

DIE NEUE ORDNUNG

begründet von Laurentius Siemer OP
und Eberhard Welty OP

Nr. 4/2008 August 62. Jahrgang

Editorial

Wolfgang Ockenfels,
Vergessene Heiligtümer 242

Hans Joachim Türk, Was heißt „Soziale
Gerechtigkeit“? 244

Hans Braun, Vertrauen als Ressource
und als Problem 252

Jost Bauch, Gesundheit als das höchste Gut.
Aporien einer materialistischen Ethik 262

Manfred Spieker, „Donum Vitae“ in der
Beratungsfälle 275

Bericht und Gespräch

Andreas Püttmann, Bedeutsame Minderheit.
Der „Religionsmonitor 2008“ der Bertels-
mann-Stiftung 286

Hans-Peter Raddatz, Minarett, Moschee und
Scharia (Teil 1) 294

Wolfgang Hariolf Spindler, Eine Art Ver-
gangenheitsbewältigung: Carl Schmitts
Beichte 1947 309

Besprechungen 319

Herausgeber:
Institut für
Gesellschaftswissenschaften
Walberberg e.V.

Redaktion:
Wolfgang Ockenfels OP (verantw.)
Wolfgang Hariolf Spindler 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 KölnBonn
Konto-Nr.: 11704533
(BLZ 370 501 98)
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

Vergessene Heiligtümer

Wer einen kurzen Abriß über die Lage der christlichen Kirchen in Deutschland geben soll, denkt unwillkürlich an den Abriß von Kirchengebäuden, die sich nicht mehr hinreichend mit Gläubigen füllen. In Diözesen und Landeskirchen mehrt sich der Mangel an Gläubigen und Finanzmitteln seit Jahrzehnten, so daß immer mehr Kirchen geschlossen, verkauft, umgewidmet – und schließlich auch abgerissen werden müssen. Regelmäßig erhebt sich dagegen Protest. Zu Recht ist man traurig über den Verlust von Bausubstanz, dem der Verlust an Glaubenssubstanz vorausging. Jetzt wird man weitere Wege in Kauf nehmen. Wallfahrten etwa – zu den vergessenen Heiligtümern.

Nicht sehr glaubwürdig ist die Trauer fortschrittsmüder Feuilletonisten. Sie haben plötzlich die Erhaltungswürdigkeit sakraler Bauwerke entdeckt. Wie sie ja auch die „Renaissance der Religion“ zum großen Kulturthema erhoben haben. Bisher haben sie vom Kirchenbesuch als Teilnahme am Gottesdienst keine journalistische Notiz genommen. Sobald aber der Abriß einer architektonisch bedeutsamen Kirche droht, beklagen sie den bevorstehenden Kulturverlust.

Als historische Denkmäler sind uns die meisten Kirchen-Bauwerke so wertvoll, daß wir sie unbedingt schützen wollen - schon aus Gründen der Pietät und der Bewunderung für die steinernen Glaubenszeugnisse. Aber als Glaubensgemeinschaft ist die Kirche nicht mit einer Institution musealer Kulturerhaltung zu verwechseln, wiewohl sie entsprechende Behörden unterhält. Sie ist jedenfalls nicht dazu da, die Renovierung oder Restaurierung irgendwelcher Gebäude zu garantieren. Zumal es Kirchenbauten gibt, die besser nie errichtet worden wären. Gemeint sind jene grauen und grauenhaften Betonklötze der sechziger, siebziger und achtziger Jahre, die als multifunktionale Mehrzweckhallen eben auch für Discounter oder gastronomische Zwecke zur Verfügung stehen. Also weg damit, mit Schaden? Ohnehin nagt der Zahn der Zeit heftiger am Stahlbeton, als man dachte, und Stahl scheint sich nicht auf sakral reimen zu wollen.

Hiermit betreten wir das verminten Gelände des ästhetischen Geschmacks, über den sich kaum sinnvoll streiten läßt, weil er über Stilfragen hinausgeht. „Allerdings ist die Reihe architektonischer Geschmacksverirrungen unter den modernen Sakralbauten ziemlich lang“, meinte kürzlich Erzbischof *Gianfranco Ravasi*, der neue „Kulturminister“ des Vatikans, in einem Interview mit der F.A.Z. Freilich unterließ es der Prälat, eine entsprechende Liste aufzustellen. Sie hätte wohl zu sehr an den kirchenamtlichen „Index der verbotenen Bücher“ erinnert. Stattdessen plädierte er für eine zeitgenössische Kunst, die „in einer säkularisierten Gesellschaft die Religion präsent“ macht. Dabei bekannte er seine Vorliebe für *Alfred Hrdlicka*, *Joseph Beuys* und *Gerhard Richter*, die allerdings nicht gerade einen christlichen Kunstgeschmack verkörpern oder eine Symbolsprache sprechen, die von den meisten Kirchenbesuchern verstanden wird.

Als Produzenten von Andachtsbildern können die erwähnten Künstler gewiß nicht gelten, und es wäre schon seltsam, wenn Betrachter der Abendmahlsszene von *Hrdlicka* auf fromme Gedanken oder Gefühle kämen. Dann schon eher die Pop-Art eines *Andy Warhol*, der sich zur Reproduktion einer provozierend blutigen Herz-Jesu-Darstellung geeignet hätte. Hingegen sagen die Pixel-Fenster von *Richter* im Kölner Dom mehr über die inhaltsleere Beliebigkeit einer religiös gleichgültigen Gesellschaft aus als über den gelebten Glaubenssinn von Christen, die dann doch lieber vor der Schwarzen Madonna beten.

Den Verdacht, Anhänger frommen Kitsches zu sein, muß heute niemand mehr auf sich sitzen lassen. Denn erstens gibt es keinen objektiv gültigen Maßstab, der die ohnehin elitär-arrogante Unterscheidung zwischen Kunst und Kitsch ermöglicht. Und zweitens gibt es neben dem massenproduzierten Kitsch der Volkskunst oder auch Pop-Art noch den Edelkitsch für den gehobenen Geschmack. Der Kitsch-Vorwurf zielte in den 1960er Jahren besonders auf die neugotischen Kirchen und ihre Nazarener-Ausstattung. Sie unterlagen dem Verdikt einer Modernisierung, die an den kulturrevolutionären Bildersturm der Reformation erinnerte. Viele wunderschöne Figuren, Kreuzwege, Kommunionbänke und Tabernakel wanderten, wenn sie nicht zerstört wurden, auf Speicher oder Flohmärkte. Ähnliches widerfuhr der alten lateinischen Liturgie und den gregorianischen Chorälen. Für all das gibt es nun eine neue restaurative Wertschätzung.

Was im Gefolge einer bestimmten Konzilsdeutung sich an die Stelle der überlieferten Formen setzte, verprellte viele Gläubige. Allzu radikal und autoritär durchgeführte Reformen, besonders einige Kinkerlitzchen in der Liturgie, waren auch manchen Ungläubigen ein Ärgernis. Diese Reformen waren Zeichen einer Zeit, deren Kultur zerfasert - was eine neue „Inkulturation“ des Christentums so schwierig macht. Die „Häresie der Formlosigkeit“ (*Martin Mosebach*) partizipiert an einer Zeitkrankheit, die treffend als „Relativismus“ bezeichnet wird. Sie zeigt sich nicht nur in der Liturgie, Kunst und Architektur der Kirche, sondern auch in ihren unterschiedlichen Denk-, Sprach- und Praxisformen. Diese lassen nicht mehr hinreichend den christlichen Glaubensinhalt und die kirchliche Einheit erkennen. Und in der öffentlichen Wahrnehmung verschwimmen die Konturen der Konfessionen und Religionen immer mehr im Ungefähren.

Dagegen setzt man jetzt auf schärfere Profilierung, auch bei den Protestanten. Doch während Muslime zur Demonstration ihres öffentlichen Anspruchs überall in Europa neue Moscheen bauen, werden viele Kirchen stillgelegt und Gemeinden zusammengelegt. Das sieht eher nach Rückzug aus, nicht nach Aufbruch. Dieser ereignet sich nicht so sehr in spektakulären Events oder durch künstlerische Avantgarde. Jugendliche Bewegung bahnt sich langsam an, in der Stille von Staunen, Ehrfurcht, Anbetung, Sammlung. Auch aus Neugier und Verlangen nach Gemeinschaft. Warum nicht mal zu Fuß auf eine abenteuerliche spirituelle Pilgerreise gehen? Um auf alten Pfaden die vergessenen Heiligtümer neu zu entdecken.

Wolfgang Ockenfels

Hans Joachim Türk

Was heißt „Soziale Gerechtigkeit“?

Es gibt kaum eine Äußerung kirchlicher Amtsträger und Verbände zu Politik und Gesellschaft, in denen nicht die soziale Gerechtigkeit gefordert und eingeklagt wird. Darin unterscheiden sich diese Rufe in ihrer Dringlichkeit kaum von den Programmen und fast täglich erhobenen Forderungen unserer Politiker und Parteien, die sich alle als Sachwalter der Gerechtigkeit verstehen und anpreisen. Im politischen Geschäft ist kaum eine Kritik schärfer als der Vorwurf an andere, die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit zu verhindern. Der Katholikentag in Saarbrücken stand unter dem Motto „Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht“. Das Wort der beiden großen Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland von 1997 trug den Titel „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“ und nennt die Idee der Gerechtigkeit das grundlegende Ordnungsprinzip der Gesellschaft. Zuletzt widmete Papst *Benedikt XVI.* diesem Thema einen Teil seiner ersten Enzyklika und sagte:

„Gerechtigkeit ist Ziel und daher auch inneres Maß aller Politik. So steht der Staat praktisch unabweisbar immer vor der Frage: Wie ist Gerechtigkeit hier und jetzt zu verwirklichen? Aber diese Frage setzt die andere, grundsätzlichere voraus: Was ist Gerechtigkeit? Dies ist eine Frage der praktischen Vernunft; aber damit die Vernunft recht funktionieren kann, muß sie immer wieder gereinigt werden. An dieser Stelle berühren sich Politik und Glaube. Er ist zugleich auch eine reinigende Kraft für die Vernunft selbst.“

Die praktische Vernunft stellt also fest, was Gerechtigkeit grundsätzlich und praktisch sein soll, und dabei wird sie vom christlichen Glauben motiviert, bestärkt und von Irrtümern gereinigt. Das ist die Aufgabe der katholischen Soziallehre. Der Papst fährt fort:

„Die Kirche kann und darf nicht den politischen Kampf an sich reißen, um die möglichst gerechte Gesellschaft zu verwirklichen. Aber sie kann und darf im Ringen um Gerechtigkeit auch nicht abseits bleiben. Sie muß auf dem Weg der Argumentation in das Ringen der Vernunft eintreten, und sie muß die seelischen Kräfte wecken, ohne die Gerechtigkeit sich nicht durchsetzen und nicht gedeihen kann. Die gerechte Gesellschaft kann nicht das Werk der Kirche sein, sondern muß von der Politik geschaffen werden. Aber das Mühen um die Gerechtigkeit durch eine Öffnung von Erkenntnis und Willen für die Erfordernisse des Guten geht sie zutiefst an.“

Vor allem politischen Bemühen muß demnach zunächst geklärt werden, was Gerechtigkeit grundsätzlich und im Konkreten heißt, und dies mit den Mitteln der Vernunft und der Sachkenntnis, aber unter Berücksichtigung des ethisch Guten und unterstützt vom christlichen Glauben. Was Gerechtigkeit sein soll, kann also von allen Menschen mit Vernunft und gutem Willen eingesehen wer-

den, der christliche Glaube fügt lediglich zusätzliche Begründungen und Motive hinzu und bewahrt die Vernunft im Angesicht des sich offenbarenden Gottes vor Irrungen. Allerdings ist damit zu rechnen, daß bei der Suche nach konkreten und praktischen Lösungen auch Christen zu unterschiedlichen, ja gegenteiligen Auffassungen gelangen, obwohl sie im Grundsätzlichen übereinstimmen. Dies hat schon das Zweite Vatikanische Konzil in dem Dokument „Lumen gentium“ als durchaus legitim bezeichnet. So ist auch zu verstehen, daß die amtlichen Verlautbarungen der Kirche sich vor einer genauen und detaillierten Beschreibung des sozial Gerechten hüten und sehr im Allgemeinen verbleiben. Auch die Beschreibung im Wort der Kirchen reicht nicht aus, auch wenn wohl jeder ihr zustimmen kann:

„Sie besagt, daß jedem das Seine und das heißt, daß jedem sein Recht zukommt, als Person anerkannt zu werden und ein menschenwürdiges Dasein zu führen. Jedem kommt das Recht zu, die grundlegenden materiellen und immateriellen Möglichkeiten zu haben, um sein Leben in eigener Verantwortung zu gestalten und bei der Gestaltung des Lebens der Gesellschaft mitbestimmen und mitwirken zu können. Jedem kommt damit auch das als sein Recht zu, was er auf Grund öffentlich anerkannter Regeln durch eigene Leistung geschaffen beziehungsweise erworben hat.“

Das enthebt aber den mündigen Christen nicht der Notwendigkeit, die fehlende Genauigkeit und Konkretisierung mit eigenem Sachverstand und in eigener Verantwortung zu suchen und zu formulieren, um handeln zu können. Vor jeder wissenschaftlichen Bemühung um eine Klärung steht eine allgemeinmenschliche Urerfahrung. Es gibt fast nichts, was Menschen so tief verletzt, empört und oft genug in Zorn oder gar Wut versetzt wie erfahrene Ungerechtigkeit. Ein Beispiel aus der Literatur, aber in Wahrheit aus dem wirklichen Leben auf einem großen Bauernhof, wie es *Franz Innerhofer* schildert:

„Überall war er der letzte, bei den Mahlzeiten wurde er von der Gemeinschaft ausgeschlossen, wenn die anderen Feierabend hatten, mußte Moritz Arbeiten verrichten, vor denen sich die anderen drückten. In der Früh wurde er von der Ofenbank hochgerissen, am Abend durfte er erst dorthin, wenn niemand anderer da lag, überall mußte er weichen, Belästigungen hinnehmen, sich herumkommandieren lassen; jeder Knecht, jede Magd, jedes Kind konnte ihm im Namen des Bauern Befehle erteilen. Dabei war Moritz kein Mensch, der nichts anderes wollte, sondern ein Mensch, der unter den tristesten Bedingungen, von sich aus, etwas gelernt hatte, worüber seine Peiniger staunten. Und trotzdem wurde er überall in den Dreck getreten und als zufriedener Mensch hingestellt, obwohl er nie ein zufriedener Mensch war, sondern ein zutiefst verzweifelter.“

So kommt der Schriftsteller *Thomas Bernhard* zu seinem vernichtenden Urteil:

„Die Gesellschaft als Gemeinschaft gibt nicht Ruhe, bis nicht einer unter den vielen oder wenigen zum Opfer ausgewählt und von da an immer zu dem geworden ist, der von allen und zu jeder Gelegenheit von allen Zeigefingern durchbohrt wird. Die Gemeinschaft als Gesellschaft findet immer den Schwächsten und setzt ihn skrupellos ihrem Gelächter aus. Wo drei Menschen sind, wird

schon einer immer verhöhnt und verspottet, und die größere Gemeinschaft als Gesellschaft kann ohne ein solches oder ohne mehrere solcher Opfer überhaupt nicht existieren.“

Heute nennt man ähnliche Ungerechtigkeiten Mobbing. In dieser aufgewühlten Gefühlslage ist es eindeutig, worin Ungerechtigkeit besteht, aber es bleibt dennoch immer noch undeutlich, wie Gerechtigkeit hier genau aussehen müßte; immer ist ungefähr gemeint, daß Gleichheit zwischen den betroffenen Menschen nicht gewahrt ist. Seit über 2000 Jahren versteht man unter Gerechtigkeit, daß Gleiches gleich und Ungleiches ungleich behandelt werden muß. Aber mangels genauerer Festlegungen ist auch bei erlittener Ungerechtigkeit zu überprüfen, ob hier tatsächlich anscheinend Gleiches ungleich behandelt worden ist. Welche Gleichheit ist verlangt und welche Ungleichheit ist notwendig, wenn eine große Zahl von Verletzten oder Verunglückten zu versorgen wäre, aber aus Mangel an Helfern und Hilfen nur wenige gerettet werden können? In welcher Reihenfolge darf und muß man Hilfe leisten? Weltbekannt stellte sich diese Frage beim Untergang der „Titanic“ wegen der damals nicht ausreichenden Rettungsboote. Selbst im öffentlichen Gesundheitswesen erhebt sich die brennende Frage, wem bei fehlenden Ressourcen und Geldern die aufwendige medizinische Versorgung gewährt wird und wem man sie verweigern muß, weil die Mittel fehlen. Welche Auswahl der Patienten ist hier gerecht? Was besagt hier die allgemein anerkannte Formel für Gerechtigkeit: „Jedem das Seine“?

Erlittene Ungerechtigkeit wird nicht nur Menschen gegenüber angeklagt und Gerechtigkeit eingeklagt, sondern Klage und Anklage richten sich auch auf Gott, wie im Buch Hiob des Alten Testaments:

„Wie wäre ein Mensch bei Gott im Recht! Ich sage zu Gott: Sprich mich nicht schuldig, laß mich wissen, warum du mich befehdest. Nützt es dir, daß du Gewalt verübst, daß du das Werk deiner Hände verwirfst, doch den Plan der Frevler begünstigst? Hast du die Augen eines Sterblichen, daß du Schuld an mir suchst, obwohl du weißt, daß ich nicht schuldig bin? Schrei ich: Gewalt!, wird mir keine Antwort, ruf ich um Hilfe, gibt es kein Recht. Auch heute ist meine Klage Widerspruch, schwer lastet Gottes Hand auf meinen Schultern. Wüßte ich doch, wie ich ihn finden könnte, ich wollte vor ihm das Recht ausbreiten, meinen Mund mit Beweisen füllen. Wissen möchte ich die Worte, die er mir entgegnet, erfahren, was er zu mir sagt. Doch er bleibt sich gleich. Wer stimmt ihn um? Was er beschlossen, das führt er aus. Darum erschrecke ich vor seinem Angesicht, denk ich daran, gerate ich in Angst vor ihm.“

Auch viele Psalmen sind Schreie um Hilfe gegen die Ungerechtigkeit der Zustände und der Menschen, immer in der Hoffnung, Gerechtigkeit noch zu erleben. Aber oft genug täuscht die Hoffnung. Auch die Sozialkritik und die moralischen Forderungen der Propheten gingen oft genug ins Leere. Erst die Erwartung eines Endgerichts und einer ausgleichenden Gerechtigkeit in einer anderen, neuen Welt gab eine ausreichende Antwort, wie es erst gegen Ende des Alten Testaments und dann in den Reden Jesu und der Apostel offenbar wurde.

Dennoch bleiben die Rätsel, wenn man nach dem Warum, nach den Gründen der irdischen Ungerechtigkeiten fragt und erst recht, wenn man Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht bringt. Das bekannte Gleichnis aus dem Matthäusevangelium zeigt das: Der Weingutsbesitzer heuerte von morgens bis abends zu verschiedenen Zeiten Tagelöhner auf dem Marktplatz an und schickte sie zur Arbeit. Am Abend ließ der Gutsbesitzer seinen Verwalter den Lohn auszahlen, zunächst an die, welche zuletzt angeheuert wurden, dann an die früher Eingestellten. Alle erhielt das gleiche: einen Denar.

„Als die ersten ihn erhielten, murrten sie wider den Gutsherrn und sagten: ‚Diese letzten haben nur eine Stunde gearbeitet, und du hast sie uns gleichgestellt, obwohl wir die Last und Hitze des Tages getragen haben.‘ Er aber gab einem von ihnen zur Antwort. ‚Freund, ich tue dir kein Unrecht. Bist du nicht um einen Denar mit mir übereingekommen? Nimm das deine und geh! Denn es gefällt mir, dem letzten gleiches zu geben wie dir. Oder darf ich mit meinem Eigentum nicht tun, was ich will? Oder bist du neidisch, weil ich zu anderen gütig bin? So werden Letzte Erste und Erste Letzte sein.‘“

Hier scheint Gerechtigkeit verletzt, und unser Gefühl wehrt sich dagegen. *Paulus* greift diese Gedanken im Römerbrief auf und schreibt:

„Was sollen wir also sagen? Gibt es Ungerechtigkeit bei Gott? Niemals! O Mensch, wer bist du denn, daß du mit Gott rechttest. Sagt etwa das Werk zum Meister: ‚Warum hast du mich so gemacht?‘ Hat nicht der Töpfer freie Verfügung über seinen Ton, um aus der gleichen Masse das eine Gefäß als Zierstück, das andere für den gemeinen Gebrauch zu schaffen?“

Auch solche Überlegungen widerstreiten unserem Gerechtigkeitsempfinden und sind keine rationalen Antworten. Das Gleichnis von den Arbeitern und ebenso *Paulus* wollen aber etwas ganz anderes sagen, wie der große Theologe *Karl Rahner* dazu bemerkt hat:

„Zwischen euch und Gott waltet im letzten etwas ganz anderes, was nicht verrechnet werden kann, was nicht auf den Nenner der Gerechtigkeit gebracht werden kann, es walten Gnade und freie Verfügung des ewigen Gottes. Das ist eine Wahrheit, die den Menschen zuerst demütigt, denn sie sagt ihm: Du bist nicht der, der du von dir aus wirklich dem ewigen Gott gegenüber treten könntest mit einem Rechtsanspruch, den du aus eigenen Kräften erworben hast. Du bist nicht der, der mit Gott rechnen kann. Diese Wahrheit, daß alles umfaßt ist von dem freien Erbarmen Gottes, ist auch eine Wahrheit, die uns tröstet und erhebt, die uns von einem Druck befreit. Denn wenn wir mit Gott rechnen wollten, würde Gott mit uns rechnen und rechten. Dann wären wir die, die notwendigerweise den kürzeren ziehen müßten.“

Unser Verlangen nach Gerechtigkeit hier und jetzt wird von Gott enttäuscht, es bleiben nur Glaube und Vertrauen auf die Zusagen, die uns Jesus von der Liebe Gottes gemacht hat. Und darüber hinaus die Erwartung, daß irdische Ungerechtigkeit nicht das letzte Wort über die Menschen sein darf, sondern daß es eine ewige Gerechtigkeit geben muß, die denen zuteil wird, die hier zu kurz gekommen sind. Für den Philosophen *Immanuel Kant*, kein kirchlich gebundener

Christ, fordert dieser Gedanke eines notwendigen moralischen Ausgleichs die Existenz eines Gottes und ein ewiges Leben, auch wenn diese praktische Forderung kein zwingender Beweis ist.

Kehren wir zurück zur Gerechtigkeit unter den Menschen, nachdem die Gerechtigkeit Gottes ein irdisches Rätsel bleibt, aber dennoch auf sie hoffen läßt. So sehr die Bibel uns in die Pflicht nimmt, die Witwen und Waisen, die Fremden und die Sünder, die Kranken und alle, die hier Unrecht erleiden, an- und aufzunehmen, ja sogar die Feinde zu lieben, so wenig kann man aus dem biblischen Befund eine genaue Anweisung entnehmen, wie Gerechtigkeit im persönlichen und sozialen Leben zu bestimmen ist. Die vielen biblischen Beispiele für rechtes Handeln sind situative Beispiele, aber keine allgemeingültigen ethischen oder rechtlichen Normen. Es gilt das bekannte Wort, hier abgewandelt: Mit der Bergpredigt ist kein Staat zu machen, auch kein Sozialstaat. Auch ist zu bedenken, daß das hebräische und das griechische Wort für Gerechtigkeit in der Bibel viel umfassender ist als unser üblicher Begriff, mit dem wir von Gott unser vermeintliches Recht verlangen. Die Gerechtigkeit Gottes meint die Rechtheit des Verhältnisses zwischen Gott und seinem Volk im Alten Bund, später im Neuen Testament das ganze Heilshandeln Gottes gegenüber denen, die an Jesus glauben. Diese Gerechtigkeit schließt zwar Lohn und Strafe ein, ist aber vor allem Liebe und Gnade. Deshalb heißt es beim Propheten *Jesaja*:

„Darum wartet der Herr darauf, euch seine Gnade zu zeigen, darum erhebt er sich, um euch sein Erbarmen zu schenken. Denn der Herr ist ein Gott des Rechtes, wohl denen, die auf ihn warten.“

Die Begründung für Gottes Erbarmen ist also seine Gerechtigkeit. Sie wendet sich besonders an die ungerecht Behandelten, Witwen, Weisen, Fremde, im Neuen Testament an Kranke und Sünder. Die Gerechtigkeit des Menschen meint in Israel die Bundestreue seines Volkes, die Erfüllung des Gesetzes als Antwort auf die Treue Gottes. So heißt es im Buch Genesis von Abraham:

„Abraham glaubte dem Herrn, und der Herr rechnete es ihm als Gerechtigkeit an.“ Und in der Schlußrede *Hiobs* sagt dieser von sich: „Ich bekleidete mich mit Gerechtigkeit, wie Mantel und Kopfbund umhüllte mich mein Recht.“

Als Begründung für seine Gerechtigkeit führt er an, daß er Blinden, Lahmen, Armen und Unbekannten Gutes getan, die Bösen aber bekämpft habe.

Der Apostel *Paulus* dagegen hält diese Gerechtigkeit für unerfüllbar, der Mensch muß hinter ihr zurückbleiben; er wird ihrer teilhaftig durch das gläubige Vertrauen auf den, der trotz des menschlichen Versagens diesen Menschen vor Gott gerecht macht. *Martin Luther* hat dies mit seiner berühmten Rechtfertigungslehre zum Mittelpunkt der christlichen Existenz gemacht, und seit kurzem hat auch die katholische Kirche diese Auffassung in ihre Lehre integriert. Für unsere Frage nach der sozialen Gerechtigkeit heute läßt sich auch aus diesem biblischen Befund nicht viel herauslesen, eigentlich nur dies ganz allgemein, daß der Mensch Gott und den Mitmenschen das, was recht ist, worauf sie einen Anspruch haben, zu geben hat. Und dabei kommen die Benachteiligten in den Blick, so daß im Neuen Testament die Fernsten und die Feinde zu den Nächsten werden wie im

Gleichnis von dem barmherzigen Samariter. Aber was in der biblischen Zeit als Recht galt, läßt sich über diese allgemeine Option für die Armen hinaus, wie das die Kirche heute nennt, nicht im Einzelnen in die Gegenwart übertragen. Hier hilft erst die alte und neue Philosophie und dazu die volkswirtschaftlichen Erkenntnisse weiter. *Thomas von Aquin* hat diese weltlichen Einsichten schon anfangs des dreizehnten Jahrhunderts in die christliche Ethik eingearbeitet. Er übernimmt von dem Griechen *Aristoteles* die Bestimmung: Gerechtigkeit ist der feste und unwandelbare Wille, jedem das Seine zu geben. Gerechtigkeit ist also eine Haltung, eine Tugend. *Thomas* unterscheidet eine allgemeine von einer besonderen Gerechtigkeit. Die allgemeine richtet sich auf das Wohl der gesamten Gesellschaft, die besondere auf die Ansprüche von Einzelpersonen. Er sagt in seiner Theologischen Summe:

„Wenn wir von der Gerechtigkeit sprechen, ist es klar, daß sie alle sittlichen Tugenden überragt, und zwar deshalb, weil das Gemeinwohl über dem Einzelwohl einer Person steht. Doch auch die Sondergerechtigkeit übertrifft die anderen sittlichen Tugenden.“

Damit sind auch die sogenannten Kardinaltugenden gemeint: Klugheit, Mäßigung, Tapferkeit, die schon die griechischen Philosophen der Gerechtigkeit untergeordnet hatten. Darüber stehen für den Christen nur die sogenannten theologischen Tugenden: Glaube, Hoffnung, Liebe, die aber ohne die Gerechtigkeit in der Luft hängen. Zwei Probleme bleiben: Was ist das Seine, auf das jeder Anspruch hat. Und: Tugend des einzelnen Menschen reicht heute für Gerechtigkeit nicht aus, da der einzelne überfordert ist, sie in der Gesellschaft zu verwirklichen. Notwendig sind gesellschaftliche Institutionen und Strukturen, die Gerechtigkeit garantieren. Und genau hierfür und nicht für die individuelle Tugend wurde der Name soziale Gerechtigkeit gegen Ende des neunzehnten Jahrhunderts erfunden. Um das Seine zu bestimmen, unterscheidet man seit der Antike *drei* ihrer Formen.

Drei klassische Formen

Zur besonderen Gerechtigkeit gehört ihre Urform: die *Tauschgerechtigkeit* zwischen den Individuen. Aber ob dieser Tausch bei Angebot und Nachfrage jedem das Seine garantiert, ist die Frage; denn der Mächtigere ist im Vorteil.

Die zweite Form ist die sogenannte *legale* oder *Gemeinwohlgerechtigkeit*, die jeden verpflichtet, das Seine für die Gemeinschaft, die Gesellschaft und den Staat beizutragen. Aber ob alles, was unter dem Namen, manchmal Vorwand des Gemeinwohls von den einzelnen verlangt wird, angemessen ist, bleibt ungeklärt. Die Erfahrungen mit Diktaturen und überbürokratisierten Staaten nähren berechtigte Zweifel.

Es bleibt noch die dritte Form, die *Verteilungsgerechtigkeit*, die vor allem den Staat und die Gesamtgesellschaft verpflichtet, denen, die es nötig haben, das zum Leben Notwendige, aber ihnen Fehlende zu ersetzen. Gefühlsmäßig möchte man eine Gleichheit derer herstellen, die auf die Zuteilung angewiesen sind und derer, die das Nötige sich selbst verschaffen, also eine Ergebnisgerechtigkeit. Solche

frühkommunistischen Utopien sind gescheitert, aber über das Maß der Verteilung wird gerade unter den gegenwärtigen Problemen des Sozialstaates in der Öffentlichkeit und in der Politik heftig gestritten. Die organisatorische und staatliche Verankerung der Verteilungsgerechtigkeit wird von vielen als soziale Gerechtigkeit bezeichnet, während andere das ausgewogene Verhältnis aller drei Gerechtigkeitsformen mit diesem Namen versehen. Wieder andere möchten unter sozialer Gerechtigkeit etwas ganz anderes verstehen, wobei nicht klar ist, wie sich diese unterscheidet von den bisher genannten Formen. Angesichts all dieser Ungenauigkeiten sind die Worte des Wirtschaftswissenschaftlers und Nobelpreisträgers *Friedrich-August von Hayek* verständlich:

„Mehr als zehn Jahre lang habe ich mich intensiv damit befaßt, den Sinn des Begriffs ‚soziale Gerechtigkeit‘ herauszufinden. Der Versuch ist gescheitert; oder besser gesagt, ich bin zu dem Schluß gelangt, daß für eine Gesellschaft freier Menschen dieses Wort überhaupt keinen Sinn hat. Das Adjektiv ‚sozial‘ kann beinahe jede beliebige Bedeutung erhalten. Es gibt kein anerkanntes oder erkennbares allgemeines Prinzip für Verteilungsgerechtigkeit, und auch, wenn man sich auf solche Prinzipien einigen könnte, wären sie auf eine Gesellschaft nicht anwendbar, deren Produktivität darauf beruht, daß die Individuen frei sind, ihre eigenen Kenntnisse und Fähigkeiten für ihre eigenen Zwecke zu nutzen. ‚Soziale Gerechtigkeit‘ kann nur in einer gelenkten oder Befehlswirtschaft eine Bedeutung erhalten. Die völlige Inhaltslosigkeit des Begriffs ‚soziale Gerechtigkeit‘ zeigt sich an der Tatsache, daß es keine Übereinstimmung darüber gibt, was soziale Gerechtigkeit im Einzelfall erfordert, daß ferner keine Kriterien bekannt sind, nach denen entschieden werden könnte wer recht hat, wenn die Leute verschiedener Ansicht sind.“

Hayek nennt die soziale Gerechtigkeit ein „Wieselwort“, weil es wie ein Wiesel die Farbe seines Fells je nach den Umständen in der Bedeutung wechselt. Die katholische Soziallehre ist *Hayek* nicht gefolgt und behält den Begriff amtlich bei, aber definiert ihn nicht im Einzelnen. Insofern bleibt *Hayeks* Kritik bestehen. Deshalb äußert sich der Jesuit und Sozialethiker *Walter Kerber* dazu:

„Die Vieldeutigkeit des Gerechtigkeitsbegriffs läßt sich also nur überwinden, wenn man angibt, welche Art von Gleichheit hergestellt werden soll. Soziale Gerechtigkeit kann nicht ‚jedem das gleiche‘ bedeuten, also nicht völlige Gleichheit der Lebenssituationen, der Ergebnisse des gesellschaftlichen Verteilungsprozesses. Eine solche Ergebnisgleichheit würde dem Menschen in ihrer Verschiedenheit nicht gerecht. Soziale Gerechtigkeit kann also bestenfalls Gleichheit der Ausgangschancen bedeuten, der Startbedingungen, unter denen der einzelne die Möglichkeit erhält, durch eigene Leistung im Leben voranzukommen.“

Die deutschen Bischöfe haben in einem Dokument im Dezember 2003 die einseitige Vereinnahmung der sozialen Gerechtigkeit durch staatliche Verteilung kritisiert, sie sprechen von einer Verengung der Sozialpolitik auf Verteilungspolitik:

„Als Folge einer lang eingespielten Praxis werden in Deutschland alle sozialpolitischen Vorschläge primär im Sinne von Rechtsansprüchen auf Geldtransfers verteilungspolitisch wahrgenommen und diskutiert. Es fällt unter den Tisch, daß es bei der Sozialpolitik auch um produktive Aufgaben gehen muß, nämlich um Dienstleistungen, Qualifizierung und Gestaltung der sozialen Umwelt. Sozialpolitik gilt aber weithin als Politik zur Verteilung finanzieller Ressourcen. Dabei wird übersehen, daß die Steigerung wirtschaftlicher Leistungskraft oft den ärmeren Bevölkerungsteilen ebenso zugute kommen kann wie viele soziale Transferleistungen.“

Schon 1998 haben die Bischöfe in einem Memorandum einer Expertengruppe die bisher übersehene gesellschaftliche Dimension der sozialen Gerechtigkeit, die in den bekannten drei Formen nicht enthalten ist, genauer bestimmt als „Beteiligungsgerechtigkeit“:

„Beteiligungsgerechtigkeit zielt darauf, Menschen zu eigenverantwortlichem Handeln und zur Übernahme von Verantwortung für andere zu befähigen. Auch wenn die Möglichkeiten, durch eigene Arbeit und eigene Entscheidungen sein Leben zu gestalten, ungleich verteilt sind, muß Eigenverantwortung als Voraussetzung gesellschaftlicher Solidarität von allen gefordert werden.“

Soziale Gerechtigkeit herzustellen, ist demnach ein vielschichtiges Unternehmen. Trotz aller kirchlichen und politischen Mahnungen, Vorschläge und Maßnahmen wird es auch für Christen und für die Kirche kein einheitliches Konzept geben können. Alle Bemühungen müssen sich zwar messen lassen am christlichen Menschenbild, an Solidarität mit den Armen, an Subsidiarität und an der Würde des einzelnen, aber eine pluralistische und freie Gesellschaft mit den vielfältigen Ideen, Erfahrungen, Bedürfnissen ihrer Mitglieder läßt kein einheitliches Programm der sozialen Gerechtigkeit zu; auch von der Kirche kann man kein solches erwarten, nur Vorschläge ihrer unterschiedlichen Individuen und Gruppen. Wo der Versuch unternommen wird, eine soziale Gerechtigkeit in allem und jedem genau zu bestimmen, spricht der schon erwähnte *Hayek* von einem religiösen Aberglauben. Und mit seiner Folgerung dürfte er Recht behalten:

„Die Suche nach dem Ideal der Gerechtigkeit setzt nicht voraus, daß gewußt wird, was Gerechtigkeit ist, sondern nur, daß wir wissen, was wir als ungerecht oder unwahr ansehen.“

Was augenscheinlich ungerecht ist, dürfte eher klar sein als zu wissen, was gerecht ist. Und hier ist auch eher Übereinstimmung zu erwarten. Um Ungerechtigkeiten zu sehen, zu benennen und zu verändern, bleibt für Christen wie für die Kirche als ganzes genug zu tun übrig.

