

DIE NEUE ORDNUNG

begründet von Laurentius Siemer OP
und Eberhard Welty OP

Nr. 5/2006 Oktober 60. Jahrgang

Editorial

Wolfgang Ockenfels,
Gefährliche Erinnerungen 322

Hans-Peter Raddatz, Glaube - Vernunft -
Gewalt. Benedikt XVI. und der Islamdialog 324

Johannes Schwarte, Wider die anthropologi-
sche Ignoranz. Zur aktuellen Familienpolitik 337

Christoph Böhr, Leben in Gerechtigkeit. Das
Vermächtnis des Vaters für den Sohn 352

Andreas M. Rauch, Christliche Wertvermitt-
lung als Aufgabe politischer Bildung 362

Bericht und Gespräch

Ulrich de Maizière, Die Anfänge der militä-
rischen Zusammenarbeit nach dem Kriege 377

David Berger, Das Projekt des
Thomistenlexikons 382

Stefan Hartmann, Laien in der Kirche oder
Christen in der Welt? 388

Andreas Püttmann, Soziallehre und Pastoral 391

Besprechungen 394

Herausgeber:

Institut für
Gesellschaftswissenschaften
Walberberg e.V.

Redaktion:

Wolfgang Ockenfels OP (verantwort.)
Heinrich Basilius Streithofen OP
Bernd Kettern

Redaktionsbeirat:

Stefan Heid
Martin Lohmann
Edgar Nawroth OP
Herbert B. Schmidt
Günter Triesch †
Rüdiger von Voss

Redaktionsassistent:

Andrea und Hildegard Schramm

Druck und Vertrieb:

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

Die Neue Ordnung erscheint alle
2 Monate

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

Einzelheft 5,- €
zzgl. Versandkosten

ISSN 09 32 – 76 65

Bankverbindungen:

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

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

Tel. + Fax Redaktion: 0228/222323
Tel. Institut: 0228/21 68 52
Fax Institut: 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

Gefährliche Erinnerungen

Manchmal findet ein Zitat seine inhaltliche Bestätigung erst durch die Art und Weise nachträglicher und nachtragender Reaktionen. Bei seiner Regensburger Vorlesung zum Thema „Glaube, Vernunft und Universität“ am 12. September 2006 zitierte Papst *Benedikt XVI.* einen Text, der nicht nur Anstoß erregte, sondern auch Anstöße für den dringend erforderlichen christlich-islamischen Dialog gegeben hat. Den Text des eher beiläufig erwähnten Zitats verfaßte der byzantinische Kaiser *Manuel II. Palaeologos*, während sein Reich von den Osmanen militärisch attackiert wurde. 1453, ungefähr ein halbes Jahrhundert später, wurde Konstantinopel erobert. Verständlich also, daß der Kaiser den „Dialog“ mit einem muslimischen „Perser“ in „erstaunlich schroffer, uns überraschend schroffer Form“ führte und verbal „so zugeschlagen hat“ (wie *Benedikt XVI.* historisch distanzierend anmerkt), daß sich ein Papst heute natürlich nicht mit dem gesamten Wortlaut, vor allem nicht mit dem Anfang dieses Zitates identifizieren kann:

„Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, daß er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten ... Gott hat kein Gefallen am Blut, und nicht vernunftgemäß (s?? ????) zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider. Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung ... Um eine vernünftige Seele zu überzeugen, braucht man nicht seinen Arm, nicht Schlagwerkzeuge noch sonst eines der Mittel, durch die man jemanden mit dem Tod bedrohen kann ...“

Die Reaktionen großer Teile der islamischen Welt auf dieses Zitat bewiesen nur, daß sie ein Problem mit der Vernunft hat, das sich jederzeit zu einem Gewaltproblem auswachsen kann. Papstpuppen wurden verbrannt, Kirchen zerstört, Morddrohungen nicht nur ausgestoßen, sondern im Fall der Schwester *Leonella Sgorbati* auch wahrgemacht. Dieses und andere Beispiele belegen, wie schnell und gern sich Muslime beleidigt fühlen, wenn sie als Masse propagandistisch manipuliert werden. Dabei ist die Erzeugung von Haß, Zorn und Gewaltbereitschaft gewiß nicht allein ein sozialpsychologisches Problem, sondern eben auch ein religiöses.

Den Zusammenhang von Glauben und Vernunft grundsätzlich zu klären, ist das Leitmotiv des gegenwärtigen Pontifikats und war auch das Generalthema der Regensburger Rede. Diplomatisch allzu beflissene Vatikanbeamte hätten vermutlich das *Manuel*-Zitat lieber ganz gestrichen und nicht nur vor Mißverständnissen bewahrt. Freilich war das Aufgreifen des Gewaltproblems von der Sache her geboten und durch bestimmte Geschichtserfahrungen auch naheliegend: Wenn der Glaube nicht durch Vernunft vermittelt wird, drängt die Gewalt ins Spiel und diskreditiert den Glauben. Das bezeugt auch die Kirchengeschichte.

Es lag nahe, fünf Jahre und einen Tag nach den apokalyptischen Ereignissen in New York das Thema der fundamentalistischen Gewalt zur Sprache zu bringen. Für einen Papst, der sich in den liturgischen Rubriken auskennt, lag es überdies nahe, am 12. September indirekt eines Tages zu gedenken, an dem die katholische Kirche, wenigstens regional, das Fest „Mariä Namen“ begeht, das an den Sieg über die Türken bei Wien im Jahre 1683 erinnert. Gefährliche Erinnerungen an eine Vergangenheit, die sich in die Gegenwart erstreckt und auch die Zukunft überschattet.

Benedikt XVI. zitierte nicht nur einen oströmischen Kaiser, sondern auch den Koran, und zwar mit der Sure 2,256, in der der „frühe“, noch machtlose und bedrohte *Mohammed* „kein Zwang in Glaubenssachen“ forderte. Der Papst hätte natürlich auch die späteren, den „Heiligen Krieg“ betreffenden Stellen zitieren können. Der „dschihad“ läßt sich nicht bloß als „Anstrengung für den Glauben“ auslegen, sondern bedeutet hauptsächlich ein militärisches Vorgehen. Die Koran-Sure 47,4 lautet (nach der Übersetzung von *Rudi Paret*, dessen Interpretation in Klammern eingefügt ist): „Wenn ihr (auf einem Feldzug) mit den Ungläubigen zusammentrefft, dann haut (ihnen mit dem Schwert) auf den Nacken. Wenn ihr sie schließlich vollständig niedergekämpft habt, dann legt (sie) in Fesseln, (um sie) später entweder auf dem Gnadenweg oder gegen Lösegeld (freizugeben). (Haut mit dem Schwert drein) bis der Krieg (euch) von seinen Lasten befreit (und vom Frieden abgelöst wird).“

Sogenannte Ungläubige, aber auch Christen, die in islamischen Gemeinwesen nur diskriminierend toleriert werden, müssen existentiell an der Frage interessiert sein, ob diese und ähnliche Koran-Suren nach wie vor Gültigkeit haben. Diese Frage wird nicht hinreichend und verbindlich durch die rationale Interpretation einzelner intellektueller, „westlich“ eingestimmter Koran-Gelehrter beantwortet. Entscheidend und von politischer Wirksamkeit ist vielmehr das Koran-Verständnis der politisch-religiösen Führer und der von ihnen dirigierten islamischen Massen. Darin liegt das Hauptdilemma des christlich-islamischen Dialogs.

„Dialog“ bedeutet nach Auskunft des Historischen Wörterbuchs der Philosophie „ein Gespräch, das durch wechselseitige Mitteilung jeder Art zu einem interpersonalen ‚Zwischen‘, d. h. zu einem den Partnern gemeinsamen Sinnbestand führt“. Auf der Suche nach diesem gemeinsamen Sinnbestand - etwa in Sachen Frieden und Gewaltlosigkeit - kann es freilich passieren, daß die Vernunft ausrastet und an ihrer Stelle Drohungen, Einschüchterungen und Terror treten. Die allgemeine Geschäftsgrundlage für einen rationalen Dialog entfällt auch dann, wenn bei „wechselseitigen Mitteilungen jeder Art“ geschichtliche Erfahrungen und entsprechende Zitate ausgeschlossen werden sollen. Fast unmöglich wird der Dialog, wenn ein Dialogpartner nicht klar identifizierbar ist oder seine wahren Absichten nicht erkennen läßt.

Ihre Dialogfähigkeit hatte die katholische Kirche bereits zu Zeiten des Realsozialismus bis 1989 erfolgreich erprobt. Wesentlich schwieriger scheint sich seitdem der Dialog mit dem expandierenden politischen Realislamismus zu gestalten.

Wolfgang Ockenfels

Hans-Peter Raddatz

Glaube - Vernunft - Gewalt

Benedikt XVI. und das Dilemma des Islamdialogs

Prolog

Im September 2006 unternahm Papst *Benedikt XVI.* auf eigenen Wunsch jene denkwürdige Reise, die ihn noch einmal an die Stätten seines theologischen Wirkens in seiner bayerischen Heimat führte. In einer Atmosphäre von heiterer Nostalgie, gläubiger Herzlichkeit und stiller Sammlung erlebten die Menschen in des Pontifex Predigten das, was sie in der Kirche lange vermißt hatten: die unverkürzte Verkündigung des Glaubens an den Gott Jesu Christi.

Im Zentrum der Reise stand Regensburg, nicht nur weil dort eine halbe Million Menschen an der Messe, am Fest Mariä Namen teilnahm, sondern auch weil *Benedikt* an der dortigen Universität als Professor *Ratzinger* viele Jahre katholische Theologie gelehrt hatte. Nun als Nachfolger Petri zurückgekehrt, war es für ihn „ein bewegender Augenblick, noch einmal in der Universität zu sein und noch einmal eine Vorlesung halten zu dürfen“.

In seinem Vortrag über „Glaube, Vernunft und Universität - Erinnerungen und Reflexionen“ referierte er über den Gang des christlichen Gottesbildes und des kirchlichen Geistes von ihren Wurzeln bis in die heutige Zeit. Etwa ein Sechstel seines Vortrags beschäftigte sich mit dem Stand dieser Entwicklung, so wie sie die christliche Orthodoxie in Konstantinopel um die Wende zum 15. Jahrhundert sah. *Benedikt* zitiert Kaiser *Manuel II.* (gest.1425), der seine Auffassung im Kontrast zu Glaube und Vernunft im Islam darlegt. In Sorge um Volk und Reich, deren Bestand von den Osmanen zu jener Zeit tödlich bedroht wird, geht der Kaiser den Kern des Problems an, das Verhältnis von Religion und Gewalt:

„Zeig mir doch, was Mohammed Neues gebracht hat, und da wirst du nur Schlechtes und Inhumanes finden wie dies, daß er vorgeschrieben hat, den Glauben, den er predigte, durch das Schwert zu verbreiten ... Gott hat kein Gefallen am Blut, und nicht vernunftgemäß (s?? ????) zu handeln, ist dem Wesen Gottes zuwider. Der Glaube ist Frucht der Seele, nicht des Körpers. Wer also jemanden zum Glauben führen will, braucht die Fähigkeit zur guten Rede und ein rechtes Denken, nicht aber Gewalt und Drohung ... Um eine vernünftige Seele zu überzeugen, braucht man nicht seinen Arm, nicht Schlagwerkzeuge noch sonst eines der Mittel, durch die man jemanden mit dem Tod bedrohen kann ...“

Was dieses Zitat auslöste, ist bekannt. Ohne die Erläuterungen der anderen fünf Sechstel des Referats zu beachten, brach ein Sturm der Empörung los. Erneut setzte das bewährte Wechselspiel zwischen den Vertretern des Islam und ihrer westlichen Helfer ein, die sich unter der Flagge des „Dialogs“ seit vielen Jahren zu Lasten von Christentum und Demokratie ergänzen. Während im Orient der

Islam der Straße auf Christenjagd ging, Kirchen verbrannte, eine Nonne nebst Leibwächter erschöß und Morddrohungen gegen den Papst ausstieß, sprach man im „Dialog“ von einer „Provokation“ durch den Pontifex, der die „Verletzung der muslimischen Gefühle“ bewußt in Kauf genommen habe.

Glaube und Vernunft im Christentum

Aber mehr als je zuvor gab es auch intelligente Stimmen, die eine derartig ideologisch verzerrte Wahrnehmung nicht hinnahmen. Immerhin habe *Benedikt* über so umfassende Themen wie Glaube und Vernunft sowie die Gewalt in der Religion gesprochen. Aus deren Kontext könne man das besagte Zitat nicht ohne „vernünftigen“ Kommentar herausnehmen, zumal der Papst es sich in seinem Vortrag nicht wirklich zueigen gemacht, sondern als „erstaunlich schroff“ bezeichnet habe. Es führe kein Weg daran vorbei, daß sich eine auf Gewalt fußende Religion als im wahren Wortsinne „unglaublich“ zeige. Im Grunde bestätigten also die Reflexreaktionen der Muslime die tiefe Wahrheit, die im päpstlichen Aufruf zum Gewaltverzicht aller Religionen liege.

Im Rahmen der Stationen, die der Geist der Kirche als Impuls der europäischen Kultur durchlaufen hat, hebt *Benedikt* die modernen Errungenschaften der wissenschaftlichen Vernunft hervor, verweist aber auch auf fundamentale Schwächen, die sich aus den selbstgesetzten Denkgrenzen der Moderne ergeben. Die Vernunft, so wie sie durch das singuläre Ereignis des Jesus Christus erweitert wurde, beruht auf dem unerklärbaren Logos der Liebe. Die Vernunft, so wie sie der moderne Voluntarismus und Utilitarismus hervorbrachten, beruht auf dem erklärbaren Willen zur Macht, auf der Maximierung menschlicher Leistung zum Wohle weltlicher Herrschaft.

Der Papst reflektiert über die religiösen Wurzeln der abendländischen Vernunft. Sie leiten sich vom Gott der Juden her, der im Exil des Volkes Israel, im Verlust des Landes und Kultes, die Götter der Mythen überwand und sich auf Himmel und Erde ausweitete. Mit der Austreibung der Dämonen, der Individualisierung des Geistes und der Überwindung der Macht durch die Liebe findet dieser Offenbarungsprozeß im Juden Jesus seine Vollendung. In der Kreuzestat des Gottmenschen wird erkennbar, daß das Verhältnis von Geist und Gewalt in der Herrschaft das Maß für die Gegenwart Gottes ist, im Menschen ausgedrückt durch die Prioritätenfolge von Vernunft und Glaube.

Von Anbeginn stand dieses Geschehen unter dem Einfluß griechischen Denkens. Schon *Paulus* näherte sich in der Rede im Areopag der Abstraktion der Stoiker, die Analogien zwischen der göttlichen Transzendenz, den Wirkprinzipien von Kosmos und Natur, dem Geist des Menschen und dem moralischen Gewissen herstellten. Vornehmste Aufgabe der griechischen Philosophen war es, das Wechselspiel zwischen Vernunft und Glaube, die göttliche Präsenz in der menschlichen Ratio zu ergründen. Die Befreiung von mythischen Fesseln sollte das Göttliche auf eine rational nachvollziehbare Basis stellen. Wie schmal dieser Grat war und wie kurz der Weg zur Willkür, machte *Paulus* in einer oft zitierten Warnung klar: „Gebt acht, daß euch niemand mit seiner Philosophie und fal-

schen Lehre verführt, die sich nur auf menschliche Überlieferung stützen und sich auf die Elementarmächte, nicht auf Christus berufen“ (Kolosser 2, 8).

Die Kirchenväter, insbesondere *Clemens* und *Origenes*, vertieften die philosophische Durchdringung der Evangelien und des christlichen Glaubens. Dabei sah *Clemens* die Aufgabe der Weisheit eher im Schutz des Glaubens: „In sich vollendet und keiner Ergänzung bedürftig ist die Lehre im Sinne des Erlösers, da sie göttliche Kraft und Weisheit ist. Wenn aber die griechische Weisheit hinzukommt, so macht sie die Wahrheit zwar nicht wirksamer, aber ... sie ist mit Recht Zaun und Mauer des Weinbergs genannt worden“.

Origenes ging darüber hinaus und legte die Grundlagen für eine christliche Theologie unter Einbindung der platonischen Philosophie. In metaphysischen Kategorien wie der Unsterblichkeit der Seele, dem Göttlichen im Menschen und dem Ursprung des Bösen treten Glaube und Vernunft in eine komplexe dynamische Wechselwirkung ein. Aus ihr wird später die säkulare Dynamik des Denkens (Renaissance), Glaubens (Reformation) und Handelns (Aufklärung) hervorgehen. Daß hier auch wieder neue, eben säkulare Gottheiten entstehen würden, lag in der metaphysischen „Natur“ des Vorgangs.

Denn über die Frage der Macht befindet sich der Mensch in unfehlbarer Verkettung mit der Frage nach Gott, deren Beantwortung wiederum im christlichen Gedanken niedergelegt ist. Je geringer dessen Präsenz, desto stärker der Machtanspruch des Menschen unter Berufung auf Gott. Der große *Augustinus* verdeutlichte dies am Beispiel seiner eigenen, späten Bekehrung: „Von jetzt an aber gab ich immerhin der katholischen Lehre den Vorzug; empfand ich doch, um wieviel bescheidener und ohne die geringste betrügerische Absicht hier befohlen wird zu glauben, was nicht bewiesen wird, gleichviel ob es zu beweisen wäre ... während bei den anderen das Wissen in vermessener Weise versprochen und über die Glaubwilligkeit gelacht und nachher befohlen wird, daß man nur Erdichtetes, ja Abwegigstes glauben soll, das nie bewiesen werden kann“.

Die Scholastik des hohen Mittelalters brachte die Verbindung aus Glaube und Vernunft zu voller Blüte. Denker wie *Anselm von Canterbury* (gest. 1108), *Johannes von Salisbury* (gest. 1180) und vor allem der große *Thomas von Aquin* (gest. 1274) entwickelten die Vernunft zum Prinzip, das nicht irgendeinem aufgezwungenen Glauben folgte, sondern über die Gründe und Sinninhalte reflektierte, die unfehlbar sowohl die Unbegrenztheit des Wissens als auch die Unerforschlichkeit des Glaubens aufdeckten. Denn indem die Sinnsuche der Vernunft ständig nach weitergehender Erkenntnis strebt, wird ihr ebenso unfehlbar bewußt, daß sie sich in den Glauben ausweiten muß, weil ihre Erkenntnisfähigkeit immer schon über den Stand hinausweist, an dem sie jeweils steht. Es ist diese „metaphysische Konstante“, diese unabweisbare, strukturelle Tendenz des Denkens, die die moderne Kognitionswissenschaft dazu gebracht hat, das Christentum als „Religion des Bewußtseins“ zu bezeichnen.

Thomas wuchs im Italien *Friedrichs II.* auf, in einer Zeit, in der sich der wissenschaftliche Einfluß des Orients voll zur Geltung brachte. In Neapel hörte er bei dem universal gebildeten *Michael Scotus*, der sowohl *Aristoteles* als auch den

arabischen Mathematiker *Al-Khwarezmi* übersetzt hatte. In Paris unterwies ihn *Albertus Magnus* (gest. 1280), ein ebenfalls aristotelisch gebildeter Gelehrter, der zudem Übersetzungen des islamischen Philosophen und Juristen *Averroes* (gest. 1198) studiert hatte. So konnte nicht ausbleiben, daß *Thomas* sich von *Aristoteles* und *Averroes* gleichermaßen beeinflusst zeigte, wenngleich er mit deren Konzept, nach dem nur eine universale Weltseele - im Gegensatz zur Einzelseele - als unsterblich gelten sollte, theologische Schwierigkeiten hatte.

Da die Schranken des Wissens auf eine übernatürliche, unverfügbare Welt hindeuteten, so der große Kirchenlehrer, sei der Glaube eine Folge der Vernunft, unterstützt durch eben jene Fähigkeit, die den Menschen zum Menschen mache: die rastlose Erkenntnisuche mit dem Gottmenschen als Bezugspunkt. Bei *Thomas* hat die Seele drei Aspekte - Biologie, Gefühl, Verstand - wobei nur der Verstand zur wahren Selbst- und damit Gotteserkenntnis verhelfen kann. Als erstaunlicher Ausgleich der Geistesgeschichte tritt just in jener Zeit sein Freund und theologischer Gegner *Bonaventura* (gest. 1274) auf den Plan, der die Gotteserkenntnis auf den Wegen des mystischen Gefühls und des verborgenen Sinns einfordert.

Da die Evangelien und die christlichen Mysterien integraler Teil der *Thomas*-Logik sind, löst er sich teilweise von den esoterischen Bindungen der platonischen Ideen und schafft dem Intellekt einen spekulativen Freiraum, der die Kirche in diesem Sinne auf die Moderne vorbereitet. Er wird sogar als Vorläufer von *Locke*, *Leibniz* und *Kant* und damit der Aufklärung gesehen, weil er das individuelle Wissen betont aufwertet. Indem somit auch die Abstraktion und die Kraft zur Erkenntnis des Allgemeinen, d.h. die Willensfreiheit selbst, zunehmen können, entzieht er den Menschen dem Zwang zur Nachahmung und schwächt damit den Einfluß des Klerus.

Mit anderen Worten: Die Vernunft weitet sich nur dann in den Glauben aus, und die Wissenschaft dient nur dann dem Menschen, wenn beide das Unverfügbare achten, das sich im Geheimnis der menschlichen Existenz und des nicht entdeckten Wissens verbirgt. Diese Achtung, die man auch Gewissen nennt, treibt intellektuell den forschenden Geist an und kulminiert spirituell in der Überwindung der Macht durch den Geist, vergegenwärtigt im Kreuzestod Christi. Der Gott, der durch Jesus spricht, wirkt also im Menschen selbst. Versteht der Mensch dessen Sprache, den Logos des Wortes nicht, verliert er das individuelle Sein, das „Selbst-Bewußtsein“. Er wird zum Mit-Teil konformistischer Einheitsideen reduziert, die ihn auf kollektiv verordnete Heilsobjekte festlegen. Moderne Beispiele solchen Massegeistes sind die Ideologien der Klasse und Rasse.

Aber auch, wie wir sehen werden, des Islam. Wie man beide Geisteswege, Ratio und Gefühl, zuverlässig verschließen und der islamischen Orthodoxie unterwerfen konnte, hatte ein gutes Jahrhundert vor *Thomas* der Theologe und Philosoph *Al-Ghazali* (gest. 1111) in seinem Werk „Die Unhaltbarkeit der Philosophen“ ausgeführt. Um die Dogmen und Riten des Glaubens zu schützen, seien die Vorstellung einer unerschaffenen Welt und die Leugnung der leiblichen Auferstehung zu verbieten sowie eine Gottesidee zu verbreiten, die sich über die platonischen

sche Ideenlehre erhebe und sich jeder menschlichen Erkenntnis, insbesondere der rationalen Spekulation, unfehlbar entziehe.

Damit war die seinerzeit leicht verunsicherte Doktrin der gesetzlichen Vorschriften (Scharia), deren Vernunft wir nachfolgend ebenfalls diskutieren, wieder hergestellt. Die Autorität ihrer Vertreter, der weltlichen Machthaber und theologischen Spezialisten, blieb unangefochten. *Ghazalis* restaurative Wirkung war so stark, daß es *Averroes* nichts mehr nützte, eine ausgeklügelte Widerlegung, eine „Unhaltbarkeit der Unhaltbarkeit“, zu schreiben.

Seine epochalen Schriften, die dem islamischen Denken einen theologisch-philosophischen Doppelweg hätten öffnen und das Recht Allahs von puristischer Einengung befreien können, trugen ihm Verbannung und Bücherverbrennung ein. Mit ihm endete die Kette islamischer Philosophen, die im „Dialog“ als „Befruchtung“ des Abendlands gerühmt, aber vom Islam selbst schließlich unterdrückt wurde. Auch die strenggläubigen Juden folgten diesem Beispiel und vernichteten die Bücher des *Maimonides* (gest. 1204), ihres größten Gelehrten überhaupt, weil er ebenfalls den aristotelischen Rationalismus vertrat.

Die Krise des europäischen Bewußtseins

In der Kirche stritt man gleichfalls über die gefährlichen Lehren des *Thomas von Aquin*, sprach ihn jedoch 1323 auf massives Betreiben der Dominikaner heilig und stellte die Einheit wieder her. So wie sie ihn zuvor bekämpften, so folgten nun die mystisch eingestimmten Franziskaner und sogar die eigenwilligen Jesuiten dem thomistisch gewandelten Kirchenkonzept.

Zum erweiterten Verständnis des *Benedikt*-Vortrags und des islamischen Vernunft-Konzepts müssen wir nun ein Versäumnis nachholen, das im „Dialog“ Methode hat. In der „Tradition“ modernen Fragmentdenkens vermeidet man dort, ob bewußt oder aus Inkompetenz, auf die Herkunft und Struktur der europäischen Vernunft, ihre jüdisch-christlichen bzw. griechisch-römischen Wurzeln einzugehen. Noch weniger beschäftigt man sich allerdings mit der Vernunftform, die sich in den ersten Jahrhunderten des Islam ausgeprägt hat. Denn würde man sich zu einer näheren Betrachtung der Geschichte und Geistesgeschichte dieser Zeit durchringen, träte den „Dialog“-Vertretern eine unangenehme Wahrheit entgegen: die Gewalt als konstitutives Element der

Religion *Muhannads*.
Dabei können wir es allerdings nicht bewenden lassen. Um dem vom Papst angesprochenen Dilemma gerecht zu werden, gehen wir einen Schritt weiter. Wir wollen das Wechselspiel von Glaube und Vernunft als Grundlage des muslimischen Bewußtseins und damit des islamischen Seins insgesamt vorstellen. Solange es noch eine hinreichende Zahl von Menschen gibt, die sich der jüdisch-christlichen Kultur Europas verbunden fühlen, wird sich die strukturelle Wirklichkeitsferne des bisherigen „Dialogs der Religionen“ verstärken. Umgekehrt kann das islamische Weltbild zur neuen Leitkultur werden, je erfolgreicher seine westlichen Protagonisten ihre Strategie verfolgen, den authentischen Islam als „Religion des Friedens“ zu etablieren sowie deren Gewaltformen mit der „Verletzung von Gefühlen“ durch westliche „Provokationen“ zu rechtfertigen.

Die Orientalistik als zuständige Wissenschaft kann solches seit langem nicht mehr leisten, weil sie - intellektuell korrumpiert - zur Gefälligkeitswissenschaft degenerierte, deren utilitaristische Orientierung eher islamischen Zwecken dient. Indem man hier eine zweck- bzw. wertfreie Forschung als „Essentialismus“ ablehnt, driften die Akteure oft in die Rolle westlicher Interessenvertreter, die zuweilen auch zum Islam konvertieren.

Die freiwerdenden Felder besetzen in der Hauptsache die fachfremden Wissenschaften vom Menschen wie Soziologie, Anthropologie und Psychologie. Deren Vertreter können sich - zwar kaum qualifiziert - aus utilitaristischer Sicht durchaus als „Islamexperten“ ausgeben, solange sie den Vorgaben islamischer Interessen folgen. Je näher sie dem Weltbild *Muhammads* rücken und die westliche Gesellschaft anpassen, desto weniger kann man ihnen allerdings die erwähnte „Wirklichkeitsferne“ vorwerfen.

Diese proislamische Tendenz ist inzwischen in allen Institutionen der Staaten Europas angekommen und bei den „Islamreferenten“ in Parteien, Justiz, Universitäten, Kirchen, vor allem auch in den Medien, fest installiert. Aus Sicht der EU-Spitzen ist *Muhammads* Religion bereits „Teil des westlichen Wertesystems“, weil die Eliten ihnen enorme Vorteile verschaffen. Umso wichtiger wird es, Ursachenforschung zu betreiben, die die bezahlte Doktrin durch unabhängige Wissenschaft ersetzt.

In diesem Kontext ist die akademische Vorlesung des Papstes zu sehen. Er bringt den Begriff von der „Falsifikation“ als abzulehnendes Prinzip ins Spiel, solange es die Vernunft auf das rein Materielle, das sichtbare Experiment beschränkt. Ausgeweitet auf das Unverfügbare im Menschen indessen, kann es durchaus hilfreich werden und sogar große Wirkmacht erlangen. Denn die Vernunft eines „Dialogs“, die den historisch gewachsenen Islam ausblendet und z.B. durch die Schablone des „Friedens“ ersetzt, muß die Forderung nach dem wissenschaftlichen Beweis als „Polemik“, „Provokation“ etc. abwehren. Um sich durchzusetzen, muß eine solche Vernunft die Wirklichkeit also umso brachialer „falsifizieren“, je weiter sie sich von ihr entfernt.

Um dies zu leisten, muß sich das Bewußtsein nicht nur dogmatisieren; es muß sich auch verkürzen, denn der Geist des Menschen ist eine Funktion der Zeit. Im Maße des wissenschaftlichen Fortschritts bleibt der kollektive Erkenntnishorizont über die eigene Lebensbasis, die „Urteilsreichweite“ des Gemeinnsinns, hinter der Bedeutung der Summe aller wissenschaftlichen Einzelergebnisse für das Gemeinwesen zurück. Mit zunehmender Technisierung und Komplexität der gesellschaftlichen Lebenswelt nimmt ihre Übersichtlichkeit ab, die Reichweite, mit der die Gesellschaft ihre Bedingungen kompetent beurteilen kann, schrumpft.

Sinnhorizonte wie Religion und Philosophie verlieren ihre übergreifende Kompetenz und weichen alternativen Konzepten. Dies umso mehr, als die schrumpfende Urteilsweite den Blick auf Vergangenheit und Gegenwart verkürzt, das Zukunftsvertrauen schwächt und die Öffnung zu alternativen Konzepten zusätzlich verstärkt. Da die Menge der die Lebenswelt verändernden Ereignisse pro

Zeiteinheit mit der Menge des verfügbaren Wissens steigt, entsteht der Zwang, sich auf sachlich immer speziellere bzw. zeitlich aktuellere Bereiche zu konzentrieren. Das Vertrauen in zeitlich weiter zurückliegende und damit dem Eigenen nähere Sachverhalte sinkt, umgekehrt steigt es, soweit das zeitlich Nähere und sachlich Fernere betroffen ist.

Die hier wirksame Erkenntnisverengung geht einher mit einer Wissensbeschleunigung, der so genannten Innovation. Mit ihr verkürzt sich der zeitliche Abstand, der die jeweilige Gegenwart von einer Zukunft mit veränderten Bedingungen trennt, jene Dynamik also, welche die Wahrnehmung der Relation von vergangener und gegenwärtiger Zeit laufend verengt. In bezug auf alternative Konzepte setzt sich die zeitliche Einengung in eine Ausweitung der sachlichen Perspektive um. In beiden Fällen, sowohl in der Verengung der Zeit als auch in der Ausweitung auf das Alternative, das man auch das Fremde nennt, sprechen wir vom „Relativismus“ – ein Phänomen, das der Papst in allen Büchern, Schriften und wichtigen Verlautbarungen zu Vernunft und Glauben fundamental ablehnt.

Es ist evident, daß eine solche Dynamik nicht nur die Fähigkeit zur Wahrnehmung der Relationen von Vergangenheit/Gegenwart und Eigen/Fremd zerstört, sondern den Geist, der eine Funktion der Zeit selbst ist, insgesamt vernichtet. Unter diesen Bedingungen kann sich weder ein Begriff von Zukunft, noch von Wahrheit entfalten.

Je stärker sich der Horizont des Geistes einschränkt, und je unfähiger er zur Projektion auf das Transzendente wird, desto schwächer spricht der Logos das Göttliche im Menschen an. Da dieser wiederum mit dem christlichen Gedanken identisch ist, der die Macht des Menschen über den Menschen begrenzt, läßt sich auf Basis des bisher Gesagten eine These aufstellen, die auf zwei miteinander verbundenen Aspekten beruht: Je dogmatischer eine bestimmte Weltsicht verordnet wird und je härter die Mittel sind, mit denen eine entsprechende Hierarchie sie durchsetzt, desto eher läßt sich eine Abschwächung des christlichen Gedankens vermuten, die wiederum die Konformierung des Denkens, die Manipulation des Wissens und die Rückkehr des Magischen bewirkt.

In diesem Sinne einer „wertfreien“ Machtlogik können wir also sagen, daß die Abwesenheit von Christentum Zwangsdenken und Gewalt fördert. Die These ist umso plausibler, als sie zu erklären hilft, warum der Klerus der enormen Ethikdimension der eigenen Grundlagen zuweilen nicht gerecht wurde. Daß dieses Defizit seinerseits offenbar in gewissen Grenzen blieb, zeigt der Wiederholungszwang des „Dialogs“. Dessen Kritik am Christentum kreist endlos um Kreuzzüge und Inquisition, Phasen und Ereignisse, deren unchristlicher Geist sich schon vor mehreren Jahrhunderten verflüchtigte.

Glaube und Vernunft des Islam

Was ist nun eigentlich die Vernunft des Islam? Wir greifen den vergessenen Auftrag der Orientalistik auf, der heute nur von wenigen unbestechlichen, weltweit verstreuten Wissenschaftlern wahrgenommen wird. Sie ermöglichen uns, über den Tellerrand des „Friedens“-Dogmas hinaus die Grundlagen der islami-

schen Existenz in den Blick zu nehmen. In deren Zentrum steht die Scharia, das Gesetz Allahs, der Inbegriff des Islam selbst. In der Einleitung zur „Enzyklopädie der islamischen Rechtswissenschaft (Kairo 1968) heißt es:

„Die Scharia ist der Königsweg, die gerade Straße. Gott (Allah) hat sie aus seinem Wissen gestiftet; er hat die Kenntnis von ihr auf den letzten seiner Propheten ... herabgesandt und ihr so viel Kraft und Beständigkeit zugemessen, daß sie ewig bleiben wird, geschützt davor, sich zu Nichtigem oder zum Irrtum zu neigen. Er hat seit dem Zeitalter der Prophetengenossen und der nachfolgenden Geschlechter Menschen zu ihr hingeführt, die aufrichtig an sie glaubten ... So wurde den Menschen deutlich, daß die Scharia alle Angelegenheiten des Lebens umfaßt, die überhaupt auftreten können, seien es solche des Glaubens und des Ritus, seien es solche der Beziehungen (der Menschen untereinander), der Verwaltung ... der Politik, der Gesellschaft, seien es die unterschiedlichen Bindungen zwischen den Individuen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft oder zwischen ihr und anderen ihr friedlich oder feindlich gesonnenen Gemeinschaften. (Dies alles regelt die Scharia) in einer Art und Weise, die die Lösung der Probleme, die Abwehr von Verwirrung und die Behebung von Schwierigkeiten gewährleistet, die auch Glück, Sicherheit, Gerechtigkeit und Beständigkeit auf dem richtigen Weg und im höchsten Ideal garantiert.“ (Nagel, Das islamische Recht, 3).

