatte, war zwar nicht beigelegt, aber doch entschärft.

Dies war der Zustand, in dem sich die islamische Welt seit dem frühen 18. Jahrhundert dem Vordringen europäischer Mächte gegenüber sah. Man erkannte, daß man europäische Technik und europäische Methoden der Staatsverwaltung über-

nehmen mußte, wenn man nicht untergehen wollte. Wie aber waren die Neuerungen fremder Herkunft und die daraus resultierenden politischen und gesellschaftlichen Veränderungen zu bewerten, wenn man sie unter dem Blickwinkel der für ewig wahr gehaltenen islamischen religiös-politischen Ordnungsvorstellungen prüfte? Fiel dies alles nicht in den Bereich der *sijasa*, der unschariatistischen Ausweitung der despotischen Herrschaft des Sultans? Diese Frage wurde mit wachsender Bitterkeit aufgeworfen, seitdem die europäischen Staaten die Hohe Pforte dazu drängten, ein Bürgerrecht nach europäischen Vorbild einzuführen, das von der Religionszugehörigkeit absah, mithin den faktischen Vorrang der Sunniten beseitigte. Konnte man, da die unschariatistische Machtausweitung des Sultans offensichtlich vor allem den Interessen der Nichtmuslime und der Fremden nutzte, sie noch mit dem alten Argument rechtfertigen, sie sei zum Erhalt des Islams erforderlich? Wohl nicht, und so wurde die Verwestlichung vor allem von denen, die nicht von ihr profitierten, als eine bisher ungekannte Stärkung des Despotismus wahrgenommen.

Die um 1300 erhobene Forderung nach einer Rückbindung der *sijasa* an die Scharia wurde um 1900 wieder laut. Die Mächtigen freilich huldigten in ihren Entscheidungen einem von ihren westlichen Beratern und der dünnen autochthonen Oberschicht unterstützten Pragmatismus, der darauf abzielte, durch eine möglichst rasche Übernahme des beeindruckenden Fremden den zivilisatorischen und machtpolitischen Abstand zu den europäischen Staaten zu verringern. Der europäische Nationalstaat galt als das Muster, das in die islamische Welt verpflanzt werden sollte. Dem europäischen Beispiel nachempfundene nationalistische Ideologien sollten an der Stelle des Islams die Gesellschaft zusammenschweißen, und zwar ohne Ansehen des Glaubens, wodurch insbesondere die christlichen Minderheiten die Gleichberechtigung erlangten. Der Pharaonismus in Ägypten und die Baath-Ideologie in Syrien und im Irak sind markante Beispiele.

Seit den 50er Jahren des 20. Jahrhunderts regte sich hiergegen, zunächst meist belächelt, muslimischer Widerstand. Seine Argumentation klang unbeholfen und stammte in den Grundzügen noch aus dem 19. Jahrhundert. Sie lautete: Alles, was man als westliches Zivilisationsgut importiere, sei in Wahrheit islamischen Ursprungs und in seiner ursprünglichen Form weit besser als in seiner westlichen Verunstaltung. So sei die Demokratie ein durch Allah selber gefordertes Regierungssystem, werde doch in Sure 42, Vers 38 eine Beratschlagung in Angelegenheiten der Herrschaft empfohlen. An der betreffenden Stelle des Korans ist aber weder von einer freien Wahl der Berater noch gar von deren legislativer Kompetenz die Rede, die im Islam Allah vorbehalten ist.

Seit den 70er Jahren schwindet jedoch diese Art des Denkens, die sich letzten Endes als ein Aufgreifen westlicher Anregungen verstehen läßt. Statt dessen tritt man immer rigorosier für eine Wort-für-Wort-Anwendung der Überlieferungen zum „Medina-Modell“ ein, um ohne Säumen zu einer Verwirklichung der „besten Gemeinschaft“ zu gelangen, in der alle Probleme gelöst sein würden. Das komplexe osmanische Gefüge der Machtausübung, in dem auch die Gottesfreundschaft ihren Platz gefunden hatte, spielt hierbei längst keine Rolle mehr.

Wer sich am „Medina-Modell“ orientiert, vertritt oft die Meinung, die Gottesfreundschaft sei eine der wesentlichen Ursachen für den Niedergang islamischer Macht gewesen, weil sie ein irrationales Element in den angeblich durch und durch rationalen Islam hineingetragen habe. Merzte man sie aus wie auch eine allzu subtil vorgehende Auslegung der Scharia, dann stelle man die schlichte Denk- und Herrschaftsweise des mohammedschen Medina wieder her. Zu diesem islamischen Zweck sind selbstverständlich westliche Technik und Verwaltungsmethoden einzusetzen. Die Schriftgelehrsamkeit wird somit in einer in der islamischen Geschichte nie gekannten Rigorosität in vermeintliche Rechte eingesetzt, denn eine Gewaltenteilung, die Grundlage der modernen westlichen Staatlichkeit, ist natürlich nicht vorgesehen. Sie ist überflüssig, da ja alles staatliche Handeln prinzipiell von der ewig wahren Scharia geregelt wird.

III. Schlußbetrachtung

So lautet die reine Lehre. In der Islamischen Republik Iran versucht man sie zu verwirklichen, indem man das Parlament der strengen Kontrolle durch ein Gremium von Gesetzesgelehrten unterwirft. In den Verfassungen vieler islamischer Staaten heißt es, der Islam sei die Quelle der Staats- und Rechtsordnung, wobei offen bleibt, welche Institutionen für die Einhaltung dieses Grundsatzes garantieren. Praktizierter Glaube, *din*, und Machtausübung, *daula*, sind im Islam nun einmal ein unzerteilbares Ganzes, so habe Allah es gewollt und so habe *Mohammed* es in Medina in die Tat umgesetzt. Unentwegt hört man diese Versicherung von islamischer Seite, und stets wird sie mit einem Bewußtsein der moralischen Überlegenheit verknüpft: Während im Westen jegliche Herrschaft allein materiellen Zielen diene, gründe sie im Islam gemäß Allahs Willen in einer tiefen Spiritualität und ver helfe daher erst eigentlich der im Menschen durch den Schöpfer angelegten Humanität zum Durchbruch. Läßt man sich von solchem Gerede, das auch viele europäische Islamschwärmer pflegen, nicht den Verstand benebeln, kann man aus einem Gang durch die islamische Geschichte die folgenden Lehren ziehen:

1. Die Verquickung von *din* und *daula* hat keine Aufspaltung der Machtausübung in inhaltlich getrennte Bereiche zugelassen, die geeignet gewesen wären, um Kompetenzen zu konkurrieren; denn wenn jegliche hoheitliche Maßnahme explizit auf einen autoritativen Text – Koranvers oder Prophetenwort – zurückgeführt werden muß, hat im Prinzip jeder Muslim die Fähigkeit des Urteils, hat doch jeder die Grundlagen seines Glaubens zu kennen, um im Gericht zu bestehen. In der Wirklichkeit monopolisierten jedoch die Schariagelehrten die betreffenden Zuständigkeiten, wie beschrieben wurde. Nicht der mit innerweltlichen Argumenten darzulegende Sachverhalt war für die herrscherlichen Maßnahmen entscheidend, sondern die religiöse Rechtfertigung oder Camouflage; die Sachkompetenz blieb stets etwas Zweitrangiges. Und wenn ihre Beachtung unvermeidlich und nicht mehr zu verbrämen war, dann geriet man sogleich auf das perhorreszierte Feld des Unislamischen, der *sijasa*. Eine Gewaltenteilung, wie sie sich in Europa entwickelte, fehlt in der islamischen politischen Zivilisation selbst in Ansätzen, wie denn die schariatische Rechtspflege ursprünglich weder

Rechtsanwalt noch Verteidiger vor Gericht kennt – beide Funktionen wurden erst am Ende des 19. Jahrhunderts aus Europa importiert –, eben weil jedes Urteil dank dem Rückbezug auf Allahs Gesetzeswillen „wahr“ ist und nicht aus einem Austausch innerweltlicher, sachbezogener Argumente hervorgehen kann.

Die Aufgliederung der Macht des Herrschers nach dem Modell der Delegation sah auf unteren Ebenen zwar auch die Zuweisung bestimmter Aufgaben an Fachbehörden wie das Amt für die Einziehung der Ertragstribute vor. Doch handelte es sich hierbei lediglich um die Wahrnehmung von Aufgaben, die man auf *Mohammeds* Vorgehen in Medina zurückführte. Sie waren mithin durch die Scharia gerechtfertigt und daher ein Teilaspekt der Einheit von *din* und *daula*. Der Gedanke, eine im Zuge der Eintreibung der Ertragstribute auffallende Unzulänglichkeit des Systems der Ausbeutung der Landwirtschaft hätte diesem für den Bestand des islamischen Staates unentbehrlichen Bereich ein Gewicht gegeben, das gegen die religiös begründete Verfahrensweise hätte ausgespielt werden können, formte sich erst unter europäischem Einfluß im Ägypten *Mohammed Alis* (reg. 1805-1848). Daß die fehlende Gewaltenteilung auch im Zusammenhang mit der ausgebliebenen Aufklärung zu betrachten ist, sei nur nebenher erwähnt; eine Bevormundung des um seine Selbstbehauptung und seine Subsistenz ringenden Menschen durch konkrete religiöse Vorschriften war im Europa der Aufklärung nicht mehr hinnehmbar.

2. Der Gewaltenteilung ist nach europäischem Verständnis das Gewaltmonopol des Staates an die Seite zu stellen. Die Machtausübung des Staates ist nicht despotisch, sie ist durch die wechselseitige Kontrolle, die ihre Teilbereiche untereinander ausüben, begrenzt; doch als solchermaßen begrenzte ist sie ohne Konkurrenz. Wie gezeigt, ist dies im *din*-und-*daula*-Konzept des Islams gerade nicht der Fall. Jeder, der die islamischen Riten vollzieht, ist allein dadurch bereits ein Glied der „besten Gemeinschaft“ und als einzelner aufgefordert, zu deren Triumph beizutragen. In dieser Hinsicht ist der Untertan dem Herrscher gleich.

Westliche Islamenthusiasten begeistern sich in diesem Zusammenhang für die Freiheit von klerikaler Bevormundung; jeder Muslim trete ganz in eigener Verantwortung vor seinen Gott. *De facto* führte diese Eigenverantwortung in religiösen Belangen, die ja stets auch solche der Politik zu sein haben, zu einer verhängnisvollen Schwächung der Autorität der Machthaber, und zwar im Rahmen der beiden Typen von Mediatisierung, die wir erörterten. Angesichts der Autorität der Schariagelehrten und der Gottesfreunde wird sich wohl nur der westliche Konvertit, der auf sie nichts zu geben braucht, einer Eigenverantwortung rühmen dürfen. Prinzipiell aber ist der einzelne Muslim aufgefordert, für sich selber zu entscheiden, wie er das vornehmste Gebot Allahs erfülle, nämlich innerhalb eines islamischen Staates durch das „Befehlen des Billigenswerten und das Verbieten des Tadelnswerten“ (Sure 3, 110) die Treue zur Scharia zu stärken und nach außen den Islam zu verbreiten, also das zu betreiben, was *Bardakoglu* als das „natürliche“ Wachstum des Islams bezeichnete, dem in den Weg zu treten die Muslime zur „Selbstverteidigung“ zwingt. Wie das von *Hoffmann* mittelbar zitierte Prophetenwort zeigte, ist es ins Belieben des einzelnen Muslims gestellt, wie er im Innern oder nach außen agiert, und wir haben gesehen, daß sich in der

Geschichte bei beiden Arten von Aktivitäten das Handeln der Machthaber mit demjenigen der Individuen überlagerte. Den modernen islamischen Staaten wird mittlerweile das nach innen gerichtete „Befehlen“ und „Verbieten“ allerdings zum Problem. Angesichts ihrer unter dem Schlagwort der *sijasa* auf den Begriff gebrachten islamischen Legitimationsdefizite erscheint ihnen das Fehlen des Gewaltmonopols als eine Quelle der Gefahr. So äußerte *al-Chalil*, ein Mitglied der saudischen „Ratsversammlung“, im Sommer 2005, es sei der königlichen Regierung gelungen, die gegen sie kämpfenden „Dschihadisten“ ihrer Kontrolle zu unterwerfen; Gefahr gehe jedoch nach wie vor von den staatlichen religiösen Institutionen aus, die „falsche Signale“ aussendeten (FAZ, 5. Juli 2005), mithin in einem Interessengegensatz zur Regierung jedermann die Erfüllung der in Sure 3, Vers 110 erwähnten Pflichten einschränkten.

Im gleichen Sinn führte *Jusuf al-Qaradawi*, einer der zur Zeit einflußreichsten Schariagelehrten und übrigens auch Vorsitzender des europäischen Fetwa-Rates, im Februar 2006 in seiner von der Fernsehstation al-Dschazira ausgestrahlten Sendereihe „Die Scharia und das Leben“ aus, daß ein Muslim, der seine Religion aufgeben, zu töten sei, und zwar nicht wegen dieses Schrittes an sich, sondern weil er durch diesen die „beste Gemeinschaft“ in Verwirrung stürze. Doch wäre es besser, wenn man die Vollstreckung der Strafe nicht, wie durchaus erlaubt, einem glaubenseifrigen Privatmann überlasse, sondern den Fall der islamischen Obrigkeit übergebe. Die ungeteilte – und folglich auch das Menschenrecht der Religionsfreiheit mißachtende – Machtausübung nach dem *din-und-daula*-Konzept möchte *al-Qaradawi* dem islamischen Staat sichern, aber am besten fände er es, wenn das Gewaltmonopol noch hinzukäme.

Prof. Dr. Tilman Nagel lehrt Arabistik und Islamwissenschaft an der Universität Göttingen.

Hans-Peter Raddatz

Gott, Allah und das Geld

Wirtschaftsethik in Christentum und Islam

Vorbemerkung zum Geld als Marktmedium

Um zunächst die Hauptperspektive unserer Betrachtung deutlich zu machen, stellen wir ein Zitat des Soziologen *Georg Simmel* (gest. 1918) voran, der nicht nur Pionierarbeit für seine Wissenschaft geleistet, sondern sich auch mit der „Psychologie des Geldes“ (1900) beschäftigt hat: „Der Gottesgedanke hat sein tieferes Wesen darin, daß alle Mannigfaltigkeiten und Gegensätze der Welt in ihm zur Einheit gelangen, daß er nach den schönen Worten des Nikolaus von Kusa die *Coincidentia Oppositorum* ist. Aus dieser Idee, daß alle Fremdheiten und Unversöhnlichkeiten des Seins in ihm ihre Einheit und Ausgleichung finden, stammt der Friede, die Sicherheit, der allumfassende Reichtum des Gefühls, das mit der Vorstellung Gottes und daß wir ihn haben, mitschwebt.

Unzweifelhaft haben die Empfindungen, die das Geld erregt, auf ihrem Gebiete eine psychologische Ähnlichkeit mit diesen. Indem das Geld immer mehr zum absolut zureichenden Ausdruck und Äquivalent aller Werte wird, erhebt es sich in abstrakter Höhe über die ganze weite Mannigfaltigkeit der Objekte, es wird zum Zentrum, in dem die entgegengesetzten, fremdesten, fernsten Dinge ihr Gemeinsames finden und sich berühren; damit gewährt tatsächlich auch das Geld jene Erhebung über das Einzelne, jenes Zutrauen in seine Allmacht wie in die eines höchsten Prinzips, uns dieses Einzelne und Niedrigere in jedem Augenblick zu gewähren, sich gleichsam wieder in dieses umsetzen zu können.“

Und weiter heißt es: „Das Geld, als das rein arithmetische Zusammen von Wert-einheiten, kann als absolut formlos betrachtet werden. Formlosigkeit und reiner Quantitätscharakter sind ein und dasselbe; insofern Dinge nur auf ihre Quantität angesehen werden, wird von ihrer Form abgesehen – was am deutlichsten geschieht, wenn man sie wägt. Deshalb ist das Geld einer der fürchterlichsten Formzerstörer ...“

In seiner Untersuchung über den „Mythos Marktwirtschaft“ faßt der Politologe und Germanist *H. Kastner Simmels* luzide Einsichten zusammen: „Das Geld“, schreibt *Simmel*, „ist ‚sozusagen die Indifferenz selbst‘ (12). Es hat die logischen, bloß mathematischen Normen, die absolute Fremdheit allem Persönlichen gegenüber in sich ausgebildet (135). Gleichzeitig stellt er ganz ohne Verwunderung fest, ‚wie wenig das Geld seinem innersten Wesen nach an die Körperhaftigkeit seines Substrats gebunden ist‘ (205). Aufgrund dieses indifferenten Charakters ändert sich auch der Charakter der Ökonomie, in dessen Zentrum nun das Geld um des Geldes willen gerückt ist: Im Gegensatz zur direkten Tauschökonomie, bei der die gehandelten Güter im Mittelpunkt des Interesses stehen und

der ‚Prozeß der Wertabwägung noch ein völlig ungebrochener‘ (134) ist, ‚schiebt (die moderne Wirtschaft) zwischen die Person und die bestimmt qualifizierte Sache in jedem Augenblick die völlig objective, *an sich qualitätslose Instanz* des Geldes und Geldwertes. Sie stiftet eine *Entfernung* zwischen Person und Besitz indem sie das Verhältniß zwischen Beiden zu einem vermittelten macht‘ (179). Damit ist das Geld ‚Tauschmittel und Maßstab‘ zugleich. Unter seiner Ägide entsteht eine allgemein verbindliche ‚objective Kultur‘ ... Simmel macht deutlich, daß erst die ‚Qualitätslosigkeit oder Unindividualität‘ das Geld zur universalen Verkehrssprache werden läßt. Der an sich qualitätslose Charakter des Geldes schafft die notwendige distanzierte Gleichgültigkeit gegenüber den Dingen ... Ausgestattet mit dieser eigenwillig körperlosen Indifferenz wird das Geld spätestens mit der industriellen Revolution nicht nur de facto und in praxi zur universell verbindlichen Sprache der Moderne. Seine Substanzlosigkeit versetzt das Geld zudem in die Lage, eine Rolle einzunehmen, die gemessen an seiner inhaltlichen Leere von einer geradezu metaphysischen Dimension ist. Das Geld hat, so Simmel, die Kraft, *durch die Form, die man den Lebensinhalten gibt, ein Maximum des in ihnen latenten Wertes zu entbinden*. Ein wahrlich erstaunliches Phänomen. Nur, weil das Geld ‚selbst nichts anderes ist als die Darstellung des Wertes *anderer* Objekte‘ (388), vermag es den originären Wert von der Materie abzulösen und in Geldzeichen umzuwandeln“ (Kastner, 196 f.).

Wirtschaft unter christlichem Vorzeichen

Ein solcher Geldbegriff, der Raum und Zeit überwindet und das Wertesystem der gesamten Gesellschaft durchdringt, entspricht dem biblischen Gegenprinzip des „Mammon“ und kann daher im christlichen Weltverständnis nur insofern Platz finden, als seine negativen Folgen zur Rückbesinnung auf den Kanon der Kirche auffordern. Deren Kompendium zur Soziallehre (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden, 2006) bietet eine gute Übersicht des komplexen Materials an, aus dem die Position des Menschen als Teil der Wirtschafts- und Arbeitswelt hinreichend hervorgeht. Dabei interessiert uns primär, welche Konsequenzen die Kirche aus dem trinitarischen Glauben für das Sein des Menschen in Gott und die Verbindung zum konkreten Leben in der Welt zieht:

„Wenn nämlich die Kirche, ihren Auftrag, das Evangelium zu verkünden, erfüllt, bescheinigt sie dem Menschen im Namen Christi seine Würde und seine Berufung zu personaler Gemeinschaft; sie lehrt ihn die Forderungen der Gerechtigkeit und der Liebe, die der göttlichen Weisheit entsprechen (Einl. 3) ... Menschen, die von der Liebe Gottes neu geschaffen wurden, *sind in der Lage, die Regeln und die Qualität der Beziehungen und sogar die gesellschaftlichen Strukturen zu verändern*; es sind Personen, die Frieden bringen können, wo Konflikte bestehen, die brüderliche Bindungen schaffen und aufrechterhalten können, wo Haß herrscht, *die die Gerechtigkeit suchen, wo die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen überwiegt* (4) ...

Die Menschen erkennen immer deutlicher, daß sie alle dasselbe Schicksal teilen und daher aus einem umfassenden und solidarischen Humanismus heraus ge-

meinsam Verantwortung übernehmen müssen: sie sehen, *daß dieses gemeinsame Schicksal häufig durch Technik oder Wirtschaft bedingt und ihnen sogar aufgezungen wird*, und sie verspüren das Bedürfnis nach einem stärkeren moralischen Bewußtsein, das ihrem gemeinsamen Weg eine Richtung gibt (6) ... Es kann zu einem neuen Engagement führen, *das die Erfordernisse unserer Zeit zu verantworten vermag und auf die Bedürfnisse und Fähigkeiten des Menschen zugeschnitten ist* ... denn ‚alle Glieder der Kirche nehmen auf verschiedene Weise an ihrer säkularen Dimension teil‘ ... (10)

Dieses Dokument richtet sich auch an die Brüder in den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, an die Angehörigen anderer Religionen und an alle Männer und Frauen guten Willens, die sich für das Gemeinwohl einsetzen (13) ... Die erste der größten Herausforderungen, vor denen die Menschheit heute steht, ist die *Wahrheit des Menschseins*. Die Fragen nach Grenzen und Beziehungen von Natur, Technik und Moral appellieren entschieden an die *persönliche und kollektive Verantwortung im Umgang mit dem, was der Mensch ist, was er tun kann und was er sein soll*. Eine zweite Herausforderung besteht im Verständnis und in der Handhabung des Pluralismus und der Unterschiede auf allen Ebenen: auf der Ebene des Denkens, der moralischen Wahlfreiheit, der Kultur, der Religionszugehörigkeit, der Philosophie der menschlichen und sozialen Entwicklung. Die dritte Herausforderung ist die *Globalisierung, deren Bedeutung sich nicht auf die Wirtschaft beschränkt*, sondern sehr viel weiter und tiefer reicht, weil in der Geschichte der Menschheit eine neue und schicksalhafte Epoche angebrochen ist (16).

Die sittliche Lebensführung ... ist Anerkennung, Ehrerbietung und Danksagung an Gott. Sie ist Mitwirkung an dem Plan, den Gott in der Geschichte verfolgt. Die zehn Gebote, die ein außergewöhnliches Lebensprogramm darstellen und die sichersten Voraussetzungen für ein Dasein bezeichnen, das von der Knechtschaft der Sünde befreit ist, bringen den Inhalt des Naturrechts in vorzüglicher Weise zum Ausdruck. Sie ‚lehren ... uns die wahre Natur des Menschen. Sie heben seine wesentlichen Pflichten hervor und damit indirekt auch die Grundrechte, die der Natur der menschlichen Person innewohnen‘. Sie sind der Inbegriff der universalen menschlichen Moral. Die zehn Gebote, die auch Jesus dem reichen Jüngling im Evangelium vor Augen hält, ‚stellen die Grundregeln jedes gesellschaftlichen Lebens dar‘ (I, 22).

... Gott nicht zu gehorchen bedeutet, sich seinem liebenden Blick zu entziehen und eigenständig über das Dasein und Handeln in der Welt bestimmen zu wollen. Der Bruch der gemeinschaftlichen Beziehung zu Gott führt zum Bruch der inneren Einheit der menschlichen Person, der gemeinschaftlichen Beziehung zwischen Mann und Frau und der harmonischen Beziehung zwischen den Menschen und den anderen Geschöpfen. In diesem ursprünglichen Bruch ist die tiefste Wurzel all jener Übel zu suchen, die die sozialen Beziehungen zwischen den menschlichen Personen gefährden, und all jener Situationen, die im wirtschaftlichen und politischen Leben die Würde der Person, die Gerechtigkeit und die Solidarität bedrohen (I, 27).

Jesus verkündet allen, die ihm auf seinem Weg begegnen – angefangen bei den Armen, den Ausgegrenzten und den Sündern – die befreiende Barmherzigkeit Gottes und lädt sie ein, ihm nachzufolgen, weil er als erster und in ganz und gar einzigartiger Weise dem Plan der Liebe Gottes, der ihn in die Welt gesandt hat, entspricht ... Und er seinerseits hat den Auftrag, alle Menschen an diesem Geschenk und dieser Sohnesbeziehung teilhaben zu lassen: ‚Ich nenne euch nicht mehr Knechte, denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut ...‘ (I, 29) Mit anderen Worten: Jesus macht endgültig greifbar, wer Gott ist und wie er sich zu den Menschen verhält (I, 28).

... Deshalb ist an die geistigen und sittlichen Kräfte des Menschen zu appellieren, und es ist daran zu erinnern, daß sich der Mensch dauernd innerlich erneuern muß, um Gesellschaftsveränderungen herbeizuführen, die wirklich im Dienste der Person stehen (I, 42) ... Diese Sichtweise ist auf eine richtige Bewertung der irdischen Wirklichkeiten und ihrer Autonomie ausgerichtet, die von der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils deutlich unterstrichen wird: Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern ... Wird aber mit den Worten ‚Autonomie der zeitlichen Dinge‘ gemeint, daß die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne, so spürt jeder, der Gott anerkennt, wie falsch eine solche Auffassung ist. Denn das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts (I, 46).

Der Mensch kann sich nicht an ein bloß menschliches Projekt der Wirklichkeit, an ein abstraktes Ideal oder an falsche Utopien verschenken ... Entfremdet wird eine Gesellschaft, die in ihren sozialen Organisationsformen, in Produktion und Konsum, die Verwirklichung dieser Hingabe und die Bildung dieser zwischenmenschlichen Solidarität erschwert (I, 47) ... Jegliche totalitäre Sicht der Gesellschaft und des Staates und jegliche innerweltliche Fortschrittsideologie sind der umfassenden Wahrheit der menschlichen Person und dem, was Gott mit der Geschichte plant, entgegengesetzt (I, 48) ... Wie könnte man in der Tat das neue Gebot verkünden, ohne in der Gerechtigkeit und im wahren Frieden das echte Wachstum des Menschen zu fördern? (II, 67).

... Die ihr eigene Sendung, die Christus der Kirche übertragen hat, bezieht sich zwar nicht auf den politischen, wirtschaftlichen oder sozialen Bereich ... Das bedeutet, daß sich die Kirche mit ihrer Soziallehre nicht zu technischen Fragen äußert und keine Systeme oder Modelle der sozialen Organisation aufstellt oder vorschlägt: das gehört nicht zu der ihr von Christus anvertrauten Sendung (II, 68).

... Es ist ihr Recht, den sozialen Bereich zu evangelisieren, das heißt, dem befreienden Wort des Evangeliums in der vielschichtigen Welt der Produktion, der Arbeit, des Unternehmertums, der Finanzen, des Handels, der Politik, der Rechtsprechung, der Kultur und der sozialen Kommunikation, in der der Mensch lebt, Gehör zu verschaffen (II, 70) ... Der Kirche kommt es zu, immer und überall die sittlichen Grundsätze auch über die soziale Ordnung zu verkündigen wie auch

über menschliche Dinge jedweder Art zu urteilen, insoweit die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen dies erfordert (II, 71).

Die Soziallehre der Kirche nutzt alle kognitiven Beiträge aus sämtlichen Wissenschaften und verfügt über eine wichtige interdisziplinäre Dimension ... Die Soziallehre bedient sich der für sie relevanten Beiträge der Philosophie und ebenso der beschreibenden Beiträge der Humanwissenschaften (II, 76) ... Denn die Philosophie ist ein geeignetes und unverzichtbares Werkzeug im Hinblick auf das richtige Verständnis grundlegender Gehalte der Soziallehre – etwa der Person, der Gesellschaft, der Freiheit, des Bewußtseins, der Ethik, des Rechts, der Justiz, des Gemeinwohls, der Subsidiarität, des Staates (II, 77) ... Durch die aufmerksame und beständige Offenheit für die Wissenschaften wird die Soziallehre kompetent, konkret und aktuell (II, 78).“

So sehr die Öffnung der Kirche zur Wissenschaft zu begrüßen ist, so sehr ist zu bedauern, daß sie auch deren „blinden Fleck“ des Geldes zu übernehmen scheint. Indem man über allgemeine Postulate nicht hinausgeht – „die Person darf nicht für wirtschaftliche, soziale und politische Ziele benutzt werden“ (III, 133) – bleibt die fundamental bestimmende Rolle des Geldes bei der laufenden Vernichtung der Arbeit unangetastet. Umso zurückhaltender müssen wir eine weitere, eher pauschale Einschätzung registrieren: „Der freie Markt ist eine in sozialer Hinsicht wichtige Institution, weil er effiziente Ergebnisse in der Produktion der Güter sichern kann ... Ein wirklich von Wettbewerb bestimmter Markt ist ein wirkungsvolles Mittel, um wichtige Ziele der Gerechtigkeit zu erreichen“ (VIII, 347).