Prof. Dr. Hans Joachim Türk lehrte Philosophie und Sozialethik an der Georg-Ohm Fachhochschule in Nürnberg.

Vertrauen als Ressource und als Problem

I. Wem vertrauen die Deutschen?

Unfähige Manager scheiden mit gewaltigen Abfindungen aus ihren Ämtern. Die durch gewagte Spekulationen hervorgerufene Bankenkrise des Jahres 2007 greift von den USA auf andere Länder und damit auch auf Deutschland über, zu ihrer Eindämmung müssen in erheblichem Umfang Steuermittel eingesetzt werden. Anfang 2008 werden Fälle von Steuerhinterziehung in großem Stil durch Bezieher hoher Einkommen und Besitzer großer Vermögen bekannt. Bei der Kommentierung dieser Ereignisse spielte und spielt nach wie vor die Feststellung eine zentrale Rolle, die Menschen in unserem Land verlören das Vertrauen in die wirtschaftlichen und politischen Eliten und damit letztlich auch in die wirtschaftliche und politische Ordnung. Wo solches Vertrauen schwinde, werde aber auch der gesellschaftliche Zusammenhalt schwächer, was zu Wohlfahrtseinbußen führe. Dem ist aus sozialwissenschaftlicher Sicht weitgehend zuzustimmen. Darüber hinaus stellt sich allerdings auch die grundsätzliche Frage nach der Rolle von Vertrauen in unserer Gesellschaft und nach den strukturellen und kulturellen Faktoren, die Vertrauen begünstigen oder erschweren.

Anhaltspunkte mögen da die Meinungsforschungsinstitute liefern, die uns immer wieder mit Informationen darüber versorgen, wem die Menschen in unserem Land (noch) vertrauen. So ergab etwa eine im Juli 2005, also vor der Bankenkrise und den spektakulären Fällen von Steuerhinterziehung, durchgeführte Umfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach, daß 73 Prozent der Befragten sehr viel oder ziemlich viel Vertrauen in die Polizei hatten. Es folgten der Bundespräsident, das Bundesverfassungsgericht und die Universitäten. Für die Vertreter der Branche besonders erfreulich muß das Ergebnis gewesen sein, daß den Meinungsforschungsinstituten (!) 53 Prozent der Befragten sehr viel oder ziemlich viel Vertrauen entgegenbrachten. In Hinblick auf die „Kirche“ waren es hingegen nur 39 Prozent. Dieser Anteil war allerdings immer noch deutlich höher als derjenige, der auf die großen Wirtschaftsunternehmen (22 Prozent), die Gewerkschaften (19 Prozent), die Bundesregierung (15 Prozent) und die Parteien (10 Prozent) entfiel. Das Schlußlicht bildeten die Arbeitsämter mit sechs Prozent.¹

Wie in der Regel bei Umfragen hängt das Ergebnis von den Auswahlmöglichkeiten ab, die den Befragten geboten werden. Deshalb erbrachten andere Umfragen auch Ergebnisse, die von den hier vorgestellten abweichen. Gemeinsam ist den Ergebnissen allerdings, daß die Kirchen keine Spitzenposition einnehmen.² Dabei kommt die katholische Kirche im Allgemeinen schlechter weg als die evangelische. So zitiert *Andreas Püttmann* aus der Umfrage „Perspektive Deutschland“ aus dem Jahre 2006, daß 45 Prozent der Befragten der katholischen Kirche mißtrauten, aber nur 24 Prozent der evangelischen. Er führt dies wesentlich dar-

auf zurück, daß gerade die katholische Kirche „unbequeme Normen verkündigt, die eine Einschränkung von Freiheiten bedeuten ...“³

Nun dürfte im Alltag der Menschen das Vertrauen in den Bundespräsidenten oder in die Universitäten eine weit geringere Rolle spielen als das gewöhnlich gar nicht weiter reflektierte Vertrauen darauf, daß andere Menschen sich so verhalten, wie es von ihnen erwartet werden kann, daß sie also geltende Regeln einhalten. In diesem Zusammenhang wird deshalb auch von Regelvertrauen gesprochen: Daß der Verkehrsteilnehmer, der uns auf der Straße entgegenkommt, sich an die Norm des Rechtsverkehrs hält, daß der Handwerker, der die Elektroinstallationen in unserem Haus modernisiert, sich an den geltenden technischen Standards orientiert. Wir müssen darauf vertrauen, daß der Landwirt, von dem wir unser Gemüse beziehen, auch tatsächlich biologischen Anbau betreibt und daß der Arzt, der uns behandelt, auch über das entsprechende Wissen und die notwendigen Fertigkeiten verfügt. Und schließlich ist es für unsere Entwicklung und unser Wohlbefinden überaus wichtig, daß wir Menschen als solchen, das heißt, in ihrer Gesamtpersönlichkeit, und nicht nur im Hinblick auf bestimmte von ihnen ausgeübte Funktionen (Richter, Kfz-Mechaniker, Hochschullehrer) vertrauen können. Das Kind muß seiner Mutter vertrauen können, der Freund dem Freund. Und für eine Lebensform wie die Ehe ist Vertrauen die Grundlage schlechthin. Von daher gesehen gehen die Antworten auf die Frage, wem die Menschen vertrauen, weit über das hinaus, was üblicherweise im Rahmen der Umfrageforschung abgefragt wird bzw. überhaupt halbwegs verlässlich abgefragt werden kann. Dies müssen wir uns vor Augen halten, wenn wir uns mit der Bedeutung von Vertrauen für die Lebensbedingungen in unserer Gesellschaft befassen.

II. Persönliches Vertrauen und Systemvertrauen

Wenn wir uns in einer Konfliktsituation einem Freund offenbaren, gehen wir davon aus, daß er das, was er erfährt, für sich behält und schon gar nicht gegen uns verwendet. Wenn wir unsere Ersparnisse bei einer Bank anlegen, gehen wir nach wie vor davon aus, daß das Kreditinstitut für gute Erträge sorgt und daß wir bei Bedarf wieder auf unsere Einlage zurückgreifen können. Wir tun dies, weil wir Vertrauen in unseren Freund und in unsere Bank haben. Wir gehen dabei aber letztlich immer ein Risiko ein. *Niklas Luhmann* hat dies in die bekannte Formulierung gekleidet, Vertrauen stelle eine riskante Vorleistung dar.⁴ Warum sind wir aber bereit, eine solche riskante Vorleistung zu erbringen? Der wichtigste Grund ist der, daß wir entweder gar nicht über die Möglichkeit verfügen, um die Persönlichkeit eines anderen Menschen in all ihren Facetten zu ergründen oder die Geschäftspolitik einer Bank über einen längeren Zeitraum hinweg im Detail zu verfolgen oder daß wir uns nicht völlig im Geschäft des Prüfens und Kontrollierens verausgaben wollen, weil uns Aufwand und möglicher Ertrag nicht in einem angemessenen Verhältnis zu stehen scheinen.

Das heißt nun aber nicht, daß Vertrauen ohne jedwede Grundlage ist. Vertrauen ist nicht gleichbedeutend mit Vertrauensseligkeit. Es sind im Wesentlichen drei

Grundlagen, auf denen Vertrauen basiert. Die erste ist affektiver Natur und spielt vor allem in persönlichen Beziehungen eine Rolle. Sympathie und Zuneigung sind hier die entscheidenden Faktoren. Zwar haben wir schon alle einmal die Erfahrung gemacht, daß uns unser Gefühl getäuscht hat, doch dürften die meisten Menschen der Auffassung sein, daß sie alles in allem mit ihrem Gefühl richtig lagen. Von daher ist es, so paradox es klingen mag, in einer Situation, in der keine anderen Anhaltspunkte vorliegen, geradezu rational, sich auf sein Gefühl zu verlassen. Eine zweite Grundlage für Vertrauen ist Erfahrung. War der Arbeitskollege bislang immer zur Stelle, wenn ein Problem auftauchte, das mit den eigenen Mitteln nicht zu lösen war, so ist davon auszugehen, daß er auch bei den sich jetzt abzeichnenden Schwierigkeiten helfen wird. Hat der Verband X in der Vergangenheit immer konsequent unsere Interessen vertreten, dann spricht alles dafür, auf seine Unterstützung auch in einer neuen Situation zu setzen. Eine dritte Vertrauensbasis ist schließlich Reputation. Der Kranke kennt den Arzt Y zwar nicht persönlich, doch gilt dieser allgemein als einer der besten Operateure. Also kann man sich ebenfalls in seine Hände begeben. Ist die Bank Z bekannt für ihr umsichtiges Management, dann wird aus der Sicht eines Anlegers auch das eigene Wertpapierdepot dort gut aufgehoben sein.

Nun ist es eine Sache, Vertrauen in einen Menschen zu entwickeln, den wir vielleicht tagtäglich sehen und eine andere, einer Bank oder der Rentenversicherung zu vertrauen. Im ersten Fall handelt es sich um *persönliches* Vertrauen. Solches Vertrauen gründet auf konkreter Anschauung. Unter Umständen kommt auch noch direkte Interaktion hinzu, was bedeutet, daß wir aus den Reaktionen des anderen auf unser eigenes Verhalten zusätzliche Rückschlüsse auf Charaktereigenschaften und Handlungsweisen des anderen ziehen können. Tritt zu dieser Erfahrungskomponente dann noch die Sympathiekomponente hinzu, ist die Stabilität des Vertrauens relativ hoch. Indessen ist es offensichtlich, daß das Leben in einer Gesellschaft wie der unseren nicht nur auf persönlichem Vertrauen basieren kann, ja daß persönliches Vertrauen sogar eher die Ausnahme ist. Wir müssen auch auf das regelkonforme Verhalten von Menschen vertrauen, die wir nicht persönlich kennen, wir müssen darüber hinaus aber vor allem Systemen vertrauen, die unsere Lebensbedingungen in erheblichem Umfang bestimmen. Solche Systeme sind etwa das Bankwesen, die Rechtsprechung oder die Rentenversicherung. Natürlich sind auch in diesen Systemen Menschen tätig, doch haben wir es allenfalls mit einzelnen Repräsentanten zu tun. Ob unsere Renten aber tatsächlich sicher sind, können wir aus dem Verhalten der Beraterin auf dem örtlichen Versicherungsamt nicht erschließen, obwohl uns vielleicht gerade diese Frage ganz besonders beschäftigt. Wir müssen stattdessen auf ein, gemessen an unseren Möglichkeiten der Einsichtnahme, mehr oder weniger abstraktes System vertrauen. Solches *Systemvertrauen* aufzubringen, dürfte für die meisten Menschen aber schwieriger sein, als persönliches Vertrauen zu entwickeln und zu unterhalten.

Und dennoch kommen wir ohne solches Systemvertrauen nicht aus, wenn wir nicht an der Gesellschaft, in der wir leben, verzweifeln wollen. Dabei spielt auch beim Systemvertrauen Erfahrung eine Rolle. Wenn die Menschen in Deutsch-

land die Erfahrung gemacht haben, daß es der Bundesbank seit ihrer Gründung immer gelungen ist, die Währung vergleichsweise stabil zu halten, dann werden sie davon ausgehen können, daß dies auch in Zukunft so sein wird. Das heißt, sie werden auch davon ausgehen, daß die Europäische Zentralbank, in der ja Repräsentanten der Bundesbank vertreten sind, ebenfalls die Geldwertstabilität sichern wird. Umgekehrt werden die Menschen, die immer wieder erfahren haben, daß in ihrem Land öffentliche Fonds geplündert wurden, auch kein Vertrauen haben in eine neu ins Leben gerufene Institution, an die sie regelmäßig Beiträge entrichten sollen, um bei Erreichen einer bestimmten Altersgrenze einmal eine Rente zu erhalten. Sie werden vermutlich alles tun, um einer Beitragszahlung auszuweichen. Dies war in vielen Schwellenländern ein schwerwiegendes Problem und ist es heute noch in Entwicklungsländern – wenn denn, außer für bestimmte privilegierte Gruppen, überhaupt ein System der Alterssicherung aufgebaut wird.

III. Vertrauen als Element des Sozialkapitals

Vertrauen ist zwar eine „Leistung“ von Individuen, das Ausmaß, in dem diese Leistung erbracht wird, ist aber von weitreichender gesellschaftlicher Bedeutung. Vertrauen ist nämlich ein zentrales Element dessen, was von Soziologen und Politikwissenschaftlern als Sozialkapital bezeichnet wird. „Analog zu den Vorstellungen von physischem Kapital und Humankapital“, so schreibt *Robert Putnam*, „bezieht sich der Begriff ‚Sozialkapital‘ auf bestimmte Grundzüge der sozialen Organisation, beispielsweise auf Netzwerke, Normen und soziales Vertrauen, die Koordination und Kooperation zum gegenseitigen Nutzen fördern“.⁵ *Francis Fukuyama* ist sogar noch entschiedener, was die Rolle des Vertrauens anbelangt. Für ihn handelt es sich beim Sozialkapital um ein Potential („capability“), das aus der weiten Verbreitung von Vertrauen in einer Gesellschaft oder in Teilen von ihr entsteht.⁶ Während der einzelne gezielt in Humankapital investieren kann, indem er sich etwa den Mühen einer anstrengenden Ausbildung unterzieht, ist *Fukuyama* zufolge ein direkter Erwerb von Sozialkapital nicht möglich. Dem müsse nämlich die Verinnerlichung moralischer Normen der Gemeinschaft und damit einhergehend die Entwicklung von „virtues“ wie Loyalität, Ehrlichkeit und Verlässlichkeit vorangehen.⁷

Gesellschaften unterscheiden sich in ihrem Sozialkapital, und damit auch im Ausmaß des in ihnen herrschenden Vertrauens. Dabei sind Gesellschaften mit einem hohen Vertrauenspotential, so ließe sich die Argumentation von *Fukuyama* zusammenfassen, tendenziell solchen überlegen, in denen die Menschen einander wenig vertrauen und in denen vor allem kein Vertrauen in abstrakte Institutionen bzw. Systeme besteht. Wo die Menschen kein Vertrauen in das Bankensystem haben, werden sie ihr Geld eher zu Hause aufbewahren, was zur Folge hat, daß die vielen kleinen Geldbestände nicht gebündelt und als Kredite für wirtschaftlich sinnvolle Investitionen ausgegeben werden können. Wo die Menschen nicht in die Wirksamkeit politischer Institutionen vertrauen, verlassen sie sich lieber auf Entscheidungen, die im Clan getroffen werden. Und wo sie kein Vertrauen auf den Schutz durch die Repräsentanten der öffentlichen Ordnung haben, setzen sie lieber auf das Wirken von „Paten“ und Warlords. Dies

alles führt aber dazu, daß die tatsächliche Wohlfahrt hinter der möglichen gesellschaftlichen Wohlfahrt zurückbleibt.

Besonders groß sind die Unterschiede in der Reichweite von Vertrauen zwischen den sogenannten „Entwicklungsländern“ und den entwickelten Ländern. Aber selbst in der Europäischen Union gibt es erhebliche Unterschiede. Auch wenn die entsprechenden Studien schon eine Reihe von Jahren zurückliegen, so machen sie doch die Unterschiede in Europa deutlich. So erbrachte etwa die Europäische Wertestudie von 1999/2000, daß in Dänemark 91 Prozent, in Finnland 90 Prozent und in Irland 84 Prozent der Befragten Vertrauen in die Polizei hatten, in der Tschechischen Republik aber nur 33 Prozent, in Griechenland 28 Prozent und in Litauen 26 Prozent. Bei den deutschen Befragten waren es 74 Prozent.⁸ Auf der anderen Seite war dem European Social Survey von 2002 zufolge das Vertrauen in andere – gemessen auf einer Skala von 0 („man kann nicht vorsichtig genug sein“) bis 10 („man kann den meisten Menschen vertrauen“) – in Dänemark (7,0) und Finnland (6,5) besonders hoch, in der Tschechischen Republik (4,3) und in Griechenland (3,6) aber niedrig. Deutschland lag mit dem Wert 4,7 im Mittelfeld. Dem entspricht, daß in Dänemark und Finnland die Sorge deutlich geringer ausgeprägt war, von anderen ausgenutzt zu werden als in der Tschechischen Republik und in Griechenland. Umgekehrt wurde die Hilfsbereitschaft in den beiden skandinavischen Ländern deutlich positiver eingeschätzt als in der Tschechischen Republik und in Griechenland.⁹

Schließlich geht Vertrauen als zentrales Element des Sozialkapitals, dies zeigen die Daten, noch mit einem weiteren wichtigen Faktor zusammen, auf den *Fukuyama* ebenfalls großes Gewicht legt: die Fähigkeit und Bereitschaft der Menschen, sich außerhalb ihres primären Lebensraumes zu organisieren. So waren in den „Hochvertrauensländern“ Dänemark und Finnland 84 bzw. 79 Prozent der Befragten Mitglied in einer Organisation oder einem Verein, in Griechenland und in der Tschechischen Republik aber nur 56 bzw. 58 Prozent.¹⁰ Wo Vertrauen und die Fähigkeit zur Vergesellschaftung ausgeprägt sind, erhöht sich aber auch für den einzelnen die Chance, sein individuelles Handlungspotential zu vergrößern.

IV. Vertrauen im öffentlichen Raum

Das Vertrauen in die politischen Parteien ist in Deutschland, wie die Umfragen zeigen, gering. Ihnen wird nachgesagt, sie hielten sich nicht an Wahlversprechen, seien primär an ihrem Selbsterhalt interessiert und dienten vornehmlich ehrgeizigen Karrieristen zur Erlangung von Machtpositionen oder einträglichen Pfründen. Wo den Parteien nicht vertraut wird, kann aber auch das Vertrauen in parlamentarische Entscheidungsprozesse nicht groß sein. Für diesen Schluß spräche die zunehmend als niedrig beklagte und teilweise noch weiter zurückgehende Beteiligung bei Kommunal- und Landtagswahlen. Bei letzteren lag die Beteiligung an den im Zeitraum 2003 bis 2006 durchgeführten Wahlen zwischen 44,4 Prozent in Sachsen-Anhalt und 68,7 Prozent in Hamburg.¹¹ Demgegenüber ist die Wahlbeteiligung bei Bundestagswahlen immer noch vergleichsweise hoch. Sie

lag bei der Bundestagswahl 2005 bei 77,7 Prozent. Dies war zwar die niedrigste Wahlbeteiligung in der Geschichte der Bundesrepublik,¹² wobei Beteiligungsraten von über 90 Prozent wie 1972 und 1976 sicherlich als Ausnahmen zu betrachten sind, doch ist sie gemessen an „alten“ Demokratien wie der Schweiz oder den USA immer noch beachtlich.

Es wird hier ein interessanter Widerspruch deutlich. Die Menschen haben zwar kein großes Vertrauen in die politischen Parteien, sie setzen in großer Zahl aber nach wie vor auf den Staat als wichtigen und in manchen Kreisen sogar wichtigsten Garanten ihrer Wohlfahrt. Weil über staatliche Leistungen aber nun einmal im politischen Prozeß durch Parteien und von ihnen getragene Regierungen entschieden wird, gilt es zumindest auf Bundesebene auf die Zusammensetzung des Parlaments Einfluß zu nehmen. Nicht zuletzt deshalb gehen immer noch drei von vier Wahlberechtigten zur Wahl! Wie wichtig für die Bürger der Staat als Garant von Wohlfahrt nach wie vor ist, zeigt sich besonders deutlich im Bereich der sozialen Sicherung. So stimmten bei der ALLBUS-Umfrage des Jahres 2004 der Aussage „Der Staat muß dafür sorgen, daß man auch bei Krankheit, Not, Arbeitslosigkeit und im Alter ein gutes Auskommen hat.“ 82 Prozent der befragten Westdeutschen und 92 Prozent der befragten Ostdeutschen zu. Und selbst in der Altersgruppe 18 bis 34 Jahre waren 87 Prozent der befragten Westdeutschen dieser Auffassung. Sogar eine deutliche Mehrheit der Selbständigen vertrat diese Position.¹³ Dem Mikrozensus 2006 des Statistischen Bundesamtes zufolge leben von den Leistungen des Systems der sozialen Sicherung fast 30 Prozent der Deutschen.¹⁴ Weitere Bevölkerungsgruppen erhalten Leistungen, die das Arbeitseinkommen ergänzen – etwa Wohngeld oder Kindergeld. Was aber das Entscheidende ist: Für die ganz große Mehrheit der Bevölkerung stellte das Sozialleistungssystem bislang ein stabilisierendes, nämlich Sicherheit vermittelndes, Element ihres Lebensgefühls dar. Auch die Rolle des Systems bei der Modernisierung Nachkriegsdeutschlands und sein Beitrag zum sozialen Frieden darf nicht unterschätzt werden.¹⁵

Und nun geht, wie Umfragen zeigen, auch das Vertrauen in dieses System zurück! Es schwindet, weil die Menschen ahnen, daß die Alterung der Gesellschaft, die Flexibilisierungstendenzen in der Arbeitswelt¹⁶ und die Internationalisierung der Wirtschaftsbeziehungen es immer schwieriger machen, Sozialleistungen in der bisherigen Form zu erbringen.¹⁷ Es schwindet aber nicht zuletzt auch deshalb, weil viele Menschen der Auffassung sind, die etablierten politischen Akteure seien unfähig oder, weil auf ihre eigenen Vorteile bedacht, gar nicht ernstlich daran interessiert, den herausziehenden Problemen zu begegnen. Das abnehmende Vertrauen in das System der sozialen Sicherung, das für große Teile der Bevölkerung den Kernbereich staatlicher Aktivität schlechthin ausmacht, steht also in einem engen Zusammenhang mit dem Mißtrauen gegenüber den politischen Akteuren.

Genährt wird dieses Mißtrauen in jüngster Zeit noch dadurch, daß sich in der Öffentlichkeit der Eindruck verbreitet, die Politik gebiete Erscheinungen in der Wirtschaft, die als Fehlentwicklungen angesehen werden, keinen Einhalt. Dabei geht es um Stellenabbau trotz hervorragender Ertragslage von Unternehmen, um

als ungerechtfertigt hoch angesehene Managergehälter und um spektakuläre Fälle von Steuerhinterziehung durch Bezieher hoher Einkommen und Besitzer großer Vermögen. Daß Unternehmen zur Steigerung einer ohnehin schon guten Ertragslage Mitarbeiter entlassen, ist sicherlich etwas, das für die Betroffenen und auch für die Öffentlichkeit schwer nachvollziehbar ist. Indessen sind die Handlungsmöglichkeiten der Politik in einer dynamischen Wirtschaft mit weltweiter Konkurrenz beschränkt. Und sie sind es noch mehr bei der Frage der Managergehälter. Hohe Abfindungen für – wegen Unfähigkeit – vorzeitig aus ihrem Vertrag entlassene Manager sind zweifellos auch für den ein Ärgernis, der grundsätzlich auf die Gesetze des Marktes setzt. Für den Standort Deutschland wären die negativen Folgen eines direkten Eingreifens der Politik aber wohl gravierender als der zu erwartende Nutzen, der ohnehin eher symbolischer als realer Natur wäre.

Allerdings gäbe es sehr wohl Möglichkeiten der indirekten politischen Einflußnahme. So ließe sich über entsprechende gesetzliche Regelungen etwa die Rolle des Gesamtaufsichtsrats bei der Festsetzung von Managergehältern stärken. Denkbar wäre auch die Schaffung eines eigenen Vergütungsausschusses des Aufsichtsrats, dem keine ehemaligen Mitglieder des Vorstands angehören dürften, und die Ermächtigung der Hauptversammlung, zur Struktur der Vergütung des Vorstands und zu deren Höhe im Einzelfall Stellung zu nehmen. Eine generelle Beschränkung von Managergehältern würde, so gut sie sich vielleicht als Wahlkampfangument einsetzen ließe, indessen wohl nur dazu führen, daß Führungskräfte Deutschland den Rücken kehren. Im Übrigen ist die Öffentlichkeit bei den Einkommen von Profisportlern und Stars der Unterhaltungsindustrie gewöhnlich weitaus nachsichtiger als bei den Gehältern von Managern.

Noch größer sind die Widersprüche beim Thema Steuerhinterziehung. Daß es sich hierbei um einen gesetzeswidrigen Akt handelt, der entsprechend geahndet werden muß, steht außer Zweifel. Indessen ist es aber eine Tatsache, daß Steuerhinterziehung zu einer Art Volkssport geworden ist. Eine Erklärung für diesen Volkssport wird darin gesehen, daß „der Zugriff auf das Geld der Bürger zu groß ist.“¹⁸ Für diesen Standpunkt lassen sich gute Argumente ins Feld führen.¹⁹ Auf der anderen Seite sind unter denen, die sich durch den Staat geschöpft fühlen, wiederum viele, die genau auf die Wohlfahrtsproduktion durch diesen Staat setzen. In welchem Maße den Bürgern dieser Widerspruch bewußt ist, dürfte schwer festzustellen sein. Es spricht jedoch einiges für die Vermutung, daß die spektakulären Fälle von Steuerhinterziehung für viele Bürger, vielleicht auch nur unbewußt, eine nicht unwillkommene moralische Entlastung für ein Verhalten darstellen, das man ohnehin praktiziert: Seht da, was die da droben beiseite schaffen. Da ist es ja nur recht und billig, daß wir uns im Rahmen unserer Möglichkeiten auch so verhalten! Im Gegensatz zur alltäglichen Praxis der Steuerhinterziehung stellen die spektakulären Fälle ein öffentliches Thema dar, über das man sich erregt. Dabei besteht der Skandal nicht nur darin, daß es im Einzelfall um große Summen geht, sondern auch darin, daß der Staat offenbar nicht in der Lage ist, durch entsprechende Kontrollen Steuerhinterziehung in großem Stil zu

verhindern. Dies wiederum trägt zur Erosion des Vertrauens in das politische System bei.

Viele Faktoren spielen also eine Rolle, wenn im öffentlichen Raum, insbesondere was Politik und Wirtschaft anbelangt, das Vertrauen der Menschen brüchig wird. Die Fähigkeit und die Bereitschaft, nicht nur im sozialen Nahraum, sondern auch im öffentlichen Raum Vertrauen zu zeigen, stellt aber, wie wir gesehen haben, eine zentrale Komponente des Sozialkapitals dar. Insofern haben wir es auch mit einer tendenziellen Gefährdung des Sozialkapitals zu tun. Und dies hat auch Auswirkungen auf die persönlichen Lebensumstände. Vertrauen in öffentliche Institutionen verringert nämlich den Druck, alle Eigenkräfte auf die Existenzsicherung im weitesten Sinne zu verwenden. Dabei geht es nicht nur um die Verfügung über finanzielle Mittel, sondern auch um die Wahrnehmung von Bildungschancen und um den Schutz vor Kriminalität. Den Menschen, die darauf vertrauen können, daß ihnen öffentliche Institutionen ein bestimmtes Maß an physischer und materieller Sicherheit gewähren, eröffnen sich Freiräume für die Pflege sozialer Beziehungen und für solidarisches Handeln jenseits des primären Lebensraums²⁰, was wiederum einen positiven Einfluß auf das subjektive Wohlbefinden hat.

V. Ist Vertrauen herstellbar?

Vertrauen weitet die Handlungsmöglichkeiten des einzelnen aus. Im öffentlichen Raum erhöht Vertrauen in politische und wirtschaftliche Akteure sowie in die von diesen Akteuren gesteuerten Systeme die Bereitschaft der Menschen, sich auf innovative Problemlösungen im Umgang mit lokalen, nationalen und internationalen Herausforderungen einzulassen. Diesen positiven Funktionen von Vertrauen steht nun der Befund eines, zumindest was den öffentlichen Raum anbelangt, anhaltenden Vertrauensschwunds gegenüber. Von daher liegt die Frage nahe, was getan werden kann, um den Vertrauensschwund aufzuhalten oder sogar neues Vertrauen wieder zu schaffen. Ist Vertrauen aber überhaupt herstellbar? Sicherlich nicht über Kampagnen mit der Aufforderung „Nun vertraut mal schön!“ Genauso wenig wie man Liebe per Aufforderung schaffen kann, ist es möglich, auf diesem Wege Vertrauen zu erzeugen. Beides verlangt erfahrbare Anhaltspunkte oder eine den Menschen existentiell ansprechende Botschaft.

Im Falle des Vertrauens sind solche erfahrbaren Anhaltspunkte auf der persönlichen Ebene etwa die Empathiefähigkeit des anderen, seine Aufrichtigkeit und seine Verlässlichkeit. Auch im öffentlichen Raum ist Verlässlichkeit eine wichtige Voraussetzung für das Entstehen von Vertrauen. Dazu gehört, daß man Wahlaussagen oder Beschäftigungszusagen an seine Mitarbeiter einhält. Auch die Aufrichtigkeit im Hinblick auf eigene Motive und Interessen sowie die Fairneß im Umgang mit politischen Gegnern und Konkurrenten, nicht zuletzt aber auch im Umgang mit Angehörigen des eigenen politischen Lagers und im Umgang mit den anderen Führungskräften im Unternehmen spielen eine Rolle. Neben diesen primär an den Akteuren festgemachten Eigenschaften hat aber vor allem ein Faktor entscheidenden Einfluß auf das Vertrauen im öffentlichen Raum:

Transparenz. Dabei geht es einmal um Transparenz von Entscheidungsprozessen. Wer ist an Entscheidungen beteiligt, welche Interessen vertreten die Entscheidenden, nach welchen Verfahren kommen Entscheidungen zustande? Zum anderen geht es um die Transparenz der Ergebnisse. Im politischen Raum läuft dies auf die Frage hinaus, in welchem Maße Gesetze und Verordnungen für die Bürger verständlich sind. Und schließlich geht es auch um die Transparenz der Systeme, die, wie etwa das System der sozialen Sicherung, Lebenslagen und Lebensgefühle der Menschen in starkem Maße bestimmen.

Nun haben es Politik und Wirtschaft heute gewöhnlich mit hochkomplexen Sachverhalten zu tun. Es wäre deshalb naiv anzunehmen, die damit verbundenen Entscheidungsprozesse und die zustande gekommenen Ergebnisse ließen sich in einer allen Bürgern verständlichen Weise darstellen. Mehr und mehr Sachverhalte können eben nur noch von Experten beurteilt werden. Vielen Bürgern würde es aber schon genügen, wenn sie den Eindruck hätten, man bemühe sich zumindest darum, Vorgänge und getroffene Regelungen transparent und damit tendenziell verständlich zu machen. Eine Entwicklung verdient in diesem Zusammenhang besondere Beachtung. Im Bestreben, auch bei zunehmend komplexer werdenden Sachverhalten dem Einzelfall gerecht zu werden, werden rechtliche Regelungen immer differenzierter und lassen so gleichsam eine Komplexität zweiter Ordnung entstehen. Dies ist für den Bürger in zwei Bereichen in besonderer Weise spürbar, im Sozialrecht und im Steuerrecht. Im Sozialbereich vermögen „Forderungsexperten“ Leistungen zu erlangen, von denen viele Menschen unter Umständen noch nicht einmal etwas gehört haben. Das gleiche gilt für die Inanspruchnahme von Steuervergünstigungen, die oftmals überhaupt nur Profis bekannt sind. Weil die meisten Bürger die komplexe Materie nicht mehr verstehen, gleichzeitig aber wissen oder zumindest vermuten, daß eine Minderheit genau von dieser Komplexität profitiert, verlieren sie das Vertrauen in die Politik, welche ja die jeweiligen Regeln erzeugt. Darüber hinaus wird die Tendenz gefördert, an sozialstaatlichen Leistungen und Vergünstigungen herauszuholen, was nur eben möglich ist.

Transparenz von Regeln und Systemen ist eine wichtige Voraussetzung für Vertrauen im öffentlichen Raum. Allerdings reicht Transparenz nicht aus. Regeln werden im politischen Prozeß erzeugt, über Investitionen, Personalrekrutierung oder Personalabbau wird auf Unternehmens- oder Konzernebene entschieden. Vertrauen in den politischen Prozeß und in das wirtschaftliche Geschehen wird sich aber nicht entwickeln können, wenn die verantwortlichen Akteure nicht durch ihr Handeln zeigen, daß sie vertrauenswürdig sind. Hier kommen persönliche Eigenschaften ins Spiel, die über die Fähigkeit zur Selbstdarstellung in Talkshows und über die heute so hoch geschätzte kommunikative Kompetenz bei Wahlveranstaltungen, Pressekonferenzen und Betriebsversammlungen hinausgehen. Es geht um Ehrlichkeit, Verantwortungsbewußsein und Mut, letztlich also um etwas, über das wir heute gewöhnlich nur noch verschämt reden, nämlich um Tugenden.

Anmerkungen

- 1) Elisabeth Noelle: Vertrauen ist besser. Ein Kapitel aus dem deutschen Schulgeschichtsbuch und der politischen Aktualität. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20. Juli 2005, Nr. 166, S. 5.
- 2) Siehe etwa Hans Joachim Türk: Religion ja, Kirche nein? Ein Plädoyer für die Institution. In: Die Neue Ordnung, 5/2005, S. 325.
- 3) Andreas Püttmann: Anstößiger Wahrheitsanspruch. Zehn Thesen zum Standort des Christentums. In: Die Neue Ordnung, 1/2008, S. 35.
- 4) Niklas Luhmann: Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. Stuttgart 21973, S. 23 f.
- 5) Robert D. Putnam: Demokratie in Amerika am Ende des 20. Jahrhunderts. In: Friedrich Wilhelm Graf, Andreas Platthaus, Stephan Schleissing (Hrsg.): Soziales Kapital in der Bürgergesellschaft. Stuttgart 1999, S. 28.
- 6) Francis Fukuyama: Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity. New York 1996, S. 26.
- 7) Ebd., S. 26 f.
- 8) Regine Berger-Schmitt: Geringes Vertrauen in wirtschaftlich schwachen Ländern. Indikatoren zu den Lebensverhältnissen in der erweiterten Europäischen Union. In: Informationsdienst Soziale Indikatoren, Ausgabe 32, Juli 2004, S. 8.
- 9) Ebd., S. 9.
- 10) Ebd., S. 9.
- 11) Statistisches Bundesamt (Hrsg.): Statistisches Jahrbuch 2007. Für die Bundesrepublik Deutschland. Wiesbaden 2007, S. 105.
- 12) Statistisches Bundesamt (Hrsg.): Datenreport 2006. Zahlen und Fakten über die Bundesrepublik Deutschland. Wiesbaden 2006, S. 157.
- 13) Ebd., S. 649.
- 14) Nur eine Minderheit lebt von der eigenen Arbeit. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27. Februar 2008, Nr. 49, S. 13.
- 15) Vgl. Hans Braun: Der Wohlfahrtsstaat als Medium der Inklusion und Exklusion. In: Cornelia Bohn, Alois Hahn (Hrsg.): Prozesse der Inklusion und Exklusion. Identität und Ausgrenzung. Annali di Sociologia. Soziologisches Jahrbuch, 16/2002/03, S. 435 f.
- 16) Hierzu Hans Braun: Prekariat – eine neue Lebensform? In: Die Neue Ordnung, 4/2007, S. 306-309.
- 17) Siehe hierzu Hans Braun: Darf man noch vom Sozialstaat reden? In: Die Neue Ordnung, 1/2007, S. 16-21.
- 18) Holger Steltzner: Steuergerechtigkeit. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27. Februar 2008, Nr. 49, S. 1.
- 19) Siehe Wolfgang Ockenfels: Der Staat greift zu stark ein. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 20. Februar 2008, Nr. 43, S. 12.
- 20) Siehe hierzu Hans Braun: „Und wer ist mein Nächster?“ Solidarität als Praxis und als Programm. Tübingen 2003, S. 41-61.

Prof. Dr. Hans Braun lehrt Soziologie an der Universität Trier.