So wie der christliche Gedanke sich auf griechische Philosophie und römisches Recht ausdehnte, so schränkte sich das islamische Prinzip auf den Gedanken des Gesetzes ein. Während der Begriff der „Scharia“ im Koran - im Sinne des „Weges“ - ein einziges Mal vorkommt, beginnt er zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert - im Sinne des „Gesetzes“ - ein Eigenleben zu entfalten. In zunehmendem Maße wird der Glaube als möglichst korrekter Vollzug der religiösen Riten und sozialen Pflichten verstanden. Im 11. Jahrhundert tritt das Vertragsrecht hinzu, über dessen göttlichen Charakter lange Unsicherheit bestand. Umso schwieriger wurde es, überhaupt noch einen Bereich des menschlichen Lebens zu finden, der von der Universalität des schariatischen Gesetzes noch nicht erfaßt war. Spätestens im 12. Jahrhundert hatte sich die Scharia als die Lebensmitte des Muslim und des islamischen Staats etabliert.

Parallel dazu entwickelt sich die Rechtswissenschaft, im Arabischen *al-fiqh*, dessen Wortwurzel so viel wie „verstehen“, „begreifen“ bedeutet. Dies jedoch nicht in dem Sinne eines Individuums, das sich um das verstandesmäßige Erfassen der Regeln bemüht, sondern um die Einsicht in die Vernunft der Regeln als Steuerungsmechanismus der menschlichen Existenz. Das Recht erscheint als Einheitsraster, der die Menschen als uniforme Geschöpfe Allahs einbindet. Alles Leben setzt sich idealerweise aus Glaubenswissen und Glaubenspraxis zusammen.

Für den Muslim ist es verdienstvoll, die Riten zu vollziehen, verdienstvoller ist es jedoch, die eigene Vernunft als Einsicht in die Bindung an das Regelwerk, also an den Willen Allahs, zu verstehen. Übergeordnete Kriterien wie z.B. die göttliche Einheit und der freie Wille sind die Domäne der Theologen, deren vornehmliche Aufgabe darin besteht, die fundamentale Sklavenposition der

Gläubigen im Netzwerk der göttlichen Vorschriften zu vermitteln. Dabei ist festzuhalten, daß sich die Rechtswissenschaft offenbar einer grundsätzlichen Problematik bewußt ist, die durch die vom Gesetz verordnete Vernunftform verursacht wird. Denn sie bezeichnet den solcherart festgelegten Verstand als „Belastung“, indem er Unterwerfung ohne Fragen nach dem „Warum“ verlangt:

„In genau dem, wodurch sich in dir der Knechtsstatus vervollkommnet, vervollkommnet sich in ihm der Herrenstatus. Die Vollkommenheit seiner Gottheit bedeutet, daß er gewaltig ist und Verehrung verlangt. Das Wesen der ihm gezollten Verehrung zeigt sich in der Belastung (des Menschen durch das Gesetz). Gottes (Allahs) Befehl ist zu gehorchen, ihm darf man sich nicht widersetzen. Seiner Gnadengaben hat man zu gedenken, man darf sie nicht vergessen. Sein Urteil ist anzunehmen; man darf Gott (Allah) nicht mit einem Warum widersprechen, weder in Worten noch in Gedanken. Er ist absolut frei, über alles zu verfügen ... so ist es der Ausdruck unseres Knechtsstatus, nämlich daß wir ihn, indem er es befiehlt, einmal mit der Niederwerfung anbeten, ein anderes Mal mit einem Verbeugen, wieder ein anderes Mal in aufrechter Haltung; einmal mit dem Verzicht auf alles, was die Lust befriedigt, ein anderes Mal mit dem Genuß all dessen ... Alles was er geschaffen hat, untersteht der Lenkung durch den Verstand, und der Verstand untersteht der Lenkung durch den Herrn“. (Nagel, Das islamische Gesetz, 9 f.)

Im 12. Jahrhundert hat sich das Prinzip der Vernunft als Belastung durch das Gesetz durchgesetzt. Auch eine weitere Bedeutung des arabischen Wortes für Vernunft - *al-'aql* = Fessel - verweist auf die Gebundenheit des Denkens. Da allerdings Laxheit oder gar Zuwiderhandlung das Sündenkonto im Jenseits weit aus schwerer belasten, kann die Last des Regelwerks durchaus auch als Erleichterung empfunden werden.

Dies insbesondere dann, wenn der Gläubige z.B. an Maßnahmen gegen die Feinde des Islam teilnimmt. Je „erfolgreicher“ die Aktion - wie das Attentat - oder je prominenter der Feind - wie der Papst - desto geringer wiegt die Belastung des Regelvollzugs und desto schwerer die Plusbuchung auf dem Jenseitskonto. Jede Bewertung von Gedanken und Handlungen ist nur unter Bezug auf die Scharia möglich. Gehorsam und gänzliche Erfüllung des Gesetzes stehen somit als Synonyme für die islamische Vernunft.

Dieser Sicht, die auch dem „gesunden Menschenverstand“ im Islam entspricht, steht allerdings eine Überlieferung aus der Prophetentradition (arab.: *hadith*) entgegen, die der Theologie seit jeher ebenso traditionelle Plausibilitätsprobleme bereitet hat. Dabei geht es um die so genannte *qadar*-Überlieferung (arab.: Vorherbestimmung), die in allen sechs kanonischen Sammlungen vorkommt. Sie besagt, daß die Muslime im Grunde keinen Unterschied in der Beurteilung beim Endgericht erwarten können. Ob sie zeitlebens nur Gutes oder nur Schlechtes tun – sie befinden sich gleichermaßen „einen Fingerbreit“ von der Entscheidung Allahs entfernt, die mit einer Wahrscheinlichkeit von 50:50 Paradies oder Hölle bedeutet. Umso attraktiver erscheint der Märtyrertod „auf dem Weg Allahs“, der die im Islam so seltene Sicherheit bringt.

Vor dem Hintergrund dieses ethischen Vakuums erklärt sich nicht nur die chronische, innerislamische Instabilität. Es macht ebenso den systematischen Druck verständlich, den sowohl der historische als auch aktuelle Islam auf Juden und Christen ausgeübt hat und auch bis heute weiter ausübt. Er stützt sich auf die *dhimma*, die Einrichtung des „Schutzvertrages“, der auf die früheste Zeit zurückgeht und die Angelegenheiten der „Schriftbesitzer“ - Juden und Christen - regelt. Gegen eine Kopfsteuer gesteht ihnen der Islam, der sich als „beste Gemeinschaft“ (Sure 3/110) versteht, eine unterprivilegierte Existenz zu, wobei auch die Wortwurzel - *dhamma* = abfällig urteilen - auf diese Konstellation verweist. Mit Blick auf die islamorientierte Tendenz des „Dialogs“ wundert es nicht, daß seine Vertreter die *dhimma* ausgesprochen positiv beurteilen. Sie sehen in der langsamen Form der Beseitigung eine Form der „Toleranz“, da die Polytheisten sofort zu töten sind.

Kehren wir zurück zum byzantinischen Kaiser *Manuel*. Im Oktober 1390 gekrönt, hatte er es mit dem zielstrebigem Sultan *Bayezid I.* zu tun. Er hatte den Christen schon so manche anatolische Stadt abgenommen und kannte sich mit dem *dhimma*-System bestens aus. Nun trachtete er danach, ihnen Konstantinopel zu entreißen, jenes Traumjuwel, das die Muslime seit 700 Jahren vergeblich zu erobern versucht hatten. Als er das Gespräch mit dem persischen Gelehrten führte, stand *Manuel* unter dem deprimierenden Eindruck des Falls von Thessaloniki sowie der ablehnenden Haltung Venedigs und Genuas. Die mächtigen Kaufleute konkurrierten um die Gunst des Sultans, der ihnen lukrativere Geschäfte bieten konnte, als sie vom schwindenden Reich des Kaisers zu erwarten waren. Auch spätere Hilfsersuchen bei den Königen von England und Frankreich stießen auf taube Ohren.

Unter diesen Voraussetzungen erscheint es nicht unverständlich, daß *Manuel* in der Botschaft des Islam nicht viel mehr als „Inhumanes“ entdecken konnte. Ohnehin bezogen sich die muslimischen Eroberer umso öfter auf die Macht Allahs und das kriegerische Vorbild *Muhammads*, je größer die Schätze und Sklavenheere wurden, die ihnen bei ihren Plünderungen in die Hände fielen. „Gute Rede und rechtes Denken“ - im Sinne der christlichen Vernunft - gab es weder zu jener Zeit, noch konnte sie jemals zur islamischen Herrschaftsdoktrin gehören, ganz zu schweigen vom Verzicht auf Drohung und Zwang. Dieser Tradition folgend, artikulierte sich nun auch wieder der Islam der Straße genau damit, zu dessen Verzicht der Papst alle Religionen aufgefordert hatte: mit Gewalt.

Eine „christliche“ Theologie des Islam

Benedikt hatte zwei Tabus gebrochen. Zum einen hatte er Allahs Hoheit verletzt, die Freiheit in der Wahl der Waffen. Ihm und damit seinen Anhängern mit den Worten Kaiser *Manuels* vorschreiben zu wollen, daß „Blut dem Geiste Gottes zuwider“ ist, nahm ihm das zentrale Instrument des Islam und grenzte somit an ein Sakrileg. Zum anderen schockte er den kirchlichen „Dialog“, der die islamische Gewalt, wie sie sich in den Institutionen des *Djihad* und des *dhimma*-

Vertrags manifestiert, durch die Klischeemuster der „Anstrengung im Glauben“ bzw. die „Toleranz des Islam“ ersetzt.

Der prominenteste Vertreter dieser Umformung ist *Hans Küng*, dem die Kirche einst die Lehrerlaubnis entzog. Er ernennt sich selbst zum „Anwalt des Islam“, der die Doktrin von den „Schriftverfälschern“ nachvollzieht, indem er die Juden und Christen als Anhänger defekter Schwesterreligionen interpretiert. Er fußt auf einem eingespielten Zitierkartell des „Dialogs“, das „Grundlagenforschung“ ohne Primärquellen betreibt, um deren wirklichkeitsnahe Islamwahrnehmung zu meiden. So meidet der Schweizer Theologe seinerseits auch jenen „Essentialismus“, die wissenschaftlich korrekte Methode, die durch historische Sachverhalte islamisch unkorrekte Einsichten vermitteln könnte.

Mit unscharfen Deutungen von Widersprüchen zieht *Küng* sein islamisches Heilsobjekt in den Raum des Diffusen, um es „pragmatisch“ zu rekonstruieren. Danach kann der Islam „überall und gleichzeitig“ und dabei „nie und nirgendwo gleich“, geschweige denn – was niemand behauptet – „chemisch rein“ sein. Die Sprache spiegelt ein wenig faßbares Rohmaterial, aus dem eine „nicht ideologische Realität“ entstehen soll. In dieser Einschätzung hat *Küng* nicht ganz unrecht, denn seine Sprache ist die des magischen Mythos, in dem das Numinose alles unfaßbar durchdringt. Solche Unklarheit erlangt allerdings ihre konkrete Richtung, indem Juden und Christen ihm „schonungslose Rückfragen“ beantworten müssen, die er dem Islam nicht stellt.

Um seinen Geltungsanspruch abzustützen, führt der „Theologe“ eine weitläufige Neudeutung, ein so genanntes „Makro-Paradigma“ ein, das eine vielschichtige Religionsgeschichte verhüllt und Judentum, Christentum und Islam in den jüdenchristlichen Randsekten des spätantiken Arabien zusammenführt. Da *Küng* die Gottessohnschaft Christi ablehnte, verwundert nicht, daß er sich sowohl mit dem Islam als auch mit diesen Sekten wesensverwandt sieht. Denn deren Lehren lehnten ihrerseits das großkirchliche Dogma vom dreieinigen Gott ab und haben damit Eingang in den mekkanischen Teil des Koran gefunden. Ihre Vertreter konnten Jesus in einer prophetischen Entwicklung sehen, deren Gipfel *Muhammad* bildet, so daß *Küng* auffällt, „wie sehr die prophetische Gestalt Jesu im Koran der Gestalt des Propheten Muhammad entspricht“.

In der Genese des Islam mußte sich das Glaubensvorbild *Abraham* nebst Sohn *Ismael* zum richtungweisenden Erbauer der Ka'ba wandeln. Hier stört auch nicht mehr die Gottesmutter *Maria*, die im Koran mit *Miryam*, der Schwester *Aarons* sowie *Hagar*, der Nebenfrau *Abrahams* und Mutter *Ismaels*, Erzvaters der Araber, verwechselt wird. In diesem Punkt kann sich *Küng* ganz offiziell auch durch das Konzilspapier „*Nostra Aetate*“ bestärkt sehen, das die Muslime lobt, weil sie „*Maria* in Frömmigkeit anrufen“. Umso leichter lassen sich die hebräische Realität sowie 1400 Jahre Islamtradition überspringen und eine „Erbgeschichte größten Ausmaßes“ erkennen.

Dem „Anwalt des Islam“ zufolge kann sie nun auch den modernen Juden und Christen das „Weltethos“ des vormodernen Islam als „Weg zum Heil“ sowie den Koran als „Offenbarung des einen und einzigen Gottes“ erschließen. Damit ent-

fällt endlich auch die „Verfälschung“, die das koranische Dogma den Schriften der Juden und Christen vorwirft und seit jeher als Rechtfertigung für die Verdrängung ihrer Anhänger diente, um das „Haus des Islam“ aufzurichten. Für *Küng* verbinden sich somit die historischen Eroberungen der Muslime weniger mit harter Unterdrückung, Massakern, Plünderungen und Vergewaltigungen, sondern islamisch korrekt mit „größerer Einfachheit“ ihrer Herrschaftslehre, die „auf die Zuwendung so vieler Christen zum Islam und das fast völlige Verschwinden des Christentums ... einen entscheidenden Einfluß hatte“.

Daß Allah seinem Verkünder manchen persönlichen Wunsch per „Offenbarung“ erfüllte, macht den „Theologen“ zwar „mißtrauisch“, ermuntert ihn jedoch, am „Menschen Muhammad“ die Einfachheit religiöser Gewalt zu erläutern. Dieser soll seine Kriege und Tötungsaktionen nicht zur „Verherrlichung des Menschen“, sondern allein zum „Lobpreis Allahs“ veranlaßt haben. „Im Tiefsten“ versteht man ihn nur, „wenn man die skrupellose Machtausübung vor dem Hintergrund seines religiösen Ergriffenseins sieht.“ So drängte es den Religionschmied zum ultimativen Kunstgriff: „wenn ich diesen Jesus als Christus wähle, habe ich seinen Nachfolger Muhammad mitgewählt“.

Diese „Theologie“ ist kaum von der Ideologie des radikalen Islam zu unterscheiden, die den Mob Allahs anheizt und weltweit auf die Straße schickt. Die von *Benedikt* zitierte Kritik *Manuels*, der zufolge *Muhammad* „Schlechtes und Inhumanes“ brachte, indem er „vorgeschrieben hat, den Glauben ... durch das Schwert zu verbreiten“, beruht also durchaus auf authentischer skrupelloser Machtausübung, die allerdings laut offiziellen Sprachgebrauchs aus den „verletzten Gefühlen der Muslime“ kommt. Im unscharfen Fadenkreuz des Ergriffenseins erklärt der Volkspädagoge die Gewalt zum umso schärferen, legitimen Instrument und richtet den Blick der „Dialog“-Gemeinde auf den Kern seines „Weltethos“: „Kriegsgeschichte ist auch Heilsgeschichte.“

Diese Gegenethik befindet sich in perfekter Dichotomie zum Logos der Liebe. Denn wie wir feststellten, steht der Mensch über die Frage der Macht in unfehlbarer Verkettung mit der Frage nach Gott. Deren Beantwortung ist wiederum – ebenso unfehlbar – im christlichen Gedanken niedergelegt, der Gott und Mensch trinitarisch eint. Je geringer die Präsenz des Gottmenschen, desto stärker der Machtanspruch des Menschen unter Berufung auf einen Gott, der Gewalt durch „religiöses Ergriffensein“ legitimiert.

Epilog

Benedikt XVI. durchbricht dieses Gegenprinzip, das man auch die „gnostische Kernspaltung“ nennt, weil es jede Analogie zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen durchtrennt. Mit dem Gott, der durch *Jesus* zu den Menschen spricht, durchbricht er das gnostische und zugleich islamische Prinzip des absolut transzendenten Gottes, der – kosmisch und mythisch alles durchdringend – an keine menschliche, geschweige denn christliche Vernunft gebunden ist. Wie oben erläutert, ist es sein „Gesetz“, das die Vernunft der Muslime bindet, ihn selbst jedoch unfehlbar von jeder Wahrheit entbindet.

Somit koranisch zum „besten Ränkeschmied“ geworden, der die eigenen „Gläubigen“ nach Belieben in die Irre führt, verpflichtet der Gott der Muslime sie umso härter auf die Glaubenspflicht, hrerseits die „Ungläubigen“ durch Lüge und Ränke zu täuschen. Die Eliten - ob das islamische Original oder die westliche „Dialog“-Kopie - die sich auf einen solchen Gott berufen, verfügen über eine Macht, die sich durch keine Kategorie, keine Ethik, kein Menschenrecht abendländischer Prägung beschränken läßt.

Erst die Abwesenheit des christlichen Gedankens und die zerstörerischen Folgen können im wahren Wortsinne „bewußt“ machen, welch singuläre Bedeutung die Offenbarung Gottes in Christus für die schöpferische Vernunft, die „Ebenbildlichkeit“ des Menschen hat. *Benedikt*, der sein Amt als „Gedächtnis der Kirche“ wahrnimmt, erinnert in diesem fundamentalen Zusammenhang in ganz besonderer Weise an den Logos des göttlichen Wortes, der am Anfang von allem steht, und dem Menschen die Gnade des Weges, der Wahrheit und des Lebens unfehlbar öffnet, wenn er glaubt.

Als solche erkannt, wirkt ihre unmittelbare Verbindung mit der Welt auf deren Geist und Lebensformen zurück. Die Würde des Menschen sowie die Freiheiten der Grundrechte, der Wissenschaft, der Kunst und nicht zuletzt der Religion sind mit dem Christentum, oder sie sind nicht. Auf seiner Reise durch Bayern stellte Papst *Benedikt* zweimal die große Frage an die verunsicherte Zeit: „Welchen Gott brauchen wir?“ Die dankbare Zustimmung der Menschen ist überdeutlich spürbar, als er die Antwort selbst gibt: „den Gott, der durch Jesus Christus zu uns spricht!“

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

Wider die anthropologische Ignoranz

Mißachtung des Kindeswohls in der aktuellen Familienpolitik

Die Große Koalition will der Familienpolitik einen hohen Stellenwert verleihen. Während Bundeskanzler *Schröder* sie als „Gedöns“ bezeichnet haben soll, will die jetzige Regierung die Familien „vom Rand in das Zentrum des öffentlichen Interesses“ holen, wie es in der Stellungnahme der Bundesregierung zum jüngst erschienenen Siebten Familienbericht heißt.¹ Darüber müßten sich zumindest all diejenigen vorbehaltlos freuen können, denen das Thema Familie – sei es aus persönlicher Betroffenheit, sei es aus gesellschaftspolitischen Gründen – am Herzen liegt.

Das ist aber nur bedingt der Fall. Die Beurteilung schwankt je nach Standort, Bezugspunkt und Perspektive erheblich: Wer in der Verbesserung der Vereinbarkeit von Elternverantwortung und außerhäuslicher Berufs- und Erwerbstätigkeit (auch der Mütter) die wichtigste aktuelle Aufgabe der Familienpolitik sieht, wird zu einer völlig anderen Beurteilung gelangen als die Befürworter einer vorrangigen Berücksichtigung der Bedürfnisse der Kinder. Diese gelangen zu dem Urteil, daß die aktuellen familienpolitischen Zielsetzungen die Bedürfnisse der Kinder mißachten bzw. verkennen.

Die vorliegende Kritik resultiert aus einer intensiven Beschäftigung mit den Bedingungen und Gefährdungen der frühkindlichen Entwicklung und ihrer gesellschaftlichen Bedingtheit.² Sie läßt sich von der Überzeugung leiten, daß verantwortungsvolle Familienpolitik das Kindeswohl in den Mittelpunkt stellen muß und sich infolgedessen vorrangig an den Bedürfnissen der Kinder zu orientieren hat. Sie schließt sich der Auffassung an, daß eine Gesellschaftsordnung anzustreben ist, „in der vor allen Entscheidungen zuerst gefragt wird: Wie wirkt sich das Kommende auf das Wohl von Kindern aus? und in der dann für die Entscheidung das Wohl der Kinder die maßgebende Rolle spielt“.³

Kindeswohl und Bedürfnisse der Kinder

Was aber ist das Wohl des Kindes? Zum besseren Verständnis der weiteren Argumentation ist zunächst eine kurze Inhaltsbestimmung der Begriffe „Kindeswohl“ und „Bedürfnisse der Kinder“ erforderlich. Unter letzteren sind keine subjektiv vom Kind selbst empfundene und „angemeldete“ Bedürfnisse zu verstehen, sondern anthropologische. Sie ergeben sich aus den Bedingungen des Menschwerdens und Menschseins (*conditio humana* / *condition humaine*) und sind „zeitlos“. Sie unterliegen weder einem historischen Wandel, noch können sie sich den anders gearteten Bedürfnissen der Eltern, etwa ihren Emanzipations- oder Freizeitbedürfnissen, anpassen.

Um welche Bedürfnisse handelt es sich? Zeit, Zuwendung, Zärtlichkeit brauche das Kind, um sich optimal entwickeln zu können, erkannte *Johann Heinrich Pestalozzi* (1746-1827) bereits zu seiner Zeit und mit seinen Erkenntnismitteln der intensiven Beobachtung und des Vergleichens – ohne auf die Ergebnisse moderner weltweiter Sozialisationsforschung, Bindungsforschung und Hirnforschung zurückgreifen zu können, die ihn heute vollauf bestätigen.

In der „Erklärung der Rechte des Kindes“ der Vereinten Nationen von 1959 heißt es: „Das Kind bedarf zur vollen und harmonischen Entwicklung seiner Persönlichkeit der Liebe und des Verständnisses. Es muß möglichst in der Obhut und unter der Verantwortung seiner Eltern, immer aber in einer liebevollen, moralische und materielle Sicherheit bietenden Umgebung aufwachsen. Im zarten Alter darf das Kind nicht von seiner Mutter getrennt werden, außer durch ungewöhnliche Umstände.“

Will die Bundesregierung nicht behaupten, es seien heute durchgängig für alle Mütter solche „ungewöhnlichen Umstände“ gegeben, so daß die Propagierung einer Berufstätigkeit von Müttern kleiner Kinder gerechtfertigt sei, so muß sie sich vorhalten lassen, mit ihrer Familienpolitik hinter einer bereits 1959 von den Vereinten Nationen deklarierten Richtlinie zurückzubleiben. Das Gewicht dieser Vorhaltung erhöht sich noch durch den Hinweis auf den enormen Zuwachs an Erkenntnissen in den oben erwähnten Wissenschaften seit Ende der fünfziger Jahre, so daß wir heute noch viel besser über die Bedürfnisse des Kindes informiert sind oder sein müßten, um noch genauer wissen zu können, was der frühkindlichen Entwicklung schadet und was ihr förderlich ist.

Auf all diese Erkenntnisse zugreifend hat *Hans-Joachim Maaz* im vergangenen Jahr eine Studie über Mutterschaftsstörungen veröffentlicht.⁴ Mit ihr macht er darauf aufmerksam, „was ein Kind für eine psychosoziale Entwicklung braucht und welche schwerwiegenden Folgen Beziehungsdefizite, mangelhafte Befriedigung und seelische Verletzungen in der individuellen Frühgeschichte für das ganze Leben des Menschen haben können“.⁵ Er formuliert darin eine Reihe von „Mütterlichkeits-Anforderungen“ und versteht darunter „Erwartungen an Mütter aus der Perspektive des Kindes, die für die frühe Entwicklung des Kindes von entscheidender Bedeutung sind“. Dazu zählen: die Anwesenheit der Mutter, ihre Einfühlung (Empathie), ihre Befriedigungsfähigkeit, ihr „Mut zur realitätsgerechten Begrenzung und ihre Hilfsfähigkeit zur emotionalen Verarbeitung von unangenehmen wie lustvollen Erfahrungen“.⁶

Die Stellung des Kindes in der aktuellen Familienpolitik

Es kann hier nicht um eine umfassende Auseinandersetzung mit allen familienpolitischen Aspekten und Zielsetzungen gehen, wie sie im Siebten Familienbericht, einem Konvolut von über 500 Seiten, und der Stellungnahme der Bundesregierung dazu enthalten sind. Vielmehr beschränkt sich diese Kritik auf einen einzigen, aber zentralen Punkt: nämlich auf die Frage nach dem Stellenwert des Kindes in der Familienpolitik.

Die zu beklagende Mißachtung des Kindeswohls äußert sich vor allem in der Art und Weise, wie Kinder im Siebten Familienbericht vorkommen, genauer: wie darin mit ihren Bedürfnissen umgegangen wird. Dabei ist er durchaus nicht blind für die Bedeutung der ersten drei Lebensjahre des Kindes, hier insbesondere für die Bedeutung der Eltern und dann noch einmal gesondert der Mutter. So heißt es zur Bedeutung der Familie als dem Sozialisationsmilieu der Kinder: „Sie wachsen in die Familie hinein und mit ihr auf. Familie bildet somit nicht nur die Basis für die kindliche Sozialisation in der frühen Vater-Mutter-Kind-Beziehung, sondern sie ist, solange die Kinder im Haushalt der Eltern leben, ein wichtiger Raum für die Sammlung von Erfahrungen in der Sorge für andere, der Anregungen zur eigenen Persönlichkeitsbildung und zur Ausbildung von Orientierungen und sozialen Werten.“⁷ An anderer Stelle heißt es: „Kinder können sich dann am besten entwickeln, wenn sie in einer Familie aufwachsen, in der die Eltern ihnen die Möglichkeit zu engen und vertrauensvollen Bindungen mitgeben und ihnen gleichzeitig die Chancen eröffnen, schrittweise, entsprechend ihrer eigenen Entwicklung, die Welt der Familie, der Freunde, der Nachbarschaft und der Gemeinde zu entdecken. In diesem Sinne stellen Eltern die wichtigste Ressource für die kindliche Entwicklung dar.“⁸

Der Familienbericht ist also keineswegs prinzipiell sozialisationsblind in dem Sinn, daß er nicht um das Drama der frühkindlichen Persönlichkeitsentwicklung wüßte. Es kann ihm sogar attestiert werden, daß er sozialisationstheoretisch durchaus auf der Höhe der Zeit ist und neueste Erkenntnisse der Neurobiologie/Hirnforschung und Kognitionsforschung einbezieht. Bezugnahmen auf Ergebnisse der Moralisationsforschung allerdings, die der Entwicklung von Moralität und Gewissen im Prozeß der Persönlichkeitsentwicklung nachgeht, fehlen vollständig.

Über den Sozialisationsprozeß heißt es, er umfasse „Aufgabenverteilungen und Zuständigkeitsordnungen zwischen den Familienmitgliedern“. Das wichtigste Ergebnis neuerer Forschungen zur frühkindlichen Sozialisation bestehe in einem anderen Verständnis darüber, „wie Kinder in unterschiedlichen Phasen lernen und sich entwickeln. Erkenntnisse der Hirnforschung über Aufbau und Aneignungsweise von Welt relativieren die Vorstellung vom menschlichen Gehirn als reinem Speicher von Wissen, der vorrangig mit Schuleintritt systematisch angereichert wird. Diese Analysen relativieren zugleich die Auffassung, daß es in der frühkindlichen Entwicklung zunächst ausschließlich um den Aufbau von Bindung, emotionaler Sicherheit, zuverlässige Befriedigung basaler Bedürfnisse usw. gehe. Diese bleiben in ihrer Bedeutung für die frühkindliche Entwicklung erhalten, doch tritt die Erkenntnis hinzu, daß das Gehirn zugleich ein egozentriertes Steuerungsorgan von Wahrnehmung, von Entschlüsselungsversuchen der Sinneseindrücke, der Selbstverarbeitung und Aneignung von Umwelt ist, dem man nicht vorschreiben kann, wann es lernt oder über welche Sinne es lernt. Seine Leistungsfähigkeit läßt sich nicht dadurch beeinflussen, daß Lernprozesse explizit über den Kopf gestaltet werden.“⁹

Auch auf die sich ständig vertiefenden Einsichten in die fundamentale Bedeutung der Erwachsenen als Vorbilder in einem elementaren Sinn wird hingewie-

sen: „Das Kind verarbeitet den Stil der Erwachsenen, reagiert schon ab Geburt, ob es von einer Person nur ‚versorgt‘ wird, ob es von einer weiblichen oder männlichen Stimme begleitet wird, ob diese Person Hektik oder Ruhe ausstrahlt usw., da jeder Mensch in der Art der Berührung, dem Weg der Anregung und dem Medium der Kommunikation anderes anbietet. Es ist diese Vielfalt und die inhaltlich-emotionale Besetzung jedweder Interaktion mit dem Kind, die den Reichtum in der Entwicklung neuronaler Netze in der frühkindlichen Phase ausmacht. Dem Kind das Gefühl der Mitgestaltung und der Ermutigung von Selbst-erkundung zu geben, bedeutet nun wiederum Besonderes für die familiäre Beziehungsqualität insgesamt.“¹⁰

Diese durchaus beeindruckenden Formulierungen wecken beim Lesen die selbstverständliche Erwartung, daß die Bedürfnisse der Kinder in diesem Bericht hinreichend berücksichtigt werden müßten. Sie lassen als Schlußfolgerung ein eindeutiges Plädoyer für die Stärkung der familialen Sozialisationsfunktionen und insbesondere für die Gewährleistung elterlicher, insbesondere mütterlicher Präsenz erwarten. Aber dieses Plädoyer wird nicht nur nicht gehalten, sondern es wird mit Nachdruck für das Gegenteil plädiert: für die Berufstätigkeit von Müttern kleiner Kinder unter drei Jahren und für den Ausbau von „Betreuungseinrichtungen“. Grandiose Inkonsequenz ist eines der „Markenzeichen“ des Siebten Familienberichts.

Mutterentbehmung der Kinder als Folge der „Betreuungslösung“

Fragt man nach den Gründen für diesen inneren Widerspruch des Siebten Familienberichts, so kann die Antwort nur lauten, daß die öffentliche Erwartungshaltung – wenn es nicht gar entsprechende politische Vorgaben waren – andere politische Postulate erzwang, als sie sich aus den sozialisationstheoretischen Ausführungen hätten ergeben müssen: nämlich eine vorrangige Orientierung an den Emanzipationsbedürfnissen der Erwachsenen unter Vernachlässigung des Kindeswohls. Zwar heißt es in der Stellungnahme der Bundesregierung, „gleiche Chancen der Geschlechter und gute Entwicklungschancen für alle Kinder“ seien „gleichermaßen wesentliche Leitziele“. Aber in Wahrheit müssen die Bedürfnisse der Kinder eindeutig hinter die Berücksichtigung des Berufstätigkeitswunsches ihrer Mütter zurücktreten. Darüber hinaus ist es bemerkenswert, daß den Kindern lediglich gute, aber keine optimalen Entwicklungschancen eingeräumt werden. Von einer politischen Absichtserklärung zu den Entwicklungschancen der Kinder und damit des gesellschaftlichen Nachwuchses sollte man das Optimum als Zielsetzung erwarten können.

Liest man die folgende Erklärung der Bundesregierung in der Perspektive der Bedürfnisse kleiner Kinder, so kann man sie nur brutal nennen: „Die Bundesregierung hat sich zum Ziel gesetzt, die Kinderbetreuung insbesondere für die unter Dreijährigen auszubauen.“ Bezeichnend ist auch die ökonomische Begründung dieser Zielsetzung: Unter Berufung auf *Bert Rürup*, den Vorsitzenden des Sachverständigenrates zur Begutachtung der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung, der „die Notwendigkeit einer Mobilisierung der sogenannten Stillen Reser-

ve, Frauen mit kleinen Kindern“, betont habe, wird dieses Ziel gutgeheißen, ohne auch nur mit einem Satz auf die Folgen der damit verbundenen Mutterentbehmung für die unter Dreijährigen einzugehen. Statt dessen wird auf ein zu erwartendes „nennenswert höheres wirtschaftliches Wachstum“ verwiesen.¹¹

Die Mißachtung des Kindeswohls tritt in der Stellungnahme der Bundesregierung erheblich deutlicher hervor als im Siebten Familienbericht selbst. Zwar plädiert auch er für eine Berufstätigkeit der Mütter von Kindern unter drei Jahren und damit für den massiven Ausbau von „Betreuungseinrichtungen“; aber er ist in dieser Frage nicht ganz so unbekümmert wie die Stellungnahme. So heißt es etwa: „Bei einer vollständigen Integration der Frauen und Mütter in das Erwerbsleben besteht die Gefahr, daß die Fürsorge für andere, die in der Industriegesellschaft mit der Mutterrolle verbunden war, weitgehend kommerzialisiert wird und damit jene personalen Beziehungen in Frage gestellt werden, die für die individuelle Entwicklung von entscheidender Bedeutung sind.“¹²

Solche Bedenken hat die Bundesregierung sich nicht zu eigen gemacht. Sie verbreitet in der Stellungnahme unbekümmerten Optimismus hinsichtlich der Folgen der „Betreuungslösung“ für die Kinder: „Von einer qualitativ hochwertigen frühzeitigen und individuellen Förderung durch passende Betreuungsangebote gehen sowohl positive Effekte für die Entwicklung der Kinder als auch die Lebensplanungen von Eltern durch bessere Bedingungen der Vereinbarkeit von Familie und Beruf aus.“¹³ Dieser unbekümmerte Optimismus kann sich nicht auf wissenschaftliche Ergebnisse berufen, sondern es ist purer Zweckoptimismus. Andere politische Prioritäten als eine Orientierung am Kindeswohl nötigen die Regierung dazu, will sie nicht offen eingestehen, daß sie sich über die Bedürfnisse der Kinder hinwegsetzt und ihnen Mutterentbehmung verordnet.