Anmerkungen zur modernen Marktwirtschaft

Letztere Aussage stimmt zwar in der Theorie, harrt allerdings noch der praktischen Umsetzung. Die jesuanische Aufforderung zu kritischer Distanz gegenüber Welt und Macht – „Ich nenne euch nicht mehr Knechte, denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut“ – hat in bezug auf die Analyse des „freien Marktes“ noch nicht wirklich Tritt gefaßt. Dabei bietet die Rolle des Geldes recht breite Angriffsflächen.

In selten klarer Form umschreiben die Geld-Definition *Simmels* und die Wertung *Kastners* den Grundimpuls des Wirtschaftens, der auch schon immer sein Grundproblem war. Denn seit die Frühaufklärer dem Klerus die Deutungshoheit streitig machten, begann auch der Frühkapitalismus die christliche Feudalgesellschaft zu verdrängen und ein ebenso rationales wie moralfreies System an ihre Stelle zu setzen. Indem sich der liberale Kapitalismus dabei mit den aufkommenden Wissenschaften fortschreitend mathematisierte und technisierte, entfremdete er sich sowohl von der Natur als auch vom Menschen, emanzipierte sich allerdings zugleich zu einer neuen, quasi-sakralen Weltanschauung, zur „Religion der Moderne“.

Auf seinen diversen Entwicklungsstufen wurde dieses System von ökonomischen Theorien begleitet, die in zunehmend differenzierter Ausstattung den *freien Markt* als existentielles Forum der Menschheit verstanden. Ausgehend vom

„Wohlstand der Nationen“ eines *Adam Smith* (gest. 1790) bis hin zu den modernen Angebotstheorien liefen sie alle im Grunde auf dasselbe hinaus: Solange der Eigennutz der Produzenten und Konsumenten von keinem Einfluß gestört wurde, würde sich ein freier Wettbewerb entfalten und freie Preise im Wechselspiel von Angebot und Nachfrage entwickeln. Nur dann, nur wenn die Preise für Arbeit, Güter und Kapital sich im *freien Markt* bilden könnten, so hieß und heißt es, ließe sich auch das eigentliche Ziel des *Gleichgewichts* herstellen.

Weder *Smith* noch *Marx* noch alle ökonomischen Theoretiker bis in unsere Tage scheinen dabei die fundamentale Führungsrolle des Geldes, das sich alle Faktoren und Bedingungen des kapitalistischen Systems unterwirft, für erwähnenswert zu halten. Nur wenigen fiel auf, daß die „Ware Arbeit“ zum Problem wird, wenn man sie mit der Ware Kapital verknüpft. Erst die Globalisierung förderte den enormen Bedeutungsverlust des Menschen zutage. Würde dessen Arbeit an einer Börse gehandelt, befände sich ihr Kurs in ständigem Sinkflug, in dem sich der Wert der Arbeit dem Wert des Menschen umso mehr annähert, je tiefer der Kurs fällt. In dem Maße, in dem sich ihr Impuls als *anthropologische Konstante*, als identitäts- und gemeinschaftsstiftende Moralkraft abschwächt, erstarkt zugleich auch die Tendenz des Geldes, sich von materiellen Bindungen zu lösen.

Das bedeutet, daß mit zunehmender Freiheit des Marktes der Kapitalismus die Neigung entwickelt, gleichzeitig sowohl ideelle als auch materielle Wertmaßstäbe zu durchbrechen. Mit der Ausweitung des Marktes mußte sich zum einen die Bindung an das Edelmetall abschwächen, zum anderen auch die Geldmenge erhöhen, was nur möglich war, wenn man neue Metallquellen aktivierte und/oder die Münzqualität senkte. Da dies nicht immer friedlich abging, bildet der Krieg die Fortsetzung nicht nur der Politik, sondern auch der Geldwirtschaft mit anderen Mitteln.

Die Ausweitung des Münzvolumens und des Fernhandels erzwang flexiblere Instrumente wie den Schuldschein, Wechsel, Kreditbrief und schließlich das Papiergeld, das durch die Edelmetallvorräte der jeweiligen Vormacht, zunächst England, später Amerika, abgesichert wurde. Als die USA 1971 die Bindung des Dollars an einen festen Goldpreis pro Unze aufgaben, begann das Zeitalter der freien Finanzmärkte sowie transnationalen Unternehmen und Banken, die in die Dynamik der heutigen Globalisierung überleiteten. Mit der räumlichen Ausweitung ging auch die Loslösung von der zeitlichen Bindung einher. Die Papierbasis ermöglichte es, die Finanzierung eines exponentiell wachsenden Handelsvolumens zu verschieben, im wahren Wortsinne einen *Wechsel auf die Zukunft* zu ziehen, der mit den modernen Derivaten ins Gigantische aufgebläht wurde. Der Zins ist der Preis für geliehene Zeit, für in Gegenwart umgewandelte Zukunft.

Nicht ohne Grund haben alle Menschen – zumindest im Westen – immer weniger Zeit, und nicht umsonst ist unentwegt von „Blasen“ die Rede – Kurs-, Immobilien-, Börsen- und sonstigen „Blasen“, deren endgültiges Platzen von einer ständig beschleunigten „Innovation“ aufgefangen werden soll. *Marx* verfehlte das eigentliche Wesen der Asymmetrie zwischen Arbeit und Kapital, weil er sie letztlich an Personen – Ausbeuter und Ausgebeutete – gebunden sah, während sie in der Tat völlig anonym und selbständig abläuft, ohne auf irgendeine Legi-

timation angewiesen zu sein. Nichts könnte der Realität des Geldes mehr zuwiderlaufen als der marxssche Begriff vom „Mehrwert“, der die Arbeit der Menschen vermeintlich kennzeichnet, aber tatsächlich einen *Minderwert* darstellt, unabhängig von der jeweiligen Wirtschaftsform. Dementsprechend wandelt sich das Kapitalsystem, je mehr es sich technisiert und von staatlicher Kontrolle emanzipiert, zu einer arbeits- und umweltfressenden Maschine, die sich von den Bedürfnissen der Menschen und der Natur abkoppelt. Dabei entfaltet das Geld enorme Eigenkräfte, die ganz offensichtlich über eine reine Vermittlungs- oder Tauschfunktion weit hinausgehen.

Wenn vom „Shareholder Value“ die Rede ist, wird das Wirtschaften aus der Perspektive des *freien Marktes*, aus der Interessensphäre der Aktionäre definiert. Die Deutung der Welt erfolgt durch ein einfaches Dogmensystem der *Deregulierung und Reformen*, das durch das Doppelforum der Banken und Börsen global verkündet und bei der lokalen Politik durchgesetzt wird. Im Zentrum der Finanzpropaganda stehen die Dogmen von Wettbewerb und Produktivität, die durch nichts, zuletzt die Staaten, gestört werden dürfen. Weg und Ziel ist die *Geldvermehrung*, der sich das *Gleichgewicht der Kräfte* – Arbeit, Kapital, Produktion – unterzuordnen hat. Dieser dogmatisch verordneten Harmonie steht vor allem die immer zu teure Arbeit entgegen, deren Preis fortlaufend reduziert werden muß – entweder durch lokal erzwungene Absenkung oder durch globale Ausweitung der Produktion auf Billiglohnländer bzw. durch Migration, d.h. Import der Menschen aus diesen Ländern, vor allem des Islam.

Wirtschaftsethik im Islam – Randbedingungen der Scharia

Inzwischen ist auch einer breiteren Öffentlichkeit bekannt, daß der Islam nicht nur eine Religion, sondern auch ein Rechtswesen bildet, das in die gesamte Gesellschaft und das Leben des Einzelnen hineinwirkt. Indem dieses Recht (Scharia) uneingeschränkte Geltung beansprucht, bewirkt es in der Begegnung mit der westlichen Zivilisation erhebliche Konflikte – sowohl in der islamischen Region als auch im Prozeß der Migration nach Europa.

So wie die Scharia – nach westlichem Verständnis – die Rechte der Frauen einschränkt, so wird die islamische Ideologie auch durch die moderne Wirtschaft herausgefordert. Im Rahmen der globalen Produktivität erlangt sie sogar existentielle Bedeutung. Wer dem ökonomischen Handeln ein nach dem Markt orientiertes Profitkalkül zugrundelegt, muß seine Denkkriterien entlang eben dieser Leitlinien entwickeln. Es entsteht die Frage, ob die besondere Geschlossenheit des islamischen Rechtssystems eine solche Rationalität ohne Einschränkungen zuläßt. Bekanntlich ist die Verfassung des islamischen Staats der Koran, ein unveränderbares Dokument, das sich mit den Verordnungen der Tradition des Verkünders *Muhammad* zur Scharia verbindet. Den säkularisierenden Strömungen zum Trotz gewinnt nun seit Jahren wieder die Vorstellung von einer göttlichen Ordnung an Gewicht, die gemäß der medinensischen Gründerzeit *Muhammads* eine ideale Heilsverantwortung zwischen Regierenden und Regierten

zugrunde legt. Insbesondere auch die Islamradikalen berufen sich auf diesen Kodex.

Mithin läßt sich am Beispiel des Iran die Rückwendung auf die Tradition besonders klar aufzeigen, wobei der Unterschied der schiitischen Konfession zur arabischen Orthodoxie kaum stört. Im Gegenteil: Die Neigung der Scharia zur mesianischen Radikalität hat nicht nur den Bürgerkrieg im Irak angeheizt, sondern genießt trotz gewachsener Gegensätze eine gewisse, „klammheimliche“ Sympathie im islamischen Raum.

Indem das Medina-Modell alle Bereiche des Lebens umfaßt, geht es auch davon aus, die ideale Wirtschaftsform zu enthalten. Da es jedoch keine islamische Wirtschaftstheorie gibt, und auch die realen Verhältnisse – im Vergleich zum Westen – weit vom Ideal entfernt sind, ergibt sich ein Dilemma: Die Führungsebenen des Orients müssen begründen, warum das göttliche Wirtschaftswesen des Islam dem weltlichen System des Westens unterlegen ist. Ihnen wird diese Aufgabe dadurch erleichtert, daß der gesamte Denk- und Verhaltensrahmen der islamischen Gesellschaft auf dem Gedanken einer universalen Gerechtigkeit aufbaut, die erst noch erreicht werden muß. Nach wie vor übt dieser Gedanke eine große Faszination auf die Menschen aus, legitimiert die politische Macht und bestimmt auch generell die wirtschaftliche Ratio. Es herrscht die Auffassung vor, daß was noch nicht vollendet ist, auch nicht den Anspruch auf Perfektion erheben kann, deren Erreichen ohnehin dem unerforschlichen Ratschluß Allahs obliegt.

Revolutionsführer *Khomeyni* und seine Nachfolger ließen keinen Zweifel daran, daß die Ordnung Allahs jedem anderen System überlegen sei, wenn man sie denn umsetzen könne. Im Iran habe man das Ideal „im Grunde“ verwirklicht, aber seine wahre Leistungsstärke noch nicht beweisen können, weil der Kolonialismus des Westens jeden Ansatz – eben aus Angst vor der islamischen Überlegenheit – zerschlagen mußte. Die „Imperialismus-These“ ist zu einer Schablone geworden, die heute fester Bestandteil des Meinungs-Mainstream im Islam und im Westen ist.

Kennzeichnend für diesen etwas stereotypen „Diskurs“ ist, daß ihm jede reale Grundlage fehlt. Weder haben die islamischen Gelehrten eine funktionierende Ordnungstheorie entwickelt, noch verfügen die Diskutanten über hinreichenden wirtschaftlichen Sachverstand. Weder in der Region selbst noch im sogenannten „Dialog mit dem Islam“ geht es um eine tragfähige Systematik. Eher um eine kompetente Diskussion zu vermeiden und somit das politische Diktat zu konservieren, beschränkt man sich auf die *islamische Rechtfertigung* der bestehenden Verhältnisse. Mit anderen Worten: „Islamische Wirtschaft“ wird nicht mit den Instrumenten der Wirtschaftstheorie erfaßt, sondern als unscharfer Begriff benutzt, um Tagesprobleme scheinbar zu bewältigen, das System selbst dagegen vor Kritik zu bewahren.

Dieser liberalen Auslegbarkeit leistet vor allem der Koran Vorschub. Dessen Formulierungen werden nirgends so konkret, daß man ihnen ökonomische Leitlinien entnehmen könnte; dafür sind sie überall so allgemein, „daß sich ihnen fast alles zuordnen läßt“ (*Ulrich Encke*). So leuchtet ein, daß die Privilegien der

herrschenden Klasse, während zugleich jede ordnungspolitische Orientierung fehlt, dem Geld eine normative Kraft einräumen, die sich mit der des liberalen Kapitalismus durchaus vergleichen läßt.

In bezug auf die Armensteuer (*zakat*) wird der Anspruch erhoben, eine ethisch hochstehende Einrichtung zu sein. Somit sollte gerade sie einen wichtigen Indikator für die ungeordnete, d.h. freiwillige Ethik des Islam bilden können. Überall da jedoch, wo man ihre jährliche Zahlung – üblicherweise 2% vom Einkommen – nicht kontrolliert, verzichten die Muslime mehrheitlich darauf, für die Unterprivilegierten zu sorgen. Dies ist nicht das einzige Beispiel, das in direktem Gegensatz zum altruistischen Menschenbild des Islam steht, der von einer ethisch bestimmten, gerechten und solidarischen Gemeinschaft Allahs ausgeht.

Gerade auch der universale Grundsatz, nach dem „keiner des anderen Last trage“ (53/38), steuert den Einzelnen nach der Direktive, sich zunächst selbst der „Nächste“ zu sein. Da jedoch aus islamischer Sicht die Summe aller Einzelmotive dem Gemeinwohl nicht unbedingt dient, sind staatliche Eingriffe und Kontrollen nicht nur erlaubt, sondern geboten. Der „unsichtbaren Hand“ eines *Adam Smith*, die das Wirtschaften der Vielen zu einem guten Ganzen führen soll, trauen die Muslime nicht.

Der islamische Gesellschaftsprozeß ist daher idealerweise nicht säkular, sondern eher theokratisch gepolt. Dies durch die Scharia sicherzustellen, ist oberste Pflicht der Machthaber. Wenngleich sich alles Verhalten nach den schariatischen Regeln richten soll, stehen ihm durchaus begrenzte Spielräume offen. Die Freiheitsgrade des Handelns, nicht nur des wirtschaftlichen, beruhen auf einem fünfstufigen Raster, der das Wissen und Gewissen der Muslime in eine quasisgesetzliche Ordnung bringt:

Gebotene Handlungen sind dem Heil des Menschen förderlich und ziehen bei Zuwiderhandlung Allahs Strafe nach sich;

Empfohlene Handlungen sind dem Heil förderlich, lösen bei Unterlassung keine Strafe, sondern bei Befolgung eine Belohnung aus;

Erlaubte Handlungen sind nach allen Seiten neutral;

Mißbilligte Handlungen sind dem Heil hinderlich, ihre Ausführung bedeutet keine Strafe, ihre Unterlassung entsprechenden Lohn;

Verbotene Handlungen ziehen Allahs einschlägige Strafen nach sich, ihre Unterlassung ist islamische Pflicht.

Offenbar öffnen die Stufen formal nur im Bereich des Erlaubten einen gewissen Gestaltungsraum, während alle anderen den Normen des Glaubens unterliegen. Freiheit im Sinne rationaler Wahlfreiheit nach westlichen Kriterien ist diesem politreligiösen Normensystem fremd, es sei denn sie nützen dem Islam. Wer zum Beispiel sein Geld auf Konten westlicher Banken Zinsen tragen läßt, um den Ertrag gegen westliche Einrichtungen einzusetzen oder islamischen Stiftungen zu spenden, hat „islamisch korrekt“ gegen das Zinsverbot verstoßen. Da sich dieses Argument beliebig dehnen läßt, hat es zu einer nahezu unbegrenzten Flexibilität der Eliten in der Nutzung des westlichen Kapitalismus geführt. Indem

sich insbesondere die Führungsebenen der Ölstaaten monströs bereicherten, sind sie zu den Spitzeninvestoren der Globalisierung aufgestiegen und als Aktionäre in den großen Banken und Unternehmen vertreten, wo sie als „Shareholder“ am westlichen Werteverfall profitieren.

Da sie sich zugleich ihre Handlungsfreiheit mit Schutzgeldern an Islamisten erkaufen, finanziert der Westen nicht nur mit Ölimporten, sondern auch mit Firmendividenden und Fondsrenditen die Logistik der islamischen Expansion. Je größer also die islamische Investmentakkumulation wird, desto enger wird auch die elitäre Kapitalverflechtung zwischen Islam und Westen, die eine umso „toleranterere“ Verständigung erfordert. Dabei soll der Ethik-Kodex dafür sorgen, daß die Massen-Muslime den Elitenbesitz respektieren und zugleich unter gegenseitiger Achtung sich nichts aneignen, was die geltenden Regeln nicht zulassen. Gegen privates Eigentum ist nichts einzuwenden, darf jedoch nicht zum Selbstzweck werden, sondern muß irgendwann der Gemeinschaft zugute kommen. Wenn dem indessen so wäre, würde es natürlich weder die Korruptions-Debatte geben, die seit vielen Jahren sowohl die iranische als auch arabische Öffentlichkeit beherrscht, noch könnten Witze über „Mercedes-Mollahs“ kursieren, die die islamischen Vorbeter in dubiosem Licht erscheinen lassen.

Die Vertreter der islamdienlichen Propaganda im Westen wehren sich oft gegen Analysen dieser Art, weil ihnen die Schablonen vom „Frieden“ und „Respekt“ eine differenzierte Sicht versperren. Sie wissen nicht oder wollen nicht wahrhaben, daß im sozialen Kontext nur von *Idealtypen* gesprochen werden kann, die allerdings Ansätze zu *tendenzieller Verwirklichung* zeigen sollten, ansonsten der „Dialog“ ins Fiktive ableiten muß. Kommt es zu solcher Gegenläufigkeit, wie sie derzeit festzustellen ist, ergeben sich Probleme für die westliche Demokratie. Denn erhebliche Teile der Eliten – Politik, Justiz, Kirchen, Medien und auch Teile der Wirtschaft – lehnen es ab, die islamische Scharia-Ideologie einer sachlichen, demokratienahen Prüfung unterziehen zu lassen.

Genau diese muß jedoch das Ziel der öffentlichen Kritik sein, da die islamische Minderheit wachsende Bedeutung für die Zukunft der gesamten Gesellschaft erlangt. Ein solcherart unzulässiger, „proislamischer Imperativ“, der dazu neigt, Widerspruch zu unterdrücken und somit auch eine virtuelle Radikalität einzuschließen, könnte in einem allmählichen Weltbildwandel den durchaus „demokratischen Imperativ“ ersetzen. Der Vorgang erscheint umso konflikthaltiger, je länger man eine öffentliche, detaillierte Diskussion verhindert.

Diesem islamorientierten „Strukturwandel“ kann allerdings auch der Begriff von der Arbeit förderlich sein, dem die iran-islamische Theorie innerhalb des privaten Eigentums einen hohen Stellenwert zuweist. Wie *Ulrich Encke* in seiner Studie über das gespannte Verhältnis des islamischen Fundamentalismus zur Marktwirtschaft allerdings kritisch anmerkt, wird die Arbeitswertdiskussion den westlichen Standards der wissenschaftstheoretischen Auseinandersetzung „nicht einmal ansatzweise gerecht“. Somit bleibt die Idee zunächst einmal in der subjektiven Perspektive stecken, aus der die Arbeit als Teil der Religion erscheint. Oder anders ausgedrückt: Je höher der Arbeitseinsatz und/oder monetäre Erfolg, desto mehr kann der Betroffene für sich in Anspruch nehmen, ein „Gläubiger“ zu

sein, der in der Gunst Allahs steht. Hier liegt eine der wesentlichen Schnittstellen mit dem Protestantismus, „der die Arbeitswelt heiligt“ (*Max Weber*).

Dabei spielt die Qualität der Arbeit keine wirkliche Rolle. Gemessen am obersten Maßstab, der Erfüllung der religiösen Pflichten, ist es unerheblich, ob der jeweilige Beitrag in Form von körperlicher oder geistiger Arbeit geleistet wird. Das hat fatale Auswirkungen auf die innerbetrieblichen Beurteilungen, die sich eher nach „islamischer Korrektheit“ als fachlicher Eignung ausrichten. Auf der anderen Seite überrascht immer wieder auch die pragmatische Flexibilität des Systems. Als der Kündigungsschutz für die „Entrechteten“ den Unternehmen eine steigende Last unbrauchbarer Mitarbeiter aufbürdete, ging man stillschweigend zu Zeitverträgen über.

Vergleichbares gilt für den Zins, der keine ökonomische, sondern religiös-rechtliche Funktion hat. In der iranischen Wirtschaft weicht der gegen Zins vergebene Kredit einer Beteiligung, auf die eine Art Dividende gezahlt wird. In der – fiktiven – volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung sollen sich diese Beteiligungen zu einem dynamischen Effekt summieren, der das Kapital zu optimalen Anlagen führt und sich in einer gesteigerten Prosperität der Gemeinschaft niederschlägt. Voraussetzung für diese Vergabeform ist ein Bankensystem, das über unternehmerische Expertise und differenziertes Know-how in der Projektanalyse verfügt.

Da im Iran beides Mangelware und die Einstellung von Ausländern verpönt ist, bevorzugen die Banken kurzfristige, überschaubare Handelsgeschäfte, die weniger qualifiziertes Personal erfordern und zudem schnelleren Gewinn abwerfen. Unter solchen Umständen mußte die Entwicklung der industriellen Diversifikation zu kurz kommen. Das Zinsverbot hatte somit die kuriose Wirkung, daß man die technologische Abhängigkeit vom Westen verlängerte. Und noch etwas anderes wurde deutlich: Der einzige Bereich, in den man mit langfristigen Beteiligungen „investierte“, war der Waffen- und Atomsektor, der ohnehin staatlich subventioniert ist. Ob man damit Allah als oberstem Verfassungsziel näherkommt, wird man abwarten müssen. Die wohlfeile Formel von der „Islamischen Wirtschaft“ blieb hohl, weil die Ölpolitik alles übertönt und der Begriff selbst ohne eine ordnungspolitische Grundlage nicht nur unscharf, sondern sinnlos ist.

Während der revolutionäre Iran über die schlichte Behauptung, ein eigenes Wirtschaftsmodell zu haben, bislang nicht hinausgekommen ist, nutzten die Mollahs ihre fast unbegrenzten Gestaltungschancen. Als „islamisches Wirtschaften“ interpretierten sie zunächst die Gewinnmaximierung für sich selbst. Dabei verfallen sie sich in einem alten Dilemma: Die Erklärung, als Autoritäten des „Glaubens“, der oberste Wirtschaftsmaßstab ist, auch die besten Manager zu sein, war wiederum unislamisch, denn die Art des Arbeitsbeitrags soll bekanntlich für den Heilserfolg keine Rolle spielen!

Ein spektakuläres Beispiel hatte einst die Verstaatlichung von 1000 Großfirmen geliefert, die aus Schah- und Klanbesitz stammten und als „unrechtmäßig“ erworben deklariert wurden. Wenngleich viele von ihnen vor der Flucht ihrer Besitzer ausgeplündert wurden, war diese Maßnahme unverzichtbar und mußte

mithin als „islamisch“ gelten. Allerdings hätte auch jeder andere Staat in dieser Situation – ob chinesisch, indisch oder deutsch (Beispiel Treuhand) – ähnlich „islamisch“ gehandelt, weil man auf die Kontrolle dieses Sektors, der fast drei Viertel der Industrieproduktion ausmachte, einfach nicht verzichten konnte. Der Löwenanteil, das Pahlevi-Vermögen, landete indessen in der „Stiftung der Entrechteten“, die heute die Hauptkritik in bezug auf Mollah-Korruption auf sich zieht.

Der „ethische Zwang“ zur Korruption

Ideologisch setzt sich die Perspektive weiter fort. Islam nach gottesstaatlichem Muster präsentiert sich als absolut bindender Rahmen, der als präexistent allen anderen Existenzformen vorgängig gilt. Somit muß er auch in der Praxis als universal überlegen verstanden werden. Die darin eingebettete Wirtschaftsform, soweit vermeintlich auf das Wohl der islamischen Gemeinschaft gerichtet, ist aus dieser Sicht subjektiv die beste aller möglichen Varianten. Dies ergibt sich schon aus dem Nützlichkeitsprinzip, dem zufolge alles geboten ist, was dem Islam dient und nicht den Rahmen des Erlaubten sprengt. Wie das Zinsbeispiel zeigt, kann sich dieser Rahmen in der Praxis jedoch durchaus auch auf mißbilligte oder gar verbotene Handlungen ausdehnen, wenn der Nutzen – zumindest aus Sicht der Eliten – hinreichend groß erscheint.

Je islamistischer das System wird, desto schwieriger wird auch die Entscheidung darüber, was „nützlich“ ist. Denn auf der einen Seite engen die orthodoxen Vorschriften die Handlungsfreiheit ein, auf der anderen weitet sie sich durch den voraussichtlichen Nutzen aus. Die gleiche Orthodoxie legitimiert auch die Täuschung und Ausnutzung des Systemgegners. So wie man im Westen dessen politische Parteien und sonstigen Institutionen infiltriert, kann man auch Methoden des westlichen Unternehmers übernehmen und sie in politischen Druck ummünzen.

Im nachrevolutionären Iran haben sich in der Tat beide Varianten nacheinander entwickelt. In der ersten, radikalen Euphorie nach Entstehen des „Gottesstaats“ suchte man die koranischen Vorschriften möglichst korrekt umzusetzen, mußte allerdings feststellen, daß mit fortschreitender Konfrontation mit dem globalen Wettbewerb die Gesetze Allahs sich bremsend auf die Rentabilität auswirkten. Der göttliche Wille schließt nicht nur das westliche Verfassungsrecht, sondern auch dessen wirtschaftliches Gewinnprinzip aus, das auf selbständigen Entscheidungen beruht.

Um ein systematisches Wirtschaftswachstum in Gang zu setzen, müßte die ökonomische Ratio offiziell die Kodizes des Glaubens und Brauchtums durchbrechen – eine vorläufig utopische Option. Zwar haben die Reglementierung des Individuums sowie die Lähmung der Zins- und Kapitalmärkte das Entstehen eines dynamischen Wirtschaftssystems im Islam weitgehend verhindert, doch verkürzte sich der Zugang des Klansystems zur finanziellen Gnade Allahs und erleichterte ihr das Abschöpfen der Ressourcen durch Korruption, ein Weg, der im Westen erst über die stufenweise Emanzipation von der christlichen Moral

freigeräumt wurde. Die Verähnlichung beider Systeme über den Hebel des Geldes ist jedoch unverkennbar.

Während dieser Prozeß im Westen kaum erkannt wird, sehen die Muslime darin einen weiteren Beweis für die unendliche Gnade Allahs, der seiner Gemeinschaft die Überlegenheit über alle Kulturen verliehen hat und letztendlich zum Durchbruch verhelfen wird.

So wird eher verständlich, wieso die Muslime gerade auch in Zeiten der faktischen Unterlegenheit scheinbar „irrational“ auf ihrem Dominanzanspruch beharren. Sie behaupten, einer überragenden Ethik zu folgen, die sich bei näherem Hinsehen jedoch in verbaler Selbstgenügsamkeit erschöpft. Sie etikettieren ihre Handlungen „islamisch“, folgen jedoch anderen, eher politischen Kriterien. Einen konkreten sozialen, geschweige denn ökonomischen Beweis ihrer Funktionsfähigkeit braucht diese „Ethik“ nicht zu erbringen. Im Gegenteil, in einem historischen Akt hat sie sich in zwei zentralen Punkten von dieser Verpflichtung ein für allemal befreit. Vor einem halben Jahrtausend erklärte die Theologie alle Koranverse für ungültig, die sich für eine konziliante Behandlung von Juden und Christen bzw. Frauen aussprechen.

