

DIE NEUE ORDNUNG

begründet von Laurentius Siemer OP
und Eberhard Welty OP

Nr. 5/2009 Oktober 63. Jahrgang

Editorial

Wolfgang Ockenfels,
Die Schwarzgelben 322

Paul Josef Kardinal Cordes, Kirchliche
Soziallehre und Offenbarung. Zur Enzyklika
„Caritas in veritate“ 324

Andreas Püttmann, Was heute „des Kaisers“
ist. Zur Perikope vom Steuergroschen 333

Stefan Fuchs, Religion und Demographie.
Erkenntnisse empirischer Sozialforschung 348

Henry Krause, Die Familie als
Investitionsobjekt 362

Bericht und Gespräch

Helmut Moll, Heilige Ehepaare. Eine Ant-
wort auf die Scheidungsmentalität von heute 369

Hans-Peter Raddatz, Rechtsstaat und Scharia.
Islamdialog zwischen Christenverfolgung und
Moscheebau 378

Heinrich Pompey, Gedanken zur
Caritastheologie 392

Herausgeber:

Institut für
Gesellschaftswissenschaften
Walberberg e.V.

Redaktion:

Wolfgang Ockenfels OP (verantw.)
Wolfgang Hariolf Spindler OP
Bernd Kettern

Redaktionsbeirat:

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

Redaktionsassistentz:

Andrea und Hildegard Schramm

Druck und Vertrieb:

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

Die Neue Ordnung erscheint alle
2 Monate

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

Einzelheft 5,- €
zzgl. Versandkosten

ISSN 09 32 – 76 65

Bankverbindungen:

Sparkasse KölnBonn
Konto-Nr.: 11704533
(BLZ 370 501 98)
Postbank Köln
Konto-Nr.: 13104 505
(BLZ 370 100 50)

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

Tel.: 0228/21 68 52

Fax: 0228/22 02 44

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

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

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

Editorial

Die Schwarzgelben

Schon *Karl Kraus* hatte sie auf dem Kieker, die Schwarzgelben. Die Schwarzen, weil sie ihm zu einfältig, die Gelben, weil sie ihm korrupt erschienen. Und eine Mischung aus beiden schien ihm nicht geheuer. Seitdem hat sich die politische Farbenlehre stark verändert. Parteipolitisch steht schwarz nicht mehr für ein konservatives, katholisch zentriertes Christentum. Vielmehr hat sich die CDU ins rötlich-gelbe verfärbt, um einer möglichst breiten wie schwammigen Mitte zu gefallen. Und die Gelben? Die früher mit der Farbe des Goldes behaftete Partei der wirtschaftlichen Freiheit hat sich in der bürgerlichen Mitte so breit aufgestellt, daß sie sogar für vormals Schwarze und Rote wählbar erschien.

Es ist also einiges durcheinander geraten. Schweigen wir einstweilen von den früheren Roten der guten alten SPD, die sich nach dem niederschmetternden Wahlergebnis an einem Bündnis mit den linken Erben der SED neu aufzurichten versucht. Ob sie an dieser Bluttransfusion genesen oder an Blutvergiftung sterben wird, sei dahingestellt. Aus christlicher Perspektive interessanter ist das Schicksal der Schwarzen.

Wer sich vor der Wahl kritisch mit dem „hohen C“ der Union befaßte, konnte vielleicht noch als Cassandra abgetan werden. Die Wahlergebnisse von 2009 werfen die C-Parteien auf das Jahr 1949 zurück und belegen überdies, wie sehr sie ihre christlichen Stammwähler vernachlässigt haben. Es sollte die CDU/CSU in tiefe Nachdenklichkeit stürzen, daß sie ihre treuesten Wähler, also die praktizierenden Christen, seit längerem und zunehmend vergrault hat. Viele kirchlich gebundene Wahlberechtigte sind trotz bischöflicher Ermahnungen gar nicht erst zur Wahl gegangen. Oder sie haben einen Denkartel in die Wahlurne geworfen, auf dem der Name einer anderen Partei angekreuzt war. Etwa der FDP, auch wenn sie das „geringere Übel“ der CDU nicht gerade minimiert.

Die Auszehrung christlicher Substanz in der CDU-Programmatik ist ein schleicher Prozeß, der nicht erst mit der Vorsitzenden begonnen hat. Die Partei entfremdet sich seit Jahrzehnten von ihrer eigenen Tradition und verliert damit ihre C-Identität. Was vom „C“ übrig bleibt, ist der schwache Aufguß dessen, was man „christliches Menschenbild“ nennt. Das sind rhetorische Beschwörungen hehrer „Werte“ wie Menschenwürde, Ehe und Familie. Deren rechtliche Bedeutung wird aber weithin verkannt. So folgte im Regierungsprogramm der Union aus der „ungeteilten Menschenwürde“, die auch den Ungeborenen zukommt, nicht etwa die rechtliche Konsequenz eines verstärkten Lebensschutzes.