Jost Bauch

Gesundheit als das höchste Gut

Aporien einer materialistischen Ethik

In der modernen Soziologie wurde in den letzten Jahren kräftig über „Werte“ diskutiert. Unter Wert ist zu verstehen „eine Auffassung vom Wünschenswerten, die explizit oder implizit sowie für ein Individuum oder eine Gruppe kennzeichnend ist und die Auswahl der zugänglichen Wege, Mittel oder Ziele des Handelns beeinflusst“ (*Kluckhohn* 1951, 395). Die Diagnose für moderne Gesellschaften westlichen Zuschnitts reicht dabei vom „Wertewandel“ bis zum „Werteverfall“. Dabei werden die Werte säkularisiert, individualisiert und „optioniert“, d.h. das einzelne Individuum schafft sich mehr oder weniger selbst seinen „Wertecocktail“, Werte werden nicht mehr von wie auch immer übergeordneten Institutionen oder Traditionen übernommen, sie werden gemacht, sie unterliegen der Selbstverfügung des Individuums.

So konstatiert *Ronald Inglehart* einen Wandel von „materialistischen“ zu „post-materialistischen“ Werten. Nachdem die moderne Gesellschaft vom psychischen Druck der Knappheit entlastet ist, geht es nunmehr um „höhere“ Werte der Selbstentfaltung, Selbstverwirklichung des Individuums (*Inglehart* 1989). Der Speyerer Soziologe und Werteforscher *Helmut Klages* konstatiert einen Wertewandel von den „Pflicht- und Akzeptanzwerten zu Selbstentfaltungswerten“ (*Klages* 1988). Die Stoßrichtung geht so eindeutig Richtung Egoismus und Individualismus, auch, so *Klages*, wenn immer noch Raum für helfende Zuwendung und Altruismus vorhanden ist. Während „traditionelle Werte“ stark vom „Dienst an der Sache“ geprägt waren, steht heute im Sinne einer zunehmenden Hochschätzung individueller Autonomie der „Dienst an sich selbst“ im Vordergrund.

Der St. Galler Soziologe *Peter Gross* spricht in diesem Zusammenhang vom „sakralen Ich“, das in einer „Multioptionsgesellschaft“ primär damit beschäftigt ist, die eigenen Erlebnismöglichkeiten und Lebensbedingungen zu steigern. Es entsteht eine Philosophie des Überbietens, an die Stelle einer jüdisch-christlicher Heilserwartung ist eine irdische „Machseligkeit“ getreten, ein irdischer „Mehrgott“. „Mit dem Abblenden der Transzendenz wird die Immanenz, das Diesseits aufgeblendet. Die Phantasie schießt nicht mehr in den Himmel, sondern sie ergießt sich wie das Wasser eines Stausees, wenn der Damm bricht, in die Welt. Es kommt zu einer einschneidenden Transformation des Erlebens und der Wahrnehmung. Der liebe Gott wird auf die Erde geholt. Er schaut nicht mehr von oben auf die armen Menschlein herunter. Die Menschen sind in ihn hineingeschlüpft; nicht Gott ist Mensch geworden, sondern der Mensch Gott und steht nun wie ein Feldherr in der Welt und blickt in die Horizontale. Der Fortschritt ist ein Fortschauen, Fortdenken, Forttheoretisieren und Fortschreiten auf der Erde.

Fortschritt heißt Fortschreiten im Diesseits auf allen Seinsebenen. Das freigelassene Begehren richtet sich auf alles“ (*Gross* 1994, 346).

Eine wesentliche Voraussetzung dieser irdischen Mächtigkeits ist Gesundheit. In einer Multioptionsgesellschaft stehen alle Lebensentwürfe und die damit verbundenen Wertvorstellungen zur Disposition, alles wird relativ, weil alles sich der Optionalität des begehrenden Subjekts zu unterwerfen hat. Bis auf einen Wert: Dem der Gesundheit! Denn Gesundheit ist ja die wesentliche Voraussetzung, um am immer steigerungsfähigen Leben partizipieren zu können, Gesundheit ist die notwendige Bedingung für alles weitere.

Gesundheit ist dabei allerdings mehr als nur Mittel zum Zweck. Gesundheit transformiert zunehmend ins Selbstzweckhafte, denn jede Option, die das Subjekt wählt, ist vergänglich, schleift sich ab. Jede Lebenssteigerung, wenn sie denn massenhaft realisiert wurde, verliert an Attraktivität und muß neuen Versprechungen der Lebenssteigerung weichen, die Zwecke, die man mittels Gesundheit erreichen will, bekommen einen „eventartigen“ Charakter. Damit steigt die Gesundheit zu einem Wert an sich auf: Da alle Lebensaktivitäten außerhalb der Gesundheit sich (immer schneller) verschleißern, macht es für das Subjekt Sinn, seine *Activitas* auf die Gesundheit selbst auszurichten: Damit trägt man den Blankoscheck für die langfristig gesicherte Partizipation an den zukünftigen Lebenssteigerungsmöglichkeiten, Gesundheit wird zum Ziel, das virtuell alle anderen Ziele und Zwecke inkludiert. Gesundheit wird zum höchsten Gut, weil es die Teilhabe an allen anderen Gütern möglich macht. Gesundheit steht für alle Versprechungen der Multioptionalität.

Wir können drei große Verursachungszusammenhänge in soziologischer Sicht erkennen, die die außergewöhnliche Karriere von Gesundheitsthemen und Gesundheitsdiskursen in modernen Gesellschaften bewirkt haben:

- 1) Der gesellschaftliche Säkularisierungsprozeß
- 2) Die funktionale Differenzierung der Gesellschaft
- 3) Die Entwicklung des Staates zum „Gesundheitsstaat“.

1. Der gesellschaftliche Säkularisierungsprozeß

Alfred Müller-Armack hat in seinem Werk „Das Jahrhundert ohne Gott“ (*Müller-Armack* 1948) den umfassenden Säkularisierungsprozeß der westlichen Moderne beschrieben. *Müller-Armack* zeigt auf, wie spätestens im 19. Jahrhundert, das man auch das „irdische Jahrhundert“ nennt, das Leben, die Kultur, die Institutionen umfassend verweltlicht wurden. Kein Jahrhundert hat so die Transzendenz aus dem Diesseits geworfen und alle Spielarten der Kultur auf Immanenz umgestellt. Nach *Müller-Armack* trägt das Christentum, insbesondere in seiner lutherischen Variante, alle Grundlagen der Säkularisation in sich. Gerade aus dem calvinistischen Protestantismus hat sich, wie bei *Max Weber* nachlesbar, der „okzidentale Rationalismus“ entwickelt und aus der noch katholischen Renaissance der Humanismus, der dann in der säkularen Selbstaufklärung des Menschen über sich selbst und seiner Geschichte mündete. Das Christentum trägt alle Keime

seiner Überwindung und die Abkehr der Gläubigen in sich, bemerkte *Hegel*, und *Max Weber* betonte, daß die Religion durch eigene Rationalisierung sich einen tragischen Untergang bereite.

Bezüglich des Säkularisierungsprozesses müssen wir zwischen dem gesellschaftlichen Säkularisierungsprozeß, der alle Werte und Normen betrifft, und dem Säkularisierungsprozeß von Gesundheit selbst unterscheiden. Die steile Karriere von Gesundheit als *summum bonum* können wir nur verstehen, wenn wir sehen, wie durch Säkularisierung andere Werte außerhalb der Gesundheit quasi degradiert wurden, der Transzendenz-Verlust machte diese beliebig, sie verloren an regulativer Kraft im gesellschaftlichen Alltag. Mit dem Transzendenzverlust wurden die Werte (und mithin die Moral) im Rahmen der Aufklärung vor die menschliche Vernunft gezerrt und mündete in der deontologischen Ethik von *Immanuel Kant* und schließlich in einer gesellschaftlichen Diskursethik, wo in einer Art Generalversammlung das Kollektiv „vernunftgeleiteter Akteure“ die Geltung von Normen und Werte nach Maßgabe gesellschaftlicher Funktionalität beschließt. *Kant* mußte sich dabei mit der Paradoxie der Generalisierbarkeit von Selbstreferenz herumschlagen, also mit der Frage, „daß man durch Reflexion auf das, was man selber bewußt für richtig hält, und zwar deswegen, weil man es selber tut, ein Urteil über das allgemein Menschliche hat“ (*Luhmann* 2005,325). *Kant* konnte seine Ethik nur retten, indem er durch die Hintertür die Transzendenz mit dem „transzendentalen Subjekt“ wieder einführte. Ähnliches gilt für die modernen Diskursethiker: Die Ersetzung des vernünftigen Subjekts durch das rasonnierende Kollektiv verschiebt lediglich das Problem der Generalisierbarkeit von Selbstreferenz. Man muß irgendwo die Wirksamkeit metaphysischer Mechanismen unterstellen, wenn man als *pars pro toto* Regeln aufstellen will.

Mit dem Transzendenzverlust wurden die gesellschaftlichen Werte notwendigerweise subjektnäher und materialistischer. Der Utilitarismus und die eudämonistische Ethik erstrebt das „größte Glück der größten Zahl“ (*Oestreich* 1963, 32). Dabei kommt diese materialisierte Ethik aber auch nicht ohne metaphysische und transzendente Bezüge aus. In der „schottischen Moralphilosophie“ von *Adam Smith* und *Adam Ferguson* muß die Wirkkraft einer „invisible hand“ angenommen werden, um aus dem „Wimmeln von Willkür“ der interessegeleiteten Handlungen der individuellen Akteure das gute Ganze, eine „prästabilisierte Harmonie“ entstehen zu lassen (*Bauch* 1981, 101). Die gute Ordnung des Ganzen, die das Streben nach Glückseligkeit aller, wie in der amerikanischen Verfassung festgeschrieben, ermöglicht, ist ohne überirdische Mechanismen offenbar nicht zu haben.

Arnold Gehlen unterscheidet in seinem Spätwerk „Moral und Hypermoral“ (*Gehlen* 1969) vier Ethosformen: 1) das Ethos der Gegenseitigkeit, 2) die Ethik des Wohlbefindens als instinktive Regulation, 3) die familienbezogene Ethik mit den Erweiterungen zum Humanitarismus und 4) das Ethos der Institutionen, einschließlich des Staates (*Gehlen* 1969, 47). Er konstatiert, daß in der Moderne die Ethik des Wohllebens dominiert, das Pflichtethos der Institutionen ist weitgehend zurückgedrängt und spielt keine gesellschaftliche Rolle mehr. „Das Kernstück des ethischen Wandels der Neuzeit besteht darin, wie der Soziologe

Götz Briefs schon im Jahre 1926 ausführte, in der Ethisierung des Ideals des Wohllebens. Nicht die bloße Abweisung von Not und Leiden, sondern das Erfüllungsglück selbst, das Wohlhaben und Wohlleben werden hier zu Sollforderungen erhoben“ (Gehlen 1969, 61). Gehlen spricht auch von der „Ethik des Massenlebenswertes“. Ideale wie Ehre, Großmut und Tapferkeit sind Ausfluß des Kriegshandwerks, sie wurden in der aufkommenden bürgerlichen Gesellschaft im Duell beispielsweise noch gepflegt, verloren dann aber gegenüber den „physiologischen Tugenden“ des Wohllebens schnell an Bedeutung. Im Zusammenhang mit der Heraufkunft des Masseneudämonismus bemerkte Mme. De Stael, daß es nur zwei wirklich dauerhafte Dinge gäbe: die Gewalt und das Wohlleben, demnach wohl zwei Fundamental-Wissenschaften: die Taktik und die Gastronomie, wobei die Gastronomie eindeutig der Sieger sei (Mme. De Stael 1943).

Es ist klar, daß in einer Ethik der Pleonexie und des Massenlebenswerten Gesundheit als Wert ein besonderer Platz zukommt. Gesundheit wird zur *conditio sine qua non* der allgemeinen Genußfähigkeit. Genußfähigkeit muß dabei im engeren Sinne gar nicht materialistisch aufgefaßt werden. Auch der postmaterialistische Wert der „Selbstverwirklichung“ und „Selbsteinbringung“ läuft voll auf der hedonistischen Schiene als Genuß am erfüllten Narzißmus. Die Nähe von Gesundheit und generalisierter Genußfähigkeit führt dann letztlich dazu, daß Gesundheit als das *summum bonum* selbst erscheint, Gesundheit wird zum höchsten Gut, sie erlaubt gleichsam den auf relativer Dauer gestellten Genuß an der Genußfähigkeit. Sind alle konkreten irdischen Genüsse äußerst vergänglich, so verspricht Gesundheit eine Prolongierung dieser adhocistischen Genüsse, solange ich fit bin, kann ich sie ja jederzeit wiederholen. Das Wissen davon wird dann selber zum Genuß: Virtueller sind bei guter Gesundheit alle Lebensgenüsse jederzeit verfügbar. Das Gefühl der Gesundheit wird dann selber, etwa als Wellness, zur letzten Glückseligkeit.

Das Wissen um die eigene Gesundheit enthebt dabei von der zeitlichen Limitation des konkret wahrgenommenen Genusses, ja, sie dient als Kompensation von Enttäuschungsgefühlen, weil viele erstrebte Genüsse mehr versprechen als sie halten, der nächste „Kick“ wird halt besser. Gesundheit verspricht so generell Steigerungsfähigkeit. Allerdings stößt diese Ethik des Wohlbefindens schnell an ihre Grenzen und verstrickt sich in Aporien. Um genußfähig zu bleiben, muß ich nämlich auf Genuß verzichten. Die ganze Fitneßwelle, der Schlankeitswahn, die Direktiven der Gesundheitsförderung propagieren auf der einen oder anderen Weise Entsagung und Anstrengung, die Erhaltung der Genußfähigkeit fordert ihren Tribut. Das wußte schon *Epikur*, der Vater des Eudämonismus, als er sein „lebe im Verborgenen“ propagierte. Man muß gleichsam das Gegenteil vom Wünschenswerten tun, um das Wünschenswerte realisierbar zu halten.

Damit steht das Subjekt vor dem Problem der Ausbalancierung von Entsagung und Genußgewährung. Das Subjekt muß für sich saldieren, wie viel Entsagung es für wie viel Genuß investiert. Der Genuß ohne Reue ist eben auch bei bester Gesundheit nicht zu haben, und am Ende regiert das dauerhaft schlechte Gewissen. Ein Leben mit dem Endziel Genuß erweist sich somit als nicht realisierbar und letztendlich als elende Existenz. Hier zeigt sich schon: Der Mensch braucht

über sich selbst und sein Wohlbefinden hinausweisende Ziele und Werte, auch um wirklich genießen zu können. Darüber hinaus zeigt sich, daß eine Gesellschaft als Ganzes gar nicht funktionieren und „überleben“ könnte, wenn Gesundheit zum einzigen Wert und zum *summum bonum* aufsteigt. Jedenfalls kann für Feuerwehrleute, Rettungssanitäter, Polizisten und Soldaten, die am Hindukusch oder sonstwo die Freiheit und die Menschenrechte verteidigen, Gesundheit als Höchstwert nicht gelten, sie setzen sie ja bewußt aufs Spiel.

Aus Gesundheit läßt sich nicht der gesamte Lebenssinn schöpfen, sie bleibt allenthalben Mittel zum Zweck. „Das Bemühen um Gesundheit macht nur Sinn, wenn sie in ein plurales Wertekanon eingebettet ist, wenn Gesundheit auf außersanitäre Werte und Ziele verweist ... Ohne (außersanitäre) moralische Außenstützen gesund zu leben, um der Gesundheit willen, mag als verkrüppelte Individualethik des hedonistischen und narzißtischen Genußmenschen durchgehen, taugt aber nicht als Kollektivethik. Das Bemühen um Gesundheit – es sei denn, man kümmert sich um die Gesundheit anderer – ist immer egoistisch: Es geht um das eigene Wohlergehen des Individuums oder Kollektivs. Insofern ist Gesundheit immer Mittel zum Zweck: Ich lebe gesund, damit ich Ziele jenseits der Gesundheit erreichen kann: Schutz für Schwache, Dienst an der Sache, Vorbild für andere. So gesehen ist Gesundheit niemals das höchste Gut“ (*Bauch* 2004, 4).

Im Rahmen des allgemeinen gesellschaftlichen Säkularisierungsprozesses (*Lübbe* 1975) wurden auch der Gesundheitsbegriff und die Gesundheitsvorstellungen verweltlicht. Von jeher, so betont *Körtner* (*Körtner* 2005, 1282), sind Krankheit und Gesundheit religiöse Themen, die die Frage nach dem Zusammenhang von Krankheit und Schuld, Krankheit und Sünde und die Verbindung von Heil und Heilung erörtern. „Erst die naturwissenschaftlich begründete moderne Medizin führt zu einer Trennung von Medizin und Religion, damit aber auch von Heil und Heilung, sofern nicht die Aufwertung der Gesundheit zum höchsten Gut ihrerseits als neue Form von Religion und Transzendenzsuche im Diesseits einer Gesellschaft verstanden werden muß, die unter Transzendenzverlust leidet“ (*Körtner* 2005, 1282). Zwar haben sich die Wege zwischen Medizin und Religion auf der Ebene der Krankheitserklärung schon früh getrennt (bereits im Corpus Hippocraticum finden sich keine Spuren eines Priester-Arztes mit Wunderheilungen), so läßt sich gleichwohl eine „Iatrotheologie“ (*Rothschuh* 1978) bis ins 19. Jahrhundert hinein verfolgen. Gerade im Christentum liegt der enge Zusammenhang zwischen Heilung, Glaube und Erlösung auf der Hand.

Die ersten Missionserfolge liegen in der Figur von Jesus als „Heiland“, und *Eugen Biser* hat das Christentum als „therapeutische Religion“ bezeichnet (*Biser* 1998). Dabei weist das christliche Heil weit über die psychisch/physische Heilung hinaus. Das mit Christus verbundene Heil zeigt sich zunächst als Heilsgewißheit unabhängig von allen Verfehlungen und Behinderungen. „Der Glaube als Realisierung von Heil im einzelnen Menschen ist der neugewonnene Mut zum Sein, genauer gesagt der Mut zum fragmentarischen Sein, das als Fragment auf eine höhere Vollendung verweist, die im irdischen Leben nicht zu erreichen und menschlich in keinem Fall zu leisten ist“ (*Körtner* 2006, 9). Stehen Heilung und Heil durchaus in einer korrespondierenden Beziehung zueinander, so bedin-

gen sie sich nach christlicher Vorstellung nicht. Im Gegenteil: „So legitim der Wunsch nach Gesundheit ist, so sehr kann doch das Heil auch sub contrario gerade im Leiden und in der körperlichen Schwachheit zur Wirkung gelangen“ (Körtner 2006, 8).

Gegenüber der christlichen Vorstellung von Heil ist der moderne Gesundheitsbegriff reduktionistisch. Er suggeriert in seinen modernen Spielarten, daß Gesundheit und Heil identisch sind, die materiell zu verstehende Gesundheit wird transzendental aufgeladen. Wer gesund ist, hat den Schlüssel zum Glück. Der moderne Gesundheitsbegriff, so *Schneider-Flume*, steht dabei unter der „Tyrannei des gelingenden Lebens“ (*Schneider-Flume* 2002, 82). Gesundheit und gelingendes Leben werden in vielen Gesundheitsförderungsprogrammen gleichgesetzt, wobei sich die Heilserwartung auf dieses gelingende Leben reduziert. Nichts gegen ein gelingendes Leben, „aber die Befähigung, Pläne erfolgreich zu verwirklichen und Unternehmen zum Gelingen zu verhelfen oder auch mißlingen zu lassen, berechtigt nicht dazu, das Leben selbst als ganzes unter das Urteil des Gelingens zu stellen und damit die Tyrannei des gelingenden Lebens als alles beherrschend zu etablieren“ (*Schneider-Flume*, 2002, 12).

Der moderne Gesundheitsdiskurs ignoriert die *conditio humana*: nämlich die Tatsache, daß der Lebensweg des Menschen grundsätzlich mit Krankheit und Leid gepflastert ist, und daß Krankheit und Behinderung, weil sie eine Quelle von Leid, auch eine Quelle von schöpferischer Lebensbewältigung und Kreativität sind. Auch *Bertold Brecht* erkannte trotz materialistischer Weltanschauung: „Es gibt wirklich allen Turnlehrern zum Trotz, eine beachtliche Anzahl von Geistesprodukten, die von kränklichen oder zumindest körperlich stark verwahrlosten Leuten hervorgebracht wurden, von betrüblich anzusehenden Wracks, die gerade aus dem Kampf mit einem widerstrebenden Körper einen ganzen Haufen Gesundheit in Form von Musik, Philosophie und Literatur gewonnen haben.“

2. Die funktionale Differenzierung der Gesellschaft

Von besonderem soziologischem Interesse ist, warum Gesundheitsthemen in modernen funktional differenzierten Gesellschaften eine solche Beachtung und Aufwertung erfahren. Auf makrosoziologischer Ebene hat dies mit den Risikoprofilen der „reflexiven Modernisierung“ zu tun, wie sie von *Ulrich Beck* im einzelnen dargelegt wurde, in mikrosoziologischer Perspektive liegt das an der Art der Teilhabe und Inklusion des Individuums an gesellschaftlichen Prozessen.

Gesundheit avanciert in modernen funktional differenzierten Gesellschaften zum Top-Thema. Dies läßt sich in Anlehnung an *Ulrich Beck* mit den Prozessen der „reflexiven Modernisierung“ von „Risikogesellschaften“ (*Beck* 1986) erklären. Für hochentwickelte spätindustrielle Gesellschaften werden zunehmend die außergesellschaftlichen Folgewirkungen des gesellschaftlichen Prozessierens zum Problem. „Die gesellschaftliche Reproduktion erzeugt durch Prozesse funktionaler Differenzierung und Spezialisierung, durch Verdrängung tradierter Vergesellschaftungsmuster mittels technologischer, funktional spezifizierter Kommunikation, durch Zerstörung subsistenzbasierter Lebensformen und gemeinschaftlicher

Netzwerke so große Probleme außerhalb der Gesellschaft (an Mensch und Natur), daß diese Probleme wiederum die gesellschaftliche Reproduktion bedrohen“ (*Bauch* 2004, 1). U.a. die Ökologie-Diskussion gibt davon Zeugnis. Durch gesellschaftliche Reproduktion wird die Umwelt verschmutzt, Böden und Luft mit Schadstoffen kontaminiert, was langfristig nicht ohne Auswirkungen auf die Gesundheit der Bevölkerung bleibt. Mittels „reflexiver Modernisierung“ sollen angesichts dieses Risikoprofils die Nebenwirkungen der Modernisierung in das Kalkül als Rationalität der „Nachhaltigkeit“ von vorneherein Berücksichtigung finden. Denn die Nebeneffekte gesellschaftlichen Prozessierens außerhalb der Gesellschaft (Naturverschmutzung, Gesundheit der Menschen) produzieren wiederum gesellschaftsinterne Nebeneffekte, die den Fortlauf des gesellschaftlichen Prozessierens gefährden: die Krankheitslast steigt, die Lohnnebenkosten steigen, die ökologischen Folgekosten steigen, der Prozeß gesellschaftlicher Reproduktion erscheint insgesamt gefährdet.

Mittels reflexiver Modernisierung soll die Verursachungsverkettung der gesellschaftlichen Produktion von außergesellschaftlichen Folgewirkungen, die wiederum die gesellschaftliche Reproduktion affizieren, durchbrochen werden. Ging es in der Frühphase der Industrialisierung um die Entfesselung der Produktivkräfte (um jeden Preis), so geht es in der Spätphase der Industrialisierung um die Kontrolle und Einhegung der Produktivkräfte, indem die Neben- und Folgewirkungen im Sinne einer nachhaltigen Entwicklung besonders berücksichtigt werden (ökologische Folgen, gesundheitliche Folgen, Technologiefolgenabschätzung, Energiebilanz etc. etc.). Mehr oder weniger kreisen diese Themen alle um Gesundheit. Die spät- oder postindustrielle Gesellschaft mutiert über den Kontrollversuch der nichtgesellschaftlichen Folgewirkungen des eigenen Prozessierens zu einer Gesundheitsgesellschaft.

Um die herausragende Sonderstellung von Gesundheitsthemen in modernen Gesellschaften zu verstehen, muß man die fast paradoxal anmutende Abwertung und Aufwertung von Körperprozessen für das Funktionieren der Sozialsysteme erkennen. Einerseits wird Körperlichkeit „trivialisiert“ durch Prozesse der funktionalen Differenzierung, der Organisationsbildung, der Genese von generalisierten Kommunikationsmedien, so daß das Soziale immer weniger auf die Ko-Präsenz des Körpers angewiesen ist. So machen es symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien (wie Macht, Geld, Wahrheit, etc.) möglich, „daß Informationen hochverdichtet übermittelt, zu langen Kommunikationsketten verknüpft werden, ohne daß sie durch das zeitraubende Labyrinth psychischer Affektstrukturen, somatischer Befindlichkeit geschleust werden müssen. Wo elaborierte Steuerungssprachen wie Macht, Geld, Wahrheit, Liebe, Glaube, Vertrauen wirksam werden, entstehen Generalisierungs- und Automatisierungseffekte, die zu einer Institutionalisierung von Indifferenz gegenüber dem Körper als Instanz und Garant von Kommunikation führen“ (*Bette* 1987, 602).

Im Gefolge des Zivilisationsprozesses befreit sich das Soziale gleichsam von körperbezogenen Restriktionen. *Norbert Elias* hat aufgezeigt, wie in vormodernen Gesellschaften der Aufbau von Eigenkomplexität der Sozialsysteme durch die enge Körperanbindung von sozialen Kommunikationsprozessen begrenzt war

(Elias 1969). Der Möglichkeitshorizont des Sozialen war in die Restriktivität und geringe Reichweite von Körperprozessen eingekapselt, die Ausübung von Macht und Herrschaft war noch an körperlicher „Potestas“ gebunden, Kommunikationsfähigkeit war durch den Zwang zur leiblichen Ko-Präsenz der Kommunizierenden beschränkt, der Diskurs der Polis-Gemeinde im klassischen Griechenland konnte nur eine solche Menschenmenge einbeziehen, die akustisch die Worte eines Redners wahrnehmen konnte. Kennzeichen moderner Gesellschaften ist es dagegen, daß sich in Ihnen das Dominanz-Verhältnis von Korporalität und Sozialem umdreht. Anthony Giddens nennt diesen Prozeß „Entbettung von Sozialbeziehungen“ (Giddens 1995).

Soziale Kommunikation löst sich von Interaktion und wird solchermaßen „entleiblicht“. Organisation ist die vorherrschende Sozialform der Moderne, die durch die systematische Trennung von Motiv und Zweck (Bauch 1981) Kommunikationsprozesse von individuellen und damit leibgebundenen Motivationen herauslöst und autopoietisch werden läßt. Es etabliert sich ein eigenes Emergenzniveau des Sozialen, das den Körper nur noch partikularistisch, gleichsam als Außenstütze verwertet, um die Anschlußfähigkeit von Kommunikationsprozessen sicherzustellen. „Über symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien wie Macht und Geld wird unwahrscheinliche Kommunikation ermöglicht und verstetigt, der Versicherungssachbearbeiter fertigt 8 Stunden lang Versicherungspolice an und ignoriert Körperimpulse, die nur noch als Störungen wahrgenommen werden können“ (Bauch 1996, 17). Die Sozialsysteme produzieren eine Indifferenzsumutung zu Körperprozessen. Aber gerade diese Indifferenzsumutung wertet Körperlichkeit auf der anderen Seite wieder auf. Denn die Körper müssen funktionieren, um sich den Sollforderungen der beschleunigten sozialen Kommunikationsprozesse zu fügen. Voraussetzung der Körperignoranz ist, daß der Körper funktioniert, er muß sich von sozialen Prozessen fungibilisieren lassen.

So ist der vorherrschende Fitneß- und Schlankheitswahn nicht weiter verwunderlich. Dabei wird die äußerliche körperliche Erscheinung zum Bedeutungsträger. Der gestählte Body soll real den Streß-Belastungen standhalten und er soll dies als Signum der Stärke auch gleichzeitig gegenüber jedermann symbolisieren. Die Sozialisationsziele der individuellen Selbstkontrolle, der Leistungsfähigkeit und Leistungsbereitschaft (eben die Anforderungen der gesellschaftlichen Funktionssysteme) werden mit einem spezifischen Körperbild von körperlicher Fitneß analogisiert. Die Körperlichkeit wird zu einem Aushängeschild gelungener oder nicht gelungener Internalisierung gesellschaftlich sanktionierter Sozialisationsziele und Motivationssyndrome. Die Innerlichkeit der Lebens- und Leistungseinstellung wird über die Korporalität zum äußeren Zeichen, er symbolisiert als nichtkommunikative Erscheinungsform die Verinnerlichung kommunikativ hergestellter Normen und Werte. Der Körper wird so zur Außenstelle der Moral.

Ein weiterer Aspekt der Körperaufwertung liegt in der eigenartigen Form der Integration von Personen und Individuen in die bestehenden sozialen Funktionssysteme. Mit der Umstellung der hauptsächlichen Differenzierungsform von Hierarchie auf funktionale Differenz in der Moderne entstehen für das Indivi-

duum besondere Probleme seiner Inklusion ins Sozialsystem. In stratifikatorisch und hierarchisch geordneten Gesellschaften sind die Individuen gleichsam als Ganzes bestimmten Sozialschichten zugeordnet, Sozialformationen, die sämtliche Lebensführungserfordernisse regulieren. Man war als ganze Person Adliger, Bürger, Bauer oder Leibeigener. Die Form der sozialen Integration bestimmte die Identität der Person. Man war identisch mit einer Rolle, die Verhaltenszumutungen an die ganze Person stellte. Die Rollenerwartungen waren ubiquitär, als Adliger hatte man überall Privilegien, egal in welchem Sozialraum man sich bewegte. Die Sozialordnung exerzierte gleichsam eine Totalinklusion in die vorgegebene soziale Welt. Das ändert sich grundlegend mit der Umstellung der gesellschaftlichen Differenzierungsform auf „funktionale Differenzierung“, diese „zerschlägt diese Sozialordnung und transformiert deren hierarchisches Prinzip zugunsten einer Pluralität autonom operierender Primärsysteme wie etwa Wirtschaft, Recht, Politik, Wissenschaft, Kunst, Religion, deren jedes eine soziale Funktion als Solitär exekutiert“ (Fuchs 2006, 24).

Das Individuum ist gleichzeitig Mitglied verschiedener sozialer Funktionssysteme, in der Systemtheorie spricht man deshalb von der „multiplen Teilinklusion“ des Individuums, es hat nicht mehr eine, es hat verschiedene soziale Adressen, die sich in ihren Verhaltensanforderungen an das Individuum sogar widersprechen können (z.B. in Form von Rollenkonflikten). „Die eine Adresse wird gleichsam prismatisch aufgefächert, sie wird: rhizomatisch. Sie hat nicht mehr einen Quellpunkt, sondern viele Ursprünge, keinen heiligen Grund mehr (Hierarchie), sondern eine Pluralität heterogener Gründe (Heterarchie). Sie wird fragmentarisch im Sinne der Romantik und ist nicht mehr aufrundbar zu der einen Identität (Fuchs 2006, 24). Da das Individuum seine Identität nicht mehr im Sozialsystem finden kann (dort hat es mehrere), muß es seine Identität an sich selbst suchen, es findet sie am Eigennamen und an seiner Korporalität. Der Eigenname wird zum Ankerpunkt der nunmehr sozialen Adresse und dieser wird an der eigenen Körperlichkeit festgemacht als ein „Ort der Unsicherheitsabsorption“ (Fuchs 2006, 25).

Das Individuum macht seine Identität nicht mehr nur an den sozialen Rollenzuschreibungen sondern „naturalistisch“ am eigenen Körper fest. Damit wird die gesellschaftliche Bedeutung von Körperlichkeit aufgewertet. War in ständisch feudalen Gesellschaften für den Adel Gesundheit ein Bagatelle („Wer aber Ahnen hat, dem ist Gesundheit ein Bagatelle“ (Stroß 2005, 40)), spielten Körperprozesse somit gegenüber der etablierten Sozialordnung des Taktes und der feinen Manieren eine untergeordnete Rolle, so wird Körperlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft ins Zentrum gerückt: Als Signum der Leistungsbereitschaft und als Ausdruck der individuellen Identität.

3. Der Gesundheitsstaat

Der Gesundheitsdiskurs gewinnt zusätzlich an Bedeutung, weil Gesundheit als Thema der Politik entdeckt und zur Staatsaufgabe wurde. Diese Entdeckung der Gesundheit als politisches und staatliches Thema hat mit der generellen Legiti-

mationskrise des Politischen zu tun. Einerseits wird dem politischen System durch den Prozeß der zunehmenden Globalisierung in weiten Teilen die Steuerungsfähigkeit entzogen, andererseits (und damit zusammenhängend) gerät das politische System in eine Legitimationskrise gegenüber dem Bürger, weil politische Probleme (inklusive Lösung der Probleme) für den Bürger nicht mehr lebensweltlich anschlußfähig sind (Meyer 1994, 73). Je mehr der auf Daseinssicherung ausgerichtete Steuerungsstaat in eine Legitimationskrise gerät, desto mehr stürzt er sich auf die Themenfelder Ökologie und Gesundheit. Hier ist auch für jedermann einsehbar Anschlußfähigkeit an die Interessen der Bürger gegeben, schließlich kümmert sich der Staat in vermeintlich selbstloser Weise um die Gesundheit seiner Bürger.

Dabei muß man erkennen, daß der Staat, dessen Interventionspolitik in viele gesellschaftliche Bereiche sich zunehmend verschlissen hat, immer auf der Suche nach neuen Politikfeldern ist, um seine Daseinsberechtigung als benevolenter Interventionsstaat zu rechtfertigen. Mit dem Gesundheitsthema in der Tasche können der Staat und die Politik diesen Interventionismus sogar in erhöhter Schlagzahl fortsetzen. Wie der Staatsrechtler *Hans Albrecht Hesse* ausführte, mutiert dabei der Staat vom Rechts-, über den Sozialstaat zum Schutzstaat (Hesse 1995, 232). Ging es beim Rechtsstaat um die Lebensführungsfreiheit des Einzelnen, beim Sozialstaat um die materiellen Voraussetzungen der Lebensführungsfreiheit, so geht es beim Schutzstaat nun in völliger Abkehr vom Prinzip der Lebensführungsfreiheit darum, die Bandbreite der Lebensführungsfreiheit auf einige wenige Modelle der korrekten, risikoaversiven Lebensführung zurechtzustutzen. Das Recht ist dabei nicht mehr Abwehrinstanz des Bürgers gegen staatliche Einflußnahme und Bevormundung, das Recht wird Instrument und Mediatierungsinstanz des Staatszugriffs. „Es ist nicht mehr so sehr gegen den Staat gerichtetes Abwehr- und Kontrollinstrument des privaten Einzelnen, sondern zunehmend gegen den Einzelnen gerichtetes Zugriffsinstrument des Staates“ (Hesse 1995, 236).

Die Lebensführungskonzepte der Einzelnen werden staatlich durchleuchtet und auf ihre Gefährdungspotentiale hin evaluiert. Mit Gefährdungen assoziierte Handlungsalternativen sollen dabei zurückgedrängt und reprimiert werden. In diesem Sinne ist der Schutzstaat „alternativenvernichtend“, als er die Bandbreite der Lebensführungsfreiheit einschränkt: „Erlaubt ist nicht, was nicht ausdrücklich verboten ist, erlaubt ist nur, was ausdrücklich erlaubt ist (Bauch 1995, 32). Die „political correctness“ wird um eine „salute correctness“ und „behavioral correctness“ ergänzt. *Ewald* nennt einen solchen Staat „Vorsorgestaat“ (Ewald 1993), *Ockenfels* „Gouvernantenstaat“ (Ockenfels 2007), *Gottfried* „therapeutischer Staat“ (Gottfried 2004).