Folgen der Mutterentbehmung für die Persönlichkeitsentwicklung

Im Anschluß an die bereits erwähnte Veröffentlichung von *Joachim Maaz* sollen die Folgen der politisch verordneten Mutterentbehmung verdeutlicht werden. *Maaz* spricht von „Muttermangel“ und „Muttermangel“ und versteht darunter einen „Mangel an Mütterlichkeit, der räumlich, zeitlich und beziehungs-dynamisch unterteilt und verstanden werden kann“. So verstandener Muttermangel kann verschiedene Ursachen mit entsprechend unterschiedlicher Verantwortlichkeit haben: den Tod der Mutter, die zeitliche und räumliche Abwesenheit aufgrund von Berufstätigkeit oder Krankheit oder die zu wirklicher Mütterlichkeit nicht fähige „Mangelmutter“. Die Folgen für das Kind sind jeweils dieselben, denn: „In den ersten drei Lebensjahren des Kindes ist die Mutter die wichtigste Bezugsperson in jeder Hinsicht – durch nichts und niemanden wirklich zu ersetzen und ohne Schädigung des Kindes auch nicht zu kompensieren. Die Zeit der ‚sozialen Frühgeburt‘ ist erst nach etwa drei Jahren beendet. In dieser Zeit der wesentlichen Strukturbildung der Persönlichkeit bilden sich ganz basale Fähigkeiten von Welterfahrung heraus: Urvertrauen oder Urmißtrauen, Gewißheit oder Zweifel, Selbstsicherheit oder Selbstunsicherheit, Selbstbewußtsein oder Minderwertigkeitsgefühle. Auch die Wurzeln für Sinnerfahrung, Beziehungsfähig-

keit und Realitätsbezug gegen Sinnlosigkeit, Kontaktangst und Irrationalität entfalten sich in dieser Zeit. So entscheidet die Mutter auf das nachhaltigste über die Zukunft ihres Kindes. Sie sollte also in dieser Prägungsphase am besten immer präsent sein und nur das Kind entscheiden lassen, wenn dieses sich mal von seiner Mutter zurückziehen oder entfernen möchte.¹⁴

Schließlich sei noch eine Feststellung des Biologen und Verhaltensforschers *Bernhard Hassenstein*, Verfasser einer „Verhaltensbiologie des Kindes“, zitiert: „Heute kann kein Zweifel mehr bestehen: Persönlichkeitsschäden, wie sie durch bindungsloses Aufwachsen eines kleinen Kindes oder durch mehrmalige Bindungsabbrüche entstehen, beeinträchtigen die Chancen im späteren Leben so stark oder stärker als die schlimmsten sozialen und psychischen Benachteiligungen des späteren Lebens. Aus dieser Tatsache leitet sich der Anspruch eines jeden Kindes auf eine bleibende betreuende Person her, ein Recht auf Familie.“¹⁵

Solche wichtigen Erkenntnisse haben keinen Eingang in den Familienbericht gefunden. Von der Persönlichkeitsentwicklung des Kindes, von der Störanfälligkeit und Ergebnisoffenheit dieses komplizierten Prozesses, dieses Dramas mit ungewissem Ausgang, ist bezeichnenderweise nirgendwo die Rede. Dabei ist es nicht vorstellbar, daß den Kommissionsmitgliedern, darunter etliche Soziologen, solche Erkenntnisse nicht bekannt sind. Es waren vermutlich die schon vorher feststehenden familienpolitischen Zielsetzungen, die es den Kommissionsmitgliedern ratsam erscheinen ließen, diese Erkenntnisse gar nicht erst anzusprechen.

Kinder als Problemverursacher?

Dieser durch wissenschaftliche Erkenntnisse abgesicherte Blick auf die Entwicklungsbedingungen und die aus ihnen resultierende Bedürfnisse der Kinder fehlt dem Siebten Familienbericht weitestgehend und der Stellungnahme der Bundesregierung vollständig. Aus der Perspektive des Kindeswohls können die in der Stellungnahme der Bundesregierung formulierten familienpolitischen Zielsetzungen nur als herzlos und kindvergessen bezeichnet werden. Aus der Perspektive der Humanwissenschaften sind sie ein Hohn. Etwas pointiert formuliert läßt sich feststellen, daß Kinder im familienpolitischen Kontext primär als Problemverursacher und Störenfriede in Erscheinung treten. Familienpolitik nach den Vorstellungen der Bundesregierung wäre viel einfacher, wenn es keine Kinder gäbe. Daß es ohne Kinder auch keine Familien gäbe und Familienpolitik dann ebenfalls überflüssig wäre, steht natürlich auf einem anderen Blatt.

Natürlich weiß auch die Bundesregierung, daß Kinder erforderlich sind, um die Zukunft der Gesellschaft und damit des Standortes Deutschland zu gewährleisten. Deshalb kann eine Gesellschaft auf Kinder nicht verzichten und darf eine Regierung sie nicht einfach ausblenden (obwohl die Politikgestaltung ohne sie viel einfacher wäre). Nimmt man sie aber in den Blick und hält trotzdem – wie die Bundesregierung – an der primären familienpolitischen Zielsetzung fest, daß Mütter bald nach der Geburt eines Kindes wieder in den Beruf zurückkehren können sollen, weshalb eine Verbesserung der Vereinbarkeit von Berufstätigkeit

und Wahrnehmung elterlicher Verantwortung oberstes familienpolitisches Ziel zu sein hat, dann treten Kinder in einer solchen Konzeption naturgemäß als Problemverursacher, um nicht zu sagen als Störenfriede auf.

Problemverursacher sind Kinder, weil man sie nicht einfach „ruhigstellen“ kann, während die Eltern ihrer Berufstätigkeit nachgehen. Man kann sie nicht einfach unbeaufsichtigt daheim lassen, sondern sie müssen „beaufsichtigt“ und „betreut“ werden. Das ist das große Problem der aktuellen Familienpolitik: daß Kinder „Betreuung“ brauchen. Mehr brauchen sie allerdings anscheinend auch nicht. Von Zuwendung etwa – die etwas grundlegend anderes ist als Betreuung – ist nirgendwo die Rede. Kinder sind in der familienpolitischen Konzeption der Bundesregierung Verursacher eines zu lösenden „Betreuungsproblems“. Sie werfen die „Betreuungsfrage“ als großes und im Grunde einziges Problem der gesamten Familienpolitik auf. Sobald die „Betreuungsfrage“ durch Errichtung von genügend „Betreuungseinrichtungen“ beantwortet sein wird, ist für die Bundesregierung die Welt der Familie in Ordnung.

In Wahrheit ist sie keineswegs in Ordnung. Nicht nur für die Kinder, sondern für die gesamte Gesellschaft wird sich der immer deutlicher werdende familienpolitische Trend verhängnisvoll auswirken, weil er mit erschreckender anthropologischer Blindheit geschlagen ist. Er ignoriert wichtige humanwissenschaftliche Erkenntnisse über Bedingungen und Gefährdungen der Persönlichkeitsentwicklung in der frühkindlichen Phase und setzt sich über elementare Bedürfnisse kleiner Kinder unbarmherzig hinweg. Das wird unerwünschte Folgen haben, welche die Bundesregierung sich wird zurechnen lassen müssen, denn sie nimmt sie billigend in Kauf.

Mißachtung humanwissenschaftlicher Erkenntnisse

Daß sich Wissenschaftler, die an der Erarbeitung des Siebten Familienberichts mitgewirkt haben, dazu hergeben, diesem aus politisch-ideologischen Gründen gewollten Trend einen wissenschaftlichen Anstrich zu verleihen, ist erschreckend. Es macht deutlich, wie leicht sich Wissenschaft politisch instrumentalisieren läßt. In einer von der Bundesregierung berufenen Kommission mitarbeiten zu dürfen scheint für manche Wissenschaftler so attraktiv zu sein, daß sie dafür ihre kritische Distanz aufgeben. Statt die Politik kritisch-distanziert wissenschaftlich zu begleiten, legitimieren sie einen politischen Trend, der allen einschlägigen wissenschaftlichen Erkenntnissen Hohn spricht. Statt öffentlich dagegen zu protestieren, daß die aktuelle Familienpolitik Kindern die Mütter nimmt, indem sie ihnen systematisch Mutterentbehrung „verordnet“ in einer Zeit ihrer Entwicklung, in der sie nichts so dringend brauchen wie Zeit, Zuwendung und Zärtlichkeit ihrer Mutter, tragen sie durch ihre Mitwirkung dazu bei, daß die anthropologische Ignoranz in unserer Gesellschaft bestehen bleibt.

Alle Erkenntnisse der hier relevanten anthropologischen Wissenschaften sprechen gegen den derzeitigen familienpolitischen Trend. Kinder brauchen erheblich mehr als „Betreuung“. Soll ihre Persönlichkeitsentwicklung in der sehr stör anfälligen frühkindlichen Phase nicht nur störungsfrei, sondern optimal verlau-

fen, so fordern sie von ihren Eltern viel Zeit, intensive personale Zuwendung, Einfühlung und Zärtlichkeit, wie sie nur liebende Eltern zu geben vermögen, deren Leben nicht permanent von Hektik bestimmt wird. *Pestalozzis* Forderung gilt heute wie eh und je, denn sie ist anthropologisch begründet. Anthropologische Grundgegebenheiten ändern sich nicht. Sie unterliegen keinem historischen Wandel, sondern haben überzeitliche Gültigkeit. Die Grundbedürfnisse der Kinder sind anthropologischer Art und können sich deshalb den Emanzipationsbedürfnissen ihrer Eltern nicht anpassen.

Es kann prognostiziert werden, daß unsere Gesellschaft früher oder später Folgen dieser politisch verordneten Mutterentbehmung ihres Nachwuchses zu spüren bekommt. Bereits jetzt weist etwa ein Viertel der Kinder in unserer Gesellschaft zum Zeitpunkt der Einschulung so schwerwiegende Persönlichkeitsentwicklungsstörungen auf, daß sie im Prinzip nicht schul- und bildungsfähig sind. Es muß damit gerechnet werden, daß diese Zahl weiter ansteigen wird. Das bedeutet, daß auch die Zahl der Mitglieder unserer Gesellschaft mit unzulänglichen Bildungsabschlüssen und erheblich eingeschränkter Lebenskompetenz steigen wird.

Angesichts der niedrigen Geburtenrate in unserer Gesellschaft ist dieser familienpolitische Trend auf Kosten der Persönlichkeitsentwicklungschancen des Nachwuchses geradezu absurd. Statt alles daranzusetzen, daß die geborenen Kinder – dieses derzeit knappste „Gut“ unserer Gesellschaft – optimale Persönlichkeitsentwicklungsbedingungen in unserer Gesellschaft vorfinden, macht sich die Politik daran, suboptimale Persönlichkeitsbedingungen zu schaffen und für lange Zeit zu zementieren, denkt man an die vorgesehenen Milliarden-Investitionen in „Betreuungseinrichtungen“ verschiedener Art.

Zwar hat inzwischen ein intensives Nachdenken darüber begonnen, wie die Geburtenrate sich steigern ließe, um den Trend zur Überalterung bzw. „Unterjüngung“ der Gesellschaft zu stoppen. Aber noch immer unterstellt unsere Gesellschaft und auch die Politik mit unglaublicher Naivität angesichts der sich häufenden Persönlichkeitsentwicklungsschäden bei Kindern, daß eine steigende Geburtenrate zwangsläufig auch eine entsprechend Anzahl lebenskompetenter Erwachsener ergibt. Daß bereits heute die Zahl der Gesellschaftsmitglieder erschreckend hoch ist, die aufgrund ihrer Persönlichkeitsentwicklungsschäden keine volle Lebenskompetenz erlangen können und infolgedessen lebenslang auf die Solidarität der Solidargemeinschaft angewiesen sein werden, wird ignoriert. Da bleibt nur noch die Frage, wie soviel Blindheit möglich ist.

Anthropologische Ignoranz der familienpolitischen Debatte

Diese Blindheit ist Folge einer anthropologischen Ignoranz in der familienpolitischen Debatte in Gesellschaft und Politik. Auch in den Debatten zur Bildungspolitik und zu den Ursachen der Kinder- und Jugendkriminalität sowie der rechts- und linksextremistischen Gewalttaten macht sie sich bemerkbar. All diese Debatten werden geführt, als gäbe es die fundamental bedeutsamen Erkenntnisse über den völlig ergebnisoffenen und sehr störanfälligen Prozeß der frühkindlichen

Entwicklung nicht. Diese Erkenntnisse werden ebensowenig ernst genommen wie die sich häufenden Phänomene von Persönlichkeitsentwicklungsstörungen bei Kindern und Jugendlichen in unserer Gesellschaft.¹⁶ Man kann sie in dem Satz zusammenfassen, daß es sich bei der frühkindlichen Entwicklung um ein Drama mit ungewissem Ausgang handelt, weil der Mensch ein „riskiertes Lebewesen“ ist, ausgestattet mit der konstitutionellen Chance zu verunglücken“ (*Arnold Gehlen*)¹⁷, so „daß Menschsein von der Wurzel her total mißlingen kann“ (*Joachim Illies*).¹⁸

In den öffentlichen Debatten finden diese Erkenntnisse keine konsequente Beachtung. Es dominiert in ihnen de facto – natürlich nicht explizit –, den erwähnten Erkenntnissen zum Trotz, noch immer eine quasi-naturwüchsige Vorstellung über den Prozeß der Persönlichkeitsentwicklung: als ob es sich dabei – wie beim Wachstum des Tieres – lediglich um die Entfaltung eines genetischen Programms handelte, so daß es nur eine Frage der Zeit wäre, bis aus dem neugeborenen Menschenkind ein reifer, erwachsener, humaner Mensch geworden ist, ein mündiger Bürger im demokratischen Staat, ausgestattet mit beruflicher, sozialer, staatsbürgerlicher und moralischer Kompetenz, fähig und bereit zur Übernahme von privater und öffentlicher Verantwortung. Obwohl gegenwärtig für etwa ein Viertel der nachwachsenden Generation zu prognostizieren ist, daß sie diesen Entwicklungsstandard, der dem Menschenbild unseres Grundgesetzes entspricht, nicht oder nur sehr eingeschränkt erreichen werden, hält die öffentliche Debatte weiter an der Fiktion fest, jede Steigerung der Geburtenrate garantiere gleichzeitig einen Zuwachs an Kompetenz im oben definierten Sinn. Sie nimmt nicht hinreichend zur Kenntnis, daß der Gesellschaft durch die zunehmenden Persönlichkeitsentwicklungsstörungen gegenwärtig erhebliche Belastung zuwächst, so daß die Solidargemeinschaft weiter strapaziert wird. Diese Realitätsblindheit ist Folge einer anthropologischen Ignoranz, die solche Fehlentwicklungen nicht einkalkulieren kann, weil sie aufgrund einer naiven, vorwissenschaftlichen – naturwüchsigen – Vorstellung über den Persönlichkeitsentwicklungsprozeß nicht ernsthaft und konsequent mit der Möglichkeit rechnet, „daß Menschsein von der Wurzel her total mißlingen kann“ (*Joachim Illies*).

Anthropologische Aufklärung als dringendes Erfordernis

Diese anthropologische Ignoranz gefährdet gegenwärtig in erheblichem Maße die Zukunftsfähigkeit unserer Gesellschaft, weil sie eine der entscheidenden Ursachen der gegenwärtigen Krise nicht erkennen und somit auch nicht angemessen reagieren kann. Deshalb ist ihre Überwindung durch anthropologische Aufklärung im Sinn einer intensiven öffentlichen Propagierung wichtiger anthropologischer und humanwissenschaftlicher Erkenntnisse dringend erforderlich. Hier liegt ein wichtiges Aufgabenfeld für die Medien, aber auch für die höheren Schulen. Eine anthropologische Grundbildung muß integraler Bestandteil einer elementaren Allgemeinbildung werden.

Unsere Gesellschaft darf es nicht weiterhin dem Zufall überlassen, ob junge Eltern über derartige Elementarkenntnisse verfügen, um wenigstens eine Ahnung

davon haben zu können, in welchem Entwicklungsstadium ihr Kind geboren wird, wie störanfällig insbesondere das erste Lebensjahr ihres Kindes ist und wie vielfältig die Faktoren sind, die das Ergebnis des prinzipiell ergebnisoffenen Persönlichkeitsentwicklungsprozesses beeinflussen. Zur anthropologischen Ignoranz unserer Öffentlichkeit ist auch die naive Annahme zu rechnen, daß sich Elternfähigkeit ebenso naturwüchsig einstelle wie die Zeugungs- bzw. Gebärfähigkeit des jungen Menschen. Elternkompetenz muß Ziel der schulischen Bildung und selbstverständlicher Bestandteil einer elementaren Allgemeinbildung sein.

In den USA hat sich innerhalb der Sozialisationsforschung eine Sonderdisziplin entwickelt, die sich der Erforschung „biographiezerstörender Lebensweisen“ widmet. Sie orientiert sich an drei Kategorien einer gelungenen Sozialisation: elterliche, berufliche und staatsbürgerliche Kompetenz (in dieser Reihenfolge).¹⁹ Von einer solchen Betrachtungsweise ist die deutsche Öffentlichkeit noch weit entfernt. Hier sind ein Bewußtseinswandel und eine Neuaufwertung unseres Bildungsverständnisses dringend erforderlich.

Inhalt einer erforderlichen anthropologischen Aufklärung

Die dringend gebotene anthropologische Aufklärung müßte zentral bedeutsame Erkenntnisse der erwähnten Wissenschaften umfassen:

1. Erkenntnisse über den Geburtszustand des Menschen: Der Mensch kommt als „natürliche Frühgeburt“ zur Welt. Seine Geburt kommt einem „Uterus-Austausch“ gleich: Der biologische Uterus wird gegen den „sozialen Uterus“ (Familie) ausgetauscht. Die Schwangerschaft dauert im ersten Lebensjahr, dem „extra-uterinen Frühjahr“, im Prinzip jedoch noch fort (*Adolf Portmann*). Deshalb ist der Mensch im ersten Lebensjahr hochgradig in seiner Entwicklung gefährdet, da er „noch nicht zu Ende geboren ist“ (*Portmann*). Aus diesem Grund braucht er für eine gelingende Entwicklung ein Maß an „Bergung“ und Geborgenheit, wie es der biologische Uterus von Natur aus bietet. Deshalb sind alle Einwirkungen auf das Kind (insbesondere auch durch Lärm und optische Reize wie etwa Fernsehen!) an diesem Gesichtspunkt zu messen. Der Geburtszustand des Menschen gleicht einem „plastischen Organismus mit der Möglichkeit der Menschwerdung“. Für die Realisierung dieser Möglichkeit der „Menschwerdung des Menschen“ übernimmt die „Natur“ keine Gewähr. Die Verantwortung dafür trägt die menschliche Gesellschaft, konkret und primär natürlich die Eltern, aber keineswegs nur sie allein.

2. Erkenntnisse über die völlige Ergebnisoffenheit und „Riskanz“ des Persönlichkeitsentwicklungsprozesses sowie über die Möglichkeit tiefgreifender Störungen bis hin zum völligen Mißlingen dieses Prozesses: Die Menschwerdung des Menschen im Prozeß der Sozialisation ist etwas grundlegend anderes als die Entfaltung eines genetischen Programms beim Tier, bei dem alle Lebensvollzüge durch das „Instinktprogramm“ gesteuert und gewährleistet werden. Das gibt dem Leben der Tiere ein so hohes, zeitüberdauerndes Maß an Stabilität. Der Mensch ist demgegenüber aufgrund seiner „Instinktreduktion“ (die wiederum eine Vor-

aussetzung für seine Plastizität und nahezu unbegrenzte Lernfähigkeit ist) ein sehr instabiles, anfälliges und „riskiertes“ Lebewesen, ausgestattet mit der „konstitutionellen Chance zu verunglücken“ (*Arnold Gehlen*). Vor allem die gut und verlässlich dokumentierten Beispiele von sogenannten „Wilden Kindern“ oder „Wolfskindern“ zeigen auf eindrucksvolle Weise, daß ein Gelingen der Menschwerdung des Menschen im Prozeß der Sozialisation durchaus nicht selbstverständlich ist. Sie machen auf die nahezu unbegrenzte Plastizität des „Organismus ‚möglicher Mensch‘“ des Geburtszustands sowie auf die Möglichkeit des partiellen oder auch totalen Scheiterns der Menschwerdung des Menschen im Prozeß der Sozialisation aufmerksam.

3. Erkenntnisse über die Unvermeidbarkeit des gesellschaftlichen Einflusses auf den Prozeß der Menschwerdung des Menschen sowie über die ausschlaggebende Bedeutung der Beschaffenheit des gesellschaftlichen Milieus (Sozialisationsmilieus) für die Resultate dieses Prozesses: Die „Wilden Kinder“ zeigen, daß der Mensch in der Frühphase seiner Entwicklung dem Sozialisationsmilieu vollkommen ausgeliefert ist. Er ist für seine Menschwerdung in jeder Hinsicht, selbst für das Erlernen des aufrechten Ganges, auf Vorbilder angewiesen, um von ihnen durch Nachahmung lernen zu können. Dabei kann er sich diese Vorbilder nicht danach aussuchen, ob sie für ihn als Vorbilder zur Nachahmung für die Menschwerdung geeignet sind oder nicht. Er kann nur nachahmen, was er vorfindet. Findet er nur vierbeinig sich fortbewegende Lebewesen in seiner Umgebung vor, so ahmt er diese nach und lernt dann die Fortbewegung auf allen Vieren wie seine „Vorbilder“. Dieses Phänomen beweist die nahezu unbegrenzte Plastizität des „Organismus ‚möglicher Mensch‘“ im Geburtszustand.

4. Erkenntnisse der Bindungsforschung über die lebenslange Bedeutung einer stabilen Mutter-Kind-Beziehung: Die Bindungsforschung hat in den vergangenen Jahrzehnten immer deutlicher erkannt, von wie fundamentaler Bedeutung eine stabile Bindung des Menschen ist. Sie bildet sich in der Regel in der Mutter-Kind-Beziehung aus. Als entscheidende Einflußgröße wurde die Feinfühligkeit der Mutter in ihrer Reaktion auf die Bedürfnisbekundungen des Kindes erkannt. Nach den Erkenntnissen der Bindungsforschung entscheidet die Stabilität der frühkindlichen Bindung nicht nur über die spätere personale Bindungsfähigkeit des Menschen, sondern ebenso über seine Fähigkeit zur Bindung an Werte. Die Wertbindung des Menschen wiederum entscheidet maßgeblich darüber, ob er einen Halt im Leben findet oder haltlos bleibt. Auch Konzentrationsfähigkeit, Leistungsmotivation und Leistungsfähigkeit sind entscheidend von einer stabilen Bindung abhängig.

5. Erkenntnisse der Hirnforschung über die Plastizität des Gehirns und die Beeinflussung der frühkindlichen Hirnentwicklung durch das Sozialisationsmilieu: Die Hirnforschung sieht im Gehirn ein plastisches Organ, das sich durch die aus dem Sozialisationsmilieu kommenden Impulse (Sinnesindrücke) weitestgehend selbst organisiert und sich infolgedessen um so effizienter und differenzierter entwickeln kann, je „brauchbarer“ und differenzierter die aus dem Sozialisationsmilieu kommenden Impulse sind. Die Entwicklung des Gehirns und die Ausformung seiner Strukturen sind somit aktivitäts- und erfahrungsabhängig.

6. Erkenntnisse der Moralisationsforschung über den Prozeß der Aneignung von Werten, der Entwicklung einer individuellen Moralität und eines persönlichen Gewissens im Verlauf des Sozialisationsprozesses: Moralität und Gewissen sind keine „Naturprodukte“, sondern auch sie unterliegen der Plastizität und damit der Formbarkeit durch die Umwelt. Zur „Naturausstattung“ des Menschen gehört lediglich eine „moralische Antenne“, eine Ansprechbarkeit auf moralische Fragen und ein elementares „Wertempfinden“ (*Max Scheler*). Die Entfaltung dieser Möglichkeiten erfolgt nicht naturwüchsig, sondern durch Impulse aus der Umwelt (insbesondere von den Eltern) und ihre Verarbeitung. Das Ergebnis kann hohe moralische Sensibilität mit entsprechendem Verantwortungsbewußtsein sein. Es kann aber auch weitgehende moralische Unempfänglichkeit mit dem Extremergebnis völliger Gewissenlosigkeit sein. – Kinder können sich bereits sehr früh zu moralischen Wesen entwickeln, die sich für die moralische Urfrage, was richtig oder falsch, gut oder schlecht bzw. böse ist, interessieren. Für eine hinreichende Ausprägung einer individuellen Moralität ist es erforderlich, daß ihre moralischen Rückfragen alters- und situationsangemessen beantwortet werden. Sie dürfen nicht unbeantwortet bleiben.

Menschen unterscheiden sich bekanntlich in vielerlei Hinsicht; so auch hinsichtlich ihrer moralischen Entwicklung. Der Moralisationsforscher *Lawrence Kohlberg* unterscheidet insgesamt sechs Stufen der moralischen Reife und des moralischen Urteilsvermögens. Während auf den unteren Stufen die gesellschaftlichen Normen lediglich formal befolgt werden, um die unangenehmen Folgen der Nichtbefolgung zu vermeiden, so daß das Eigeninteresse dominiert und von Moralität im Prinzip noch gar nicht gesprochen werden kann, nehmen Menschen auf der fünften und insbesondere auf der sechsten Stufe unter Umständen Nachteile dafür in Kauf, daß sie ihren moralischen Überzeugungen auch dann folgen, wenn es unbequem oder unerwünscht ist. Wenn ihre moralischen Überzeugungen mit gesellschaftlichen Konventionen in Konflikt geraten, folgen sie ihren Überzeugungen, nicht den Konventionen. Auf Menschen mit diesem moralischen Niveau ist die Gesellschaft in besonderer Weise angewiesen. Denn sie sind es, die im Bedarfsfall die Grenzen der Gewohnheit überschreiten und Innovationen eröffnen. Deshalb muß das Bemühen um Wertevermittlung auf dieses Optimum ausgerichtet sein. Nicht Konformität darf das Ziel sein, sondern Autonomie im recht verstandenen Sinn.

Plädoyer für eine kindgerechte Familienpolitik

In der Familienpolitik offenbaren sich eindeutiger als in anderen Politikbereichen die ihr zugrundeliegenden Wertmaßstäbe. Die Bundesregierung erklärt, Familienpolitik „in die Mitte der politischen Anstrengungen in den nächsten Jahren“ rücken zu wollen. Die entscheidende Bewertungsfrage soll hier lauten, ob und inwieweit Kinder davon profitieren. Unter diesem Gesichtspunkt ergibt sich, daß eine um 1990 getroffene Feststellung *Bernhard Hassensteins* weiterhin gültig ist: „Betrachtet man, mit Blick auf die entscheidungswirksamen Wertmaßstäbe, die heutige Situation der Kinder, so rangiert deren Wohl und Wehe weit hinter einer langen Reihe von anderen Werten. Man nimmt Nachteile für Kinder leicht in

Kauf, wenn es um die Interessen der Erwachsenen geht [...]. Die Entscheidungen selbst offenbaren unsere entscheidungswirksamen Wertmaßstäbe.“²⁰

Dabei verkennt die Bundesregierung durchaus nicht prinzipiell, daß es die Kinder sind, die die Zukunftsfähigkeit des Landes gewährleisten (müssen). Sie beschließt ihre Stellungnahme mit der Erklärung, es sei ihr Ziel, „mehr Kinder in die Familien und mehr Familien in die Gesellschaft zu bringen“. Dafür sei eine „Aufwertung der Familien sowie eine Familienpolitik (erforderlich), die neue Wege geht“. Dann heißt es: „Kinder sind Ausdruck für Vertrauen in die Zukunft. Dieses Vertrauen ist wichtige Voraussetzung dafür, damit Menschen wieder Mut bekommen, in die Zukunft zu investieren und zu planen. Eine nachhaltige Familienpolitik muß Mut machen, sich für Kinder zu entscheiden, Kinder von Anfang an besser zu fördern sowie gefährdete und vernachlässigte Kinder stärker in den Blick zu nehmen.“²¹

Gerade dieser Schlußsatz offenbart noch einmal anthropologische Unkenntnis. Sie ergibt sich aus der Erklärung, „Kinder von Anfang an besser fördern“ zu wollen, sowie aus der darin implizit enthaltenen Überzeugung, dies sei auch dann möglich, wenn man sie gleichzeitig zur Mutterentbehrung verurteilt. Damit ignoriert man die einschlägigen und eindeutigen wissenschaftlichen Erkenntnisse über die fundamentale und unersetzbare Bedeutung präsenter Mütter für ein optimales Gelingen der Persönlichkeitsentwicklung der Kinder in den ersten drei Lebensjahren. Es ist auch bezeichnend, daß nicht von Persönlichkeitsentwicklung die Rede ist, sondern von Förderung. Dabei ist dann wohl an institutionalisierte Förderung im Sinne sekundärer Sozialisation gedacht. Ihr muß aber eine gelingende Primärsozialisation des Kindes durch das Zusammenleben mit den Eltern in der Familie vorausgehen. In den ersten Lebensjahren, der Zeit der primären Sozialisation, geht es kaum um Förderung, sondern zunächst und hauptsächlich um Persönlichkeitsentwicklung im Sinn einer Ausprägung von Persönlichkeitsmerkmalen, die entscheidende Voraussetzungen für eine erfolgreiche weitere Förderung sind.

Das Kind tritt in der aktuellen Familienpolitik nur als der Förderung bedürftig in Erscheinung. Ausgeblendet bleibt die einer möglichen und erfolgreichen Förderung vorausgehende wichtige frühkindliche Phase einer elementaren Persönlichkeitsentwicklung, in der es um grundlegende Persönlichkeitsmerkmale wie Übervertrauen, Bindungssicherheit, Selbstvertrauen, Ich-Stärke, Konzentrationsfähigkeit, geistige Wachheit, Interessiertheit („Wißbegierde“), Hingabefähigkeit an eine „Sache“ und weitere Persönlichkeitsentwicklungsbedingte Voraussetzungen für eine erfolgreiche Förderung geht.

Dieser aus anthropologischer Ignoranz resultierende blinde Fleck in der Familienpolitik muß durch anthropologische Aufklärung der Öffentlichkeit überwunden werden. Familienpolitik muß sich eindeutiger und konsequenter von den einschlägigen humanwissenschaftlichen Erkenntnissen über die fundamentale Bedeutung der frühkindlichen Entwicklung für das weitere Leben bestimmen lassen. Das bedeutet insbesondere, daß die Erkenntnisse über die Bedeutung präsenter, kindzugewandter, einfühlsamer Mütter ernst genommen werden müssen.

Sobald diese Erkenntnisse durch ihre Propagierung integraler Bestandteil des öffentlichen Bewußtseins geworden sind, wird der unausbleibliche Bewußtseinswandel zwangsläufig zu einer anderen Beurteilung der Berufstätigkeit von Müttern kleiner Kinder führen. Würden junge Frauen als Mütter in einem derart durch Bewußtseinswandel veränderten öffentlichen Klima hohe Wertschätzung und Rücksichtnahme – vor allem bei der Wiedereingliederung ins Berufsleben – erfahren, so würde es ihnen leichter fallen, wenn es nicht gar selbstverständlich würde, ihre Berufstätigkeit für einige Jahre zu unterbrechen, um den „Mütterlichkeits-Anforderungen“ ihrer kleinen Kinder im Sinn von *Hans Joachim Maaz* vollauf entsprechen zu können. Ein solcher Klimawandel würde wohl auch bewirken, daß mehr junge Paare als gegenwärtig den Mut fänden, ihren Kinderwunsch zu realisieren.

Noch erheblich einschneidender wären die Folgen, wenn es eines Tages gelänge, die Mutterentbehnungsschäden kleiner Kinder sichtbar zu machen und zu verobjektivieren wie körperliche Befindlichkeiten, etwa die Temperatur. Dann wäre die gegenwärtige, teilweise ideologisch überfrachtete Diskussion über das Pro und Contra einer Berufstätigkeit von Müttern kleiner Kinder schlagartig beendet. Solange es diese Möglichkeit nicht gibt, sollten sich alle, die Verantwortung für die Persönlichkeitsentwicklungsbedingungen kleiner Kinder in unserer Gesellschaft tragen – vor allem Eltern und Politiker – verpflichtet fühlen, einschlägige wissenschaftliche Erkenntnisse ernst zu nehmen – auch und vor allem dann, wenn sie die eigene vorgefaßte Meinung in Frage stellen.

Es bleibt zu hoffen, daß der erforderliche Bewußtseinswandel einen breiten gesellschaftlichen Konsens darüber herbeiführt, daß eine Familienpolitik, die auf Mutterentbehnung kleiner Kinder hinausläuft, nicht nur gegen das Kindeswohl verstößt, weil sie Kindern optimale Persönlichkeitsentwicklungsbedingungen verweigert, sondern zugleich auch die Zukunftsfähigkeit des Landes gefährdet.

Anmerkungen

1) Vgl. Siebter Familienbericht. Familie zwischen Flexibilität und Verlässlichkeit. Perspektiven für eine lebenslaufbezogene Familienpolitik, fertiggestellt im August 2005, der Öffentlichkeit übergeben am 25.04.2006 zusammen mit der Stellungnahme der Bundesregierung zum Siebten Familiengericht; Zitat auf Seite 7 der Stellungnahme.

2) Vgl. Johannes Schwarte: Der werdende Mensch. Persönlichkeitsentwicklung und Gesellschaft heute. Wiesbaden 2003.

3) Bernhard und Helma Hassenstein: Was Kindern zusteht, 3. Aufl. München 1990, S. 174.

4) Hans-Joachim Maaz ist Leiter der Psychotherapeutischen Klinik in Halle und hat nach der Wende großes Aufsehen erregt mit einer Veröffentlichung über die „charakterdeformierenden Wirkungen der Kollektiverziehung“ unter dem Titel „Der Gefühlsstau. Ein Psychogramm der DDR“ (München 1992). Es ist bezeichnend für den vorherrschenden Trend in der gegenwärtigen familienpolitischen Debatte, daß diese sehr gründliche und im Ergebnis vernichtende Analyse der Auswirkungen der Kinderbetreuungseinrichtungen der DDR kaum erwähnt wird. Statt dessen gehört es nahezu zu den rhetorischen Pflichtübungen der „Political Correctness“, diese Einrichtungen als eine der wenigen „Errungenschaften“ der DDR zu preisen, die nach der Wende nicht gebührend gewürdigt worden seien.