Natur- und Tierschutz scheinen für die CDU eine größere Bedeutung erlangt zu haben als der Menschenschutz, obwohl sich die gängige Abtreibungspraxis als überaus sozialschädlich erwiesen hat. Sie ist eine der Hauptursachen für das demographische Problem, das unsere Sozialsysteme wie auch das ökonomische Wachstum erheblich gefährdet. Uns fehlen heute genau die Millionen Kinder, die

wir seit den siebziger Jahren „rechtswidrig, aber straffrei“ haben abtreiben lassen. Die anreiztheoretisch ausgeklügelten familienpolitischen Maßnahmen zur Behebung dieses Desasters werden nicht ausreichen. Vor allem nicht die Kinderkrippen, die das Wertproblem der Erziehung eher noch verschärfen und zur weiteren Verstaatlichung der Familien führen. Wo ist die Subsidiarität geblieben?

Angela Merkel hätte inzwischen lernen können, was die christliche, vor allem katholisch-soziale Tradition der CDU inhaltlich bedeutet. Andernfalls wird sich die Resignation ihrer konservativen Anhänger noch verstärken. In ihrem Bestreben, als Gouvernante der Nation es allen recht zu machen und sich nach allen Seiten zu öffnen, ist sie ein hohes Risiko eingegangen. Wozu noch CDU wählen, wenn das charakteristische „C“ immer mehr verschwimmt und ähnlich verwaschene Positionen auch von anderen Parteien vertreten werden?

Der Fehler, den Frau *Merkel* mit ihrer „Papst-Schelte“ begangen hat, ist nicht unverzeihlich, sondern resultierte aus der Schwäche des Opportunismus. Aber die Insinuation, Papst *Benedikt XVI.* habe den abtrünnigen Bischof *Williamson*, der das Ausmaß des Holocaust leugnete, rehabilitiert, hat die CDU-Vorsitzende bis heute noch nicht zurückgenommen. Dabei hätte sie hinreichend Gelegenheit gehabt zu sagen: Sorry, es tut mir leid, es war ein Mißverständnis.

Unter dem strengen Regiment der Vorsitzenden ist die Freiheit der innerparteilichen Diskussion schon nach dem schlechten Wahlergebnis von 2005 stark eingeengt worden. Zeitgeistbeflissenheit beherrscht das Feld und verdrängt die nüchterne Ursachenanalyse wie auch die Erfahrungen der Wertkonservativen. Diese finden aber immer noch Anklang bei der Jungen Union sowie in der rasch wachsenden Senioren-Union. Und die „Christdemokraten für das Leben“ sorgen sich um das Lebensrecht von Jungen und Alten; sie wehren sich gegen ein „Recht“ auf Abtreibung und Euthanasie.

Von einem eigenen katholischen Arbeitskreis innerhalb der CDU erwarte ich mir nicht viel. Bekennende Christen können sich in der CDU organisieren und hoffentlich auch vernehmbar artikulieren, ohne sich relativistisch zu verbiegen. Allerdings bedürfen sie dazu der Rückenstärkung vonseiten der christlichen Kirchen. Diese sind aber in der Öffentlichkeit inzwischen ziemlich abgetaucht und vornehmlich mit den eigenen Befindlichkeiten befaßt.

Wohin *Angela Merkel* die CDU künftig steuern wird, bleibt ein Rätsel. Ihr Kurs hat bisher stark geschlingert, eine klare wertkonservative und ordnungspolitische Linie war kaum zu erkennen. Aber sie ist vielleicht pragmatisch genug, sogar aus den eigenen Fehlern zu lernen. Der merkliche Rückgang der CDU ist nicht nur der Vorsitzenden in die Schuhe zu schieben, sondern einem großen Teil der etablierten Partei-Elite. Die hat sich als sehr wackelig erwiesen, nachdem man einige aufrechte Stützen und stabile Träger entfernt hatte. Wenn die Partei insgesamt wieder Tritt fassen sollte, und zwar in den Spuren ihrer eigenen großen Tradition, müßte sie jetzt auch kämpferischer und konfliktfähiger werden. Gerade einem gelben Koalitionspartner gegenüber, der immer noch auf einer verfehlten libertären und individualistischen Emanzipationsideologie herumreitet.

Wolfgang Ockenfels

Paul Josef Kardinal Cordes

Kirchliche Soziallehre und Offenbarung

Zur Enzyklika „Caritas in veritate“

Bekanntlich wurde die industrielle Revolution des 19. Jahrhunderts mit ihren einschneidenden wirtschaftlichen Umwälzungen für viele Menschen zu einer großen Quelle von Elend und Not. Nicht ohne Grund veröffentlichte *Karl Marx* 1867 sein Hauptwerk „Das Kapital“ zur Kritik an der Gesellschaft. Und er war auch keineswegs der einzige, der die Armut und Ungerechtigkeit anprangerte: Gleichzeitig mit ihm hielt Bischof *von Ketteler* aufrüttelnde Predigten im Dom zu Mainz und rief die deutsche Welt zur Verantwortung gegenüber den Notleidenden auf. Wer demnach behauptet, wir Christen hätten erst durch glaubensfeindliche Ideologien für Gerechtigkeit und menschliche Würde wachgerüttelt werden müssen, kennt die Geschichte nicht. Bischof *Ketteler*, an den übrigens auch die erste Enzyklika unseres Papstes *Benedikt XVI.* „*Deus caritas est* – Gott ist die Liebe“ (2005) erinnert (Nr. 27), gilt folglich im deutschen Sprachraum als einer der Gründerväter der katholischen Soziallehre.