So bleibt eine politreligiöse Ideologie übrig, deren Ethik keine Hemmnisse und Verunsicherungen durch Ausgleich und Toleranz enthält, sondern sich voll auf die eigene Existenz konzentrieren kann und nicht mehr zwischen sich und anderen zu differenzieren braucht. Damit reduziert sich das „Gute“ auf das, was dem eigenen Nutzen, Bestand und Fortkommen dient, und alles andere ist als umso „böser“ zu sehen, je weiter es von dieser Maxime abweicht.

Westliches Wirtschaften gehört somit eher zu den „böseren“ Tätigkeiten, weil es dem Menschen ein Denken und Verhalten abverlangt, das sich – zumindest teilweise – außerhalb der schariatischen Vorschriften bewegt. Muslimisches Sein kann es jedoch nur innerhalb dieses Kodex geben. „Die religiösen Gesetze“, sagt *Ayatollah Khomeyni*, „enthalten eine Reihe verschiedener Vorschriften, die ein umfassendes gesellschaftliches System bilden. In diesem globalen Rechtswerk findet man alles, was man braucht ... Das Ziel ist, den Menschen zu erziehen, einen vollkommenen und gebildeten Menschen, der die lebendige Verkörperung des Gesetzes ist und die Gesetze freiwillig und selbständig verwirklicht“.

Auf diese Weise wird – wie einst in Medina – die ideale Harmonie zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen hergestellt. Der Mensch fühlt sich „ganz“, wenn er kein Individuum, sondern mit dem Gesetz und seiner Gemeinschaft verschmolzen ist. Da diese Bedingungen kaum veränderbar sind, muß auch das Verhalten im Grunde gleich bleiben, es sei denn, es kommen externe Einflüsse hinzu – wie die westliche Zivilisation – die das System nicht dauerhaft verhindern kann. Dann ist jedoch Aggression programmiert, weil der Einzelne nicht mehr „rational“, d.h. zum ungeteilten Vorteil des Ganzen, agiert. Er „entfremdet“ sich und muß in die Gemeinschaft zurückgezwungen werden. In dem Maße allerdings, in dem sich der westliche Mensch selbst entfremdet – von der Natur und der christlichen Ethik – wird er offen für Alternativen – unter anderen den Islam.

Im Falle des Iran liegt der Fall besonders klar zutage, weil das System einen krassen Wertewandel vollzogen hat, der den Menschen daran hindert, ungehindert einer der wichtigsten „anthropologischen Konstanten“ zu folgen, der Verwirklichung des individuellen Eigennutzes. Stellvertretend auch für viele arabische Länder, drängt sich der Eindruck auf, „daß die große Mehrheit der Wirtschaftssubjekte von dieser durch die Einführung einer islamischen Wirtschaftsordnung eröffneten Möglichkeit keinen Gebrauch gemacht hat“ (Encke). Die Diskrepanz zwischen dem dürftigen islamischen Angebot und den Bedürfnissen der Iraner wurde so groß, daß sich immer mehr – vor allem junge – Menschen innerlich verweigern, damit den Wirtschaftsablauf schädigen und auf Dauer den Gesellschaftskonsens in Frage stellen.

Die Korruption, koranisch streng verboten, zeigt besonders deutlich, daß es sich bei der islamischen Ethik um ein Antiprinzip handelt, dessen Anspruch grundsätzlich die Wirklichkeit verfehlt, d.h. systematisch das Gegenteil des angeblichen Ziels bewirkt. Wer so vehement wie die Iran-Revolutionäre die Fehler des Schahregimes anprangerte und als Ergebnis der Kritik eine Steigerung dieser Fehlleistungen erreichte, durfte mit Recht für sich in Anspruch nehmen, die islamische „Ethik“ verstanden und effizient weiterentwickelt zu haben. Die Profiteure der Schahzeit erschienen wie Anfänger und hätten noch amateurhafter ausgesehen, wenn im Korruptions-Karussell der „Mercedes-Mollahs“ ein freier Wettbewerb zugelassen gewesen wäre.

Noch weniger weisen die Staatsunternehmen die Hexibilität auf, die man im Preisbereich braucht, um organisiert kriminell zu sein. So bestellt man bevorzugt bei den Firmen, deren Rechnungen weit genug von der Wirklichkeit abweichen, um schon mit einem einzigen Geschäft sein Schäfchen im Trockenen zu haben. Denn in so manchem Land Allahs wissen die Akteure oft nicht, ob sie den nächsten Tag noch erleben. Um sich abzusichern, binden sie sich – von der Sachbearbeitung bis zur Direktion – in die Betrugsgeschäfte ein, mit der Folge, daß in vielen Fällen die interne Arbeitseffizienz gegen Null geht.

Aufgrund seiner immanenten Gegenethik ist es dem Machtverbund aus Politik und Religion im aktuellen Islam unmöglich, sich an den koranisch empfohlenen, sozialen Ausgleich zu halten. Im Gegenteil: Indem die Eliten das verbotene Horten von Vermögen und Anhäufen von Zinseinkünften exzessiv betreiben, befinden sie sich seit langem im Fokus der Islamisten. So hat sich ein mafioses System der gehobenen Erpressung entwickelt, in dem sich islamische Regime, radikale und westliche Länder gegenseitig legitimieren.

Dabei profitieren die Islamisten gleich von beiden Seiten. Während sie sich die Duldung der unislamischen Machthaber und ihre Kollaboration mit dem Westen bezahlen lassen, räumen ihnen die westlichen Länder großzügige Spielräume im Rahmen ihrer Moschee-Ausbreitung nach Europa ein. Es kann also durchaus von einer Teilfinanzierung des radikalen Islam durch die westlichen Ölimporte gesprochen werden.

Ideologisch befinden sich die iranischen Theologen gegenüber ihren sunnitischen Glaubenskollegen im Vorteil. Denn während letztere auf den Konsens

(arab.: *idjma'*) und den Gehorsamsrahmen der Scharia begrenzt sind, können die schiitischen Mudjtahids immerhin auf einen persönlichen Ermessensentscheid (*idjtihad*) zurückgreifen. Er hätte ihnen im Grunde größere Spielräume nicht nur der politischen, sondern auch der ökonomischen Vernunft öffnen können, wenn nicht müssen. Daß es nicht so gekommen ist, hat die Zeitgeschichte der letzten Jahrzehnte eindrucksvoll aufgezeigt.

„Gemeinwohl“ im Gottesstaat

Ein wesentliches Hindernis waren die Folgen der *Khomeyni*-Utopie – Irakkrieg, internationale Isolation und das Fehlen einer klaren Wirtschaftslinie. Trotz der Notlage der Bevölkerung verstrich viel Zeit mit Debatten im „Parlament“, bevor man sich an konkrete Maßnahmen machte. Die Hauptziele bestanden in der Verringerung der Abhängigkeit vom Öl, Aufbau einer stabilen Inlandsproduktion, Einführung eines effizienten Steuersystems bei Abbau der Bürokratie und Korruption, Stärkung der privaten Investitionen, Dämpfung der Bevölkerungsexplosion, Urbanisierung und Arbeitslosigkeit bei gleichzeitigem Ausbau des Bildungs- und Gesundheitswesens landesweit.

Der Krieg hatte die Produktion nahezu zum Erliegen gebracht und statt dessen einseitig den Handelsbereich, die Immobilienspekulation und den Schwarzmarkt gefördert. Keinerlei Aufmerksamkeit erhielt die dringend notwendige Revision des Rechts, das im Zuge des Schah-Despotismus völlig deformiert und in den ersten Jahren des *Khomeyni*-Despotismus durch ein inoffizielles Scharia-Diktat ersetzt worden war.

Dazu war es dringend erforderlich, über die Öleinnahmen hinaus nicht nur die Industrieproduktion insgesamt anzukurbeln, sondern auch die privaten Finanzressourcen in die Investitionen zu lenken. Indem allerdings die Mollahs die Schahroutinen der Korruption und des Postenschachers rasch selbst übernommen hatten, blieb auch nach ihrer Machtübernahme der Löwenanteil der Regierungseinnahmen in der Hand der „Eliten“.

Um dies nicht zu gefährden, waren die Ansprüche der Bevölkerung zu senken. Vor allem war das Bevölkerungswachstum zu verringern, das mit Arbeitslosigkeit und subventioniertem Konsum die Staatsfinanzen vor wachsende Probleme stellte. Denn nicht nur die Pfründe der Gottesdiener wurden geschmälert; von den Versorgungsengpässen profitierte teilweise sogar der westliche Systemfeind als triumphierender Lieferant, der damit wiederum die Entwicklung der Inlandsproduktion behinderte – ein altes Dilemma der Entwicklungsländer.

In den Ländern des Islam grassiert es ganz besonders, weil hier die Menschen eher dazu neigen, harte Lebensbedingungen und die Ausbeutung durch die Machthaber als „Allahs Wille“, also als unvermeidbares Merkmal des Systems zu akzeptieren. In Gestalt der Mollah-Kaste vertraten diese Machthaber inzwischen Allah selbst. Es konnte daher nicht verwundern, daß man ihnen zutraute, neben dem Management der Religion auch das der Wirtschaft bewältigen zu können. Wie gesehen, sind im Gottesstaat diese Bereiche ohnehin nicht trennbar, von der Politik ganz zu schweigen.

Während man die Steuern erhöhte, waren bei ausufernder Bürokratie Einsparungen an der Kostenseite illusorisch. Die Kontrolle der Preise und der Geldmenge blieb ebenfalls schwierig, weil es bei gleichbleibender, eher weiter ansteigender Korruption schwerfiel, die privaten Investitionen anzuregen. Erst nach Einführung eines flächendeckenden Netzes „islamischer Banken“, die nun auch Druck auf die Privilegierten ausübten, begann sich dieses Defizit etwas zu mildern. Indessen konnte nur durch ein rationales Management des Hauptproblems, der Diversifikation der Wirtschaft, die Abhängigkeit von Öleinnahmen bewältigt werden.

Da sich die Revolution nicht an die traditionellen Klanstrukturen gewagt hatte, blieben auch deren Machtstrukturen erhalten, die nun durch die „Geistlichen“ genutzt wurden. Welche Projekte Vorrang vor welchen hatten, entschied sich daher weniger nach sachlichen Erwägungen, sondern nach persönlichem Einfluß der „Geistlichen“ und ihrer Familien. Wer den Orient kennt, weiß, wie dieser Bereich funktioniert. In der aufgeblähten Hierarchie der Projekte spiegelt sich die Hierarchie der Oligarchen wider, die mit der Zuweisung von Mitteln die Prioritäten der Wirtschaftsmacht steuern.

Die Modernisierung, die von islamischer Warte ideologisch mit dem Feindbild Westen zu tun hat, basiert auf der islamfremden Ratio der Produktivität und bringt Allahs Traditionssystem oft in Bedrängnis. Dies allerdings eher aus der orthodoxen Sicht, während die andere, progressive Seite der Medaille auf zunehmende Akzeptanz der islamischen Eliten stößt. Es ist die abstrakte Macht des Geldes, die sich die Reichen zunutze machen können, ohne mit dem Gesetz Allahs in Konflikt zu geraten. Im Gegenteil: Indem sie sich auf hohem Niveau ausbreiten, in die besten Unternahmen und Banken des Westens vordringen, stellen sie dessen Spitzen-Produktivität in den Dienst des Islam.

Wie sich seit der Jahrtausendwende zeigt, hat sich an dieser Stelle das Prinzip vom „Nutzen für den Islam“ entscheidend ausgeweitet. So wird es auch im islamischen Raum zunehmend irrelevant, ob und wem das Wirtschaften im globalen Rahmen überlassen wird. In jedem Falle führt es zu selbständigen Denkmethoden und neuen Handlungskriterien, die zwar Allahs Kontrollanspruch zuwiderlaufen, aber nicht übernommen werden müssen, weil es allein auf ihre islamdienlichen Ergebnisse ankommt.

Hinzu kommt, daß diese Ergebnisse mehrheitlich nicht dem Gemeinwohl zugute kommen, d.h. die islamische Tradition sich in dieser Hinsicht mit dem westlichen Profitkalkül deckt. Insofern Westen und Islam das Eliteninteresse verfolgen, verhalten sie sich also beide „islamisch“. Auf diese Weise kann sich sogar die elitäre Korruption verstärkt legitimieren. Sie wird zur von Allah auferlegten Pflicht, um den westlichen Systemfeind – nach allen Regeln der islamischen Täuschungstechnik – strategisch überwinden zu können.

Ihre politreligiöse Fixierung verleitet die Islam-Eliten zuweilen dazu, die Realität in zu optimistisches Licht zu tauchen. Weder bedeutete die Niederlage des Erzfeinds Irak eine automatische Aufwertung des Iran, noch trug die iranische Förderung des islamischen Terrors und Antisemitismus dem Land wesentliche

Sympathien ein, noch nicht einmal im Islamraum selbst. Weltbank und Währungsfond betreiben daher eine Politik nichtssagenden Hinhaltens, und aus dem gleichen Grund halten sich auch die Haupthandelspartner des Iran zurück. Deutschland und Japan vermeiden Direktinvestitionen im Lande und erzielen enorme Überschüsse, weil sie erfolgreich exportieren, aber darauf achten, nicht in Abhängigkeit von iranischem Öl zu geraten. In zu frischer Erinnerung sind die Erfahrungen mit der Abhängigkeit vom arabischen Öl, die Europa das laufende Moscheeprogramm eingetragen hat.

Die Muslim-Eliten nutzen die Gunst der Stunde, die das westliche Geld-Dogma einräumt. Das frühere „Management by Religious Correctness“, das sich als ökonomische und bürokratische Bremse erwiesen hat, weicht mehr und mehr der Übernahme westlicher Investment-Praktiken, mit denen die Islam-Eliten die westliche Überlegenheit graduell unterlaufen. Zwar verschwinden dadurch nicht die internen Machtkämpfe zwischen den Leitungsebenen, doch nimmt ihr Einfluß in den westlichen Chefetagen eindeutig zu. Während sich ausländische Investoren zurückhalten, breiten sich islamische Engagements im Westen dynamisch aus.

Allerdings gestaltet sich die Zusammenarbeit mit „Managern“, die zwar islamistisch linientreu sind, aber wenig, wenn gar nichts über die Planung und Führung eines Unternehmens wissen, für westliche Partner und für die wirtschaftliche Entwicklung der islamischen Länder immer noch schwierig. Der „Kampf für Allah“ mochte z.B. dem kollektiven Ego der iranischen Revolutionsführung oder auch manchem Saudi-Klanführer einen Psycho-Schub gegeben haben, der Produktion, geschweige denn Forschung war er alles andere als dienlich. Hinzu kam die isolationistische Tendenz, die aus der Abwertung alles Nichtislamischen folgte und sich erst allmählich der progressiven Nutzung der kapitalistischen Werteschwäche zuwendet.

Ein Musterbeispiel für fachliche Inkompetenz war die undifferenzierte Freigabe des gespaltenen Rial-Wechselkurses, der durch die galoppierende Inflation geschwächt war und stellvertretend für ähnliche Praktiken im arabischen Raum steht. Staatliche Unternehmen tätigen bei Einstandskosten zu niedrigen Offizialkursen ihre Umsätze zu höheren Marktkursen und können somit profitabel und unproduktiv zugleich sein.

Erfahrungsgemäß läßt ein solcher, privilegierter Zugriff nicht nur zu Schwarzmarktgeschäften, sondern auch zum Mißbrauch von Währungskontingenten und zu willkürlichen Importen ein, die sich nach deren Korruptionspotential richten. Ohne sinnvoll flankierende Maßnahmen wird auch diese Freigabe – wie in ähnlichen Fällen der Finanzpolitik – zum Flop: Denn zum einen werden die im Produktionsbereich benötigten Mittel durch Kapitalflucht entzogen, zum anderen sowohl das Defizit der Zahlungsbilanz als auch das Schwarzmarktvolumen aufgebläht.

Die eigentlich wünschenswerte Wirkung – Senkung der Importe und Steigerung der Exporte – muß ausbleiben, weil die ölbasierte Wirtschaft z.B. des Iran bis heute keine hinreichende Differenzierung anbietet, die solche Folgen wirksam

mildern könnte. Hinzu tritt die Konzentration des Staatsvermögens bei einer dünnen Elite, zu der auch die Mollahs gehören. Die Währungselastizität ging derweil gegen Null – im Klartext: Preise spielen für diejenigen keine Rolle, die Zugang zu den Finanztöpfen des Staates haben und in die eigene Tasche wirtschaften können.

Unter solchen Bedingungen konnte keine professionelle Währungs- und Fiskal-, geschweige denn Industriepolitik zustande kommen, die dem Gesamtwohl des Landes hätte nützen können. Mit anderen Worten: Die Mollahs als Stellvertreter Allahs konnten dessen Willen in vieler Hinsicht erfüllen, von der Entmachtung des Parlaments über die Kontrolle der Bauern bis hin zur Hinrichtung der vielen, vor allem weiblichen Ketzer – am Verlauf wirtschaftlicher Trends schien sich seine Macht indessen die Zähne auszubeißen. Hier trägt allerdings der Schein. Es ist die islamische „Ethik“, die eine sachliche Analyse verbietet, weil sie den individuellen Verstand erfordert, der auf Massenbasis wiederum dem islamischen Ganzen schadet.

Neben der traditionellen Vermögensschere, die als Folge der strukturell verankerten Korruption sowohl unter dem „gottlosen“ Schah *Reza Pahlevi* als auch von den inspirierten Mudjtahids aktiviert wurde, hatte sich eine weitere Schere noch weiter geöffnet. Während das Schahregime zwar eine despotische Herrschaft ausübte, aber die Modernisierung nicht blockierte, so war es eben diese pluralistische Moderne, welche die Muslime der Herrschaft Allahs entfremdet und den iranischen Gottesstaat erst ermöglicht hatte.

Als dessen Vertreter waren die Mollahs umso mehr aufgerufen, die unislamischen Auswüchse zurückzuschneiden, zu denen nun wiederum das Prinzip des westlichen Wirtschaftens gehörte. Eine der wichtigsten Aufgaben der Zukunft war es daher, die ökonomischen Notwendigkeiten mit den ideologischen Zwängen des Gottesstaats in pragmatischen Einklang zu bringen. Um überhaupt in Gang kommen zu können, würde ein solcher Kompromiß jedoch eine gewisse innere Disziplin erfordern. Er würde ein Mindestmaß an wissenschaftlichem Denken und wirtschaftlichem Ethos, nicht weniger als eine zivilgesellschaftliche Willensbildung, voraussetzen.

Die stellt aus Sicht der Gottesstaatler zwar eine erhebliche Zumutung dar, bildet aber unter den Bedingungen der modernen Zivilisation eine unabdingbare Voraussetzung für jedes Staatswesen. Im globalen Rahmen verstärken sich laufend die ethischen Zwänge, auch und gerade wenn ihre westlichen Erfinder ihnen oft genug ausweichen. Wie das Wirtschaftsbeispiel zeigt, wird es dem Systemhebel des Geldes vorbehalten bleiben, inwieweit die islamischen Eliten die westlichen Staaten – vor allem in Europa – unterlaufen und dabei die islamische Tradition ihrer Gesellschaften bewahren können.

Dr. Hans-Peter Raddatz, Orientalist, Volkswirt und Systemanalytiker, ist Ko-Autor der „Encyclopaedia of Islam“ und Autor zahlreicher Bücher über den Islam.

Andrej Nicolai Desczyk – Wolfgang Ockenfels

Joseph Höffner als Sozialethiker

Zum hundertsten Geburtstag und zwanzigsten Todestag

Seinen hundertsten Geburtstag hat er – anders als *Oswald von Nell-Breuning* – nicht mehr selber erlebt. Wir erinnern uns an *Joseph Höffner*, der ebenfalls aus der Diözese Trier stammt und als Sozialethiker wirkte. Erinnert werden wir an einen prominenten Christen, der als Bischof sozial – und als Sozialethiker bischöflich wirkte, eine bis heute seltene Mischung. *Höffners* überragende, weltweite und zukunftsweisende Bedeutung wird sich wohl erst in späteren Zeiten ganz erschließen, wenn alle Archive geöffnet, alle Dokumente und Publikationen ausgewertet und auch die Konturen seiner Wirkungsgeschichte deutlicher sichtbar gemacht worden sind. Inzwischen haben sich bereits einige Theologen und Soziologen (*L. Roos, A. N. Desczyk, A. Rauscher, M. Hermanns, K. Gabriel, F.-X. Kaufmann* etc.) des Höffnerschen Œuvres angenommen, eine große Biographie ist in Vorbereitung (*N. Trippen*) und drei Höffner-Gesellschaften (Horbhausen, Köln, Berlin) widmen sich seinem Andenken.

Herkunft, geschichtliche Prägung und Biographie *Joseph Höffners* haben ihre Spuren auch in der inhaltlichen Thematik seines sozialethischen Lebenswerks hinterlassen, so daß es naheliegt, die systematische Skizzierung in die chronologische Entwicklung einzufügen. Dabei wird eine erstaunliche Parallelität seines Lebens- und Denkweges sichtbar, der überdies eine harmonisch gewachsene, zeitgeistresistente Kontinuität erkennen läßt.

Aufgewachsen in bäuerlichen, damals ärmlichen Verhältnissen, treten die Probleme seiner einfachen ländlichen Herkunft auch in seiner Sozialethik hervor. Ebenso die Erfahrung einer Großfamilie, deren Zusammenhalt sich gerade in Notzeiten bewährte. Und die Liebe zur Natur, die er als gute und schöne Schöpfung Gottes staunend erfuhr, blieb ihm ein Leben lang erhalten. Freilich nicht in romantischer Verklärung seiner westerwälder Heimat, sondern in dem ökologischen Impuls, für den Schutz von Natur und Umwelt Verantwortung zu übernehmen.

Als *Höffner* 1922 vom Gymnasium in Montabaur zum Friedrich-Wilhelm-Gymnasium nach Trier wechselte, war ihm durchaus bewußt, daß dort hundert Jahre zuvor *Karl Marx* Abitur gemacht hatte – und später auch der bedeutende Jesuit und Sozialethiker *Oswald von Nell-Breuning*. Dieser habe auf den Schultern jenes revolutionären Weltveränderers gestanden, wurde später kolportiert. Bei näherem Hinsehen jedoch erwies sich der Aristokrat *von Nell-Breuning* eben nicht als gewaltbereiter Revolutionär, der die Klassenherrschaft des Proletariats betrieb, sondern als sozialpolitischer Reformers der Marktwirtschaft respektive des Kapitalismus.

Immerhin mag man es zur ungewollt positiven Wirkungsgeschichte von *Karl Marx* zählen oder es auch für eine „List der Geschichte“ halten, daß in seinem Schatten zwei katholische Gelehrte aufwuchsen, die den marxistischen Monopolanspruch auf soziale Problemlösung erfolgreich abwehrten, indem sie sich maßgebend an der sozialen Ordnung und Sinnerfüllung der Marktwirtschaft beteiligten. Bei manchen Gelegenheiten zitierte *Höffner* aus einem Brief, in dem der kommunistische Revolutionär 1878 seinem Freund und Gönner *Friedrich Engels* berichtete, „er erinnere sich noch gut an die katholischen ‚Bauernlümmeľ, die ‚weiland bei uns auf dem Trierischen Gymnasium‘ zusammen mit ihm studiert und sich durch ‚Beschränktheit und Bejahrtheit‘ ausgezeichnet hätten. – Immerhin“, bemerkt *Höffner*, „waren die ‚Bauernlümmeľ Söhne des arbeitenden Volkes“, – was man von dem bürgerlich-elitären *Karl Marx* eben nicht sagen konnte.

Höffner wurde 1926 zum Studium nach Rom an die Gregoriana geschickt. Dort lernt er anschaulich den weltumspannenden Charakter der katholischen Kirche als „global player“ kennen. Seine römischen Studien schließt er 1934 mit einer Doktorarbeit ab, deren Thema zum Leitmotiv seines Lebens und zum Programm seiner wissenschaftlichen Arbeit werden sollte: „Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe.“ Es ist eine Darstellung der „Grundpfeiler katholischer Gesellschaftsethik“: Rechte und Pflichten sind demnach aufeinander bezogen und ergänzen sich. Aber eine Gesellschaft gedeiht erst durch den freiwilligen Überschuß sozialer Liebe als sittlicher Tugend, welche die soziale, also strukturelle Gerechtigkeit und damit das Gemeinwohl über das Notwendige und Selbstverständliche hinaus vervollkommnet.

Höffner kehrt nach Deutschland zurück und wird Kaplan in Saarbrücken, wo er erste Erfahrungen in der Arbeiter-Seelsorge macht. Aber der Trierer Generalvikar stellt *Höffner* zu weiteren Studien frei und schickt ihn 1937 nach Freiburg, wo er eine weitere theologische Doktorarbeit verfaßt („Bauer und Kirche im deutschen Mittelalter“). Schon im Vorwort wird seine kritische Einstellung zum nationalsozialistischen Totalitarismus deutlich: „unter Rassen und Völkern, die kommen und vergehen“ weiß sich die Kirche frei und unabhängig, denn ihr tiefstes Sein „ist weder jüdisch noch römisch noch griechisch; es ist nicht arisch, nicht mongolisch, nicht afrikanisch: es ist göttlich, es ist Christus, Christi Wahrheit, Christi Gnade.“ Andererseits betont er – das Zweite Vatikanische Konzil vorwegnehmend – die relative Autonomie der weltlichen Ordnungen: Es gibt keine besondere oder exklusiv „christliche“ Gesellschaftsordnung, und die Kirche hat nicht „in gesellschafts- und wirtschaftspolitischen Fragen die Führung zu übernehmen“, sondern sie kann nur die gott- und naturgegebenen Grundgesetze aufzeigen und die sittlichen Fundamente legen, auf denen sich, je nach Zeitumständen, verschiedene Sozialordnungen errichten lassen. Die hierin enthaltene Absage an einen religiös-politischen Integralismus und ‚Fundamentalismus‘ ist höchst aktuell geblieben.

Die in diesen beiden Dissertationen enthaltenen Erkenntnisse kommen einem heute vielleicht deshalb so bekannt vor, weil sie sich auch in einigen kirchenamtlichen Dokumenten – von „Gaudium et spes“ über die Sozialverkündigung Jo-

hannes Pauls II. bis hin zur jüngsten Enzyklika „*Deus Caritas est*“ (*Benedikt XVI.*) wiederfinden lassen. Diesem Zusammenhang näher nachzugehen, dürfte ein interessantes Forschungsprojekt werden, das die sozialetische und sozialtheologische Wirkungsgeschichte *Höffners* aufdeckt.

An dieser Stelle empfiehlt sich eine knappe Charakterisierung der *Höffnerschen* Systematik, die später in seinem Lehrbuch „*Christliche Gesellschaftslehre*“ entfaltet wird. Mit den meisten katholischen Sozialetikern seiner Zeit teilt er den *personalistischen* Ansatz, indem er den personalen Subjektcharakter der Gesellschaft akzentuiert. Darüber hinaus jedoch trägt seine Sozialetik einen deutlich *theologischen*, d.h. christologischen Stempel. Sie ist nämlich verankert in einem „christlichen Menschenbild“, das eine Vermittlung von Anthropologie und Christologie erkennen läßt. Hier zeigt sich, daß die Soziallehre eine Anthropologie voraussetzt, die ihrerseits von einer Christologie durchdrungen ist, die es rechtfertigt, von einer wirklich christlichen Soziallehre zu sprechen.

Bei manchen Vertretern der Katholischen Soziallehre wirkt bis heute eine vorrangig sozialphilosophische („neuscholastische“) Tradition nach, in der die theologische Begründung und spezifisch christliche Dimensionen der Soziallehre weitgehend ausgeklammert wurden, um sie arbeitsteilig der Moralthologie oder der Dogmatik zu überlassen. Allenfalls berief man sich auf jene schöpfungstheologischen Bestimmungen von Mensch und Gesellschaft, die sich naturrechtlich, d.h. gemäß einer allgemein menschlichen Vernunft, begreifen ließen. Dabei kann man sich auf päpstliche Sozialenzykliken stützen, die überwiegend naturrechtlich argumentieren, indem sie die Natur des Menschen als Schöpfung Gottes vorverstehen.

Allerdings drängt sich hier die Frage auf, was an dieser Anthropologie spezifisch christlich sei. Bei den meisten deutschsprachigen Kollegen *Höffners* (z.B. *O. von Nell-Breuning SJ* und *A. F. Utz OP*) vermißt man die christologischen Elemente des Menschenbildes. Das christliche Proprium bleibt unausgesprochen, und die schöpfungstheologischen Begründungen des Naturrechts bleiben im Dunkeln.