- 5) Hans-Joachim Maaz: Der Lilith Komplex. Die dunklen Seiten der Mütterlichkeit, München 2005, Ebd., S. 7.
- 6) Ebd., S.45.
- 7) Siebter Familienbericht, S. 221.
- 8) Siebter Familienbericht, S. 276.
- 9) Siebter Familienbericht, S. 224.
- 10) Siebter Familienbericht, S. 224.
- 11) Stellungnahme der Bundesregierung zum Siebten Familienbericht, S. 7.
- 12) Siebter Familienbericht, S. 49.
- 13) Stellungnahme ..., S. 9.
- 14) Hans-Joachim Maaz. Der Lilith Komplex, a. a. O., S. 81.
- 15) Hassenstein, a. a. O., S. 107.
- 16) Vgl. dazu Johannes Schwarte: Entzivilisierungssphänomene bei Kindern und Jugendlichen. In: Die Neue Ordnung 54, 1/2000; ferner Johannes Schwarte: Gewalttätigkeit als Folge von Sozialisationsdefiziten. Plädoyer für eine staatliche Sozialisationspolitik. In: Alexander Böhm / Heribert Helmrich / Josef Kraus / Fred Krause / Ralf Schmid / Johannes Schwarte / Hans-Dieter Schwind: Jugendkriminalität – Herausforderung für Staat und Gesellschaft, Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung 1997 (Heft 48 der „Aktuellen Fragen der Politik“); schließlich Johannes Schwarte: Identität und Gewalttätigkeit. In: Die Neue Ordnung 54, 6/2000.
- 17) Arnold Gehlen: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt (1950), 14. Aufl. 2004 Wiebelsheim, S. 32.
- 18) Joachim Illies: Sozialisation bei Tieren und Menschen. In: Erziehungsnotstand? Sozialisation in Konsens und Diskussion, Köln 1976, S. 46.
- 19) Vgl. dazu Gerhard Schmidtchen: Wie weit ist der Weg nach Deutschland? Sozialpsychologie der Jugend in der postsozialistischen Welt, Opladen 2. Aufl. 1997, S. 282ff.
- 20) Hassenstein, a. a. O., S. 173.
- 21) Stellungnahme, a. a. O., S. 29 f.

Dr. Johannes Schwarte, Studiendirektor a.D., arbeitet als Sozialisationsforscher und Sozialethiker in Münster.

Christoph Böhr

Leben in Gerechtigkeit

Tobit und Tobias: Das Vermächtnis des Vaters für den Sohn*

Tobit 4,1-11: Das Vermächtnis des Tobit für seinen Sohn Tobias:

Tobit rief seinen Sohn Tobias zu sich und sagte: Mein Sohn, wenn ich gestorben bin, begrab mich! Laß deine Mutter nicht im Stich, sondern halte sie in Ehren, solange sie lebt. Tu, was sie erfreut, und mach ihr keinen Kummer! Denk daran, mein Sohn, daß sie deinetwegen viel Beschwerden hatte, als sie dich in ihrem Schoß trug. Wenn sie gestorben ist, begrab sie an meiner Seite im selben Grab! Denk alle Tage an den Herrn, unseren Gott, mein Sohn, und hüte dich davor, zu sündigen und seine Gebote zu übertreten. Handle gerecht, solange du lebst; geh nicht auf den Wegen des Unrechts! Denn wenn du dich an die Wahrheit hältst, wirst du bei allem, was du tust, erfolgreich sein. Allen, die gerecht handeln, hilf aus Barmherzigkeit mit dem, was du hast. Sei nicht kleinlich, wenn du Gutes tust. Wende deinen Blick niemals ab, wenn du einen Armen siehst, dann wird auch Gott seinen Blick nicht von dir abwenden. Hast du viel, so gib reichlich von dem, was du besitzt; hast du wenig, dann zögere nicht, auch mit dem Wenigen Gutes zu tun. Auf diese Weise wirst du dir einen kostbaren Schatz für die Zeit der Not ansammeln. Denn Gutes zu tun rettet vor dem Tod und bewahrt vor dem Weg in die Finsternis. Wer aus Barmherzigkeit hilft, der bringt dem Höchsten eine Gabe dar, die ihm gefällt.

Manch einer wird sich nur noch dunkel an die Geschichte Tobits und seines Sohnes Tobias erinnern. Nach allem, was wir wissen, stammt die schriftliche Fassung des Buches aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert. Die Erzählung trägt die Züge eines Erbauungsromans. Offenbar richtete sich der Autor besonders an Menschen, die im Exil und in der Diaspora lebten. Sie wollte der Verfasser trösten und ermutigen. Im Mittelpunkt der Geschichte steht die Schilderung eines gottesfürchtigen Lebens, nämlich das des Tobit, in einer ansonsten gottvergessenen und gottlosen Gesellschaft: Ein Leben also mit allen Schwierigkeiten und Fragen, die der Lebensentwurf eines frommen Menschen mit sich bringt, zumal dann, wenn die Gesellschaft wenig oder gar kein Verständnis zeigt für ein solches Leben, das sich ganz auf den Glauben eines Menschen ausrichtet.

Es sind Fragen, die einen gläubigen Menschen ebenso betreffen wie seine gottvergessene Umgebung: Die Frage beispielsweise, ob es geboten ist, sich eher der Gesellschaft anzupassen oder aber sich von ihr abzugrenzen. Schon hier wird sichtbar, wie gegenwartsbezogen die Botschaft des Buches Tobit ist. Kaum ein Tag vergeht, an dem wir nicht Menschen begegnen, die aus dem Rahmen fallen, weil sie nicht dem Durchschnitt entsprechen. Wie oft sind wir dann im Zweifel, ob Integration erwartet werden kann oder Segregation geachtet werden muß. An die Frage nach Anpassung oder Abgrenzung in einer glaubensfernen Umgebung

schließt sich eine weitere an: Die Frage nämlich, wie der eigene Glaube lebendig bleiben kann, auch wenn er in der Gesellschaft unerwünscht ist und keine Anerkennung findet. Schließlich die Frage nach der eigenen Identität – und damit verbunden die Sorge, daß die eigene Identität nicht unbeschädigt erhalten werden kann, wenn sie gesellschaftlich mißachtet oder gar geächtet wird.

Dies alles sind Fragen, die sich in der christlichen Gemeinde in unserer Gesellschaft heute ebenfalls stellen, also durchaus zeitgemäße und gegenwartsbezogene Fragen auch unserer Lebensführung und unserer Lebensgestaltung. Sollen christliche Gemeinden alles ablegen, was als anstößig oder auch nur als unzeitgemäß empfunden wird, vielleicht sogar Ärger, Unmut und Empörung erregen kann? Das muß nicht immer nur gewollt sein, sondern kann auch ganz ungewollt entstehen. Und es können durchaus eher belanglose Ereignisse sein: Das Glockengeläut, das als Ruhestörung empfunden wird, oder die Prozession, die den Verkehrsfluß behindert. Zu den Lebenserfahrungen eines gläubigen Menschen gehört, daß sein Handeln und sein Verhalten ausgrenzt, weil die anderen anders sind – und weil ein Christ selbst auch anders ist als die anderen.

Die Kernfrage: anpassen oder standhalten?

Damit eine Gemeinde - wie auch jeder für sich selbst - diese Frage beantworten kann, muß klar sein, um was es dem gläubigen Menschen geht. Was ist der Kern seines Glaubens und seines Glaubensvollzugs? Was ist das für eine Überzeugung, die vielleicht ganz von allein dazu führt, anders zu sein als die anderen? Und was kann den gläubigen Menschen dazu verleiten, Glaubender zu bleiben, selbst dann, wenn – bestenfalls – Spott und – schlimmstenfalls – Unglück, Erniedrigung und Verfolgung der Preis für das Anderssein des Glaubens ist?

Das sind die Fragen, mit denen sich Tobit herumschlägt. Seine Antwort – und die seines Sohnes Tobias wie seiner ganzen Familie – ist ganz unmißverständlich: Alle, Tobit, Tobias und seine Familie, nehmen Unglück, Erniedrigung und sogar Verfolgung auf sich, um ihrem Glauben treu zu bleiben. Das klingt in unseren Ohren heute fast melodramatisch, zugespitzt, der eigenen Lebenserfahrung entzückt, weil doch unsere Gesellschaft den gläubigen Menschen eher achselzuckend belächelt wie einen bemitleidenswerten Toren, den man nicht ganz ernstnehmen kann.

Nun ist Tobits Erfahrung der Verfolgung keineswegs eine aus ferner grauer Vorzeit. Heute und in dieser Stunde werden auf der ganzen Welt Christen um ihres Glaubens willen verfolgt. Und Christenverfolgungen in Deutschland gab es unter den Vorzeichen des Faschismus bis 1945 und unter den Vorzeichen des Kommunismus bis 1989. Es lohnt sich also durchaus, einmal genauer hinzusehen und der Frage nachzugehen: Was ist das für ein Glaube, der so stark, so überzeugend ist, daß er die Kraft gibt, auch in der Dunkelheit von Erniedrigung und Verspottung an ihm festzuhalten? Welcher Glaube hat eine solche Macht? Was sind das für Überzeugungen, denen sich auch unter widrigen Umständen treu zu bleiben lohnt?

Tobit faßt diesen Glauben zusammen in seinem Vermächtnis an den Sohn Tobias. Es ist eine Abschiedsrede, die alles enthält, was dem Vater wichtig und deshalb

wert ist, auf den Sohn übertragen zu werden. Im Blick auf seine eigene Lage hat Tobit kaum noch Hoffnung, daß sich sein Schicksal wendet. Er hat mit dem Leben abgeschlossen. Als Lohn für seine Glaubenstreue hat er selbst Armut und Erniedrigung erfahren, bis er schließlich, als unmittelbare Folge einer seiner Glaubenstreue geschuldeten Handlung, erblindete. Tobit kann nicht mehr hoffen, daß Gott, der sich vor ihm verbirgt, noch ein spätes Glück für sein betagtes Leben bereithält. Er wünscht sich den Tod - nicht aus blanker Verzweiflung, sondern als Erlösung von seinem Leid und seinen Leiden. Tobit klagt nicht an und fühlt sich nicht ungerecht bestraft. Aber er kann auch keinen Sinn in seinem Leiden erblicken. Deshalb wünscht er zu sterben. Zuvor aber will er seine Verhältnisse ordnen. Dazu gehört, den Sohn in das einzuführen, was ihm selbst in seinem Leben und für sein Leben wichtig war. Das aber ist vor allem sein Glaube, der trotz Verarmung, Erniedrigung und Erblindung ungebrochen geblieben ist: Ein Glaube, der so stark, so überzeugend, so machtvoll ist, daß er Tobit die Kraft gibt, auch in der Dunkelheit seines Lebens an ihm festzuhalten.

Gerechtigkeit und Barmherzigkeit

Tobit kleidet sein Vermächtnis in drei Bitten. Er spricht nicht wie ein Vorgesetzter, der eine Forderung an seinen Untergebenen richtet, sondern im warmen Ton der Bitte des Vaters an den Sohn.

Seine erste Bitte lautet: Begrabe mich. So wie er, der Vater, unzählige Glaubensbrüder selbst begraben hat - und dafür Verhöhnung und Verfolgung erleiden mußte - so wünscht er sich, von seinem Sohn begraben zu werden.

Seine zweite Bitte: Laß Deine Mutter nicht im Stich und begrabe sie, wenn sie gestorben ist, an meiner Seite.

Uns mögen diese beiden Bitten eher überraschen. Warum hat das Begräbnis eine so herausragende Bedeutung? Für Tobit ist das Begräbnis Zeichen und Kundgabe des Glaubens, mehr noch, Zeichen der Zugehörigkeit zur Gemeinde: Auch im Tod ist der Mensch nicht verlassen, er bleibt in der Gemeinschaft der Glaubenden, und deshalb hat der Tod nicht die Macht, einen Menschen zu einem Nichts und Niemand zu machen. Anders gesagt: Der Glaube in der Gemeinschaft mit anderen Glaubenden schützt mich vor dem Verlöschen. Allein mein Glaube verhindert, daß mein Ich ein Nichts wird, kurz gesagt: Nur im Glauben wird meine Würde bewahrt, auch im Unglück, in der Zerstörung und schließlich im Tod.

Tobits dritte Bitte an seinen Sohn Tobias lautet: Denke alle Tage an den Herrn und hüte Dich davor, zu sündigen. In diesem Zusammenhang nennt Tobit besonders drei Gesichtspunkte, die im Mittelpunkt seines Gedenkens an den Herrn stehen: Handle gerecht, gehe nicht auf den Wegen des Unrechts und halte Dich in der Wahrheit. So beschreibt Tobit den Kern seines Glaubens und seines Glaubensvollzugs. Gerechtigkeit ist zunächst Liebe zum Recht und heißt vor allem: die Herrschaft des Rechtes anzuerkennen. Manch einer wird sagen, daß dies für uns heute eine blanke Selbstverständlichkeit ist. Aber trifft das tatsächlich zu? Wenn wir an die Rechte der Wehrlosen, die sich selbst weder verteidigen noch lautstark zur Sprache bringen können - am Anfang und am Ende des Lebens beispielsweise -

denken, wird uns klar, daß die Liebe zum Recht auch heute alles andere als eine pure Selbstverständlichkeit ist.

Zunächst also ist Gerechtigkeit die Anerkennung der Herrschaft des Rechtes. Gerechtigkeit ist aber doch noch mehr. Tobit fährt nämlich fort: Allen, die gerecht handeln, hilf aus Barmherzigkeit mit dem, was Du hast. Das scheint uns auf den ersten Blick befremdlich: Sollen wir nur denen helfen, die ihrerseits Gerechtigkeit üben? Sind wir nicht angehalten, allen Menschen zu helfen, gar den Sündern, von denen wir selbst nichts Gutes zu erwarten haben, besonders?

Wir sollten den Ratschlag des Tobit nicht vorschnell abtun oder gar als überholt und neutestamentlich überwunden zur Seite schieben. Tobit holt mit seiner Forderung, aus Barmherzigkeit zunächst den Barmherzigen zu helfen, eben diese Barmherzigkeit aus der Anonymität und stellt sie in eine persönliche Beziehung, die beidseitig von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit getragen wird: zwischen dem, der aus Barmherzigkeit hilft, und dem anderen, der aus Gerechtigkeit lebt. Hier beschreibt Tobit offenkundig die Beziehung von Menschen, die in der Gemeinde leben. Bevor wir dieses Verständnis, wie Tobit es seinem Sohn aufträgt, als zu eng gedacht abtun, lohnt es sich zu fragen, wie weit wir alle selbst hinter diesem Verständnis von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit im eigenen Alltag zurückbleiben.

Mit seinem Ratschlag, allen, die gerecht handeln, aus Barmherzigkeit zu helfen, läßt Tobit ein Verständnis von Lebensorientierung im Glaubensvollzug anklängen, das in der ganzen Heiligen Schrift immer wieder aufscheint: Wo dem Menschen etwas aufgetragen wird, darf der Mensch nicht überfordert werden. Gottes Gebot hat immer das rechte Maß im Blick. So maßlos Gott selbst seine Liebe verschenkt, so maßvoll sind seine Ratschläge und Weisungen.

Mit guten Gründen verbindet Tobit Gerechtigkeit mit Barmherzigkeit. Auch nach unserem Verständnis heute verweisen beide Begriffe aufeinander. Sie sind so etwas wie Knotenpunkte im Netz der Beziehungen zwischen Menschen. Denn wer nur gerecht ist - und sein will, kann leicht kalt und unbarmherzig werden. Umgekehrt gilt: Barmherzigkeit folgt dem Maßstab der Gerechtigkeit. Nur wenn Barmherzigkeit zur Gerechtigkeit hinzutritt - im Schenken und im Empfangen, ist der Mensch vor Überhebung geschützt. Und ebenso gilt: Nur wenn Gerechtigkeit der Barmherzigkeit ihr Maß gibt, ist diese davor gefeit, unseren Launen ausgeliefert zu werden und von der Stimmung des Tages abhängig zu sein. Barmherzigkeit ist kein Gefühl, das sich unserer bemächtigt, wenn wir gerade einmal milde gestimmt sind. Barmherzigkeit ist für Tobit – wie für uns – die Art und Weise, wie wir Gerechtigkeit zur Geltung bringen.

Tobit ist lebenserfahren genug, um das zu wissen. Er fordert eine erbarmende, keine kalte, wägende oder klügelnde Gerechtigkeit. Wohl auch deshalb gießt er seine Aufforderung, gerecht zu leben, in die Goldene Regel: Er fordert, Gutes zu tun, aber nicht – oder zumindest nicht nur – aus blanker Selbstlosigkeit, sondern weil jedermann selbst, oft schneller als gedacht, darauf angewiesen sein könnte, in Barmherzigkeit von anderen aufgenommen zu werden. Niemand soll meinen, daß es ihm gelingt, immer und ausnahmslos gerecht zu sein. Jeder muß wissen, daß er selbst angesichts seiner eigenen Gebrechlichkeit auf eine erbarmende, barmherzige

Gerechtigkeit hoffen muß. Auch in diesem Sinne sammelt der Gerechte einen kostbaren Schatz, nicht nur für das Jenseits, sondern, wie Tobit ausdrücklich sagt, für die Zeit der Not im Diesseits.

Schließlich und letztlich weist Tobit seinen Sohn Tobias darauf hin, daß der Mensch, wenn er aus Barmherzigkeit hilft, ein Zeugnis seines Glaubens ablegt: Er bringt dem Höchsten eine Gabe dar, die diesem gefällt. Das Opfer der Glaubenden ist ein Handeln in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit.

Tobits Vermächtnis enthält keine Bitten, die den Menschen aus der Welt herausführen, sondern stellt ganz weltzugewandte Ratschläge in den Mittelpunkt. Dieses Vermächtnis ist Wegweiser zu einer Lebensbewältigung, die auf die Verhältnisse in unserer Welt Rücksicht nimmt. Tobits Ratschläge überfordern nicht. Vielleicht gerade angesichts der eigenen Erfahrung, daß Verhöhnung und Erniedrigung die Folge von Glaubensstreue sein können, verbindet Tobit bedingungslose Glaubensstreue mit lebensklugen Ratschlägen. Er legt es nicht von vorneherein darauf an, das mutige Bekenntnis zu seinem Glauben in einen Widerspruch zu den Erwartungen der Welt zu setzen. Wenn Glaubensstreue zum Fixpunkt der Lebensgestaltung wird, heißt das nicht zwangsläufig, daß am Ende nur die Verspottung und der Mißerfolg stehen können.

In diesem Sinne ist der bisher übergangene, jetzt aber nachzutragende Hinweis Tobits an seinen Sohn zu verstehen: Wenn Du gerecht und barmherzig bist, wirst Du bei allem, was Du tust, erfolgreich sein.

Dieser Satz Tobits hat nicht die Bedeutung eines Lockangebotes, sondern ist Schlußfolgerung eines Glaubensvollzugs, der den Nächsten in den Blick nimmt, ohne sich selbst zu vergessen. Ein glaubender Mensch muß sich nicht ständig überfordern, nicht tagtäglich überwinden und sich nicht zu jeder Zeit selbst verleugnen, um Gottes Willen zu tun. Er soll auf den Nächsten blicken, ohne sich selbst dabei aus dem Spiel zu nehmen. Deshalb ist es für den Menschen so wichtig zu wissen, daß weder allein das eigene Ich, aber auch nicht allein das Du des Anderen sein Leben in der Balance halten kann. Diese Balance finden wir nur, wenn Gott in die Beziehung zwischen dem Ich und dem Du eintritt. Gottes maßvoller Anspruch, sein Gebot, das uns in unseren Möglichkeiten fordert, ohne uns zu überfordern, hält unser Leben im Gleichgewicht.

Tobits Bitte lautet: Denke jeden Tag an den Herrn, unseren Gott! Wie ein Spiegel das Licht auf den Betrachter zurückwirft, so spiegelt Gott, wenn der Mensch ihm seine ganze Aufmerksamkeit zuteil werden läßt, diese Aufmerksamkeit nicht allein auf mich zurück, sondern auf das Ich und das Du gleichermaßen. Eben das versteht Tobit unter Gerechtigkeit: Sie ist weder Selbstsucht noch Selbstverleugnung, sondern der glückende Versuch, eine Beziehung so zu gestalten, daß sie sowohl dem Ich als auch dem Du gerecht wird.

Wie oft im Leben wissen wir gar nicht so genau, was Gerechtigkeit von uns fordert. Tobit weiß, daß Gerechtigkeit nur gelingen kann, wenn der Mensch Gott in den Mittelpunkt stellt, also nicht das Ich und nicht das Du, sondern Gott zum Maßstab wählt: Er befreit aus der Gefangenschaft der Selbstsucht, aber er schützt auch davor, sich in der Begegnung mit dem Du des Anderen selbst zu verlieren.

Was nun bedeutet Tobits Verständnis von Gerechtigkeit für uns und unsere politische Verantwortung heute?

Gerechtigkeit und politische Verantwortung

Politik hat es mit der Aufgabe zu tun, einen Raum zu schaffen, den Menschen beanspruchen müssen, um ungehindert in Gerechtigkeit und Barmherzigkeit handeln zu können. Tobit selbst hat erfahren müssen, daß ihm dieser Raum nicht zugestanden wurde. Ihn wollte die Politik daran hindern, gerecht zu leben, und weil er trotzdem seinem Glauben treu blieb, wurde er verfolgt. An keiner Stelle äußert Tobit die Erwartung, die Politik solle sich sein Verständnis von Gerechtigkeit zu eigen machen oder diese Auffassung von Gerechtigkeit gar für alle verbindlich machen. In der Tat verfehlt Politik ihre Aufgabe, wenn sie glaubt, Gerechtigkeit gleichsam herstellen zu können. Dieser Versuch wird immer scheitern. Aber politisches Handeln wird selbst ungerecht, wenn es den Weg verbaut, den Menschen einschlagen und gehen wollen, um unsere Welt gerechter zu gestalten. Mehr noch: Politik hat die Aufgabe, Menschen zu helfen, einen Lebensentwurf zu finden, der dem Anspruch der Gerechtigkeit folgt.

Wie steht es nach dieser Maßgabe um die Gerechtigkeit in unserem Land? Drei Beispielfälle geben Hinweise für die Beantwortung dieser Frage an die Hand:

1. Gerechtigkeit ist zunächst und vor allem die Anerkennung der Herrschaft des Rechts. Deshalb steht das Bekenntnis zur Unverfügbarkeit von Menschenwürde und Menschenrechten am Beginn aller Politik. Nicht ohne Grund hat die deutsche Verfassung alle in diesem Zusammenhang einschlägigen Feststellungen einer Ewigkeitsgarantie unterworfen. Keine noch so große demokratische Mehrheit ist befugt, die Unverfügbarkeit der Würde und des Rechtes eines Menschen an Bedingungen zu knüpfen.

Die Rede von der Unantastbarkeit menschlicher Würde macht nur einen Sinn, wenn sie getragen wird vom Glauben an das Unbedingte, also bereit ist, eine Wirklichkeit anzuerkennen, die jenseits der Welt unserer sinnlichen Erfahrung liegt. Können wir heute in unserer Gesellschaft noch davon ausgehen, daß diese Voraussetzung erfüllt ist? Wie steht es in unserem Land um die Achtung des Rechts im Blick auf diejenigen, die ihr Recht auf Leben und Selbstbestimmung nicht selbst einklagen können? Zu denken ist hier vor allem an die Menschen, die ganz am Anfang und ganz am Ende ihres Lebens stehen. Wie sehr haben wir uns inzwischen damit abgefunden, daß die Ungeborenen, die ihr Recht auf Leben selbst nicht verteidigen können und deren hilfloses Leben ganz in unsere Hände gelegt ist, nur unter günstigen und glücklichen Bedingungen darauf zählen können, daß ihr Lebensrecht geachtet wird? Hat der Mensch das Recht, selbst zu bestimmen, wann er seinem Leben ein Ende setzt? Wie viele Zeitgenossen gibt es, die der Sterbehilfe das Wort reden, wie sie in der Gesetzgebung anderer Länder längst vorgesehen ist? Wer ist in unserer Gesellschaft lautstarker Anwalt der stummen Wehrlosen?

2. Ein weiterer, zweiter Beispielfall soll hier zur Sprache kommen. Wir reden heute mit gutem Grund viel über Gerechtigkeit im Sinne von Beteiligungsgerech-

tigkeit. Wie aber steht es um diese Beteiligungsgerechtigkeit in unserem Land angesichts der ziemlich trostlosen Lage der Bildung in Deutschland? Das Statistische Bundesamt hat kürzlich errechnet, daß im Zeitbogen der Jahre 2004 bis 2005 die staatlichen Ausgaben für Bildung gesunken sind. Was das für die Lebenschancen von Menschen heißt, liegt auf der Hand. Wer schon in jungen Jahren im Rahmen seiner Schullaufbahn scheitert, ist in der Regel gezeichnet für sein ganzes späteres Leben. Wer heute die Hauptschule ohne Abschluß verläßt, findet gewöhnlich keinen Ausbildungsplatz. Wer keine Berufsausbildung vorweisen kann, muß mit einschneidenden Folgen für Beruf, Einkommen und seine gesellschaftliche Anerkennung rechnen.

Dabei scheitern viele junge Menschen, weil sie selbst im fortgeschrittenen Lebensalter nicht einmal ausreichend ihrer Muttersprache mächtig sind. Diese Gruppe der in ihrer Sprechfähigkeit kaum oder nur höchst unzulänglich Ausgebildeten wächst von Jahr zu Jahr. Wie dringlich wäre deshalb eine Frühförderung gerade für diejenigen, deren Elternhaus nicht in der Lage ist, die Entwicklung eines jungen Menschen entsprechend zu begleiten und zu unterstützen. Familie, Erziehung und Bildung sind unverzichtbare Etappen auf unserem Weg zu mehr Gerechtigkeit.

3. Schließlich sei ein dritter und letzter Beispielsfall aufgeführt: Die Reformdebatte, wie sie seit Jahren in Deutschland geführt wird, wirft auf Schritt und Tritt Fragen nach unserem Verständnis von Gerechtigkeit auf. Mit gutem Grund muß jedes Urteil über soziale oder politische Vorhaben maßgeblich darauf Rücksicht nehmen, ob wir etwas als gerecht oder als ungerecht empfinden. In einer offenen Gesellschaft sind diese Empfindungen von unterschiedlichen Einschätzungen geprägt. Was ist gerecht, was vertretbar, was zu billigen? Antworten auf diese Fragen führen in der Regel zu gesellschaftlichem Streit. Entsprechend schwer ist es, eine allgemeine oder gar verbindliche Verständnisweise von Gerechtigkeit zu finden. Zudem entspricht es unserer Lebenserfahrung, daß sich sehr viel leichter sagen läßt, was von Fall zu Fall gerade nicht gerecht, also ungerecht ist.

Nicht gerecht, also ungerecht, ist es, vor dem Schicksal vieler Millionen Arbeitslosen die Augen zu verschließen und auf Entscheidungen zu verzichten, die arbeitslose Menschen wieder in ein Beschäftigungsverhältnis bringen. Wenn es also nicht gerecht ist, Menschen im Turm der Arbeitslosigkeit einzumauern, dann ist es – im Umkehrschluß – gerecht, alles zu tun, was die Bedingungen für das Wachstum von Beschäftigung verbessert. Im Klartext: Gerecht ist, was Arbeit schafft.

Hier zeigt sich der Sinn der Redeweise von den gerechten Chancen, die jeder Mensch in unserer Gesellschaft einfordern darf. Aus diesem Grund gehört die Förderung von Chancengerechtigkeit zu den erklärten Zielen unseres Gemeinwesens. Wie leer ist aber dieser Begriff angesichts von fünf Millionen arbeitssuchender, arbeitsloser Menschen in Deutschland. Rechnet man die verdeckte und versteckte Arbeitslosigkeit hinzu, reden wir in diesem Zusammenhang über fast neun Millionen. Die Folgen von Arbeitslosigkeit sind allen bekannt: Ausgrenzung, Armut, ein erzwungener Verzicht auf Selbstbestimmung, der Verlust von Selbstvertrauen, oft genug Beschämung und seelische Verletzung. Wie fühlt sich ein Mensch, der, gerade einmal 50 Jahre alt, arbeitslos wird – und nach einem Jahr feststellt, daß er offenkundig für den Rest seines Lebens in unserer Gesellschaft

nicht mehr gebraucht wird? Wie wertlos, wie nutzlos muß sich ein solcher Mensch vorkommen? Die Erwerbstätigenquote der 55- bis 64-Jährigen belief sich im Jahr 2004 in Deutschland auf gerade noch 41,1 Prozent – und blieb damit noch unter dem Durchschnitt der Europäischen Union von 42,4 Prozent zurück -, während sie im gleichen Jahr in Schweden bei 69,1 Prozent lag. Gleichzeitig klafft seit vielen Jahren in unserem Land eine Lehrstellenlücke, so daß immer mehr junge Menschen vergeblich auf einen Ausbildungsplatz hoffen. Wie weit haben wir uns von einer Gesellschaft entfernt, in der jeder mit seinen Begabungen und seinen Fähigkeiten gebraucht wird!

Haben wir wirklich das Gefühl, daß uns das Schicksal dieser Menschen angeht? Oder haben wir, hat die Politik das Ziel längst aufgegeben, unsere Gesellschaft so umzubauen, daß die vielen Millionen Arbeitssuchender wieder eine Möglichkeit erhalten, ins Erwerbsleben zurückzukehren, zumal in Zeiten hoher Arbeitslosigkeit die Last des Sozialstaates auf immer weniger Schultern geladen wird? Auf Schritt und Tritt ist ja denn auch zu beobachten, wie sich die zahlenmäßig immer geringer werdenden Erwerbstätigen zunehmend sträuben, diese Last länger noch zu tragen. Vor allem Jüngere suchen nach Auswegen – mit gutem Grund: Denn zu der Last der Finanzierung des Sozialstaates kommen die finanziellen Belastungen, die mit jeder Familiengründung einhergehen.

Eine weitere, nicht minder schwerwiegende Ungerechtigkeit kommt hinzu. Sie geht zu Lasten unserer Nachkommen, weil die Lohnersatzleistungen auf Pump gezahlt und von unseren Kindern mit Zins und Zinseszins zurückgeführt werden müssen. Die Ungerechtigkeit liegt auf der Hand, sie ist geradezu himmelschreiend. Gleichwohl hat bis heute keine Regierung, keine Partei und keine Gewerkschaft ein Konzept vorgelegt, das eine Antwort auf die Frage gibt, wie in nennenswertem Umfang arbeitslosen Menschen die Rückkehr ins Erwerbsleben ermöglicht werden kann. Stattdessen wird immer häufiger behauptet, Vollbeschäftigung sei auf Dauer unerreichbar und nichts anderes als das Ergebnis weltfremden Wunschenkens. Dabei sind die Folgen dieser Selbstbescheidung bei der Bestimmung des politischen Zieles erschreckend. Wir verteilen mit einem immer größeren Verwaltungsaufwand den Mangel. Die im Frühsommer 2006 erneut entbrannte Debatte über eine Generalrevision von Hartz IV, aber auch die seit Jahren anhaltende Kritik an den Kosten der Nürnberger Mammutbehörde zeigen, wohin der Hase läuft, wenn wir nicht endlich unsere Aufmerksamkeit den Ursachen und Gründen der Massenarbeitslosigkeit zuteil werden lassen. Stattdessen aber kürzen wir Leistungen – beispielsweise die der Kranken-, Arbeitslosen-, Renten- und Pflegeversicherung, während gleichzeitig Steuern und Abgaben erhöht werden.

Längst ist die Politik in einem Teufelskreis gefangen: Rund 60 Prozent der Einnahmen des Bundesfinanzministers fließen heute allein in die Finanzierung der Folgen der Massenarbeitslosigkeit. Da bleibt kaum noch der Spielraum, den man braucht, um mit den erforderlichen Geldmitteln die Ursachen der Arbeitslosigkeit nachhaltig und erfolgversprechend zu bekämpfen. Ist das gerecht?

Gerechtigkeit heißt, unsere Gesellschaft so umzubauen, daß wieder mehr und neue Beschäftigung entsteht – nicht eine Beschäftigung zum Schein, sondern sozialver-

sicherungspflichtige, existenzsichernde Beschäftigung. Das von vielen beschworene Ende der Erwerbsgesellschaft bringt keine Befreiung der Menschen, sondern ist der Anfang vom Ende sozialer Sicherheit. An dieser Einsicht aber reden wir im Geist kleinmütiger Eintracht nach Kräften vorbei. Wir scheuen die Anstrengung, nach Wegen zu suchen, die uns dem Ziel der Vollbeschäftigung näher bringen können. Voraussetzung hierfür wäre eine beschäftigungsfreundliche Steuerreform und eine namhafte Anstrengung in der Bildungspolitik – neben anderen, kaum minder wichtigen Entscheidungen, die zu einer Verringerung der in jedem Unternehmen von Jahr zu Jahr steigenden Kostenbeteiligung am Aufwand der aufgeblähten staatlichen Verwaltung führen, einzelbetriebliche Entscheidungen über Arbeitszeit und Lohnfindung ermöglichen, zu einer schrittweisen Umfinanzierung der Kosten sozialer Sicherheit - von lohnbezogenen zu lohneinkommensunabhängigen Beiträgen - führen bis hin zu einem Einstieg der Beteiligung von Arbeitnehmern am Produktivvermögen – nicht zuletzt als Teil einer zusätzlichen Vorsorge für das Alter.

Statt eine solche Vorstellung einer beschäftigungsfördernden Reform, bei der die unterschiedlichsten Maßnahmen wie die Zahnräder einer Uhr ineinander greifen, zu entwickeln, dreht die Politik seit vielen Jahren an dieser und jener Stellschraube, ohne sich freilich ausreichend klar zu machen, wie oft die eine Maßnahme schon deshalb verpuffen muß, weil eine andere, im gleichen Atemzug beschlossene Maßnahme sie ihrer Wirkung beraubt. Ein schönes Beispiel hierfür bietet regelmäßig die deutsche Steuerpolitik, zuletzt die beschlossene „Reichensteuer“: Sie wird so gut wie niemanden treffen, solange ausreichend kompensierende Steuergestaltungsmöglichkeiten zur Verfügung stehen.