Naturrechtliche Wurzeln

Die kirchlichen Proteste und Impulse richteten sich zwangsläufig an die Gesellschaft und die staatliche Gesetzgebung. Die ersten päpstlichen Lehrschreiben wie „*Rerum novarum*“ (1891) und „*Quadragesimo anno*“ (1931) bedienten sich aus diesem Grunde für ihre Aufrufe generell nicht der kirchlich-christlichen Argumentation. Sie blieben gegenüber den öffentlichen Rechtsträgern und Ordnungshütern in deren Denkkategorien und verweisen auf naturrechtliche Prinzipien, die stärker überzeugten. So beschrieb die kirchliche Soziallehre die objektiven Ordnungsstrukturen schwerpunktmäßig auf der Basis der Sozialphilosophie. In ihrem Horizont behandelt sie das Wesen und die Ordnung der menschlichen Gesellschaft und die sich daraus ergebenden Normen und Ordnungsaufgaben. Schon wegen der Adressaten bleibt deren Verortung in der Offenbarung und in spezifischen Glaubensdaten hingegen marginal.

Das Vaticanum II leitete angesichts dieser Fundierung eine Wende ein. Es konfrontierte die Soziallehre durchgängig mit dem Offenbarungsgut. Den Konzilsvätern legt offenbar erst die Glaubenssicht die integrale Berufung des Menschen frei. Unübersehbar wird dieser Schritt in einen neuen Denkhorizont bei der Formulierung der Pastorkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute.“¹ Ich möchte darum gleichsam auf dem Weg zur Sozialenzyklika Papst *Benedikts XVI.* zunächst dem Ort der theologischen Daten in der Soziallehre der Kirche nachgehen. So wird vielleicht auch verständlicher, wieso es zu einer „Krise“ der katholischen Soziallehre kam, die allerdings heute klar überwunden ist.

Licht der Offenbarung: die „Zeichen der Zeit“

Der französische Dominikaner *Marie-Dominique Chenu* trug während der Konzilsberatungen wesentlich zu dem Schritt auf ein um die Offenbarung erweitertes Argumentationsfeld bei. Verständlicherweise geben darum noch in unsern Tagen die Autoren eines großen Kommentarwerks zum Zweiten Vatikanischen Konzil seinen Überlegungen breiten Raum.² Im Anschluß an *M.-D. Chenu* wird ausgeführt, die Pastoralconstitution breche mit einer lang praktizierten Methode der katholischen Soziallehre. Diese Lehre beschränke sich nicht länger auf sozialmetaphysische Aussagen. Aus dieser Tatsache ziehen die Forscher dann fundamentale Konsequenzen – Konsequenzen, die freilich den Leser aufhorchen lassen.

Ein Kommentator legt dar: Bislang sei die kirchliche Glaubensweisung zwar der Auseinandersetzung um die soziale, politische und wirtschaftliche Existenz des Menschen nicht ausgewichen. Sie habe auf die ethischen Herausforderungen von Menschen in der Gesellschaft geantwortet, habe Subsidiarität, Personalität und Solidarität auf die Ordnung der Gesellschaft hin gelehrt. Aber die Glaubensaussage habe keine Rückwirkung auf die systematische Darstellung des Glaubens gehabt. Darum sei die Konstitution „*Gaudium et spes*“ der Ansatz, den konkreten gesellschaftlichen Ort des Menschen in die kirchliche Positionsbestimmung des Glaubens einzubringen. Die sozialmetaphysischen Prinzipien ständen ja nicht mehr im Vordergrund seiner Ortsbestimmung in der Gesellschaft. An deren Stelle rücke die Aufmerksamkeit auf die „Zeichen der Zeit“.³

Solche Art, die Soziallehre in das Glaubenslicht zu rücken, ist freilich genauer zu prüfen. Sie weckt nämlich die Frage, ob unter dem Stichwort „Zeichen der Zeit“ die konkrete Lebenssituation des Menschen zu einem „*locus theologicus*“ der Glaubenserkenntnis aufgewertet werden soll. Und sie riskiert, sogar die Soziallehre selbst zu unterspülen. Jedenfalls führt eine spätere Studie des Kronzeugen *M.-D. Chenu* zur selben Thematik letztlich zur Aufhebung nicht nur des Begriffs, sondern sogar der Disziplin selbst katholischer Soziallehre.