Zwei wesentliche Vorteile erzielt der Staat durch die Instrumentierung der Gesundheitssemantik. Zum einen findet er einen legitimatorisch abgesättigten Ankerpunkt für seine Interventionen, zum zweiten kann er als Reaktion auf den auch ihm auferlegten Sparzwang materiale sozialstaatliche Leistungen durch verhaltensdisziplinierende Leistungen ersetzen, er kann gleichsam sparen ohne auf Einflußnahme in gesellschaftliche Prozesse zu verzichten. Der erste Vorteil

ergibt sich dadurch, daß Gesundheit apodiktisch ist. Wenn etwas gesund ist, dann gibt es nichts mehr zu diskutieren, die adäquaten Verhaltensweisen liegen auf der Hand und sind für jedermann einsichtig. Leiden andere Interventionskonzepte des Staates darunter, daß sie grundsätzlich diskursfähig und diskursbedürftig sind, daß also dem staatlichen Interventionskonzept immer Alternativen entgegenstehen (man beachte nur die endlosen Diskussionen um die richtige Bildungspolitik), so kann in Gesundheitsdiskursen von einem generellen Grundkonsens ausgegangen werden, was der Gesundheit nützt, ist richtig! „Wie wir uns zu verhalten haben, welche Lebensziele wir verwirklichen wollen, das lehrt uns der Entwurf vom gesunden Leben, daneben gibt es keine Götter mehr. Und wie die alten Götter ist der Gesundheitsdiskurs apodiktisch: Wenn etwas gesund ist, dann ist es legitimiert! Die Gesellschaft scheint unter der Ägide des Gesundheitsdiskurses in einen voraufklärerischen Naturalismus und Objektivismus zurückzufallen“ (Bauch 2004, 3).

Nur vor dem Hintergrund dieses latenten Objektivismus ist zu verstehen, warum die Anti-Raucher-Kampagnen beispielsweise mit einer solchen Verbissenheit und Unnachgiebigkeit geführt werden. Dabei laden sich die Gesundheitsthemen mit gesamtgesellschaftlicher Relevanz auf: Man glaubt mit Gesundheitsthemen einen archimedischen Punkt zu finden, von dem aus Vorgaben für eine „gute“ und „richtige“ Gesellschaft abzuleiten sind. Der englische Sozialmediziner *Richard G. Wilkinson* spricht beispielsweise von „unhealthy Societies“ (Wilkinson 2001). Wenn es „kranke Gesellschaften“ gibt, dann gibt es auch „gesunde Gesellschaften“, und natürlich sind kranke Gesellschaften schlechte Gesellschaften und gesunde Gesellschaften gute Gesellschaften. Gesundheitsfragen werden moralisiert und so zu gesellschaftlichen Ordnungsfragen. Bei genauerer Betrachtung dieser Frage muß man allerdings erkennen, daß es keinen unmittelbaren Nexus zwischen Gesundheit und Gesellschaft gibt. „Wir können auch über den Gesundheitsobjektivismus die grundsätzliche Diskursnotwendigkeit gesellschaftlicher Ordnungsfragen nicht eskamotieren. Uns bleibt die paradoxe Erkenntnis, daß die Frage nach einer guten oder richtigen Gesellschaft eine gesellschaftliche Frage ist“ (Bauch 1994, 4). Der Gesundheitsdiskurs bekleidet hier eine Lückenbüßerfunktion: Weil wir uns über innergesellschaftliche Werte, über gesellschaftliche Ordnungsfragen nicht mehr verständigen können, greifen wir auf einen vorgesellschaftlichen Gesundheitsobjektivismus zurück. Die transzendente Begründung von gesellschaftlicher Ordnung, die man dem Mittelalter spätestens mit der Aufklärung zum Vorwurf machte, kehrt so auf kaltem Wege zwecks Legitimation der „modernen“ Sozialordnung zurück.

Der zweite Vorteil des Staates in der Instrumentierung des Gesundheitsdiskurses liegt darin, daß er sich aus der „double bind“ Situation – einerseits Sozialleistungen aus Sparzwängen abbauen zu müssen, andererseits Politikfelder der sozialen und gesundheitlichen Sicherung allein aus legitimatorischen Gründen nicht aufgeben zu können – befreien kann. Er befreit sich dadurch, daß er gerade im Gesundheitsbereich materielle geldwerte Sach- und Transferleistungen einschränkt und sich kontemporär stärker im Bereich immaterieller Sicherungsleistungen engagiert. So werden unter dem Stichwort „Prävention erspart Kuration“ bei den

Krankenkassen (die wir hier zu den „parastaatlichen“ Organisationen rechnen) Verhaltensanforderungen an das Individuum offeriert, die dann die Streichung ganzer Leistungsgruppen aus dem Bereich der solidarischen Versicherung legitimieren. Wenn die Bevölkerung durch Präventionsangebote die Möglichkeit bekommt durch präventives Verhalten die Gesundheit positiv zu beeinflussen, dann können gleichsam kurative Leistungen durch präventive (zumindest in der GKV als Solidarversicherung) ersetzt werden. „Einerseits zwingt die Finanzierungskrise des Sozialstaates zum Sozialabbau, andererseits nehmen angesichts der weiter steigenden ökologischen und gesundheitlichen Gefährdungslagen die Verhaltensansprüche des Gesundheitssystems an den Bürger im Rahmen einer staatlichen Gesundheitspolitik zu. Abzusehen ist, daß die materialen, geldwerten, staatlichen und parastaatlichen Gesundheitsleistungen eingeschränkt werden und gleichzeitig die staatlich induzierten gesundheitsrelevanten Verhaltensumutungen im Sinne einer Saluto-Correctness wachsen“ (Bauch 1997, 157).

Alle die hier beschriebenen Tendenzen deuten darauf hin, daß der Gesundheitsdiskurs weiter Konjunktur hat, ja daß er das Zeug dazu hat, zum bestimmenden gesellschaftlichen Diskurs in der Spät- oder Postmoderne zu werden. Der Rechts- und Sozialstaat mutiert zum Gesundheitsstaat. Durch den latenten Objektivismus (auch als religiöse Ersatzsemantik) ist die Gefahr groß, daß dieser Staat, wie nicht nur von Hesse befürchtet (Hesse 1995, 237) wird, totalitäre Tendenzen aufweist. Wenn wir die biopolitische Dimension der modernen Gentechnik mit ihren neuen Normierungsmöglichkeiten dem Szenario noch dazurechnen (Geisler 2008), so sehen wir schemenhaft den neuen Menschen der sanitären Gesellschaft: Gleichgeschaltet und schrecklich gesund!

Literatur

Bauch, J., Motiv und Zweck. Studien zum Verhältnis von Individuum und bürgerlicher Gesellschaft, Köln, Wien 1981.

Bauch, J., Risikogesellschaft und Gesundheitsdiskurs, in: J. Bauch, G. Hörnemann (Hg.), Gesundheit im Sozialstaat, Konstanz 1996, 14-42.

Bauch, J., Was heißt Saluto-Correctness? Zur Dialektik von Sozialabbau und Verhaltensdisziplinierung im Gesundheitswesen, in: Recht und Politik im Gesundheitswesen 3:4 (1997), 153-157.

Bauch, J., Krankheit und Gesundheit als gesellschaftliche Konstruktion, Gesundheits- und medizinsoziologische Schriften 1979-2004, Konstanz 2004.

Beck, U., Die Risikogesellschaft, 1. Aufl., Frankfurt 1986.

Bette, K. H., Wo ist der Körper? in: D. Baecker et al. (Hg.), Theorie als Passion, 1. Aufl., Frankfurt 1987, 600-628.

Biser, E., Die Heilkraft des Glaubens, in: Conc (D) 34 (1998), 534-544.

Elias, N., Über den Prozeß der Zivilisation, 2 Bde., 2. Aufl., Bern, München 1969.

Ewald, F., Der Vorsorgestaat, 1. Aufl., Frankfurt 1993.

Fuchs, P., Das Gesundheitswesen ist niemals verschnupft, in: J. Bauch (Hg.), Gesundheit als System. Systemtheoretische Beobachtungen des Gesundheitswesens, Konstanz 2006, 21-38.

- Gehlen, A., Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, Frankfurt, Bonn 1969.
- Geisler, L., Zwischen Tun und Lassen. Ein Panorama bioethischer Streitfragen, Frankfurt 2008.
- Giddens, A., Konsequenzen der Moderne, Frankfurt 1995.
- Gottfried, P. E., Multikulturalismus und die Politik der Schuld. Unterwegs zum manipulativen Staat? Graz 2004.
- Gross, P., Die Multioptionsgesellschaft, Frankfurt 1994.
- Hesse, H.A., Der Schutzstaat. Zur Charakterisierung aktueller Staatlichkeit, in: Universitas 3 (1995), 231-242.
- Inglehart, R., Kultureller Umbruch. Wertewandel in der westlichen Welt, Frankfurt, New York 1989.
- Klages, H., Wertedynamik, Osnabrück 1988.
- Kluckholm, C., Values and Value Orientation in the Theory of Action, in: Parsons T., Shils E. (Ed.), Toward a General Theory of Action, Cambridge Mass. 1951.
- Körtner, U. H. J., Mit Krankheit leben, Theologische Literaturzeitung 12 (2005), 1274-1290.
- Körtner, U. H. J., Krankenräume – Christliche Ethik in der Medizin, Wien 2006, <http://www.univie.ac.at/etf/systematic/koertner/koertner.htm>.
- Lübbe, H., Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, 2. Aufl., Freiburg, München 1975.
- Luhmann, N., Einführung in die Theorie der Gesellschaft, Heidelberg 2005.
- Mayer, Th., Die Transformation des Politischen, 1. Aufl., Frankfurt 1994.
- Ockenfels, W., Der Gouvernantenstaat, in: Die Neue Ordnung, H. 2 (2007), 82-83.
- Oestreich, G., Die Idee der Menschenrechte, Berlin 1963.
- Rothschuh, K. E., Konzepte der Medizin in Vergangenheit und Gegenwart, Stuttgart 1978.
- Schneider-Flume, G., Leben ist kostbar. Wider die Tyrannei des gelingenden Lebens, Göttingen 2002.
- Stroß, A. M., Gesundheit als Obsession. Über den Umgang mit „Kranksein“ in der Geschichte der Gesundheitserziehung, in: Aktion Jugendschutz, Hauptsache gesund? Stuttgart 2005, 33-47.
- Wilkenson, R. G., Kranke Gesellschaften. Soziales Gleichgewicht und Gesundheit, Wien, New York 2001.

Prof. Dr. Jost Bauch lehrt Soziologie an der Universität Konstanz.

Manfred Spieker

„Donum Vitae“ in der Beratungsfalle

Der Verein „Donum Vitae“ ist seit dem Ausstieg der Kirche aus der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung zentraler Gegenstand innerkirchlicher Kontroversen geblieben.* Zweck seiner Gründung war und ist die Fortführung der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung nach den §§ 5-7 SchKG mit Ausstellung des Beratungsscheines entgegen der Anweisung von Papst *Johannes Paul II.* Organisatorisch hat sich der Verein konsolidiert als Bundesverband mit 12 Landesverbänden und 60 Orts- oder Regionalverbänden, die Träger der gut 100 Beratungsstellen an insgesamt rund 180 Orten sind. Die finanzielle Basis für dieses Netz ist nach wie vor allein die staatliche Förderung. An der Spendenverweigerung der deutschen Katholiken hat sich nichts geändert. Die breiten Sympathiebekundungen, die „Donum Vitae“ in weiten Teilen des deutschen Katholizismus genießt, machen seit der Gründung 1999 vor dem Geldbeutel halt. Die Spenden dürften weiterhin unter 10% der damals erwarteten jährlichen Summe von 15 Millionen Euro liegen.¹

Die Sympathiebewegung beginnt bei Bischöfen und reicht über Priester, Laienräte, katholische Verbände, Medien und Bildungseinrichtungen bis zum ZdK und Gruppen prominenter Mandatsträger von CDU und CSU, die mit eigenen „Manifesten“ oder „Zwischenrufen“ an die Öffentlichkeit treten. Öffentliche Sympathiebekundungen deutscher Bischöfe waren zwar selten. In der Öffentlichkeit dürften sogar Distanzierungen der Bischöfe *Braun, Degenhardt, Dyba, Meisner, Mixa* und *Schlembach* überwogen haben. Später kamen auch die Bischöfe *Gerhard Ludwig Müller* (Regensburg) und *Schick* (Bamberg) hinzu. Aber die Mehrheit der Bischöfe schwieg ebenso wie die Deutsche Bischofskonferenz entsprechend der Losung von Kardinal *Wetter* „weder billigen noch mißbilligen“. Es war ein beredtes Schweigen. Kardinal *Lehmann* vermied öffentlich jede Unterstützung, hatte aber am 24. Januar 2000 im Ständigen Rat so unverhohlen sein Wohlwollen gegenüber „Donum Vitae“ zum Ausdruck gebracht, daß die Gründer des Vereins durchaus zu Recht behaupten konnten, sie hätten bischöfliche Unterstützung. Es sei, hatte Kardinal *Lehmann* erklärt, „grundsätzlich zu begrüßen, daß namhafte Laien, Frauen und Männer, sich nach den Entscheidungen zum Ausstieg aus dem gesetzlichen Schwangerschaftskonfliktberatungssystem nicht mit der Tatsache abfinden wollten, daß der Lebensschutz für das ungeborene Kind, den sie mit vielen Bemühungen jahrelang unterstützten, vermindert werden sollte ... Wir können grundsätzlich froh sein, daß die Laien in unserer Kirche angesichts der schwierigen Situation sich nicht einfach aus diesem Verantwortungsfeld des christlichen Zeugnisses für den Lebensschutz zurückziehen, sondern nach neuen Wegen suchen.“² In der ihm eigenen Dialektik unterstrich Kardinal *Lehmann* zwar gleichzeitig, daß die Entscheidung des Papstes, der man nicht ausweichen könne, „für Laien, Priester und Bischöfe“ gleichermaßen gelte,³ aber für „Donum Vitae“ war die anfängliche

Sympathiebekundung entscheidend, zumal er wenige Zeilen später in einer erneuten Wende hinzufügte, die Entscheidung des Papstes erscheine ihm „nicht ohne weiteres reversibel ...“, mindestens in der jetzigen Situation.“⁴ *Daniel Deckers* erwähnt in seiner *Lehmann*-Biographie aus dieser Rede nur den Hinweis, daß es nicht verschiedene Rechte für Laien, Bischöfe oder Priester gebe, nicht dagegen die anfängliche Ermutigung für „Donum Vitae“.⁵

So verwundert es nicht, daß „Donum Vitae“ auch bei Priestern, Pfarrgemeinde-, Dekanats- und Diözesanräten und in vielen katholischen Verbänden verbale und logistische Unterstützung fand. Die meisten Kirchenzeitungen unterstützten „Donum Vitae“. In katholischen Akademien und Bildungswerken überwog ebenfalls die Unterstützung, wenngleich die Tabuisierung des Themas Schwangerschaftskonfliktberatung in den Programmen dieser Einrichtungen wie auch auf Katholikentagen noch auffallender war. Die Gefährdung des Lebensschutzes schien und scheint, von seltenen Ausnahmen abgesehen, nicht zu den Zeichen der Zeit zu gehören, deren Erörterung sich diese Einrichtungen zur Aufgabe gemacht haben. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken schließlich war in den ersten Jahren von „Donum Vitae“ das Flaggschiff der Unterstützer.⁶ Inzwischen wird der Eindruck einer Symbiose vermieden, wenngleich niemand im ZdK die Sympathien für „Donum Vitae“ leugnet. Auch die Sympathiebekundungen in katholischen Verbänden sind nach zahlreichen Distanzierungen der Glaubenskongregation und päpstlichen Ermahnungen zur Einheit von Bischöfen und Laien leiser geworden, wenngleich jede römische Stellungnahme auch gleich wieder laute und öffentliche Opposition provozierte.

Dramatischer als die äußere Konsolidierung von „Donum Vitae“ war die innere Entwicklung. Die ebenso heftige wie gut begründete Ablehnung der Beratungsregelung im deutschen Abtreibungsstrafrecht seitens des ZdK wandelte sich innerhalb von zehn Jahren in eine vorbehaltlose Unterstützung. Am deutlichsten spiegelt sich dieser Wandel in den Stellungnahmen von *Rita Waschbüsch*, die als Präsidentin des ZdK den Paradigmenwechsel im Abtreibungsstrafrecht 1992 noch als „unannehmbar“, als „ethisch unverantwortlich und verfassungswidrig“ und das neue Gesetz zutreffend als „Fristenregelung“ bezeichnet hatte,⁷ als Bundesvorsitzende von „Donum Vitae“ aber den leichten Rückgang der vom Statistischen Bundesamt für 2003 gemeldeten Abtreibungen als Erfolg der Beratungsregelung pries. Die Statistik bestätige, „daß das Beratungskonzept nach §§ 218/219 StGB in Verbindung mit dem Schwangerschaftskonfliktgesetz greift.“ Sie forderte die Bischöfe auf, mit Rom zu sprechen, um „wieder Schwangerschaftskonfliktberatung innerhalb des gesetzlichen Systems anzubieten.“⁸ „Donum Vitae“ hat sich das einst so heftig kritisierte Beratungskonzept des Schwangerschaftskonfliktgesetzes inzwischen voll angeeignet, das von der „Ergebnisoffenheit der Beratung“ ausgeht und eine „gewissenhafte und verantwortliche Entscheidung“ der Schwangeren anstrebt.⁹ Trotz der wiederholten Betonung des Lebensrechts des ungeborenen Kindes ist dieses Beratungskonzept mit der Lehre der Kirche nicht vereinbar, da für die Kirche die Tötung des Kindes „keine wählbare Alternative“ ist.¹⁰

Auch das ZdK selbst identifizierte sich zunehmend mit der Beratungsregelung und pries sie als die bessere Alternative sowohl zur Indikationenregelung als auch zur

Fristenregelung. Es tat sich schwer mit der vom Bundesverfassungsgericht unterstrichenen Beobachtungs- und Nachbesserungspflicht. In der Frühjahrsvollversammlung 2001 wurde ein Antrag von *Bernhard Sutor*, der die Bundesregierung auffordern wollte, dem Bundestag in der laufenden, bis zum Herbst 2002 dauernden Legislaturperiode einen Bericht über die Auswirkungen des Beratungskonzepts vorzulegen, mit 69 zu 55 Stimmen bei 7 Enthaltungen abgelehnt.¹¹ Ein Jahr später beschloß das ZdK dann doch, die Bundesregierung an ihre „Beobachtungspflicht“ zu erinnern, beschränkte diese Beobachtungspflicht aber auf Qualität und Quantität der Beratung. Der Paradigmenwechsel der Reform des Abtreibungsstrafrechts von 1995 stand nicht mehr zur Debatte. Die „leitende Frage“, so *Walter Bayerlein*, müsse lauten: „Trägt der Staat in Bund und Ländern hinreichend dafür Sorge, daß das Beratungsangebot qualitativ und quantitativ so ausgestaltet wird, daß es dem Schutz des ungeborenen Lebens und der Hilfe für Frauen in Konfliktsituationen bestmöglich dient?“¹² Es sei „verantwortungslos“, schrieb daraufhin der Leiter der Arbeitsgruppe Kirche und Gesellschaft im Generalsekretariat des ZdK, „die Beratungskonzeption in Frage zu stellen, ... weil derzeit keine im Sinne eines effektiven Lebensschutzes realisierbare Alternative im Blick ist.“¹³

Im Hinblick auf den Ausstieg der Kirche aus der nachweispflichtigen Schwangerschaftskonfliktberatung und auf das Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum Abtreibungsstrafrecht von 1993 wurde im Verein „Donum Vitae“ zunehmend an Legenden gestrickt. Die Kirche sei ausgestiegen, weil sie es nicht ertragen konnte, daß Beratung auch scheitern könne¹⁴, und das Bundesverfassungsgericht habe das Reformgesetz von 1992 „wegen der fristenregelungsgleichen Ausgestaltung der Notlagenklausel ... verworfen“.¹⁵ Beide Behauptungen sind vielfach widerlegt worden. Daß Beratung auch scheitern kann, weiß die Kirche seit Jesu Zeiten. Nicht deshalb ist sie ausgestiegen, sondern weil der Beratungsschein die straflose Tötung des ungeborenen Kindes ermöglicht. Das Bundesverfassungsgericht schließlich hat weder an der Fristenregelung noch an der Beratungsregelung von 1992 etwas geändert, und es gab im Gesetz von 1992 auch keine Notlagenklausel mehr.

Daß die Gründung von „Donum Vitae“ dem bis 1995 selbstverständlichen Bündnis von ZdK und Lebensrechtsbewegung in Deutschland ein Ende machte, dokumentiert ein Brief des Generalsekretärs des Zentralkomitees *Stefan Vesper* an den Vorsitzenden der Juristen-Vereinigung Lebensrecht *Bernward Büchner* vom 23. Mai 2003, in dem *Vesper* schrieb: „Im Gegensatz zu Ihnen sind wir ... nicht von der ‚offenkundigen Schutzuntauglichkeit des Beratungskonzeptes‘ überzeugt. Denn zum Schutz des ungeborenen Lebens hat sich der deutsche Gesetzgeber ... für ein Schutzkonzept entschieden, welches das Leben des ungeborenen Kindes – vor allem mit der Mutter und nicht gegen sie – schützt. Dieses geltende Schutzkonzept mit verpflichtender psycho-sozialer Beratung ist zweifellos ein anspruchsvolles Konzept, welches nach unserer Auffassung der Unterstützung und vor allem der konsequenten Umsetzung bedarf.“¹⁶

Johannes Paul II., Benedikt XVI. und die römische Glaubenskongregation haben „Donum Vitae“ immer als Spaltpilz im deutschen Katholizismus betrachtet. Dies gilt auch für jene Minderheit deutscher Bischöfe, die sich öffentlich von „Donum Vitae“ distanzierte und für die Pro-Life-Gruppen in Deutschland. Bereits in seinem

Brief vom 15. September 2000 an den damaligen bayerischen Ministerpräsidenten *Edmund Stoiber* hatte Kardinal *Ratzinger* den „tiefen Riß“ beklagt, den „Donum Vitae“ in die Kirche trage. „Die Erschütterung, die sich daraus für die Christen unseres Landes in ihrem Verhältnis zur Kirche ergeben wird, kann auf längere Sicht nur äußerst negative Folgen nach sich ziehen. Das Ergebnis einer solchen Absage an die innere Einheit der Kirche wird unweigerlich sein, daß die seelische Verbundenheit der Gläubigen mit ihrer Kirche tiefgehend geschwächt und ihre Glaubwürdigkeit ernstlich gefährdet wird.“ Nur sechs Wochen später hatte Nuntius *Giovanni Lajolo* in einem von der Glaubenskongregation autorisierten Brief an *Edelgard Leipholtz* festgestellt: „Der Verein ‚Donum Vitae‘ befindet sich in offenem Widerspruch zu den Anweisungen des Heiligen Vaters und den Entscheidungen der Bischöfe ...“ Er verdunkle „unvermeidlich das Zeugnis der katholischen Kirche, für die alle ihre Glieder – Geistliche, Ordensleute und Laien – Verantwortung tragen.“ Deshalb „müssen die katholischen Gläubigen darauf verzichten“, seine Beratungsstellen zu unterstützen.¹⁷ *Leipholtz* hatte den Nuntius im Namen von Mitgliedern der KFD und der KAB, die *Hans Joachim Meyer* daraufhin als „fundamentalistisches Kaffeekränzchen“ beschimpfte,¹⁸ um „eindeutige Klärung“, eventuell „durch kompetente Stellen in Rom selbst“ gebeten, ob Katholiken „Donum Vitae“ unterstützen dürften.

Am 4. Juli 2003 schrieb Kardinal *Ratzinger* einen Brief an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, der nach einer realistischen Beschreibung der auseinander driftenden Entwicklungen im deutschen Katholizismus und einer sachten Kritik am Schweigen der Mehrheit der Bischöfe die Bitte an die Bischöfe enthielt, nicht nur sich selbst von „Donum Vitae“ zu distanzieren, sondern auch dafür zu sorgen, „daß Priester, Mitglieder von kirchlichen Räten, katholische Verbände sowie kirchliche Zeitungen und Bildungseinrichtungen die Tätigkeit von ‚Donum Vitae‘ nicht unterstützen.“ Der Verein habe inzwischen dank massiver staatlicher Unterstützung „in fast allen Teilen Deutschlands Fuß gefaßt“ und fördere „separatistische Tendenzen unter den deutschen Katholiken“. Einige Bischöfe hätten sich klar und deutlich gegen „Donum Vitae“ ausgesprochen und die Gläubigen aufgefordert, den Verein nicht zu unterstützen. Die Mehrheit habe es jedoch vorgezogen, „den Verein bloß zur Kenntnis zu nehmen, ohne ihn zu billigen oder zu mißbilligen.“ Kardinal *Ratzinger* faßte noch einmal die Gründe zusammen, die *Johannes Paul II.* und die Glaubenskongregation dazu bewogen hatten, die Ausstellung des Beratungsscheines in der Schwangerschaftskonfliktberatung abzulehnen. Er rief das Heilbronner Urteil vom 27. November 2001 in Erinnerung, das deutlich gemacht habe, daß der Beratungsschein als „offizielle Berechtigung zur Abtreibung“ verstanden wird. Die Bischöfe sollten „in gemeinsamen Beratungen gangbare Wege suchen“, um die Schwierigkeiten so weit wie möglich zu klären und der Glaubenskongregation „eine gelegentliche Information über die unternommenen Schritte“ zukommen zu lassen.¹⁹

Der Adressat des Briefes, Kardinal *Lehmann*, hatte jedoch kein Interesse, der Bitte der Glaubenskongregation nachzukommen – angesichts seiner zitierten Sympathiebekundungen für die Gründer von „Donum Vitae“ kein Wunder. Der Brief wurde weder der Herbstvollversammlung noch späteren Vollversammlungen der

Deutschen Bischofskonferenz vorgelegt. Es dauerte fast drei Jahre, bis sich der Ständige Rat zu einer abgrenzenden Stellungnahme durchrang, die jedoch mehr neue Fragen aufwarf als alte beantwortete. Die Bischöfe erklärten am 20. Juni 2006, „Donum Vitae“ stünde „außerhalb der katholischen Kirche“. Zwischen den Beratungsstellen der SKF und jenen von „Donum Vitae“ seien „keine institutionellen und personellen Kooperationen möglich“. Sie baten die Gläubigen, „die in den kirchlichen Räten und Mitwirkungsorganen sowie in den kirchlichen Verbänden und Organisationen Verantwortung übernahmen, zum Zweck der größten Klarheit des kirchlichen Zeugnisses auf eine leitende Mitarbeit in ‚Donum Vitae‘ e. V. zu verzichten“. Diese Formulierungen warfen sofort die Frage auf, ob Gläubige, die keine Verantwortung in kirchlichen Räten und Verbänden übernommen haben, sondern nur einfache Mitglieder sind, bei „Donum Vitae“ mitarbeiten dürfen und ob, wenn nur auf die „leitende“ Mitarbeit zu verzichten sei, dann auch eine nicht leitende Mitarbeit unmöglich sein sollte. In der Erklärung der Bischöfe steckte eine dialektische Botschaft: Mitwirkung bei „Donum Vitae“ ist zugleich verboten und erlaubt.

Auch der Glaubenskongregation war die Dialektik dieser Botschaft, die Kardinal *Lehmann* am 21. Juni 2006 nach Rom geschickt und bei seinem Antrittsbesuch beim neuen Präfekten der Kongregation Kardinal *Levada* am 2. Oktober 2006 erläutert hatte, nicht entgangen. Kardinal *Levada* schrieb am 5. Oktober 2006 an Kardinal *Lehmann*, die deutschen Bischöfe mögen „entschieden darauf hinwirken, daß die Gläubigen ... nicht nur auf eine leitende Mitarbeit in ‚Donum Vitae‘ e. V., sondern auf jegliche Unterstützung dieses Vereins verzichten.“ Dieses Bemühen sei „um so notwendiger, als einflußreiche katholische Politiker, die hohe Ämter im Zentralkomitee der deutschen Katholiken bekleideten“, dazu aufgerufen hätten, „Donum Vitae“ weiterhin zu unterstützen.²⁰

Die Politiker – darunter *Hans Maier*, *Bernhard Vogel*, *Annette Schavan*, *Friedrich Kronenberg* und *Hanna-Renate Laurien* – hatten mit einem „Zwischenruf“ vom 20. Juli 2006 der Erklärung der Bischöfe vom 20. Juni widersprochen. „Donum Vitae“ stünde nicht außerhalb der Kirche. Man betrachte die Erklärung des Ständigen Rates als dem Druck Roms geschuldetes abschließendes bischöfliches Bemühen um die Einheit der Kirche. Die Katholiken sollten sich aber nicht davon abhalten lassen, die Arbeit von „Donum Vitae“ weiter nach Kräften zu unterstützen. Die Zwischenrufer warnten vor einem fortgesetzten Widerstand gegen die erfolgreiche Beratungsregelung des deutschen Abtreibungsstrafrechts, weil dieser Widerstand nur zu einer Fristenregelung führen könne. Wieder wurde so eine Drohkulisse aufgebaut und zugleich suggeriert, es gäbe die Fristenregelung noch nicht. Schließlich wurden die 5.000 Kinder, die die Beratungsregelung in Deutschland jährlich angeblich retten soll, erstmals nicht auf Deutschland, sondern allein auf Bayern bezogen.²¹ Einmal mehr wurde den Schein-Kritikern in Rom wie in Deutschland, unter den Bischöfen wie unter Laien, ein vorkonziliares, integralistisches Kirchenbild unterstellt, in dem es für die Eigenverantwortlichkeit der Laien keinen Platz gebe und das Subsidiaritätsprinzip mißachtet werde.²² Die Bischöfe reagierten weder auf den „Zwischenruf“ noch auf den Brief von Kardinal *Levada*, den Kardinal *Lehmann* am 27. Oktober 2006 an die Diözesanbischöfe weitergeleitet hatte,

nicht ohne in seinem Begleitbrief zu bemerken, daß er jede derartige Reaktion für kontraproduktiv halte.

Als dann das Thema „Donum Vitae“ beim Besuch *Benedikts XVI.* in seiner bayerischen Heimat im September 2006 keine Rolle spielte und die Bischöfe von ihrem Ad-limina-Besuch in Rom im November 2006 mit hörbaren Seufzern der Erleichterung zurückkamen, weil „Donum Vitae“ auch dort keine Rolle gespielt hatte, ja dem neuen Präfekten der Glaubenskongregation *William Kardinal Levada* beim entsprechenden Stichwort nur die Erklärung der Glaubenskongregation zur künstlichen Befruchtung „Donum Vitae“ vom 10. März 1987 eingefallen sei, hatte offenkundig auch „Rom“ den Eindruck, es sei an der Zeit, eine korrigierende Klarstellung vorzunehmen. So schrieb Kardinal *Levada* am 12. Februar 2007 an den damaligen Vorsitzenden der Freisinger Bischofskonferenz Kardinal *Wetter*, er solle „klug und entschieden“ darauf hinwirken, daß die Gläubigen „nicht nur auf eine leitende Mitarbeit bei ‚Donum Vitae‘ e. V., sondern auf jegliche Form der Unterstützung verzichten.“ Einmal mehr wurde in Erinnerung gerufen, daß die Entscheidung Papst *Johannes Pauls II.*, den Beratungsschein nicht mehr auszustellen, „für alle Glieder der Kirche“ gelte, und daß „Donum Vitae“ die Einheit zwischen Bischöfen und Gläubigen unterhöhle. Kardinal *Wetter* wurde gebeten, „die Überzeugungsarbeit bei Repräsentanten kirchlicher Räte und Organisationen sowie bei den katholischen Politikern fortzusetzen.“²³ Dieser Bitte war gewiß diplomatischer Höflichkeit geschuldet, ist es in Bayern doch kein Geheimnis, daß es eine derartige Überzeugungsarbeit des ehemaligen Kardinals von München zumindest bei Politikern nicht gab.

Rita Waschbüsch reagierte auf diesen Brief gereizt. Sie erwarte, daß die bei „Donum Vitae“ engagierten Katholiken von ihren Bischöfen „in Schutz genommen werden vor ehrabschneiderischen und unwürdigen Verleumdungen, die ihnen Beteiligung an der Tötung Ungeborener und Handeln gegen die Kirche unterstellen.“ Nicht „Donum Vitae“, sondern „die Denunzianten“ gefährdeten die Einheit der Kirche. Es sei Sache der Bischöfe, „ob sie sich erneut durch einen in Rom erbetenen Brief von einigen wenigen Ultras und ihrem Sprachrohr, einem erzkonservativen Würzburger Nischenblatt, vorführen lassen.“²⁴ Sowohl die Sprache dieser Stellungnahme als auch die Unterstellung, die Glaubenskongregation in Rom ließe sich von wem auch immer instrumentalisieren, zeigten, daß der Einsatz für „Donum Vitae“ nicht nur im Hinblick auf die Einschätzung der Beratungsregelung im deutschen Abtreibungsstrafrecht, sondern auch im Hinblick auf das Leben und die Mission der Kirche zu einer Art Realitätsverweigerung führt und zunehmend Feindbilder konstruiert.

Die direkten Interventionen der Glaubenskongregation in Sachen „Donum Vitae“ wurden seit den Mahnungen *Johannes Pauls II.* im November 1999 zu einem einheitlichen Vorgehen in der Schwangerschaftskonfliktberatung mehrfach flankiert von allgemeinen Appellen an die Laien, in grundlegenden ethischen Fragen die Übereinstimmung mit der katholischen Soziallehre zu wahren. In ihrer „Lehrmäßigen Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben“ vom 24. November 2002 stellte die Glaubenskongregation fest, es sei in jüngerer Zeit gelegentlich vorgekommen, „daß – auch innerhalb

einiger Vereinigungen und Organisationen katholischer Prägung – Positionen zugunsten politischer Kräfte und Bewegungen vertreten wurden, die in grundlegenden ethischen Fragen von der Moral- und Soziallehre der Kirche abweichen.“ Solche Positionen widersprechen grundlegenden Prinzipien des christlichen Gewissens und seien „nicht mit der Zugehörigkeit zu Vereinigungen und Organisationen vereinbar, die sich katholisch nennen.“²⁵ Diese Feststellung konnte auch auf die „Catholics pro Choice“ und auf katholische niederländische und belgische Christdemokraten bezogen werden, die die Legalisierung der Abtreibung und Euthanasie unterstützten, aber sie war gewiß auch an „Donum Vitae“ gerichtet. Daß die Laien genauso zur Kirche gehören wie Bischöfe, Priester und Ordensleute, hat die Amtseinführung von Papst *Benedikt XVI.* am 24. April 2005 mittels einer liturgischen Neuerung zum Ausdruck gebracht, die ihre Bedeutung vor dem Hintergrund des Konflikts um „Donum Vitae“ gewann. Neben Vertretern der Bischöfe, Priester und Ordensleute traten auch Vertreter der Laien vor den Papst, um ihm den Gehorsam zu versprechen, der eine Voraussetzung für eine lebendige Kirche und die Evangelisierung der Welt ist. Und in seiner Botschaft an den 96. Deutschen Katholikentag in Saarbrücken vom 21. Mai 2006 unterstrich *Benedikt XVI.* einmal mehr, daß die Kirche nur glaubwürdig sei, „wenn das Zeugnis der Laien in Einheit mit dem Papst und den Bischöfen erfolgt“.²⁶

Der Streit um „Donum Vitae“ ist auch mit dem Brief von Kardinal *Levada* vom 12. Februar 2007 nicht an sein Ende gelangt. Dieser Streit liegt wie Mehltau auf der katholischen Kirche in Deutschland. Er lähmt sie in ihrem Einsatz für eine Verbesserung des Lebensschutzes. Bischofskonferenz und ZdK haben wenig Interesse, die wachsende Lebensrechtsbewegung in Deutschland zu unterstützen, deren Engagement scheint ihnen im Gegenteil eher peinlich zu sein. Immer wieder sehen sich die Mitglieder der Lebensrechtsgruppen als „so genannte Lebensschützer“ diffamiert. Obwohl der Präsident des Päpstlichen Rates *Justitia et Pax* Kardinal *Renato Martino* am 18. März 2005 die Bischofskonferenzen aufforderte, mit den Pro-Life-Bewegungen zusammenzuarbeiten,²⁷ zeichnet sich eine derartige Kooperation in Deutschland nicht ab. Im Gegenteil: eine Bitte an die Bischofskonferenz um eine Intensivierung der Kontakte wurde negativ beantwortet. Die gewünschte Zusammenarbeit solle „wie bisher, bei konkreten Anlässen, stattfinden. Eine andere Form ist nicht erforderlich.“ Da es die Zusammenarbeit „bei konkreten Anlässen“ nie gegeben hat, war die Versicherung, sie fortführen zu wollen, eher ein Affront. Ein Versuch von Bischof *Walter Mixa*, im Rahmen der Bischofskonferenz nach dem Vorbild der USA ein Pro-Life-Sekretariat einzurichten, scheiterte ebenfalls. Der Vorschlag sei, so berichtete Bischof *Mixa* bei der Jahrestagung der Juristen-Vereinigung Lebensrecht am 5. Mai 2006 in Köln, vom Ständigen Rat der Bischofskonferenz nicht aufgegriffen worden. Von der Empörung wegen der Tötung ungeborener Kinder, zu der *Hans Maier* beim Katholikentag 1978 in Freiburg aufgerufen hat, sind die deutschen Katholiken weiter entfernt denn je. Sie fahren fort, sich in der Illusion zu sonnen, die besten Lebensschutzgesetze in Europa zu haben.