Eine Ausnahme bildet hingegen *Joseph Höffner*, der sein Lehrbuch der „*Christlichen Gesellschaftslehre*“ mit einer Präambel beginnen läßt, welche gerade jene christologischen Bestimmungen des Menschenbildes, vor allem der Menschenwürde, der Menschenrechte und der darauf basierenden Gesellschaftsordnung betont, die sich auch in *Gaudium et spes* finden. Charakteristisch für *Höffners* Gesellschaftslehre ist die Anknüpfung an die Pastoralkonstitution, die ihrerseits das entfaltet, was *Johannes XXIII.* in seiner Enzyklika „*Mater et Magistra*“ (1961) mit dem Satz zusammenfaßt, die Soziallehre der Kirche sei ein „integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen“ (MM IV,222).

Zurück zum geschichtlichen Verlauf: In Freiburg widmet sich *Höffner* dem Studium der Staatswissenschaften und hört Vorlesungen in Verfassungsrecht und Nationalökonomie. Sein Doktorvater ist *Walter Eucken*, der Begründer der neo- bzw. ordoliberalen „Freiburger Schule“ (freie Marktwirtschaft, integriert in einem ordnungspolitischen Rahmen). Während *Höffner* an seiner dritten Doktorarbeit schreibt und die Habilitation vorbereitet, wirkt er als Seelsorger, was wie-

derum auf eine Verknüpfung von christlicher Spiritualität und Sozialethik hinweist. Anfang 1940 wird er bei *Eucken*, einem gläubigen Protestanten und Widerständler gegen das nationalsozialistische Regime, mit einer Arbeit über „Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrhundert“ zum Doktor der Staatswissenschaften promoviert. *Höffner* untersucht in diesem Werk die wirtschaftsethischen Vorstellungen der spanischen Spätscholastik im Kontext des weltweiten Handels, der heute als „Globalisierung“ diskutiert wird.

Mit den Argumenten der spätscholastischen Theologen deckt *Höffner* die Verwerflichkeit von Monopolen auf und plädiert für eine freiheitliche, d.h. marktwirtschaftliche Ordnung: „Die Monopole sind Eingriffe in die natürliche Preisbildung. (...) Sie stören das Spiel zwischen Angebot und Nachfrage, das einen freien Markt voraussetzt. Immer wieder nennen die Scholastiker diesen Angriff gegen die Freiheit, diese Unterjochung, diese ‚völkerrechtswidrige‘ Versklavung des Marktes, wenn sie die Unerlaubtheit der Monopole dartun wollen. Sie haben damit das Wesentliche getroffen.“ Freilich läßt sich *Höffner* damit nicht als rein liberaler Marktwirtschaftler kennzeichnen. Für ihn unterliegt – bei aller Eigengesetzlichkeit des Marktes – der wirtschaftlich tätige Mensch immer noch dem Sittengesetz. Und die rechte Wirtschaftsgesinnung hat nicht nur den eigenen Vorteil im Blick, sondern ist immer auch dem Gemeinwohl verpflichtet.

Die spanischen Spätscholastiker, vorwiegend dem Dominikanerorden angehörig, sind auch Gegenstand der nun folgenden Habilitationsarbeit. Sie beschäftigt sich mit der spanischen Kolonialetik im Zeitalter der Kolonisierung Amerikas und trägt den Titel „Christentum und Menschenwürde“. 1944 wird er mit dieser Arbeit in Freiburg habilitiert. Während in Deutschland die Menschenwürde mit Füßen getreten wird, untersucht *Höffner* die Entstehung der Menschen- und Völkerrechtsidee aus dem Geist des Christentums. Bei aller kirchlichen Schuldverstrickung während der spanischen Conquista regte sich das christliche Gewissen vieler Theologen – darunter namentlich *Las Casas* und *Franz von Vitoria* – und trat protestierend für die Menschenrechte der eingeborenen Indianer ein: Niemand darf wegen Rasse, Religion oder Hautfarbe unterdrückt, ausgebeutet oder verfolgt werden. Die soziale Gesetzgebung in den Kolonien, Jahrhunderte vor einer vergleichbaren Sozialpolitik in Europa, das Überleben der Indianer in Südamerika sowie das moderne Völkerrecht verdanken sich dieser christlichen Protestbewegung.

Auch während der Durchführung dieser Arbeit ist *Höffner* seelsorglich tätig, zunächst in Berlin, wo er die Probleme der Großstadtpastoral kennenlernt, dann in Trier, wo er zum Pfarrer an Heilig Kreuz ernannt wird. Bezeichnend für ihn, den gelehrten Priester, ist, daß er sich nicht in den elfenbeinernen Turm praxisferner Wissenschaft zurückzieht, die nur ihre eigenen Methoden und Probleme reflektiert. Vielmehr verbindet sich in ihm die theoretische Einsicht mit einer damals lebensgefährlichen Praxis für „Gerechtigkeit und Liebe“.

Im Herbst 1945 beginnt für *Höffner* ein neuer Lebensabschnitt. Er wird zum Professor für Pastoraltheologie am wiedereröffneten Priesterseminar in Trier ernannt. Dort lehrt er auch Christliche Sozialethik. 1951 nimmt er nach langem

Zögern den Ruf nach Münster auf den Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaft an und gründet das „Institut für Christliche Sozialwissenschaften“.

In den Aufbaujahren der Bundesrepublik übernimmt *Höffner* vielfältige Verantwortung: Er wird Berater in den wissenschaftlichen Beiräten der Bundesministerien für Familien- und Jugendfragen, für Wohnungsbau, für Arbeit und Sozialpolitik. Er wird Mitglied der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Er leitet das Sozialreferat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, wird Geistlicher Berater des Bundes Katholischer Unternehmer. Sein Rat wird auch im Kolpingwerk und in der Katholischen Arbeitnehmerbewegung geschätzt. Überdies stellt er sich als Gesprächspartner von Parteien und Gewerkschaften zur Verfügung.

Er arbeitet an Gutachten zum Familienlastenausgleich, an Modellen zur Kapitalbildung und Vermögensbeteiligung der Arbeitnehmer, an Vorschlägen zum dynamischen Rentensystem, zur sozialen Sicherheit und zum partnerschaftlichen Verhältnis zwischen Arbeitern und Unternehmern. Seit 1960 erscheint das „Jahrbuch“ seines Instituts. 1962 veröffentlicht er sein Lehrbuch über „Christliche Gesellschaftslehre“, es erlebt viele Auflagen, wird in mehrere Sprachen übersetzt und gilt bis heute als Standardwerk, als „Klassiker“ in weltweit wachsender Verbreitung.

Der soziale Bischof

Die Studenten erlebten Professor *Höffner* nicht nur als gründlichen Wissenschaftler, der sich in den Ordnungsfragen der Gesellschaft bestens auskannte, sondern zugleich als Priester und Seelsorger. „Vater Joseph“ nannten sie ihn respektvoll. Da überraschte es nicht, als ihn 1962 das Domkapitel in Münster zum Bischof wählte. Am 14. September wird *Höffner* zum Bischof geweiht. Sein Wahlspruch lautet - wie zu erwarten war - „Iustitia et caritas“. Wenige Wochen später nimmt er an der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils teil und wird Mitglied der Kommission für Erziehung und Bildung. In den Debatten über das Laienapostolat und die Kommunikationsmittel hat sein Wort Gewicht. Und in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ kommt sein ökonomischer Sachverstand stark zur Geltung.

Doch in Münster sollte *Höffner* nicht lange Bischof bleiben. Ende 1968 wird er zunächst Koadjutor, wenig später Nachfolger des Kölner Erzbischofs *Josef Kardinal Frings*. Im gleichen Jahr wird er von Papst *Paul VI.* zum Kardinal erhoben. Nach dem plötzlichen Tod von Kardinal *Döpfner* wählen die deutschen Bischöfe 1976 *Höffner* zum Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz. Deren Stellungnahmen werden fortan durch die Gedanken *Höffners* stark imprägniert. Auf der Herbstvollversammlung des Episkopats in Fulda hält er im nächsten Jahr das erste seiner zehn großen Grundsatzreferate, in dem sich *Höffners* Selbstverständnis widerspiegelt, nämlich „Bischof Kettelers Erbe verpflichtet“.

Das Wirken des Mainzer Sozialbischofs aus dem 19. Jahrhundert hat für unsere Gegenwart nicht an Bedeutung verloren. Trotz mancher Zeitgebundenheit seines Denkens bleibt gültig, daß die soziale Verantwortung des Christen im Glauben

begründet ist, besonders in der gottgeschenkten Menschenwürde, die zum *depositum fidei* gehört. Und daß die Kirche ihren Auftrag in der Gesellschaft nur richtig erkennen und zielstrebig erfüllen kann, wenn sie die Zeichen der Zeit versteht. Was *Höffner* über *Ketteler* ausführt, charakterisiert ihn im Rückblick selber, wenn er sagt: „Diese Einstellung bewahrte Ketteler davor, einer gegenwartsfremden – wenn auch noch so grundsatztreuen – Abstraktion zu verfallen. *Ketteler* war seiner Veranlagung nach kein abstrakter Theoretiker, sondern ein Mann der apostolischen Tat. Dabei ließ er sich jedoch nicht zu kurzschlüssiger Praktikabilität verleiten; sein Planen und Wirken gründete vielmehr in einer soliden Theologie und in der Einsicht in die geschichtlichen und sozialen Zusammenhänge und Prozesse.“

Der ökonomische, politische und weltanschauliche Liberalismus des 19. Jahrhunderts entfremdete die Menschen ihrer Arbeit - und durch soziale Nöte häufig auch ihres Glaubens. „In der sogenannten Wohlstandsgesellschaft tritt die Bedrohung des Menschen in neuer Gestalt auf.“ Das immer enger werdende Netz gesellschaftlicher Verflechtungen der entwickelten Industriegesellschaften habe zu einer bisher nicht gekannten Massenhaftigkeit der Lebensverhältnisse geführt, die den Menschen dazu verleiten, „schablonisierte Verhaltensweisen zu übernehmen und in einem hintergründigen Sinn sich selbst entfremdet zu werden“. Zudem bestehe nach wie vor für den Großteil der Erwerbstätigen die Trennung von Kapital und Arbeit. „Hier ist nach dem Zweiten Weltkrieg eine einmalige Chance vertan worden.“ Im Trend zum Versorgungsstaat sieht *Höffner* Eigenverantwortung, Freiheit und Selbständigkeit bedroht.

Höffner führte in Anlehnung an *Ketteler* weiter aus: „Ein Staat, der keine sittlichen Grundwerte anerkennen, sondern sich mit einer irgendwie funktionierenden äußeren Ordnung begnügen wollte, würde zerfallen.“ Recht und zeitübergreifende Sittlichkeit lassen sich nicht voneinander trennen. Individuelle Vielfalt ist nur im Rahmen eines Ordnungsgefüges möglich, aber „das Grundgesetz ist kein Wechslerahmen mit einem der jeweiligen öffentlichen Meinung angepaßten Inhalt.“ Vielfalt als solche besitzt keine integrierende Kraft. „Ein totaler Pluralismus würde sich zerstörerisch auswirken.“

In den folgenden Jahren erörtert er vor der Bischofskonferenz die wichtigsten Zeitfragen: Wahrung der Einheit in der Kirche, Pastoral der Kirchenfremden, Mensch und Natur im technischen Zeitalter, das Friedensproblem im Licht des christlichen Glaubens, Dimensionen der Zukunft, die Gestalt der Weltkirche, Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung, Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik, der Staat als Diener der Ordnung. Daneben gibt es kaum ein Thema, zu dem er sich nicht aus dem Blickwinkel der Katholischen Soziallehre kompetent äußert: Der Lebensschutz der ungeborenen Kinder, die aktive Euthanasie, die Freiheit unterdrückter und ausgebeuteter Völker unter linken und rechten Diktaturen, das Problem des Terrorismus, das Wettrüsten der Machtblöcke, die Fremdenfeindlichkeit, der Umwelt- und Tierschutz, die Kernenergie.

Bei diesen bis heute aktuellen Fragen scheut *Höffner* keine Kritik, gleichgültig, ob sie von einer linken oder rechten politischen Seite kommt. Für ihn ist das „Eintreten der Kirche für die soziale Gerechtigkeit und Liebe ... nicht Politik,

sondern Seelsorge“. Also nicht die Politik, sondern der kirchliche Glaube war sein Ausgangspunkt und Handlungsmotiv. Dabei war es ihm, der sich gegen parteipolitische Umklammerung und einseitige Interessenwahrnehmung stets verwahrte, durchaus bewußt, daß Seelsorge immer in einem konkreten politischen Kontext steht - und politische Wirkungen haben kann und manchmal auch haben sollte. Daß ihn auch jene als kompetenten und glaubwürdigen Gesprächspartner ernst nahmen, die weder christgläubig noch kirchengebunden waren, hing wohl mit seiner rationalen Sachbezogenheit zusammen. Er widerstand der fundamentalistischen Versuchung und griff nicht nach den Sternen der Utopie. Seine christliche Weltverantwortung war vielmehr vom realistischen Sinn für das Machbare geprägt.

Im achten Lebensjahrzehnt beschränkt sich sein Wirken nicht auf Deutschland, sondern nahm eine globale, weltkirchliche Dimension an. Schon bei der Wahl *Karol Wojtylas* zum Papst ließ er seinen großen Einfluß erkennen. Der frühere Erzbischof von Krakau war ihm durch viele Begegnungen vertraut, in denen es um die Versöhnung Deutschlands mit Polen ging. *Johannes Paul II.* fand dann in *Höffner* auch einen verlässlichen Ratgeber, nicht nur was die zerüttelten Finanzen des Vatikans betraf. Der Kölner Kardinal nahm an fünf Römischen Bischofssynoden teil, war Mitglied verschiedener Kongregationen und kurialer Gremien, bereiste, oft im Auftrag des Papstes, Länder und Ortskirchen in aller Welt und hielt Ansprachen vor Universitäten und staatlichen Gremien. Weithin galt er als der Vertreter der Katholischen Soziallehre schlechthin.

Heiligabend 1986 feierte er seinen 80. Geburtstag. Eine schwere Krankheit veranlaßt ihn im folgenden Jahr zum Rücktritt vom Vorsitz der Deutschen Bischofskonferenz. Am 16. Oktober 1987 starb *Joseph Höffner*.

Zahlreiche Nachrufe – auch von früheren Kontrahenten – würdigen ihn als einen glaubensstarken und hoffnungsfrohen Bischof, als einen helllichtigen und unzweideutigen Bekenner, als einen umsichtigen und gründlichen Inspirator der Katholischen Soziallehre, als liebenswürdigen, demütigen und zutiefst bescheidenen Menschen. *Joseph Kardinal Ratzinger* stellte fest: „Joseph Höffner, der Bauernsohn aus dem Westerwald, war selbst aus der Welt der Kleinen gekommen, und er hat sich ein Leben lang die unbestechliche Nüchternheit der Kleinen bewahrt.“ *Karl Kardinal Lehmann* charakterisierte ihn so: „Hingabe in der Sache, Klarheit des Wortes, Objektivität des Urteils und Güte des Herzens.“ *Joaquim Kardinal Meisner* umriß das Wirken seines Vorgängers mit dem Satz: „Ich glaube, daß Kardinal Höffner eine normative Bischofsgestalt im Westeuropa des 20. Jahrhunderts war.“

Man darf freilich annehmen, daß *Höffner* auch über Westeuropa und das 20. Jahrhundert hinaus eine „normative Bischofsgestalt“ bleiben wird. Er selber hat den Zusammenbruch des kommunistischen Ostblocks nicht mehr erleben können. Innerkirchlich hat er kräftig daran mitgewirkt, die marxistischen Irrwege der Befreiungstheologie zu korrigieren. Gewiß hätte er sich am Aufbau demokratischer und marktwirtschaftlicher Strukturen in Osteuropa, Lateinamerika und Afrika beteiligt, und zwar so, daß dabei die sozialen und religiösen Belange nicht zu kurz gekommen wären. Zur sogenannten „Globalisierung“, die sich bereits im

15. Jahrhundert abzeichnete, hätte er, der Spezialist spätscholastischer Kolonialethik und frühmoderner Wirtschaftsethik, uns heute eine Menge zu sagen gehabt. Dasselbe gilt für die anstehende Reform des Sozialstaats, an dessen Grundlegung er beteiligt war, dessen Fehlentwicklungen er aber auch deutlich kritisiert hatte. Wie aktuell und zukunftsweisend sein Denken ist, zeigen besonders seine Gedanken zum Subsidiaritätsprinzip, das in allen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens und auch in der Kirche immer mehr zur Geltung kommen sollte.

In der bundesrepublikanischen Sozialgeschichte hat er tiefe Spuren hinterlassen, die über ihn hinausweisen. Für seine Nachfolger hat *Höffner* hohe Maßstäbe gesetzt und der Weltkirche das Vorbild eines heiligmäßigen Bischofs in sozialer Gerechtigkeit und Liebe gegeben.

Literatur

Joseph Höffner: Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe. Versuch einer Bestimmung ihres Wesens. (Diss.) Saarbrücken 1935.

Ders.: Wirtschaftsethik und Monopole im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert“ (Diss.) Jena 1941.

Ders.: Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. (Habil.) Trier 1947; 2. verbesserte Aufl. 1969 unter dem Titel „Kolonialismus und Evangelium“.

Ders.: Christliche Gesellschaftslehre. Kevelaer 1962. Neuausgabe: hrsg., bearbeitet und ergänzt von Lothar Roos. Kevelaer 1997.

Ders.: Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda am 24. 9. 1984. Bonn 1984.

Lothar Roos: Joseph Kardinal Höffner, in: *Zeitgeschichte in Lebensbildern*, Bd. 8, Mainz 1997, 173-195.

Andrej Nicolai Desczyk: Joseph Kardinal Höffners Sozialverkündigung im Bischofsamt. Berlin 2004.

Karl Gabriel - Hermann-Josef Große Kracht (Hrsg.): Joseph Höffner, Soziallehre und Sozialpolitik, Paderborn 2006.

Anton Rauscher: Orientierung in Zeiten des Umbruchs. Im Gedenken an Kardinal Joseph Höffner. Kirche und Gesellschaft 337, Köln 2007.

Dr. Andrej Nicolai Desczyk wirkt als Pfarrer und Publizist in Berlin.

Prof. Dr. Dr. Wolfgang Ockenfels OP lehrt Christliche Sozialwissenschaft an der Theologischen Fakultät Trier.

Bericht und Gespräch

Manfred C. Hettlage

Kein Streik ohne Urabstimmung

Mit Spannung wird das Urteil des Landesarbeitsgerichts Chemnitz (8 Sa 148/04) erwartet, das über die Frage zu entscheiden hat, ob nach einer ungültigen Urabstimmung in den Reihen der Gewerkschaft gestreikt werden darf.¹ Die mündliche Verhandlung ist auf den 16.5.2007 vertagt worden. Aus der Sicht des Laien hat bei einer fehlenden, falschen oder sogar gefälschten Urabstimmung der Streik zu unterbleiben.

Doch Rechtswissenschaftler sehen das anders. „Das Verfahren zur Ausrufung eines Streiks ist eine innerverbandliche Angelegenheit, eine Urabstimmung ist nach staatlichem Recht nicht zwingende Voraussetzung für die Zulässigkeit eines Streiks.“ Mit diesen Worten faßt der frühere Präsident des Bundesarbeitsgerichts Prof. *Otto Rudolf Kissel* die herrschende Meinung zusammen. *Kissel* geht darüber sogar noch hinaus und sagt: „Das Fehlen einer verbandsintern vorgeschriebenen Urabstimmung hat keinen Einfluß auf die Zulässigkeit eines Streiks.“² Wäre die Urabstimmung tatsächlich keine Zulässigkeitsvoraussetzung für den Streik, wäre das oben genannte Gerichtsverfahren entschieden. Doch daran kommen Zweifel auf.³ Denn dem Streik fehlte dann jede demokratische Legitimation.

1. Keine Anerkennung des Streiks in der Verfassung

Die Zeiten sind lange vorbei, als man Streiks noch mit Aufruhr bzw. Revolution gleichsetzte und mit polizeilichen oder sogar militärischen Mitteln niederkämpfte. Den Durchbruch brachte bereits die Weimarer Verfassung vom 11. August 1919. In Art. 159 heißt es zur sog. Koalitionsfreiheit: „Die Vereinigungsfreiheit zur Wahrung und Förderung der Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen ist für jedermann und alle Berufe gewährleistet. Alle Abreden und Maßnahmen, welche diese Freiheit einzuschränken oder zu behindern suchen, sind rechtswidrig.“

Über die Garantie der Koalitionsfreiheit hinaus wollten die Urheber der Weimarer Verfassung jedoch nicht gehen. Nach einer Anerkennung des Streikrechts sucht man im Wortlaut der Textfassung jedenfalls vergebens. Denn die Problematik des Streiks hatte man ausgeklammert. Arbeitnehmer und Arbeitgeber konnten sich nach dem Willen der Weimarer Verfassung zu Kartellen zusammenschließen und über die Löhne und Gehälter Kartellabsprachen treffen. Ob überhaupt und inwieweit die Kartelle aber zu Arbeitskämpfen berechtigt sein sollten, blieb offen.⁴

Das Grundgesetz der Bundesrepublik nahm die Tradition, die mit der Weimarer Verfassung begründet wurde - während der Nazi-Diktatur des Dritten Reiches aber unterbrochen worden war, mit nahezu den gleichen Worten wieder auf. In Art. 9 Abs. 3 GG heißt es: „Das Recht, zur Wahrung und Förderung der Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen Vereinigungen zu bilden, ist für jedermann und alle Berufe gewährleistet. Abreden, die dieses Recht einschränken oder zu behindern suchen, sind nichtig, hierauf gerichtete Maßnahmen sind rechtswidrig.“ Ursprünglich sollte in das Grundgesetz der Satz aufgenommen werden: „Das Streikrecht wird im Rahmen der Gesetze anerkannt.“ Der Parlamentarische Rat konnte sich 1949 jedoch nicht darauf einigen, es dem einfachen Gesetzgeber zu überlassen, diesen Rahmen der Gesetze nachträglich zu schaffen. Vor der Endabstimmung wurde daher der genannte Satz aus dem Entwurf der Verfassung gestrichen.

Daher kann weder dem Wortlaut des Grundgesetzes noch dem der Weimarer Verfassung eine grundrechtliche Anerkennung des Streikrechts entnommen werden. Die Urheber der Verfassung haben also in beiden Fällen - der Weimarer wie der bundesrepublikanischen - die Kartellbildung auf der Angebots- wie der Nachfrageseite des Arbeitsmarktes akzeptiert. Dementsprechend sind die beiden Sozialpartner vom Verbot der Kartellabsprachen nach § 1 GWB ausdrücklich ausgenommen. Über diese Ausnahme hinausgehen wollte man aber nicht.

Die Kartellbildung auf dem Arbeitsmarkt wird also durch das Grundgesetz garantiert. Kartellabsprachen in den Reihen der Gewerkschaften und der Arbeitgeberverbände sind vom grundsätzlichen Kartellverbot ausgenommen. Ob die getroffenen Kartellabsprachen über die Löhne und Gehälter von den Gewerkschaften oder den Arbeitgebern bzw. ihren Verbänden in Arbeitskämpfen erkämpft d.h. erzwungen werden dürfen, dazu schwieg schon die Weimarer Verfassung und dazu schweigt auch das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland.⁵

2. Verträge werden freiwillig abgeschlossen, nicht erkämpft

Verträge werden freiwillig abgeschlossen und können grundsätzlich nicht erkämpft werden. Das gilt im Prinzip auch für Tarifverträge. Jedenfalls werden die meisten der insgesamt 57.000 Tarifabkommen in Deutschland aus freien Stücken ohne Arbeitskämpfe abgeschlossen. Wird von dem Grundsatz der Freiwilligkeit jedoch abgewichen, würde das gesamte Vertragsrecht ins Wanken geraten.

In der Demokratie ist allerdings das Volk der Machthaber der Republik. „Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus.“ Es liegt daher in seiner Macht, die Rechtsordnung vorübergehend außer Kraft zu setzen und zu dulden, daß in einem ganz konkreten Einzelfall die kollektivrechtliche Regelung der Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen ausnahmsweise doch erkämpft werden darf.

Dieser ausnahmsweise, auf einen konkreten Einzelfall beschränkte, gesetzgeberische Eingriff in die Grundlagen des Vertragsrechtes, bedarf zu seiner Wirksamkeit der demokratischen Legitimation durch Abstimmung unter allen Stimmberechtigten in den umkämpften Tarifgebieten. Denn die Staatsgewalt wird nach

Art. 20 Abs 2 GG grundsätzlich „in Wahlen und Abstimmungen“ ausgeübt. So will es das Grundgesetz: Ohne gültige Abstimmung kein Streik!

Das Recht zur Teilnahme an den Abstimmungen liegt beim Volk bzw. bei dem vom Streik betroffenen Teilvolk in den umkämpften Betrieben und nicht bei den Gewerkschaften bzw. bei ihren Mitgliedern. Wer streiken darf, darf abstimmen. Und streiken dürfen bekanntlich alle Arbeitnehmer, weil ja durch den Streik sämtliche Arbeitsverträge in den Betrieben ausnahmslos „suspendiert“ d.h. außer Kraft gesetzt werden.^{4a} Es dürfen in gesicherter Rechtsprechung alle Beschäftigten am Streik teilnehmen^{4b}, und es müssen immer alle gemeinsam ausgesperrt werden.^{4c}

Die Urabstimmung ist ein Arbeitnehmer- bzw. Bürgerentscheid, vielleicht sogar die Mutter aller Bürgerentscheide. Nur in einem Gewerkschaftsstaat könnte es anders sein und könnten die Gewerkschaften alleine entscheiden, ob gestreikt werden darf oder nicht. Gewerkschaftlich nicht organisierte Arbeitnehmer können in einem demokratischen Rechtsstaat nicht als „Außenseiter“ abgewertet und von der Urabstimmung ausgesperrt werden. Für die Legitimation des Streiks bleiben verbandsinterne Abstimmungen irrelevant.⁶ Solange nicht ordnungsgemäß unter allen streikbetroffenen Beschäftigten in den umkämpften Betrieben abgestimmt wurde, haben Streik und Aussperrung zu unterbleiben.

Ob das Demokratiegebot des Art. 20 Abs. 2 GG nicht nur auf die unmittelbar Wahlberechtigten, sondern auch auf die Gewerkschaften und Arbeitgeber, also auf die Verbände Anwendung findet, weil sie grundrechtsgebunden sind, was das BAG in ständiger Rechtsprechung annahm,⁷ neuerdings aber im Wege mehrerer *obiter dicta* in Zweifel zog,⁸ ist ein gesondertes Problem und kann hier offen bleiben. Soviel ist sicher: Soll die höchstrichterlich bereits 1955 durch den Großen Senat des BAG angenommene Grundrechtsgebundenheit der Tarifvertragsparteien durch eine Änderung der Rechtsprechung zu Fall gebracht werden, kann das nur durch den Großen Senat geschehen, der nach § 45 Abs 2 ArbGG zu entscheiden hat.

3. Weder Warnstreik noch Angriffsaussperrung

Die obligatorische Urabstimmung vor dem Streik schließt den abstimmungsfreien Warnstreik aus. Das liegt in der Natur der Sache und gilt für den Warnstreik ebenso wie für die Angriffsaussperrung. Das Ergebnis der Abstimmung muß in beiden Fällen abgewartet werden. Dies folgt aus dem Prinzip der *ultima ratio*, das vom BAG in seiner Grundsatzentscheidung von 1971 höchstrichterlich bekräftigt worden ist.⁹

Die Urabstimmung vor dem Streik – wie vor jedweder Aussperrung – ist also durch das Prinzip der *ultima ratio* geboten und kann nicht durch Satzungsrecht abgedungen werden.¹⁰ Als Folge davon endet die tarifvertragliche Friedenspflicht nicht mit der Kündigung oder dem Ablauf bestehender Tarifabkommen,¹¹ sondern erst mit dem Arbeitnehmerentscheid für den Streik in der Urabstimmung. In die gleiche Richtung deutet auch die Nachwirkung von Tarifverträgen

nach § 4 Abs 5 TVG, die ja durch den Arbeitskampf einstweilen unterbrochen wird. Die Nachwirkung setzt den Arbeitsfrieden voraus.