Auf der Suche nach einem Neuansatz

M.-D. Chenu befaßte sich lange nach dem Konzil nochmals mit dem Schlüsselwort „Zeichen der Zeit“; er selbst hatte diesen biblischen Ausdruck mit Nachdruck in die Konzilsüberlegungen eingebracht. Er ging dessen Relevanz für die Soziallehre der Kirche nach.⁴ Er nennt die Welt den Daseinsort der Kirche, der ihr „in Selbstverwaltung die Materialien für das Unternehmen der Vergöttlichung“ zuträgt. Aus der Sozialenzyklika „*Octogesimo adveniens*“ (1971) liest er, Papst *Paul VI.* habe in Weiterführung von „*Rerum novarum*“ die bisher gültige Methode sozialer Unterweisung umgestürzt: Die Soziallehre der Kirche habe ausgedient. Nicht länger – so *Chenu* – könne von einer „Sozialdoktrin“ die Rede sein, die man im Hinblick auf eine Verwendung in veränderlichen Situationen vortrüge. Gleichzeitig aber sieht der Theologe eine neue Weise, in der Offenbarungsinhalte erkennbar werden. Es sind die veränderten Situationen, die nach ihm „zu einem theologischen ‚Ort‘ einer an den Zeichen der Zeit abgelesenen Unterscheidung“ werden. Künftig gilt deshalb: „Man ist ... von der Theorie zur

Praxis übergegangen, das heißt, man deduziert nicht mehr abstrakte Prinzipien, man beobachtet die Wirklichkeit, in der man Begabungen für das Evangelium entdeckt hat.“ Die Neigung zur Selbstaufhebung der Soziallehre wird nochmals in einem Zitat greifbar, das sich anschließt: „Anstatt zu versuchen, eine allgemeine Lehre auf besondere Fälle anzuwenden, wird die Aufmerksamkeit auf die Interpretation der Geschichte gelenkt. Ihr symbolischer Wert soll deutlich werden, soweit die geschichtlichen Ereignisse Brennpunkte für gemeinschaftliche Erfahrungen darstellen. Den evangelischen Sinn dieser Ereignisse herauszustellen bedeutet in keiner Weise, sie aus ihrer irdischen Wirklichkeit herauszulösen, sie sind in sich selbst, in ihrer eigenen Dichte Zeichen.“

Eine Sackgasse

Aus *Chenus* Neuansatz folgt nun allerdings eine doppelte theologische Verunklärung. Einmal mißdeutet der Theologe den Offenbarungsbegriff, wenn er suggeriert, menschliche Lebenssituationen könnten Offenbarungsqualität gewinnen; bestimmte Lesarten der Befreiungstheologie lassen den Irrweg der Vorordnung der Praxis vor die Theorie oder der Lebenserfahrung vor die Offenbarungswahrheit erkennen. Der deutsche Sozialwissenschaftler *F. Hengsbach SJ* denkt den Weg der Säkularisierung der kirchlichen Soziallehre zu Ende, wenn er behauptet: „Mit der christlichen Gesellschaftsethik wird also innerhalb der Theologie ein Fach eingeführt, in dem Sozialanalysen auf sozialwissenschaftlichem Niveau und mit Hilfe von sozialwissenschaftlichen Kompetenzen erstellt werden.“⁵

Zum andern hebt die Sicht *Chenus* die Eindeutigkeit auf, mit der die sozialen Weisungen der Kirche ergehen; nicht länger kann von einer „Lehre“ die Rede sein, sondern lediglich von punktuellen und unterschiedlichen „Lehren“. Wenn zeitgleich und im Kontext solcher Thesen die Bedeutung der Soziallehre im kirchlichen Denken und Lehren sich stark verdunkelte, so nimmt das kein Wunder. Selbst einer ihrer herausragenden Verteidiger, *Oswald von Nell-Breuning* – in Deutschland wohl ihr qualifiziertester Repräsentant – mußte ihrer „Krise“ eine Studie widmen.⁶

Der Weg aus der Krise

Am 29. Juni 2009 legte Papst *Benedikt* seine lange erwartete Sozialzyklika vor. Er gab ihr den Titel „Liebe in Wahrheit – Caritas in veritate“. Schon in seinem ersten Lehrtext „Gott ist die Liebe – Deus caritas est“ hatte er originelle und tiefgreifende Anregungen zum kirchlichen Einsatz für die Würde des Menschen gegeben. Bei ihnen knüpfte er nun an, wenn er schon dem Titel nach wieder die Liebe zum Zentralbegriff macht.

Erwartungsgemäß verankert der Papst wie schon in seinem ersten Lehrschreiben die von ihm an den Anfang gestellte „Liebe“ in der Heilsgeschichte. Diese Liebe gründet in der göttlichen Liebe, die in Christus Gestalt angenommen hat. Hier liegt die Ermöglichung und Inspirationsquelle für Denken und Handeln des Christen in der Welt. In ihrem Licht wird die Wahrheit ein Geschenk, das „nicht

von uns erzeugt, sondern immer gefunden, oder besser, empfangen“ wird (Nr. 34).

Gleichsam *en passant* und dennoch fundamental beantwortet der Papst so das Problem, das uns eingangs beschäftigte: das Einbeziehen der Offenbarungswahrheit in die kirchlichen Soziallehre. Er tut es nicht umstürzlerisch-spekulativ, sondern lebensnah-konkret. Damit folgt er den Spuren *Johannes XXIII.*, der in seiner Enzyklika „*Pacem in terris*“ zur Sicherung von Frieden und Wohlfahrt der Menschheit auch auf die Kraft göttlichen Heils gesetzt hatte. Vor allem aber läßt er sich von den Vorstellungen Papst *Johannes Pauls II.* leiten, der ja die sozialphilosophische Perspektive in seiner Argumentation für die kirchliche Soziallehre definitiv hinter sich gelassen hatte – etwa mit der Einführung der Ausdrücke „Strukturen der Sünde“, „soziale Sünde“, „Situationen der Sünde“; er wandte das christliche Heilsgeschehen auch auf den Kampf gegen menschliches Elend in all seinen Formen an.