Seit mehr als 30 Jahren scheint der Trend kontinuierlich auf einen Abbau des Lebensschutzes in Deutschland hinauszulaufen – nicht nur durch die Legalisierung

der Abtreibung, sondern auch durch die Schwächung des Embryonenschutzes im Stammzellgesetz. Eine ganze Generation ist inzwischen in der Kultur des Todes aufgewachsen, eine Generation, die durch nahezu neun Millionen Abtreibungen seit 1974 sichtbar geschrumpft ist. Ist es unter diesen Umständen nicht verwegen, nach Trendwenden zu fragen? Wie soll Empörung aufkommen, wenn Abtreibung zu einer normalen medizinischen Dienstleistung und zu einem sozialstaatlichen Leistungsangebot wurde? Und wie soll aus Empörung Politik werden, wenn die Illusion gehegt wird, das Schwangeren- und Familienhilfeänderungsgesetz von 1995 diene dem Schutz des ungeborenen Kindes?

Trendwende möglich

Nichtsdestoweniger gibt es Trendwenden, die im Kampf um das Lebensrecht ungeborener Kinder und die Legitimität des demokratischen Rechtsstaates ermutigen – nicht nur in den USA, sondern auch in Europa, ja sogar in Deutschland. Am deutlichsten ist die Trendwende in den USA, wo die Zahl der Abtreibungen seit Anfang der 90er Jahre um etwa ein Drittel zurückging und eine signifikante Zahl von Abtreibungskliniken schließen mußte, wo das Pro-Life-Lager das Pro-Choice-Lager inzwischen deutlich übertrifft, wo zahlreiche Bundesstaaten Gesetze verabschiedet haben, die Abtreibungen verbieten oder beschränken, und wo der Supreme Court am 17. April 2007 den Partial Birth Abortion Ban Act vom November 2003 als verfassungsgemäß bestätigt hat. Nichts unterstreicht die Trendwende deutlicher als dieses Urteil, mit dem das Verbot der grausamsten Methode der Spätabtreibung endlich in Kraft treten konnte, einer Methode, bei der das Kind während des Geburtsvorgangs gezielt getötet wird. Dreimal hatte der Kongreß diese „Teilgeburtsabtreibung“ verboten, aber zweimal hatte Präsident *Clinton* sein Veto eingelegt und jedes Mal fehlten im Senat wenige Stimmen, um das Veto mit einer Zwei-Drittel-Mehrheit zurückzuweisen. Präsident *Bush* hat dagegen das Gesetz am 5. November 2003 unterzeichnet. Die Klagen der Abtreibungsorganisationen gegen das Gesetz hatten in drei einzelstaatlichen Gerichten Erfolg, aber der Supreme Court hat diese Urteile kassiert. Sein Urteil vom 12. April 2007 war der erste Schritt zur Überwindung von „Roe versus Wade“ und „Doe versus Bolton“, jenen Urteilen vom Januar 1973, die das Tor zur Kultur des Todes weit geöffnet hatten und deren Überwindung die amerikanischen Bischöfe und ihr nationales Pro-Life-Sekretariat unablässig öffentlich gefordert hatten.²⁸

In Europa zeigen Länder wie Irland und Malta, daß es möglich war, sich dem Trend der 70er und 80er Jahre zur Legalisierung der Abtreibung zu widersetzen, und andere Länder wie Polen und die Slowakei haben ihr Abtreibungsstrafrecht, das in kommunistischen Zeiten einem Abtreibungsrecht gleichkam, geändert, indem sie strenge Indikationsmodelle einführten. Sie haben ihre Abtreibungszahlen deutlich gesenkt. Selbst wenn die offiziellen Abtreibungszahlen um Dunkelziffern ergänzt werden, zeigen diese Länder, daß der Gesetzgeber die Abtreibungsrealität stark beeinflussen kann.²⁹ Polen wird auch nicht müde, die Europäische Union immer wieder an das Lebensrecht der Ungeborenen zu erinnern. In Italien ist der Embryonenschutz durch ein neues Reproduktionsmedizingesetz 2004 und das Scheitern eines Referendums gegen dieses restriktive Gesetz 2005 gestärkt wor-

den. Die italienischen Bischöfe und Papst *Benedikt XVI.* haben durch ihren deutlichen Einsatz für eine Stärkung des Lebensschutzes zum Scheitern des Referendums beigetragen. In Großbritannien, wo die offiziellen Abtreibungszahlen mit etwa 185.000 allein in England und Wales bei deutlich weniger Einwohnern etwa doppelt so hoch sind wie in Deutschland, mithin den geschätzten Zahlen in Deutschland entsprechen, zeigt sich zwar keine Verbesserung des gesetzlichen Lebensschutzes – im Gegenteil, der Trend sowohl am Beginn als auch am Ende des Lebens geht hier eher in die andere Richtung – aber eine deutliche Veränderung im Verhalten der Mediziner. Immer mehr Ärzte entziehen sich dem Abtreibungsgeschäft, so daß bereits die Erlaubnis für Hebammen gefordert wird, Abtreibungen vorzunehmen. Auch hier kämpfen die Bischöfe, allen voran Kardinal *Keith O'Brien* von St. Andrews und Edinburgh, mutig und öffentlich gegen die Kultur des Todes. Gewiß gibt es in Europa auch Länder, in denen sich der Lebensschutz für die Ungeborenen nach dem Jahr 2000 verschlechtert hat, wie die Schweiz und Portugal, und auch auf der Ebene des Europäischen Parlaments, der Kommission in Brüssel und des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte hat der Lebensschutz keine Unterstützung erfahren.

In Deutschland zeichnet sich auf der Ebene der Gesetzgebung ebenfalls noch keine Wende zu einer Verbesserung des Lebensschutzes ab – die von der Deutschen Forschungsgemeinschaft geforderte Novellierung des Stammzellgesetzes läßt im Gegenteil eine Verschlechterung erwarten. Selbst wenn die CDU/CSU allein regieren würde, wäre bei ihrer gegenwärtigen Verfassung eine derartige Wende wenig wahrscheinlich.³⁰ Dennoch gibt es eine Reihe von Silberstreifen am Horizont, die auf Trendwenden in Kirche und Gesellschaft hinweisen. Verschiedene Landesverbände der Jungen Union (Hessen, Bayern, Nordrhein-Westfalen, Rheinland-Pfalz und Niedersachsen) sowie die Schülerunion haben sich seit 2006 verstärkt des Themas Lebensschutz angenommen und eine Reform des § 218 gefordert. Mitglieder der Jungen Union engagieren sich stark in der Arbeit der Christdemokraten für das Leben (CDL), jener Vereinigung innerhalb von CDU und CSU, die 1986 von *Johanna Gräfin von Westphalen* gegründet und seit 2002 von *Mechthild Löhr* geleitet wird und die die Politiker, nicht nur jene der CDU/CSU, an die unverhandelbaren Grundsätze des Lebensschutzes erinnert. Sie ist eine kleine, aber die am schnellsten wachsende Vereinigung der CDU/CSU. Auch die Konrad-Adenauer-Stiftung bemüht sich zunehmend um eine Sensibilisierung der CDU für die Aufgaben des Lebensschutzes, die sich aus christlicher Weltverantwortung ergeben.

In zahlreichen neueren katholischen Jugendorganisationen in Deutschland und Österreich steht der Lebensschutz im Zentrum der Agenda. Sie orientieren sich an der Enzyklika *Johannes Pauls II.* „*Evangelium Vitae*“ und am Zeugnis, das dieser Papst und sein Nachfolger *Benedikt XVI.* unablässig und öffentlich für den Schutz des Lebens von der Empfängnis bis zum natürlichen Tod geben.³¹ Diese neue Generation zu ermutigen und zu begleiten, ist die Aufgabe der Kirche in Deutschland und in Österreich. „Jeder Bischof ist aufgerufen, im Bereich seiner Diözese mit Hilfe qualifizierter Personen darauf hinzuwirken, daß das ‚Evangelium des Lebens‘ unverkürzt verkündet wird“, schrieb *Johannes Paul II.* in seinem Apostolischen Schreiben über die Hirtenaufgabe der Bischöfe „*Pastores Gregis*“ vom 16.

Oktober 2003.³² Er soll die Soziallehre der Kirche verkünden, die „auch in den schwierigsten Situationen Hoffnung zu wecken vermag“.³³ *Johannes Paul II.* hat diesen Aufruf als Bischof von Rom während seines ganzen Pontifikats umgesetzt. Die Jugend der Welt hat es ihm bei den von ihm begründeten Weltjugendtagen und anlässlich seines Todes am 2. April 2005 gedankt. Das Wort „Habt keine Angst“ stand seit seiner Amtseinführung am 22. Oktober 1978 über seinem Einsatz für eine Kultur des Lebens. Es war und ist für jeden Christen eine Ermutigung zur Verteidigung des Menschenrechts auf Leben und damit des Rechtsstaats.

Anmerkungen

* Der Text entstammt der erweiterten 2. Auflage des Buches „Kirche und Abtreibung in Deutschland. Ursachen und Verlauf eines Konflikts“, Paderborn 2008.

1) Vgl. auch Alexander Foitzik, „Donum Vitae“: Hoch engagiert und chronisch klamm, in: HK, 37. Jg. (2003), S. 225ff.

2) Karl Lehmann, Entwicklungsperspektiven der Schwangerschaftskonfliktberatung und damit zusammenhängende Fragen, Einführungsstatement auf der Sitzung des Ständigen Rates der Deutschen Bischofskonferenz am 24.1.2000, S. 4.

3) A.a.O., S. 19.

4) A.a.O., S. 20.

5) Daniel Deckers, *Der Kardinal*, München 2002, S. 340.

6) Vgl. auch M. Spieker, „Donum Vitae“ und der deutsche Katholizismus. Empirische Beobachtungen, in: ders., *Der verleugnete Rechtsstaat. Anmerkungen zur Kultur des Todes in Europa*, Paderborn 2005, S. 183-197.

7) Das Urteil des Bundesverfassungsgerichts 1993 und die erneute Reform des § 218 1995 haben weder an der Fristenregelung noch am Paradigmenwechsel etwas geändert.

8) R. Waschbüsch, Pressemitteilung vom 10.3.2004, in: www.donumvitae.org/print/pressemittteilung-print.php?id=72 (7.6.2004).

9) *Donum Vitae*, Beratungskonzept, 7. Aufl., Bonn 2003, S. 7.

10) B. Büchner, „Donum Vitae“ und die kirchliche Schwangerenberatung, in: NO, 57. Jg. (2003), S. 371. Vgl. auch N. Martin, Kirchliche und staatlich/säkulare Schwangerschaftsberatung, in: *Päpstlicher Rat für die Familie*, Hrsg., *Lexikon Familie*, Paderborn 2007, S. 40ff.

11) ZdK, Ergebnisprotokoll der Frühjahrsvollversammlung, S. 11.

12) Zdk-Mitteilungen 543/02 vom 6.5.2002, S. 10.

13) Rolf Schumacher, Handlungsbedarf! Der Staat und seine Verantwortung für den Lebensschutz, in: *Salzkörner* vom 26.8.2002, S. 11.

14) So Maria Geis-Wittmann, die Vorsitzende von „Donum Vitae“ in Bayern, in der von „Donum Vitae“ hrsg. *Schrift Christlicher Dienst in der pluralen Gesellschaft*, München 2002, S. 6.

15) H. Maier, Der Schutz der Ungeborenen – eine historische Skizze vom Landrecht bis zur pränatalen Diagnostik, ebd., S. 11.

16) Stefan Vesper, Brief an den Vorsitzenden der JVL Bernward Büchner vom 23.5.2003.

17) G. Lajolo, Brief an Edelgard Leipholz vom 30.10.2000. Die Autorisierung erfolgte in einem Brief von Kardinal Ratzinger an Nuntius Lajolo vom 25.10.2000 (AZ 46/87-11669).

18) H. J. Meyer, Eine wesentliche Erfahrung von Freiheit, in: *Kirchenbote des Bistums Osnabrück* vom 19.11.2000.

19) Joseph Ratzinger, Brief an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Karl Lehmann vom 4.7.2003, AZ. 46/87-17303.

- 20) William Levada, Brief an Karl Lehmann vom 5.10.2006, AZ 46/87–24170.
- 21) Auch in einem am 17.11.2000 in der FAZ veröffentlichten Manifest „Was habt ihr für ein Amtsverständnis?“ wurde die Zahl „viele Tausend Kinder“ noch auf Gesamtdeutschland bezogen. Unterzeichnet war das von Friedrich Kronenberg verfaßte Manifest von zehn Mandatsträgern der CDU/CSU, darunter Norbert Lammert, Alois Glück, Annette Schavan, Erwin Teufel und Bernhard Vogel. Die Willkür dieser unbewiesenen und unbeweisbaren Behauptung wird auch in den „Stimmen der Zeit“ deutlich, die einmal von 3000, dann wieder von 5000 geretteten Kindern „allein in Bayern“ sprechen. Von 3000 Kindern spricht Albert Keller, Offene Fragen zur Schwangerenberatung, in: StdZ, 128. Jg. (2003), S. 722, von 5000 Kindern Martin Maier, Subsidiarität und „Donum Vitae“, in: StdZ, 131. Jg. (2006), S. 578.
- 22) Vgl. auch H. Maier, Was dürfen Laien?, in: FAZ vom 5.10.2006. M. Maier, Subsidiarität und „Donum Vitae“, a.a.O., S. 577ff. Auf den Artikel von A. Keller 2003 hatte noch der Bischof von Regensburg Gerhard L. Müller reagiert und dessen moraltheologische und ekklesiologische Positionen zurückgewiesen (Die Frage der Schwangerschaftskonfliktberatung, in: StdZ, 129. Jg. (2004), S. 207f.).
- 23) William Levada, Brief an Kardinal Friedrich Wetter vom 12.2.2007, AZ 46/87-24693.
- 24) R. Waschbüsch, Presseerklärung vom 19.3.2007, in: http://www.donumvitae.de/index.php?option=com_content&task=section&id=8&Itemid=29&pid=99
- 25) Kongregation für die Glaubenslehre, Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben vom 24.11.2002, Ziffer 7.
- 26) Benedikt XVI., Botschaft an den 96. Deutschen Katholikentag in Saarbrücken, in: Osservatore Romano vom 2.6.2006.
- 27) Tagespost vom 24.3.2005. Auch der Hl. Stuhl habe, so Kardinal Martino, seine Erfolge bei verschiedenen UN-Konferenzen in Kairo und Peking nur durch seine enge Zusammenarbeit mit den Nicht-Regierungs-Organisationen erringen können.
- 28) M. Spieker, Katholische Kirche und Pro-Life-Bewegung in den USA, in: Zeitschrift für Lebensrecht, 15. Jg. (2006), S. 110ff; Mary Ann Glendon, From Culture Wars to Building a Culture of Life, in: Erika Bacchiochi, Hrsg., The Cost of „Choice“. Women Evaluate the Impact of Abortion, San Francisco 2004, S. 10.
- 29) Vgl. Maria Smereczyska, Der gesetzliche Schutz des ungeborenen Kindes in Polen. Reformen und gegenwärtige Gesetzeslage, in: ZfL, 10. Jg. (2001), S. 49ff.
- 30) Die Feststellungen im neuen Grundsatzprogramm der CDU von 2007 „Grundsätze für Deutschland“ Ziffer 231 (Das noch nicht geborene Leben bedarf unseres besonderen Schutzes. Mit den viel zu hohen Abtreibungszahlen finden wir uns nicht ab. Wir müssen Frauen und Männern dabei helfen, sich für das Leben zu entscheiden.) bleiben blaß und verraten keine Handlungsabsichten.
- 31) Vgl. die Kritik Benedikts XVI. an der Legalisierung der Abtreibung in seiner Ansprache vor den Vertretern des öffentlichen Lebens in der Wiener Hofburg am 7.9.2007, in: Osservatore Romano vom 14.9.2007.
- 32) Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben Pastores Gregis 71.
- 33) Johannes Paul II., Pastores Gregis 67.

Prof. Dr. Manfred Spieker lehrt Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Osnabrück.

Bericht und Gespräch

Andreas Püttmann

Bedeutsame Minderheit

Der „Religionsmonitor 2008“ der Bertelsmann-Stiftung

„Das Comeback des Jahres: Gott“, titelte die „Welt am Sonntag“ am 16. Dezember 2007 zur Einstimmung auf Weihnachten. Dies belege eine „umfassende internationale Studie zur Religiosität“, welche die Bertelsmann-Stiftung soeben vorgelegt habe.¹ „Glauben hat in Deutschland eine große Bedeutung“, lautete der Untertitel des Artikels im politischen Innenteil der Zeitung.² Für 70 Prozent aller Menschen spiele Religion „eine Rolle“; fast jeder Fünfte sei sogar „tief religiös“, besuche regelmäßig Gottesdienste, bete häufig und beschäftige „sich intensiv mit religiösen Fragen, die auch sein praktisches Leben beeinflussen“. Die Studie entlarve „zudem populäre Irrtümer über eine angeblich gottlose Jugend oder eine verkümmerte Religiosität im Osten“.

Man muß nicht *Brigitte Zypries* heißen, um diese reißerische Aufmachung des Themas „Renaissance der Religion“ in die Kategorie „Feuilleton-Phänomen“ einzuordnen.³ Denn zu schrill differieren die publizistischen Fanfarenstöße von der grauen Realität schütter besetzter Kirchenbänke, der wachsenden Zahl von Kirchengewidmungen, von der Mitgliederstatistik unserer „Volkskirchen ohne Kirchenvolk“ und von der wachsenden Entfernung gesellschaftlicher Leitbilder und politischer Entscheidungen von Positionen christlicher Sozialethik.

Wie erklärt sich die Kluft zwischen Realität, anderen Umfragebefunden und „Religionsmonitor“? Zieht man die Übertreibung durch sensations- und trendfixierte Medien schon einmal ab, so könnte die Ursache zunächst im Aufbau und in den strukturierenden Prinzipien der Studie liegen, die einleitend durch *Martin Rieger* (11-17) und *Stefan Huber* (19-29) von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bochum transparent gemacht werden. Der zugrunde gelegte Religionsbegriff sei einer „substantieller“, welcher „sowohl in allen Religionen anwendbar ist als auch einer größtmöglichen individuellen Religiosität entspricht. Es war uns ein Anliegen, sowohl traditionelle als auch neue Formen von Religiosität zu erheben“ (11), inklusive „pantheistischer Konstruktionsweisen von Transzendenz“ (12). Damit solle der gewachsenen Zahl von „Religionskomponisten“ (*Paul Zulehner*) und der Privatisierung einer zunehmend „antiinstitutionell“ eingestellten, „unsichtbaren Religion“ (*Thomas Luckmann*) entsprochen und zugleich ein interkultureller Vergleich ermöglicht werden. Die repräsentative Erhebung unter rund 21.000 Menschen in 21 Ländern aus allen

Kontinenten und großen Weltreligionen kombinierte, je nach den kommunikationstechnischen Voraussetzungen, Telefon-, Face-to-face- und Tiefeninterviews. In Indien konnten zum Beispiel „nur bestimmte Ballungsräume erhoben werden“ (13); die Ergebnisse aus Spanien und Australien fanden im vorgelegten Band, der sich nur „als eine erste Präsentation und Kommentierung der Befunde“ (12) versteht und das „Hauptaugenmerk“ auf Deutschland, Österreich und die Schweiz legt, noch gar keine Berücksichtigung. Warum diese beiden Länder fehlen, erfährt man nicht. Die weiteren beteiligten sind Polen, Rußland, Frankreich, Großbritannien, Italien, Türkei, Südkorea, Thailand, Indonesien, Israel, Nigeria, Marokko, USA, Brasilien und Guatemala.

Eine weitere Einschränkung: Aufgrund der Anzahl von 1.000 Befragten lassen sich „keine wissenschaftlich vertretbaren Aussagen über nicht christliche Religionen“ in den drei deutschsprachigen Ländern treffen; in der Bundesrepublik wurden entsprechend der Bevölkerungsverteilung nur 21 Muslime (von TNS Emnid) befragt. Daher werde über eine diesbezügliche Erweiterung des Religionsmonitors, der in regelmäßigen Abständen wiederholt werden soll, „intensiv nachgedacht“ (15). *Hans-Georg Ziebertz* weist in seinem Beitrag „zur Religiosität der jungen Generation“ darauf hin, daß man angesichts nur 171 befragter 18-29jähriger bei Berücksichtigung weiterer Differenzierungen „an statistische Grenzen“ stieße, „weil die jeweiligen Zellen sehr klein werden. Bei der Interpretation von Ergebnissen ist in solchen Fällen Vorsicht geboten“ (52).

Weitere Einschränkungen der Aussagekraft ergeben sich aus der Semantik einer in zwanzig Sprachen übersetzten Umfrage. Bischof *Wolfgang Huber* weist in seinem kritischen „Kommentar aus evangelischer Perspektive“ (70-74) auf das Problem hin, „das durch die Anwendung einer vermeintlich allgemeinen religionssoziologischen Begrifflichkeit auf eine (...) durch das Christentum geprägte Gesellschaft entsteht“: So sei die Frage nach Häufigkeit und Wichtigkeit des Gottesdienstbesuches für Konfessionslose folgendermaßen umformuliert worden: „Wie häufig nehmen Sie an spirituellen Ritualen oder religiösen Handlungen teil?“ – oder: „Wie wichtig ist Ihnen die Teilnahme an spirituellen Ritualen oder religiösen Handlungen?“ Dazu *Huber*: „Daß 96% der Konfessionslosen diese Fragen niedrig bewerten, ist nicht sehr verwunderlich. Wahrscheinlich werden sogar diejenigen unter ihnen, die am Heiligen Abend eine Christvesper besuchen, diese Frage verneinen. Denn für sie wird ein gelegentlicher Gottesdienstbesuch wohl nicht mit der Vorstellung von ‚spirituellen Ritualen‘ oder ‚religiösen Handlungen‘ verbunden sein“ (73).

Wenn der Leser kurz danach vom Leipziger Fundamentaltheologen *Matthias Petzoldt* in „Aufschlüssen über die Situation im Osten Deutschlands“ erfährt, daß bereits eine Kirchgangsfrequenz von „einmal im Monat“ als „hohe Intensität“ öffentlicher religiöser Praxis gewertet wird, beginnt sich die Kluft zwischen Schlagzeilen und der Realität zugunsten der kirchenstatistischen Faktizität zu schließen. Angesichts der überraschenden Großzügigkeit, mit der randständige Christen der „tief religiösen“ Kerngemeinde zugerechnet werden, wundert es andererseits, daß nach so populären Formen öffentlicher religiöser Praxis wie der Teilnahme an Wallfahrten gar nicht gefragt wurde – grotesk, wenn man bedenkt,

daß sich *Hape Kerkelings* Wallfahrtsbuch „Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg“ mit mehr als drei Millionen verkauften Exemplaren sensationelle 100 Wochen an der Spitze der Bestsellerlisten halten konnte.

Sieben „Kerndimensionen“, entgrenzter Religionsbegriff

So stark scheint das konzeptionelle „Rückgrat des Religionsmonitors“ (21), das sieben „Kerndimensionen der Religiosität: Intellekt, Ideologie (Glaube), öffentliche religiöse Praxis, private religiöse Praxis, Erfahrung, Konsequenzen im Alltag“ umfaßt, jedenfalls nicht zu sein. Die Schelte für andere Religions-Studien, die sich „meist nur auf die Dimensionen der religiösen Ideologie und der öffentlichen religiösen Praxis beschränken“ (22), wirkt jedenfalls angesichts der mannigfachen Schwächen des Bertelsmann-Projekts wie ein Stein-Weitwurf-Wettbewerb im Glashaus. Eine „religiöse Deutungskompetenz“ und „Ansprechbarkeit“ für religiöse Fragen innerhalb der „Dimension Intellekt“ dürfte auch manchem eingefleischten Atheisten eigen sein, der den Gegner gründlich studiert hat, um ihn zu bekämpfen. Mit „Religiosität“ an sich hat das wenig zu tun. Wenn in der Dimension „Ideologie“ der Glaube an einen persönlichen Gott mit pantheistischen Transzendenzvorstellungen und die Auferstehungshoffnung mit Reinkarnations-Spekulationen zusammen firmieren, fragt man sich, welche Relevanz zur Erschließung sozialer oder kultureller Realität diese „catch-all“-Kategorie haben soll. Die Dimension „private religiöse Praxis“ wiederum umfaßt sowohl das Gebet als auch die Meditation, die bekanntlich meist „eher auf das Selbst und/oder auf ein alles durchdringendes Prinzip bezogen“ ist. Sind hier die Unterschiede nicht wesentlicher als die Gemeinsamkeiten der „beiden Grundformen“, so daß es wenig Sinn macht, beides in einen Topf zu stecken? Meditieren kann jedenfalls auch ein Atheist, der aber dank Bertelsmann mit frommkatholischen Schwestern von der ewigen Anbetung kategoriell zwangsvereinigt wird. Und in der Dimension „religiöse Erfahrung“ kulminiert die Beliebigkeit, wenn „nach der Häufigkeit von 15 religiösen Gefühlen gefragt“ wird, unter denen etwa „Geborgenheit“, „Freude“, „Schuld“, „Angst“ und „Liebe“ oder auch das Gefühl „mit allem eins zu sein“ jedoch ebenso religiös wie areligiös empfunden werden können. Kein Wunder, daß bei einem derart expansiv-diffusen Religionsbegriff ein Drittel der Konfessionslosen in die Kategorien „hochreligiös“ (2%) oder „religiös“ (31%) fällt (*Langendörfer*, 67).

Das Gütersloher Allerlei wird dann im Anschluß an *Allport* und *Ross*⁴ – unter nicht näher begründetem Ausschluß der Dimension „Konsequenzen im Alltag“ – zur Kategorie der „Zentralität der Religiosität“ zusammengefaßt, welche „die persönliche Relevanz religiöser Inhalte, Deutungsmuster und Praktiken“ (25) kennzeichnen soll. Nach ihr lassen sich wiederum „Hochreligiöse“, „Religiöse“ und „Nichtreligiöse“ unterscheiden. Notabene: Bei den solcherart „Religiösen“ spielen religiöse Inhalte und Praktiken „in der Persönlichkeit jedoch nur eine untergeordnete Rolle“, bezogen „nur auf einen schmalen Bereich des Erlebens und Verhaltens“. So kommen dann leicht die „70 Prozent“ zustande, in deren Leben Religion „eine Rolle“ spiele, so daß ihr in Deutschland „große Bedeutung“ zukomme.⁵

Man muß die einzelnen Kommentare – unter denen der von *Walter Kasper* der schwächste ist, weil er die Datenanalyse kurzerhand durch eine Schilderung „meiner persönlichen biographischen Erfahrungen“ ersetzt – schon sehr aufmerksam lesen, um etwas Neues, Valides und Interessantes heraus zu destillieren. Wenigstens steuert der Kurienkardinal die grundlegende Einsicht bei, „das man die Formen asiatischer, besonders die buddhistische Religiosität, die keinen transzendenten persönlichen Gott kennt, nur bedingt mit der jüdisch-christlichen Religiosität vergleichen kann“ (141).

Höchste Zustimmung Jüngerer zur „ideologischen Dimension“

Geradezu antithetisch zu den „Comeback“ Schlagzeilen weist *Michael Ebertz* in seinem Kommentar: „Je älter, desto frömmer? Befunde zur Religiosität der älteren Generation“ (54-62) auf einen „Zuwachs an Glaubenszweifeln“ hin, „selbst bei denjenigen, die durch ihre Generationenzugehörigkeit relativ tief verwurzelte religiöse Gewohnheiten haben. Auch innerhalb der Kirchen selbst werden bestimmte traditionelle Glaubensüberzeugungen nicht mehr sozial bestätigt und immer weniger gestützt. Und dies gilt auch und gerade für Glaubensüberzeugungen wie diejenigen bezüglich des Lebens nach dem Tode, von denen sich inzwischen selbst Prediger distanzieren“ (60 f.). „Der Anteil derer, die sagen, „gar nicht“ an ein postmortales Weiterleben zu glauben, ist unter den über 60-Jährigen beinahe doppelt so groß (37%) wie unter den 18-29-Jährigen (19%); Teile der älteren Generation seien „schon längst dabei“ zu den Kirchen „auf – zumindest innere – Distanz zu gehen“ (61). Wie *Ebertz* – und schon vor zwei Jahren Allensbach-Chefin *Renate Köcher*⁶ – erkennt die Leipziger Kultursoziologin *Monika Wohlrab-Sahr* in ihrem Beitrag über „Das stabile Drittel jenseits der Religiosität“ (95-102) auch „gewisse Hinweise auf eine religiöse Öffnung: etwa wenn im weitgehend säkularisierten Osten Deutschlands gerade junge Leute zunehmend etwas mit der Vorstellung eines Lebens nach dem Tode anfangen können, obwohl sie nicht unbedingt an Gott glauben. Medienberichte über Nah-toderfahrungen, Science-Fiction-Filme und Informationen über fremde Religionen speisen diese experimentelle Annäherung“ (100).

Tatsächlich weisen die 18-29-Jährigen überraschend die höchsten zustimmenden Werte bei der „ideologischen Dimension“ der Religion (Glaube an Gott oder an ein Leben nach dem Tod) auf, während sonst die religiöse Intensität mit dem Alter ansteigt. Die Jungen stimmen mit 51 Prozent weniger als alle anderen Altersgruppen dem sehr verbreiteten abstrakten Bild Gottes als „höherer Macht“ zu. Sie bejahen nur zu 22 Prozent eine anthropozentrische Deutung Gottes, die mit der Rezeption der *Jung*'schen Religionspsychologie seit den 1970er Jahren populär geworden ist und das Göttliche in den Menschen selber plaziert; die Prozentwerte der anderen Altersgruppen reichen hier von 27 bis 42 Prozent (48). Auch daß 68 Prozent der 18-29-Jährigen der Aussage zustimmen, das Leben werde durch die Naturgesetze bestimmt, ist ein zwar absolut hoher, aber relativ „interessanterweise der niedrigste Wert, verglichen mit den übrigen Altersgruppen“; insofern kann *Ziebertz* resümieren, daß „traditionelle Glaubensinhalte im Altersvergleich nicht an Bedeutung verloren haben, daß es – wieder im Alters-

vergleich – unter den Jüngeren nicht zu einer Umdeutung von Glaubensinhalten kommt und daß die jüngste Altersgruppe sogar einem naturwissenschaftlichen Weltmodell die niedrigste Zustimmung zuteil werden läßt“ (49f). Am wenigsten stimmen Jüngere mit 57 Prozent auch der gängigen Aussage „stark“ oder „sehr stark“ zu, jede Religion habe einen wahren Kern; daß man gegenüber anderen Religionen „offen sein“ soll, meinen zwar 77 Prozent, „eine erhebliche Zahl. Gleichwohl ist dies der niedrigste Wert. Die übrigen Altersgruppen bejahen diese Aussagen mit 82 bis 84 Prozent. (...) Es ist nicht erkennbar, daß von der älteren zur jüngeren Befragtengruppe ein Sprung zu geringerer religiöser Exklusivität stattfindet. Eher gibt es Tendenzen in die umgekehrte Richtung“ (51).

Exklusivität mit Reflexivität und Toleranz

Der Bochumer Religionswissenschaftler *Volkhard Krech* räumt mit dem Vorurteil auf, daß hohe religiöse Exklusivität mit Intoleranz einhergehen müsse. Die Aussagen: „Ich bin davon überzeugt, daß in religiösen Fragen vor allem meine eigene Religion Recht hat und andere Religionen eher Unrecht haben“ und „daß vor allem die Mitglieder meiner eigenen Religion zum Heil gelangen“, die von der überwiegenden Mehrheit der Nichtreligiösen und der Religiösen abgelehnt werden, finden bei 60 Prozent derjenigen, für die Religion eine zentrale Bedeutung hat, „eher“ oder „stark“ Zustimmung. Doch sind 63 Prozent derer, die einen „exklusiven“ Glauben hegen, zugleich dazu bereit, ihn zu hinterfragen; jeder Vierte von ihnen tut dies sogar in einem hohen Maß; insofern „müssen sich Reflexivität und Positionalität nicht wechselseitig ausschließen“ (38). Auch daß 90 Prozent der Hochreligiösen der Aussage zustimmen, jede Religion habe „einen wahren Kern“ und „man sollte gegenüber allen Religionen offen sein“, spricht dafür, daß hohe Religiosität „nicht mit religiöser Intoleranz einhergehen muß“ (39).

In eine ähnliche Richtung deutet der Befund, daß Religionslose in etwas höherem Maße als Religiöse dafür plädieren, daß „Ausländer“ sich anpassen müssen (102). Sogar der 2006 vom Bielefelder Konfliktforscher *Wilhelm Heitmeyer* herausgegebene Band „Deutsche Zustände. Folge 4“ gestand in dem religionskritischen Beitrag: „Riskanter Glaube. Religiosität und Abwertung“ ein, daß „sich sehr Religiöse – anders als die gemäßigt Religiösen – als vergleichsweise weniger islamfeindlich“ zeigten, „weniger auf Etabliertenvorrechte“ beharrten und „eine vergleichsweise geringere Neigung zu Fremdenfeindlichkeit und Rassismus“ sowie zu antisemitischen Einstellungen erkennen ließen (*Küpper/Zick*, 182). Hier wirkt sich das christliche Menschenbild von der gleichen, in der Geschöpflichkeit und Gottesebenbildlichkeit wurzelnden Würde aller Menschen offenbar positiv aus. *Krech* bezeichnet eine hohe Religiosität daher zu Recht als „eine zivilgesellschaftliche Ressource“: „Den Befunden des Religionsmonitors zufolge fördern sich Reflexion und Religiosität wechselseitig, und in dieser Kombination sind auch religiöse Toleranz und zivilgesellschaftliches Engagement am stärksten ausgeprägt“ (42).

„Daß religiöse Inhalte einen strukturierenden Einfluß auf das gesamte Erleben und Verhalten eines Individuums ausüben“, daß sogar häufig „gesellschaftliche Diskurse in einer religiösen Semantik geführt werden und eine religiöse Signatur tragen“ (*Stefan Huber*, 28) macht die Gruppe der Hochreligiösen „auch soziologisch und politologisch höchst bedeutsam“; bereit, „ihre religiösen Überzeugungen aktiv in die öffentliche Diskussion einzubringen“, sind sie ein „nicht zu unterschätzender sozialer Faktor“ (25). Dies deckt sich etwa mit dem Befund einer CDU-Mitgliederstudie der Konrad-Adenauer-Stiftung von 1993, wonach die kirchlich engagierten Mitglieder auch eine überdurchschnittliche Bereitschaft zum Einsatz in der Partei zeigten und insofern für deren Mobilisierungsfähigkeit eine wichtige Rolle spielten. Eine Politik, die diese quantitativ schwindende, idealistische Minderheit von der Partei entfremdete, könnte insofern empfindliche Konsequenzen für die Mehrheitsfähigkeit der CDU zeitigen.