Vielfach wird die Auffassung vertreten, man könne auf die Angriffsaussperrung nicht verzichten,¹² weil anders die Nachwirkung von Tarifverträgen jede Anpassung an Änderungen der Wettbewerbsbedingungen auf den globalisierten Weltmärkten verhindert würde und damit der nationale Wirtschaftsstandort dem Untergang geweiht sein könnte. In § 4 Abs 5 TVG heißt es: „Nach Ablauf des Tarifvertrags gelten seine Rechtsnormen weiter, bis sie durch eine andere Abmachung ersetzt werden.“ Das Leitbild dieser Bestimmung ist aber nicht etwa eine „ewige“ Nachwirkung, so daß überhaupt keine anderen Regelungen die nachwirkenden mehr ersetzen können. Dieser Fall ist hier nicht gemeint und auch nicht geregelt.

Ohne Zweifel wird die Nachwirkung durch Arbeitskämpfe außer Kraft gesetzt. Mit der Angriffsaussperrung könnte man die Nachwirkung also beenden. Es gibt aber ein milderer Mittel: Die Kündigung aus wichtigem Grund, die durch die Arbeitsgerichte überprüfbar ist, so daß die Angriffsaussperrung zu unterbleiben hat. Dem Wortlaut des § 4 Abs 5 TVG zur Nachwirkung ist nicht zu entnehmen, daß eine Kündigung aus wichtigem Grund ausgeschlossen sein soll. Eine gewillkürte Kündigung würde dem Sinn der Nachwirkung sicher widersprechen. Entfällt aber in unvorhersehbarer Weise die Geschäftsgrundlage für den nachwirkenden Tarifvertrag, muß man ihn auch ohne Angriffsaussperrung nach den Grundsätzen von Treu und Glauben beenden können, wenn ein wichtiger Grund besteht.

Nach den geltenden Regeln einer angemessenen Vertragsauslegung ist der Kündigung aus wichtigem Grund daher der Vorzug vor der Angriffsaussperrung zu geben. Die Kündbarkeit der Nachwirkung aus wichtigem Grunde macht die Angriffsaussperrung entbehrlich. Der Verzicht auf die Angriffsaussperrung ist der Arbeitgeberseite unter der Voraussetzung einer solchen Vertragsauslegung zumutbar.

Mit der höchstrichterlich anerkannten Betriebsstillegung¹³ ist für die Beurteilung der Abwehraussperrung ebenfalls eine neue Lage entstanden: „Dem bestreikten Arbeitgeber steht es frei, wie er auf die kampfbedingte Lage reagieren will: Er kann den unmittelbar kampfbetroffenen Betrieb oder Betriebsteil während des Streiks stilllegen und damit seine Beschäftigungs- und Lohnzahlungspflicht auch gegenüber arbeitswilligen Arbeitnehmern suspendieren.“ Das BAG stellt dazu ausdrücklich klar, das gelte auch dann, „wenn die teilweise Aufrechterhaltung technisch möglich und wirtschaftlich zumutbar wäre.“

Bekanntlich werden im Fall von Arbeitskämpfen sämtliche Arbeitsverträge der Beschäftigten in den umkämpften Betrieben „suspendiert“. Eine dem Streik bzw. der Aussperrung vorausgehende Kündigung ist nicht erforderlich. Das hat der Große Senat des BAG in seiner Grundsatzentscheidung von 1955 so bestimmt.¹⁴ Das BAG hat mit diesem Urteil innerhalb des Kampfgebietes die Sphärentheorie des Reichsgerichts bestätigt.¹⁵ Es dürfen deshalb alle Beschäftigten im Kampf-

gebiet streiken, unabhängig davon, ob sie einer Gewerkschaft angehören oder nicht.¹⁶

Werden alle Arbeitsverträge in dem umkämpften Betrieben durch Arbeitskämpfe vorübergehend außer Kraft gesetzt, ohne daß es dazu einer Kündigung bedarf, haben wir es mit einem Schwebезustand zu tun: Verträge, die einzuhalten wären, sind nicht auszumachen, und solange nichts anderes vereinbart wird, ist eine Vertragsbindung nicht gegeben. Die Werkstore können daher im Kampfgebiet jederzeit geschlossen werden. Eine Verpflichtung zur Fortzahlung von Lohn und Gehalt gibt es nicht.

Wozu brauchen wir also die Abwehraussperrung noch, wenn ohne Urabstimmung vor der Arbeitsniederlegung gar nicht gestreikt werden darf, und wenn mit Zustimmung des BAG die bestreikten Werkstore im Kampfgebiet sogar jederzeit ganz geschlossen werden können, ohne die Fortzahlung von Löhnen und Gehältern nach sich zu ziehen? Durch die höchstrichterliche Rechtsprechung zur Betriebsstilllegung ist demnach auch die Abwehraussperrung obsolet. *De facto* war sie von den Arbeitgebern ohnehin schon längst außer Betrieb gestellt worden und kommt seit 1985 in der Wirklichkeit nur mehr ganz vereinzelt vor.¹⁷

4. Wahlrecht für Urabstimmungen im Tarifvertragsgesetz

Die Urabstimmung ist nicht erst neuerdings zum Schlüsselbegriff des Arbeitskampfrechts geworden, sie war es schon immer. Denn das Demokratiegebot des Art. 20 Abs. 2 GG steht ja schon seit 1949 im Grundgesetz. Freilich hat bisher niemand die Urabstimmung unter diese Verfassungsnorm subsumiert. Ihrer grundsätzlichen Subsumierbarkeit tut das jedoch keinen Abbruch.¹⁸

Urabstimmungen sind Arbeitnehmer- bzw. Bürgerentscheide. Sie sind also keine innerverbandlichen Angelegenheiten von Gewerkschaften, sondern basisdemokratische Urwahlen.¹⁹ Freilich hat der Gesetzgeber diese Wahlen völlig ungeregelt gelassen. Es gibt kein Gesetz im Sinne einer *lex specialis*, in der die Urabstimmung erwähnt wird oder unerwähnt blieb, aber gemeint war.

In dieser Lage bleibt also nichts anderes übrig, als die lückenschließende Rechtsanwendung durch sinnvoll betriebene und verständlich gebildete Analogie. Und hier drängen sich die selbstverwalteten Wahlen in der Betriebsverfassung geradezu auf. Das Betriebsverfassungsrecht konkretisiert nicht nur den Arbeitnehmerbegriff (§ 5 BetrVerfG) und die Wahlberechtigung (§ 7 BetrVerfG), es fordert auch die geheime und unmittelbare Wahl (§ 14 Abs. 1 BetrVerfG) und regelt die Bildung von Wahlvorständen (§ 17 BetrVerfG), wobei hier rechtsfortbildend zu ergänzen wäre, daß auch der Arbeitgeber bzw. die Arbeitgeberverbände das Recht zur Einleitung von Urabstimmungen haben, um von sich aus dem Ausbrechen von Streiks durch ein Mehrheitsvotum der Beschäftigten zuvorzukommen.

Weiter finden sich im Betriebsverfassungsrecht Bestimmungen über die Vorbereitung und Durchführung der Wahlentscheidung (§ 18 BetrVerfG), die Wahlanfechtung (§ 19 BetrVerfG), aber auch über den Wahlschutz bzw. die Wahlkosten (§ 20 BetrVerfG).

Das Modell der selbstverwalteten Wahl, wie es im Betriebsverfassungsrecht niedergelegt ist, steht der Urabstimmung näher als das der kommunalen Bürgerbegehren und Bürgerentscheide.²⁰ Das mag nicht zuletzt auch an der Grundrechtsgarantie der Koalitionsfreiheit des Art. 9 Abs. 3 GG liegen, die den Gewerkschaften und Arbeitgebern bzw. ihren Verbänden in die Hand gelegt wurde. Durch die Garantie der Koalitionsfreiheit soll der Einfluß des Staates so weit wie möglich zurückgenommen und die Regelung der Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen durch die sachnahen und unmittelbar betroffenen Sozialpartner selbst übernommen werden. Dem kommt eine selbstverwaltete Urabstimmung am nächsten.

5. Wie findet man aus dem Arbeitskampf wieder heraus?

Die Urabstimmung ist der Verfassung wegen eine unabdingbare Zulässigkeitsvoraussetzung für den Streik. Eine wichtige Frage ist aber noch unbeantwortet geblieben und das ist die Frage nach der systemgerechten Beendigung des Streiks. Wenn alle Beschäftigten in den umkämpften Betrieben gemeinsam streiken dürfen, nachdem sie sich mit absoluter Mehrheit aller Stimmberechtigten in einer Urabstimmung für den Arbeitskampf entschieden haben, wie findet man dann aus dem Arbeitskampf wieder heraus?

Tarifabkommen gelten grundsätzlich nur für die tarifgebundenen Mitglieder der Gewerkschaften, für den Arbeitgeber bzw. die tarifgebundenen Mitglieder des Arbeitgeberverbandes. Das hätte zur Folge, daß der Arbeitskampf durch Annahme eines Tarifabkommens nur für tarifgebundene Gewerkschaftsmitglieder, den Arbeitgeber bzw. die tarifgebundenen Mitglieder des Arbeitgeberverbandes definitiv beendet werden könnten. Für gewerkschaftlich nicht organisierte Arbeitnehmer würde keine tarifvertragliche Friedenspflicht entstehen. Die friedensstiftende Vertragsbindung des Tarifabkommens wäre für sie ohne Bedeutung.²¹

Aus der obligatorischen Urabstimmung vor dem Streik, wie sie im Demokratiegebot des Art. 20 Abs. 2 GG niedergelegt wurde, ist zu folgern, daß der gemeinschaftlich beschlossene und getragene Arbeitskampf nur gemeinschaftlich zu beenden ist. Das liegt auf der Hand: Der gemeinsam erkämpfte Tarifvertrag führt nur dann zu einer gemeinsamen Friedenspflicht für alle, wenn er gemeinsam von allen angenommen wurde, sei es konkludent, sei es durch Abstimmung.

Bei der gemeinsamen Abstimmung über die Annahme eines erkämpften Tarifabkommens kann man sich mit der Mehrheit der abgegebenen Stimmen begnügen. Wer an dieser Abstimmung über die Annahme eines Tarifvertrags nicht teilnimmt und die Entscheidung anderen überläßt, verwirkt die Schutzwürdigkeit seiner Interessen und muß die Entscheidung akzeptieren, die andere für ihn getroffen haben.

6. Das schweizerische Friedensabkommen

Die Eidgenossen haben schon vor 70 Jahren eingesehen, daß schlichten besser ist als streiken. Seit 1937 regeln die schweizerischen Gewerkschaften und Unternehmer ihre Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen – von wenigen, nicht ins Ge-

wicht fallenden Ausnahmen abgesehen – fast ohne Arbeitskämpfe.²² Streiks sind extrem selten, Aussperrungen gibt es gar nicht.

Die eidgenössischen Tarifparteien strafen damit das BAG Lügen, Tarifverhandlungen ohne die Waffe des Streiks würden die Gewerkschaften zu „kollektivem Betteln“ verdammen.²³ Das Gegenteil ist wahr! Die Arbeitnehmer zwischen St. Gallen und Genf wie zwischen Basel und Lugano sind durch das berühmte schweizerische „Friedensabkommen“, mit dem die Tarifvertragsparteien auf Streik und Aussperrung – jeweils befristet auf und immer wieder verlängert um fünf Jahre – grundsätzlich verzichten, nun wahrlich kein Kollektiv von Bettlern geworden.²⁴

Selbst in Deutschland werden die meisten der rund 57.000 Tarifverträge ohne vorherige Arbeitskämpfe abgeschlossen. Daß es ohne Streiks geht, zeigt schließlich auch die Industrie-Gewerkschaft Bergbau Chemie Energie. Seit 1971 regelt sie in vertrauensvoller Zusammenarbeit mit den Chemie-Arbeitgebern die Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen für die beiderseitigen Mitglieder ohne jedweden Streik. Und das geht jetzt schon mehr als 35 Jahre so.²⁵ Der Chemiestandort Deutschland blüht, und in der Branche wird gut verdient. Die friedliebende Gesinnung der IG BCE hat jedenfalls noch niemand an den Bettelstab gebracht.

Anmerkungen

1) In der ersten wurde die Klage des Arbeitgeberverbandes der Sächsischen Metall und Elektroindustrie (VSME) gegen die IG Metall als unzulässig zurückgewiesen. Vgl. ArbG Dresden v. 14.1.2004 (1 Ca 3081/03).

2) Vgl. Kissel, Arbeitskampfrecht – ein Leitfadent 2002, § 40, Rand-Nrn. 16 und 19.

3) Vgl. Hettlage, NJW 2004, 3299 ff.

4) Vgl. Kissel, a.a.O., (Fn 2), § 2, Rdnr. 24 m.w.Hinw. in Anm. 59.

4a) Für diese Qualifikation des Sachverhalts hat sich schon der Große Senat des BAG in seinem Grundsatzurteil vom 29.1.1955, BAGE Bd. 1, 291 entschieden und zugleich verneint, daß zuerst die individuellen Arbeitsverträge gekündigt werden müssen, bevor gestreikt werden darf.

4b) Statt aller, Arbeitskammer des Saarlandes (Hrsg.), Arbeitsrecht für jeden, 2002, S. 94.

4c) Zum Verbot der selektiven Aussperrung vgl. BAG v. 6.10.1980, BAGE Bd. 33, 196 (203).

5) Vgl. Bonner Kommentar. 1. Aufl. 1950, S. 2 u. 13. Ferner Kissel, a.a.O., (Fn. 2), § 17, Rdnr. 3 m.zahlr.w.Hinw. in Anm. 8.

6) Vgl. ArbG Dresden v. 14.1.2004 (1 Ca 3081/03), das über die Mängel der verbandsinternen Urabstimmung vom Mai 2003 in den neuen Bundesländern zu entscheiden hatte, obwohl gewerkschaftliche Verbandsentscheidungen für die Legitimation des Streiks vollkommen irrelevant sind. – Zum Berufungsverfahren vgl. LAG Chemnitz (8 Sa 148/04), das auf den 16.5.2007 anberaumt ist.

7) Erstmals BAG v. 15.1.1955, BAGE 1, 258 = AP (Archiv f. civilistische Praxis) GG Art. 3 Nr. 4 und dann ständig. Vgl. dazu: Schwarze, ZTR 1996, 1 ff; auch: Dörrwächter, Tendenzschutz im Tarifrecht, 1998, S. 195 ff; und: Löwisch/Rieble Tarifvertragsgesetz, 2. Aufl. 2004, § 1, Rdnr. 219.

8) Anders dagegen BAG (6 AZR 129/03) in: DB 2004, 2538. m.w. Hinw. unter I. 1.b) der Entscheidungsgründe. Der Grundrechtsbindung von Gewerkschaften (und Arbeitgebern bzw. ihren Verbänden) stehen ablehnend gegenüber: Starck, in: v. Mangoldt/Klein/Starck, Das Bonner GG, Bd. 1, 4. Aufl. 1999, Art. 1 III, Rdnr. 221 mit w. Hinw. in Anm. 310; ähnlich Dieterich, Festschr. Schaub 1998, S. 117 ff; und ders. zu BAG v. 4.4.2000 (3 AZR 729/98) in: RdA 2001, 112 (117); ferner ders., Die Grundrechtsdogmatischen Grenzen der Tarifautonomie in der Rechtspr. d. BAG, Festschr. Wiedemann 2002, 229 ff. Weitere Hinw. dazu bei Kissel, a.a.O. (Fn. 3), § 35, Rdnr. 8, in Anm. 35.

9) Vgl. BAG v. 21.4.1971, BAGE 23, 292 = AP GG Art. 9 Arbeitskampf Nr. 43. (Grundsatzentscheidung zur ultima ratio).

10) Aber a. A. Otto, Arbeitskampf- und Schlichtungsrecht, 2006, § 7, Rdnr. 31. m.w.Hinw. in Anm. 86.

11) Anders die herrschende Meinung: Statt aller, Ansicht Kissel, a.a.O.. (Fn. 2), § 26, Rdnr. 96; „Die Friedenspflicht endet mit dem Außerkrafttreten des Tarifvertrags.“

12) Die Angriffsaussperrung hat es zuletzt 1929, also noch in der Zeit der Weimarer Republik, gegeben. Die Bundesrepublik ist dagegen eine gänzlich von Angriffsaussperrungen „freie Zone“. In der Diskussion um das Arbeitskampfrecht ist sie deshalb kein praktisch relevantes Problem – so das BAG v. 28.1.1955. BAGE 1, 291 unter II 3 der Entscheidungsgründe – sondern ein längst ausgestorbenes Fossil.

13) Vgl. BAG v. 22.3.1994, BAGE 76 196 = AP GG Art 9 Arbeitskampf Nr 130.

14) Vgl. BAG GS v. 28.1.1955, BAGE 1, 291 = AP GG Art. 9 Arbeitskampf Nr. 1.

15) Vgl. RG v. 6.2.1923, RGZ 106, 272 ff. Mit seinem berühmten Urteil zur sog. „Sphärentheorie“ hat das Reichsgericht entschieden, daß die Beschäftigten der Kieler Straßenbahn so zu behandeln sind, wie die Beschäftigten im Elektrizitätswerk, die keinen Lohn erhalten, weil sie in Streik getreten sind, den Strom abgeschaltet und damit den Straßenbahnverkehr lahm gelegt haben. Außerhalb des Kampfgebietes ist die Sphärentheorie umstritten. Vgl. Picker, in: Festschr. Kissel, 1994, 817 (818); ferner Adomeit, DB 1981, 321. Innerhalb des Kampfgebietes gehören Gewerkschaftsmitglieder und nicht gewerkschaftlich organisierte, fälschlich sog. „Außenseiter“ jedenfalls der gleichen Sphäre an: „Außenseiter“ dürfen ebenso wie gewerkschaftlichen „Innenseiter“ streiken und riskieren auch gegen ihren Willen von der streikbedingten Betriebsstilllegung und damit vom Wegfall der Entlohnung erfasst zu werden bzw. den Arbeitsplatz zu verlieren, wenn nach dem Streik Entlassungen notwendig werden, um die Kostensteigerungen auszugleichen.

16) Statt aller vgl. Arbeitskammer des Saarlandes (Hrsg.), Arbeitsrecht für jeden, 2000, S. 94.

17) Viereinhalb Jahrzehnte nach der Angriffs- wurde auch die Abwehraussperrung ab 1985 außer Betrieb gestellt, von wenigen kaum ins Gewicht fallenden Ausnahmen abgesehen. Vgl. Referat II b 4 in der Bundesagentur f. Arbeit, Arbeitsmarkt in Zahlen, Kap.: Aussperrung und Streik 2003. In der Zeit von 1985 bis 2003 gab es weniger als 12 kleinere Aussperrungen mit insgesamt 806 ausgesperrten Personen und 5421 verlorenen Arbeitstagen. Im gleichen Zeitraum beteiligten sich dagegen 2.739.233 Arbeitnehmer an Streiks. Dabei gingen – wohl wegen zahlreicher Warnstreiks – „nur“ 4.197.387 Arbeitstage verloren.

18) Vgl. dazu Hettlage, NJW 2004, 3299: „Urabstimmungen müssen gemäß Art. 20 Abs. 2 GG der Verfassung wegen abgehalten werden.“ (3300).

19) Gegenteiliger Ansicht die h.M.: Statt aller Kissel, a.a.O.. (vgl. oben bei Fn. 2), § 40 Rdnr. 16, m.zahlr.w.Hinw. in Anm. 34 und Rdnr. 19, m.zahlr.w.Hinw. in Anm. 35.

20) Anders früher Hettlage, ZRP 2003, 366 (370) – doch ohne heute noch daran festzuhalten, vor allem weil Bürgerentscheide Ländersache sind, die Urabstimmung aber länderübergreifend zu regeln ist.

21) Wie hier so schon die auf der 6. Bundesdelegiertenversammlung in Köln am 18.10.2003 einstimmig gefaßte Resolution der CDU/CSU Wirtschafts- u. Mittelstandsvereinigung: „Obligatorische Urabstimmung unter Aufsicht des Staates“. Zugänglich in: BB 2004, 714 (716) und in: ifo-Schnelldienst 9/2004, S. 3, „Zur Diskussion gestellt – Dieter Hundt, Michael Sommer, Manfred C. Hettlage – Obligatorische Urabstimmung unter Kontrolle des Staates?“

22) Dazu allgemein Zanetti, Die Sicherung des Arbeitsfriedens in der Schweiz, in: Arbeitsrecht und Sozialpolitik, Ausgewählte Aufsätze, Hrsg. Stiftung Humanum, Bern 1984, S. 53 ff; auch Biskup, (Hrsg.), Partnerschaft in der Sozialen Marktwirtschaft, Bern 1986, mit zahlr. Hinw. z. Schrifttum; ferner R. Hettlage, Interest-Group Conflict, Consensus-Building and ‘Cooperativ Bargaining’: The Swiss Industrial Peace Agreement as a Model, Zeitschr. f. d. ges. Staatswissenschaft, Bd. 140, Heft 3, September 1984, S. 475 ff; und M. Hettlage, Abrüstung im Arbeitskampf, in: Mitteilung Christlicher Unternehmer in der Schweiz, Nr. 92, April/1987, S. 27 ff, zugänglich auch in: Schlichten statt streiken, Das schweizerische Friedensabkommen als Modell für Deutschland. S. 163 ff.

23) So BAG v. 10.6.1980, BAGE 33, 195 = AP GG Art. 9 Arbeitskampf Nr. 64.

(24) Anderer Ansicht Estreicher, Collectiv Bargaining or ‘Collectiv Begging’? Reflections on Antistrikebreaker-Legislation, 93 Michigan Law Review 577, 599 (1994). Vgl. auch Thüsing (Hrsg.), Tarifautonomie im Wandel. 2003. Bd. 1. Stn.: 3, 36, 64, 97; sowie Müller, G., Arbeitskampf und Recht, Grundsätze der Tarifautonomie, 1987, S. 127.

(25) Vor dem einzigen Großkonflikt im Jahr 1971 blieb die chemische Industrie auch „in den ersten 25 Jahren nach dem Krieg frei von größeren Konflikten“. Vgl. Kittner, Arbeitskampf – Geschichte, Recht, Gegenwart, 2005, S. 670 ff, der ausdrücklich einräumt, daß gerade in dieser Branche „gewerkschaftliche Zugeständnisse bei immateriellen Themen stets mit überdurchschnittlichen Löhnen kompensiert werden“. (672) – Von „collectiv begging“, statt „collectiv bargaining“ kann hier wohl kaum die Rede sein.

Dr. Manfred C. Hettlage war Wirtschaftsredakteur und wirkt als freier Publizist in München.

Ulrich Weisser

Mehr Sicherheit für unser Land

I.

Nur wenn wir Deutschen aus einer nüchternen strategischen Analyse die notwendigen Konsequenzen ziehen, gewinnen wir mehr Sicherheit für unser Land.* Ein guter Maßstab für die Frage, ob unsere Sicherheit gefährdet ist und was wir zu tun haben, ist eine klare Definition deutscher Sicherheitsinteressen.

Grundsätzlich gilt: Die Werteordnung des Grundgesetzes und die Notwendigkeit, unsere Werte auch zu bewahren, sind übergeordnete Normen allen sicherheitspolitischen Handelns. Unser Staat ist verpflichtet, die territoriale Integrität, die Sicherheit seiner Bürger sowie die freiheitlich demokratische Grundordnung zu schützen. Zu den Kernaufgaben des Staates gehört es, innere und äußere Sicherheit zu gewährleisten. Es ist daher für Deutschland vitales Interesse, Sicherheit zeitgemäß zu organisieren. Mit Hilfe aller verfügbaren Instrumente muß risikoträchtigen Entwicklungen möglichst schon vorbeugend der Boden entzogen werden. Der Staat muß dafür schlagkräftige Strukturen und die notwendigen Ressourcen bereitstellen.

Sicherheit ist heute nicht mehr im nationalstaatlichen Alleingang zu gewährleisten; denn die Risiken, die es von Deutschland fernzuhalten gilt, sind zunehmend globaler Natur. Zu staatlichen Akteuren treten nichtstaatliche hinzu. Die Privatisierung des Krieges wird immer gefährlicher. Es liegt daher im deutschen Interesse, sich der Solidarität von Verbündeten und Partnern zu versichern; zugleich müssen wir selbst bereit und fähig zur Solidarität sein. Von besonderem Gewicht ist die Bindung an die verbündeten Nuklear- und Seemächte; denn Deutschland als Nichtnuklearmacht und kontinentale Mittelmacht kann sich nicht gegen Bedrohungen mit nuklearen, chemischen oder biologischen Waffen allein verteidigen; wir können auch unsere weltweiten Interessen nicht alleine schützen.

Deutschland findet Schutz und Sicherheit, aber auch den sicheren Zugang zu den Märkten und Energiereserven in aller Welt nur im euro-atlantischen Verbund von NATO und EU sowie in einer strategischen Partnerschaft mit Rußland. Unser Land muß seinen Einfluß geltend machen, um das Verhältnis zwischen Europa und Amerika auf eine neue Basis zu stellen, die über den reinen Verteidigungsauftrag der NATO hinausreicht. Deutschland hat besonders viele Möglichkeiten, Rußland eng an Europa zu binden. Dafür ist die Zeit jetzt günstig: In der deutschen EU-Präsidentschaft und im deutschen Vorsitz der G8 wird es vor allem um Energie gehen.

Präsident *Putins* Angebot, Deutschland zum strategischen Energiepartner Nummer eins in Europa zu machen, sollte nicht Bedenken gegenüber Polen zum Opfer fallen. Es geht um *Annäherung durch Verflechtung womöglich bis zur Frei-*

handelszone. Rußland mit seinem Energiereichtum und seiner kulturellen Verankerung in Europa darf nicht in die Arme Chinas getrieben werden. Als europäische Zentralmacht hat Deutschland besondere Verantwortung für den Zusammenhalt und die Handlungsfähigkeit der Atlantischen Allianz und der Europäischen Union. Und wenn die Lage kritisch wird, muß unser Land angemessene Beiträge leisten können.

II.

Damit stehen wir vor der Frage, wie die Sicherheitslage heute zu beurteilen ist. Zunächst ist festzustellen: In der europäischen Geschichte hat es kaum eine Periode gegeben, in der über sechzig Jahre Frieden geherrscht hat. Deutschlands geostrategische Lage war noch nie so komfortabel wie heute. Wir nehmen es heute als selbstverständlich hin, daß Kriegführung in Europa durch die segensreiche Integration in der EU und NATO unmöglich geworden ist. Das wiedervereinte Europa ist zu einer Friedens- und Stabilitätsgemeinschaft geworden. Die Segnungen des gemeinsamen Marktes werden ebenso selbstverständlich hingenommen wie der Umstand, daß man ohne Ausweiskontrolle durch den ganzen Kontinent reisen kann.

Die Bedingungen für unsere Sicherheit haben sich aber in jüngster Zeit ebenso rasch wie nachhaltig verändert. Noch vor wenigen Jahren war die Sicherheitspolitik von der Sorge bestimmt, daß Instabilität in europäischen Nachbarregionen auf den Westen übergreifen könnte und daher eingedämmt werden müßte. Durch die fortschreitende Integration unserer östlichen Nachbarn in die NATO und die EU und durch die immer dichter werdende strategische Partnerschaft mit Rußland ist diese Sorge in den Hintergrund getreten.

Die Risiken, mit denen wir es heute und morgen zu tun haben, sind schwerer vorhersehbar geworden. Neue Akteure und andere Formen der Gewaltanwendung sind hinzugetreten:

- Strategische Risiken der Globalisierung wie die Verwundbarkeit der globalen Kommunikationsstrukturen,
- der zweifelhafte Umgang mit potentiell hochgefährlichen Technologien,
- die mangelhafte Sicherheit von Nuklearwaffen gegen mißbräuchlichen Einsatz,
- der leichte Zugang zu Waffen aller Art oder auch
- der Mangel an demokratischer Kontrolle sowie
- die Kombination solcher Entwicklungen charakterisieren die Herausforderungen für Sicherheit, Wirtschaft und Stabilität.

Die Lage wird dadurch verschärft, daß Drogenhandel, Menschenhandel, organisierte Kriminalität und Terrorismus in der Finanzierung vernetzt sind – dies nach dem alten Motto „Der Krieg ernährt sich selbst“.

Der Terrorismus hat eine neue existenzbedrohende Qualität erreicht. Die tragischen Ereignisse am 11. September 2001 in den USA kennzeichnen diese Entwicklung. Ein Verbrechen dieses Ausmaßes wie auch der Folgeverbrechen in

Madrid, London und fast in Deutschland lag jenseits unseres Vorstellungsvermögens. Zu der nach dem Kalten Krieg entstandenen Entfesselung des Krieges ist am 11. September 2001 die Enthemmung der Gewalt gekommen. Die Asymmetrie des Kampfes besteht darin, daß wir – die eine Partei – uns an Regeln halten, während die andere Partei enthemmt ist von allen Regeln.