Kirchliche Sendung und Evangelisierung

Die Kirche ist von Christus begründet worden, um Sakrament des Heils für alle Völker zu sein (LG 1). Ihrer spezifischen Mission steht ein verbreitetes Mißverständnis entgegen: Mancher ist geneigt, sie als irdische Institution zu sehen bis hin zu dem Punkt, sie zu einem politischen Handlungsträger zu verformen. Die Kirche inspiriert ggfs. die Politik, aber sie greift nicht wie eine politische Partei in das Spiel der gesellschaftlichen Kräfte ein. Mit Rückgriff auf die Enzyklika *Populorum progressio* von Papst *Paul VI.* stellt Papst *Benedikt* klar und deutlich fest: „Die Kirche hat keine technischen Lösungen anzubieten und beansprucht keineswegs, sich in die staatlichen Belange einzumischen“ (Nr. 9). Die Kirche ist keine politische Partei und auch kein Akteur, der politische Mittel einsetzt. Keinesfalls darf die Mission der Kirche auf eine innerweltliche *Pressure group* mit politischen Belangen reduziert werden. Kardinal *Joseph Ratzinger* selbst ist als Präfekt der Glaubenskongregation in der Auseinandersetzung mit bestimmten Formen der Befreiungstheologie diesem möglichen Irrtum entgegengetreten (*Instructio* vom 6.8.1984).

Das bedeutet wiederum, daß die Soziallehre der Kirche keinen „dritten Weg“ darstellt; sie hat kein politisches Programm, dessen Realisierung zu einer perfekten Gesellschaft führte. Wer sie so versteht, läuft paradoxerweise Gefahr, einem „Gottesstaat“ Vorschub zu leisten, bei dem die gültigen Glaubensprinzipien kurzerhand zu Prinzipien für das menschliche Zusammenleben würden, anzuwenden gleichermaßen auf Gläubige wie Nichtgläubige unter Einschluß von Gewalt. Angesichts solcher Thesen plädiert die Kirche für die Religionsfreiheit und die rechte Autonomie der Schöpfungsordnung, entsprechend der Lehre des *Vaticanum II.*

Statt der Hinordnung der Kirche auf eine politische Partei weist Papst *Benedikt* ihr die Evangelisierung zu. Wie schon bemerkt, hatte ja der Hauptakzent der Soziallehre bislang eher die gerechtere Gesellschaft angezielt. Mit den jüngeren Lehrdokumenten kommt nun die Pastoral im weitesten Sinn in den Blick: Die

Soziallehre öffnet sich einer ganzheitlichen Sicht des menschlichen Heils und artikuliert das Evangelium. Die Verkündigung des Todes und der Auferstehung Christi, die die Kirche seit ihrer Gründung übt, erhält ihre Aktualität auch für das soziale Leben.

Die Feststellung beinhaltet zwei Aspekte: Wir können die Soziallehre nicht unabhängig von Gottes Heilswort lesen. Die Soziallehre entsteht – wie diese Enzyklika zeigt – im Licht der Offenbarung und sie muß auch in diesem Licht interpretiert werden. Andererseits läßt sich die Soziallehre nicht mit der Evangelisierung gleichsetzen, sondern sie ist nur eines ihrer Elemente. Das Evangelium betrifft das menschliche Leben auch hinsichtlich der sozialen Beziehungen und meint auch die Institutionen, die aus diesen Beziehungen entstehen. Aber man kann den Menschen nicht auf sein Sozialleben reduzieren. Dieser Gedanke wurde von Papst *Johannes Paul II.* in der Enzyklika *Redemptoris missio* mit Nachdruck herausgestellt (Nr. 11). Demnach umfaßt die Verkündigung des Evangeliums von Mensch zu Mensch mehr als die Soziallehre der Kirche.

Die Soziallehre: nicht ohne die Offenbarung

Die Enzyklika Papst *Johannes Pauls II. Sollicitudo rei socialis* hatte die kirchliche Soziallehre ausdrücklich in die Moraltheologie eingefügt. Die Soziallehre „gehört daher nicht in den Bereich der Ideologie, sondern der Theologie, insbesondere der Moraltheologie“ (Nr. 41). So wurde diese Lehre eindeutig dem Bereich der Theologie zugewiesen. Ihre Prinzipien sind demnach nicht länger rein philosophischer Natur, sondern haben ihren Ursprung in Christus und seinem Wort. In *Deus caritas est* schreibt *Benedikt XVI.*, daß der Glaube die Vernunft reinigt und ihr so hilft, eine gerechte Ordnung der Gesellschaft zu errichten (Nr. 28a). In dieser Weise ist die Soziallehre zu verorten. Sie stützt sich also auf einen jeder Vernunft zugänglichen Diskurs und daher auf das Fundament des Naturrechts. Aber sie anerkennt auch ihre Abhängigkeit von der Glaubenswahrheit.