„Überraschende“ konfessionelle Differenzen?

In diesem Zusammenhang sind dann auch konfessionelle Differenzen keineswegs „überraschend“ – was ausgerechnet der Münsteraner Professor für Christliche Sozialwissenschaft, *Karl Gabriel* meint (79f.) –, sondern sie bestätigen, was seit Jahrzehnten andere Studien⁷ immer wieder zutage förderten. Die Zahl der Hochreligiösen ist unter katholischen Christen in Deutschland mit 27 Prozent beinahe doppelt so hoch wie unter evangelischen (14%), in Österreich ist diese Kluft mit 24 zu 9 Prozent noch krasser (*Zulehner*, 152) – mit allen bekannten Konsequenzen für das ethische und politische Profil der Konfessionen (z.B. Bioethik, Abtreibung, Ehe und Familie, Parteipräferenzen), denn die Intensität von Glaube und Kirchenbindung hat eine starke Wirkung auf die Beachtung von Geboten und Verboten. Schon eine Allensbacher Studie von 1986 förderte zutage, daß Partner in gemischtkonfessionellen Ehen „feste moralische Überzeugungen“ zu 45 Prozent eher bei Katholiken sehen und nur zu 2 bzw. 4 Prozent bei Protestanten, zu 42 bzw. 45 Prozent „bei beiden gleich“.⁸

Laut einer Allensbacher Umfrage vom Mai 2005⁹ anerkennen 50 Prozent der Kirchgänger gegenüber nur 32 Prozent der Konfessionslosen „völlig klare Maßstäbe, was gut und was böse ist. Die gelten immer für jeden Menschen, egal unter welchen Umständen“; die Gegenmeinung: „Es kann nie völlig klare Maßstäbe für Gut und Böse geben. Was gut und böse ist, hängt immer allein von den gegebenen Umständen ab“ unterstützten 49 Prozent der Konfessionslosen, aber nur 21 Prozent der regelmäßigen Kirchgänger. Dabei tut sich allerdings eine konfessionelle Kluft auf, die nicht mehr allein durch die unterschiedliche Kirchnähe von Katholiken und Protestanten erklärbar ist: 56 Prozent der katholischen Kirchgänger („jeden oder fast jeden Sonntag“) gegenüber 35 Prozent der evangelischen unterstützen „klare Maßstäbe“.

Unumwunden konstatiert Bischof *Huber*: „Die Bindung an kirchliche Verhaltensweisen wie auch an die Rituale persönlicher Frömmigkeit ist bei den Protestanten schwächer ausgebildet als bei den Katholiken. Die Stärke des Protestantismus in der Betonung von Individualität und Mündigkeit hat als Kehrseite, daß

ihm die Weitergabe von Traditionen schwerer fällt. In einer Zeit verbreiteter Traditionsabbrüche wirkt sich das besonders deutlich aus“ (70). Daß die Inbrunst religiöser Überzeugungen aber etwa in Südamerika ganz anderen konfessionellen Mustern folgt, verdeutlichen zwei Beiträge des Bielefelder Systematischen Theologen und Religionssoziologen *Heinrich Schäfer* über Religiosität in Lateinamerika (186-198) sowie über „die besondere Dynamik der Pfingstbewegung“ (199-218). *Hans Joas*, der Soziologie in Erfurt und Chicago lehrt, zeigt die drastischen Unterschiede – aber auch Zusammenhänge – zwischen der europäischen, speziell deutschen und der amerikanischen religiösen Kultur auf (179-185). Die „Hochreligiösen“ machen dort 62 Prozent, hierzulande nur 18 Prozent der Bevölkerung aus; bei der Dimension „öffentliche Praxis“ – „hohe Ausprägung“ – beträgt die Kluft 52 zu 17 Prozent (182).

Naturalismus und Existentialismus überlagern das Christliche

Im Abendland sehen die Kulturosoziologen *Olaf Müller* und *Detlef Pollack* („Wie religiös ist Europa?“, 167-178) eine „deutliche Tendenzen der Entkirchlichung“; allenfalls in Italien und Polen besitze die Religion noch „einen großen Stellenwert für die Mehrheit der Bevölkerung – beides Gesellschaften, in denen der Katholizismus tief in der Kultur verankert ist, eng mit der nationalen Identität zusammenhängt und auch heute noch viele Lebensbereiche wie die Politik, die Erziehung und das Alltagsleben durchdringt. Allen in allem läßt sich die These vom ungebrochenen Weiterwirken des Religiösen im Privaten so pauschal für Europa nicht aufrecht erhalten“; auch die Anziehungskraft „alternativer“ Glaubensformen erscheine „zu begrenzt, um die Abbrüche bei der ‚traditionellen‘ Religiosität kompensieren zu können“ (177). Lakonisch konstatiert der Kölner Sozialforscher *Heiner Meulemann*: „Die Religion des Abendlandes wird von modernen Formationen, dem Naturalismus und dem Existentialismus überlagert. Das Christentum ist heute in Westdeutschland nicht mehr die vorherrschende religiöse Weltdeutung. (...) In *beiden Landesteilen* rangieren also immanente Weltbilder vor dem christlichen“ (107f).

Der Münchener Soziologe *Armin Nassehi* warnt die Kirchen davor, in dieser Situation durch eine oberflächliche Omnipräsenz- und Anpassungsstrategie den religiösen Sensus ihres Klientels zu unterschätzen: „Womöglich machen sich die Kirchen – zumindest nach diesen Ergebnissen – mit all dem, womit sie sich als in der Gesellschaft präsenste Akteure darstellen wollen (Kirchentage mit großem Programm, politische Stellungnahmen usw.), für die religiösen Mitglieder am wenigsten glaubwürdig. Dies weist auf ein Dilemma hin: In einer (angeblich!) immer religionsferneren Lebenswelt versuchen die Kirchen Andockstellen anzubieten – die dann von den religiös erheblich kompetenteren Klienten gar nicht als religiöse Formen wahrgenommen werden“ (124). Drastischer hat dies kürzlich *Alexander Kissler* in seinem bemerkenswerten Buch: „Der aufgeklärte Gott. Wie die Religion zur Vernunft kam“ beschrieben: Die Mikrofone sind geöffnet, wenn Kardinäle und Bischöfinnen die Asylpolitik kommentieren, den Klimawandel, die Fußballweltmeisterschaft. Jovial geben sie Auskunft und freuen sich nach jedem Lacher, den sie provozieren, daß sie endlich in der Mitte der Gesellschaft

angekommen sind, auf Augenhöhe mit den Staatsministern und Generalsekretären. Verlorengegangen ist das Bewußtsein, daß sie ein Anstoß sein sollten, ein Stachel im Fleisch der Selbstzufriedenen und nicht deren Pausenclovn.“¹⁰

Nassehi, der die qualitativen Ergebnisse des Religionsmonitors (Tiefeninterviews) analysiert, liefert auch den wichtigen Hinweis, daß hohe Religiosität „nahezu flächendeckend“ mit einer intensiven religiösen Sozialisation im Kindesalter und in der Herkunftsfamilie korrespondiere – und auch wenn die Personen erst im Erwachsenenalter zu einer intensiven religiösen Praxis finden, geht das stets mit Kindheitserfahrungen mit Religion einher. Dies scheint der entscheidende Prädiktor für die Bedeutsamkeit von Religion und Religiosität in späteren Lebensphasen zu sein“ (127). Priorität der Kirchen müßte demnach die Kinder- und Familienpastoral sein. Ob es langfristig wieder zu einer Intensivierung der Religiosität kommen werde oder nicht, betrachten *Nassehi* zufolge alle drei Typen: Hochreligiöse, Religiöse und Nichtreligiöse mit Indifferenz. „Die Antworten schwanken hier – ein immer wiederkehrender Topos ist freilich der, daß Religiosität keineswegs wegen der weltpolitischen Auseinandersetzungen und wegen des religiösen Fundamentalismus an Bedeutung gewinnen werde, sondern weil soziale Sicherheiten nachlassen werden und der ‚Materialismus‘ an seine Grenzen stoßen werde“ (128).

Anmerkungen

- 1) Bertelsmann-Stiftung: Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 285 S.
- 2) Miriam Hollstein: Gott bewegt die Deutschen, in: Welt am Sonntag Nr. 50/2007, 10.
- 3) „In dieser Situation erleben wir nun in Deutschland das, was einige die ‚Renaissance der Religion‘ nennen. Sie scheint allerdings eher ein Feuilleton-Phänomen zu sein; denn eine Welle von Kircheneintritten ist wohl nicht zu verzeichnen“, sagte die Bundesjustizministerin in der 5. Rede zur Religionspolitik in der Humboldt-Universität am 12. Dezember 2006 in Berlin.
- 4) Gordon Willard Allport/Juliet Ross: Personal religious orientation and prejudice, in: Journal of Personality and Social Psychology, 5, 432-443.
- 5) Hollstein (WAMS), a.a.O.
- 6) Renate Köcher: Die neue Anziehungskraft der Religion. Wachsendes Interesse an Glaube und Kirche, in: FAZ vom 12.4.2006, 5.
- 7) Etwa Gerhard Schmidtchen: Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur, Bern, 2. Aufl. 1979; Andreas Püttmann: Ziviler Ungehorsam und christliche Bürgerloyalität. Konfession und Staatsgesinnung in der Demokratie des Grundgesetzes (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, hg. v. Hans Maier u.a., Bd. 9), Paderborn u.a. 1994.
- 8) Allensbacher Archiv, IfD-Umfrage 2255 (V/VI 1986).
- 9) Ebd., IfD-Umfrage 7070.
- 10) Alexander Kissler: Der aufgeklärte Gott. Wie die Religion zur Vernunft kam, München 2008, 21.

Dr. phil. Andreas Püttmann aus Bonn ist Politikwissenschaftler, Publizist und Lehrbeauftragter an der Gustav-Siewerth-Akademie in Weilheim-Bierbronnen.

Minarett, Moschee und Scharia

Islamische Wirkungskette - westliche Schicksalskette? (Teil 1)

1. Die dialogische Umgebung

Wenn es um Fragen des Islam geht, erhitzen sich die westlichen Gemüter immer wieder an der Moschee allgemein und am Minarett speziell. Gegen diese baulichen Zeichen islamischer Dominanz bilden sich regelmäßig Bürgerinitiativen, die in der Schweiz sogar ein Volksbegehren und in Österreich ein Aufbegehren von Bischöfen ausgelöst haben. Jeweils auf ihre Weise suchen sie politische bzw. religiöse Dominanzansprüche der islamischen Gemeinschaften im säkularen Staat einzugrenzen, verpuffen jedoch ebenso regelmäßig in den Wortwolken des so genannten „Dialogs“.

Denn was es mit den wesentlichen Bedeutungsinhalten hier eigentlich auf sich hat, ist aus den bisherigen Diskussionen nicht erkennbar geworden, obwohl – oder weil – sie seit Jahrzehnten europaweit und stets an denselben Aspekten ansetzend, geführt werden. Der „Dialog mit dem Islam“ hat sich längst als ideologisch belastet und sachlichen Begründungen weitgehend unzugänglich gezeigt. Dabei gehört es zu den Eigenheiten dieser Diskursform, daß viele ihrer Vertreter aus den verschiedensten Institutionen kommen – Parteien, Justiz, Kirchen, Medien etc. – die ohne staatlichen Auftrag handeln, sich aber mit der Aura des Quasistaatlichen umgeben, ohne gegenüber der Öffentlichkeit entsprechende Verantwortung übernehmen zu müssen.

Bisher hat man es bei diesem rechtlich ungeklärten, für die Beteiligten umso komfortableren Status belassen, den Menschen gleichwohl dabei suggeriert, ihr Interesse wahrzunehmen, obwohl es sich dabei dem Vernehmen nach um ein „wohlverstandenes Interesse“ handelt, das also eigentlich sich selbst vertreten könnte. Davon soll wiederum keine Rede sein, solange noch die Gefahr der „Intoleranz“ bestünde, die ihrerseits, wie es weiter heißt, immer dann zu befürchten sei, wenn sich Anzeichen für einen „Generalverdacht“ mehrten. Letzterer liegt dieser Sichtweise zufolge primär bei jenen vor, die am Islam als „abrahamitischer“ Religion mit dem obersten Ziel des „Friedens“ zweifeln.

Unter solchen Umständen konnte die Frage, inwieweit die Scharia, das auf Koran und Tradition gegründete Gesetz des Islam, mit den individuellen Grundrechten des westlichen Verfassungstyps vereinbar ist, bislang nicht argumentativ geklärt werden. Der „Dialog“ stellt sich als eine medial unterstützte Meinungsfraktion dar, die bereits in der Frage nach möglichen Kritik- bzw. Konfliktpunkten einen Eingriff in die Religionsfreiheit, wenn nicht gar ein den Frieden störendes Schüren von Feindbildern sieht. Diese präventive „Argumentation“, die tief in die Rechte der Bürger eingreift und sie inzwischen konkret unterläuft, ist zum integralen In-

strument des elitären Selbstverständnisses überhaupt geworden. Mit anderen Worten: Wer in einem europäischen Staat, vor allem in einem EU-Staat, Führungsaufgaben übernehmen will – in welcher Institution auch immer – kann nur dann mit Erfolg rechnen, wenn er/sie das „wohlverstandene“, islamische Interesse wahrt.

Insofern dem Minarett als integralem Teil der Moschee und deren Funktion als zentralem Versammlungsort besondere Bedeutungen zukommen, sind hier zwei Aspektebenen einer näheren Betrachtung zu unterziehen, die im „Dialog“ nur unzureichend zur Sprache kamen. Es geht um den islamischen Sinngehalt, der sich im Zusammenwirken vom Minarett, Moschee und Rechtsvorschriften fortwährend erneuert, und um die politischen Konsequenzen, die sich aus diesem Sinngehalt für die umgebenden „ungläubigen“ Gesellschaften ergeben.

Darin eingeschlossen ist der westliche Kulturbegriff, der die Menschen, ihre Werte und Praktiken einem ständigen Deutungswechsel unterzieht. Unzweifelhaft gehört die kulturelle Freiheit zu den Grundbedingungen menschlicher Entwicklung, wobei es nach moderner Verfassungspraxis primär um Freiheiten der Person und der Minderheiten geht. Somit muß ebenso gelten, daß die Förderung kultureller Unterschiede dort ihre Grenzen hat, wo die gruppenbezogene Anerkennung der einen die Einschränkung oder gar Unterdrückung der anderen bewirkt.

Dieser Konsequenz, die sowohl in den Kulturwissenschaften als auch in der – intakten – demokratischen Praxis unumstrittenen ist, konnten die Protagonisten des „Dialogs“, allein schon aufgrund ihres überpolitischen Auftrags, nicht gerecht werden. Indem sie Feindbilder und ideologische Klischees aufbauten, die den argumentativ orientierten Diskurs als „Polemik“ oder gar „Rechtsradikalismus“ abqualifizierten, erzeugten sie eine Atmosphäre der geistig-politischen Einengung, die dem Ziel der interkulturellen Anerkennung und Vielfalt wenig dienlich war.

Hier scheint *Hegelsche* Dialektik auf, die eine willkürlich gesetzte Moral als gesellschaftlich unveränderbar vorgibt und kritische Reflexion als „bloße Willkür“ denunziert. „Wille an sich, ohne jede weitere Bestimmung, schließt dadurch“, wie *Theodor Adorno* hierzu schreibt, „daß er von den Vernunftbestimmungen sich emanzipiert hat, Naturbeherrschung ihrer archaischen, primitiven Gestalt ein, in der Herrschaft der Faust, der nackten, unmittelbaren Gewalt ... Es ist kein Zufall, daß die Nationalsozialisten einen ihrer tobenden Parteitage, ihrer dröhnenden Parteitage ‚Triumph des Willens‘ genannt haben ... wie denn überhaupt der faschistische Irrationalismus, man könnte das bis ins einzelne analytisch zeigen, fast immer auf einem Abbrechen der Reflexionsreihe beruht“ (*Adorno, Zur Lehre von der Geschichte u. Freiheit, 363f.*).

Insbesondere gehört auch im kirchlichen Bereich das Abbrechen der Reflexionsreihe zu den wesentlichen interkulturellen Gestaltungsmitteln, die den mündigen „Dialog“ zum gesetzten Monolog, zum diktierten Kommando machen. Wie dessen Wortführer *Hans Küng, Christian Troll* u.a. nicht müde werden zu verdeutlichen, muß es zu den obersten Geboten der westlichen Generaltoleranz gehören, die universale Vorbildfunktion *Muhammads* zu akzeptieren, dessen Gewalt vertretbar werde, weil sie seiner „religiösen Ergriffenheit“ (*Küng*) entstamme.

Besser hätte sich *Adorno* kaum bestätigt sehen können, wobei auch *Troll* nach vorn drängt. Hinsichtlich des demonstrativen Massakers, das *Muhammad* im Jahre 627 an den Juden Medinas veranstalten ließ, stößt er zu neuen Wahrnehmungen vor: „Nur wenn wir das islamische Prinzip akzeptieren, daß das Urteil Muhammads stets von Gott geleitet und somit immer korrekt war, können wir das Vorgehen gegen die jüdischen Klans für völlig gerecht halten“ (*Troll*, Unterscheiden, um zu klären, 99).

Da *Troll* nicht nur Vorkämpfer eines islamisch korrekten Europäer-Typus, sondern auch Anhänger der Lehre vom „gleichen Gott“ ist, den die Christen mit den Muslimen anbeten sollen, kann für den dialogischen Überzeugungstäter an der Korrektheit des islamischen Judenhasses, der sich bis in unsere Zeit vital erhält, kein vernünftiger Zweifel bestehen. Dennoch – oder deshalb – wird man sich der tragikomischen Seite seiner Sentenzen kaum entziehen können. So soll *Muhammad* nach *Trollscher* Tradition einem Bischof eine liturgische Feier in seiner „Moschee“ erlaubt, damit aber ein einmaliges Beispiel gegeben haben. Denn wie die Quelle fehlt auch die Erklärung, warum die ansonsten überwältigende Vorbildfunktion des „Propheten“ hier versagte und die Muslime auf die Wiederholung dieses Vorgangs durch ihre gesamte Geschichte hindurch verzichteten, und dies obwohl *Küng*, *Troll* & Co. ihre Religion als eine Art „jüdisch-christliche Erneuerung“ interpretieren.

Ob man die Reflexion, also das abwägende Denken abbricht oder aus anderen Gründen unterläßt – in jedem Falle entsteht *Adorno* wie auch dem Anthropologie-Mitbegründer *Levi-Strauss* zufolge die erhöhte Möglichkeit des fetischbildenden Denkverbots. Solches drückt sich in klassischer Form im westlichen „Dialog“ aus, dessen säkularisierter Verehrungshunger sich zunehmend auf „das Andere“ richtet und den Islam zur bevorzugten Glaubensprothese, zum Kulturfetisch an sich, erkorren hat. Im zweiten Teil der Untersuchung kommen wir auf diesen überaus wichtigen Aspekt etwas detaillierter zurück.

Während es hier um die Entwicklung eines totembesetzten Narzissmus geht, der für die westliche Konsum-Zivilisation grundlegend ist, halten wir uns zunächst an die Vorgaben der internationalen Organisationen, durch welche die Probleme eine weit weniger luftige Gestalt annehmen. So ist es offizieller UNO-Konsens, daß die Religionen und Kulturen den Dialog „auf Augenhöhe“, also gleichberechtigt führen sollen. Danach ist die kulturelle Freiheit – Religion, Bildung, Tradition etc. – ein Menschenrecht, das die Freiheit und Gleichheit des jeweils anderen – vor allem auch der Frau – ohne Einschränkung voraussetzt. Innerhalb der Frage, inwieweit ein nichtislamischer Maßstab wie die säkulare Verfassung, die jedoch durch einen nach Resakralisierung drängenden „Dialog“ entkräftet wird, überhaupt noch ein Problem darstellen kann, ist die besondere Rolle zu betrachten, die Minarett und Moschee im Rechtsverständnis des Islams und im Selbstverständnis der Muslime spielen.

Dabei läßt es sich weder bauästhetisch von der Moschee, noch lassen sich beide von der politreligiösen Deutungsprominenz trennen, welche die Scharia, das islamische Gesetz, für die Umma, die islamische Gemeinschaft, und den einzelnen Muslim hat. Ohne Bezug auf die Scharia sind die politische Rolle der einzelnen Religionselemente des Islam und deren Konflikthaftigkeit in nichtmuslimischen

Umgebungen nicht zu verstehen. Die Wirkungskette Minarett – Moschee – Scharia / Umma muß daher auch Leitfaden eines „Dialogs“ sein, der das „wohlverstandene Interesse“ des Islam im Auge hat.

Begriff und Bedeutung des Minaretts, das sich vom arabischen *manara* (wörtlich: Leuchtturm) herleitet, sind zwar in der westlichen Orientalistik und auch im Islam selbst nicht klar definiert, lassen sich jedoch aufgrund seiner Funktion in Verbindung mit der Moschee und vor allem mit der politischen Relevanz des Gebets mit einer Eindeutigkeit klären, die eine ungeprüfte Einbeziehung in die Religionsfreiheit problematisch macht.

Es ist nicht allein ein Signal der Macht, welches das möglichst hoch aufstrebende Minarett optisch aussendet; es ist vor allem das Zusammenwirken des vom Minarett ausgehenden Gebetsrufs mit der Gebetsversammlung in der Moschee und dem dort fortwährend wiederholten Gemeinschaftserlebnis, das mit dem Wissen um die weltweite Gleichartigkeit dieses Vorgangs die Ehrfurcht vor Allahs alleiniger und fortwährender Schöpfungsmacht sowie die daraus folgende, aggressive Verachtung des Nichtislam verstetigt. Jede einschlägige Untersuchung ist unter diesem ganzheitlichen Gesichtspunkt anzustellen, der im Westen oft nicht beachtet, geschweige denn verstanden wird, aber das Denken in der Umma, der islamischen Gemeinschaft, überwiegend beherrscht.

Es ist die Wirkungskette Minarett – Moschee – Scharia / Umma, die der islamischen Zuwanderung überall in Europa ihre systematische Struktur verleiht. Die Muslime sehen in der westlichen Religionsfreiheit nicht nur ein pragmatisches Instrument, ihre diversen politischen Forderungen zu realisieren, sondern auch den Beweis für die Überlegenheit ihrer Gottheit, die es in ihrer unendlichen Weisheit so fügte, daß die „Ungläubigen“ die Religion mit Politik verwechseln und nach langer Uneinsichtigkeit nun dafür sorgen, daß die Bestimmungen der Scharia eingehalten werden.

In der Tat stellen deren Vertreter mit pauschalen Forderungen nach „Toleranz“ und „Respekt“ den Islam in ein Gesellschaftsbiotop, das nicht nur vor „Generalverdacht“, sondern vor mündiger Prüfung, also vor jener Reflexionsreihe schützt, die nach *Adorno* erforderlich ist, um archaische Gewaltpotentiale zu vermeiden. Mit hin ist zu klären, welche Interessen die gewählten Volksvertreter bzw. auch die selbsternannten „Experten“ eigentlich wahrnehmen. Diese Klärung hat in besonderem Maße die innerislamische Verfaßtheit zu sehen, die dafür gesorgt hat, daß diese Kultur aus den vielfältigen Verflechtungen von Globalisierung und Migration als der weltweit konfliktthaltigste Komplex hervorging.

Dies wiederum beinhaltet nicht nur das Konfliktpotential, das in den einzelnen aufnehmenden Staaten Europas immer deutlicher erkennbar wird. Es manifestiert sich auch in dem Faktum, daß die islamischen Staaten seit dem Zweiten Weltkrieg an zwei Dritteln aller Kriege und Konflikte beteiligt waren, und daß statistisch jeder Muslim über das Zehnfache des konventionellen Waffenpotentials jedes Nichtmuslim verfügt. Dabei machen sie von der Anzahl der Staaten her nur ein gutes Viertel und von der Zahl ihrer Menschen her nur ein gutes Fünftel aus. Die-

ser Sachverhalt hat Gründe, die sich ohne jede „Intoleranz“ im Islam und seinen Einrichtungen – Minarett / Moschee / Scharia – finden lassen.

2. Das Minarett

a) Bauwerk und Funktion

Manara bedeutet nicht nur „Leuchtturm“, sondern gilt auch als Sammelbegriff für den Turm an sich, der in frühislamischer Zeit für drei verschiedene Funktionen stand: 1. als Signalturm für zivile Karawanen, 2. als Wachturm für die militärische Expansion und laufende Kontrolle sowie 3. als Siegestsäule nach erfolgter Eroberung (Handwörterbuch des Islam, 413f.). Dabei gilt als sicher, daß bereits *Mu'awiya* (gest. 680), der erste – und sehr weitsichtige – Kalif der ersten islamischen Dynastie, unter dem Eindruck der christlichen Zeremonien bereits vorhandene Türme in den Moscheebau einbezog, um die Entwicklung des jungen Islam optisch zu verstärken.

Wenngleich selbst noch christlich beeinflusst, so stand für seine genealogische Linie, die Umayyaden, wie auch für alle anderen Dynastien des Islam fest, daß sie selbst nur auf dem Boden ihrer Glaubensregeln regieren konnten. Da diese Regeln schon in der Frühzeit, ausgehend vom Vorbild des Verkünders *Muhammad*, die militärische Ausbreitung einschlossen, waren alle anderen Religionen und Machtssysteme zu überwinden, wobei sich die Zerstörung von Kirchen, Synagogen und Tempeln zur oft und bis heute wiederholten Routine entwickelte. Wo immer es sich anbot, wandelte man die Baulichkeiten auch in Moscheen um. Weniger dem architektonischen, geschweige denn spirituellen Empfinden, sondern schlicht dem effektiven Bedarf und Erfordernis der Zeitersparnis, also politischer Notwendigkeit gehorchend, bezog man – neben anderen Turmformen – auch den Kirchturm ein, der somit an der anschließenden Entstehung des Minaretts beteiligt war (Encyclopaedia of Islam VI, 362).

Bei dem sehr ausgeprägten Geschichtsbewußtsein der Muslime ist es daher kein Zufall, wenn sie auch heute viele ihrer Moscheebauten nach islamischen Feldherren oder schlicht „Eroberer“ (arab.: al-fatih) bzw. im türkischen Bereich „Aya Sofya“ (Hagia Sophia) nennen, um die Geschichte zurückzudrehen und die glorreiche Vergangenheit in die Gegenwart zu holen.

Daß sie dabei auf der zusätzlichen Errichtung von Minaretten als Bestandteil der Moschee und Zeichen des Sieges beharren müssen, versteht sich von selbst. Wenn zudem die westlichen Ungläubigen den Moscheebau unterstützen und vielleicht auch noch die Kosten übernehmen, kann sich das Erfolgserlebnis erheblich verstärken. Denn schließlich beweist solches Verhalten die Weisheit Allahs, der einst seinem Gesandten *Muhammad* die genetische Unterlegenheit der Nichtmuslime offenbarte, und im Text des Korans festschrieb.

Im Lauf der Jahrhunderte entstanden bzw. bestätigten sich zwei Bautypen, die sich auch mit einem deutlich unterschiedlichen spirituellen Gehalt verbanden. Neben dem wuchtigen Westtyp in Nordafrika, Ägypten und Syrien, der einen viereckigen Grundriß und Fassaden mit Fenstern aufweist, entwickelte sich im Osten die schlanke zylindrische Turmform, die im europäischen Westen als das eigentlich

islamtypische Minarett gilt. Entgegen häufiger Fehlmeinung leitet sie sich aus den genannten Gründen eben nicht vom christlichen Kirchturm her, der nach islamischer Vorschrift ohnehin niedriger als alle Allah gewidmeten Bauten sein muß, sondern erscheint als eindeutige Nachfolgerin indoarischer Sakralmasten und buddhistischer Denkmaltürme.

So floß auch deren kombinierte Funktion in das Rundminarett ein, das somit die religiöse Ankündigung, die Dominanz des eigenen Gottes und die kulturelle Erinnerung in sich vereinigt. Zwar schwankte regional die Akzentbildung zwischen zweckhaftem Gebetsruf und abstrakter Gottesmacht, doch sind beide zu eng verknüpft, als daß sie sich getrennt hätten verselbständigen können. Obwohl *Muhammad* selbst den ersten Muezzin des Islam vom Dach der ersten Moschee zum Gebet rufen ließ, und auch die Ultra-Orthodoxen – wie bis heute die saudi-arabischen Wahhabiten – auf das Minarett als überflüssiges Zeichen der Selbstschmückung verzichten, so hat es sich denn doch über die Jahrhunderte islamweit als Machtsymbol Allahs etabliert.

Diese Macht wird insbesondere durch das schlanke, hoch aufragende Rundminarett verkörpert, das mit schmalen, schießschartenhaften Öffnungen bzw. gänzlich ohne Fenster geradewegs himmelwärts strebt und somit auch – entgegen dem eckig gedrunenen, stockwerkartig gegliederten Westtyp – bis auf eine innere Spiraltreppe auf irdische Raumbildung verzichtet, um so möglichst direkt in den abstrakten Spiritualraum der Gottheit überleiten zu können.

Indem es nachts auf die schimmernden Sterne und tags auf die blendende Sonne weist, erinnert es fortwährend an die kosmische Allmacht Allahs, worauf auch das persische Wort *mil* hindeutet. Es bezeichnet nicht nur das Minarett als Siegessäule, sondern auch den metallenen Blendstab, mit dem man einst den kritischen Dichtern und sonstigen Abweichlern die Augen ausbrannte, um den Triumph Allahs zu gewährleisten, dem letztlich – nach muslimischer Überzeugung und Verpflichtung – nichts und niemand entgehen soll und kann.

Somit ist es die perfekte, in sich widerspruchslose Rundform des Zylinderminaretts, das auch das perfekte, in sich widerspruchslose Gesetz Allahs symbolisiert. Wie die niederländischen Orientalisten *Kramers* und *Wensinck* im „Handwörterbuch des Islam“ anschaulich formulieren, sind es die Assoziationen unübersteigbarer Perfektion, die „dieser Form innewohnende Symbolik des Absoluten, Einzigen, Abstrakten, des in sich geschlossenen, widerstandslosen Empor zur Gottheit ohne Übergänge und Stationen im Aufbau verkörpern“. Indem sie sich geradezu von den Formen der ungläubigen Vorgänger emanzipierte, „... setzte sich schon im XII. Jahrh. die zylindrische Form als die einzig absolute, nicht mehr wandelbare, noch steigerungsfähige, als ausschließliche Gestalt der Manaras durch“ (414).

Wenngleich unfreiwillig, entspricht die Wortwahl dem muslimischen Selbstverständnis, in dem das Allah-Gesetz als ebenso unwandelbare wie unübersteigbare Geistesstufe beschrieben wird. Da es vom Kampfgedanken des Djihad beherrscht wird, um sich trotz seiner Perfektion gegen Unglauben und Abweichung zu behaupten, bestätigen auch die speerspitzenartigen Aufsätze des Minaretts den militärischen Charakter islamischen Denkens. Sie erzeugen die Verbindung zu jenen

übergeschichtlichen Lanzen, die schon *Muhammad* als Instrumente der Islamexpansion vorschrieb (*Grunebaum*, Propyläen 5, 39). Somit verpflichteten sie auch den türkischen Ministerpräsidenten *Erdogan* als gläubigen Muslim in einem berühmt gewordenen Ausspruch, die Minarette der türkischen Moscheen als „Lanzen“ bzw. „Bajonette“ und ihre Kuppeln als „Helme“ zu bezeichnen.

Es entspricht dieser Logik, daß sein damaliger Außenminister und heutiger Staatspräsident *Gül* diese Wahrnehmung mit der Forderung an die Auslandstürken verband, den Radikalismus des türkischen Islamismus, die Milli Görüş (Neue Weltanschauung), wo immer möglich, zu unterstützen. Daß diese Logik vielerorts wiederum auch von den einschlägigen Dialogführern übernommen wird, zeigt das deutsche Beispiel, wo diese Radikalen am Tisch der vom Innenminister geleiteten, ständigen „Islamkonferenz“ sitzen.

Während der „Dialog“ insgesamt zu solchen Vorgängen eher schweigt oder sie mit der inzwischen geläufigen Patentformel belegt, daß man – im Gegensatz zum „Stammtisch“ der nichtislamischen Mehrheit – keinen Muslim, vor allem keinen radikalen, unter „Generalverdacht“ stellen sollte, ist der westlichen Evolutionsforschung der Zusammenhang zwischen der aggressiven Gesellschaftsdynamik des Islam und dem Minarett als deren kollektiver Speerspitze keineswegs entgangen. Hier werden die menschlichen Gesellschaften nach Verhaltenstypen – so genannten Geber-, Beschleuniger- und Erweiterer-Gesellschaften – klassifiziert, wobei die islamischen und westlichen Gesellschaften die beiden letzteren – in dieser Reihenfolge – repräsentieren.

Die islamische Beschleunigung speist sich aus dem singulären, von *Muhammad* gesetzten Expansionsimpuls, der sich als Teil des sakralen Raumes versteht und profane Räume braucht, in die mehr oder minder gewaltsam expandiert werden kann, während die westliche Erweiterung aus der säkularen Trennung von diesem Raum kam. Sie bewirkte den Wechsel in einen neuen, vom Menschen geschaffenen Geistesraum, der mit der cartesischen, real-imaginären Koordinatensystematik sowie der wissenschaftlich-technischen Dynamik fortlaufender Entdeckungen und Innovationen auch ständig neue Räume erzeugte, in denen sich Virtualität in Realität umwandeln ließ.

Diese hochabstrakte, kraftfeldartige Dynamik, die in einem langfristigen und weitgehend unbewußten Ablauf die westliche Kultur hervorbrachte und natürlich auch die ehemalige Fremdkultur des Islam in Eigenkultur umwandeln kann, wenn sie ihm den nötigen Expansionsraum öffnet, manifestiert sich deutlich erkennbar in der Kunst. In Europa entwickelte sich die perspektivische Darstellung, die ihre Phantasie aus der Natur bezog und plastische Körper in Räume stellte, welche ihrerseits die Vorstellung weiterer Räume öffneten und eine im Grunde nicht begrenzbar Bewegung ins Unbegrenzte – denkerisch, künstlerisch, technisch – antrieben. *Erich Fromm* prägte für diesen Vorgang das inzwischen geflügelte Wort: „Ihr werdet sein wie Gott“.

Da es Blasphemie bedeutet, die Schöpfungen Allahs nachzubilden, ist die Kunst des Islam dagegen auf abstrakte Alternativen – Strukturen, Ornamente, Muster – verwiesen. In bildlichen Darstellungen beschränkt sie sich im Wesentlichen auf

Körper in einer „schützenden Umgebung“, häufig dargestellt durch Zelte, deren Verlassen wiederum aggressiv – bezeichnenderweise mit Lanzen und Minaretten – symbolisiert wird (*Nitschke*, *Die Zukunft in der Vergangenheit*, 110).

Das Bilderverbot brachte ein reiches, ornamentales Strukturdenken hervor, in dem sich sowohl ein geistiger Wiederholungszwang als auch die Disposition zu einer netzwerkartigen Gesellschaftsordnung dokumentiert. Eine solche Ordnung, die universal geltenden, immer gleichen Regeln folgt, braucht keine Institutionen, aber auch keine selbständigen Menschen, die sich eigene Denkräume schaffen, weil Allah und sein über *Muhammad* gekommenes Gesetz die alles, d.h. das gesamte Universum umspannende, sämtliche Macht spendende Meta-Institution bilden, der letztlich auch die Nichtmuslime nicht ausweichen können.

Damit deren Inferiorität auch formal festgeschrieben wird und sich bei den Menschen – in ihrer eigenen Umgebung – sowohl optisch als auch mental verstärken kann, beharren die Muslime und ihre westlichen Helfer sowohl auf Moscheen, die auf Zuwachs gebaut werden, als auch auf dem Minarett, das den Ungläubigen als „monumentalisiertes Bekenntnis“ (*Kramers / Wensinck*) permanent vor Augen stehen soll.