Die gefährlichsten und bedrohlichsten Risiken – radikaler Islamismus und Terrorismus – sind im erweiterten Nahen Osten konzentriert und damit vor unserer Haustür. Der amerikanische Feldzug gegen den Irak und die Besetzung des Landes haben nach Auffassung der US-Geheimdienste zweierlei nachhaltig verstärkt: eine neue Generation islamischer Radikalen und die allgemeine Terrorgefahr. Irak versinkt im Chaos und damit das Ansehen der USA und ihrer Armee. Hauptschuldiger dafür ist der nun endlich zurückgetretene US-Verteidigungsminister *Rumsfeld*.

III.

In einem Umkreis von 3000 km um Teheran liegen sechzig Prozent der Weltenergieserven und zugleich die gefährlichsten Konfliktpotentiale der Welt. Die politisch kaum berechenbare Staatsführung des Iran und seine Nuklearpolitik geben Anlaß zur Sorge. Wenn der Iran seine Raketen auf mittlere Sicht mit nuklearen Sprengköpfen bestückt, ergäbe sich eine existentielle Bedrohung für Israel, aber bald auch für Europa. Die strategische Gesamtlage im erweiterten Nahen Osten würde sich dramatisch verändern.

Deshalb ist die Völkergemeinschaft entschlossen, Iran den Zugang zu Nuklearwaffen zu verwehren; es gilt, dafür eine politische Lösung zu finden.

Voraussetzung dafür ist aber, die strategischen Motive für die iranischen nuklearen Ambitionen zu ergründen; nur so ist die durchaus nachvollziehbare Beurteilung der iranischen Sicherheitslage durch die Regierung in Teheran zu verstehen: Iran fühlt sich eingekreist und sieht sich bedroht durch unberechenbare Nuklearmächte und wachsende Instabilität in seiner Nachbarschaft.

Als beunruhigend wird von der iranischen Regierung und Bevölkerung empfunden, daß Präsident *Bush* den Iran der „Achse des Bösen“ zurechnet und Militäroptionen nicht ausschließt. Diese Sprache Washingtons mit Ausdrücken wie „Achse des Bösen“ hat zunächst erschwert, daß die USA an einer diplomatischen Offensive als konstruktiver und glaubwürdiger Partner mitwirken. Die Nichtbeantwortung der Briefe des iranischen Staatspräsidenten in Washington und Berlin hat eine weitere Chance vergeben, in einen ernsthaften Dialog einzutreten. Stattdessen wurde durch solche Gesten das Gesprächsklima weiter vergiftet. Nach der Wahl in den USA scheint jetzt aber ein direkter Dialog mit Syrien und mit Teheran möglich.

Eine Lösung der Krise muß allen Seiten etwas geben: keine persischen Nuklearoptionen mehr, aber auch Sicherheit für den Iran in einem bedrohlichen Umfeld. Mit anderen Worten: Sicherheit vor dem Iran verlangt auch Sicherheit für den Iran. Das Konzept heißt Dialog und Abschreckung. Abschreckend wirkt aber nur, was auch einsetzbar ist. Washingtons militärische Optionen entsprechen

nicht diesem Kriterium und verdecken die Tatsache: Die Iran-Problematik ist nicht militärisch lösbar.

Abschreckend mögen vielleicht Sanktionsdrohungen wirken, die das Land politisch und ökonomisch isolieren. Aber sie müssen klug angelegt werden; denn sonst schaden wir uns durch solche Sanktionen selbst mindestens so sehr wie dem Iran. Es geht darum, Teheran die Risiken politischer Isolation zu verdeutlichen. Die Regierung in Teheran sitzt nicht so fest im Sattel, als daß sie sich diese Risiken leisten kann – weder innen- noch außenpolitisch. Ein gesichtswahrender Ausweg aus dieser Sackgasse mag für Teheran die Teilnahme Irans an einer groß angelegten Friedenskonferenz für den Nahen Osten sein.

IV.

Wer die schrecklichen Bilder vom Kriegsgeschehen im Libanon und im Gaza-Streifen noch vor Augen hat, mag wohl kaum daran denken, daß es trotz des scheinbar unentwirrbaren Knotens von Konfliktursachen auch Lösungsmöglichkeiten in Richtung eines dauerhaften Friedens gibt. Ein solcher Ansatz verlangt allerdings zweierlei: Zum einen ist es notwendig, daß sich die Beteiligten von überholten Vorurteilen und Festlegungen trennen; zum anderen muß die bisher vor allem in Washington von Phantasielosigkeit geprägte einseitige Politik überwunden werden, die zur Folge hat, daß niemand die USA mehr als „ehrlichen Makler“ akzeptiert.

Es gilt, die Mindestforderungen aller Beteiligten zum Maßstab des Erfolgs zu machen. Auf einen kurzen Nenner gebracht, bedeutet dies nichts anderes als die Abstimmung der Grundinteressen aller direkt oder indirekt am Konflikt beteiligten Parteien: Israel geht es vor allem um Sicherheit; die Palästinenser wollen einen lebensfähigen Staat; Syrien fordert die von Israel besetzten Golanhöhen zurück; Libanon möchte in der Lage sein, seine Souveränität auszuüben und sein Gesellschaftsmodell neu auszutarieren.

Mit Blick auf den Libanon, vor dem Israel Sicherheit sucht, geht es darum, Ursachen weiterer Konflikte zu beseitigen. Dazu gehört in erster Linie die Einbindung Syriens in eine Lösung, die den Libanon stabilisiert. Syrien instrumentalisiert die Hisbollah im Libanon bisher, um Druck auf Israel auszuüben, die Golanhöhen zurückzugeben. Wenn dafür der Grund entfällt, entfällt auch das Motiv Syriens, die Hisbollah weiter als Staat im Staat zu stützen; denn religiöse Motive gibt es in Damaskus nicht. Syrien würde sich lieber heute als morgen vom Iran lösen.

Die militärische Stabilisierungsmission der UN kann keine politische Lösung ersetzen; sie kann aber Freiräume absichern, in denen Politik eine Chance erhält. Deutschland leistet dazu mit seinem Flottenverband einen wichtigen Beitrag, wenn wir überparteilich bleiben.

Ein weitgefaßter Friedensansatz verlangt auch, ein Ende des Konflikts zwischen Israel und Palästina zum Projekt erster Priorität zu machen. Der Palästina-Konflikt ist das Zentralproblem in der Region; er führt dem islamischen Terro-

rismus ständig neue Energie zu. Damit bedroht er die Sicherheit Deutschlands und seiner Verbündeten ganz unmittelbar. Dabei ist zweierlei essentiell:

Erstens: Das Existenzrecht Israels und das Recht seiner Bürger, in Sicherheit und Frieden zu leben, sind nicht verhandelbar. Aber auch die Palästinenser haben das Recht auf einen eigenen Staat, weil sie sonst keine Zukunft haben.

Zweitens: Palästina braucht eine Allparteienregierung und muß dann durchsetzen, daß terroristische Angriffe auf Israel aufhören. Zugleich sollte Israel nicht zulassen, daß einzelne Terroristen allein den politischen Prozeß bestimmen und immer wieder den Kreislauf von Gewalt und Gegengewalt in Gang setzen.

Es wird mithin nur Frieden geben, wenn auch Israel bereit ist, die verschiedenen Konfliktursachen in einem Verhandlungspaket zu bündeln und dafür eine kluge politische Strategie zu verfolgen. Für die israelische Regierung bedeutet dies einen radikalen Kurswechsel, zu dem die gegenwärtige Regierung aber kaum fähig zu sein scheint. Im Gegenteil: sie macht sich immer neuer, völlig überzogener Aktionen schuldig.

V.

Ein neuer strategischer Konsens, der darauf gerichtet ist, mit den Herausforderungen im Nahen und Mittleren Osten fertig zu werden, kann und darf nicht allein militärisch determiniert und verengt sein. Es gilt, neue Mechanismen und Instrumente zu finden und einzusetzen. Zu verändern sind die politischen Prozesse, die es bisher erlaubt haben, daß sich höchst bedrohliche Gruppen und Regime entwickelt haben.

Mittlerweile wächst allerorten die Einsicht, daß es sich bei dieser Region um die größte strategische Herausforderung unserer Zeit handelt. Jede dramatische Zuspitzung der Lage dort gefährdet nicht nur die Stabilität der betroffenen Staaten, sondern wird zugleich auch für den Westen zu einer rasch wachsenden Bedrohung – durch Terrorismus, durch gescheiterte Staaten, durch Flüchtlingsströme und gefährliche Rüstungsprogramme.

Die USA, Rußland und Europa müßten sich im Grundsatz darauf verständigen, daß es einer gemeinsamen, groß angelegten Strategie für den Nahen Osten bedarf. Sie müßte darauf zielen, die Region durch Anerkennung ihrer Kulturen so zu verändern, daß die dortigen Staaten dem Gedanken einer umfassenden Friedenslösung nähertreten. Dazu hilft es wenig, diesen Staaten westliche Demokratie Modelle überzustülpen. Gefragt ist eine konsensbildende Strategie, die sich auf Interessenkongruenz stützt.

VI.

Strategische Risiken der Globalisierung, Individual- und Staatsterrorismus mit Zugriff zu Massenvernichtungsmitteln und veränderte geopolitische Konstellationen stehen in einem neuen Wirkungszusammenhang. Deshalb muß unsere Sicherheits- und Verteidigungspolitik überdacht werden; die Institutionen und Streitkräfte müssen an neue Gegebenheiten angepaßt werden.

Dieser Prozeß ist in größerem Kontext zu sehen: Enge Zusammenarbeit zwischen der EU, den USA und Rußland ist die notwendige Antwort auf die prekäre Lage des Westens; denn der Kampf gegen Terrorismus und radikalen Islamismus ist nicht gewonnen, die Ausbreitung von Massenvernichtungswaffen nicht unter Kontrolle. Diese Dreierkonstellation hat die Möglichkeit, unsere Energieversorgung zu sichern und gegenüber den dynamischen Märkten in Asien zu bestehen. Sie darf allerdings die Glaubwürdigkeit ihrer politischen und militärischen Stärke nicht erodieren lassen.

Die NATO ist seit längerem um ein neues Selbstverständnis bemüht. Die Allianz will strategische Relevanz behalten. Die NATO verschiebt ihren strategischen Fokus nach Süden und Südosten. Wegen ihrer Nähe zu der Region, in der sich das größte Krisen- und Konfliktpotential der Erde und zugleich der größte Teil der Welt-Energiereserven befindet, werden Staaten wie die Türkei, aber auch Griechenland und Italien Frontstaaten.

Das Bündnis will sich fortentwickeln zu einer Staatengemeinschaft, die bereit und in der Lage ist, ihre vitalen Interessen überall dort zu verteidigen, wo sie existentiell bedroht sind.

Das Bündnis bietet aber kein überzeugendes Bild. Die öffentliche Zustimmung schwindet. Es ist weder in Europa noch in den USA zu vermitteln, daß NATO- oder EU-Soldaten weltweit in humanitären Interventionen verschlissen werden – dies womöglich, um Straßen zu bauen oder Mohnanbau zu schützen. Eine überzeugende Afghanistan-Strategie ist doch nicht erkennbar, wenn 92 Prozent des Weltopiummarktes von dort aus bedient und dort 600 Tonnen Heroin im Wert von 50 Milliarden Dollar produziert werden. Vor kurzem hat der NATO-Generalsekretär endlich erkennen lassen, daß die Allianz eine andere Strategie für Afghanistan braucht.

Es wird nur Akzeptanz geben, wenn unser politisches, strategisches und ökonomisches Interesse weltweite Einsätze rechtfertigt, und wenn überzeugende regionale Prioritäten erkennbar sind. Im Übrigen muß der Nutzen von Militäreinsätzen im „weltweiten Krieg gegen den Terrorismus“ kritisch hinterfragt werden. Der Kampf gegen den internationalen Terrorismus ist zuvörderst Aufgabe der Polizei.

Es gibt nur drei konkrete Konstellationen, in denen Terrorismus den Einsatz von Militär erfordert: die Gefahr nuklearer Anarchie, die erpresserische Zugangsverweigerung zu den Energiereserven der Welt und den Zerfall staatlicher Ordnung.

Eine Welt mit fünfzehn oder zwanzig schwer kalkulierbaren Mächten, die über atomare oder auch biologische und chemische Waffen – verbunden mit Raketen – verfügen, ist der Alptraum unseres Jahrhunderts. Deshalb sind die Entwicklungen in Nordkorea und dem Iran so alarmierend. Wir stehen womöglich in Nahost und Fernost vor einem asiatischen nuklearen Rüstungswettlauf.

Das Bündnis muß endlich entscheiden, wie es sich für neue Aufgaben organisieren will, wo seine regionalen Prioritäten liegen, welche Streitkräfte es nach Art und Umfang braucht und mit welchen Partnern in der Welt es bevorzugt kooperieren will. Die Antworten auf diese Fragen liegen eigentlich auf der Hand:

Erstens sollte sich das Bündnis künftig auf die militärisch relevanten Gefahren des Terrorismus, der Migration und Energiesicherung beschränken – vor allem im erweiterten Mittleren Osten und europäischen Umfeld. Dabei werden die USA militärisch unentbehrlich bleiben; aber die Europäer sollten ihr politisches Gewicht beim Krisenmanagement so deutlich einbringen wie gegenüber dem Iran.

Zweitens sollte die NATO nicht leichtfertig nach weiteren neuen Mitgliedern wie der Ukraine Ausschau halten. Ein Bündnisbeitritt der Ukraine hat in der dortigen Bevölkerung keinerlei Rückhalt und wäre zudem eine Provokation Rußlands.

Drittens: das Bündnis muß sich bei begrenzten Ressourcen darauf konzentrieren, eine realistische und bezahlbare Balance zwischen rasch einsetzbaren, hochmodernen Interventionsstreitkräften und solchen Truppen zu gewinnen, die den Frieden im Interventionsgebiet für eine begrenzte Zeit absichern.

Die Entwicklung der EU zu einer Sicherheits- und Verteidigungsunion wird noch Jahre dauern. Europa bleibt daher bis auf weiteres noch in wesentlichen Fragen seiner Sicherheit auf die USA angewiesen. Aber: Die strategischen Risiken, denen sich die EU und die NATO in Europa und seinem näheren und weiteren Umfeld künftig stellen müssen, sind weitgehend identisch, mithin insofern auch die strategischen Interessen. Die kapitalen Defizite in den militärischen Fähigkeiten der Europäer sind, gemessen am neuen Risikospektrum, in der NATO und in der EU weitgehend die gleichen. Zur wirksamen Ergänzung der beiden Institutionen müssen die Europäer ihre Defizite abbauen. Die Europäer sollten Verbundlösungen suchen und einen modernen „pool of forces“ schaffen, anstatt sich in institutionellen Glasperlenspielen zu ergehen.

VII.

Für Deutschland liegen in diesen Entwicklungen große Chancen und weitreichende Verpflichtungen. Nur wenn Deutschland sich die heute und morgen notwendigen militärischen Fähigkeiten zulegt, wird unser Land seiner europäischen Rolle für „Solidarität und Gemeinsame Sicherheit“ gerecht.

Die aus der veränderten Risikosituation resultierende Konsequenz für die Streitkräfte aller Nationen Europas ist in ihrer Logik ebenso einfach, wie sie für Deutschland politisch herausfordernd ist: Unsere Streitkräfte werden von Fall zu Fall bei Krisen im erweiterten Nahen Osten und wohl auch andernorts eingesetzt werden müssen. Deshalb gilt es, entsprechende Kräfte für solche Aufgaben bereitzustellen. Wir müssen den Risiken, die für uns gefährlich werden können, dort begegnen, wo sie entstehen. Nur so läßt sich verhindern, daß solche Risiken auch Europa erfassen.

Wenn es um konkrete Einsätze geht, muß aber klug abgewogen werden: Deutschland muß mit seinen Truppen solidarisch handeln, wenn Solidarität zu Recht erwartet wird und die Operation unseren Interessen entspricht; aber wir dürfen uns nicht zu einem willfährigen Truppensteller machen, der überall dabei sein will.

Deutschland verzettelt sich heute in jahrelanger Krisennachsorge. Tausende deutscher Soldaten stehen seit zehn Jahren auf dem Balkan, seit fünf Jahren vor dem Horn von Afrika und in Afghanistan – im Grunde ohne Würdigung ihres Dienstes in der Heimat. Aber es bedarf weniger skandalträchtiger Fotos, um die Medien in hysterische Aufregung zu versetzen.

Deutschland braucht klare Kriterien, nach denen sich unser Land künftig an weltweiten Interventionen beteiligt. Bundeswehreinätze im Ausland brauchen einen klaren zeitlichen Horizont. Bisher ist es den politisch Verantwortlichen kaum gelungen, die Sinnfälligkeit weltweiter Operationen zu verdeutlichen. Sie sind nicht in der Lage, deutsche Interessen unter den veränderten Bedingungen für innere und äußere Sicherheit einsichtig zu erklären und durchzusetzen.

Unsere Streitkräfte sind heute in der Gefahr spiritueller, personeller und materieller Auszehrung. Unsere militärische Handlungsfähigkeit und unsere Bündnisfähigkeit werden zu sehr vernachlässigt. Es gibt kein Land im Bündnis, das einen niedrigeren Verteidigungshaushalt hat als Deutschland. Im Grunde ist die Bundeswehr eine verratene Armee. Die Streitkräfteplanung setzt falsche Investitionsschwerpunkte: Rüstungsprojekte wie neue Jagdflugzeuge, die unter anderen Bedingungen konzipiert und bestellt wurden, verschlingen riesige Mittel. Für zukunfts- und einsatzbezogene Ausrüstung bleibt daher zu wenig Geld. Diese Fehlplanung muß im Einvernehmen von Regierung und Industrie umgesteuert werden – ein delikater und anspruchsvoller, aber dringlicher Prozeß. Personell ist die Bundeswehr - durch die gestiegene Zahl der Einsätze - an der Grenze der Belastbarkeit der Soldaten und ihrer Familien angelangt.

Es geht jetzt darum, die notwendigen Kernfragen zu stellen und überzeugend zu beantworten: Welche militärischen Fähigkeiten werden vordringlich für welche Aufgaben benötigt? Was muß an Strukturen und Materialausstattung verändert werden? Welcher Finanzbedarf besteht dafür? Welche Defizite entstehen durch unzureichende Finanzausstattung der Streitkräfte?

Dringend notwendig ist jetzt dreierlei:

- Der Auftrag und die künftige Rolle der Streitkräfte müssen in der Bevölkerung überzeugend verankert werden; dazu mag das neue Weißbuch der Bundesregierung helfen;
- Bei der Struktur und Ausrüstung sind neue, strategisch bedingte Prioritäten zu setzen und schließlich
- braucht die Bundeswehr eine tragfähige Finanzbasis, die eine stetige Entwicklung sicherstellt und dabei rasch zu modernen, einsatzfähigen Streitkräften führt, die Deutschland, Europa und der NATO gemäß sind.

Die Grenzen zwischen innerer und äußerer Sicherheit verlieren ihre Konturen. Wir brauchen ein System integrierter Sicherheit, in dem sich die Maßnahmen und Kräfte für innere und äußere Sicherheit wirksam ergänzen. Im Inneren Deutschlands sollte die Bundeswehr komplementär zu den Kräften von Bundespolizei, THW, Bereitschaftspolizeien der Länder, Feuerwehren/ Katastrophenschutz und Rotem Kreuz bei Katastrophen zum umfassenden Schutz der Bevölkerung eingesetzt werden.

Entscheidend für unsere äußere Sicherheit ist heute und morgen Deutschlands Fähigkeit, im Rahmen von UN, NATO und EU, Gefahren auf Distanz zu halten.

Die Bundeswehr braucht angesichts ihrer Aufgaben modern ausgerüstete Kräfte für weltweite Krisenbeherrschung und Friedenssicherung. Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei die Gewichtung der Land-, Luft- und Seestreitkräfte. Deutschland muß sich nicht mehr auf eigenem Gebiet gegen Angriffe von Landstreitkräften verteidigen. Das Heer reduziert die Zahl seiner Kampfpanzer von 4200 auf 350.

Seestreitkräfte bekommen größeres Gewicht und sollten sich auf die Kernaufgabe konzentrieren, in weit entfernten Regionen operieren zu können. Sie müssen zum raschen Übergang von Friedenspräsenz zu robuster Intervention fähig sein – so wie es jetzt vor der libanesischen Küste benötigt wird. Die Hauptlast der Auslandseinsätze tragen allerdings modern ausgestattete, rasch verlegbare und gut geschützte Landstreitkräfte.

Es sind die Zukunftsaufgaben, in die dringend investiert werden muß. Wenn solche Investitionen nicht erfolgen, kann die Bundeswehr die Aufgaben, die ihr die Politik stellt, und zu denen sich Deutschland im Bündnis und in der Europäischen Union verpflichtet hat, nicht oder nur mit kaum verantwortbarem Risiko für die Soldaten erfüllen.

VIII.

Es ist erklärte Politik der EU-Mitglieder, den Bedarf der Streitkräfte durch eine europäische Rüstungsbasis zu decken. Bündelung von Bedarf und Kapazitäten soll die wirtschaftliche Fertigung hinreichend großer Stückzahlen erlauben; zugleich sollen die bisherigen Ressourcen vergeudenden Doppel- oder gar Mehrfachentwicklungen und Produktionen vermieden werden. Eine solche europäische Rüstungsbasis wäre dann auch auf wichtigen Feldern wettbewerbs- und partnerschaftsfähig mit der Industrie in den USA.

Auf dem Wege zu diesem Ziel sind für die deutsche Industrie veränderungsresistente Hindernisse zu überwinden, nämlich Wettbewerbsverzerrung und mangelnde politische Rahmenbedingungen:

Der Wettbewerb wird immer wieder dadurch verzerrt, daß es kein gemeinsames EU-Exportregime gibt, das Europas Interessen und Verantwortung entspricht.

Der Wettbewerb wird aber auch verzerrt durch die Inkompatibilität von privatwirtschaftlichen und staatseigenen Strukturen der europäischen Verteidigungsindustrie sowie durch rigiden amerikanischen Protektionismus.

Es ist Aufgabe der Industrie, effiziente Strukturen in Richtung europäischer Lösungen zu entwickeln. Dabei ist es Aufgabe der Politik, die erforderlichen Rahmenbedingungen zu schaffen. Wichtig ist dabei zweierlei:

Erstens: Nur privatwirtschaftlich organisierte europäische Unternehmen führen zu betriebswirtschaftlich effizienten Strukturen und weltweiter Wettbewerbsfähigkeit

Zweitens: Die notwendigen Zusammenschlüsse der Industrie dürfen nicht durch zu enge kartellrechtliche Betrachtungsweisen behindert werden. Es ist nicht möglich, die ungesunde Fragmentierung der Rüstungsindustrie aus puristischer kartellrechtlicher Sicht zu erhalten und gleichzeitig für schlagkräftige europäische Großunternehmen zu plädieren, die global wettbewerbsfähig sind.

Die Industrie muß am europäischen Prozeß aktiv teilnehmen und ihn mitgestalten. Die Konsolidierung der deutschen Werftindustrie ist ein gutes Beispiel für die richtige Positionierung im europäischen Prozeß. Der Sicherheitsauftrag verlangt *einsatzbereite Streitkräfte, aber auch die dafür notwendigen industriellen Fähigkeiten*. Rüstung und Rüstungskapazitäten sind mithin ein wesentlicher Beitrag zur kollektiven Sicherheitsvorsorge. Ohne moderne wehrtechnische Industrie ist Europa strategisch nicht handlungsfähig.

IX.

Der Bundespräsident hat unlängst kritisch angemerkt, für unsere Bevölkerung sei die Bundeswehr „Objekt freundlichen Desinteresses“. Diese Betrachtungsweise der Bevölkerung ist im Grunde eine Zumutung für unsere Soldaten, die doch im äußersten Fall mit ihrem Leben für ihren Auftrag, ja für ihr Vaterland eintreten – für unsere Soldaten, die im Bündnis geachtet sind und sich im Einsatz bewährt haben. Dieses Desinteresse ist nicht dazu angetan, über die Rolle deutscher Streitkräfte unter veränderten Bedingungen den notwendigen Dialog zu führen. Es muß aber überall deutlich werden: Wir brauchen andere Streitkräfte für eine andere Zeit. Deutschland muß in der Lage sein, solidarisch zu handeln und zugleich seinen vitalen Interessen zu folgen.

Anmerkung

* Der Text geht auf einen Vortrag zurück, den der Verf. in Baden-Baden am 17. November 2006 gehalten hat.

Vizeadmiral a.D. Ulrich Weisser war bis 1998 Leiter des Planungsstabes im Bundesverteidigungsministerium und ist seitdem als Publizist und Berater für Regierungen und Industrieunternehmen tätig.

Flugzeuge als Terrorwaffen

Stefan Husters Vorschlag zum „Abschuß“

Einstimmig erklärte das Bundesverfassungsgericht im Februar 2006 das sogenannte Luftsicherheitsgesetz (= LuftSiG) für verfassungswidrig. Es hätte dem Bundesverteidigungsminister die Vollmacht erteilt, ein mit Passagieren besetztes Flugzeug abzuschießen, „wenn nach den Umständen davon auszugehen ist, daß das Luftfahrzeug gegen das Leben von Menschen eingesetzt werden soll, und sie (sc. die Einwirkung mit Waffengewalt) das einzige Mittel zur Abwehr dieser gegenwärtigen Gefahr ist.“¹ Dem haben die Richter in Karlsruhe fürs erste einen Riegel vorgeschoben. Wenn man aber die Äußerungen von Politikern hört und die Kommentare der einflußreichen Zeitungen liest, dann kann kaum ein Zweifel daran bestehen, daß es in Zukunft ein neues LuftSiG geben wird, das so zugeschnitten ist, die Hürde der Verfassung zu nehmen – und sei es auf dem Wege einer vorangehenden Verfassungsänderung.

Die Bundesregierung kündigt ein derartiges Ansinnen sogar in ihrem „Weißbuch 2006 zur Sicherheitspolitik Deutschlands und zur Zukunft der Bundeswehr“ an. So heißt es im Blick auf den Einsatz der Bundeswehr zur Terrorbekämpfung im Inneren: Die Bundesregierung „sieht ... die Notwendigkeit einer Erweiterung des verfassungsrechtlichen Rahmens für den Einsatz der Streitkräfte“². Der Vorschlag des Bundesinnenministers *Schäuble* von der Jahreswende 2006/07, das Grundgesetz um eine Art Quasi-Verteidigungsfall zu erweitern, war nur ein erster, wenn auch gescheiterter Versuch in diese Richtung. Ihm werden weitere folgen. Auch aus gewaltrestriktiven Ethikansätzen wie denen der Großkirchen kann die Legitimation eines derartigen Ansinnens nicht völlig von der Hand gewiesen werden. Es ist nicht einzusehen, warum ein nur mit Terroristen besetztes Flugzeug, also ohne Flugpersonal und andere Passagiere, nur deshalb nicht abgeschossen werden darf, weil die Bundeswehr dort, wo sie Polizeiaufgaben übernimmt, nur mit polizeitypischen Waffen operieren und deshalb keine Flugzeuge abschießen darf, da dies nur mit militärtypischen Waffen möglich ist.³

Wie aber steht es mit der Legitimation der Tötung völlig Unschuldiger wie dem Flugpersonal und den Passagieren? Man braucht kein Prophet zu sein, um hier eine heftige Debatte voraussagen zu können. Denn wenn es auch kaum größere Auseinandersetzungen um das LuftSiG gab, scheint die Öffentlichkeit und mit ihr die Kirchen durch das Urteil wach geworden zu sein und die Dimensionen, um die es hier geht, erfaßt zu haben: Das absolute Instrumentalisierungsverbot eines jeden einzelnen Menschen. Auch dies ist in der heutigen Diskussion nicht mehr unumstritten.