Statt endlich ein Paket zu schnüren, das Maßnahmen und Vorschläge enthält, die in ihrer jeweiligen Wirkung schlüssig auf das eine Ziel der Mehrung von Beschäftigung ausgerichtet sind, gehen wir einen anderen Weg und verunglimpfen das Ziel. Die Politik zeigt keine Neigung, sich für das Ziel der – nach Meinung vieler ohnehin nicht erreichbaren – Vollbeschäftigung in die Pflicht nehmen zu lassen: Nicht wenige wollen uns zum Beispiel weismachen, die Arbeit gehe uns aus. So abwegig, bei Licht betrachtet, diese Unterstellung ist, so sehr hat sie sich doch längst in unserem Denken eingenistet.

Schlimmer aber noch als solche Fehleinschätzungen ist der Versuch, moralisch zu diskreditieren, was zu mehr Beschäftigung führen könnte: Wenn beispielsweise ein Schritt zu mehr Beschäftigung eine – maßvolle – Erhöhung der Arbeitszeit ist, mißbrauchen gleichwohl nicht wenige den Begriff der Solidarität, um diesen Schritt gründlich in Verruf zu bringen. Ein Schritt wie der, die Jahres- oder auch Lebensarbeitszeit zu erhöhen, dient zwar der Sicherung und Mehrung von Beschäftigung, findet aber dennoch in der Öffentlichkeit keine Freunde. Ganz im Gegenteil: Von Sozialabbau ist in diesem Zusammenhang die Rede, von Ungerechtigkeit und der Zertrümmerung des gesellschaftlichen Lastenausgleichs.

Ohne Zweifel kommt die Erhöhung der Lebensarbeitszeit einer Rentenkürzung gleich. Vergessen allerdings wird von vielen, die das vorwurfsvoll feststellen, daß dieser Schritt doch nur deshalb notwendig geworden ist, weil Maßnahmen zur Sicherung der Rente unterblieben sind: Bei sinkender Beschäftigung, weniger

Beitragszahlern, mehr Arbeitslosen, einer stark rückläufigen Kinderzahl und insgesamt schrumpfender Bevölkerung sowie angesichts des schon heute sich auf rund 80 Milliarden Euro belaufenden jährlichen staatlichen Zuschusses zur Rentenkasse sind alle Fluchtwege versperrt, einer Erhöhung der Lebensarbeitszeit auszuweichen, wenn das Rentenniveau nicht weiter unverhältnismäßig absinken soll.

Wer ist in diesem Zusammenhang Anwalt der Gerechtigkeit? Ist das der, dem der Vorwurf des Sozialabbaus schnell von den Lippen geht, oder ist es der, dem die Zukunftssicherung der Rente für die nächsten Jahrzehnte am Herzen liegt? Kann man tatsächlich als ungerecht bezeichnen, was nach bestem Wissen und Gewissen dazu angetan ist, die Zahl der Arbeitsplätze in Deutschland wieder zu steigern? Ist es ungerecht, Entscheidungen zu treffen, die Hunderttausende von Menschen aus der Arbeitslosigkeit in ein Beschäftigungsverhältnis zurückführen? Und ist es ungerecht, jeden in unserer Gesellschaft - nach seiner jeweiligen Leistungskraft - an der Erreichung dieses Zieles zu beteiligen?

Heute haben wir uns weitgehend Tobits Verständnis von Gerechtigkeit angeeignet. Auch wir verstehen unter Gerechtigkeit kein kaltes Klügeln, sondern nennen gerecht ein Handeln, das den Menschen zugewandt ist. Gerechtigkeit benennt eine Einstellung, die auf den Ausgleich zwischen Ich und Du abzielt, indem wir das, was recht ist, auf barmherzige Weise tun. In diesem Sinne fordert Gerechtigkeit dazu auf, mit vereinten Kräften dafür zu sorgen, daß alle Menschen teilhaben können an Arbeit und Wohlstand. Als beides noch ungefragt gegeben schien, wurde Gerechtigkeit häufig genug allein und ausschließlich als verteilungspolitische Aufgabe verstanden. Heute müssen wir wieder lernen, daß die Hilfe für Bedürftige nur im dem Maße sichergestellt werden kann, wie Beschäftigungswachstum dafür sorgt, staatliche Unterstützung auf dem Wege der Umverteilung bezahlen zu können. Gerecht ist, was Menschen befähigt, für sich selbst sorgen und für sich selbst geradestehen zu können. Denn nichts befugt uns, dem Anderen sein Recht zu nehmen.

Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht heißt: Bereit zu sein, neu zu denken und nicht einfach das Gebotene als das Unmögliche abzutun. Tobit war dazu bereit, um der Gerechtigkeit – einer erbarmenden, menschenzugewandten Gerechtigkeit – willen. Er nahm in Kauf, daß er deshalb und dafür verlacht und verunglimpft wurde. Der Maßstab der Gerechtigkeit war ihm wichtiger als ein Leben ohne Behelligung. Ist sein Maßstab auch unser Maßstab? Es könnte, wenn wir wollen, unser Maßstab werden!

Anmerkung

* Erweiterte Fassung des Biblischen Impulses anlässlich des 96. Deutschen Katholikentages am 26. Mai 2006 in der Basilika St. Johann in Saarbrücken.

Christoph Böhr ist Abgeordneter im Landtag Rheinland-Pfalz und Stellvertreter Vorsitzender der CDU Deutschlands.

Christliche Wertevermittlung als Aufgabe Politischer Bildung

Der heutige Prozeß der Globalisierung aller menschlichen Funktionen stellt sich als eine bereits lang andauernde, geschichtliche Entwicklung dar. Die Kolonialisierung und eine westliche Lebensweise in Asien, Amerika und Afrika markieren wesentliche Etappen auf diesem Weg. Dadurch, daß Europa seine im Christlichen verwurzelten Ideen von Gesellschaft und Individuum, von Freiheit und Recht, von Kultur und Religion, aber auch seine technischen Errungenschaften in alle Erdteile trug, schuf es sich neue Wettbewerber. Diese Globalisierungsentwicklung und der damit verbundene internationale Wettbewerbsdruck führten zum Aufbrechen überkommener Wertvorstellungen und christlicher Orientierungen.

Die Fragen nach Grundwerten, gemeinsamen Identitäten sowie Sinn- und Lebensperspektiven werden durch diesen Globalisierungsdruck immer mehr in den Hintergrund gedrängt, inhaltlich ausgehöhlt oder einfach unbeantwortet gelassen. Es ist *Eberhard Rhein*¹ zuzustimmen, das Europa Antworten auf die Herausforderungen durch die Globalisierung geben muß. Das heißt aber auch, daß da ein geistiges Fundament vorhanden ist, was diesen Druck zu bewältigen in der Lage ist. Hier kommt der Politischen Bildung in Europa eine besondere Bedeutung zu. Eine Aufgabe der Politischen Bildung ist es zu vermitteln, daß Marktwirtschaften allein nicht ausreichen, um diesem Globalisierungsdruck zu begegnen. Es sind gewisse Rahmenbedingungen unabdingbar, und dazu gehört etwa, daß sich rechtsstaatliche Demokratie und soziale Marktwirtschaft einander bedingen.

I. Erwachsenenbildung als Bestandteil politischer Bildungsarbeit

Politische Bildung oder Staatsbürgerkunde werden in der europäischen Bevölkerung oftmals allein Schülern und Jugendlichen zugeordnet. Dies hängt etwa in Deutschland damit zusammen, daß Politische Bildung ein Schulfach in der ersten und zweiten Sekundarstufe ist. In der Tat erfolgte auch die Ausweitung der Politischen Bildung auf alle Bevölkerungsgruppen erst in den vergangenen drei Jahrzehnten. Hierfür sind zwei Gründe maßgeblich.

In früheren Jahrhunderten war die Lehre über den Staat in großen Teilen eine statische Größe; eine der Ursachen hierfür ist darin zu suchen, daß viele Bürger unmündig und uninformiert waren. Erst mit der Durchsetzung von Grund- und Menschenrechten im frühen 19. Jahrhundert fand hier eine allmähliche Bewußtseinsänderung statt, die durch den Bedeutungszuwachs der Medien – etwa Zeitungen – beschleunigt wurde. Zunächst reichte es noch aus, wenn in der allgemeinen Schulerziehung der Einzelne Grundlagen des Staatsaufbaues, der Gesellschaft, der Kirche und des Militärs vermittelt bekam. Seit den sechziger Jahren des 20. Jahrhun-

derts nehmen aber die gesellschaftlichen Veränderungen drastisch zu – nicht zuletzt entfacht durch die Studentenbewegung. Politische Entwicklungen wie etwa der Prozeß der europäischen Integration sind für viele Erwachsene nicht mehr nachvollziehbar.

Schließlich tritt ein weiterer Aspekt hinzu. Lag die durchschnittliche Lebenserwartung der Männer vor einhundert Jahren bei rund 58 Jahren, so ist sie heute auf etwa 78 Jahre gestiegen; die durchschnittliche Lebenserwartung der Frauen liegt sogar bei rund 80 Jahren. Nun sind die älteren Menschen bis zu ihrem Tode wahlberechtigt und wirken damit am Gemeinwesen und in der Politik mit. Viele Senioren sitzen sogar an verantwortlicher Stelle in Gremien mit gesellschaftlicher, kultureller oder politischer Verantwortung. Es ist daher notwendig, stärker als in früheren Zeiten ältere Menschen über aktuelle Entwicklungen zu informieren und ihnen Gelegenheit zur Diskussion zu geben. Fehlt eine nachhaltige Erwachsenenbildungsarbeit, die sich auch an ältere Bürger richtet, so ist rechts- oder linksextremem Ideengut Tür und Tor geöffnet.

II. Zur Genese Politischer Bildungsarbeit

In der Französischen Revolution wurden die Forderungen nach Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit laut. Doch schnell zeigte es sich, daß diese politischen Ziele in konkrete Rechtsvorstellungen und Gesetze umgewandelt werden müssen, um ihnen Geltung zu verschaffen. Dies war die Geburtsstunde der Grund- und Menschenrechte. Zwar sind mit den Zehn Geboten (Dekalog) erste Rechtsvorstellungen formuliert worden, die dann immer wieder konkretisiert wurden, vor 1789 vor allem durch *Montesquieu*, *Voltaire* und *Rousseau*. Doch erst die französische und damit die amerikanische Verfassung legten umfassende Grundrechtskataloge als allgemein verbindliche Rechtsnormen fest.

Nach der Französischen Revolution traten die Grund- und Menschenrechte einen 150jährigen Durchsetzungskampf an, der mit mancherlei Rückschlägen verbunden war. Erst nach den Schrecken der beiden Weltkriege wurde offenkundig, daß es national und international verankerter Grund- und Menschenrechte bedarf. 1949 wurde die UN-Menschenrechtserklärung in Kraft gesetzt und im gleichen Jahr auch die Europäische Menschenrechtscharta. Diese Dokumente blieben zwar völkerrechtlich unverbindlich, doch fanden sie rasch Eingang in nationale Verfassungen wie z.B. dem Bonner Grundgesetz. Inzwischen ist die Europäische Menschenrechtskonvention als Bestandteil des Vertrages von Maastricht auch europäisches Recht. Hingegen harrt die zweite Generation von Grundrechten, die sich vor allem auf den sozialen Bereich erstreckt und in den sechziger Jahren in der Europäischen Sozialcharta formuliert wurde, noch ihrer vollständigen, rechtlichen Umsetzung.³ Ähnliches gilt für die dritte Generation von Grundrechten, die sich auf den Bereich des Umweltschutzes erstreckt, aber etwa auch das Recht auf Arbeit einfordert. Diese dritte Grundrechtsgeneration ist in der Europäischen Union umstritten und deshalb nur teilweise verwirklicht. Bezüglich den Religionsgemeinschaften ist festzuhalten, daß das Recht der Religionsfreiheit bereits in der ersten Grundrechtsgeneration festgeschrieben wurde. Menschenrechtsberichte des Europäischen Par-

laments, des Europarates und von Amnesty International überprüfen jedes Jahr die Einhaltung dieser Grundrechte. Gerade in den säkularisierten Gesellschaften von heute stellen die Grund- und Menschenrechte ein Hilfsmittel dar, um darzustellen, daß es trotz aller Umbrüche und Veränderungen gewisse Naturrechte und Grundwerte gibt, die unverrückbar sind. Damit ist gewährleistet, daß der Inhalt überkommener Gesellschaftsprinzipien in neuer, rechtlich genau bestimmter Form weiter fortbesteht, wengleich dies in Einzelfragen wie z.B. der Bioethik schwierig ist.

Die Frage der Demokratisierung in Europa war zunächst erst einmal eine vorrangige Aufgabe für Deutschland und Österreich. Schon nach dem Ende der Kaiserzeit gewann in den neu geschaffenen Republiken die Demokratie nicht so richtig an Boden. Ihre Bürger entwickelten nur ein unzulängliches Bewußtsein für eine rechtsstaatliche Demokratie. So war es dann auch kein Zufall der Geschichte, daß die Weimarer Republik scheiterte und der „Anschluß“ Österreichs an das Deutsche Reich so rasch und widerstandslos erfolgte. Nach zwölf Jahren totalitärer Herrschaft mußte Deutschland nach 1945 wieder demokratisiert werden. Insoweit kam der Politischen Bildung eine vorrangige Stellung zu. Besonders die Amerikaner trieben dieses Unterfangen energisch voran; für sie war Politische Bildung eine Art „Re-education“, also eine Umerziehung vom totalitären Nationalsozialismus zur rechtsstaatlichen Demokratie. Es waren auch die Amerikaner, die am Zustandekommen der Nürnberger Prozesse und der „Entnazifizierungen“ maßgeblich beteiligt waren. Für sie war klar: Erst wenn die Deutschen sich dauerhaft mit demokratischem Ideengut identifizieren, vermag eine Demokratie in Deutschland dauerhaft Bestand haben.

Die Politische Bildungsarbeit hat sich dann in Deutschland nach 1945 rasch institutionell verfestigt. In Deutschland war die dauerhafte Existenz von Politischer Bildung in dreierlei Hinsicht unbedingt notwendig. Zum einen galt es, die Demokratie in Deutschland zu festigen. Des weitern mußte das Vakuum gefüllt werden, welches das Reichspropagandaministerium hinterlassen hatte. Es war offenkundig, daß die Deutschen aus der NS-Zeit ein gewisses Maß an Belehrungen und Volksbildung einfach gewohnt waren. Hier mußte nun eine positive, demokratische Fortsetzung von Gewohntem gefunden werden, um dieses Feld nicht undemokratischen Kräften zu überlassen. Als drittes Motiv war zu bedenken, daß die damalige „DDR“ in Mittel- und Ostdeutschland an den Schulen und in den Betrieben das Fach „Marxismus-Leninismus“ eingeführt hatte. In diesem Unterricht wurde den DDR-Bürgern der totalitäre Geist des Kommunismus eingepfht. Durch Gruppierungen in der Bundesrepublik Deutschland versuchte die DDR, ihre totalitäre Ideologie auf den anderen Teil Deutschlands zu übertragen. Es war deshalb nur verständlich, wenn hier die Bundesrepublik durch ihre Politische Bildungsarbeit dem etwas entgegenzustellen versuchte.

Politische Bildungsarbeit war aber nicht nur in Deutschland und Österreich, sondern auch in Italien dringend erforderlich. Der Faschismus *Mussolinis* hatte sämtliche demokratische Kräfte im Keim erstickt. Es gab zwar in Italien seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine staatsbürgerliche Erziehung. Doch handelte es sich hier nicht um ein eigenständiges Fach. Staatsbürgerliche Erziehung war in der

allgemeinen Erziehung und im Geschichtsunterricht enthalten. Erst 1958 wurde nach einer großen öffentlichen Diskussion Staatsbürgerkunde als schulisches Fach in die Lehrpläne der Sekundarstufenschulen aufgenommen.

Trotzdem stellt sich der Dialog der Politischen Bildung mit den Religionsgemeinschaften als notwendig dar. So leisten die christlichen Kirchen nach wie vor einen wichtigen Beitrag für Sinn- und Werteorientierungen. Zum anderen gewinnen andere Religionsgemeinschaften, vor allem der Islam, in der Europäischen Union an gesellschaftlichem Gewicht. Hier sollte Politische Bildung vermitteln, daß in Europa, aber auch in anderen Staaten ein hohes Maß an Toleranz Voraussetzung für ein gemeinschaftliches Miteinander bildet.⁶

III. Pluralität und Konsens in der Politischen Bildung

Der Pluralismus gilt heute als zentrales Charakteristikum moderner Industriegesellschaften. Das bedeutet, daß moderne Gesellschaften in eine Vielzahl von Segmenten zerfallen und nicht – wie einst im Mittelalter – unter dem Dach des Kirchturms geeint sind. Eng verknüpft mit dem gegenwärtigen Pluralismus sind Wertewandel, soziale Umschichtungen, technische Innovationen und dynamische Entwicklungen aller Art. Auch frühere Gesellschaften etwa in der Antike oder der Renaissance waren nicht einheitlich. Doch gab es Sinnorientierungen und Werthaltungen, die allgemein akzeptiert wurden.⁷

In diesen Tagen, wo allerorten in öffentlichen und privaten Finanzhaushalten gestrichen und gespart wird, kommt auch Kritik an der Politischen Bildung auf und die Überlegung, vielleicht hier Steuergelder einzusparen. Politische Bildung und die damit verbundenen Lehren von Staat, Demokratie und Gesellschaft sind aber nicht ein Luxus, den man sich in besseren Zeiten eben erlaubt. Die Ausbildung von demokratischem Denken und das Erlernen von Konsensbereitschaft sind Eigenschaften, die zum Überleben jeder Demokratie notwendig sind. Diese Fähigkeiten sind nicht einfach vorhanden, sie müssen in der Politischen Bildung eingeübt werden.

Wenn ein Kontinent wie Europa, der Jahrhunderte lang durch Zwistigkeiten und Kriege zerteilt war, sich zu einer Gemeinschaft zusammenschließt, so ist dies wahrlich eine Mammutaufgabe. Für den einzelnen Bürger sind die gesamten Entwicklungen und Strukturen, die sich im Rahmen des Integrationsprozesses herausbilden, kaum noch zu durchschauen. Hier ist Aufklärung, ist Politische Bildung gefordert. Schließlich haben Entscheidungen der Gemeinschaft unmittelbare und weitreichende Auswirkungen für alle Menschen, die in den sechzehn Staaten der Union leben. Denn erst die Kenntnis über die Zuständigkeiten und die Entscheidungsprozesse auf der europäischen Ebene versetzten den Einzelnen in die Lage, am Willensbildungs- und Entscheidungsprozeß über diese Fragen aktiv mitzuwirken.

Was schon für den einzelnen Bürger gilt, trifft noch in viel stärkerem Umfang auf die gesamte Gruppe der sogenannten Multiplikatoren zu. Auf fachlicher, lokaler, regionaler und nationaler Ebene kann heute ohne den Bezug zu europäischen Zusammenhängen Politik nicht mehr verstanden und gemacht werden. Die Mehrzahl

der hier zu bewältigenden Probleme, wie die Schaffung und den Erhalt von Arbeitsplätzen, Umweltschutz, Friedenssicherung sowie wirtschaftliches und soziales Wohlergehen haben heute eine die nationalen Grenzen überschreitende Dimension. Die Europäische Union bietet zur Bewältigung dieser Fragestellungen Lösungsansätze und finanzielle Mittel, die auf anderen Politikebenen so nicht bestehen. Auch dort, wo ein Mitgliedsland der Union noch eigenständige politische Entscheidungen zu fassen vermag, sind diese von Vorgaben aus Brüssel bestimmt oder müssen zumindest mit anderen Mitgliedsstaaten abgestimmt werden.

IV. Eckpfeiler Politischer Bildungsarbeit

Zu den Grundlagen einer freiheitlichen Demokratie gehört die Existenz und Einhaltung eines Grund- und Menschenrechtskataloges. Darüber hinausgehend werden in der Politischen Bildung die verschiedenen Möglichkeiten gesellschaftlichen Engagements aufgezeigt. Doch reicht dies allein nicht aus. Politische Bildung sollte auch wirtschaftspolitische Grundlagen vermitteln. Seit fünfzig Jahren hat die Idee der Sozialen Marktwirtschaft deutsche und europäische Politik geprägt, so wie es sich generell erwiesen hat, daß Demokratie ohne eine marktwirtschaftliche Ordnung nicht funktionieren kann.

Gerade nach der politischen Wende 1989/90 ist für jedermann offenkundig geworden, daß der Wirtschaftsprozess nicht durch obrigkeitlichen Zwang gelenkt, sondern innerhalb eines Ordnungsrahmens durch die Funktion freier Preise und den Motor eines freien Leistungswettbewerbs gesteuert werden muß. Selbstverantwortung und Eigeninitiative bei der Berufswahl, bei der Arbeit und dem Konsum sowie eine leistungsorientierte Einkommensverteilung sind Antriebskräfte, die in einer Marktwirtschaft zu einem Höchstmaß von Produktion und Steigerung des Wohlstandes der gesamten Bevölkerung führen. „Wohlstand für alle“⁹ ist demnach nur durch das Zulassen von Marktmechanismen und Wettbewerb möglich. Die freie Preisbildung im Zusammenhang mit Wettbewerb führt dazu, daß die volkswirtschaftlichen Ressourcen in die effizientesten Verwendungen geführt werden.

Ausgangspunkt der Sozialen Marktwirtschaft ist es, durch eine arbeitsbedingte Massenkauftkraft die Produktivität der Wirtschaft zu mehren und durch Wettbewerb Wirtschaftswachstum zu erreichen. Dabei sollte jeder Bürger die Freiheit haben, sein Leben so zu gestalten, wie dies dem Rahmen seiner finanziellen Verfügbarkeit und den persönlichen Wünschen und Vorstellungen des Einzelnen entspricht. Hierbei sind ethische Überlegungen und Tugendhaftigkeiten wie Ehrlichkeit, Redlichkeit, Sparsamkeit und Bescheidenheit von Bedeutung. Die Konsumfreiheit des Einzelnen ist als demokratisches Grundrecht anzusehen, ebenso die Freiheit des Unternehmers, das zu produzieren oder zu vertreiben, was er entsprechend den Marktgegebenheiten, also den Bedürfnissen der Konsumenten, als notwendig und erfolgversprechend ansieht. Dadurch wird deutlich, daß freiheitliche Demokratie und Soziale Marktwirtschaft ebenso zueinander gehören wie Diktatur und Planwirtschaft.

In der Politischen Bildungsarbeit sollte klar werden, daß Sozial- und Wirtschaftspolitik in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen sollten. Wenn die

Kosten – wie beispielsweise in Deutschland – für die Sozialausgaben zu hoch sind, dann besteht die Gefahr, daß Unternehmen nicht nur aus Deutschland, sondern aus der Europäischen Union ins Ausland abwandern. Die Verbindung von Sozial- und Wirtschaftspolitik entspricht der christlichen Gesellschaftslehre, also den Ideen von Solidarität und Subsidiarität. Auch künftig sollte europäische Sozialpolitik daran ausgerichtet sein, jenen Menschen zu helfen, die sich nicht selbst zu helfen vermögen. Allerdings darf durch sozial-caritatives Engagement nicht die wirtschaftliche Entwicklung in Europa insgesamt gefährdet werden. Gerade angesichts der anhaltenden politischen, wirtschaftlichen und sozialen Umbrüchen in Europa wird deutlich, daß die Demokratie als auch die Marktwirtschaft keine „Schönwetterveranstaltung“ sind. Aber es gibt eben – wie schon *Churchill* und *Erhard* es formulierten – keine bessere Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, wobei eines klar sein muß: Demokratie und Marktwirtschaft kommen ohne den persönlichen Einsatz nicht aus.¹⁰

V. Grundwerte in der Politischen Bildung

In den siebziger und achtziger Jahren wurden hitzige Grundwertediskussionen in Europa geführt. Der allgemeine Wertewandel und die fortschreitende Säkularisierung ließen die Frage aufkommen, wo denn die politischen und praktisch-philosophischen Grundlagen der modernen Gesellschaft zu suchen sind. In Großbritannien, den Niederlanden und Deutschland wurde diese Grundwertediskussion mit besonderer Intensität geführt. Das Engagement in Deutschland ist darauf zurückzuführen, daß es hier keine so einheitliche Tradition von Werten wie in den europäischen Nachbarstaaten gibt.¹¹ Es ist erkennbar, daß gewisse allgemeine Gesellschaftsprinzipien vorhanden sind, die in der europäischen Bevölkerung Akzeptanz finden, sei es in christlicher und säkularisierter Form. Die konkrete, inhaltliche Ausformung dieser Gesellschaftsprinzipien erfolgt jedoch im Rahmen von Grund- und Menschenrechtsdiskussionen bzw. Auseinandersetzungen darüber, wie diese Rechte in der jeweiligen Verfassung eines Landes bzw. in europäisches Recht umgewandelt werden können.

So wie die beiden christlichen Kirchen in Deutschland an gesellschaftlichen Einfluß seit der *Adenauer*-Ära verlieren – am deutlichsten läßt sich das in Deutschland an der Zahl der Kirchenaustritte festmachen, so nimmt auch die politische Bedeutung christlicher Gesellschaftsprinzipien in Europa allmählich ab. Diese Entwicklung ist insoweit unbefriedigend, als Europa über Jahrhunderte Hüter christlichen Glaubens und Ideengutes gewesen ist. Allerdings sind christliche Gesellschaftsprinzipien insoweit politisch relevant, als sie in säkularisierter Form in der europäischen Politik fortbestehen.

Das, was wir heute als das Gemeinwohl und das Gemeinwesen vor allem mit dem Staat bzw. der Europäischen Union verbinden, ist auf christliche Wurzeln zurückzuführen. Es war zunächst *Cicero*, der deutlich zu machen versuchte, daß der Staat kein Selbstzweck sei, sondern allen dient, die römisches Recht anerkennen und gemeinschaftlichen Nutzen anstreben. Es kann dadurch die Privatsphäre des Einzelnen und der Familie gestärkt und geschützt werden. Es war dann dreihundert

Jahre später der römische Kaiser *Konstantin*, der die Vorstellungen von Gemeinwohl mit der christlichen Idee der Nächstenliebe verband.

Seither haben wir sehr unterschiedliche und zwielichtige Interpretationen von Gemeinwohl in Europa erleben müssen. Im europäischen Mittelalter war das Gemeinwesen vor allem nach katholischen Vorstellungen geordnet und mit feudalistischen Prinzipien verknüpft. In der Renaissance und dem Absolutismus wurde das Gemeinwesen vollkommen der Herrschaft des Fürsten oder Monarchen untergeordnet. Erst im 19. Jahrhundert wurde das monarchische Prinzip zugunsten demokratischen Ideengutes zurückgedrängt. Dabei wurde das Gemeinwohl mit Nation gleichgesetzt, so in Deutschland: Hier wurde die Idee vom Gemeinwesen zunächst im Nationalsozialismus und dann in der totalitären Ideologie des Marxismus-Leninismus mißbraucht.

Heute verspüren nicht nur viele Deutsche, sondern auch einige Europäer einen schalen Beigeschmack, wenn es um Fragen des Gemeinwohls geht. In den achtziger und neunziger Jahren werden Verantwortung und Grenzen des Gemeinwohls hitzig diskutiert. Das Gemeinwohlprinzip ist längst zu einer säkularen Größe geworden, ebenso wie die beiden anderen ursprünglich katholischen Gesellschaftsprinzipien, die Solidarität und die Subsidiarität. Damit ist zunächst gemeint, daß gewisse gesellschaftliche Aufgaben besser in der Gemeinschaft umgesetzt werden können. Zum anderen soll in einer Gemeinschaft auch jenen Menschen geholfen werden, die sich nicht selbst zu helfen vermögen (Subsidiaritätsprinzip). Grundsätzlich werden diese Prinzipien auch heute nicht infrage gestellt, doch lassen die Auswüchse des Wohlfahrtsstaates hier den Blick in mancher Hinsicht kritischer werden. Zudem verschärfen die schlechteren wirtschaftlichen und sozialen Rahmenbedingungen den Druck auf die Staaten in Europa und alles, was mit Gemeinwohl zusammenhängt. Zunehmend wird der Einzelne allein auf seine Leistung und sein Durchsetzungsvermögen zurückgeworfen. „Jeder für sich und alle gegen alle“ beschreibt *Ludger Kühnhardt* den Zustand und die Zukunft des Gemeinsinnes.¹³

Richtig ist, daß Gesellschaftsprinzipien von einst immer weniger Zuspruch finden. Hier kommt der Politischen Bildung in Europa eine korrigierende Aufgabe zu. Da Grundwerte und Gesellschaftsprinzipien nicht als statische Größen vorhanden sind, muß gerade der junge Mensch erst seine Mündigkeit und seine Demokratiefähigkeit erlernen. Der Unterricht in Politischer Bildung oder Staatsbürgerkunde bietet dem jungen Menschen ein Forum, wo er seine Meinungen darstellen kann mit der Maßgabe, sie sachlich korrekt und argumentativ überzeugend zu formulieren. Nicht von ungefähr wurden die Jugendlichen zur Lebenszeit von *Platon* und *Aristoteles* in Rhetorik-Schulen geübt. Denn erst wer einen derartigen Unterricht durchlaufen und sich das entsprechende Wissen angeeignet hat, kann auch als mündiger Bürger agieren.

Zudem unterliegen auch Wertorientierungen gewissen Wandlungen und Veränderungen. In den späten sechziger und in den siebziger Jahren herrschten „postmaterielle“ Sinnorientierungen vor. Traditionelle Vorstellungen wie einen soliden Beruf erlernen und dann eine gute, christliche Ehe zu führen wurden infrage gestellt. „Make love, not war“ war der gesellschaftliche Ruf jener Tage, der zu Protest und Niederreißen bürgerlicher Fassaden aufrief. Eine kritische Psychoanalyse¹⁴ kam zu

dem angeblichen Ereignis, daß die Gesellschaft krank sei und es nur deshalb auch psychisch kranke Menschen gebe. Solchen obskuren Gesellschaftstheorien muß natürlich nachgegangen werden, um sie widerlegen zu können.

In den achtziger Jahren erfolgte eine Hinwendung zu materialistischen Wertorientierungen. Nicht mehr emotionale Debatten – „Macht kaputt, was euch kaputt macht“ – waren gefragt, sondern sachliche Argumentation und ein leistungsorientiertes Karriere-Denken. Diese Wertveränderungen sollten einzelnen Bürgern bewußt gemacht werden, um sich selbst als Glied der Gesellschaft besser einordnen zu können. Erst wenn diese innere, kritische Distanz zu gesellschaftlichen Entwicklungen aufgebaut ist, kann eine verantwortungsgerechte Beurteilung durch den Einzelnen erfolgen. Dabei sollte dem einzelnen EU-Bürger mit auf den Weg gegeben werden, daß einerseits in der gesamten Union ein gewisser Katalog von Grundrechten Gültigkeit hat, andererseits es stets des freien, sachlichen Politik-Dialogs bedarf, um Probleme durch einen Kompromiß zu lösen.

VI. Politische Bildung und Internationale Politik

Zu Mitte der neunziger Jahre sieht sich Europa politischen Veränderungen gegenüber, deren Bedeutung heute noch nicht ganz zu ermessen ist. Das Ende des Ost-West-Konflikts und die rasch fortschreitende Annäherung in den politischen Prinzipien eröffnen neue Möglichkeiten, Fortschritte im Kampf gegen Armut, Umweltzerstörung, Schuldenlast und Migration zu erzielen. In der Öffentlichkeit wird immer mehr erkannt, daß diese Probleme nicht isoliert gesehen werden können und nicht regional begrenzt sind, sondern eine globale Dimension haben. Nur eine weltweite Entwicklungs- und Verantwortungsgemeinschaft wird in der Lage sein, den globalen Herausforderungen gerecht zu werden. Es ist auch Aufgabe der Politischen Bildung in Europa, Bewußtsein und Sensibilität hierfür zu wecken.

So wird zunehmend erkannt, daß Armut, Bevölkerungswachstum und Umweltzerstörung nicht getrennt voneinander gesehen werden dürfen, sondern miteinander zusammenhängen. Eng damit verbunden ist die Achtung der Menschenrechte, da ohne sie eine menschenwürdige Entwicklung nicht möglich ist. Besonders im Bereich der Ökologie ist heute für jeden ersichtlich, daß da kein Land mehr nur für sich allein handeln kann. Auch die Europäische Union bietet hier keine genügende Plattform, da Fragen des Klimaschutzes und des Schutzes der biologischen Vielfalt einer weltweiten Einigung bedürfen. Auf der UNO-Konferenz von Rio von 1992 wurde für die Öffentlichkeit erkenntlich, daß Umweltpolitik und Entwicklungspolitik untrennbar miteinander zusammenhängen. Auf internationaler Ebene wurden erste Vereinbarungen über die Erhaltung der Ozonschicht, Verminderung der Treibhausgase, Erhaltung der Artenvielfalt und den internationalen Gewässerschutz getroffen.

Aufgabe der Politischen Bildung in Europa ist es, über die internationalen Zusammenhänge, in die die Gemeinschaft eingebunden ist, zu informieren. Dazu gehört auch, daß sich die Art der Konflikte seit 1989 erheblich verändert hat. Heute ist nicht mehr der zwischenstaatliche Konflikt am häufigsten. Zwischen 1989 und 1992 gehörten nur 3 von 82 bewaffneten Konflikten zu dieser Kategorie. Es gibt

immer mehr innerstaatliche Konflikte mit sozialen, ethnischen oder religiösen Ursachen. Die Sicherheit Deutschlands wird nicht mehr primär durch einen atomaren Schlag oder eine breite konventionelle militärische Aggression bedroht, sondern durch globale Umweltzerstörung, Flüchtlingsströme und internationale Kriminalität. Der Teufelskreis Armut, Bevölkerungswachstum und Umweltzerstörung ist ein zentrales weltweites Sicherheitsrisiko. Dieses kann nur durch weltweite tragfähige und nachhaltige Entwicklungen überwunden werden. Die europäische und internationale Politik hat daher eine zunehmende Bedeutung für die Sicherung unserer Zukunft: Ohne Entwicklung ist Friede nicht möglich.¹⁵ Deshalb bedarf es des vorbeugenden Krisenmanagements durch Entwicklungszusammenarbeit und Vermittlungsdiplomatie.

Europapolitik, Internationale Politik und Entwicklungspolitik sind heute eng miteinander verzahnt, auch wenn sich mitunter Skepsis, Resignation und Desinteresse breit macht. Dennoch müssen diese internationalen Zusammenhänge in der Politischen Bildung dargestellt werden, wenn sich eine Perspektive der Friedenssicherung zwischen den Staaten durch Kooperation und Integration dauerhaft konkretisieren soll. Die wünschenswerte Grundeinstellung ist deshalb nicht unkritische Begeisterung für europäische und internationale Beziehungen, sondern ernüchtertes Kennntnisnehmen von Erreichtem und von gegenwärtigen Schwierigkeiten.