Das neue Dokument des Papstes übernimmt die Glaubenssicht expliziter und entschiedener als seine Vorläufer und stellt die Problematik in das Licht der Caritas, der Liebe. Er lehrt, daß „die Liebe der Hauptweg der Soziallehre der Kirche“ ist (Nr. 2). Die hier gemeinte Liebe ist von Gott „empfangen und geschenkt“ (Nr. 5): Die Liebe des Vaters, des Schöpfergottes, und des Sohnes, des Erlösers, uns eingegossen durch den Heiligen Geist, ermöglicht das Gemeinschaftsleben der Menschen auf der Grundlage bestimmter Prinzipien. Die Enzyklika hält für die Entwicklung des Menschen fest, daß „die Liebe im Zentrum steht“ (Nr. 19). Die Weisheit – heißt es weiter – die fähig ist, den Menschen zu leiten, „muß mit dem ‚Salz‘ der Liebe ‚gewürzt‘ sein“ (Nr. 30).

Diese einfachen und selbstverständlich erscheinenden Aussagen enthalten wichtige Implikationen: Losgelöst von der christlichen Erfahrung, wird die Soziallehre genau jene Ideologie, die *Johannes Paul II.* als irrig ablehnte. Oder sie wird gar ein politisches Manifest ohne Seele. Die Soziallehre verpflichtet den Christen hingegen vor allen andern, seinen Glauben zu verleiblichen. So heißt es in dem Lehrschreiben: „Die Nächstenliebe offenbart auch in den menschlichen Bezie-

hungen immer die Liebe Gottes; diese verleiht jedem Einsatz für Gerechtigkeit in der Welt einen theologalen und heilbringenden Wert“ (Nr. 6).

Solche Markierungen der kirchlichen Soziallehre verankert diese definitiv im Glaubensgut. Vielleicht kann man die Beziehung der naturphilosophischen Elemente zur offenbarungsbestimmten Perspektive als Korrelation bezeichnen und so Papst *Benedikts* Vorstellungen entsprechen. Er ist ja dem Zueinander von Vernunft und Glaube mehrfach in seinen Überlegungen nachgegangen und hat die gegenseitige Verwiesenheit beider seelischen Kräfte immer wieder dargelegt.⁷

Jenseits der wissenschaftstheoretischen Weichenstellung durch die neue Enzyklika möchte ich nun noch einige inhaltliche Felder ansprechen. Für sie bestätigt sich, daß die kirchliche Soziallehre in den Glaubenshorizont eingetreten ist.

Das Menschenbild

Das Herz der Soziallehre bleibt der Mensch. Ich habe schon darauf hingewiesen, daß die Aufmerksamkeit dieser Disziplin in einer ersten Phase vor allem auf die Problemlagen der Gesellschaft gerichtet war: Regelung der Arbeit, Zugang zu einem gerechten Lohn, Vertretung der Arbeiter gegenüber den Arbeitgebern. Später wurden die Schwierigkeiten angegangen, die sich international auftaten: Das Ungleichgewicht zwischen arm und reich, Fortschritt und Entwicklung, die internationalen Beziehungen.

Mit der Einbeziehung theologischer Aussagen bei *Johannes XXIII.* trat die Frage stärker hervor, wie sich dies alles auf den einzelnen Menschen auswirkte. So zeigte sich eine zweite Entwicklungsphase der Disziplin. *Johannes Paul II.* verschärfte dann solches Bewußtsein, indem er die soziale Frage auf das anthropologische Problem hin ausrichtete. Seine Sicht ist in dem vorliegenden Dokument deutlich aufgenommen: „Das erste zu schützende und zu nutzende Kapital ist der Mensch, die Person in ihrer Ganzheit“ (Nr. 25); „die soziale Frage ist in radikaler Weise zu einer anthropologischen geworden“ (Nr. 75). Ein Fortschritt, der diesen Namen verdient, muß daher den Menschen in seiner Ganzheit wachsen lassen: Wir finden in dem Text Hinweise auf die Umwelt, den Markt, die Globalisierung, die Frage der Ethik, das Leben, die Kultur – d. h. auf die unterschiedlichsten Bereiche, in denen der Mensch tätig ist. Für sie die Ziele aufzuzeigen ist ein kostbares Erbe der Soziallehre seit ihren Anfängen.