Im Blick auf die vor uns liegenden Diskussionen ist es ratsam, die im Rahmen der Auseinandersetzung mit dem LuftSiG vorgetragene Argumente noch ein-

mal Revue passieren zu lassen. Sie werden in der einen oder anderen Form morgen wieder zu hören sein. Ganz grob gesprochen, kann man m.E. in Blick auf diejenigen, die einen Abschluß ziviler Flugzeuge samt unschuldiger Insassen zur Verhinderung eines schweren Terroranschlages unter bestimmten Bedingungen ethisch für legitimierbar halten, zumindest drei Gruppen unterscheiden. Da gibt es einmal die, die konzedieren, daß ein derartiger Abschluß im Prinzip eine Instrumentalisierung von Menschen bedeute, die aber um der Erhaltung der staatlichen Ordnung willen leider notwendig und daher nun einmal als erlaubt gelten müsse.⁴ Dann kann man auf diejenigen verweisen, die bestreiten, daß eine wesentlich-willentliche Tötung Unschuldiger, unter den Bedingungen, die das LuftSiG in den Blick nimmt, eine verwerfliche Instrumentalisierung darstellt. Schließlich ist jene Gruppe zu erwähnen, die den Abschluß einer derartigen Maschine im Rahmen der Prinzipien der Lehre vom doppelten Effekt einer Handlung für legitimierbar halten.⁵

Im Rahmen der hier vorliegenden kleinen Studie geht es um ein scharfsinniges Argument, das *Stefan Huster* unter dem Titel „Zahlen zählen nicht“ in der Zeitschrift „Leviathan“⁶ vorlegte, und das der zweiten Gruppe zuzuordnen ist. Dies soll hier unter die Lupe genommen werden. Die Rückfragen, die hier artikuliert werden, beziehen sich ausschließlich auf die innere Stimmigkeit zwischen den Prämissen und Konklusionen in der Argumentation, die *Huster* vorstellt. Damit soll nicht behauptet werden, daß diese Prämissen, insbesondere deren utilitaristische Ingredienzien geteilt werden. Sie stehen hier nicht zur Debatte.

Zunächst das Argument: *Huster* beruft sich auf die auf *John Rawls* zurückgehende Argumentationsfigur des Schleiers des Nichtwissens. Dieses beruht im Kern auf folgendem Gedankenexperiment: Rational denkende Menschen wüßten nicht, mit welchen konkreten Begabungen und sonstigen Ausstattungen bzw. Defiziten sie sich im wirklichen Leben wiederfinden würden. Sie wissen nur, daß es hier erhebliche Differenzen gibt. Für welches Gesellschaftsmodell würden sie sich entscheiden? Das Modell, in dem sich die Begabten und Begüterten am Besten stellen? Das, in dem es möglichst vielen gut geht? Nach *Rawls* würden rationale Wesen, die damit rechnen müßten, selbst die Ärmsten zu sein, sich für eine Gesellschaftsform entscheiden, in der es dem Schwächsten verglichen mit allen anderen Gesellschaftstypen am besten geht. Der Schleier des Nichtwissens ist nichts anderes als der figurativ ausgemalte Standpunkt der Unparteilichkeit der Vernunft.

Überträgt man diese Überlegung auf das LuftSiG, könnte man, so *Huster*, von einer Art realem Schleier des Nichtwissens ausgehen, „der uns verbirgt, in welcher Weise wir von der gewählten Handlungsweise betroffen sein werden – ob wir die Passagiere im Flugzeug oder die Bewohner des angesteuerten Hochhauses sind.“ Wenn man nun bedenkt, daß durch den Abschluß eines entführten Flugzeuges die Zahl der Menschen, die gerettet werden könnten, die der zu Tode kommenden bei weitem überragt, würden unter diesem Schleier rational entscheidende Menschen einer „nutzenmaximierenden ... – in unserem Fall: die Rettung von Menschenleben durch den Abschluß eines Flugzeuges maximierenden – Lösung (zu)stimmen“? „Rawls selbst hat sich gegen diese Konsequenz

immer mit dem Argument gewehrt, niemand würde hinter dem Schleier des Nichtwissens den rechtlichen Schutz grundlegender Interessen zugunsten irgendwelcher Nutzenvorteile aufgeben wollen.“⁷

Huster zeigt sich nun davon überzeugt, daß die Gründe, die *Rawls* davon abhielten, sich einem utilitaristischen Gesamtkalkül zu öffnen, zwar gut seien, aber im Blick auf das Luftsicherheitsgesetz nicht zum Tragen kommen. Natürlich dürfe man nicht die ökonomischen Standortvorteile einer Embryonenforschung gegen das Lebensrecht des Neugeborenen abwägen. Im Problemkontext des LuftSiG geht es aber immer nur um das eine Grundgut des Lebens. Darüber hinaus könnten alle sowohl Nutznießer als auch Opfer eines Abschusses werden. Da und insofern die Zahl der Menschen in einem Wolkenkratzer um einiges höher ist als die in einem Flugzeug, ist die Wahrscheinlichkeit, durch den Abschluß einer Verkehrsmaschine am Leben zu bleiben, für alle höher, als durch diesen Abschluß sein Leben zu verlieren. Die Maximierung der Überlebenschancen ist sogar für alle gleich. „Aus einer ganz und gar egalitaristischen Ausgangssituation können daher erstaunlich utilitaristische Ergebnisse erwachsen.“⁸

Gegen seine Weiterentwicklung von *Rawls* wendet *Huster* zunächst selbst ein, daß, wenn sie überzeugte, dann auch, „um ein bekanntes Beispiel aus der moralphilosophischen Diskussion aufzugreifen, beliebige, etwa durch ein Losverfahren ausgewählte Dritte jederzeit als Organspender ‚ausgeschlachtet‘ werden dürfen, um das Leben anderer Menschen zu retten.“ Eine derartige Glückslotterie ist aber „selbst dann unklug, wenn sie die Überlebenschancen erhöht“. Sie würde „(d)ie Gesellschaft in ständige Angst und Panik versetzen“.⁹ In der Tat stelle man sich einmal vor, am Samstagabend würde vor den Lottozahlen die allwöchentliche Todeslotterie, die man natürlich Lebensrettungslotterie nennen würde, im Fernsehen übertragen. Darüber hinaus könne man, so *Huster*, nie sicher sein, ob derartige Lotterien wirklich fair durchgeführt würden.

Derartige Klugheitsüberlegungen greifen zum Teil im Blick auf das LuftSiG. Auch hier ist nicht auszuschließen, daß Flugzeuge aus wenig guten Gründen abgeschossen werden. „Aber trotzdem: So sinnvoll eine konservative Strategie, die auf einem strikten Vorrang der individuellen Abwehrrechte beharrt und die staatlichen Organe zum Nichtstun verpflichtet, in der Regel auch sein mag, so ist es auch nicht auszuschließen, daß es manchmal ausnahmsweise vernünftiger ist, diesen Vorrang zu relativieren und Handlungsmöglichkeiten zu eröffnen.“¹⁰

Dies ist gilt insbesondere dann, wenn die Zahl der zu rettenden Personen im Turmhaus hoch, die der unschuldigen Insassen des abzuschießenden Flugzeuges niedrig ist. Schließlich soll nicht vergessen werden, „daß im Falle eines Absturzes den Passagieren auch nur noch wenige, in Todesangst verbrachte Minuten bevorstehen.“¹¹ Insofern ist es „schwerlich ein moralischer Skandal, wenn sich eine politische Mehrheit dafür entscheidet, daß es zulässig sein kann, das Leben der entführten Passagiere zu verkürzen, um eine viel größere Anzahl von Menschenleben zu retten.“¹²

Um das Argument von *Huster* zu verdeutlichen, sei es an einem sinnfälligen Beispiel erläutert. Man stelle sich vor, sechs Überlebende einer Schiffshavarie

säßen zusammen in einem Rettungsboot. Das Boot ist einige Zentimeter unter der Wasseroberfläche leck geschlagen und beginnt vollzulaufen. Es ist erkennbar, daß das Boot schwimmfähig wäre, wenn einer der Schiffsbrüchigen über Bord geht. Sie entscheiden sich für das Los und werfen den Verlierer über Bord. Nach *Huster* wäre eine derartige Entscheidung mit dem Mittel einer um utilitaristische Erwägungen erweiterten Rawlschen Gerechtigkeitsphilosophie ohne weiteres zu rechtfertigen. Es geht jeweils um das gleiche Gut des Lebens. Es herrscht absolute Egalität in Blick auf die Überlebenschancen. Derjenige, der sterben muß, hätte, würde nicht gelost, nur noch eine sehr kurze Frist in qualvoller Angst zu leben.

In meiner Erwiderung auf *Huster* ziehe ich die Legitimität dessen, was in dem fiktiven Boot geschieht, weder in Zweifel noch behaupte ich sie.¹³ Mein Argument ist, daß selbst dann, wenn die Schiffsbrüchigen richtig handeln, daraus nicht die Legitimität des Abschusses eines Flugzeuges folgt, so wie es das Luft-SiG vorsieht.¹⁴ Abstrakt formuliert: Selbst wenn es legitim ist, im Blick auf das eine Grundgut des Lebens und unter absoluten Egalitätsbedingungen abzuwägen – was, wie gesagt, dahingestellt bleibt –, folgt nicht die sittliche Berechtigung, Luftfahrzeuge samt ihren unschuldigen Insassen abzuschießen, auch wenn man so verhindern kann, daß sie in einen mit Menschen vollbesetzten Hochhausturm stürzt. Anders als in dem imaginierten Rettungsboot liegt hier nämlich keine Egalität der Überlebenschancen vor.

Beginnen wir mit der Gesundheitslotterie. Diese ist nach *Huster* nicht etwa unmoralisch, sondern unklug. Denn die Menschen machen sich eben nicht klar, daß eine derartige Lotterie tagtäglich stattfindet. Man schaue sich nur einmal in seiner Welt um. Würde die Lotterie wirklich noch Angst und Schrecken verbreiten, wenn man aus der gleichen Lostrommel für jedes Todeslos zwei weitere Namen zöge, deren Träger legitimiert wären, im Falle ihrer tödlichen Erkrankung, Anspruch auf ein Spenderorgan zu haben? Oder: Was wäre dagegen zu sagen, wenn die Lotterie auf freiwilliger Basis stattfinden würde. Dürfte der Gesetzgeber des Grundgesetzes eine solche Lotterie dulden? Müßten nicht alle, denen es – gut aristotelisch – gelungen ist, ihre Passionen unter die Herrschaft der sittlichen Vernunft zu bringen, notwendigerweise bei dieser Lotterie mitmachen?

Die Legitimität der Organlotterie scheidet nach der hier vertretenen Überzeugung schon daran, daß die vorausgesetzte Egalität – anders als in dem Rettungsboot – gar nicht vorliegt.¹⁵ Die Wahrscheinlichkeit, daß ein Mensch z.B. an einem Karzinom erkrankt, hängt an einer Vielzahl von Faktoren: genetischen Vorgaben, Umwelteinflüssen, psychischen Dispositionen, Ernährung, ... Keineswegs liegt für alle Menschen die gleiche Wahrscheinlichkeit einer Erkrankung vor. Derjenige, für den die Prognose für eine Erkrankung – würde sie denn erstellt – eine hohe Wahrscheinlichkeit ansetzen müßte, würde von einer Organlotterie gegenüber demjenigen, für den die Erkrankungserwartung sehr gering ist, eindeutig bevorzugt. Der Begünstigte würde sich das, was ihm Fortuna verweigert, auf Kosten anderer verschaffen. Ein gerechter Ausgleich der Lebensperspektiven käme nicht zustande, da das Leben der einen auf Kosten der anderen erkaufte würde.

Wenn man also an der Rawlschen Überzeugung festhält, daß rational entscheidende Menschen unter dem Schleier des Nichtwissens die Perspektive dessen einnehmen, der von einer bestimmten Regelung am wenigsten begünstigt ist, dann könnten sie dieser Lotterie nicht zustimmen. Die von *Huster* unterstellte Egalität ist gar nicht gegeben. Wie ich nun im Folgenden zeigen möchte, gilt dies auch für die ethischen Probleme des LuftSiG.

Zunächst aber läßt sich die Argumentation von *Huster* noch verschärfen: Das absolute Verbot eines Abschusses eines mit Passagieren besetzten Flugzeuges könnte geradezu eine Einladung an Terroristen darstellen, derartige Flugzeuge als Terrorwaffen in ihre Gewalt zu bekommen. Demgegenüber würde ein legalisierter Abschuß nicht nur das Leben der Menschen retten, die sich in dem Turm befinden, in dem das Flugzeug gelenkt werden soll. Darüber hinaus würde auch die Sicherheit der Menschen erhöht, die mit Flugzeugen reisen. Auch für diejenigen, die nie ein Hochhaus betreten, aber häufig fliegen, würde das Leben sicherer. Denn vermutlich käme es zu deutlich weniger Flugzeugentführungen. Die Wahrscheinlichkeit, in einem Flugzeug zu sitzen, das von der Luftwaffe getroffen wird, wäre deutlich geringer als die, Opfer einer Entführung zu werden, bei der das Flugzeug als Terrorwaffe verwendet wird, wenn die Luftwaffe ganz untätig bliebe.

Verdeutlichen wir uns diese Argumentation und ihr Defizit an einem drastischen und surrealen Beispiel. Auf 100 in eine Reihe aufgestellte Menschen werde entweder zehn oder zwei Mal geschossen. Wir unterstellen, daß es völlig offen ist, ob die zwei, die Opfer der zweiten Serie würden, auch unter den zehn der ersten Serie wären. Würden dann nicht alle, insofern sie rational urteilen, sich für die Option der zwei Schüsse entscheiden, obwohl sie nicht ausschließen können, daß sie unter den zwei, und nicht unter den zehn Opfern sein werden? Natürlich!

Nun ist aber im Problemfeld des LuftSiG die hier wieder vorausgesetzte strikte Egalität nicht gegeben. Man müßte das Beispiel eher so wählen: Auf einem Feld sind 100 Menschen verteilt. Auf dieses Feld wird aus ganz unterschiedlichen Perspektiven entweder zwei oder zehn Mal geschossen. Die Wahrscheinlichkeit für den Einzelnen, Opfer zu werden, ist jedes Mal höchst unterschiedlich. Dennoch würde auch unter diesen Umständen ein rational Handelnder sich für die Option der zwei Schüsse entscheiden. Denn die Wahrscheinlichkeit, einen Platz zu erhalten, an dem die Wahrscheinlichkeit, getroffen zu werden, am größten ist, besteht immerhin nur $1/99$.¹⁶ Die Wahrscheinlichkeit, auch wirklich an einem gefährlichen Platz von einer Kugel erwischt zu werden, ist bei zehn Schüssen natürlich fünf Mal höher als bei zwei Schüssen. Jeder rational Handelnde würde also die zwei Schüsse vorziehen. So weit das Argument.

Dagegen ist aber meines Erachtens einzuwenden, daß hier unterstellt wird, daß die Plätze in einer Art gerechter Lotterie verteilt werden, in der die Chancen auf alle Plätze gleich sind. Das gilt aber nicht in Blick auf das LuftSiG. Die Wahrscheinlichkeit, daß einer in einem Flugzeug sitzt, für das die Wahrscheinlichkeit hoch ist, abgeschossen zu werden, ist im Blick auf alle, die mit Flugzeugen reisen, nicht gleich groß. Genauso wenig wie die Begabungen der Menschen in einer fiktiven Nullsituation in einer gerechten Lotterie verteilt werden, sondern

immer schon feststehen, ist die Wahrscheinlichkeit, in dem Unglücksflugzeug zu sitzen, keineswegs nach Maßgabe einer gerechten Lotterie verteilt. Sie hängt von einer für uns undurchsichtigen Ursachenverkettung ab. Die Wahrscheinlichkeit, daß das Eintreten eines derartigen Falles für einen bestimmten Menschen sehr wahrscheinlich ist, ist unter den Menschen höchst unterschiedlich verteilt, ohne daß dieser Verteilung eine gerechte Verlosung vorausgegangen wäre.

Nun könnte man natürlich einwenden, daß für jeden die Wahrscheinlichkeit groß ist, zu denen zu gehören, für die die Wahrscheinlichkeit gering ist, Opfer eines Abschusses zu werden. Es wäre also für jeden immer noch rational, sich für die Abschuboption zu entscheiden. Mit dem gleichen Argument könnte man sagen, daß die Wahrscheinlichkeit gering ist, in einer Gesellschaft, in der 90% mehr oder weniger Begabte 10% Unbegabte ausnutzen, zu den 10% zu gehören. Es wäre also für jeden rational, für diese Gesellschaft zu optieren. Genau dieses Argument lehnt *Rawls* aber ab. Daher würde er sich auch gegen die Erlaubnis zum Abschub eines zivilen Verkehrsflugzeuges zur Rettung einer großen Zahl von Menschen aussprechen müssen.

Fassen wir das Ergebnis in Termini der theologischen Tradition zusammen: Eine direkte Tötung von Menschen, wie sie im LuftSiG für bestimmte Fälle als legitim erklärt wurde, läßt sich auch nicht durch eine um utilitaristische Erwägungen erweiterte Rawlsche Argumentationsfigur eines Schleiers des Nichtwissens rechtfertigen, wenn man mit *Rawls* an der Gerechtigkeit festhalten will, die keinen ausschließt.

Anmerkungen

- 1) Luftsicherheitsgesetz. § 14 Abs. 3.
- 2) Weißbuch 2006 zur Sicherheitspolitik Deutschlands und zur Zukunft der Bundeswehr, 76.
- 3) Beestermöller, Gerhard, Das Luftsicherheitsgesetz als Krisenindikator, in: Die Neue Ordnung, Bd. 60, 2006, 296-317, 298ff.
- 4) Pars pro toto Reinhard Merkel: „Wenn die Garantiefunktion des Staates für den Bestand der gesamten Normenordnung bedroht ist, dann mag seine Verpflichtung auf die internen Maximen dieser Ordnung im Extremfall ihren Sinn verlieren. Das ist es, was der Begriff einer Exklusion aus den Grundrechten bezeichnet, und anders wird sich die Konsequenz des Gesetzes schwerlich bezeichnen lassen. So sind offenbar die Zeiten und die Bedrohungen geworden – und dies ist vielleicht die kälteste Botschaft des Luftsicherheitsgesetzes: daß sie staatliche Befugnisse erforderlich oder jedenfalls wirklich machen, für die es innerhalb des Rechts keinen Ort, keinen Namen und keine Deckung gibt.“ (Merkel, Reinhard, Wenn der Staat Unschuldige opfert. Das neue Luftsicherheitsgesetz erlaubt, entführte Flugzeuge abzuschießen, die das Leben von Menschen am Boden bedrohen, Das ist ein singulärer Tabubruch, in: DIE ZEIT, 8.7.2004).
- 5) Zunächst war ich der Ansicht, daß eine Evaluation des Abschusses eines Flugzeuges, so wie es das Luftsicherheitsgesetz konditionierte, mit dem Instrumentarium des Prinzips der Doppelwirkung einer Handlung zu deren Verwerfung führen müsse. Vgl. Beestermöller, Gerhard, Ist im Krieg gegen Terrorismus alles erlaubt? in: Theologie der Gegenwart, Bd. 48, 2005, 126-130. Ich habe meine Meinung geändert, weil ich nicht bedacht hatte, daß das Flugzeug selbst zu einer Waffe wird. Das Ziel eines Beschusses sind dann nicht mehr die Terroristen, sondern das Flugzeug. Der Tod der Unschuldigen läßt sich dann als

Nebenwirkung verstehen. Vgl. Beestermöller, Gerhard, Das Luftsicherheitsgesetz als Krisenindikator, in: Die Neue Ordnung, Bd. 60, 2006, 296-317. Vgl. hierzu auch Wolbert, Werner, Sind einige Unschuldige unschuldiger als andere? in: Theologie der Gegenwart, Bd. 49, 2006, 140-144.

6) Huster, Stefan, Zählen Zahlen? Zur Kontroverse um das Luftsicherheitsgesetz, in: Merkur, Bd. 58, 2004, 1047-1050.

7) Huster, Stefan, Zählen Zahlen? a.a.O., 1049.

8) Huster, Stefan, Zählen Zahlen? a.a.O., 1049.

9) Huster, Stefan, Zählen Zahlen? a.a.O., 1049f.

10) Huster, Stefan, Zählen Zahlen? a.a.O., 1050.

11) Zur Kritik des Argumentes, daß ein Leben, dem nur noch wenige Minuten bleibt, an Wert verliert, siehe Beestermöller, Gerhard, Ist im Krieg gegen Terrorismus alles erlaubt? in: Theologie der Gegenwart, Bd. 48, 2005, 126-130.

12) Huster, Stefan, Zählen Zahlen? A.a.O., 1050.

13) Damit lasse ich die äußerst schwierige Frage auf sich beruhen, ob es sich hier um eine direkte oder indirekte Tötung eines Unschuldigen handelt.

14) Ich lasse also auch die Frage auf sich beruhen, ob es einen sittlich relevanten Unterschied macht, ob die Staatsmacht oder eine Privatperson einen Unschuldigen wissentlich tötet. Wenn sich zeigen läßt, daß das von Huster entwickelte Argument unter Absehung von dieser Differenz nicht sticht, dann wird es erst recht nicht staatliches Tötungshandeln im vorausgesetzten Fall legitimieren können.

15) Wenn sie aber vorliegen sollte, was dann? Dürfte man dann eine Organlotterie durchführen? Gott sei Dank können wir diese Frage hier auf sich beruhen lassen.

16) Von einer wahrscheinlichen Wahrscheinlichkeit zu sprechen, wirkt auf den ersten Blick unverständlich, ist aber sinnvoll. Der Wetterbericht verkündet uns täglich, wie hoch die Wahrscheinlichkeit einer bestimmten Wetterlage ist. Wenn ich an einem Novembermorgen in Hamburg den Wetterbericht nicht gehört habe, kann ich aber unterstellen, daß die Wahrscheinlichkeit, daß es regnen wird, hoch ist. Ob die Wahrscheinlichkeit wirklich hoch ist, und ob es tatsächlich regnen wird, ist eine ganz andere Frage. Meine Frau und ich waren im Januar 1998 für eine Woche in Washington, D.C. Normalerweise muß man zu dieser Zeit mit extremer Kälte sowie Eis und Schnee rechnen. Entsprechend waren wir ausgestattet. Es herrschte aber eine äußerst ungewöhnliche Warmwetterlage von 20 Grad. Die Washingtonians begrüßten uns in kurzen Hosen.

Literaturverzeichnis

Beestermöller, Gerhard, Ist im Krieg gegen Terrorismus alles erlaubt? in: Theologie der Gegenwart, Bd. 48, 2005, 126-130.

Beestermöller, Gerhard, Das Luftsicherheitsgesetz als Krisenindikator, in: Die Neue Ordnung, Bd. 60, 2006, 296-317.

Huster, Stefan, Zählen Zahlen? Zur Kontroverse um das Luftsicherheitsgesetz, in: Merkur, Bd. 58, 2004, 1047-1050.

Luftsicherheitsgesetz.

Merkel, Reinhard, Wenn der Staat Unschuldige opfert. Das neue Luftsicherheitsgesetz erlaubt, entführte Flugzeuge abzuschießen, die das Leben von Menschen am Boden bedrohen, Das ist ein singulärer Tabubruch, in: DIE ZEIT, 8.7.2004.

Wolbert, Werner, Sind einige Unschuldige unschuldiger als andere? in: Theologie der Gegenwart, Bd. 49, 2006, 140-144.

Prof. Dr. Gerhard Beestermöller ist stellv. Direktor des Instituts für Theologie und Frieden in Hamburg.

Christoph Böhr

Matthias Erzberger

Eine in jeder Hinsicht verdienstvolle Veröffentlichung über *Matthias Erzberger* haben jetzt *Christoph E. Palmer*, langjähriger Staats- und Europaminister von Baden-Württemberg, und *Thomas Schnabel*, Leiter des Hauses der Geschichte Baden-Württemberg, vorgelegt:

Matthias Erzberger, 1875-1921. Patriot und Visionär, hg. v. Christoph E. Palmer u. Thomas Schnabel. Hohenheim Verlag, Stuttgart u. Leipzig 2007, 270 S.

Wer war *Matthias Erzberger*? Ein bis heute nicht nur verfemter, sondern auch verkannter Mann, tatsächlich jedoch „zweifelloso eine der interessantesten politischen Figuren Deutschlands im 20. Jahrhundert“, wie die Herausgeber ganz zu Recht feststellen. Umso erstaunlicher ist es, daß *Erzberger* heute kaum Beachtung, geschweige denn die ihm gebührende Anerkennung findet. Deshalb schließt das hier anzuzeigende Buch eine schmerzliche Lücke.

Die Autoren des Sammelbandes nähern sich aus unterschiedlichen Blickwinkeln der Frage, die sich wie ein roter Faden durch die gesamte Veröffentlichung zieht: Wer war dieser Volksschullehrer, Arbeitersekretär, Journalist, Mann des Laien-Katholizismus, Parlamentarier des Kaiserreichs und der frühen Weimarer Republik, kaiserlicher Staatssekretär und Leiter der Waffenstillstandskommission, Reichsfinanzminister und Geschäftsmann wirklich?

Besonders dankbar ist der Leser dafür, daß ihm keine Hagiographie vorgelegt wird, sondern ein nüchternes, außerordentlich differenziertes und facettenreiches Bild eines vielseitigen und hochbegabten Mannes, der sich aus kleinsten Verhältnissen zu einem der führenden Köpfe des späten Kaiserreichs und der frühen Weimarer Republik emporarbeitete. Zeit seines Lebens war er heftigsten Anfeindungen und Anschuldigungen ausgesetzt – nicht immer unverschuldet, weil er nicht selten durch polemische Zuspitzungen Gegnerschaften, ja Feindschaften selbst begründete.

Nahezu einmütig stellen die Autoren (*Christoph E. Palmer, Thomas Schnabel, Erwin Teufel, Wulf Reimer, Christopher Dowe, Rudolf Köberle, Paul Kirchhof, Klaus Pflieger, Mike Münzing, Paula Lutum-Lenger* und *Konrad Pflug*) fest, daß der wohl größte Fehler in *Erzbergers* politischem Leben sein Einverständnis gewesen war, als Leiter der Waffenstillstandskommission mit seiner Unterschrift die Niederlage des Kaiserreiches zu besiegeln. Seitdem war er nicht nur in nationalen und nationalistischen, sondern auch weithin in konservativen Kreisen Deutschlands der Buhmann schlechthin.

Er selbst spricht gelegentlich und ganz zu Recht von einer seit diesem Zeitpunkt gegen ihn gerichteten grenzenlosen Hetze. Die Unterschrift des Zivilisten gab

seinen militaristischen Gegnern den Anlaß zur Erfindung der Dolchstoßlegende. *Erzberger* handelte zwar keinesfalls eigenmächtig, sondern im Auftrag, und rettete damit – aus seiner eigenen Sicht, die mit Fug und Recht längst allgemeine Anerkennung gefunden hat, sich selbst als Patriot verstehend – die Einheit Deutschlands, weil er nur so den Einmarsch der Siegermächte in das wehrlose Reich verhindern konnte; aber er bezahlte dafür schließlich, gerade einmal 45 Jahre alt, mit seinem Leben.

Seine beiden verhetzten Attentäter kamen nicht nur in der Weimarer Republik und im Nationalsozialismus, sondern auch in der Rechtsprechung der jungen Bundesrepublik nahezu ungeschoren davon. Anlässlich seiner Beerdigung, an der 30.000 Menschen teilnahmen, wählte 1921 Reichskanzler *Joseph Wirth* seine Worte mit Bedacht, als er sich über den politischen Mord an *Erzberger* empörte und ihn „einen Märtyrer für die Sache der deutschen Republik“ nannte.

Es gibt wenige Sammelbände, von denen man behaupten kann, daß jeder Beitrag lesenswert ist. Für diesen Band gilt das uneingeschränkt. Und doch sollen hier drei Beiträge besonders erwähnt werden: *Christoph E. Palmer* und *Erwin Teufel*, die beide einen besonders großen Anteil daran haben, daß dem Menschen, seinem Leben und seinem Wirken allmählich Gerechtigkeit widerfährt, zeichnen das Bild eines Mannes, der, wie *Teufel* betont, herausragender Kopf des Zentrums, in Wahrheit aber zugleich ein früher Vorläufer der erst nach dem 2. Weltkrieg in Deutschland begründeten Christlichen Demokratie war. *Erzberger* zielte nicht, wie weite Teile des Zentrums damals, auf Abwehr und Abgrenzung der katholischen Minderheit in Deutschland, sondern war bestrebt, die katholische Partei zu einer gesamtdeutschen, überkonfessionellen und gesellschaftsübergreifenden Sammlungspartei zu öffnen.