Von diesem Monument ergeht der Aufruf an die Muslime, sich zur rituellen Gebetsordnung zu sammeln. Für die westlich-kapitalistische Wahrnehmung geht von diesem „Ornament der Masse“ (*Siegfried Kracauer*) eine große ästhetische Faszination aus, da es Parallelen zu den durchgeplanten Arbeitsabläufen und den fast ebenso präzisen Tanz-Revuen sowie Ethno-, Sport- und Partei-Paraden erkennen läßt. Nach dem Bekenntnis, dessen Träger das Minarett und dessen Funktionär der Muezzin ist, werden wir uns der rechtlichen Relevanz des Massengebets zuwenden, das für den Bau von Minarettmoscheen im Rechtsstaat von erheblicher Bedeutung ist.

b) „Dialog“ mit dem Muezzin

Der Begriff des „Muezzin“ ist eine westliche Verballhornung des arabischen *mu'adhhdhin* für „Gebetsrufer“, dessen Ruf wiederum – arabisch *adhan* – obwohl nicht unbedingt erforderlich, möglichst von einem Minarett ausgehen soll. Dabei haben sich die Muslime selbst rasch von der Illusion verabschiedet, daß das Minarett die menschliche Stimme wesentlich weiter tragen könnte, als es Muhammads Urmuezzin vom Dach der ersten Moschee vermochte. Auch die in der Moderne durch Lautsprecher verstärkte Muezzinstimme änderte nichts mehr an der über Jahrhunderte verankerten Primärfunktion des Minaretts als optisch-ästhetisches Symbol islamischer Macht.

Dabei ist jedoch die islamische Wahrnehmung zu beachten, daß bei aller Begrenztheit der Akustik nicht nur die Schallweite des Muezzinrufs, sondern auch der Einzugsbereich der Moschee als Herrschaftsbereich Allahs gilt. Dies erklärt die eilfertige Bereitschaft der muslimischen Repräsentanten überall in Europa, im „Dialog“ mit den örtlichen Kommunalvertretern Kompromißbereitschaft hinsichtlich der zu vereinbarenden Zahlen zulässiger Dezibel und notwendiger Parkplätze zu demonstrieren, weil damit bereits die grundsätzliche Zustimmung zur Moschee bzw. zum Minarett gewährleistet ist. Bislang ist kein Fall bekannt geworden, in

dem man offiziell die generell zweifelhafte Rolle der Moschee angesprochen hätte, auf die noch einzugehen ist.

Ebenso fehlt jeder Hinweis auf die Bedeutung der Muezzinstimme, wenngleich der Dezibelaspekt nicht unwichtig zu sein scheint. Denn immerhin kritisierten schon die spätantiken Mekkaner das Gebet der jungen *Muhammad*-Gemeinde, dessen unangenehme Lautstärke nach ihrem Eindruck nicht auf besonderen Respekt vor dem Heiligen schließen ließ (HI, 643). Der Verkünder ließ sich davon allerdings nicht beeindrucken, sondern nutzte den Enthusiasmus seiner Anhänger, indem er ihn in einen disziplinierenden Rhythmus von täglich drei Gebeten einband, der sich schon etwa ein halbes Jahrhundert später auf die seither gültige Fünzfzahl ausweitete (vier Gebete zwischen Morgen und Abend, eines nachts).

Die gemeinsame Wurzel der beiden Begriffe – *mu'adhdhin / adhan* – ist *adhina*, was nicht nur „hören“ und „erlauben“, sondern auch „erfahren“ und „von etwas Kenntnis haben“ bedeutet. Wenn der Muezzin also das Minarett besteigt und seinen Ruf erschallen läßt oder auch schlicht die Lautsprecher einschaltet, „hören“ die Muslime ein Bekenntnis, von dem sie alle bereits Kenntnis haben. Erschallt der Ruf im Land der Ungläubigen, „erfahren“ diese ein Bekenntnis, das sie umso besser kennen, je öfter sie es „hören“, woraus ihnen allerdings eine kaum vermeidbare Pflicht entsteht. Denn nach dem Verständnis der Muslime kann sich derjenige, der erfahren hat, daß es Allahs Botschaft und das Bekenntnis zu ihr gibt, auf Dauer nicht der Pflicht entziehen, sich zu diesem Sachverhalt verbindlich zu äußern, sich also ausdrücklich zum Unglauben zu bekennen oder aber den Islam anzunehmen.

Letzteres erscheint dem Muslim ohnehin als unausweichliches Gebot der Vernunft, weil der Islam nicht nur die herrschende Religion, sondern diejenige ist, die mit Allah überhaupt den einzigen Gott hat. Denn der den Islam bekennende Gebetsruf lautet:

Allahu akbar	Allah ist der Größte;
Ashhadu an la ilaha illa llah	Ich bezeuge, daß es keinen Gott außer Allah gibt;
Ashhadu anna Muhammad rasulu llah	Ich bezeuge, daß Muhammad der Gesandte Allahs ist;
Haya ala s-salat	Auf zum Gebet;
Haya ala t-talah	Auf zum Heil;
Allahu akbar	Allah ist der Größte;
La ilaha illa llah	Es gibt keinen Gott außer Allah.

Bei der schiitischen Variante wird den beiden Aufrufen zum Gebet und zum Heil ein dritter hinzugefügt, nämlich der „zum guten Werk“, in dem eine für den Islam untypische, auf dem altiranischen Zarathustraglauben fußende Individualität zum Ausdruck kommt. Für die Sunniten gilt zudem eine Regel, die während des Gebetsrufs laut zu sprechen ist und den ohnehin problematischen, öffentlichen Gebetsruf für jede gastgebende Gesellschaft inakzeptabel macht: „Es gibt keine Kraft und keine Macht außer Allah“.

Wenngleich die Aussagenfolge eine logische Unebenheit aufweist, weil wenn es außer Allah keinen Gott gibt, ihn man auch nicht als den „Größten“ hervorheben muß, so bleibt für die westliche Betrachtung doch festzuhalten, daß es sich hier um ein Bekenntnis zu einem exklusiven Glauben handelt, dessen Gott das einzig mögliche Heil spendet, weil er schlicht die einzige Macht ist. Insofern läßt sich verstehen, wenn viele Muslime immer wieder darüber staunen, daß es offenbar sehr viele Menschen gibt – sogar die Mehrheit der Menschheit – denen ein Leben außerhalb der islamischen Gemeinschaft erträglich zu sein scheint.

Hier geht es um einfache Gläubige, die den Ungläubigen mit friedlichem Quietismus begegnen. Diese Menschen bleiben so ruhig, weil sie, wie islamkritische Zyniker behaupten, wenig über ihren Glauben wissen und oft auch weitab von den Zentren der islamischen Propaganda leben. Der Zynismus ist indessen nicht unberechtigt, weil mit wachsendem Wissen über die Inhalte von Koran und *Muhammad*-Tradition auch das Wissen über die zahlreichen Freibriefe zu Gewalt wächst, die den Muslimen als Rechte und teilweise auch als Pflichten des Glaubens eingeräumt bzw. auferlegt werden, wenn es um die Behandlung der Ungläubigen geht.

Da es in dieser Hinsicht keine Beweisnot gibt, haben die Nichtmuslime von den Muslimen umso größere Probleme zu erwarten, je gläubiger sie sind. Dies wirft das übergeordnete Problem der Religionsfreiheit auf, das gegen Ende der Abhandlung zur Sprache kommt. Das Problem stellt sich doppelt, weil der Islam selbst keine Religionsfreiheit kennt, sie aber im Westen uneingeschränkt beansprucht, womit wiederum die Grundsätze der Reziprozität und der Gleichbehandlung in bezug auf die anderen Minderheiten in Gefahr geraten.

Mit Minarett und Muezzin kommt ebenso das westliche Konzept der negativen Glaubensfreiheit ins Spiel, das im Islam gleichermaßen unbekannt ist. Denn so wie das Minarett generell optisch den Machtanspruch Allahs vertritt, so verkündet der Muezzin ihn individuell akustisch. Beides läuft der negativen Glaubensfreiheit zuwider, die den westlichen Bürger zumindest theoretisch vor der Penetranz jedweder Glaubensformen und religiöser Absolutheitsansprüche schützen soll. Wenn man es bislang bei der Beurteilung von Moscheen mit der Anwendung von Bauvorschriften und bei Minarett und Muezzinruf mit der Begrenzung von Dezibelzahlen bewenden ließ, so legt dies lediglich die exorbitante Ignoranz offen, mit der man bis heute glaubte, diesen schwierigen Komplex erledigen zu können.

Wo diese Ignoranz weniger anzunehmen ist, wird sie zumeist durch ein unkritisches Generalvertrauen ersetzt, das die westlichen Behörden in ihre muslimischen Gesprächspartner setzen, zugunsten der westlichen Verfassung dazu fähig und bereit zu sein, auf ihren angestammten Dominanzanspruch zu verzichten. Insbesondere auch im so genannten Karikaturenstreit zeigte sich der Mangel an Wissen und Gelassenheit, der den Muslimen zwar für eine Phase des Übergangs nachgesehen werden könnte, nicht aber den westlichen Vertretern.

Sie werden vom Volk ins Parlament gewählt, um dort seine Interessen wahrzunehmen, zu denen besonders der Schutz der Grundrechte gehört, nicht zuletzt auch der Glaubens- und Meinungsfreiheit. Wenn es möglich ist, Jesus in ein breites Spektrum zu stellen, das vom politischen Folteropfer bis zum Homosexuellen

reicht, ist nicht erkennbar, was *Muhammad* davor schützen sollte, seine von den Muslimen gelobte Sexstärke zu persiflieren oder eine Bombe in seinen Turban zu plazieren, die ihn lediglich als von den Islamisten beanspruchtes Vorbild bestätigt.

Immer wieder läuft die Problemstellung auf eine grundsätzliche Diskrepanz der beiden beteiligten Bewußtseinslagen hinaus, die man auch kognitive Differenz nennt. Dabei geht es um die Fähigkeit, die Welt nicht nur durch einen einzigen Weltplan und Deutungsfiler hindurch zu rastern, sondern alternative Denkmodelle zuzulassen, welche die eigene Weltsicht und Existenz erweitern und zugleich entspannen können.

Mit dem Verbot der so genannten „Islamophobie“ (Islamangst) ist erneut *Adornos* Reflexionsreihe unterbrochen, indem die Benennung des Negativen grundsätzlich verboten, der Islam also als rundweg positives Phänomen befohlen wird. Da man „Islamophobie“ zudem auch mit Antisemitismus gleichsetzt, ist zunächst nichts anderes festzustellen als der Beginn einer radikalen Tendenz. Sie bildet inzwischen die mehrheitliche Grundlage der herrschenden Meinung in Politik, Kirchen und Medien und steht damit diametral den eigenen Richtlinien entgegen, die Toleranz, Reziprozität und die Übereinstimmung mit der UNO-Menschenrechtscharta verlangen.

3. Die Moschee

a) Funktion des Gebets

„Zwischen den Menschen und Polytheismus und Unglauben liegt das Unterlassen des Gebets“ (arab.; salat), heißt es in einer berühmten Tradition des Islamverkünders (Muslim, Iman, 134), die gleich zwei Ebenen aktiviert: zum einen die fundamentale Bedeutung der regelmäßigen Gottesverehrung, zum anderen das rassistische Selbstverständnis der muslimischen Gläubigen, die allein als vollwertige Menschen gelten.

Dagegen handelt es sich bei den Nichtmuslimen um nicht näher definierte Wesen, die keinesfalls zur Spezies der Menschen im Sinne von Muslimen gehören. Fast noch berühmter ist *Muhammads* Aussage, der zufolge ihm „Weiber und Parfüm am liebsten“ waren, aber das Gebet ihm zum „Augentrost“ gereichte. Mit letzterem war die spirituelle Innenschau gemeint, die dem Muslim im regelmäßigen Rhythmus des Ritus den Ausgleich mit den Anfechtungen der profanen Welt verschaffen soll. Um letztere in erträglichem Rahmen zu halten, hat Allah die Vorschriften der Scharia gespendet, die wenn genau und ungestört befolgt, den Gläubigen vor Irrtümern und Verfehlungen, vor allem vor Kompromissen mit den Ungläubigen bewahren.

Wenngleich man überall beten kann, die Moschee also nicht unbedingt braucht und die Muslime ohnehin die besseren Menschen sind, eignet sich dennoch nur ihr geringerer Teil dazu, das Gebet allein zu verrichten und ohne Kontrolle jenen Grad an Verinnerlichung zu erreichen, den man im Islam als Maßstab für eine stabile Menschenbildung voraussetzt. Von der Masse wird daher erwartet, sich möglichst oft in die Moschee zu begeben, um dort das Gemeinschaftsgebet zu verrichten. Für alle Männer verbindlich und für Frauen verboten ist das Freitagsgebet, bei dem des

Verkünders *Muhammad* gedacht und die politische Loyalität zur Umma gepredigt wird.

Im Freitagsgebet findet eine permanente Versinnbildlichung, Erneuerung und Bestätigung der Herrschaft Allahs über das Diesseits statt, wie sie einst von *Muhammad* eingerichtet und mit den ersten Siegen des Islam auf den Weg gebracht worden war. Der deutsche Orientalist *Tilman Nagel* schreibt dazu in seiner *Muhammad-Biographie*: „Der Vollzug der Glaubenspraxis ist zugleich der Vollzug der Herrschaft in eigentlichem Sinn: Die Anordnungen Allahs werden in seinem Gemeinwesen genau nach den göttlichen Anweisungen ausgeführt ... Jedoch hat die Obrigkeit, angeleitet durch die Schariakenner, dafür Sorge zu tragen, daß die Annäherung des Handelns der Muslime an die göttlichen Normen unablässig vorangetrieben wird“ (1966).

Es ist also der Ritus, der den Muslim zum besten Menschen und die Moschee, die das kollektive Gebet zum besten Ritus macht. Erneut kommt dabei der militärische Charakter des Islams zum Vorschein. Die Gläubigen treten in sauber geordneten Schlachtreihen an, die sich in ebenso formal gegliederter Weise niederwerfen und aufrichten. Schon seit der Gründerzeit gilt das Gebet in der Tat als Wurzel des Djihad, der sich nicht nur in der uniformen Gebetsordnung, sondern auch in der Gebetsrichtung ausdrückt.

Ihr Fokus ist die Mihrab, die nach Mekka ausgerichtete architektonische Schmucknische, die ähnlich dem Minarett aus Einrichtungen der Vorgängerkulturen hervorging. Die christliche Kirchenapsis sowie die in Hinduismus und Buddhismus üblichen Götternischen standen hier Pate, wobei es wiederum die Umayyaden waren, die nicht nur das Äußere der Moschee um das Minarett, sondern auch ihr Inneres um die Nische erweiterten, um ihren Glauben im Sinne einer unverwechselbaren Kampfreligion von den anderen Religionen zu emanzipieren.

Wie so oft, trägt auch hier die Sprache ihr Übriges zur Aufklärung über den Islam und seine Spezialitäten bei. Der Begriff der Mihrab beruht auf der Wurzel *hariba*, die sich mit Zorn und Krieg verbindet, wobei die Variante *harba* nicht weniger als „Lanze“ bedeutet und den Kreis zum Minarett schließt. Wie ein Brennglas bündelt die Gebetsnische das Djihad-Denken der betenden Reihen, das sich auf Mekka und die Urzeit des Verkünders projiziert. Sie erneuert sich im laufenden Ritus und besonders im Freitagsgebet, um die latente Kampfbereitschaft in den aktuellen Djihad überleiten zu können, sobald es die Situation erfordert und die eigene Stärke ermöglicht. Mithin fungieren Moscheen – in westlicher Umgebung – als Kondensatoren virtueller Gewalt, die sich umso wahrscheinlicher in Realität umwandelt, je mehr Geltung die schariatistischen Bestimmungen erlangen, d.h. je „toleranter“ die westlichen Dialogführer handeln.

Weder kann die in diesem Sinne verstandene und genutzte Moschee ein sakraler Ort sein, noch sehen die Muslime sie als solchen. Sie verstehen die Moschee im wahren Wortsinne als „Kulturzentrum“, das die kämpferische Tradition des Islam allgemein sowie den religiös inspirierten Kampfsinn der jeweiligen Gemeinde speziell pflegt. Mithin hat sich die Moschee seit weit über einem Jahrtausend insofern als „Gotteshaus“ bestätigt, als sie der schariatistisch fixierten Anweisung Allahs

folgt, sich als multiples Instrument zur Durchsetzung islamischer Interessen zu bewähren – als Versammlungsort, Zentrum der Kriegsplanung und -ausbildung sowie als Waffenlager.

In diesen Kontext gehört vor allem auch der elementare Einfluß, den das gänzlich andere Abraham-Bild auf die kollektive Psyche der Umma ausübt. Im Gegensatz zum jüdisch-christlichen Abraham, der das Opfer beendete, den seßhaften Landbau und ein würdigeres Begräbnis der Frauen begründete, bewahrte *Muhammads* Abraham sowohl das Opfer als auch die Verachtung des Landbaus und der Frau. Die mangelnde Sublimierung des Opfers, die das innergesellschaftliche Gewaltpotential in besonderer Weise ableitet (*Heinsohn*, Erschaffung der Götter, 152 f.), kann das islamische Markenzeichen der reflexhaften Aggression erklären, die sich historisch auf alles Nichtislamische gerichtet und den „Unglauben“ zum kollektiven Daueropfer gemacht hat. Vor diesem Hintergrund erscheint das Klischee des „Dialogs“ von den „drei abrahamitischen Religionen“ als – je nach Sichtweise – abwegige Auslegung bzw. gelungene Täuschung.

Der profan-politische Charakter der islamischen Religion ergibt sich unmittelbar aus der Funktion Allahs, der im Gegensatz zu der ruhenden, jüdisch-christlichen Gottheit die Welt in jedem Moment neu schafft. In diesem Sinne bedeutet „Islam“ die unausweichliche Hinwendung zu und Unterwerfung unter die Macht des islamischen Gottes, denn „nichts Geschaffenes kann auch nur für einen Augenblick der unmittelbaren Bestimmtheit durch Allah entinnen“ (*Nagel*).

Die Heilsbotschaft des Islam besteht in der Gewissheit, daß die Welt der stetigen Schöpfung und Lenkung Allahs unterliegt und durch alle Anfechtungen hindurch zum Sieg der Umma führen muß, solange die Scharia und das Vorbild *Muhammads* unangefochten bleiben. Alles was ist, bildet den göttlichen Willen ab, inklusive die Herausforderungen durch den Unglauben und seine menschengemachten Gesetze und Parlamente. Denen steht allerdings Allahs Gesetz entgegen, das wiederum auch und besonders die langfristige Kampfbereitschaft der Muslime vorschreibt.

Daraus ergibt sich, daß Allah den Muslimen hilft, wenn sie sich selbst helfen, d.h. die Vorschriften seines Gesetzes einhalten, möglichst große Moscheen und möglichst hohe Minarette bauen, die Lehrveranstaltungen in den „Kulturzentren“ vor dem Einblick der Ungläubigen verbergen, die Inhalte der Predigten vor dem Mitschnitt durch die Sicherheitsbehörden schützen, ihnen wo immer möglich, den Eindruck des Wohlverhaltens vortäuschen, um sie schließlich langfristig mit ihren eigenen Gesetzen, insbesondere der uneingeschränkten Religionsfreiheit, zu überwinden.

Nur so läßt sich von der unendlichen Weisheit Allahs profitieren, der auch den Unglauben schwächt, wenn er die Zeit für gekommen hält.

b) Freiheit der Religion?

Wie die Erfahrung überall in Europa zeigt, nehmen die Verantwortlichen keine bzw. nur unzureichende Kenntnis von diesem islamtypischen Zentralaspekt, der nicht nur vom säkularen Religionsverständnis, sondern auch vom Selbstverständnis aller anderen Religionen abweicht. In der irrigen Annahme, daß Muslime über

ihre Religion genauso denken, sie also in der Weise privatisieren können, wie es der Geist der westlichen Verfassung und Gesetzgebung voraussetzt, entsteht ein grundlegender Mißbrauch der Religionsfreiheit, der logischerweise mit dem politischen Dominanzanspruch des Islams die innere Sicherheit des westlichen Staates und damit auch seiner nichtislamischen Teile – Minderheiten wie Mehrheit – in Frage stellen wird.

Dies umso mehr, als hier eine weitere Diskrepanz unbeachtet bleibt, die das Sicherheitsrisiko zusätzlich erhöht. Die Problematik bleibt nicht bei dem inzwischen auch breiteren Bevölkerungskreisen bekannten Defizit stehen, daß man im Islam die Grundrechte der Religionsfreiheit und weiblichen Gleichberechtigung nicht kennt, sie weitet sich insbesondere auch auf das einzige Individualrecht aus, das es im Islam gibt, nämlich das auf Gewalt.

Die oben skizzierte Heilsbotschaft des Islam, der existentielle Erhalt der Umma durch Allahs Dauerschöpfung und die permanente, politische Lenkung der Gläubigen durch die Vorschriften der Scharia, gepredigt und erneuert in der Moschee, insbesondere in der Freitagsmoschee, verbinden sich zu einer Weltwahrnehmung, die sich vom säkularen Pluralismus und seinem demokratischen Gewaltmonopol, geschweige denn vom christlichen Gewaltverbot – *Küing, Troll* und Mitstreiter ausgenommen – diametral unterscheidet.

Sie verpflichten den einzelnen Muslim nicht nur auf die bloße Teilnahme an Ritus und eine latente Kampfbereitschaft, sondern auch auf das aktive, im Zweifel gewaltsame Engagement gegen innere Abweichungen, z.B. sich westlich gebärdende, unregelmäßigen oder gar keinen Moscheedienst leistende Muslime und ungehorsame Frauen, sowie solche Kreise des Nichtislam, welche durch öffentlich verbreitete Analyse und Kritik die Realisierung islamischer Interessen behindern.

Inzwischen läßt sich nicht nur in der westlichen Politik, sondern auch in den Medien ein breiter Mainstream feststellen, der parallel zum „Dialog“ eine in diesem Sinne eher islam- als sachorientierte Information betreibt und kritische Analysen meidet bzw. aktiv als „Islamophobie“ und „Rechtsradikalismus“ bekämpft, insofern also selbst Teil des Djiha wird. Indem die betroffenen Politiker und Journalisten den Islam als Friedensreligion propagieren und seine Gewaltpotentiale leugnen, befinden sie sich in implizitem Einklang mit den großen Islam-Autoritäten in Kairo, Medina und Qatar. Denn diese haben in den letzten Jahren, angeführt vom ägyptischen Großmufti, mehrfach das individuelle Recht auf Gewalt gegen nicht- bzw. anti-islamische Kräfte hervorgehoben.

Sie stießen weder bei den anderen Autoritäten des Islam, noch bei den Eliten im Westen auf Widerspruch, als sie in den letzten Jahren den „Dialog“ mit Ungläubigen wiederholt als Abfall vom Glauben einstufen, der seinerseits – bei anhaltender Uneinsichtigkeit – die koranisch angeordnete Tötung nach sich zieht. Dieser Logik entspricht ihre darauf aufbauende Einschätzung, daß die extreme Umkehrung des „Dialogs“, der bewaffnete Kampf und insbesondere das Wegsprengen jüdischer Frauen und Kinder, die Zukunft des Unglaubens allgemein und der israelischen Zumutung speziell schwächt und somit als allahgerechtes Handeln gilt, das unter geeigneten Umständen sogar direkt ins islamische Paradies führt.

Daß eine solche Propaganda eine innere Konkurrenz um die islamisch korrekte Anwendung von Gewalt aktiviert, ist inzwischen auch größeren Kreisen der westlichen Öffentlichkeit bekannt. Denn der männliche Muslim ist als Geschöpf und Stellvertreter Allahs in Gemeinschaft und Familie nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, für die Einhaltung der Ordnung, d.h. der göttlichen Vorschriften zu sorgen. Aus der absoluten Dominanz der Scharia und des individuellen Rechts auf ihre Durchsetzung ergibt sich nicht nur die Pflicht, sondern die göttlich verordnete Pflicht des Muslim, sich dem Gewaltmonopol des westlichen Staates zu entziehen, anderenfalls er sich selbst des Glaubensabfalls schuldig macht und des islamischen Heils verlustig geht. Gerade unter dem glaubenswidrigen Druck der westlichen Diaspora kommt es weit mehr als in der islamischen Region zu strikten Systemen der Kontrolle und Denunziation, zumal fast alle Muslimgemeinden in Europa unter islamistischer, also besonders orthodoxer Führung stehen.

Umso mehr sind sie als Sachwalter Allahs in der Gemeinschaft berechtigt und verpflichtet, möglichen Schaden von ihr abzuwenden, indem sie verfassungstreue Politiker, rechtstreue Richter, glaubenstreue Kleriker bzw. kritische Wissenschaftler und Journalisten bedrohen und bei hinreichend niedrigem Eigenrisiko auch beseitigen. Insofern müssen sich die Eliten, soweit sie das Volk als „rechtsradikalen Stammtisch“ und kritische Islamanalysen als „Sicherheitsrisiko“ sehen, einige Fragen gefallen lassen: Ob man sie zum Beispiel als gedankenlose Opfer einer reflexionslosen Toleranzideologie oder gar als korrumpiert bzw. erpresst sehen sollte. Oder ob sie, was ihnen mehr Machtkompetenz unterstellen würde, den Islam als Herrschaftsinstrument nutzen wollen, um sich in der Demokratie von lästigen Mitspracherechten zu befreien bzw. in den Kirchen die manchen ebenso lästig erscheinenden Kompetenzverluste auszugleichen, die durch die Säkularisierung entstanden sind.

Obwohl sich die drei Möglichkeitsbereiche in einer westlich-pluralen Informationsgesellschaft ständig dynamisch mischen, zumal diese unter wachsendem Einfluß islamischer Investoren steht, ist es in aller Regel nicht allzu schwer, bei näherem Hinsehen auszumachen, in welchem Fall welcher Aspekt die wesentliche Rolle spielt. Dabei läßt sich in der Regel feststellen, daß die Parteinahme für islamische Interessen umso ausgeprägter ausfällt, je klarer der/die Betroffene den maßgeblichen Eliten angehört und in deren Herrschaftsinteressen eingebunden ist.

Dies zieht erneut ihre verfassungsmäßige Legitimation und damit auch die Religionsfreiheit in Zweifel, da ihre Position sie zwingt, sich an der Durchsetzung des Absolutheitsanspruchs des islamischen Gesetzes zu beteiligen, bestätigt durch den gern wiederholten Einwand gegen den obligaten „Generalverdacht“. Zwar sind die „wohlverstandenen Interessen“ in Politik, Kirchen, Medien, Justiz und anderswo nicht unmittelbar vergleichbar, doch ist allen eine Eigentümlichkeit gemeinsam: die Weigerung, mit der Scharia ein Problem zu prüfen, das die Zukunft des jeweiligen Landes und seiner Menschen nachhaltig beeinflußt.

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

Eine Art Vergangenheitsbewältigung: Carl Schmitts Beichte 1947

Carl Schmitt (1888-1985) hat sich über früheres moralisches Versagen literarisch nie geäußert. Ob es Verstocktheit, Uneinsichtigkeit oder die bei ihm besonders ausgeprägte Neigung des Juristen zur Objektivierung war, die ihn nach 1945 hinderte, seinen persönlichen Anteil an der juristischen Fundierung des nationalsozialistischen Regimes zu bekennen, läßt sich kaum entscheiden. Wir haben es mit einem Bündel von Gründen, Motiven und psychologischen Mechanismen zu tun. Liest man die Notate und Briefe, die Intellektuelle wie *Schmitt*, *Gottfried Benn* (1886-1956) und *Ernst Jünger* (1895-1998) nach dem Ende der braunen Diktatur geschrieben haben, kann man den Eindruck einer stillschweigenden Verabredung gewinnen: Das „Dritte Reich“ war als eine Art Fehltritt der Geschichte zu behandeln, den man schicklicherweise übergang. Die eigene Rolle im System entzog sich der Kritik, weil ihr Ergebnis von den „Siegern“ präjudiziert schien. Sündenböcke – und zu solchen sah man sich ernannt – sind aus der Gemeinschaft und ihren Diskursen ausgeschlossen. Ihnen bleibt nur, über ihre Opfer-Funktion zu räsonieren. *Jünger* zitiert am Schluß des ersten Briefes nach Kriegsende, den er seinem alten Freund *Schmitt* am 30. Januar 1947 schreibt, *Lao-Tse*: „Wer die Schuld der Gemeinschaft trägt, ist ihr Schützer; wer das Unheil der Gemeinschaft trägt, ist ihr Meister.“¹ *Carl Schmitt* wird sich in diesem Zitat wiedergefunden haben.

Gelegenheiten zur Gewissenserforschung, zur öffentlichen Erklärung, hätte es gegeben. Eine literarische Tradition, an die man hätte anknüpfen können, ebenso. *Augustinus* (354-430) hat den Zweck seiner weltberühmten „*Confessiones*“ theologisch bestimmt. Es gehe darum, daß der Bekenner ebenso wie der Leser bedenke, aus welchen Tiefen man zu Gott rufen müsse. Denn was sei näher als Gottes Ohr, „wenn ein Herz sein Bekenntnis ablegt und das Leben aus dem Glauben ist“?²

Die Tiefen, die nach dem Wort des Heiligen zum existentiellen Beten führen, waren dem Staatsrechtler durchaus vertraut. *Schmitts* Tagebücher – zwei Bände über den Zeitraum von 1912 bis 1919 sind bisher veröffentlicht³ – offenbaren einen schon in jungen Jahren in sich zerrissenen, in den Abgrund blickenden Hochbegabten. Ein „guter“, ein „bedeutender Mensch“ wollte er werden, selbst sein Schicksal bestimmen⁴, aber, so der Vierundzwanzigjährige im Oktober 1912 in einem Brief an seine Geliebte und spätere Ehefrau *Pauline Dorotic* (1888-?)⁵, „es gibt keinen Zufall und es gibt kein Entrinnen vor der Schuld“.⁶ Knapp zwei Jahre später, am 13. Juni 1914, vertraut der von Selbstvorwürfen, Einsamkeit und „Seelenangst“ geplagte Referendar seinem Tagebuch an, er „bete zur Mutter Gottes und allen Heiligen, aber ich könnte ebenso zu einer Holzkiste beten.“ Die

„lähmende, vernichtende Angst verzehrt den letzten Rest und läßt nichts mehr von mir übrig. Ich bin fertig.“⁷ Doch gleichzeitige „Ruhmphantasien“, wie er sie nennt, erhalten ihn am Leben.

Aufstieg und Fall eines Verzweifelten

In den frühen zwanziger Jahren setzt er sich mit markanten Thesen als Staatsrechtsprofessor und Autor in der Weimarer Republik durch. Nach mehreren Zwischenstationen gelangt er im Herbst 1933 auf einen neu geschaffenen Lehrstuhl an der Berliner Friedrich-Wilhelm-Universität, für ihn, wie er im Annahmeschreiben formuliert, die „höchste Auszeichnung, die mir in meinem Beruf zuteil werden kann“.⁸

Carl Schmitts Verstrickung in das „Dritte Reich“ ist schon oft erörtert worden. *Schmitt* gehörte zu den „Märzgefallenen“. Wie viele andere Intellektuelle lief er nach dem „Ermächtigungsgesetz“ vom 24. März 1933 zum nationalsozialistischen Lager über. Bis Ende 1936, als er von dem SS-Organ „Das Schwarze Korps“ als Opportunist und Kryptokatholik entlarvt und wichtiger Hochschulämter enthoben wurde, publizierte er in hektischer Folge knapp 60 Aufsätze und Artikel, in denen er den „Geist des neuen Staatsrechts“ (so auch der Titel eines Beitrags im „Völkischen Beobachter“ vom 14. April 1933) beschwor. Das nationalsozialistische Gedankengut wußte er so geschickt in seine nominalistische Begriffswelt zu integrieren, daß beides zusammenzugehen schien: *Schmitts* Etatismus und der Anti-Etatismus der Nationalsozialisten, der alles Staatliche als „Brennstoff zur Anheizung der intensiven und extensiven Bewegungspraktiken“ verfeuerte, bis „nichts mehr existierte außer Zerstörung“.⁹ Während die noch vor dem Parteieintritt abgeschlossene Mitarbeit am „Reichsstatthalter-Gesetz“ und diejenige an der neuen „Preußischen Gemeindeordnung“ vom Herbst 1933 in ihrer Bedeutung oft überschätzt werden – letztere, meinte ein *Schmitt*-Kenner, hätte jeder Regierungsassessor schreiben können¹⁰ –, ist das Ausmaß seiner rasanten doktrinären Assimilierung an den Führerstaat und seines wider den „jüdischen Geist“ in der Rechtswissenschaft gerichteten Antisemitismus erschreckend. Wie weit die Kollaboration des Autors der republikanischen „Verfassungslehre“ von 1928¹¹ mit den neuen Machthabern im einzelnen ging, ob sie seinen inneren Überzeugungen entsprach oder nur der Karriereleiter diene, diese Frage wird wohl erst die Veröffentlichung des Tagebuchs klären, das *Schmitt* zumindest bis Juni 1934 akribisch geführt hat. Was den Sauerländer in den Augen vieler nachhaltig diskreditiert, ist eben die Tatsache, daß er sich nach 1945 weitgehend uneinsichtig zeigte.

Prädestinationsglaube und Inquisitionsverweigerung

In der Nachkriegsschrift „*Ex captivitate salus*“ über seine „Erfahrungen der Zeit 1945/47“ (so der Untertitel)¹², bezeichnet sich *Schmitt* als „arme Person“, deren „*Arcanum im Fatum*“ – Lieblingsbegriffe *Schmitts* –, deren innerster Lebenskern in der Rolle eines „christlichen Epimetheus“ zu suchen sei. Solcherart sich selbst mythologisierend zitiert *Schmitt* eine Strophe aus dem gleichnamigen Gedicht

seines Freundes *Konrad Weiß* (1880-1940)¹³, die mit dem Vers endet: „Vollbringe, was du mußt, es ist schon/ Immer vollbracht und du tust nur Antwort.“¹⁴ Die schon in den zehner Jahren einsetzende Suche nach dem verlorenen Katholizismus ist bei *Schmitt* überlagert von einem esoterischen Glauben an absolute Prädestination, an ein unentrinnbares, nunmehr nachvollziehbares Schicksal. Was „schon immer vollbracht“ ist, dafür trägt man letztlich keine Verantwortung. Der Mensch als Marionette eines vorausgespielten unabwendbaren Geschicks.