Bei gründlicherem Nachdenken impliziert die anthropologische Frage jedoch, daß man sich auch dem zentralen Problem stellen muß: Welchen Menschen wollen wir fördern? Können wir eine Entwicklung als wünschenswert ansehen, die den Menschen in einen innerweltlichen Horizont einschließt – bestehend aus materiellem Wohlstand; die die Frage der Werte, des Sinns, des Unendlichen ausläßt? Kann eine Gesellschaft überleben ohne tragfähige Grundlagen, ohne den Blick auf die Ewigkeit, ohne dem Menschen eine Antwort zu geben auf seine tiefsten Fragen? Kann es wahre Entwicklung geben ohne den Gedanken an Gott? In der Logik tritt folglich ein weiterer Schritt der Überlegungen zur Soziallehre zutage, gleichsam eine dritte Phase. Es ist kein Zufall, daß sich die Liebe als des

Rätsels Lösung erweist, nämlich die göttliche Liebe, auf die beim Menschen eine theologale Tugend antwortet. Der Mensch stellt sich nicht länger als Objekt eines Prozesses dar, sondern wird auch als Subjekt eines Prozesses gesehen: Der Mensch, der Christus kennengelernt hat, arbeitet aktiv an der Veränderung mit, damit die katholische Soziallehre nicht totes Papier bleibt. *Benedikt XVI.* schreibt: „Ohne rechtschaffene Menschen, ohne Wirtschaftsfachleute und Politiker, die in ihrem Gewissen den Anruf zum Gemeinwohl nachdrücklich leben, ist die Entwicklung nicht möglich“ (Nr. 71). Hier sehen wir eine direkte Kontinuität zur Enzyklika *Deus caritas est*, die in ihrem zweiten Teil auch auf die Eigenschaften der Menschen eingeht, die in caritativen Institutionen arbeiten.

Und der Blick weitet sich in dem neuen Text auf die Welt des öffentlichen Lebens hin, in dem wir oft – im Norden wie im Süden unserer Erde – allseits bekannte Phänomene beobachten, die den Wohlstand eines Volkes behindern: Korruption und Illegalität (Nr. 22), Hunger nach Macht⁸. Die „Ursünde“ verhindert vielerorts den Aufbau der Gesellschaft; sie verführt auch die, die in der Gesellschaft besondere Verantwortung haben. Man kann die soziale Frage nicht lösen, ohne sich auf die ethische Frage zu beziehen (Nr. 12).

Die Enzyklika erwähnt den neuen Menschen im biblischen Sinn (ebd.): Es gibt keine neue Gesellschaft ohne „neue Menschen“. Die Soziallehre bleibt nur dann nicht toter Buchstabe oder Ideologie, wenn Christen bereit sind, diese mit Gottes Hilfe aus der Nächstenliebe heraus zu leben. Sie erwartet Authentizität seitens der Akteure. Papst *Benedikt* formuliert ohne Umschweife: „Fern von Gott ist der Mensch ungesund und krank“ (Nr. 76). Es ist höchst bemerkenswert, daß die letzte Ziffer der Enzyklika dem Gebet und der Notwendigkeit der Umkehr gewidmet ist (Nr. 79): Gott erneuert das Herz des Menschen, damit dieser sich einem Leben in Liebe und Gerechtigkeit widmen kann. Deshalb stehen die Christen auch nicht einfach am Fenster und schauen zu oder protestieren, angesteckt von der modernen „Kultur des Einspruchs“, sondern sie lassen sich bekehren, um in Gott eine neue Kultur zu gestalten. Das gilt erst recht für die Mitglieder der Kirche, als einzelne oder als Gemeinschaft.

Der Fortschritt

Zur Veröffentlichung seiner Enzyklika nutzte Papst *Benedikt* ein Jubiläum: Vor vierzig Jahren war *Populorum progressio* (=PP) erschienen, ein Lehrtext, mit dem Papst *Paul VI.* zum Thema des Fortschritts Stellung genommen hatte. Auch inhaltlich knüpft Papst *Benedikt* bei diesem oft zitierten Dokument an. Dabei zielt er wieder auf das Bewußtmachen der Glaubensdimension. Er verweist für das rechte Verständnis kirchlicher Sozialwissenschaft auf die Offenbarung; schon Papst *Paul VI.* hatte ja „die Beziehung zwischen der Verkündigung Christi und der Förderung des Menschen in der Gesellschaft klar“ herausgestellt (PP 15).

Jede Spekulation, daß die menschliche Entwicklung unabhängig sei von der Frage des Glaubens, und daß folglich menschlicher Fortschritt und die Verkündigung des Glaubens zwei getrennte Bereiche seien, wird von *Benedikt* bestritten. Schon in der Weisung Papst *Pauls VI.* kulminierte der Fortschritt, christlich

verstanden, im Glauben an Christus und in der Liebe zu ihm. Papst *Benedikts* Dokument führt über die Vereinigung von Fortschritt und Verkündigung hinaus noch ein neues Element in der Fortschritt ein: die Hoffnung (PP 34).

Wie *Benedikt XVI.* in seiner Enzyklika „Über die Hoffnung – *Spe salvi*“ betont, kann die Hoffnung jedoch nicht auf einen Fortschritt gerichtet sein, der auf Erden für immer ein Reich des Wohlstands errichten will (Nr. 30), weil dies die menschliche Freiheit unberücksichtigt ließe. Die Grundlage der christlichen Hoffnung ist hingegen Gottes Gnade. Die Hoffnung hilft uns also, den Fortschritt nicht einzuengen auf die Errichtung eines diesseitigen Reiches Gottes, sondern sie öffnet uns für das Ewige: In Gott findet die Sehnsucht des Menschen nach dem Guten ihre Krönung. Genau in diesem Beziehungsgefüge formuliert die Kirche ihre Soziallehre. Und die Christen finden in ihr die Inspiration für ihren Einsatz in der Welt.