Sein politischer Weg war der zwischen Restauration und Revolution, ein Weg der Mitte: Er war katholisch, ohne einem Klerikalismus das Wort zu reden, er blieb glühender Patriot, ohne in den Nationalismus abzudriften. *Palmer* würdigt ihn als einen „Politiker neuen Typs“, als ein „Handwerker der Macht“, ja, einen „Tausendsassa der deutschen Politik“, dem große Verdienste beim Aufbau der Parteiendemokratie zuzubilligen sind. Hellsichtiger als andere war er in der Lage, die Wirklichkeit zu erkennen – Prälat *Ludwig Kaas* bezeichnete ihn einmal als den „Pionier der Realpolitik“ in der Zeit des Übergangs von der Monarchie zur Republik – und aus diesen Einsichten geradezu kaltblütig Lösungsvorschläge zu entwickeln. Er scheiterte schließlich, weil - so eine wichtige und treffende Bemerkung *Palmers* – die Mehrzahl der Deutschen in der Weimarer Republik das Wesen des Politischen nicht wirklich verstanden hatten. Zu Recht zählt er ihn zu den großen „Realpolitikern“ der ersten deutschen Demokratie und nennt ihn in einem Atemzug mit *Rathenau*, *Stresemann* und *Ebert*.

Man übertreibt nicht, wenn man, wie viele Autoren des Sammelbandes, in *Erzberger* den bevorzugten Gegenstand eines außerordentlichen Hasses großer Teile der damaligen deutschen Gesellschaft sieht. Dieser Rufmord wirkt übrigens bis heute nach. *Erzbergers* ganzes Leben war ein ständiger Kampf gegen Anfeindungen und Anschuldigungen. Nichts von dem, was ihm vorgeworfen wurde, hatte Bestand. Dennoch wurde er Opfer eines feigen Mordanschlages. Und seine

Verfemung wirkt immer noch fort. Immer noch gilt er vielen als zwielichtig und undurchsichtig. Umso mehr ist das Verdienst von *Teufel* und *Palmer* zu würdigen, ihm einen „Ehrenplatz in der deutschen Geschichte – und der Geschichte der Christdemokratie“ zu verschaffen, nicht zuletzt durch beider Förderung der Erinnerungsstätte in Münsingen-Buttenhausen, *Erzbergers* Geburtsort. Seine unermeßliche Schaffenskraft, seine Vielseitigkeit, seine Begabungen und seine Fähigkeiten machen ihn, unabhängig von den Glanzlichtern seines politischen Wirkens, zu einer herausragenden und erinnerungswürdigen Gestalt. Er, der beim Ausbruch des Ersten Weltkrieges noch eine unverhohlene Kriegsbegeisterung zeigte, war einer der ersten, dem klar wurde, daß dieser Krieg schnurstracks in die Katastrophe Europas führte. Verleumdung und Verachtung hat er dafür am wenigsten verdient.

Gute Gründe für die Ehrenrettung *Erzbergers*, aber auch Hinweise auf die Gründe seiner Verfemung beleuchtet *Paul Kirchhof* in seinem bemerkenswerten Beitrag über *Erzbergers* Bedeutung als Finanzreformer. Als das Kaiserreich untergegangen war, brauchte das Reich dringend eine neue Finanzverfassung. Wer weiß heute, daß *Erzberger* der geistige Vater dieses Jahrhundertwerks war? In allen Einzelheiten zeichnet *Kirchhof* *Erzbergers* Rolle als Finanz- und Steuerreformer – und verknüpft diese historische Skizze geschickt mit einem Blick auf die Erfordernisse unserer Gegenwart.

Die von *Erzberger* maßgeblich veranlaßte Finanz- und Steuergesetzgebung führte unter anderem dazu, daß – alles in allem – die Reichen nicht mehr auf eine mehr oder weniger großzügige Steuerbefreiung rechnen durften. Sein Kernanliegen zielte auf steuerliche Lastengerechtigkeit. Er machte das Gleichmaß der Besteuerung zum Maßstab bei der Ausgestaltung des Steuerrechts. Seine Steuergesetze verankerten den Grundsatz der Leistungsfähigkeit als Maßstab der Steuergerechtigkeit, sie verteilten die öffentlichen Lasten gemäß diesem Maßstab der Leistungsfähigkeit auf die Allgemeinheit der Steuerpflichtigen und schufen mit der Durchsetzung der Steuergleichheit eine wichtige Voraussetzung für den demokratischen und sozialen Verfassungsstaat.

Noch heute grenzt es an ein Wunder, daß *Erzberger* die notwendigen parlamentarischen Mehrheiten für dieses Jahrhundertwerk zustande brachte. Maßgeblich dafür waren, so *Kirchhof*, „seine politische Erfahrung und wertbestimmte Zielstrebigkeit“, die ihm „eine einzigartige politische Durchsetzungskraft verliehen“. Treffend stellt *Kirchhof* fest, daß sein „glanzvoller politischer Erfolg bis in die Gegenwart nachwirkt“.

Zu seiner Zeit freilich wurde er für die Gesellschaftskreise, die den politischen Grundwerten der Weimarer Demokratie in leidenschaftlicher Abneigung gegenüberstanden, aber vorrangig zu deren Finanzierung herangezogen wurden, zum Symbol einer der Aristokratie wie der Bourgeoisie feindlich gesonnenen Regierung. „Nationale Gesinnung und Verletzungen der Steuerpflicht“ schienen plötzlich als Ausweis von Patriotismus, als Zeichen des Widerstandes gegen eine Politik von „vaterlandslosen Gesellen“. *Erzberger* bezahlte seine sachbezogene Unnachgiebigkeit, seine mutige Entschiedenheit und seine rechtstaatliche Gesinnung mit dem Leben.

Dem von *Palmer* und *Schnabel* herausgegebenen Sammelband über *Erzberger* als „Patriot und Visionär“, so der Untertitel des Buches, ist eine weite Verbreitung – bis in den Schulunterricht hinein – zu wünschen. Unser Land kann stolz sein auf diesen Mann. Die Gründe dafür finden sich vielfältig in dem dankenswerterweise von der Robert-Bosch-Stiftung geförderten, verdienstvollen und lesenswerten Buch – übrigens der ersten umfangreicheren Veröffentlichung seit der 1959 erstmals erschienenen und bis heute maßgeblichen Arbeit von *Klaus Epstein* über *Erzberger*.

Es ist allerhöchste Zeit, daß sich die Forschung endlich dieser Persönlichkeit zuwendet, damit nicht wieder ein halbes Jahrhundert vergeht, bis das nächste Buch über den Mann geschrieben wird, der, wäre er nicht ermordet, sondern womöglich Reichskanzler geworden, der deutschen Geschichte – und nicht zuletzt der Entwicklung seiner eigenen Partei – zweifellos eine andere Richtung gegeben hätte.

Dr. Christoph Böhr ist Mitglied des Landtags Rheinland-Pfalz und Vorsitzender der Wertekommission der CDU Deutschlands.

Besprechungen

Sozialethik

Der Sammelband umfaßt die für die Drucklegung vorbereiteten Ergebnisse des 20. Internationalen Symposions der Vereinigung für katholische Sozialethik in Mitteleuropa vom 31. März bis 2. April 2005 in Bratislava:

Helmut Renökl, Alžbeta Dufferová, Alfred Rammer (Hrsg.): Rudern auf stürmischer See – Sozialethische Perspektiven in Mitteleuropa. Echter-Verlag, Wien, Würzburg 2006, 313 Seiten.

Die von zahlreichen Wissenschaftlern aus den mittel- und südosteuropäischen Staaten besuchte Tagung hat die Veränderungen und neuen Entwicklungen analysiert, die nach der Auflösung der totalitären Systeme im Osten hervorgetreten sind. Es ist auch darum gegangen, zukunftsfähige europäische Modelle zu entwickeln, die Freiheit mit Gerechtigkeit verbinden. Die Herausgeber betonen, daß über den hier angesprochenen Raum hinaus ökonomische Kräfte und Zwänge weitreichende Änderungen erzwingen. Der gemeinsame Rahmen für die Politik sei der offene, pluralistische europäische Raum; es gehe um Grundwerte der Humanität.

František Tondra, Vorsitzender der Slowakischen Bischofskonferenz, stellte die entscheidende Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips für die Neugestaltung von Politik und Gesellschaft heraus; Subsidiarität bedeutet Freiheit für die kleineren Gemeinschaften. Aus österreichischer Sicht weist *Emil Brix*, Leiter der Kulturpolitischen Sektion des Außenministeriums, auf die notwendige kulturelle Pluralität in diesem mitteleuropäischen Raum hin. *Helmut Renökl* sieht in der Neugestaltung Europas eine

besondere sozialethische Herausforderung: Den neuen Möglichkeiten stehen auch große Risiken gegenüber. Auf diese Zusammenhänge verweist *Herbert Pribyl* in seinem Beitrag über die ökosoziale Marktwirtschaft: Soziale und ökonomische Entwicklungen müssen als innere Einheit gesehen werden, von denen zukünftige Entwicklungsstrategien bestimmt werden. Der frühere österreichische Vizekanzler *Josef Riegler* tritt für mehr Gerechtigkeit im Rahmen einer weltweiten ökosozialen Marktwirtschaft ein.

Ingeborg Gabriel stellt die wohl wichtigste Zielsetzung der politischen Kultur Europas heraus: Die Menschenrechte als Antwort auf die Totalitarismen des 20. Jahrhunderts zu sehen. *Gabriel* zeigt den Anteil der Katholischen Kirche für die Durchsetzung dieser Menschenrechte und der Menschenwürde.

Die Mitherausgeberin *Alžbeta Dufferová* (Bratislava) analysiert die Grundaspekte der Beziehungen der Christen und der Gesellschaft in der Slowakei: Es sei die menschliche Person mit ihrer transzendent fundierten Würde, die dem Staat und der Demokratie zugrunde liege. *Miklós Tonka* (Budapest) zeigt in realistischer Sicht auch Schwierigkeiten auf, die sich im Prozeß der Neuordnung der ehemals kommunistischen Länder ergeben.

Der Grazer Sozialethiker *Leopold Neuhold* weist auf die Tatsache hin, daß auch in Österreich sich ein weitreichender Wandel in den Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft ergeben habe: Es sei zu einer Wandlung von einer christlichen Politik zu einer Politik der christlichen Bezugnahme gekommen. Die Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft werden intensiv diskutiert.

In einer Reihe von Beiträgen werden Perspektiven für die Politik herausge-

stellt: Probleme der Caritas, der Minderheitenpolitik, so die in sozialer Hinsicht so wichtigen der Romas, Fragen der Neuordnung des Schulsystems u.a. *Alois Riedlsperger*, der lange Jahre die Katholische Sozialakademie in Wien geleitet hat, weist auf die Bedeutung kirchlicher Beiträge bei diesen und anderen Ordnungsfragen hin, so besonders im Hinblick auf das Sozialwort der christlichen Kirchen Österreichs. Ebenso stellt *Stjepan Baloban* (Zagreb) die politische Partizipation der Christen heraus. *Janez Juhant* (Ljubljana) zeigt die Zusammenhänge zur Freiheit im Sinne praktizierter christlicher Identität auf. Umfassende Verantwortungsbereiche in der Tradition christlichen Sozialdenkens bringen die Beiträge von *Karl Klein* und *Miroslav Vano* über die Verantwortung der Arbeitnehmer. *Klein*, Vizepräsident des Österreichischen Gewerkschaftsbundes, fordert einen Konsens über humane Wirtschaftsmodelle.

Alfred Klose

Ökumenische Sozialethik

Mit diesem Buch wollen drei Autoren einen Beitrag zum besseren Verständnis der Positionen und Argumentationsweisen der Kirchen der westlichen und östlichen Traditionen in sozialen und politischen Fragen leisten, wie im Vorwort betont wird:

Ingeborg Gabriel, Alexandros K. Papaderos, Ulrich H.J. Körtner: Perspektiven ökumenischer Sozialethik. Der Auftrag der Kirchen im größeren Europa. Grünewald, Mainz 2005, 320 S.

Diese Zielsetzung ist erreicht worden: Das gut lesbare Buch bringt nicht nur eine Einführung in die Grundzüge der katholischen, evangelischen und ortho-

doxen Sozialtheorie, sondern ermöglicht auch, die Unterschiede und die Gemeinsamkeiten in den Positionen der Kirchen im Bereich der Sozialethik überblicken zu können. So kann es auch zum Abbau vieler Vorurteile beitragen: Diese reichen vielfach sehr weit zurück; denken wir etwa an die Nachwirkungen jener geschichtlichen Ereignisse, wie den Vierten Kreuzzug 1204 mit der Eroberung von Byzanz durch die Kreuzfahrer: Solche Ereignisse mit allen ihren Folgewirkungen haben negative Einstellungen durch Jahrhunderte hindurch geprägt.

Das von der Professorin für Sozialethik an der Wiener Katholisch-Theologischen Fakultät *Ingeborg Gabriel* angelegte Buch kann einen Beitrag zur Bearbeitung gemeinsamer sozialetischer Grundsätze der großen christlichen Kirchen leisten. Zunächst geht es um eine *ökumenische Orientierung*: Die meisten Christen, die sich in den einzelnen Kirchen mit politischen und sozialen Fragen auseinandersetzen, wissen zu wenig über die Grundzüge der Lehraussagen und der Sozialethik im Bereich der anderen Kirchen. Es ist die praktische Sozialarbeit, so die Sorge um Asylbewerber und Opfer von Katastrophen, die zu einer Kooperation der Kirchen führt; so kann auch die Soziallehre viele Gemeinsamkeiten aufzeigen.

Wir sehen auch sehr deutlich – wie dies *Papaderos* hervorhebt – daß in den „westlichen“ christlichen Kirchen das Interesse an der Orthodoxie sehr lange Zeit relativ gering war. Dazu kommt, daß in den orthodoxen Kirchen im Bereich der Ethik erst im 19. Jahrhundert eine wissenschaftliche Forschung eingesetzt hat. So ist der Nachholbedarf groß.

Ingeborg Gabriel zeigt die Zusammenhänge zwischen sozialer Praxis, Sozialverkündigung und Sozialethik auf. Dabei wird die große Bedeutung der katho-

lischen Soziallehre als lehramtlicher Sozialverkündigung deutlich. Die Kirche will *ethische Orientierungen und Wegweisungen* vermitteln; das ist in der einheitlich organisierten katholischen Weltkirche leichter als in den anderen christlichen Kirchen. Wir sehen die besonderen Höhepunkte dieser Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und vor allem auch während des Pontifikates von *Johannes Paul II.*: Mit seinen zahlreichen und umfassenden Sozialzyklen und als Abschluß mit dem Kompendium der Soziallehre der Kirche 2005.

Körtner hat die schwierige Aufgabe, einen Überblick über die Sozialethik im Bereich der evangelischen Kirchen zu geben, angesichts der Vielfalt und weiten Streuung evangelischer Sozialtheorien und sozialethischer Aussagen in einer sehr beachtlichen Weise gelöst. Er kennzeichnet die evangelische Sozialethik als integrative Verantwortungsethik. *Körtner* weist darauf hin, daß Verantwortung als soziale Konstruktion entstehe, *wenn jemandem Verantwortung übertragen, jemand zur Verantwortung gezogen wird oder bereit ist, Verantwortung für andere zu übernehmen.* Der Autor will damit die Grenzen zwischen Individual- und Sozialethik überwinden und damit der Vergesellschaftung des Handelns in der modernen Gesellschaft Rechnung tragen.

Die Fülle der Probleme und Herausforderungen, die sich für die Autoren bei der Behandlung eines so umfassenden Problemkreises ergeben haben, macht es verständlich, daß viele Fragen offen bleiben. Das vorliegende Buch kann aber neue Untersuchungen anregen: Es stellt auf jeden Fall eine ökumenische Herausforderung besonderer Art dar. Die vielen ungelösten und immer neu sich stellenden gesellschaftspolitischen Fragen machen ein immer neues Enga-

gement der christlichen Kirchen notwendig. Es zeigt sich dabei, daß gerade in den Fragen, die heute im Mittelpunkt der Politik inners taatlich – nicht nur in Europa – und weitweit stehen, die christlichen Kirchen sehr weitgehend übereinstimmen. Das gilt besonders für die Sicherung des Friedens auf nationaler wie internationaler Ebene, für den Kampf gegen den Terrorismus, für die Erhaltung einer lebenswerten Umwelt, vor allem aber für die Verwirklichung einer Gesellschaftsordnung, welche Menschenwürde und Menschenrechte verbürgt; noch deutlicher werden die Gemeinsamkeiten in jenen Fragen, die mit der Überwindung der weltweiten Armut zusammenhängen.

Die großen Herausforderungen, die sich der Politik heute und morgen stellen, verlangen von den Kirchen im größeren Europa, aber auch weltweit immer mehr Engagement: Eine Auseinandersetzung über die Perspektiven ökumenischer Sozialethik kann dabei eine beachtliche Hilfestellung geben.

Alfred Klose

Wahrheit und Lüge

Jean-Jacques Rousseau und *Johann Gottfried Herder* waren sich darin einig, daß die Sprache sich in irgendeiner Weise allmählich entwickelt haben muß. Diese von Sprachwissenschaftlern unterstützte These hat jedoch nicht verhindern können, daß die Bedeutung der Sprache in der Geschichte sehr unterschiedlich gesehen wurde. Wenngleich die Verpflichtung zur Wahrheit in gewisser Weise einen eher abstrakten Charakter trägt, so ist doch die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit – als subjektivem Erstreben der Wahrheit – vielfach als unbedingte angesehen worden. Im Unterschied hierzu ist die Auffassung vertreten worden, daß der

Gebrauch der Sprache noch keine Wahrhaftigkeitsverpflichtung rechtfertige, und auch die Täuschungsabsicht des Lügners allein noch nicht als unzulässiger Angriff auf die Freiheit des Adressaten gelten könne. Letzterer Auffassung ist die Verfasserin nachfolgender Schrift.

Simone Dietz, Der Wert der Lüge. Über das Verhältnis von Sprache und Moral. Mentis Verlag, Paderborn 2002, 244 S.

Das Argument vom Mißbrauch der Sprache bei der Lüge läßt Verf. – außer bei Versprechen – nicht gelten. Im Gegensatz hierzu verwies *Augustinus* auf den ursprünglichen Zweck der Sprache, der darin besteht, daß die Menschen sich gegenseitig ihre Gedanken zur Kenntnis bringen. Für *Thomas von Aquin* war es unnatürlich und unerlaubt, daß man durch die Sprache etwas kundtut, was man nicht im Sinn hat. Gleichsam als Entschuldigung für den Lügner wendet Verf. ein, daß auch derjenige, der die Unwahrheit sagt, die Zeichen in einer bestimmten Bedeutung gebrauche, da er ja nichts Unverständliches sagen will. Doch kann daran die Moralität von Sprache festgemacht werden?

Während *Hugo Grotius* den wahrhaftigen Gebrauch der Sprache auf einen „stillschweigenden Vertrag“ zurückführt, geht *Immanuel Kant* davon aus, daß der wahrhaftige Gebrauch der Sprache eine Bedingung für die Möglichkeit von Verträgen sei. Indem das Lügen – so *Kant* – die Glaubwürdigkeit von Aussagen untergrabe, schade es der Menschheit überhaupt. Verf. mißtraut nicht nur dem augustiniischen und thomistischen Wahrheitsverständnis, sondern auch dem kantischen, da sie keineswegs deren Auffassung teilt, daß jede Sprachgemeinschaft auf die Wahrhaftigkeit als Bedingung der Möglichkeit von

Sprache überhaupt verpflichtet sei. Doch auch der Diskursethik ist Verf. abgeneigt, da sie hier eine Differenz zwischen einer unbedingten moralischen Norm und einem Ideal der Wahrhaftigkeit als einem regulativen Prinzip ausmacht, die als offener Widerspruch bezeichnet werden müsse. Die Diskursethik habe nicht bewiesen, daß „jeder Sprachgebrauch diesem Zweck [der Wahrhaftigkeit] zu folgen und sich normativ an den impliziten Voraussetzungen konsensorientierter Diskurse zu orientieren hat.“

In Anlehnung an *Arthur Schopenhauer* plädiert Verf. für einen differenzierten Gebrauch der Lüge. *Schopenhauer* sieht klar, daß die Motivation des Lügners, den anderen gegen seinen Willen zu einer Handlung zu bringen, ein moralisches Unrecht ist. Doch sieht er ebenso eindeutig, daß es zahlreiche Fälle gibt, bei denen Vernünftige ohne Gewissensskrupel lügen. Im Unterschied zu *Schopenhauer* sieht Verf. jedoch nicht in dem Motiv des Mitleids und der Gefühle die Kriterien zur moralischen Bewertung des Lügens, sondern Verf. gemäß entspreche das Lügen aus Notwehr oder Selbstschutz dem ursprünglichen Freiheitsrecht des Menschen.

Richtig sieht Verf., daß sich die Bewertung der Lüge beim Willen des Handelnden festmachen läßt: „In derselben Weise entscheidet auch beim Lügen die Einstellung des Lügners über den moralischen Wert seiner Handlung: wer, nach dem rechten Weg befragt, sich schämt, seine Unwissenheit preiszugeben, und daher lügt [...], dessen Lüge ist nicht in derselben Weise Ausdruck von Mißachtung wie die Lüge desjenigen, der boshaft auf den falschen Weg hinweist, und den anderen damit bewußt in die Irre schickt.“

Was Verf. jedoch grundsätzlich vernachlässigt, ist, daß in der Tradition des

Strebens nach Wahrhaftigkeit genau dieser Unterschied mitberücksichtigt wurde. Der wahrhaftig handelnde Mensch zeichnet sich keineswegs dadurch aus, daß er das „Lügen“ in jeder Situation vermeidet, sondern daß er seine Sprache gerecht verwendet. Das heißt beispielsweise, daß er im Kriegsfall den Aufenthaltsort des in seiner Wohnung versteckten Juden nicht bekannt gibt und notfalls auch direkt die Unwahrheit sagt. Der „Wert der Lüge“ (den Titel der Schrift aufgreifend) „Ich habe keinen Juden versteckt“ besteht damit darin, der Gerechtigkeit genüge zu leisten bzw. gut zu handeln. Das Gute bzw. das Gerechte besteht in diesem Fall darin, einen unschuldigen Menschen vor der Lebensgefahr zu schützen. Die fragende Person hat in keiner Weise auf die Frage „Haben Sie einen Juden versteckt?“ das Recht, eine korrekte Antwort zu erhalten, da sie mit ihrer Frage allein das Ziel verfolgt, einen unschuldigen Menschen in Lebensgefahr zu bringen.

Romano Guardini sagte hierzu: „Zu Fragen eigener Art führen Zustände, wie wir sie aus der Vergangenheit und Gegenwart kennen: wenn eine Gewaltherrschaft das Leben unter Zwang setzt und keine eigene Überzeugung gestattet. Hier ist der Mensch in beständiger Notwehr. Gewalt-Übende haben kein Recht, Wahrheit zu verlangen (...) Durch die Gewalt verliert die Sprache ihren Sinn.“ (Tugenden. Meditationen über Gestaltung sittlichen Lebens, Mainz 3. Auflage 1987, S. 21).

Es gibt Fragen (Situationen), bei (in) denen der andere Mensch kein Recht auf eine (objektiv) wahre Aussage besitzt. Mit der Lüge wird somit – im Gegensatz zu Verf. – nicht das Streben nach Wahrhaftigkeit verletzt, sondern lediglich ein ungerechtfertigter Angriff auf mein Leben oder dasjenige eines anderen

abgewehrt. Diese differenzierte Sichtweise setzt jedoch voraus, daß der Mensch grundsätzlich fähig ist, allgemeingültige Kriterien der Gerechtigkeit zu benennen, nach denen sich der um Wahrhaftigkeit bemühte Mensch richten kann. Indem jedoch Verf. bereits in ihrer Einleitung grundsätzlich negiert, daß die Sprache ein genuin moralisches Vermögen des Menschen sei bzw. sein könnte, verpaßt sie der Sprache eine angebliche „Neutralität“, die der Bedeutung und dem „Wert der Sprache“ in keiner Weise gerecht wird. Genau genommen, hätte es demnach auch keinen Sinn, von einem – im moralischen Sinne – „Wert der Lüge“ zu sprechen.

Clemens Breuer

Neue Arbeit

Ein bißchen mehr arbeiten. Ein bißchen mehr Bildung. Ein bißchen mehr Innovation. „Diese Maßnahmen zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit zu benutzen, ist das Gleiche, als würde man eine Tasse Wasser zu einem Waldbrand bringen,“ so der Philosoph *Frithjof Bergmann*. Der Geisteswissenschaftler muß es wissen, den er hat sich theoretisch und praktisch sein ganzes Leben mit der Beziehung zwischen Mensch und Arbeit beschäftigt. In den Wäldern von New Hampshire suchte er ein alternatives Leben, wollte unabhängig sein und hatte beschlossen, sich selbst zu versorgen. Er fing an, Philosophie zu studieren, promovierte und lehrte in Princeton, Stanford, Chicago und Berkeley. Und während um ihn herum immer mehr Arbeitsplätze abgebaut wurden, analysierte *Frithjof Bergmann* das klassische Lohnarbeitssystem und entwickelte ein Alternativmodell. *Bergmann* hat seine Erkenntnisse für den deutschen Markt aufbereitet.

Frithjof Bergmann: Neue Arbeit, Neue Kultur, Arbor Verlag 2004, Würzburg, 433 Seiten.

In Zukunft werden weltweit noch viel mehr Arbeitsplätze abgebaut, als wir uns heute vorstellen können. Grund sei weniger die Verlagerung in Niedriglohnländer, sondern die zunehmende Automatisierung von Arbeitsprozessen. *Bergmanns* Lösung klingt zunächst simpel: Die Arbeitszeit eines Menschen wird gedrittelt: ein Drittel der Zeit verbringen wir mit der bisherigen Lohnarbeit. Das zweite Drittel gehen wir einer Beschäftigung nach, die wir „wirklich, wirklich wollen“. Und ein Drittel unserer Zeit nutzen wir dazu, uns selbst zu versorgen. Und zwar mit „High-Tech-Eigen-Produktion“.

„Sie basiert im wesentlichen auf der Idee, unsere brillanten Technologien nicht nur dazu zu benutzen, aus unseren Flüssen Kloaken oder aus unserem Regen Säure zu machen, sondern auch noch für etwas ganz anderes. Wir könnten eine Reihe von Geräten, Apparaten, Materialien, Maschinen und Herstellungsarten entwickeln, die es uns ermöglichen würden, 60 bis 80 Prozent von dem, was wir zum Leben brauchen, selbst herzustellen. Dann könnten wir das fabelhafte, unabhängige Leben führen, von dem ich einen Vorgesmack erhalten habe – ohne im Schweiß unseres Angesichts mit einer Bogensäge Holz schneiden zu müssen“, schreibt *Bergmann*. Was industriell gefertigt wird, erledigen heute technisch ausgebildete Menschen in Niedriglohnländern günstiger und besser.

Doch auch große Unternehmen haben mittlerweile erkannt, wie vorteilhaft es sein kann, „klein“ zu sein, Produktion und Dienstleistungen auszulagern und von Spezialisten übernehmen zu lassen. Renault baut in Rumänien ein Auto, das alle westlichen Standards erfüllt und nur

5000 Euro kostet. Nach Auffassung von Experten führt die Renault-Strategie zu einer Zäsur in der Massenproduktion: Man konzentriert sich auf das Wesentliche, vereinfacht die Produktionsschritte und kombiniert die handwerklichen Fähigkeiten der Arbeitskräfte mit flexiblen High-Tech-Verfahren. So kann man sich den Veränderungen von Märkten schneller anpassen, in Kundennähe produzieren und sorgt für neue Arbeit.

Nach Ansicht von *Bergmann* ist die Zeit der Riesenunternehmen vorbei. Neue Techniken forcierten die Entwicklung, die sich von der überholten, ineffizienten industriellen Massenproduktion wegbewegt und kleine, agile und computergesteuerte Handwerk-Shops aufgenommen lassen.

Ein Beispiel aus der Praxis: Die Pegnitzer Firma BellandVision bietet für Großveranstaltungen Einweg-Getränkebecher an, die sofort nach Gebrauch zusammen mit den restlichen Abfällen eingesammelt werden. Die Becher werden anschließend in einem Recyclingmobil verwertet. Den Kunststoff kann man selbst aus vermischten Abfällen maschinell herauslösen und molekular reinigen. Aus dem Material kann man wieder neue Becher herstellen im Gegensatz zum klassischen Plastikrecycling. Die Zukunft – so *Bergmanns* These – liegt in der Individualisierung der Massenproduktion. Sein Buch liefert viele Anregungen, die Arbeitsgesellschaft neu zu organisieren und die Massenarbeitslosigkeit zu beseitigen.

Ansgar Lange