Erst recht will *Schmitt* sich nicht gegenüber der nach Sündenböcken suchenden Nachkriegsgesellschaft erklären. Hier hilft dem theologisch bewanderten Juristen der Verweis auf die seit dem 9. Jahrhundert üblich gewordene nichtöffentliche Bußpraxis der Kirche. „Wer beichten will“, schreibt *Schmitt* in „*Ex captivitate salus*“, „gehe hin und zeige sich dem Priester“.¹⁵ Schuld und Sünde festzustellen und eine Sühneleistung aufzuerlegen, das kommt keiner irdischen Instanz zu. Am wenigsten den „Ermächtigern“ von 1933 und den alten Feinden, als die er die nach Deutschland zurückkehrenden Emigranten begreift. „*Tu quis es?*“, fragt sich *Schmitt* gleich im ersten Satz von „*Ex captivitate salus*“.¹⁶ „Wer bist du?“ – *Schmitt* stellt sich die Frage aufgrund eines intensiven Gesprächs, das er im Sommer 1945 mit *Eduard Spranger* (1882-1963) geführt hat. Der Philosoph und Pädagoge war von der russischen Besatzungsbehörde zum Rektor der Berliner Universität ernannt worden. Er soll in dieser Unterredung, wiewohl selber nicht unbelastet¹⁷, von *Schmitt* die Beantwortung des berühmten Fragebogens „erwartet“ haben. In einem Rundschreiben bestritt *Spranger* freilich diese Darstellung gleich nach Erscheinen von „*Ex captivitate salus*“.¹⁸

„Wer bist du?“ – eine biblische Frage

Ursprünglich handelt es sich um die Frage der Jerusalemer Juden an *Johannes den Täufer*, um herauszufinden, ob dieser der Messias sei (vgl. Joh 1,19). Auch Jesus wird einmal von den Pharisäern gefragt: „*Tu quis es?*“ Seine rätselhafte Antwort (in der lateinischen *Vulgata*-Übersetzung aus dem Griechischen): „*principium quia et loquor vobis*“ (Joh 8, 25) hat *Nikolaus von Kues* (1401-1464) im Anschluß an *Augustinus* so verstanden: „Ich bin der Grund, der zu euch spricht.“ Und er hat sie in seinem philosophisch-exegetischen Werk „*De principio*“ zum Ausgangspunkt einer „Übung in der intellektuellen Erkenntnis“ (*pro exercitacione intellectus*) gemacht.¹⁹ *Schmitt* verweigert sich der Frage *de principio*, nach dem Ursprung und Wesen seiner Persönlichkeit. Er weist sie mit messiasgleicher Souveränität zurück. Der Jurist stellt die Gegenfrage: „Wer bist *Du* denn eigentlich, der Du mich so in Frage stellst? Woher deine Überlegenheit? Was ist das Wesen der Macht, die dich ermächtigt und ermutigt, mir solche Fragen zu stellen?“²⁰ *Schmitt* spielt damit auf eine Stelle im Römerbrief (14,10) an, wo *Paulus* schreibt: „*Tu autem, quid iudicas fratrem tuum aut tu quare spernis fratrem tuum? Omnes enim stabimus ante tribunal Dei* – du, aber, was richtest du deinen Bruder? Oder warum verachtest du deinen Bruder? Alle werden wir doch vor dem Richterstuhl Gottes stehen.“

Zweck der Gegenfrage ist es, die Fragesteller, die „*J'accuse*-Typen“, wie *Schmitt* sie nennt, zu delegitimieren. Es soll dem „Bruder“, jedem, der mit ihm auf einer Stufe steht, nicht erlaubt sein, nach *Schmitts* Schuld zu fragen. Danach zu fragen ist inquisitorisch, illegitim. *Schmitt* geht noch weiter. Er beruft sich auf seine „theologischen Wurzeln“, mit denen er den Spieß glaubt herumdrehen zu dürfen. Nicht er, *Schmitt*, ist der Böse, der Teufel, sondern der potentielle Ankläger. „Denn Diabolus heißt der Ankläger“.²¹ Ließe sich der *coram publico* Angeklagte auf eine „literarische Beichte“ ein, wäre dies nur ein weiteres Beispiel jener „häßlichen“ säkularisierten Derivate des Sakramentes, dieser „psychologischen Selbstbespiegelungen“, wie *Schmitt* sie von den „Selbstquäler(n)“ *Jean Jacques Rousseau* (1712-1778) und *August Strindberg* (1849-1912) kennt. „Ein geschichtlich beobachtender Forscher sieht sich selbst im Rahmen und in den Welten geschichtlicher Kräfte und Mächte“. Als „Jurist, der sich selbst und viele andere zur Objektivität erzogen hat“, muß *Schmitt* den Subjektivismen und öffentlichen Selbstentblößen „aus dem Wege“ gehen.²²

Die Trotzhaltung, mit der sich der vormalige Staatsrat von *Görings* Gnaden jeder öffentlich bekundeten Reue oder auch nur Besinnung entgegenstemmt, durchzieht auch die posthum erschienenen Aufzeichnungen der Jahre 1947 bis 1951, genannt „*Glossarium*“.²³ Aus heutiger Sicht, da exhibitionistische Geständnisse, öffentliche Selbstbezeichnungen und Entschuldigungen – bis hin zu päpstlichen „Vergebungsbitten“ – auf der Tagesordnung stehen, mag solches Beharren unverständlich erscheinen. Nach 1945 war das anders. Die Debatten um „Vergangenheitsbewältigung“ kamen erst in den sechziger Jahren auf, um 1986 im „Historikerstreit“ ihren Höhepunkt zu finden. In *Schmitts* Fall jedoch dürfte die nach außen demonstrierte Unbußfertigkeit einen noch von aller Mimikry zu unterscheidenden, persönlich-existentiellen Grund gehabt haben: *Schmitt* „zeigte“ sich tatsächlich „dem Priester“!

Im Angesicht des Todes – zurück zu den Wurzeln

Wie und wann kam es dazu? Nach den Schrecken des Krieges und dem Zusammenbruch des NS-Regimes vollendet *Schmitt* zwischen April und September 1945, fast als ob nichts gewesen wäre, seinen „*Nomos der Erde*“ (erschienen 1950).²⁴ Am Vormittag des 25. September wird *Schmitt* in seiner neuen Wohnung in Berlin-Schlachtensee von den Amerikanern verhaftet und zunächst in das Internierungslager am Wannsee gebracht, wo er mehrmals verhört wird. Nach mehrfachen Verlegungen wird aufgrund entlastender Zeugenaussagen am 22. August 1946 seine Entlassung verfügt. Am 10. Oktober wird *Schmitt* endgültig entlassen.²⁵

Doch schon am 19. März 1947 wird der inzwischen auch aus dem Staatsdienst entlassene Professor abermals verhaftet und ins Untersuchungsgefängnis Lichterfelde gebracht. *Schmitt* weiß nicht, was auf ihn zukommt. Seine Lage ist prekär. Ernährung und Gesundheit werden unter der neuerlichen Haft zu wünschen übriglassen. Er geht auf das 60. Lebensjahr zu. Der Sektions- und Bürochef des US-Hauptanklägers und spätere Berliner Politikprofessor *Ossip Kurt Flechtheim*

(1909-1998), ein ehemaliger Student *Schmitts* aus der Kölner Zeit vom Sommersemester 1933, verhört seinen früheren Professor am 27. März und wirft ihm – wohl zu Unrecht – vor, ihn wegen seiner jüdischen Herkunft nicht zur Promotion angenommen zu haben. *Schmitt* muß also mit allem rechnen, auch mit dem Tode durch die „Siegerjustiz“. In dieser Situation wächst in ihm der dringliche Wunsch zu beichten. Schon während der Haft in Berlin-Wannsee hat er, „weil kein würdigerer da ist“²⁶, bei der Heiligen Messe im Lager ministriert. Religiöse Praxis ist immer auch eine willkommene Ablenkung von der Tristesse des Lageralltags. In bedrohlicher Lage, zumal wenn das Leben auf dem Spiel steht, geht es freilich um mehr. Dann wird das Absolute unumgänglich. Da erinnert sich selbst der laue Katholik des Bußsakramentes, das in ihm die Hoffnung auf die „ewige Seligkeit“ zu stärken vermag.

Wir wissen aus einem Brief, den *Schmitts* zweite Frau, *Duschka* geb. *Todorović* (1903-1950), am 20. April 1947 an den Bonner Theologieprofessor, Priester und *Schmitt*-Vertrauten *Wilhelm Neuss* (1880-1965) geschrieben hat²⁷, daß *Carl Schmitt* ihr gegenüber den Wunsch geäußert hat, „zu den Sakramenten zu gehn“ (sic!). Frau *Schmitt* berichtet, daß sie mit dem Gefängnisseelsorger gesprochen und ihm ihr „Versprechen gegeben“ habe. Bei der Verabschiedung von ihrem Mann – *Schmitt* sollte, nach einer Woche in Lichterfelde und kurzer Rückkehr nach Wannsee, als „possible defendant“ ins Nürnberger Untersuchungsgefängnis überwiesen werden – war es ihr, wie sie schreibt, „die größte Freude, ihm sagen zu können, daß er dort zu den Sakramenten gehen kann, daß ich mein Versprechen gegeben habe“.

Rekonziliation des Exkommunizierten

Zwei Formulierungen müssen erläutert werden. Mit der Wendung „zu den Sakramenten gehen“ meint *Duschka Schmitt* den Empfang der Eucharistie (Kommunion) und, diesen – damals – streng voraussetzend, des Bußsakramentes. Von beiden Sakramenten aber war *Carl Schmitt* ausgeschlossen, weil seine 1915 geschlossene und 1924 für nichtig erklärte Ehe mit *Pauline Dorotić* trotz deren arglistiger Täuschung über ihre wahre Identität kirchlicherseits nicht annulliert wurde.²⁸ Damit der prominente Häftling wieder zu den Sakramenten zugelassen werden konnte, mußte *Duschka*, mit der *Schmitt* seit 1926 standesamtlich verheiratet war, dem Priester gegenüber ein „Versprechen“ abgeben. Die Aussage ist von dem belgischen Jesuiten *Daniel Butaye* gedeutet worden als eine Willenserklärung der griechisch-orthodoxen Christin, „ihr(e) Kind(er) katholisch zu erziehen“.²⁹ Diese Interpretation geht freilich fehl. Das katholische Eherecht kennt zwar ein solches Versprechen, doch betrifft es einen völlig anders gelagerten Fall: Nach dem 1947 gültigen Codex Iuris Canonici (CIC) von 1917 mußten, wenn ein Katholik entgegen dem grundsätzlichen Verbot der „Mischehe“ gleichwohl einen getauften Nichtkatholiken heiraten wollte, beide Nupturienten zur Erlangung der Erlaubnis der Eheschließung versprechen, die katholische Taufe und Erziehung aller zu erwartenden Kinder zu gewährleisten.³⁰ In *Carl* und *Duschka Schmitts* Fall kam aber eine kirchliche Ehe aus den genannten Gründen nicht in Frage; ein Versprechen dieser Art wäre also sinnlos gewesen,

zumal wenn man bedenkt, daß das gemeinsame Kind *Anima* 1931 geboren, also zur Zeit der Inhaftierung *Schmitts* bereits 15 Jahre alt war.³¹ Mit einer solchen Erklärung, noch dazu vor einem für Trauungen gar nicht zuständigen Gefängnis-seelsorger, hätte *Schmitt* keineswegs von neuem die Sakramente empfangen können.

Es gibt nur eine schlüssige Erklärung: Um *Carl Schmitt* den Weg zur sakramentalen Gemeinschaft mit seiner Kirche freizumachen, hat *Duschka* versprochen, mit ihm, ihrem nur zivilrechtlich angetrauten Mann, keine sexuelle Beziehung aufrechtzuerhalten. *Duschka* und erst recht der Jurist *Carl Schmitt* wußten: Nur wenn keine geschlechtliche Gemeinschaft (als Ausdruck des Liebesbundes einer „vor Gottes Angesicht“ geschlossenen, sakramentalen Ehe) besteht, leben lediglich zivilrechtlich verheiratete Personen kanonisch legitim zusammen. Und nur wenn der gemeinsame Wille, enthaltsam zusammenzuleben, glaubhaft gemacht wird, kann der rechtlich am Sakramentenempfang gehinderte Katholik vom Beichtpriester wieder zugelassen werden.

Ob diese noch heute³² vom kirchlichen Lehramt vorgesehene „Lösung“ für wiederverheiratet Geschiedene eine realistische Option für *Carl* und *Duschka Schmitt* war, ist nicht auszuschließen. Die Ehe war zwar von echter Zuneigung geprägt, das Gefälle zwischen dem Professor und seiner um 12 Jahre jüngeren früheren Schülerin aus Serbien war aber bis zum frühen Krebstod *Duschkas* geblieben; zur Verwunderung ihrer Freunde und Besucher siezten sich die beiden zeitlebens.³³ Zweifellos hat *Carl Schmitt* seine Frau geliebt. Dies hat ihn jedoch nicht davon abgehalten, sie nur ein Jahr nach ihrer Hochzeit – während eines Krankenhausaufenthaltes *Duschkas* – zu betrügen.³⁴ Gut möglich, daß ihre Beziehung von Anfang an eher geistig-emotioneller, zudem pragmatischer Art war.

Kollaboration und Widerstand – zwei konträre Lebensläufe

Ist *Duschka Schmitt* von selbst auf diese Lösung gekommen? Wahrscheinlicher ist, daß erst der Gefängnisseelsorger diesen Ausweg gewiesen hat. Wer war er? *Duschka Schmitt* nennt in ihrem Brief an Professor *Neuss* seinen Namen: Pater *Odilo Braun* (1899-1981)³⁵, ein Dominikaner aus Köln. *Braun*, gebürtig aus Danzig, kam gewissermaßen von der gegenüberliegenden Seite. Wie viele katholische Geistliche ursprünglich unpolitisch, hatte er sich nach den Judenpogromen von 1938 und dem „Klostersturm“ der Nazis zum aktiven Widerstand entschlossen. *Braun* fungierte als Kurier zwischen Kölner und Berliner Widerstandszirkeln und drängte in geheimen Besprechungen die eher zögerlichen Bischöfe, gegen die staatliche Willkür der braunen Machthaber zu protestieren. Möglicherweise hat er an der von *Eduard Stadtler* (1886- nach 1945) verfaßten und an das Oberkommando des Heeres weitergeleiteten Denkschrift „Hinweg mit Hitler“ mitgewirkt. Auf dem Weg zu einem konspirativen Treffen mit dem Berliner Bischof *von Preysing* (1880-1950) wurde *Braun* im Oktober 1944, des Hochverrats und ähnlicher Delikte verdächtig, verhaftet und in das Gestapo-Gefängnis in Berlin-Moabit gebracht. *Braun* hatte aber wenige Mitwisser gehabt, war – auch Mitbrüdern gegenüber – sehr vorsichtig gewesen, so daß ihm eine Verwicklung

in das Attentat vom 20. Juli 1944 nicht nachgewiesen werden konnte und er am 12. Februar 1945 freigelassen wurde.

Hat der erprobte Widerstandskämpfer gewußt, um wessen Bekenntnis es ging, als *Duschka Schmitt* Ende März 1945 das Anliegen ihres Mannes vortrug? Was hätte er gesagt, empfunden, wenn er selber *Schmitt* die Beichte abgenommen hätte? Hätte er ihn als „Opfer der Gemeinheit“ betrachtet, wie es der wohlwollende Seelsorger bei anderen Belasteten durchaus tat, oder doch, ganz im Gegenteil, als „Täter“? Die Frage muß genauso offen bleiben wie die, was *Carl Schmitt* jenem Priester im Nürnberger Gefängnis anvertraut hat, bei dem er sich – laut Brief an seine Frau vom 2. April 1945³⁶ – zur Beichte angemeldet hat. Ob er sich reumütig erklärt oder noch unter dem Siegel des Beichtgeheimnisses nach Ausflüchten gesucht hat? *Schmitt* wäre kein Sonderfall katholischer Beichtpraxis, wenn er persönliche Schuld auf „widrige Umstände“ und eine „besondere Lage“ zurückzuführen gewußt hätte.

Scham anstelle öffentlicher Reue

Wie ging es mit dem inhaftierten Staatsrechtslehrer weiter? *Schmitt* wird am 29. März 1947 nach Nürnberg gebracht, wo er fünf Wochen in Einzelhaft verbringt. Wie seine Frau in dem erwähnten Brief schreibt, soll er neben *Otto Dietrich* (1897-1952), dem ehemaligen Staatssekretär im Propagandaministerium und Pressechef der NSDAP und der Reichsregierung, „als Angeklagter erscheinen“. *Schmitts* Lage ist ernst. Briefe darf er nur an seine Frau schreiben. Der stellvertretende US-Ankläger *Robert (Maximilian Wasilii) Kempner* (1899-1993) verhört ihn dreimal. Er wirft dem Staatsrechtslehrer theoretische Untermauerung der nationalsozialistischen „Großraumpolitik“ und Teilnahme an der Vorbereitung eines Angriffskrieges vor. Doch hat das Internationale Militärtribunal schon im Hauptkriegsverbrecherprozeß am 30. September/ 1. Oktober 1946 eine wie auch immer geartete „intellektuelle Urheberchaft“ nicht als hinreichenden Strafgrund angesehen. Im dritten Verhör am 29. April 1947 fragt *Kempner Schmitt*, ob er sich für seine Schriften im Dienste der Nazi-Diktatur schäme. *Schmitts* Antwort: „Heute selbstverständlich. ... Es ist schauerlich, sicher.“ Doch sogleich bricht der reflexhafte Abscheu gegen Gewissenserforschung und Ich-Bekenntnis vor weltlicher Instanz hervor: „Ich finde es nicht richtig, in dieser Blamage, die wir (sic!) da erlitten haben, noch herumzuwühlen. ... Es gibt kein Wort darüber zu reden.“ Auch deshalb, weil *Schmitt* bereits beim Priester gebeichtet hat?

Vom Beschuldigten zum Sachverständigen

Kempner läßt *Schmitt* vier Stellungnahmen verfassen, die über seinen eigenen Beitrag hinaus das innere Machtgefüge der braunen Diktatur erklären soll. *Schmitt* kann wieder wissenschaftlich argumentieren, er muß sich nicht mehr persönlich bekennen. Eine gerichtliche Verurteilung ist bereits ausgeschlossen. *Kempner* aber hält den Juristen weiterhin fest, um ihn als „voluntary witness“ im sogenannten Wilhelmstraßen-Prozeß gegen *Ernst von Weizsäcker*s Auswärtiges Amt einsetzen zu können.³⁷

Dazu wird es allerdings nicht mehr kommen. Am 6. Mai 1947 wird *Carl Schmitt* aus dem Gefängnis entlassen und in das Gästehaus der Anklage gebracht. Noch einmal sagt er aus, diesmal als Zeuge. Zwei Wochen später, am 21. Mai, kann er nach Hause fahren, nach Plettenberg, dem ersten und letzten Domizil seines langen Lebens. Dort geht er, wie gegenüber *Kempner* angekündigt, „in die Sicherheit des Schweigens“. Eine Sicherheit, die daher rührt, daß für ihn alles gesagt zu sein scheint. Denn was ist näher als Gottes Ohr, wenn ein Herz sein Bekenntnis abgelegt hat und das Leben – auch *Carl Schmitts* Leben – aus dem Glauben ist?

Anmerkungen

- 1) Ernst Jünger – Carl Schmitt. Briefe 1930-1983. Hrsg., kommentiert und mit einem Nachwort von Helmuth Kiesel, Stuttgart 1999, 199.
- 2) 2. Buch, Kap. 3.
- 3) Schmitt, Tagebücher Oktober 1912 bis Februar 1915. Hrsg. v. Ernst Hüsmert, 2., korrigierte Aufl. (1. Aufl. 2003), Berlin 2005 [zit. TB 1]; ders., Die Militärzeit 1915 bis 1919. Tagebuch Februar bis Dezember 1915. Aufsätze und Materialien. Hrsg. v. Ernst Hüsmert und Gerd Giesler, Berlin 2005 [zit. TB II].
- 4) TB 1, 1, 154 u. ö.
- 5) Anlässlich der Kriegstrauung mit Carl Schmitt am 13. Februar 1915 gab sich die Dame als Pauline Carita Maria Isabella von Dorotić, geboren in Wien, aus. Schmitt hatte die mutmaßliche Kroatin im Frühjahr 1912 als „spanische Tänzerin“ namens „Pabla“ kennengelernt. TB I und II lassen ein langsam wachsendes Mißtrauen Schmitts erkennen, bis schließlich offensichtlich wird, daß der Gelehrte einer Hochstaplerin aufgefressen ist, deren persönliche Angaben gefälscht waren. Die Ehe wurde am 18. Januar 1924 vom LG Köln für nichtig erklärt (§ 1334 BGB). Zu ihrer Person nach derzeitigem Kenntnisstand vgl. TB I, VIII. 5f. 399-401.
- 6) TB 1, 1.
- 7) Ebd., 158.
- 8) Zit. nach Paul Noack, Carl Schmitt. Eine Biographie, Berlin 1993, 188.
- 9) Ernst Vollrath, Politik und Existenz, in: Politisches Denken. Jahrbuch 1991, 156-169, 168.
- 10) Rezension (anonym) Dirk Blasius, Carl Schmitt. Preußischer Staatsrat in Hitlers Reich, Göttingen 2001, in: Junge Freiheit 22/01, 25.05.2001.
- 11) Schmitt, Verfassungslehre, 8. Aufl., Berlin 1993.
- 12) Köln 1950, 2. Aufl. Berlin 2002. Zitate nach der Erstauflage.
- 13) Über ihn nach wie vor unerreicht Carl Franz Müller, Konrad Weiss [sic!]. Dichter und Denker des „geschichtlichen Gethsemane“, Freiburg/ Schweiz 1965.
- 14) Schmitt, Ex captivitate salus, 52f.
- 15) Ebd., 77.
- 16) Ebd., 9.
- 17) Vgl. C. Schmitt, Antworten in Nürnberg. Hrsg. und kommentiert von Helmut Quaritsch, Berlin 2000, 133ff.

- 18) Abgedruckt in: Schmittiana. Beiträge zu Leben und Werk Carl Schmitts, Bd. V, hrsg. von Piet Tommissen, Berlin 1996, 207; ebd. auch der Ausschnitt aus einem Brief Schmitts vom 31. 5. 1979, in dem er bei seiner Darstellung in „Ex captivitate salus“ bleibt.
- 19) Kurt Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, Frankfurt/ Main 1998, 500 ff.
- 20) Schmitt, Ex captivitate salus, 10.
- 21) Ebd., 11.
- 22) Ebd., 76.
- 23) Schmitt, Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951. Hrsg. von Eberhard Freiherr von Medem, Berlin 1991.
- 24) Schmitt, Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum, 4. Aufl., Berlin 1997.
- 25) Zu den Vorgängen nach 1945 vgl. vor allem Noack, a.a.O., 235-267, und Quaritsch, a.a.O.
- 26) Brief Schmitts an seine Frau Duschka vom Februar 1946, zit. nach Noack, a.a.O., 239.
- 27) Teilabdruck in: Schmittiana (Fn. 18), Bd. VII, hrsg. von Piet Tommissen, Berlin 2001, 330f.
- 28) Zum kirchlichen Verfahren vgl. TB I, 399. Der Konsensmangel der arglistigen Täuschung ist erst 1983 in den CIC aufgenommen worden (c. 1098). Vorkämpfer dieser Regelung war Heinrich Flatten (1907-1987), Lehrstuhlnachfolger und Freund Hans Barions (1899-1973) sowie Schwager des Carl-Schmitt-Schülers Günther Krauss (1911-1989). Die Hypothese, daß die Causa Schmitt auslösendes Moment seines Einsatzes als Consultor der Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo für eine Änderung des materiellen Eherechts war (so Piet Tommissen, Neue Bausteine zu einer wissenschaftlichen Biographie Carl Schmitts, in: Schmittiana, Bd. V [Fn. 18], 151-223, 176-182), wird sich wohl erst dann erhärten oder verwerfen lassen, wenn Flatten's Nachlaß im Kölner Diözesanarchiv freigegeben sein wird. Zum Sachproblem vgl. Flatten, Irrtum und Täuschung bei der Eheschließung nach kanonischem Recht, in: ders., Gesammelte Schriften zum kanonischen Eherecht. Hrsg. von Hubert Müller, Paderborn-München-Wien-Zürich 1987, 123-162.
- 29) In: Schmittiana VII (Fn. 27), 333.
- 30) Canones 1060; 1061 § 1 n. 1 CIC/1917. Die Konfessionsverschiedenheit war ein (aufschiebendes) Ehehindernis (impedimentum impediens). Unter Papst Paul VI. wurde das grundsätzliche Verbot der konfessionsverschiedene Ehe durch zwei Erlasse (1966/1970) gelockert, bis die nachkonziliare, vom Ökumenismus und der Lehre der Gewissensfreiheit motivierte Neuordnung der matrimonia mixta im CIC von 1983 (cc. 1124-1129) noch einmal eine zumindest faktische Liberalisierung mit sich brachte. Kanonistisch bemerkenswert ist vor allem die sukzessive Rücknahme des früheren Versprechens („praestitit“) des nichtkatholischen Nupturienten hin zu einem bloßen positiven Wissen (conscientia) um die Pflicht des katholischen Partners. Hier manifestiert sich eine positivrechtliche Beschränkung (c. 12 CIC/1983) der iure divino gegebenen Einbeziehung des (in die Una sancta ecclesia „hinein-“) getauften Nichtkatholiken in das katholische Kirchenrecht (cc. 87; 12 CIC/1917) – eine Entwicklung, die vor allem Barion sehr früh vorausgesehen und begründet hat; vgl. Barion, Von der Tragweite des geltenden kanonischen Rechts (1958), in: ders., Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. von W. Böckenförde, Paderborn etc. 1984, 285-322, 304-307. Der Sache nach hält freilich der CIC/1983 an einem verbotenden Ehehindernis (impedimentum prohibens) fest; vgl. dazu Heribert Heinemann, in: Josph Listl/ Heribert Schmitz (Hrsg.), Handbuch des katholi-

schen Kirchenrechts, 2. Aufl., Regensburg 1999, 968ff. Auch können die zurückhaltenden Formulierungen des c. 1125 nn. 1-3 CIC/1983 nicht darüber hinwegtäuschen, daß bei hinreichend konkreter Gefahr des Abfalls des Katholiken oder seiner Kinder vom katholischen Glauben durch die Eheschließung diese nicht nur unerlaubt (und indispensabel), sondern auch ungültig ist; so noch ausdrücklich c. 1060 CIC/1917: „quod si adsit perversionis periculum coniugis catholici et prolis, coniugium ipsa etiam lege divina vetatur“. Von den europäischen Bischofskonferenzen wird dieses göttliche Gesetz mittlerweile negiert, wie jetzt Hans van Leeuwen, Wo bleibt das ius divinum bei den Bestimmungen zur Mischehe?, Forum Katholische Theologie 23 [2007] 245-262, nachgewiesen hat.). Zum historischen Hintergrund des Mischehenproblems vgl. Hans Schmatz, Mischehen zwischen Katholiken und Protestanten nach dem in Deutschland geltenden katholischen Kirchenrecht, Diss. iur., Erlangen 1934, 7-14; Steffan Ruppert, Kirchenrecht und Kulturkampf. Historische Legitimation, politische Mitwirkung und wissenschaftliche Begleitung durch die Schule Emil Ludwig Richters, Tübingen 2002.

31) Anima Louise Schmitt (1931-1983) lernte 1956 in Heidelberg ihren späteren Mann kennen, Alfonso Otero (1925-2001), Ordinarius für Rechtsgeschichte in Santiago, den sie 1957 heiratete.

32) Johannes Paul II., Apostolische Adhortatio Familiaris Consortio (22. 11.1981), Nr. 84; Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 1650.

33) Vgl. dazu Ingeborg Villinger, Gespräch mit Anni Stand und Ernst Hüsmert zu Carl Schmitts Aufenthalt in Plettenberg während der Jahre 1947 bis 1985, in: Verortung des Politischen. Carl Schmitt in Plettenberg. Hrsg. von der Stadt Plettenberg mit Unterstützung des Nordrhein-Westfälischen Hauptstaatsarchivs Düsseldorf. Bearbeitet von Ingeborg Villinger, Plettenberg 1990, 42-61, 42.

34) Vgl. Schmitt, Tagebuch März 1927 (Nachlaß Schmitt, Nordrhein-westfälisches Hauptstaatsarchiv Düsseldorf, RW 265-21638, unveröffentlicht).

35) Über seine Vita vgl. Elias H. Füllenbach, Art. Braun, Odilo, Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. XVII, Nordhausen 2000, 171-175.

36) Auskunft Duschka Schmitts in ihrem Brief an Neuß (Fn. 27).

37) So Quaritsch in seinem Kommentar zu Carl Schmitts „Antworten in Nürnberg“ (Fn. 17). Quaritsch läßt kaum ein gutes Haar an Kempners Vernehmungstechnik und Anklagevorbereitung (24, 26 u. öfter), zudem an den Haftbedingungen für den „Sachverständigen“ Schmitt (31ff.). Daß „Kempners Erzählungen“ (42) über die Gespräche mit Schmitt – gelinde gesagt – variantenreich sind (27-31. 42-47), liegt offenbar auch an der erstaunlichen Erinnerungsschwäche Kempners; vgl. dazu Rudolf Morsey, Preußen, Reich und NSDAP 1930/32. Zur Publikation und Präsentation einer „bisher unveröffentlichten“ Denkschrift vom August 1930, Die Verwaltung 16 (1983) 505-515; ders., Rez. Robert W. Kempner, Ankläger einer Epoche, Historisches Jahrbuch 105 (1985) 320-321, 321.

Dipl. Theol. Wolfgang Hariolf Spindler OP ist stellvertretender Vorsitzender des Instituts für Gesellschaftswissenschaften Walberberg und Mitglied der Redaktion dieser Zeitschrift.

Besprechungen

Religionsphilosophie

Es war in den 1980er Jahren. Breit diskutiert wurde die Lage und das Bild der Frau. Kritisiert wurde als Zumutung – selbst hier und da aus katholischer Feder – das Ideal- und Vorbild der Jungfrau Maria, der Mutter Jesu. Diese Kritik vertausche Urbild und Abbild, so damals die Verfasserin eines kurzen Beitrags in einer überregionalen Tageszeitung. Und sie stellte das Verhältnis vom Kopf wieder auf die Füße. Sinngemäß: Nicht die historische Befindlichkeit von Frauen nach dem Sündenfall liefere das Maß für Maria. Maria – ohne Erbsünde – entspreche vielmehr dem Original aus Gottes Hand, sei also Maßstab des Frauenbildes auch heute. Vielmehr So einfach wie genial. Man muß nur darauf kommen.

Die Verfasserin des damaligen Kurzbeitrags, gewiß eine Ausnahmeerscheinung am zeitgenössischen – zumal katholischen – intellektuell-literarischen Himmel, wird anlässlich ihres 60. Geburtstags vor zwei Jahren in einer Festschrift gewürdigt:

Kaufmann, René – Ebelt, Holger (Hrsg.): Scientia et Religio – Religionsphilosophische Orientierungen. Festschrift für Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Universitätsverlag Eckhard Richter, Dresden 2005, 521 S.

Die Gefeierte, *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz*, ist seit 1993 Inhaberin des Lehrstuhls für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der Philosophischen Fakultät der Technischen Universität Dresden.

Schon ihr kurzer Beitrag damals bescherte dem Rezensenten ein – zudem

bleibendes – Gefühl der Dankbarkeit und den – später sogar erfüllten – Wunsch, sie kennenzulernen. Grund genug für die Neugier jetzt auch diejenigen kennenzulernen, die sie schätzen und das in diesem Sammelband zum Ausdruck bringen: Kollegen, Schüler, Freunde, Mitdenker. Außerdem erfährt man detailliert den Werdegang, die zahlreichen Publikationen der Gefeierten, ferner ihre Herausgeberschaften sowie Näheres über ihr maßgebliches Engagement in der Erforschung *Romano Guardinis* und *Edith Steins*. Hinzu kommt – als Hilfe für den Leser – die sympathische Grußadresse von *Wolfgang Marcus*, einem ihrer Wegbegleiter in Weingarten und Dresden, und die einleitende Vorstellung des Bandes seitens der Herausgeber *René Kaufmann* und *Holger Ebelt*. Sie schaffen Übersicht.

Bleibt die Crux des Rezensenten, auf den ihm eingeräumten begrenzten Raum den einzelnen Autoren gegenüber, zumal es sich um deren 23 handelt in einem Opus von 521 Seiten, notgedrungen ein unfaires Geschäft zu betreiben.

Gleich eingangs wendet sich der Philosophie-Kollege an der TU Dresden *Thomas Rentsch* (39-53) unter dem Titel „*Der moderne Wissenschaftsbetrieb und die alte Gottesfrage*“ dem aktuellen Thema Vernunft und Glaube zu, welches wohl auch schon vor der Enzyklika *Fides et Ratio* von Papst *Johannes Paul II.* und der nachhaltigen Widmung Papst *Benedikt XVI.* *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* als ihr Thema begriffen haben dürfte und dem sich der ganze Band verschreibt, wie der Titel *Scientia et Religio* anzeigt. *Rentsch* plädiert mit durchaus spitzer Feder für eine „Aufklärung der Aufklärung“, diagnostiziert die Oberflächlichkeit der „Aufklärung“ im Sinne unkritischer Vernunftgläubigkeit. Zu deren traditionellen Kritikern zählt er

auch *Marx*, *Nietzsche* und *Freud* („freilich in kritischer Rezeption und im Blick auf deren eigene Begrenztheit“). Für eine „Tiefenaufklärung“ (die sich dann unschwer als eine religiös-christliche erweist) formuliert *Rentsch* dann „fünf unverfügbare Sinnbedingungen praktischer Rationalität“, verkürzt: 1. Kreatürlichkeit; 2. Sünde/Fehlbarkeit; 3. Realismus der narrativ vermittelten Lebenssituationen; 4. Abhängigkeit von Mitmenschen; 5. die Unverfügbarkeit eben dieser Sinnbedingungen selbst (weil dem Menschen vorgegeben), ein Ausweis ihrer Transzendenz. Für die Praktische Philosophie an einer Technischen Universität ein immerhin beachtlicher Befund.

Weitere Beiträge zu „Philosophie und Religion“ (Teil I) behandeln *Kants* vernunftkritisches Verhältnis zum Glauben (*Theda Rehbock*), Religion als Phänomen des Menschseins (*Jörg Splett*), Zeit, Geschichte und Heilsgeschichte (*Bernhard Casper* und *Johannes Rohbeck*), *Nietzsches* religiöse „Verdunkelung“ (*Hans Rainer Sepp*), sowie *Pavel Florenskijs* Umgekehrte Perspektive in einem Dialog zwischen ihm und Sokrates, ausgehend von *Platons* *Hippias* (von *Guido Verhauwen/Barbara Hallensleben*). Teil II enthält vier Studien zu *Edith Stein* (*Monika Pankoke-Schenk*, *Andreas Uwe Müller*, *Sophie Binggeli*, *Ulrich Dobhan*), Teil III drei Studien zu *Romano Guardini* (*Michele Nicoletti*, *Urbano Ferrer*, *Elisabeth Pregardier* – welche den von der Jubilarin initiierten „Freundeskreis Mooshausen“ vorstellt, jenem Ort unweit Memmingsens, dessen Pfarrhaus zu Zeiten des Pfarrers *Josef Weiger* für *Guardini* zu einer Art Betanien wurde).

Teil IV bringt unter der Überschrift „Studien zur Anthropologie und Ethik“ sechs sehr unterschiedliche Beiträge von *Hans Maier* (Verwiesenheit des Staates

auf Bürgertugend), *Bernhard Irrgang* (mit einer abenteuerlichen Gegenüberstellung von *Nietzsches* Übermensch und den Posthumanismus-Spekulationen), *Hans-Ulrich Wöhler* mit einer Spurensuche im Mittelalter nach der Beziehung zwischen philosophischer Erkenntnis und Glückseligkeit, *Claudia Mariéle Wulf* über Humor und Dankbarkeit, *Viki Ranff* mit Bezug auf *Johannes Cassian* und *Hildegard von Bingen* über die lähmende „*tristitia saeculi*“ und die gute Traurigkeit über die Widerstände auf dem Weg zu Gott, *Beate Beckmann-Zöller* über einen (letztlich untauglichen) Vergleich zwischen Jesus in der Heiligen Familie und seinem Wort von den Jüngern als den „wahren Verwandten“ und Buddhas Lösung aus natürlichen Beziehungen. Zwei „Interdisziplinäre Exkurse“ (Teil V) von *Manfred Seitz* („Das Martyrium in der evangelischen Theologie“) und *Antje Kleinewefers* über *Gertrud von Le Forts* Novelle „Plus Ultra“. Drei Gedichte von *Werner Bergengruen* als „Lyrische Festgabe an die Jubilarin“, gewidmet und eingeleitet von *Luise Hackelsberger-Bergengruen*, beschließen den Band.

Bei aller thematischen Vielfalt: Die Aufmerksamkeit wird belohnt. Etwa wenn *Claudia Mariéle Wulf* den Tugendcharakter von Humor herausstellt. Phänomenologisch stellt sie ihn an die Seite der Dankbarkeit. Beide charakterisiere eine Fähigkeit zur inneren Distanz: der Humor halte Distanz zu den negativen Dingen des Lebens (die dann nicht bedrücken), die Dankbarkeit Distanz zu den positiven Dingen des Lebens (die dann als nicht verdientes Geschenk erfahren werden).

Hans Thomas