Eine Problemebene dabei ist, daß Politische Bildung auch den europäischen Integrationsprozeß berücksichtigt. Erforderlich wäre eine Art „Unionsbürgerbildung“, welche jeden EU-Bürger über das politische System der Europäischen Union unterrichtet.¹⁶ Der Europateil der Politischen Bildung sollte klar aufweisen, daß es zur Europäischen Union keine politische Alternative gibt. Nur mit vereinten Kräften vermag sich Europa dem politischen und wirtschaftlichen Druck aus Amerika und Asien zu behaupten. Die Europäische Union sollte dabei mehr als ein Zweckbündnis sein; es sollte wahrgenommen werden, daß die Länder der Union geschichtliche und kulturelle Bande verbindet.

Allerdings bedarf hierfür die Europäische Union einer erzählbaren Geschichte, also von seinen ersten Anfängen 1948 bis heute. Auch hierbei sind allenthalben didaktische Lücken zu füllen. Dabei müßte deutlich werden, daß die deutsche Wiedervereinigung und der 2+4-Vertrag nicht einen Rückfall in nationalstaatliche Politik bedeutet, sondern eine Stärkung der Union als Ganzes mit sich bringt. Es verlangt keiner, daß der Unionsbürger sein nationales Dasein – etwa als Briten oder Deutscher – vollständig aufgibt. Allerdings sollte der Politische Bildungsunterricht in Europa eine rationale Sensibilität für Sinn und Notwendigkeit des europäischen Integrationsprozesses wecken.

VII. Informationsgesellschaft und Politische Bildung

Die Politische Bildung unterliegt ebenso wie die Gesellschaft einem Wandlungsprozeß. In jüngster Zeit gehören hierzu die dramatischen Veränderungen, die mit den sogenannten „Neuen Medien“ und mit der Schaffung einer globalen Informationsgesellschaft verbunden sind. Weltweit herrscht gegenwärtig ein Wettlauf um die leistungsfähigste Informationsinfrastruktur. Die Europäische Union

mischt hierbei an vorderster Front mit. Die Informationswirtschaft ist heute schon mit einem weltweiten Jahresumsatz von rund 2 Billionen € nach der Touristikbranche der zweitgrößte Wirtschaftszweig der Welt. In den einzelnen Marktsegmenten sind Wachstumsraten zwischen 7 und 10 Prozent zu erwarten, was in der Europäischen Union mit der Schaffung von zusätzlichen Arbeitsplätzen verbunden ist.

Da die Europäische Union die Arbeitsplatzfrage ganz oben auf ihre politische Tagesordnung gesetzt hat, gewinnt der Aspekt der neuen Medien sowie der Informations- und Kommunikationstechnik eine zentrale Bedeutung, die es auch in der Politischen Bildungsarbeit zu vermitteln gilt. Die Informationsgesellschaft hat eine ganze Reihe von neuen Berufen zur Folge, etwa im Bereich des Fernmeldewesens, wo die Umstellung auf Glasfasertechnik schlagartig neue Tätigkeiten und Fertigkeiten erforderte. Damit wird kontinuierliche Weiterbildung immer wichtiger. Ein Bankier aus der Zeit der *Medici* hätte im Jahre 1960 die damals üblichen Bankgeschäfte zumindest noch geistig nachvollziehen können. Ein Bankier aus dem Jahre 1960, der sich nicht fortbildet, würde heute nicht mehr verstehen, was in den Banken vor sich geht. Dafür seien einige Beispiele angeführt: Elektronische Börse, Programm-Handel, Finanzderivate oder Kunstwährung.

In der Politischen Bildungsarbeit müssen auch die sozialen Gefahren, die mit der Informationsgesellschaft verbunden sind, erörtert werden. Dazu gehört, daß in der Informationsgesellschaft keine Zwei-Klassen-Gesellschaft entsteht, die nach Angeschlossenen und Ausgeschlossenen unterscheidet. Multimedia wird zwar vielfach als bunte Bilderwelt abqualifiziert, doch wird hierbei übersehen, daß technisch vermittelte Informationen in vielen Fällen höhere Anforderungen an Lesefähigkeit und Abstraktionsvermögen stellen als analoge Kommunikation und alte Medien. Die Skepsis, mit der viele Menschen diesen Übergang zu einer internationalen Informationsgesellschaft begleiten, scheint symptomatisch für die Unsicherheit und die Orientierungssuche zu sein, die moderne Gesellschaften heute kennzeichnen. Elektronische Medien lösen Raum und Zeit auf. Das paßt zu dem Befund und nährt die Angst, daß sich Strukturen und Bindungen in unserer Gesellschaft immer weiter auflösen.

Dieser gesellschaftliche Befund kommt nicht von ungefähr. 1989 und seine Folgen, der Fall der Mauer und die totale Bankrotterklärung der kommunistischen Ideologie waren ein zentrales auslösendes Moment. Fortan fehlte das „Feindbild“ als Legitimationsbasis. Die liberale Gesellschaft wird auf sich selbst zurückgeworfen; muß sich aus sich selbst heraus begründen, was ihr offensichtlich nicht leichtfällt, was ihr auch angesichts ihres Pluralismus nicht leichtfallen darf. Für die einzelnen gesellschaftlichen Gruppen bestehen durch die technologischen Neuerungen der Informationsgesellschaft Gefährdungen, die das Gemeinwohl beeinträchtigen können. Für den Einzelnen könnte es dann schwieriger werden, Fiktion, Illusion und Realität voneinander zu unterscheiden.

Eine andere Gefahr ist, daß der Einzelne nur noch mit und für den Computer lebt und dabei das Leben mit anderen Menschen aufgibt und verlernt. Es könnte sich das Problem ergeben, daß in der neuen Mediengesellschaft die *conditio humana* schwieriger wird. Auf keinen Fall ist die Frage, was die moderne Gesellschaft zusammenhält, dadurch zu beantworten, daß einfach eine Rückkehr in eine frühere

Welt und zu früheren Werten eingefordert wird. Es geht vielmehr um neue Kombinationen, um neue Verhaltensweisen, Tugenden und Werte, die den notwendigen Ausgleich von Individualität und sozialem Zusammenhalt leisten.

VIII. Politische Bildung und Kulturpolitik in Europa

Das prägende Moment des Informationszeitalters wird also eine vernetzte Multimedia-Welt sein, in der Fernseher, DVD, Personal-Computer, Faxgeräte, Telefon und Radio zu einer flächendeckenden Medienlandschaft zusammengeführt sein werden. Dieser Wandlungsprozeß stimmt trotz aller möglichen Gefährdungen viele Menschen optimistisch. Die neuen technologischen Möglichkeiten bieten Chancen der Informationsnutzung und Informationsverarbeitung für gewerbliche, private, öffentliche und kirchliche Zwecke.¹⁷ Für gesellschaftliche Gruppen wie die Kirchen ist es jedoch nicht einfach, sich auf die neuen Herausforderungen einzustellen.

Gerade für eine Weltkirche wie die römisch-katholische Kirche bieten die neuen Kommunikationsmöglichkeiten die Chance, noch enger mit den einzelnen Bischofskonferenzen, Diözesen und Gemeinden zusammenzuarbeiten. Dies ist umso wichtiger, da schon heute über die Hälfte der Katholiken in Entwicklungsländern lebt, wo der traditionelle Transport- und Postverkehr schwierig ist. In diesem Zusammenhang erscheint ein Aspekt von besonderer Wichtigkeit. So spricht der ehemalige deutsche Bundespräsident *Roman Herzog* von der „neuen Unübersichtlichkeit“ als einem Phänomen der gegenwärtigen Zeit. In der Tat erscheint die auf jeden Einzelnen einstürzende Informationsflut immer unübersichtlicher zu werden. Damit wird der Eindruck verstärkt, daß politische und wirtschaftliche Zusammenhänge für den Einzelnen zunehmend an Transparenz verlieren. Die Aufforderung *Herzogs*, daß den Kirchen und der Politischen Bildungsarbeit bei der Bewältigung dieser wachsenden Komplexität ein wichtiger Beitrag zukommt, ist sicherlich zu unterstützen. So sollte in der Politischen Bildung zum Ausdruck kommen, daß die Kirchen durch die Transzendenz der christlichen Lehre einen Sinn zu vermitteln vermögen, der über die technischen Errungenschaften des Informationszeitalters hinausreicht. Ohne den christlichen Glauben könnte es schwieriger werden, als ausgeglichener Mensch in der Informationsgesellschaft zu bestehen.¹⁸

Die Kirchen als Bestandteil von Kultur sind eine selbständige Größe, der ein gewisser Freiraum eingeräumt werden muß, damit sie sich kreativ entfalten kann. Kultur kann zunächst etwas, das aus sich selbst herauswachsen muß, um überzeugend wirken zu können. Verordnete Kulturformen waren stets unglaubwürdig und nur kurz überlebensfähig. Eben das aber versuchten über die Jahrhunderte immer jene, die Kultur finanzierten und Kulturpolitik betrieben. Kultur und Kulturpolitik stehen seit alters her auf Kriegsfuß. Die Kulturpolitik als Teil von Gesellschaftspolitik will den Künstlern und Kulturschaffenden stets ihre Gesellschaftsformen aufzwingen, während diese wiederum durch ihre oft progressiven Konzeptionen der Gesellschaft Umdenken und Wandel verordnen. So gesehen kann die Spannung zwischen Kultur und Kulturpolitik durchaus fruchtbar sein.

1954, in einer Zeit, in der die Suche nach gemeinsamen Leitvorstellungen groß war, wurde eine „Europäische Kulturkonvention“ verabschiedet, der 23 Staaten beigetreten sind. Diese Kulturkonvention mutet heute noch progressiv an. Seither kam es zu großen Konferenzen zur europäischen Kulturpolitik bei Europarat und UNESCO. Ein Problem auf europäischer Ebene besteht darin, daß diese Kulturkonvention nicht in die Römischen Verträge von 1957 aufgenommen wurde. Die Gründerväter der Union intendierten zunächst eine politische, wirtschaftliche und soziale Vereinigung Europas, wobei die kulturelle Ausprägung der einzelnen Mitgliedsländer ausgespart werden sollte. Jahre später hat es dann den Versuch gegeben, diesen kulturellen Aspekt im nachhinein in die Römischen Verträge aufzunehmen. Doch scheiterte diese Vertragsergänzung, für die es der Einstimmigkeit bedurft hätte, am Widerstand Dänemarks. Als die Diskussion um eine Vertragsergänzung nochmals in den siebziger Jahren aufkam, sprach sich vor allem Großbritannien dagegen aus.

Um kulturelle Vielfalt zu entwickeln, bedarf Kultur einer gesellschaftsorientierten Grundlage. Nur so kann Kultur zum Strukturelement europäischer Politik werden. Die in Europa zu findende kulturelle Vielfalt und Verschiedenheit ist bedingt durch vielfache klimatische, landschaftliche, städtebauliche und sprachliche Unterschiede, aber auch durch Unterschiede in Fragen des Glaubens und des Geschmacks sowie durch unterschiedliche Kunststile. Diese Vielfalt und Verschiedenheit zu bewahren, heißt den Reichtum Europas zu sichern. In diesem breiten kulturellen Spektrum gibt es Ähnlichkeiten und Wesensverwandtschaften, kurzum eine gemeinsame kulturelle Dimension. Dem scheinbaren Widerspruch von Vielfalt und Einheit im Sinne von *Nikolaus Cusanus* ist es zu verdanken, das sich in Europa Altes und Neues, Tradition und Innovation gegenseitig befruchtet und ergänzt haben. Die europäische Kultur besitzt in diesem Spannungsbogen ihr ganz spezifisches und einmaliges Proprium. Es politisch stärker zu nutzen, ist Aufgabe der Europäischen Union. Der Kulturteil des Maastrichter Vertragswerkes bietet dafür einen durchaus akzeptablen Ansatz.²¹

Gemäß den Maastrichter Vereinbarungen hat die Europäische Union den Auftrag, die europäischen Völker immer enger zusammenzuschließen und den wirtschaftlichen sowie sozialen Fortschritt zu fördern. Kulturelle Faktoren sollen dabei Berücksichtigung finden, da sie die wirtschaftliche und soziale Entwicklung mitbestimmen. Zudem erstreckt sich der Bereich Kultur auf Werke und Leistungen, für die die Regeln des Gemeinsamen Marktes gelten. Schon deshalb muß der Bereich Kultur mit seinen spezifischen Besonderheiten Berücksichtigung finden. Noch steht die Europäische Union am Anfang von gemeinschaftlichen Kulturaktionen. Allerdings spielt die Kultur in der Europäischen Union eine zunehmend wichtige Rolle. So gibt es regelmäßig Berichte zur kulturellen Zusammenarbeit in Europa sowie eine finanzielle Förderung von europäischen Kulturprojekten. Doch gibt es Defizite in der praktischen Europapolitik. So beträgt der Etatanteil der Kommission für Kulturprogramme bislang weniger als 0,1 Prozent des Gesamthaushaltes der Union. Damit sollen vor allem Radio- und Fernsehproduktionen finanziell unterstützt werden.²² Doch angesichts dieser finanziell geringen Ressourcen bleibt dieses Vorhaben bislang ohne nachhaltigen Erfolg.

IX. Christliche Kultur und Identität

Die christlichen Kirchen befinden sich in der Europäischen Union seit Jahren in einer massiven gesellschaftlichen Akzeptanzkrise. Der einzelne EU-Bürger ist immer weniger bereit, sich von den Äußerungen der christlichen Kirchen beeinflussen zu lassen. Gerade viele Jüngere neigen dazu, sich von traditionellen Formen der Gesellschaft zu verabschieden und sich neue Freiheitsräume zu suchen und eigene Träume zu verwirklichen, sei es im beruflichen oder privaten Bereich. Der allgemeine gesellschaftliche Wandel in Europa begünstigt diesen Trend. Andererseits zeigen jüngste Entwicklungen in der europäischen Kulturlandschaft, daß der Mensch durch Wissenschaft und Vernunft, Kunst und Ästhetik, Kultur und Erotik allein nicht zu befriedigen ist. Vielerorts wird in Europa ein Gespür für transzendente Orientierung sichtbar, z.B. am Interesse für den *Dalai Lama* und dem Schicksal der Tibeter oder an der Verwendung von religiösen Symbolen in Musik, Film, Video oder der darstellenden Kunst.²³

Christliche Identität ist heute in dieser Spannung von tiefgreifendem Wandel und weiterhin bestehenden Bedürfnissen nach Transzendenz und Sinnggebung einzuordnen. Dieser Spannungsbogen wird durch massive sozio-politische Konflikte verstärkt: Außenpolitisch sind die vielen Kriege seit Ende des II. Weltkrieges zu nennen, wobei uns die blutigen Kriegsbilder in Burundi, Ruanda oder Bosnien-Herzegowina vor Augen stehen. Innenpolitisch ist ein unbarmherziger Kampf um Arbeit und um soziale Absicherung zu beobachten. Hinzu treten massive Säkularisierungsprozesse und Glaubenszweifel. Dieser Trend wird durch spekulative, teilweise unseriöse Publikationen verstärkt: Welche Rolle spielten die Essener in der vorchristlichen Zeit? Was ist wahr an den Mutmaßungen um das Turiner Grabtuch?²⁴ Lebte Jesus in Indien?²⁵ Tatsächlich fehlt in der Europäischen Union eine Identitäts- und Integrationsfigur, die über den nationalen Rahmen hinauswirkt und Anerkennung findet. So bestehen in vielen EU-Mitgliedsstaaten noch Monarchien (z.B. in Holland und Dänemark). Ihr hoher Akzeptanzgrad ist auf ihren symbolhaften Charakter als Brennpunkt nationaler Identität und Identifikation zurückzuführen, der sich aber nicht auf die europäische Staatengemeinschaft übertragen läßt. Zudem sind auch diese Bollwerke von Tradition und Nationalgefühl wiederholt schwerer Kritik ausgesetzt, wie es die Auseinandersetzungen um das britische Königshaus beweisen. So müssen europäische Monarchien für den einzelnen Bürger transparent sein – und zwar sowohl in finanzieller wie politischer Hinsicht – und seinen Erwartungshaltungen entsprechen. Es ist also nicht nur ein demokratischerer Geist in den alten Monarchien Europas zu spüren; vielmehr müssen sie auch für die breite Masse der Bevölkerung ihrem Vorbildcharakter gerecht werden.²⁶

Wenn wir von europäischer Identität und europäischer Verantwortung reden, dann ist damit das „Prinzip Hoffnung“ gemeint – so wie es der Tübinger Philosoph *Ernst Bloch* verstand. Die Idee der Hoffnung wird in der europäischen Philosophie in unterschiedlicher Weise thematisiert und ist meist eng mit metaphysischer Spekulation verknüpft. Wenn Identität bedeutet, ein definiertes Ich innerhalb einer sozialen Realität zu sein, dann müssen in unserer komplexen Gesellschaft mit ihrer

Vielzahl von Identifikationsangeboten Schwierigkeiten entstehen, die in einer verhältnismäßig festgefügtten Ordnung nicht auftreten können. Der Suche nach Identität und ihrer Interpretation stehen dabei nicht umsonst Begriffe wie Entfremdung, Einsamkeit, Anonymität und Angst gegenüber. Für die Europäer ist es wichtig, daß sie ihr Selbstwertgefühl nicht nur aus den gängigen Kriterien der Politik von Einfluß und Macht, Erfolgen und Mißerfolgen nehmen: „Es ist an der Zeit, daß wir beginnen, an die Zukunft zu denken, nicht von der Position wirtschaftlicher Vorherrschaft oder des Eigennutzes, sondern vom Standpunkt der Liebe, die es jeder Nation erlaubt, ganz sie selber zu sein, und allen Nationen gemeinsam ermöglicht, sich von der Bedrohung eines neuen Krieges und der gegenseitigen Vernichtung zu befreien.“²⁷ Es ist Aufgabe der Politischen Bildung in Europa, unter den Europäern das Bewußtsein zu erneuern, daß ihre Würde und ihre Bestimmung göttlichen Ursprungs ist, und daß ihre kulturelle Identität zu einem entscheidenden Teil von christlicher Erfahrung und Lebensweise geprägt ist. Europa ist nicht nur eine politische Großmacht, seine kulturelle Bedeutung spiegelt sich auch in der Glaubensüberzeugung und dem Wertebewußtsein seiner Bevölkerung wieder. Kräfte für ein geeintes Europa, für eine Identität Europas liegen aus christlicher Sicht im Erhalt christlichen Glaubensbewußtseins und christlicher Werte im Rahmen Politischer Bildung in Europa.

Anmerkungen

- 1) Eberhard Rhein: Herausforderung der Globalisierung, in: Internationale Politik, Nr. 1, Januar 1997, S. 55-60.
- 2) vgl. Institut für Europäische Politik (Hrsg.): Europa in der Erwachsenenbildung. Ansätze zu gemeinsamer Praxis in vier Ländern. Bonn, 1982; Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): Politische Bildung in Europa. Die europäische Dimension in der politischen Bildung der politischen Bildung der zwölf EG-Staaten. Bonn, 1991.
- 3) Ludger Kühnhardt/Andreas Rauch: Universelle Menschenrechtsidee und europarlamentarische Menschenrechtspolitik. Brüssel 1991; vgl. Werner Weidenfeld: Junge Generation und europäische Einigung. Einstellungen, Wünsche, Perspektiven. Bonn 1990.
- 4) Gabriele Strecker, Marlene Lenz: Der Weg der Frau in die Politik. Melle: Knoth Verlag 1984.
- 5) Rudolf Winter (Hrsg.): Auf dem Weg nach Europa. Hamm 1994.
- 6) vgl. Paul Desmet: Subsidiarität, Einheit und Verschiedenheit. Prinzipien für die europäische Bildungspolitik, in: Rudolf Hrbek (Hrsg.) Europäische Bildungspolitik und die Anforderungen des Subsidiaritätsprinzips. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft. 1994, S. 55-60; Paul-Ludwig Weinacht: Politische Bildung im Angesicht Europas, in: Dorothea Weidinger (Hrsg.): Politische Bildung in der Bundesrepublik. Opladen: Leske und Budrich 1996.
- 7) vgl. Marcel F. Fresco: Grundwertediskussion in Europa, in: Christfried Röger, Herbert Schultze, Burkardt Siebert (Hrsg.): Grundwerte in europäischer Dimension. Christliche Impulse zu einem aktuellen Thema. Frankfurt am Main, Berlin, München: Verlag Moritz Diesterweg. 1982, S. 14-23.
- 8) Manfred Hättich: Anspruch und Wirkung politischer Bildung 1919-1989, in: Bundeszentrale für politische Bildung (Hrsg.): Vierzig Jahre politische Bildung in der Demokratie. Bonn 1990, S. 27-33.
- 9) vgl. Ludwig Erhard: Erbe und Auftrag. Aussagen und Zeugnisse. Econ Verlag: Düsseldorf, Wien 1978.

- 10) Andreas M. Rauch: Ludwig Erhard und die Währungsreform. Die „Sonderstelle Geld und Kredit“ in Bad Homburg. Bad Homburg 1995.
- 11) vgl. Bernhard Sutor: Neue Grundlegung politischer Bildung. Paderborn, München, Wien, Zürich, Band 1, S. 107-110.
- 12) Trutz Rendtorff: Ethik. Bd. I. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Kohlhammer Verlag 1981.
- 13) Ludger Kühnhardt: Jeder für sich und alle gegen alle. Zustand und Zukunft des Gemein-sinns. Freiburg i.B.: Herder Verlag 1994.
- 14) Horst-Eberhard Richter: Flüchten oder Standhalten. Düsseldorf, Wien: Econ verlag 1988.
- 15) vgl. Hans Küng: Projekt Weltethos. München: Piper Verlag 1992.
- 16) vgl. Paul-Ludwig Weinacht: Politische Bildung im Angesicht Europas, in: Weidinger, a.a.O., S. 241 ff.
- 17) Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft, Forschung und Technologie (Hrsg.): Informationsgesellschaft, Chancen, Innovationen und Herausforderungen. Bonn 1995.
- 18) Andreas M. Rauch: Kirche im Informationszeitalter, in: Die Neue Ordnung, 50. Jg., Heft 6, Dezember 1996, S. 471-475.
- 19) vgl. Council of Europe (Hrsg.): Arc-et-Senans declaration. The future of cultural devel-opments. Straßburg 1972.
- 20) ebd. S. 5 ff
- 21) Olaf Schwencke: Kulturpolitik in Europa. (Hrsg. Von der Kulturpolitischen Gesell-schaft). Hagen 1983.
- 22) vgl. Mario Hirsch: EC Cultural Policy and its Limitations, in: Armand Clesse, Raymond Vernon (Hrsg.): The European Community after 1992: A New Role in World Politics ? Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1991, S. 456-460.
- 23) vgl. Andreas M. Rauch: Tibet, in: Bonner General-Anzeiger, 3. März 1993
- 24) Holger Kersten, Elmar R. Gruber: Das Jesus Komplott. München 1992.
- 25) Siegfried Obermeier: Starb Jesus im Kaschmir ? Das Geheimnis seines Lebens und Wirkens in Indien. Düsseldorf, Wien 1992.
- 26) vgl. Werner Weidenfeld: Die Identität Europas. München 1985.
- 27) COMECE: Wozu Europa (Pressedienst der Deutschen Bischofskonferenz, Dokumenta-tion Nr. 3 vom 12.4. 1985). Bonn 1985, S. 1; vgl. Johannes Paul II in Deutschland (Hrsg. Vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz). Bonn 1981, S. 206.

Dr. Andreas M. Rauch, Professor ehrenhalber, ist Lehrbeauftragter am Institut für Politische Wissenschaft und Soziologie der Universität Bonn.

Bericht und Gespräch

Ulrich de Maizière †

Die Anfänge der militärischen Zusammenarbeit nach dem Kriege

Bericht eines Zeitzeugen

Die Bundeswehr ist heute eine in multinationale und internationale Organisationen und Bündnisse fest eingebettete Streitmacht. Deutsche Soldaten tun Dienst im Einsatz auf dem Balkan, in Afrika und Asien im Rahmen von EU, NATO und UNO, in integrierten NATO- und EU-Stäben, nicht zuletzt als Militärattachés in über 100 Ländern der ganzen Welt. Alles das wird als normal angesehen und in der öffentlichen Diskussion kaum beachtet. Es scheint der Alltag zu sein. „Multinationalität“ ist das Stichwort dafür. Aber wie war der Anfang vor 55 Jahren?

Als erster Deutscher, der nach dem letzten Krieg in einer Delegation des Auswärtigen Dienstes als militärischer Experte von der Bundesregierung ins Ausland entsandt worden war, möchte ich berichten, in welchem politischen, psychologischen und menschlichen Umfeld wir damals begonnen haben. Schauen wir zurück.

Das nationalsozialistische Regime hatte das Deutsche Reich 1945 in die größte politische, militärische und moralische Niederlage seiner Geschichte geführt. Deutschland war in allen seinen Teilen von den Siegermächten besetzt. Die konsequente Demobilisierung der Wehrmacht war die logische Folge. Alle militärischen Institutionen wurden aufgelöst, militärische Anlagen zerstört oder anderer Nutzung zugeführt, Waffen eingezogen, alle militärischen Akten in den Besitz der Siegermächte überführt. Jede militärische Betätigung wurde mit Strafe bis zur Todesstrafe belegt. Begleitet waren diese Vorgänge von einer erfolgreichen „Reeducation“ gegen Faschismus und Militarismus. Mit dem Begriff Militarismus war damals alles gemeint, was mit militärischen Dingen zusammenhing. Soldatische Werte und Tugenden wurden verdammt. Die Offiziere der Wehrmacht waren diskriminiert.

Ich will das an meinem persönlichen Beispiel darstellen. Am Kriegsende Oberstleutnant im Generalstab, geriet ich in britische Gefangenschaft bis Mitte 1947. Auf meinem Entlassungszeugnis befand sich der Zusatz „he is a potential danger

for security“. Zugleich erhielt ich die Auflage, mich monatlich bei der Polizei zu melden.

Auch in der Wahl der zukünftigen zivilen Betätigung gab es Einschränkungen. Das Arbeitsamt verweigerte mir 1947 die Zustimmung zum Antritt einer Lehrstelle im Buchhandel. Es bedurfte erst einer Beschwerde beim Landesarbeitsamt, um einen so „geistigen“ Beruf antreten zu dürfen. Mein Bankkonto war gesperrt. Monatlich durfte ich nicht mehr als 250 DM abheben. Erst im Sommer 1948 wurde ich der Pflicht zur monatlichen polizeilichen Meldung enthoben.

Und nur zweieinhalb Jahre später saß ich am internationalen Konferenztisch in Paris anlässlich der Eröffnung einer Konferenz für die Bildung einer Europa-Armee, die einen militärischen Beitrag der jungen Bundesrepublik Deutschland einschließen sollte. Wie war es dazu gekommen?

Schneller als erwartet hatte sich die Weltlage nach 1945 verändert. Die expansiv orientierte und militärisch gestützte Politik der Sowjetunion führte zu einer rasch wachsenden Konfrontation zwischen den ehemaligen Verbündeten, zwischen Ost und West. 1948 wurde Berlin für ein Jahr blockiert, 1949 die NATO gegründet. Der kommunistische Überfall auf Südkorea im Sommer 1950 wirkte dann wie ein Katalysator. Könnte so etwas auch in Mitteleuropa geschehen? Standen doch sowjetische Panzer an der Elbe. Besatzungsmächte und Bundesregierung erkannten, daß ausreichende Sicherheit in Mitteleuropa ohne Einbeziehung deutschen Potentials nicht gewährleistet werden konnte.

Die Bundesregierung bildete im Oktober 1950 die Dienststelle „Des Beauftragten des Bundeskanzlers für die mit der Vermehrung der Alliierten Truppen zusammenhängen Fragen“, in der Regel nach dem Namen ihres Leiters „Dienststelle Blank“ genannt. Am 9. Januar 1951 begannen auf dem Petersberg in Bonn die vom NATO-Rat angeregten Gespräche zwischen der Bundesregierung und den drei Hohen Kommissaren über einen möglichen deutschen Verteidigungsbeitrag. Die deutsche Delegation bestand aus *Theodor Blank*, den Generalen a. D. *Heusinger* und *Speidel* sowie Oberst a. D. *Graf von Kielmannsegg* als Sekretär.

Kurz danach am 23. Januar 1951 trat ich – von *Kielmannsegg* angeworben – in den Dienst der Dienststelle Blank als der vierte ehemalige Soldat im Bundesdienst, natürlich im Status eines zivilen Angestellten.

Zwei Tage später, am 25. Januar, traf bei der Bundesregierung die französische Einladung zu einer Konferenz für die Bildung einer Europa-Armee ein, die schon am 15. Februar – also nur drei Wochen später – in Paris eröffnet werden sollte. Frankreich wollte den wohl nicht mehr zu verhindernden deutschen Verteidigungsbeitrag europäisch supranational einbinden und damit kontrollieren. Die schon in Paris weilende kleine deutsche Delegation unter Staatssekretär Prof. *Hallstein*, die sich bisher mit dem Kohle- und Stahlpakt beschäftigt hatte, sollte dort verbleiben, aber ihr mußte wenigstens ein militärischer Experte beigegeben werden. Das Los fiel auf mich; ich war sozusagen der einzige so schnell verfügbare Mann. Ich trug einen französischen Namen und war im Zweiten Weltkrieg niemals gegen Frankreich eingesetzt gewesen.

Am Morgen des 15. Februar 1951 traf ich in Paris ein, erwartet von einer Demonstration von 5.000 Kommunisten, die aber glücklicherweise vor dem falschen Bahnhof stattfand. Vorher hatte ich mit finanzieller Unterstützung des Bundeskanzleramtes noch einen schwarzen Anzug, Mantel, Hut, Schuhe, Strümpfe und ein weißes Hemd gekauft. Denn bis auf einen grauen Anzug besaß ich – wie die meisten Männer damals in der Bundesrepublik – nur dunkelbraun oder schwarz gefärbte frühere Uniformstücke.

Mit meinem Eintreffen hatten die Franzosen zur Sicherheit der deutschen Delegation vor unserem Hotel einen ständigen Polizeiposten mit Schilderhaus eingerichtet. Ich erhielt Weisung, vorerst nicht ohne Begleitung in die Stadt zu gehen und in der Öffentlichkeit nicht deutsch zu sprechen.

Am Nachmittag des 15. Februar 1951 wurde die Konferenz durch den französischen Außenminister *Robert Schuman* eröffnet. Teilnehmer waren die sechs Gründerstaaten des Kohle- und Stahlpaktes: Frankreich, Italien, die Benelux-Staaten und Deutschland, während die USA und das Vereinigte Königreich als Beobachter mitwirkten.

Man muß sich einmal in dieser Umgebung die Situation eines ehemaligen deutschen Offiziers vorstellen, der noch dreieinhalb Wochen vorher hinter einem Ladentisch gestanden hatte. Was ich tun sollte, war durch Kontrollratsbeschlüsse streng verboten. Für die Fahrt nach Paris hatte ich ein auf drei Monate beschränktes Vsum von der französischen Hohen Kommission erhalten. Und nun saß ich – noch erzogen in der Gedankenwelt der Erbfeindschaft mit Frankreich – als zukünftiger Partner am gleichen Tisch mit Vertretern von Staaten, die zweimal in meinem Leben in jeweils mehrjährigen Kriegen mit Deutschland verwickelt gewesen waren, nicht ohne unsere Schuld. Wir traten – noch nicht sechs Jahre nach Kriegsende – als Neulinge in einen Kreis von Nationen, der durch eine siegreiche Allianz gefestigt war und dem militärische Zusammenarbeit vertraut war. Dazu in einem politischen Status minderen Rechtes als besetztes Land und belastet mit den Verbrechen des gerade erst überwundenen aber noch keineswegs bewältigten Nationalsozialismus.

Ich selbst war ohne jede internationale und diplomatische Erfahrung mit nur bescheidenen Sprachkenntnissen in Englisch und Französisch, zudem in Rang und Lebensalter der Jüngste unter den militärischen Vertretern der anderen Konferenzstaaten. Mein französisches Gegenüber war ein Drei-Steme-General. Ich war erst seit dreieinhalb Wochen im Bundesdienst, praktisch ohne jede Einweisung, ohne technische Fernmeldemittel, übrigens auch ohne jedes militärische Aktenmaterial weder in Paris noch in Bonn. Die Bundesregierung besaß keine militärischen Akten, auch keine Personalakten der Wehrmacht. Und zu bieten hatten wir vorerst nichts – allenfalls unser Territorium. Ich sah meine Aufgabe zunächst darin, einfach da zu sein und die anderen an die Gegenwart eines deutschen Soldaten zu gewöhnen. Ein forsches Auftreten hätte auch die bescheidensten Wirkungsmöglichkeiten zerstört.

Warum machten wir das eigentlich? Und damit wende ich mich mehr dem Grundsätzlichen zu. Was waren die Ziele, was sahen wir damals als die nationa-

len Interessen an? Ich erinnere daran, daß alle Deutschen in der Bundesrepublik vom Kanzler bis zum Mann auf der Straße in jener Zeit in Russenangst lebten. Millionen von Männern waren in Rußland gewesen. Millionen Familien waren vor den Russen geflohen und Tausende Männer waren noch in sowjetischer Gefangenschaft. Fast jeder Bundesbürger hatte Verwandte oder Freunde in der sowjetisch besetzten Zone Deutschlands und wußte, was dort passierte. Das alles bewegende Ziel war es, den Teil Deutschlands, der noch nicht unter sowjetischer Kontrolle stand, in Freiheit zu erhalten.

Die Bundesregierung hatte sich dazu vier Ziele gesetzt. Erstens *Frieden*. Niemand wollte je wieder eine militärische Auseinandersetzung. Zweitens *Freiheit*. Frieden gibt es nur in politischer Freiheit. Frieden ohne Freiheit ist kein wirklicher Frieden. Die Konsequenz war die Anlehnung, ja die feste Bindung an die freien demokratischen Staaten des Westens. Drittens *Gleichberechtigung*, mit anderen Worten gleiche Rechte in den neuen Bündnissen, und zwar von Anfang an. Dazu gehörten Beendigung des Besatzungsstatutes, die Souveränität der Bundesrepublik Deutschland und eigene Streitkräfte, wenn auch in die NATO eingebettet. Viertens *die Einheit Deutschlands*. Dieses Ziel wurde nicht aus den Augen verloren. Aber es sollte eine Einheit in Freiheit sein. *Adenauer* war überzeugt, daß die politische und wirtschaftliche Anziehungskraft des freien Westens letztlich den Kommunismus überwinden würde. Wir Jüngeren folgten ihm. Letztlich hat er ja auch Recht behalten. Geirrt haben wir uns in der Zeit. Daß es 40 Jahre dauern sollte, konnten wir damals nicht glauben. Natürlich gab es damals auch andere politische Auffassungen, die der Einheit eine größere Priorität gaben, sich auch ein vereintes neutrales Deutschland zwischen West und Ost vorstellen konnten.

Um die genannten Ziele zu erreichen, mußten wir *Vertrauen* zurückgewinnen. Das war schwer genug. Wir haben bewußt und ehrlich mit offenen Karten gespielt. War es nach 1919 eine nationale Tat, die einengenden militärischen Bestimmungen des Versailler Vertrages zu umgehen wo immer es möglich war, so lag es in den 50er Jahren in nationalem Interesse, eindeutig vertragstreu zu sein, alle Tätigkeiten offenzulegen, die Planungen und Vorbereitungsarbeiten durchsichtig und überprüfbar zu machen und enge Kontakte mit den Besatzungsmächten zu pflegen und zu erhalten. Dieser „Weg der offenen Schubladen“ hat sich bewährt. Langsam, sehr langsam wuchs das Vertrauen. Es kam dabei auch auf die jeweils handelnden Personen aller Ebenen in Politik und Militär an, die sehr genau beobachtet wurden. Ich meine, der Weg war richtig und ist geglückt.

Es ging aber nicht nur um Vertrauen im internationalen Bereich. Ebenso schwierig war der Weg in der Innenpolitik. Frieden, Freiheit, Einheit wollten alle, aber die Mehrheit wollte es ohne Soldaten. Das Schlagwort „ohne mich“ gibt diese Stimmung am besten wieder. Gegen die sogenannte „Wiederbewaffnung“ stemmten sich die politische Opposition im Bundestag, die Gewerkschaften, alle Jugendverbände, die evangelische Kirche u. a. m. Selbst die regierende Partei CDU/CSU wagte nur zögernd „ja – aber“. Dagegen wollten viele ehemalige Wehrmachtssoldaten nur mitwirken nach einer Ehrenerklärung für die diskriminierte Wehrmacht, nach einer Regelung der Versorgungsansprüche der alten

Soldaten, nach der Freiheit der von Alliierten Gerichten Verurteilten und in alliierten Haftanstalten auf deutschem Boden einsitzenden sogenannten „Kriegsverurteilten“, darunter Feldmarschälle und hochrangige Generale. Gerade auf diesem Gebiet haben die Generale *Heusinger* und *Speidel* eine geduldige, konsequente maßvolle und vor der Öffentlichkeit abgeschirmte erfolgreiche Arbeit geleistet, die fast vergessen ist. Auch *Adenauer* hat in Washington interveniert.

Wenn wir heute auf die Bundeswehr schauen, so sehen wir – wie anfangs gesagt – vor uns eine Streitmacht, international eingebunden und geachtet, im Einsatz bewährt, von den politisch Verantwortlichen anerkannt, vom Vertrauen der breiten Öffentlichkeit getragen. Wir dürfen das mit Befriedigung und Dankbarkeit feststellen.

Die Erinnerung an diesen langsamen und „tastenden“ Weg sollte uns auch vor der Versuchung zur Überheblichkeit bewahren gegenüber den ost- und südosteuropäischen Ländern, die nach dem Zusammenbruch des sowjetischen Imperiums Mitglied der NATO geworden sind. Auch sie haben diesen Schritt getan ohne Erfahrungen in einem Bündnis gleichberechtigter demokratischer Staaten, mit vergleichbar bescheiden ausgerüsteten Streitkräften, mit Offizieren anderer Schulung und geringen Sprachkenntnissen.

Wir haben vor 55 Jahren noch unerfahrener, noch bescheidener und zudem moralisch belastet angefangen und doch stellte die Bundesrepublik Deutschland nur 15 Jahre später den stärksten konventionellen militärischen Beitrag zu den dem NATO-Bündnis in Europa assignierten Streitkräften zur Verfügung. Das läßt mich auch heute noch manchmal dankbar erstaunen.

Anmerkung

Der Text geht auf einen Vortrag zurück, den der Autor wenige Wochen vor seinem Tod (27. 8. 2006) im „Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg“ in Bonn gehalten hat.

Ulrich de Maizière war Generalinspekteur der Bundeswehr und entwickelte das Konzept der „Inneren Führung“.

David Berger

Das Projekt des Thomistenlexikons

Mit dem Erscheinen des „Thomistenlexikons“ (hg. von David Berger & Jörgen Vijgen, Verlag nova & vetera: Bonn 2006, 738 Sp., ISBN 3-936741-37-9) im September 2006 kommt ein Projekt zum Abschluß, das weltweit kein Pendant kennt und der Thomismusforschung im Speziellen, der Erforschung der Geistesgeschichte überhaupt nun ein wichtiges Mittel an die Hand gibt. Im folgenden stellt einer der Herausgeber die Genese und Grundidee des Werkes vor.

Die aktuelle Thomas-Renaissance

Unter den Kennern der Philosophie- und Theologiegeschichte gilt es seit fast hundert Jahren als Allgemeinplatz, daß die Geschichte des Thomismus noch darauf wartet, geschrieben zu werden: Es gibt „keine den heutigen Stand der Forschung repräsentierende Gesamtdarstellung der Geschichte des Thomismus ...“¹ Daß eine solche Darstellung aber ein unbedingt einzulösendes Desiderat darstellt, ergibt sich zunächst aus der inhaltlichen Bedeutung der über die Jahrhunderte immer wieder neu rezipierten und so lebendig erhaltenen Lehre des *Thomas*. Es kann hier nicht angehen, eine systematische Übersicht über die philosophisch-theologische Lehre des Aquinaten zu geben. Dennoch soll zumindest erwähnt werden, daß man sich – nach einem deutlichen Einbruch der Bedeutung des Thomismus ab Beginn der 50er Jahre des vergangenen Jahrhunderts – in den letzten Jahren immer klarer wird, welche große Aktualität² sowohl die Philosophie als auch die Theologie des Aquinaten besitzen: dies gilt insbesondere für den Bereich der Metaphysik (Philosophie des Seins) und die damit zusammenhängende Erkenntnislehre (Thomas als *Veritatis unice amator* und „Apostel der Wahrheit“)³, die Anthropologie⁴, die Wesenbestimmung der Theologie⁵, die Christologie und Gnadenlehre sowie die Moraltheologie⁶. So kann man davon sprechen, daß es auch in jenem Bereich tatsächlich sukzessive zu einer authentischen Umsetzung der Weisungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, interpretiert im Licht der Tradition, kommt.⁷

Erneut wird die in der Thomistenschule immer wieder gewonnene und wortreich verteidigte These vertreten, daß eine Abweichung von den Einsichten des Aquinaten auch immer zu Defiziten in der Artikulation des christlichen Glaubens, zu einer Beeinträchtigung der Orthodoxie führt.⁸ Und so verwundert es nicht, daß man vermehrt in den letzten Jahren, in denen man sich der Wichtigkeit einer Identitätsstärkung des Christlichen in einer postmodernen Welt mit ihrer „Diktatur des Relativismus“ (Papst *Benedikt XVI.*) mehr und mehr bewußt wird, auch von einer neuen Thomas-Renaissance spricht.⁹

Auch jene, die dem bisher Ausgeführten zustimmen, werden vielleicht einwenden, hier gehe es ja um die Lehre des Aquinaten selbst (um das „Thomasische“),

davon klar zu unterscheiden sei die Lehre seiner Schüler bzw. die Thomasrezeption (das „Thomistische“). Dies ist natürlich prinzipiell richtig. Wo dieser Einwand jedoch dazu führt, *Thomas* selbst und die Thomasrezeption auseinanderzureißen oder dem Thomismus im Hinblick auf die Interpretation der Lehre des Aquinaten jeden Wert abzustreiten, ihn gar als den großen Verfälscher der wahren Lehre des *Thomas* anzusehen¹⁰ und ihn so mit der *damnatio memoriae* zu strafen, begibt man sich auf einen äußerst bedenklichen, hermeneutisch kaum vertretbaren Weg.

In jüngster Zeit haben besonders die bekannten Thomasforscher *Romanus Cessario O.P.* und *Serge-Thomas Bonino O.P.* darauf hingewiesen, daß es sich bei der Unterscheidung von „thomistisch“ und „thomasisch“ um eine falsche Antinomie handelt¹¹: Zum einen wäre es nicht viel, was wir heute von *Thomas* wüßten, hätten seine Schüler uns dessen Lehre nicht bis auf den heutigen Tag sorgfältig und nicht selten im harten Ringen der Geister sowohl innerhalb der Schule als auch mit anti-thomistischen Strömungen tradiert. Hinzu kommt die Einsicht der Hermeneutik, nach der Verstehen nur durch den Eintritt in eine Interpretationsgemeinschaft möglich ist, die über den Augenblick des gerade eben Verstehenden hinausgeht.

Thomismus als Verstehensschlüssel für die neuere Philosophie

Sodann wird die Wichtigkeit einer historischen Aufarbeitung auch klar, wenn man sich vor Augen hält, von welchem bedeutendem Einfluß der Thomismus auf die Geschichte von Philosophie und Theologie überhaupt war. Der aus dem Rheinland stammende *Karl Eschweiler* hat bereits vor vielen Jahren darauf aufmerksam gemacht, daß eine bestimmte Art der Thomasrezeption als Wegbereiter und „Vorläufer der subjektivistisch-anthropozentrisch ausgerichteten Philosophie seit Descartes“ gelten kann. Weitere Beispiele wären der Einfluß der Thomasrezeption des heute kaum mehr bekannten Thomisten *Carbo a Costaciaro* auf den umso bekannteren deutschen Philosophen *Christian Wolff* oder die Rolle, die ein bestimmter „Jesuitenthomismus“ im Hinblick auf die anthropozentrische Wende der Theologie durch *Karl Rahner* spielte.

Dies führt dazu, daß nur jener diese Strömungen richtig analysieren und werten kann, der auch deren Genese aus einer bestimmten Form der Thomasinterpretation kennt und diese durch eine Rückfrage hin zu dem, was *Thomas* und seine Schüler wirklich gelehrt haben, auf den Prüfstand stellt. Auch die Enzyklika „*Fides et ratio*“ hat auf die eminente Bedeutung der thomistischen Schule im Hinblick auf die Entwicklung der katholischen Theologie im vorangegangenen Jahrhundert aufmerksam gemacht (Nr. 58). Eine Aufarbeitung der Geschichte des Thomismus ist daher über den engeren Raum der Thomasforschung für die gesamte Philosophie- und Theologiegeschichtsschreibung von größtem Interesse. Doch wie am klügsten beginnen? Wie die nahezu unüberschaubare Fülle gliedern? Nach von der Systematik in enger Zusammenarbeit mit der Geschichtsschreibung zu ergründenden „Epochen des Thomismus“ (nach wie vor am verbreitetsten: Epochen der *Defensiones*, der *Kommentare*, der *Disputationes*, des

Neu-Thomismus)? Nach Orten (Rom, Salamanca, Eichstätt, Toulouse, Saulchoir etc.), nach bestimmten Vermittlungsstrukturen oder Perspektiven, unter denen die Lehre des *Thomas* rezipiert wurde und wird (Schulen, Akademien, Zeitschriften usw.) oder nach bedeutenden Vertretern? Sicher haben alle bisher versuchten Herangehensweisen etwas für sich und ergänzen sich gegenseitig.¹²

Franz von Paula Morgott als Inspirator

Inzwischen gibt es neben zahlreichen Einzeluntersuchungen zu berühmteren Gelehrten der Thomistenschule sowie jener einzelner Thomistenschulen auch den Versuch, kürzere Überblicke über die Geschichte des Thomismus zu bieten.¹³ Auch die älteren Verzeichnisse wichtiger Thomisten sowie der Thomas-kommentatoren von *Leonard A. Kennedy*¹⁴ oder *Antonius Michelitsch*¹⁵ sind nach wie vor sehr hilfreich. Aber einen um große Breite bemühten Überblick über Biographie, Denken und Bibliographie aller wichtigeren Thomisten gab es bislang nicht. Wir wissen zwar, daß der Eichstätter Theologe *Franz von Paula Morgott* dazu erste Vorbereitungen angestellt hatte, ihm aber der Tod die Feder aus der Hand nahm und mit ihm das Projekt sterben ließ.

Hundert Jahre nach dem Tod *Morgotts* wurde daher von den Herausgebern in ausführlichen Gesprächen mit wichtigen Thomismusforschern aus aller Welt die Möglichkeit, Sinnhaftigkeit und Ausrichtung eines solchen Unternehmens ausführlich und äußerst kontrovers diskutiert. Trotz zeitweise fast unüberwindlich erscheinender Schwierigkeiten und gewichtigen inhaltlichen und pragmatischen Vorbehalten haben sie sich dann doch vor zwei Jahren zur Verwirklichung dieses Projekts entschieden. Daß dabei wieder Forscher aus aller Welt und verschiedenen Konfessionen mitgearbeitet haben und die damit verbundenen sprachlichen und auch mentalitätsbedingten Schwierigkeiten auch durch die beiden Institutionen, die hinter dem Lexikon stehen, die Niederländische und die Deutsche Thomas-Gesellschaft, verhältnismäßig unproblematisch gelöst werden konnten, ist dem Gesamtwerk zugute gekommen und ein schönes Zeichen für die stets internationale und überkulturelle Lebensweise des Thomismus.

Überhaupt bietet das Lexikon für jene, die nur einen oberflächlichen Blick auf das Phänomen des Thomismus zu werfen gewohnt waren, einige Überraschungen. Sie werden auch ausgelöst werden durch die vorgestellten Thomisten aus dem Bereich der orthodoxen Welt. Exemplarisch dafür steht etwa *Georgios Scholarios*, der als *Gennadius II.* in den 50er und 60er Jahren des 15. Jahrhunderts Patriarch von Konstantinopel war: Entschieden wendete er sich gegen eine Union mit Rom, da er die Gefahr einer Korrumpierung des kirchlichen Denkens durch die Renaissance fürchtete. Im Thomismus dagegen sah er die wirksame Gegenwehr gegen diesen Sündenfall des Denkens sowie jene Position, die sich aufgrund ihrer Nähe auch zu den Vätern des Ostens am ehesten für eine Gesprächsbasis von Osten und Westen eignete. Der Verfasser des Artikels, *Hugh Barbour O.Praem.*, bemerkt schließlich auch scharfsinnig mit Blick auf die neuere Theologie: „Seit dem patristischen ‚Ressourcement‘ des 20. Jahrhunderts und der damit verbundenen Hinwendung zur östlichen Theologie der Orthodoxie gilt

die Unvereinbarkeit jeder Form lateinischer Scholastik mit der Theologie des christlichen Ostens als unhinterfragbarer Gemeinplatz. Vielleicht ist die Zeit noch nicht reif für eine Revision dieser intellektuellen Haltung. Wenn die Zeit aber da ist, könnte das Vorbild von Georgios Gennadios Scholarios die Richtung zur Wiederentdeckung einer ernsthaften gemeinsamen scholastischen Tradition des Westens und Ostens weisen.“

Die mit dem Projekt durchgeführte biographisch-bibliographische Herangehensweise hat mehrere Vorteile: Zum einen verschafft sie einen möglichst breiten Überblick und erfaßt auch Personen, die nicht (oder nicht leicht) in die oben genannten Strukturen einzuordnen sind. Sodann nimmt sie zunächst noch keine Einteilung in bestimmte Epochen vor, sondern läßt diese offen und ebnet so den Weg für eine Neukonzeptionen dieser Einteilung.¹⁶

Weiterhin bietet es ausführliche Informationen auch zu Personen, deren Denken und Werk, die auch von den umfangreicheren philosophischen und theologischen Lexika nicht oder nur sehr verkürzt erfaßt werden und doch für die Beschäftigung mit der Philosophie- und Theologiegeschichte von Bedeutung sind.

Wer ist ein „Thomist“?

Die härteste Kontroverse im Vorfeld gab es zunächst bereits bei der Frage, welche Personen¹⁷ zu den aufzunehmenden Thomisten zu zählen sind, was eine langwierige Erstellung des Nomenklators und zahlreiche Überarbeitungen zur Folge hatte. Zum größten Teil waren es sachlich sehr hilfreiche Hinweise, die wir aus aller Welt bekamen und für die wir uns an dieser Stelle herzlich bedanken. Ohne diese lange Diskussionsphase würde das Lexikon heute nicht in der Form vorliegen, wie es sich nun hier präsentiert. Zum Teil waren die Einwände und Änderungsvorschläge aber v.a. auch durch eine große Unklarheit des Begriffs, wen man als „Thomisten“ bezeichnen soll bzw. was „Thomismus“ ist, belastet. Für einige Fachleute war „Thomist“ so sehr negativ konotiert¹⁸, daß sie – unter der Voraussetzung, daß der von ihnen favorisierte Autor als Thomist aufgenommen werden sollte – entsetzt jede Mitarbeit ablehnten. Schließlich haben wir uns darauf geeinigt, an die erste Stelle das systematische Kriterium zu setzen.

Wenn man als Thomismus hier die möglichst der Lehre des *Thomas* treue und doch natürlich zugleich jeweils durch den Kontext ihr spezifisches Gefüge erhaltende Tradierung der philosophisch-theologischen Denksynthese des *Thomas* versteht, dann sollten zu allererst Thomisten im engeren Sinne aufgenommen werden, die im wesentlichen diese substantiellen Grundvorstellungen teilen, aber eventuell auch akzidentell bereicherten und so eine lebendige Denktradition, eben eine Schule des Denkens, bilden. Sekundär sollten allerdings auch jene Berücksichtigung finden, die sich selbst als Thomisten verstanden oder als solche verstanden wurden (wie etwa *Gottfried de Fontaine* oder *Gerhard von Bologna*) und bzw. oder durch ihre Äußerungen zu *Thomas* bzw. zum Thomismus großen Einfluß auf die Entwicklung der thomistischen Schule ausüben konnten (etwa *F. Suárez*, *B. de Medina*, *B. Lonergan*, *K. Rahner*).

Wenn wir auch bemüht waren, jede Zeit und jede nationale Herkunft entsprechend der jeweiligen Dominanz der Thomistenschule zu berücksichtigen, so bringt es die Zusammenstellung der Herausgeber sowie der Mitarbeiter doch mit sich, daß ein kleines Schwergewicht auf dem Thomismus im Rahmen der Neuscholastik sowie auf Thomisten aus dem deutschsprachigen sowie dem Benelux-Raum liegt. Die Sache selbst bzw. die Geschichte des Thomismus bringt es weiterhin mit sich, daß die meisten der vorgestellten Thomisten aus dem Dominikanerorden stammen.

Den Mitarbeitern war folgender Rahmen vorgegeben: Jeder Beitrag enthält in der Regel zunächst eine Vita des Thomisten. Ihr folgt ein kurzer Aufriß seiner grundlegenden Vorstellungen (eingeschränkt auf seine Thomaserklärung bzw. thomistische Thesen) und eine Einschätzung seiner Rolle, die er in der Geschichte des Thomismus spielt. Dann folgt eine Bibliographie der Primär- sowie der Sekundärliteratur. Die Mitarbeitern waren bereit, entweder aus dem reichen Schatz einer langjährigen Beschäftigung mit den bearbeiteten Thomisten zu schöpfen oder haben die Mühe auf sich genommen, auch Felder anzugehen, die noch weithin unbestellt waren und die ganz neu bearbeitet werden mußten. Ein kleiner Beitrag verrät häufig nur dem Fachmann, wie viele Stunden an Arbeit in ihm stecken. Finanziell unterstützt wurde das Projekt durch die renommierte Universität Abat Oliba CEU in Barcelona, die durch einen Zuschuß einige umfangreichere Übersetzungen aus der spanischen Sprache und damit das rasche Erscheinen dieses Lexikons ermöglicht hat.

Anmerkungen

- 1) Otto H. Pesch, Thomas von Aquin/Thomismus/Neuthomismus, in: TRE XXXIII/3-4 (2001) 459.
- 2) Zu einer Möglichkeit, diese Aktualität näher zu bestimmen: David Berger, Thomismus. Große Leitmotive der thomistischen Synthese und ihre Aktualität für die Gegenwart. Köln: Editiones thomisticae 2001.
- 3) Cf. die Äußerungen der Enzyklika „Fides et Ratio“ Papst Johannes Pauls II.; bes. Nr. 43: „Merito quidem ille appellari potest ‚apostolus veritatis‘. Quoniam indubitanter ad veritatem animum attendebat, revera obiectivum eius sensum agnoscere scivit. Eius vere est philosophia essendi et non apparenti dumtaxat.“ Dazu: Jürgen Vijgen, Die heutige Autorität des hl. Thomas von Aquin im Lichte der Tradition, in: Doctor Angelicus 5 (2005) 7-54.
- 4) Cf. die Tagungsakten des großen Thomistenkongresses der Päpstlichen Thomasakademie von 2003: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis (Hrsg.), Atti del Congresso Internazionale su l'umanesimo cristiano nel III millennio: la prospettiva di Tommaso d'Aquino. 21-25 Settembre 2003. Proceedings of the International Congress on Christian Humanism in the Third Millenium: The Perspective of Thomas Aquinas: 21-25 September 2003, Bd. 1-3, Vatikan 2004-2006.
- 5) Die Theologie des hl. Thomas ist tatsächlich, wie das Zweite Vatikanische Konzil dies wünschte, eine biblische Theologie: cf. Thomas G. Weinandy e.a. (Hrsg.) Aquinas on scripture : an introduction to his biblical commentaries, London/New York 2005.

- 6) Cf. Johannes Paul II, Enzyklika „Veritatis Splendor“: dazu: Romanus Cessario & Joseph A. Di Noia (Hrsg.), *Veritatis Splendor and the Renewal of Moral Theology*, Chicago 1999; Romanus Cessario, *Introduction to Moral Theology*, Washington D.C. 2001.
- 7) Cf. Vijgen, op.cit. (n. 3).
- 8) So von dem bekannten Dominikanerlehrten Aidan Nichols: „... any major derogation from Thomas’s achievement will tend to create difficulties for the articulation of catholic faith“: Aidan Nichols, *Discovering Aquinas*, Grand Rapids, 2003, IX.
- 9) Ibid.
- 10) Cf. Karl Rahner, *Geist in Welt*, Innsbruck 1939, XI.
- 11) Romanus Cessario, *A Short History of Thomism*, Washington D.C. 2005, 95.
- 12) Cf. *ibid.*, 33-39.
- 13) Cf. Romanus Cessario, *A Short History of Thomism*, Washington D.C. 2005 wie auch zahlreiche Lexikonbeiträge: *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1998), *Encyclopedia of christian theology* (2005), *Catholicisme: hier, aujourd’hui, demain* (1996), *Theologische Realenzyklopadie* (2001), etc.
- 14) *A Catalogue of Thomists: 1270-1900*, Houston 1987.
- 15) *Kommentatoren zur Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin*, ND. Hildesheim – New York 1981.
- 16) Es ist interessant, daß nach wie vor die oben bereits angedeutete, vor fast hundert Jahren von Garrigou-Lagrange in seinem Werk „*Synthèse Thomiste*“ (Paris 1946, 49-57) gegebene drei- bzw. viergliedrige Strukturierung im wesentlichen als allgemeingültig angenommen wird.
- 17) Selbstverständlich wurden nur bereits verstorbene Thomisten aufgenommen.
- 18) Dazu: David Berger, *Interpretations of Thomism throughout History*, in: *A Panorama of Current Research on Thomas Aquinas. Proceedings of the Conference*, University of Navarre, Pamplona 25-27 April 2005, Pamplona 2006.

Prof. Dr. David Berger ist Mitglied der Päpstlichen Akademie des hl. Thomas von Aquin; er wirkt als Schriftleiter des Internationalen Thomistischen Jahrbuchs „Doctor Angelicus“ und der Zeitschrift „Theologisches“ in Köln.

Laien in der Kirche oder Christen in der Welt?

„Gott in allen Dingen finden“ – so lautet der Untertitel der jüngst zum 450. Todestag am 31. Juli 2006 erschienenen hilfreich-informativen Biographie des Gründers des Jesuitenordens, des legendären Basken und großen Heiligen der Kirche *Ignatius von Loyola* (1491-1556) von *Rita Haub* (Topos TB 567, Kevelaer 2006). Es ist ein Grundwort seines gegen die Reformation *Martin Luthers* und *Jean Calvins* gerichteten spirituellen Programms.

Der Blick des gläubigen Christen wurde wieder zur gesamten Welt als apostolischem Feld hin ausgerichtet, anders also als die protestantische Verachtung aller „weltlich Ding“ und Fixierung auf Privilegierung klerikaler Ämter durch Landesfürsten. Es entsprach auch seiner Grabschrift, die *Friedrich Hölderlin* seinem „Hyperion“ als Leitsatz voranstellte: „Non coereri maximo, contineri tamen a minimo divinum est – Nicht begrenzt werden vom Größten und dennoch eingeschlossen sein vom Geringsten, das ist göttlich“. Damit ist die reformatorisch diskreditierte Schöpfung wieder rehabilitiert, die sinnfrohe Kunst des Barock war die architektonisch logische Folge.

Der Jesuit und Theologe *Karl Rahner* (1904-1984) konnte als ein später Nachfolger seines Ordensvaters eine seiner schönsten Meditationen „Alltägliche Dinge“ (1. Aufl. Einsiedeln etc. 1964) nennen. Kaum bekannt dürfte sein, wie nah und innerlich verwandt dem ignatianischen Impuls zur Bejahung der Welt und des Alltäglichen ein anderer Spanier war, der im Jahr 2002 durch Papst *Johannes Paul II.* heiliggesprochene Weltpriester *Josefmaria Escrivá* (1902-1975), der Gründer der seit 1928 bestehenden Laienvereinigung „Opus Dei“. Seine innige Mystik des Alltags wurde nun durch die mehrbändige wissenschaftliche Biographie von *Andrés Vázquez de Prada* (Bd. 1 Köln 2001; Bd. 2, Köln 2004; Bd. 3 angekündigt) breiter bekannt und steht der des *Ignatius von Loyola* in nichts nach.

Um der nach etlichen Revolutionen und Säkularisierungen immer weltlicher und profaner gewordenen Welt nicht zu erliegen (was bei einigen Jesuiten leider der Fall war), griff *Escrivá* die vom Zweiten Vatikanischen Konzil später groß herausgestellte „allgemeine Berufung zur Heiligkeit“ (Lumen Gentium, Kap. V) auf. So konnte er das inzwischen weitgehend überholte und oft unglaubwürdig gewordene Standesgefüge der Kirche aufbrechen und sowohl der Gegenwart, als auch den biblisch-evangelischen Ursprüngen annähern. Alle Christen – Laien, Priester und Ordensleute – sind durch Taufe und Glauben in gleicher Weise zur vollkommenen Nachfolge des Herrn und zur Heiligkeit berufen.

Die Erlaubnis von „Säkularinstituten“ durch das Schreiben „Provida Mater“ Papst *Pius' XII.* aus dem Jahr 1947 war ein erster, noch sehr am Ordensideal ausgerichteter Schritt, den *Escrivá* nur vorübergehend für seine Gründung in

Anspruch nahm. Erst die 1982 erfolgte Errichtung als „Personalprälatur“ ergab die kirchenrechtlich gewünschte Einfügung des Opus-Dei-Charismas in die Realität der Kirche. Weltweite Bekanntheit erreichte dann die oft fälschlich „Laienorden“ genannte Vereinigung in jüngster Zeit durch den obskuren Millionenbestseller „Sakrileg – Da Vinci Code“ des amerikanischen Autors *Dan Brown*. (Dazu gibt es inzwischen eine von einem Angehörigen der Prälatur hrsg. instruktive Aufsatzsammlung: *Arturo Cattaneo*, Der Betrug des „Da Vinci Code“. Geschichtsfälschung auf Kosten der Kirche in Dan Browns Bestseller „Sakrileg“, fe-Verlag Kießlegg 2006).

Aber die Prälatur Opus Dei selbst ist - unabhängig von diesen fatalen und diffamierenden Medienverstrickungen (für die der deutschsprachige ehemalige Kirchenjournalist *Peter Hertel* und einige Ex-Mitglieder Vorlagen geliefert haben) - ganz neu in ihrer Aktualität und prophetischen Substanz zu entdecken. Ähnlich wie bei *Ignatius von Loyola*, aber ganz aktuell auf die Welt der Moderne bezogen, findet man eine herausfordernde und oft provozierende (sehr auf Jesus Christus bezogene) Mystik des Alltags und der Arbeit, die der Gründer selbst erlebt und erlitten hat (als junger Priester mußte er in Saragossa und Madrid selbst für den Unterhalt seiner Familie aufkommen).

Hier gäbe es eine echte Laienspiritualität in der Welt zu entdecken, nicht aber wie so oft die „mündige“ Selbstbehauptung und Kontestation von „Laien“ gegenüber Klerus, Bischöfen und „Rom“. Christ und Christin in der Welt ist das Erste, Laie oder Priester in der Kirche das Zweite, das im Dienst des Ersten zu stehen hat. Gegenseitige Profilierung führte zur Selbstblockade, wie es etwa in Fragen der Schwangerenberatung und der Einrichtung oder Abschaffung von diözesanen Gremien unter Hintanstellung der Lehre der Kirche in Deutschland leider der Fall war.

„Zentralkomitees“ sollten mit dem Ende des Kommunismus eigentlich ausgedient haben, auch wenn ein verdienter Mann wie der ehemalige bayerische Kultusminister und langjährige Laienfunktionär *Hans Maier* jüngst wieder eine Lanze für diese ein (wie *Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.* im Jahr 2000 bemerkte) Gegen-Lehramt beanspruchende Einrichtung brach (Keine Demokratie? Laienmeinungen zur Kirche, Herder-Spektrum 5730, Freiburg 2006). Kein Wunder, daß es zwischen der antipäpstlichen Protestbewegung „Wir sind Kirche“ und dem offiziellen Katholikentagskatholizismus kaum noch einen Unterschied gibt.

Empfehlend hinzuweisen ist daher nun abschließend auf die Aufsatzsammlung von

Martin Rhonheimer, Verwandlung der Welt. Zur Aktualität des Opus Dei, Adamas Verlag Köln 2006, 174 Seiten

Der Autor, Professor für Ethik und politische Philosophie an der Päpstlichen Universität Santa Croce in Rom, gehört selber dem Werk an, schreibt aber nicht apologetisch, sondern zeichnet sich durch nüchterne Objektivität und kompetente Sachlichkeit aus. Er schildert knapp und klar die „Leidenschaft für die Welt“ des Gründers und das Freiheitsverständnis des Opus Dei gegenüber Anwürfen eines

angeblichen Fundamentalismus oder Integralismus. Hier hat es leider bei *Hans Urs von Balthasar* (1905-1988), einem großen Verfechter der Idee der Säkularinstitute, der selbst ein solches mit der Basler Ärztin *Adrienne von Speyr* (1902-1967) gründete und deshalb 1950 den Jesuitenorden verließ, hartnäckige und rational kaum erklärbare Mißverständnisse gegeben (so bezeichnete *Balthasar* etwa die oft brillanten Aphorismen *Escrivás* einmal abfällig und zutiefst ungerecht als „höhere Pfadfinder-Marschbefehle“).

Rhonheimer stellt Verbindungen zur Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils her, vor allem zur geschichtlichen Entwicklung bis zur Erklärung über die Religionsfreiheit „*Dignitatis Humanae*“ aus dem Jahre 1965. „Aktuell“ im besten Sinne ist das „Werk Gottes“ aber vor allem auch durch seine vielen geistlichen und bildungsorientierten Initiativen. Sie sind jedem zugänglich und zeigen, wozu geistlich und spirituell anspruchsvolle Christinnen und Christen unter einer vor allem durch die Sakramente der Eucharistie und der Beichte geprägten geistlichen Leitung in der Lage sind: mit Freundlichkeit, Freude und beruflicher Kompetenz dem allgemeinen Ruf zur Heiligung seiner selbst und der Welt zu entsprechen.

So hat auch das jesuitische „*sentire cum ecclesia et cum Petro*“ im *Opus Dei* eine neue Speerspitze in der Welt von Arbeit, Beruf und Alltag gefunden. Der hl. *Ignatius*, dem zuletzt viele seiner Söhne erhebliche Sorgen machten, hätte jedenfalls seine helle Freude am Apostolat der Söhne und Töchter des hl. *Josefmaria* gehabt.

Lic. theol. Stefan Hartmann wirkt als Pfarrer und Publizist in Oberhaid.

Andreas Püttmann

Soziallehre und Pastoral

Zu seinem 65. Geburtstag wurde der Bonner Sozialethiker *Lothar Roos* von Kollegen, Schülern und Freunden aus dem In- und Ausland durch die umfangreiche Festschrift „Christliche Sozialethik im Dialog“ geehrt. Zu seinem Siebzigsten hat er selbst ein schmales, aber sehr gehaltvolles Bändchen vorgelegt, welches die weniger prominente Facette des renommierten Wissenschaftlers aufleuchten läßt: die des Priesters und Pastoralsoziologen.

Lothar Roos: Was uns trägt. Beiträge zur Spiritualität christlichen Lebens und pastoralen Handelns, Erkelenz 2005, 54 Seiten

Roos hat immer Wert darauf gelegt, daß die Bezeichnung seines Lehrstuhls die Fächer „Christliche Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie“ umfaßte, und er hat diesem Teil seines Auftrags denn auch in einem fast 30jährigen Wirken als Schriftleiter der Pastoralzeitschrift „Lebendige Seelsorge/Lebendige Katechese“ Ausdruck verliehen. Außerdem blieb *Roos*, dessen Doktorarbeit die „Demokratie als Lebensform“ behandelte, bei aller Dominanz der Wirtschaftsethik innerhalb seiner Zunft und in seinem eigenen Engagement für den „Bund Katholischer Unternehmer“ immer auf Tuchfühlung mit der Sozialforschung, was sich etwa in der Mitwirkung an *Gerhard Schmidchens* Studie: „Ethik und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen (2. Aufl. 1993) zeigte. Die dritte und vielleicht wichtigste Säule seiner pastoralsoziologischen Inspiration war die eigene seelsorgliche Tätigkeit und „Basiserfahrung“ in seiner Mosbacher Heimatgemeinde und in den Bonner Theologenkonvikten Collegium Leoninum und Albertinum.

Die „Beiträge zur Spiritualität christlichen Lebens und pastoralen Handelns“ gruppieren sich um zwei Schwerpunkte: die veränderten Bedingungen und Bestimmungselemente „lebendiger Seelsorge“ und Glaubensstradierung „in Raum und Zeit“ sowie vier kürzere Kapitel „über das Gebet“, speziell das Rosenkranz- und Breviergebet einschließlich einer „Hinführung zu den Psalmen“. Der Schlußbeitrag ist dem Thema „Werbung für geistliche Berufe“ gewidmet. In Gedankenführung und Stil folgt der Autor seiner eigenen Forderung: „Auch der Seelsorger sollte nicht nur *den* Glauben verkünden, sondern *seinen* Glauben“ (14) – persönliche Zeugnisse haben sicher mehr Überzeugungskraft als gelehrte Abhandlungen oder ein ermahnender Appell.

Ganz offen berichtet der Autor auch von Momenten der Überforderung und Ermüdung, „wenn mir die Arbeit über den Kopf wuchs, wenn ich Enttäuschungen erleben mußte, wenn ich mir die Frage nach Erfolg und Mißerfolg meiner pastoralen Bemühungen stellte“ (37) – und bringt dem Leser von daher eine anspruchsvolle theologische Idee näher: „Was aber heißt für den Seelsorger eingehen in die Stellvertretung Jesu? Ich habe dies vor allem gespürt, wenn ich mich zeitlich und sach-

lich überfordert fühlte. Wenn ich am Morgen eines solchen Tages mit der (oft kleinen) Gemeinde Eucharistie gefeiert habe, dann sagte ich mir: Jetzt ist das Entscheidende für diesen Tag bereits getan. „Es ist vollbracht“, wie Jesu letztes Wort am Kreuz lautet. (...) Seelsorge unter dem Vorzeichen der Stellvertretung heißt: Das Schicksal des Gottesvolkes kann kein anderes sein als das des Gottesknechtes“ (39).

Ohne den Glaubensschwund zu verharmlosen, warnt *Roos* davor, Statistiken als einzigen Maßstab dafür zu nehmen, „wie es um die Sache Gottes steht“ (39). Gegen die unter Konservativen fast immer larmoyant intonierte Rede vom „Zeitgeist“ will er diesen „nicht nur als Moment des Widerstandes gegen das Evangelium interpretiert“ wissen, sondern darin auch Elemente entdecken, „durch die den Menschen Wege des Glaubens eröffnet werden können (...): Haben sich nicht viele Menschen neu auf die Suche nach der verlorenen Einheit des Lebens gemacht? Sind nicht die Trends der grenzenlosen Expansion, der Fortschrittsglaube (...) längst an ihre Grenzen gestoßen? Gewinnt nicht der einzelne wieder an Bedeutung (...), der sich nicht einfach ‚einbauen‘ und ‚verwenden‘ läßt, sondern *sein* Leben leben möchte? Wächst nicht unser Gespür für das, was uns die Vergangenheit zu sagen hat: die großen Denker und Herrscher der Geschichte und vor allem die Heiligen? Gibt es nicht eine Sehnsucht nach ursprünglichem Vemehmen anstelle der ‚Erfahrung aus zweiter Hand‘, nach personaler Gemeinschaft anstelle funktionaler Gesellschaft, nach dem verborgenen Geheimnisvollen anstelle des offensichtlich Durchschaubaren? (...) Und sind wir nicht mit alldem bereits auf dem Weg zum Glauben? Auch in unserer Zeit gibt es die Felder, die ‚weiß sind, reif zur Ernte‘ (Joh 4,35)“. Jüngste Allensbacher Umfrageergebnisse geben *Roos* recht.

Die notwendige Neuevangelisierung sollte sich statt bloßer Worte „in stärkerem Maße der Kraft alter und neuer Symbole bedienen. Sie muß wissen um die Lebenskraft des feierlichen Gottesdienstes und den dazugehörigen Reichtum unseres kirchenmusikalischen Erbes; um eine religiöse Familienkultur; um Zufluchtsorte von heilender Wirkung (Wallfahrtsorte, Klöster, künstlerisch herausragende Gotteshäuser); um Gelegenheiten, wo der christliche Glaube in seinem gemeinschaftlichen, weltumspannenden Zeugnischarakter erlebt werden kann“ (46).

Die Kirche als kognitive Minderheit müsse dabei einerseits versuchen, „die auf diesem Weg erreichbaren Menschen in ihrer Entschiedenheit zu bestärken, sich gegen negative Mehrheitstrends zu behaupten und das Ganze der Gesellschaft aus dieser Minderheitenposition heraus kritisch-kreativ zu beeinflussen. Sie wird andererseits die große Mehrheit nicht einfach im Stich lassen dürfen, sondern bei allem Widerspruch nach Anknüpfungspunkten zu suchen haben, wie rudimentäre religiöse Lebenszeichen und christliches Ethos auch bei denen, die der Kirche nicht nahe stehen, zumindest weiterentwickelt werden können“ (42). Die hier geforderte und erkennbare Haltung ist ein „typischer *Roos*“, dem ein „katakombensüchtiges Christentum“ (*Johannes Gross*) und eine verengte Sicht der Kirche als purer „Kontrastgesellschaft“ immer als Verrat an ihrem Heilsauftrag für alle Menschen erschien. „Zieht den Kreis nicht zu klein“, könnte man diese menschenfreundliche Sicht auch durch einen modernen Kirchensong übersetzen.

Daß für eine in diesem Sinne missionarische, integrative Seelsorge aber nicht nur Weitherzigkeit, sondern auch viele individuelle Anstrengungen nötig sind, zeigt der „etwas boshafte Vorschlag (...): Die jeweils nächste Sitzung eines kirchlichen Gremiums wird erst dann einberufen, wenn jedes Mitglied – vom Pfarrer angefangen – vorher versucht hat, mit einem dem Glauben und/oder der Kirche Fernstehenden in ein Gespräch zu kommen“ (36). Hier klingt eine leise Kritik an unserer überinstitutionalisierten „Rätekirche“ an, die das Gespür für die Verantwortung des einzelnen Glaubenszeugen hat einschlafen lassen.

Auch an anderen Stellen weist *Roos* dezent auf Mißstände hin, etwa auf „die heute verbreitete Rede vom ‚heiligen Brot‘, also einer Sache“, welche es nicht vermöchte, jene „persönliche Ergriffenheit von Jesus, die ich erstmals in der Zeit der Vorbereitung zur Erstbeichte und Erstkommunion besonders deutlich empfand“, in den kindlichen Glauben einzupflanzen (34). Der Vorschlag, „die Psalmen von ihrer ‚Erfüllung‘, also unter dem ‚Lumen Christi‘ zu beten“, da „das Neue Testament sich ausdrücklich dieser Interpretation der Psalmen bedient“, wird mit der Bemerkung verbunden: „Es mag Vertreter der historisch-kritischen Methode geben, die sich darüber ärgern. Theologisch aber gibt es dafür keinen Grund“ (27).

Neben solchen Seitenhieben auf „liberale“ Strömungen in Theologie und Kirche hält das Buch aber auch Stolpersteine für manche Konservative bereit, etwa wenn sich der Autor über einen „Tun-Ergehen-Determinismus“ ärgert (27), von „falschen Einschätzungen einer ‚guten alten Zeit‘“ spricht (42) und die Kirche vor dem Kulturpessimismus warnt, den Schwund einer „scheinbar sicheren Gefolgschaft voll identifizierter Mitglieder (...) nur im Sinne eines privatistischen Egoismus zu interpretieren“. Vielmehr sei hier ein „Wandel des Person-Ideals“ vom „Exekutivorgan eines bestimmten Dienstideals“ zu einer „aktiv-kreativen Teilnahme am Prozeß der gesellschaftlichen Wertschöpfung“ zu berücksichtigen (41).

Insgesamt überzeugt „Was uns trägt“ durch anthropologischen Realitätssinn und seelsorglichen Praxisbezug, differenzierende Analytik und interdisziplinären Weitwinkel, gemeinwohlverpflichtetes Verantwortungsbewußtsein und menschliche Zuwendung zur einzelnen Person auf ihrem Glaubensweg. Zugleich ist es ein persönliches Zeugnis von einem glücklichen Leben als Priester, so daß man dem Autor sein Schlußplädoyer abnimmt: „Es gibt in unserer Gesellschaft kaum vergleichbare Berufe, in denen man die innere Verbindung von Freiheit und Geborgenheit besser verwirklichen kann als in der Kirche. Wer sich mit ihr aus dem Glauben identifiziert nicht dauernd unter ihr ‚leidet‘ (letztere Gruppe kommt für geistliche Berufe schon aus Gründen ihrer psychischen Gesundheit nicht in Frage), der findet im heutigen kirchlichen Leben eine große Offenheit, um eigene Überzeugungen und Stärken in den Dienst am Ganzen einzubringen“ (51).

Dr. Andreas Püttmann ist Politikwissenschaftler und lebt als freier Publizist in Bonn.

Besprechungen

Christliche Sozialethik

Der vor allem durch sein Buch „Risiko-gesellschaft“ Mitte der achtziger Jahre schlaglichtartig bekannt gewordene Münchener Soziologe *Ulrich Beck* beginnt seinen jüngst publizierten Aufsatz „Europäisierung – Soziologie für das 21. Jahrhundert“ mit der Diagnose, daß die „Soziologie [...] als Leitwissenschaft abgedankt“ habe und „zirkulär geworden“ sei (APuZ 34-35/2005, S. 3). Angesichts dieser Aussage eines so prominenten Fachvertreters drängt sich die Frage nach Möglichkeiten und Grenzen eines interdisziplinären Dialogs auf, den das vorliegende Buch von

Marc-Ansgar Seibel: Eigenes Leben? Christliche Sozialethik im Kontext der Individualisierungsdebatte. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 2005, 312 S.

führen möchte. Es geht zurück auf eine 2004 im Fachbereich Philosophie an der Universität Köln eingereichte Dissertationsschrift. Kenner des Beckschen Oeuvres dürften schnell die Provenienz des Titels entziffern, der auf einen von *Ulrich Beck*, *Wilhelm Vossenkuhl* und *Ulf Erdmann* 1995 edierten Band zurückgeht. Die Variation des gleichnamigen Haupttitels durch ein Fragezeichen führt auf den ersten Blick zur Vermutung einer vorsichtigen Distanzierung des Verfassers. Wird sich dieses am Ende der Lektüre bestätigen?

Marc-Ansgar Seibel, der offensichtlich in beiden Disziplinen beheimatet ist (Vgl. S. 17), unterfüttert seine Arbeit methodologisch mit dem Ansatz seines „Doktorvaters“ *Hans-Joachim Höhn*. Die drei von *Höhn* entwickelten „Reflexionsstufen“ einer strikt interdisziplinär

orientierten Sozialethik – 1. Rekonstruktion sozialwissenschaftlicher Gesellschaftstheorien, 2. „Sozialethische Reflexion“, 3. Darlegung der „Relevanz“, die dem „theologischen Denken und der christlichen Lebenspraxis in Bezug auf gesellschaftliche Strukturen zukommt“ (S. 48) – bilden den Ariadefaden seiner umfangreichen Studie. Im Sinne seiner Ausgangsthese, daß „der christlichen Sozialethik [...] eine systematische Aufbereitung der Individualisierungsthese als wichtiges ambivalentes, jedoch die soziale Wirklichkeit grundlegend beschreibendes ‚Zeichen der Zeit‘“ (S. 14) fehle, versucht die Arbeit *Seibels* vor allem in den Kapiteln 2-5 getreu der erst genannten Reflexionsstufe dieses Defizit wettzumachen. Der ausführlichen Präsentation der „Individualisierungsthese nach Ulrich Beck“ geht eine Sichtung klassischer Ansätze voraus (Kap. 2).

Der Verfasser beschränkt sich – im Wissen um die Selektivität – vornehmlich auf *Georg Simmel* (1858-1918) und *Norbert Elias* (1897-1990). Sein Rückgriff auf die Klassiker macht deutlich, daß die Anfänge des Individualisierungsprozesses auf den Übergang zur Moderne zurückreichen und frühzeitig mit ihm einhergehende Ambivalenzen – etwa in Gestalt schwindender Solidaritätspotentiale – diagnostiziert werden. Informativ – und konsequent mit Blick auf eine über die jeweiligen Fachgrenzen hinaus interessierte Leserschaft – wirken die jeweils einleitenden biobibliographischen Porträts der Soziologen, die ins Zentrum seiner Analysen rücken.

Breiten Raum nimmt sodann die Theorie *Becks* ein (S. 77-145). Ihr zufolge wird der von der Industrialisierung ausgelöste erste Modernisierungsschub von einem Prozeß „reflexiver Modernisierung“ abgelöst, der – eine Formulierung *Becks* aufgreifend – die „Prämissen und Konturen der Industriegesellschaft“ (S. 86)

aflöst und das Individuum in einem bislang ungeahnten Ausmaß freisetzt. Fortan avanciert jeder zum Bastler seiner eigenen Biographie. *Seibel* bettet die „Individualisierungsthese“ in das Gesamtwerk ein und zeichnet sie detailliert – angefangen von den frühen Arbeiten zur Arbeits- und Berufssoziologie über die „Risikogesellschaft“ bis hin zu jüngeren Schriften zur „Politischen Soziologie“ – unter Berücksichtigung ihrer Kontinuitäten und Diskontinuitäten nach. Im Bemühen um „eine adäquate Rezeption der Individualisierungsthese“ lenkt der Verfasser auch den Blick auf die „negativen Individualisierungsfolgen“, die – entgegen mancher Lesart – in „Becks Schriften“ thematisiert werden (S. 107). Gleichwohl dominiere „eine durchweg positive Einschätzung von Individualisierung und Individualisierungsfolgen“ (S. 109). Im Folgekapitel (S. 145-162) streift *Seibel* zwei Zeitdiagnosen, die – das sei ergänzend betont – rezeptionsgeschichtlich jedoch in der Soziologie nicht annähernd den Beckschen Erfolg verbuchen konnten: *Gerhard Schulzes* „Erlebnisgesellschaft“ und *Peter Gross’* „Multioptionsgesellschaft“. Neben Weiterungen der „Individualisierungsthese“ entgehen *Seibel* nicht die pessimistischeren Töne, die in beiden Werken mitschwingen und die Belastungen der aus verlässlichen Bindungen herausgefallenen Individuen akzentuieren. Dem anschließenden Kapitel 5 kommt eine bilanzierende Funktion seiner subtilen Analyse zu. Zugleich bildet es das Scharnier im Übergang zum stärker theologisch ausgerichteten Teil seiner Publikation. Mit dem sechsten Kapitel bezieht sich *Seibel* auf das Terrain der zweiten – oben genannten – Reflexionsstufe. Sein Interesse ist zunächst auf die theologische Rezeption der „Individualisierungsthese“ gerichtet. Detailliert belegt er mittels zahlreicher Literaturverweise

unterschiedliche Affinitäten theologischer Disziplinen. Zu den auffallenden Befunden zählt das diesbezügliche Defizit, das er ausgerechnet in der „christlichen Sozialethik“ aufspürt. Streckenweise sei nur „andeutungsweise“ (vgl. S. 184) von „Individualisierung“ die Rede. Passagenweise schlüpft *Seibel* hier zu sehr in die Rolle eines Wächters über die Reinhaltung der Beckschen Lehre. Er wird nicht müde für den „unverkürzten“ *Beck* einzutreten und weist Fehlinterpretationen in die Schranken. In den Strom letzt genannter geraten u. a. *Anton Rauscher* und *Lothar Roos*, deren Beiträge dem Verfasser offensichtlich zu sehr „verfallspadigmatisch“ (vgl. S. 192) gefärbt sind. Der Autor übersieht dabei die Wirklichkeitsnähe, die mit vermeintlichen „Fehlinterpretationen“ durchaus einhergehen kann.

Fortan richtet sich das Augenmerk des Verfassers auf die Korrektur der Mißverständnisse „von Individualisierung und Wertewandel“ (S. 192). Entgegen jener Strömungen, die in beiden Prozessen die Wurzeln gesellschaftlicher Desintegration sprießen sehen, betont der Verfasser die „integrierenden Wirkungen“ (S. 192), die zum Quellgrund enormer Potentiale „prosozialen Verhaltens“ avancieren und den Weg in die „aktive Bürgergesellschaft“ ebnen. Konsequenter im Sinne seiner Grundoption, daß „Individualisierung“ primär „Chancen“ eröffnet, beurteilt *Seibel* auch die „kommunitaristische Sozialtheorie“, die wegen ihrer „Zumutungs-Individualisierung“ (S. 215) nicht so recht ins Bild seines Ansatzes paßt. Eine Theorie, die sowohl um die Chancen als auch um die Benachteiligten des Individualisierungsprozesses weiß, bietet Anknüpfungspunkte für eine „christliche Sozialethik“. Im 7. Kapitel zeigt *Seibel* Querverbindungen – angefangen beim „Personalitätsprinzip“ (S. 245) über die „Option für die Armen“ (S. 248) bis hin

zur „Beteiligungsgerechtigkeit“ (S. 262) – auf. Im Lichte dieses Kapitels interpretiert sich auch das Fragezeichen im Titel, das auf die leichte Akzentuierung in Richtung „Individualisierungsverlierer“ zurückführbar sein dürfte. Gegenüber den sehr ausführlichen Kapiteln 25 wirken die abschließenden Überlegungen – sprich die dritte Reflexionsstufe – bruchstückhaft. Angeregt sei eine Fortsetzung, die den Mut haben sollte, die eingangs zitierten Beckschen Selbstzweifel aufzugreifen und die Tragfähigkeit seiner Theorie angesichts der gegenwärtigen gravierenden Herausforderungen – man denke nur an die „schrumpfende Gesellschaft“ (F.-X. Kaufmann) – zu hinterfragen. Am Ende der Lektüre bleibt der Eindruck, daß der Verfasser sich vom unübersehbaren „utopischen Schwung“ seines Gewährsmannes mitreißen läßt. Die Zeichen der Zeit ernst zu nehmen bedeutet nicht – an eine Formulierung Kardinal *Ratzingers* anknüpfend – sich „mit dem Zeitgeist zu liieren“.

Nichtsdestotrotz handelt es sich um ein sehr lesenswertes Buch, das auch Nicht-Soziologen das Panorama soziologischer Zeitdiagnosen in verständlicher Weise vermittelt. Es eröffnet der christlichen Sozialethik eine neue Forschungsperspektive.

Klaus Barheier

Rechtsstaat und Markt

Tamara Zieschangs Dissertation erschien nicht nur zur rechten Zeit, sondern auch in der richtigen Schriftenreihe „Marktwirtschaftliche Reformpolitik“. Die Autorin befaßt sich nicht nur mit einem Rückblick auf die Arbeiten *Franz Böhms* und der Freiburger Schule sondern arbeitet die Lektionen heraus, die wir für unsere Zeit zu lernen haben:

Tamara Zieschang, Das Staatsbild Franz Böhms. Lucius & Lucius Verlagsgesellschaft, Stuttgart 2003

Das Spannungsfeld zwischen der „freiheitssichernden Funktion des Staates auf der einen und freiheitsbedrohenden staatlichen Eingriffe“ auf der anderen Seite hat nichts an Aktualität verloren. Sie unterstreicht *Böhms* Grundaxiom, daß es eben nicht nur die punktuellen Eingriffe des Staates sind, die die Freiheit des Einzelnen bedrohen, sondern ebenso die Macht der Privaten, die sich dem Druck des Marktes entziehen wollen, seien es Unternehmen oder organisierte Sonderinteressen. Mit bewundernswerter Akribie wird die Entstehungsgeschichte der Freiburger Schule der Nationalökonomie nachgezeichnet und gezeigt, wie sich freiheitliche Überzeugungen ihren Weg bahnen, wenn mutiges Eintreten für die individuelle Freiheit nicht dem Zeitgeist geopfert wird. Und zwar weder dem Leviathan der nationalsozialistischen Diktatur noch einer staatsinterventionistischen Grundströmung in der beginnenden Bundesrepublik.

Der „Wettbewerb wird als die herausragende Aufgabe für die Politik und die Gestaltung des Neuanfangs gesehen und zwar gebunden an das Prinzip des Rechtsstaates“. Sie macht gleichzeitig deutlich, daß Wettbewerbsordnung und Rechtsstaat zwei Seiten derselben Medaille sind, die nicht voneinander getrennt werden können.

Freiheitlicher Wettbewerb kann nur unter den Regeln des Rechtsstaates seine schöpferischen Kräfte entfalten. „Der Markt ist eben kein Uhrwerk“, wie *Ludwig Lachmann* es formuliert, und die Auseinandersetzung über den Wettbewerb keine Frage soziotechnischen Charakters oder über die Dosierung staatlicher Eingriffe. Insofern verbietet sich für Maßnahmen des Staates in der

Marktwirtschaft die Analogie zur Mechanik. Vielmehr geht es um die Wertorientierung des Rechtsstaates und damit letztlich auch um die der Marktwirtschaft und des Wettbewerbs. Es ist die Freiheitsidee, die Rechtsstaat und Marktwirtschaft gleichermaßen speist. Die Rückbesinnung auf die schottischen Moralphilosophen gibt den Ideen der Freiburger und im besonderen *Franz Böhm* ihren Impetus.

Ein besonderes Element des Zusammenwirkens der Freiburger ist auch darin zu sehen, daß die „Forschungs- und Lehrgemeinschaft zwischen Juristen und Volkswirten“ für alle Beteiligten eine Quelle von Inspiration war. Diesen Aspekt arbeitet die Autorin gut heraus und zeigt, daß das „Denken in Ordnungen“ die treibende Kraft gerade auch von *Franz Böhm* war. Dies führt dann auch zur idealtypischen Herausarbeitung der beiden möglichen Ordnungsformen der Wirtschaft, der Verkehrswirtschaft und der Zentralverwaltungswirtschaft, die eine jeweils grundverschiedene Rolle des Staates erfordern, denn sie beantworten die Frage: „Wer darf entscheiden, was wirtschaftlich geschehen soll?“ ganz unterschiedlich.

Der schon damals populäre Versuch beide zu einer „Wirtschaftspolitik der Mittelwege“ zu kombinieren konnte nur zu Zerrformen von Wirtschaftsordnung führen, die immer neue und unvorhersehbare Eingriffe des Staates erfordern. *Franz Böhm* betont eben, daß die Wettbewerbsordnung keine interventionistische Veranstaltung des Staates und auch „kein Naturereignis (ist), sondern eine Veranstaltung der Rechtsordnung“. Für *Franz Böhm* ist das Privatrecht das entscheidende und ordnende Signalsystem einer freiheitlichen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung. Es findet seine strukturelle Entsprechung in den Marktpreisen. Hier liegt ein großes

Verdienst der Autorin, diese Zusammenhänge herausgearbeitet zu haben, die Rolle des Staates als Sachwalter einer friedensstiftenden Rechtsordnung zu beschreiben, der privater wie auch interventionistischer Macht Grenzen aufzuzeigen hat. Dieses Selbstverständnis folgt dem elementaren Baustein *Franz Böhms* vom Rechtsstaat, dem der Gedanke der Trennung von Staat und Gesellschaft zugrunde liegt. Es ist die Privatrechtsgesellschaft die *Böhm* der Wettbewerbsordnung als rechtliches Spiegelbild gegenüberstellt.

In dem Teil der Arbeit, in dem sich die Autorin dem Staatsordnungsverständnis *Böhms* zuwendet und sein Verhältnis zu Wirtschaftsverfassung und Staatsverfassung bearbeitet, folgt sie nicht ganz der Stringenz des Denkens von *Franz Böhm*, wenn sie den Versuch unternimmt, Verständnis für die wirtschaftspolitische Neutralitätsthese des Grundgesetzes aufzubringen. Wenn der Rechtsstaat seine strukturelle Entsprechung in der Marktwirtschaft findet, so kann dieser sich zur Wirtschaftsordnung nicht indifferent verhalten. Es kommt auf die Funktionsbedingungen der Marktwirtschaft an und nicht auf die Frage, ob wenig oder mehr Staatstätigkeit – die Frage geht am Wesentlichen vorbei. Es handelt sich nicht um ein „quantitatives Problem sondern um ein qualitatives Problem.“

Walter Euckens Darstellung folgt die Autorin und identifiziert die organisierten Interessen, seien es Verbände oder auch Unternehmen, die sich in der öffentlichen Diskussion auf das Ausmaß der Staatstätigkeit kaprizieren, was ihre tatsächliche Rolle verschleiert und tendenziell zu einer Bedrohung der Freiheit nach sich zieht. Doch *Tamara Zieschang* beschränkt sich nicht auf das Nachzeichnen geistesgeschichtlicher Entwicklungen, für sie ist die Frage, was

wir für die heutige Zeit lernen essentiell. So greift sie den wichtigsten Gedanken *Franz Böhms*, den der „Interdependenz der Ordnungen“, auf, der auf *Walter Eucken* zurückgeht und der unverändert Aktualität besitzt. Wirtschafts-, Gesellschafts- und Staatsordnung sind in ihren wechselseitigen Abhängigkeiten und ihrer gegenseitigen Bedingtheit zu sehen. Maßnahmen in der einen Ordnung bleiben nicht ohne Einfluß auf die anderen und bestimmen letztlich das Verhalten des Einzelnen. Hier sieht sie *die* Nahtstelle zur Politik, dies ist die Idee, die auch nicht mit den besten Absichten ausgehebelt werden kann, oder um es mit *Edmund Burke* zu sagen, Vorrang bei der Bewertung politischer Entscheidungen müssen deren Wirkungen haben vor den Absichten oder Motiven, die hinter ihnen stehen. Das bleibende Verdienst von *Franz Böhm* und der Freiburger Schule ist der Hinweis auf die Interdependenz der Ordnungen. Würde dies von der praktischen Politik ernst genommen, könnte dies sowohl die Wirtschaftspolitik als auch Rechtsprechung und Rechtspolitik vor Problemen bewahren, die aus ihrer ständigen Nichtbeachtung resultieren und die auch durch punktuelle Interventionen dauerhaft nicht zu beseitigen sind.

Die Idee der Interdependenz der Ordnungen hat für ein freiheitliches Gemeinwesen nichts an Aktualität und Bedeutung verloren, dem die Gefahr droht, durch eine extensive Interpretation des Demokratiedenkens die Rechtsstaatsidee – sicher unbeabsichtigt – auszuhöhlen. Wirtschaft und Recht müssen wieder stärker zueinander finden, denn bei der Marktwirtschaft handelt es sich um eine Wertidee, die über die Aushöhlung der ihr strukturell entsprechenden Wertidee des Rechtsstaats verfälscht wird.

Regierende und Regierte müssen sich die Funktionsbedingungen und Funktionsprinzipien einer freiheitlichen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zu eigen machen und darüber hinaus den Tatbestand der Interdependenz der Ordnungen als *Conditio sine qua non* politischen Handelns anerkennen. Dies herausgearbeitet und gefordert zu haben ist das bleibende Verdienst von *Franz Böhm* und der Freiburger Schule; hierin liegt ihre unveränderte Bedeutung für die praktische Politik, die nicht nur eine effiziente, sondern auch eine menschenwürdige Ordnung realisieren möchte.

Bei der hier besprochenen Veröffentlichung handelt es sich um eine Arbeit, die die Welt der Wirtschaft und die Welt des Rechts eindrucksvoll miteinander verbindet. Sie macht nicht nur deutlich, daß mehr Brücken zwischen Recht und Ökonomie gebaut werden müssen, sondern auch, um mit *Franz Böhm* zu sprechen, daß „gute Theorie und gute Gesetzgebung Zwillinge sind“. Und das Buch macht deutlich, daß der Verfall einer freiheitlichen politischen und wirtschaftlichen Ordnung schleichend geschieht, wenn das politische Denken und Handeln in der Rechtsstaatsidee nicht mehr seine Maxime sieht.

Fritz Holzwarth

Heinrich von Brentano

Heinrich v. Brentano war eine der eindrucksvollsten und bedeutendsten Gestalten der bundesrepublikanischen politischen Szene in der Ära *Adenauer*. Stellte man in einer der heute so beliebten Quizsendungen jüngeren Menschen die Frage, wer dieser *Heinrich v. Brentano* denn sei und welche politischen Ämter er ausgeübt habe, so würde man wohl Schweigen ernten. Daher ist es um so verdienstvoller, daß der im Bereich

der Geschichtswissenschaft sehr ange-
sehene Oldenbourg-Verlag mit dem
hessischen Ministerpräsidenten *Roland
Koch* einen prominenten Herausgeber
für einen lesenswerten aktuellen biogra-
phischen Sammelband über ihn gewin-
nen konnte.

**Roland Koch (Hg.): Heinrich von
Brentano. Ein Wegbereiter der euro-
päischen Einigung. Oldenbourg Wis-
senschaftsverlag, München 2004. 294
S.**

In dem Band werden die reichhaltige
und faszinierende Familiengeschichte
des ursprünglich aus Italien stammenden
Geschlechts der *Brentanos* sowie die
wichtigen politischen Schritte geschil-
dert, die *Heinrich v. Brentano* als Lan-
des-, Bundes- und Europapolitiker un-
ternommen hat. Für den interessierten
Leser dürften insbesondere das exzellen-
te biographische Porträt von *Frank-
Lothar Kroll*, der Aufsatz von *Hans-
Christof Kraus* über die deutsch-
französischen Beziehungen in der Ära
Adenauer und *Arnulf Barings* Ausfüh-
rungen über das Verhältnis von *Heinrich
v. Brentano* und *Konrad Adenauer* sein,
die mit der ganzen Lässigkeit des Emei-
tus und gelernten Journalisten geschrie-
ben sind.

Wer war dieser *Heinrich v. Brentano*,
der am 20. Juni 1904 geboren wurde?
Zunächst fällt auf, daß schon seine fami-
liäre Abstammung eine Ausnahme dar-
stellt unter den sonstigen Berufspoliti-
kern der Bundesrepublik. Fast alle deut-
schen Politiker stammen nämlich aus
Verhältnissen, die früher recht abschät-
zig als „klein“ bezeichnet worden sind.
Heinrich v. Brentano aber entstammte
sowohl väterlicher- als auch mütterli-
cherseits einem weitverzweigten lom-
bardischen Adelsgeschlecht. Die Ange-
hörigen dieser „edlen“ Familie wandern
im 18. Jahrhundert aus ihrem

Stammland Italien aus und spielten von
da an in verschiedensten Funktionen (als
Kaufleute, Politiker, Schriftsteller etc.)
eine bisweilen wichtige Rolle in der
deutschen Geschichte.

Wohl kaum jemand käme auf die Idee,
Konrad Adenauer eine besonders
sensible Seele oder ein überaus reiches
Innenleben zu unterstellen. Sein Naturell
war zupackender Art, von Selbstzwei-
feln frei und mit Sicherheit „schlichter“
als dasjenige seines Außenministers von
1955 bis 1961. *Heinrich von Brentano*
gebot über Charakterzüge und Veranla-
gungen, die das Leben eines Berufspoliti-
kern nicht unbedingt einfacher machen.
Er war nobel und weltläufig, schwierig
und kompliziert, im persönlichen Auf-
treten gewinnend und voller Charme,
aber auch kontaktarm. Seine Homose-
xualität dürfte dem katholischen und
konservativen Politiker das Leben in der
Ära *Adenauer* nicht unbedingt erleich-
tert haben.

Anders als beim pragmatischen *Adenau-
er*, dem das „Christliche“ seiner Politik
oft auch Dekor und willkommene Un-
terstützung seiner antikommunistischen
Politik bedeutete, kann bei *Heinrich v.
Brentano* davon ausgegangen werden,
daß er den „Typus des wertkonservati-
ven Ideenpolitikers“ (*Frank-Lothar
Kroll*) par excellence darstellte. Er war
ein prominenter Vertreter der in den
50er Jahren recht einflußreichen
„Abendland“-Ideologie, wobei sein
christlich-humanistisches Ethos sich
scharf gegen antisemitische und rassisti-
sche beziehungsweise nationalistische
Tendenzen wandte.

*De Maistre, Savigny, Eichendorff,
Friedrich Schlegel, Herder, Hegel,
Hölderlin, Paul Claudel, Georges Ber-
nanos, Reinhold Schneider* oder *Jacques
Maritain*: Das sind die Geistesgrößen,
auf die sich der gebildete *Heinrich v.
Brentano* gern und ausgiebig bezog. Es

verwundert vielleicht nicht, daß der nicht nur als Außenminister stark mit Europafragen beschäftigte Politiker seine Defizite oft eher im praktischen Bereich hatte. So fehlen in seinen gelehrt und grundsätzlichen Ausführungen zur Europapolitik oft die „konkreten Fragen der politischen und wirtschaftlichen, aber auch der infrastrukturellen und organisatorischen Integration des Kontinents“ (*F.-L. Kroll*).

Anders als sein Kanzler war *v. Brentano* kein starrer Dogmatiker der Westbindung. Mit mehr Herzblut trat er für die Wiedervereinigung ein, die ihm bis zuletzt ein wichtiges Anliegen blieb. Seine ostmitteleuropäischen Sympathien nährten seine Hoffnung, das deutsch-polnische Verhältnis möge dereinst ähnlich positiv sein wie das deutsch-französische. Hier gab es Differenzen mit *Adenauer*. Und unbestimmte Äußerungen Mitte der 50er Jahre, wonach ei-

ne deutsche Wiedervereinigung eventuell mit der Anerkennung der Oder-Neiße-Linie als Grenze erkaufte werden müsse, führten zu scharfen Protesten der deutschen Vertriebenen.

Nach der Bundestagswahl von 1961 wurde *v. Brentano* recht schmählich von *Adenauer* aufgegeben, um die FDP – welcher der Außenminister schon lange ein Dorn im Auge war – weiter bei der Stange zu halten. Dies ist ein Zeichen der unschönen menschlichen Züge *Konrad Adenauers*. Der treue Knappe klagte nicht, trat ins zweite Glied zurück und wurde wieder – wie schon zwischen 1949 und 1955 – Vorsitzender der CDU/CSU-Bundestagsfraktion. In dieser Funktion arbeitete der Kettenraucher und unmäßige Kaffeekonsument bis zu seinem qualvollen Tod am 14. November 1964. *Heinrich von Brentano* war ein Anwalt der deutschen und der europäischen Einheit.

Ansgar Lange