Ein neuer Kairos für die Verkündigung von Glaubenswahrheiten?

Vor dem Hintergrund des Bedeutungsverlusts der kirchlichen Soziallehre, den ihre herausragenden Repräsentanten in den 90er Jahren des vergangenen Jahrhunderts beklagten, zeigt sich heute ein neues Bild. Ja, die Erwartung verblüffte, mit der die Sozialenzyklika Papst *Benedikt XVI.* in der innerkirchlichen Öffentlichkeit erwünscht wurde; ihre Repräsentanten und Medien schienen *Benedikt XVI.* geradezu zu bedrängen. Die Resonanz, mit der die Öffentlichkeit sie dann begrüßte, konnte daher kaum noch überraschen: Mehr als 200 Journalisten hatten sich bei ihrer Vorstellung im Pressesaal des Vatikans versammelt – eine Anzahl, wie ich sie in meinen nun schon fast dreißig römischen Jahren noch nicht erlebt hatte. In den großen Zeitungen der Welt fand sie Beachtung und positive Hinweise. Kirchliche Hirten und manche Theologen nannten sie wegweisend. Ja, man konnte Kommentare lesen, die ob ihrer Positivität irritierten, so etwa in der „New York Times“ vom 13. Juli 2009:

„Für Liberale wie für Konservative ist ‚Caritas in veritate‘ eine Einladung, über ihre Verbindungen und Lackmus-Tests nachzudenken. Warum soll Umweltschutz den Embryonenschutz ausschließen? Warum können sich Republikaner nicht über wirtschaftliche Ungerechtigkeit beklagen und Demokraten auf größere Macht für Orte und Staaten zielen? Meint der Widerstand gegen den Irak-Krieg die Unterstützung eines schrankenlosen Bioethik-Programms? Fordert der freie Markt die Unterstützung der Todesstrafe? Diese Frage, und viele andere ähnliche, gehören zu dem gesunden politischen System, das Wähler und Politiker erkunden könnten. Aber bislang findet man sie eher vom Vatikan Benedikts XVI. gestellt als von Barack Obamas Washington.“

Wohl bleibt der klare Paradigmenwechsel, mit der Papst *Benedikt* die kirchliche Soziallehre anweist, bislang eher unbeachtet, und die klare Öffnung der päpstlichen Argumentation für die göttliche Offenbarung und ihren Anspruch beschäftigte die Kommentatoren weniger. Aber Politiker, Gesellschaft und Öffentlichkeit nahmen andererseits auch keineswegs Anstoß an der Verankerung menschlichen Lebens und kirchlichen Lehrens im Glauben. Die Zeit, daß die Kirche in

ihrer Botschaft an die Welt ihr eigentliches und bindendes Fundament verschweigen mußte, liegt also offenbar hinter uns.

Anmerkungen

- 1) Nr. 11 ff.
- 2) Vgl. Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hrsg. von P. Hünermann und B. J. Hilberath, hier Band 4, Freiburg 2005, 590-703, passim.
- 3) Vgl. H. J. Sander ebd. 694 f.
- 4) Concilium 16 (1980) 715-718.
- 5) In: Ethische Reflexion politischer Glaubenspraxis, Ders. u. a. (Hrsg.): Jenseits katholische Soziallehre. Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik, Düsseldorf 1993, 261.
- 6) Vgl. Krise der katholischen Soziallehre?, in StdZt 189 (1972) 86-98.
- 7) Etwa DCE 28a.
- 8) Vgl. DCE Nr. 28.

Paul Josef Kardinal Cordes ist Präsident des Päpstlichen Rates Cor unum in Rom.

Was heute „des Kaisers“ ist

Aktuelle Folgerungen aus der Perikope vom Steuergroschen

„Gebt dem Kaiser was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist“ – dieses Jesuswort ist nach einem Kommentar des Neutestamentlers *Wilhelm Schneemelcher* „in der Geschichte der Auslegung viel mißhandelt“¹ worden. Im Spannungsfeld divergierender Interessen von Bürger und Obrigkeit, Kirche und Staat, schwankte die Christenheit in ihrer wechselländischen Geschichte zwischen Anpassung und Widerstand, Bürgerloyalität und Verweigerung, bis hin zu Staatskirchentum und Cäsaropapismus auf der einen, Theokratie oder Revolution im Namen Gottes auf der anderen Seite.

Im Staat des Grundgesetzes scheinen diese Ausschläge zu einer gewissen Ruhe und Mitte gekommen zu sein. Gleichwohl lauern die alten Versuchungen von zu wenig oder zuviel Distanz gegenüber den weltlichen Autoritäten auch hier, sind die Kardinaltugenden einer Gerechtigkeit fordernden Tapferkeit und der klugen Mäßigung im politischen Meinungsstreit nicht minder gefordert. Im folgenden soll versucht werden, das berühmte Jesuswort in sieben Schritten auf unsere christliche Existenz in der grundgesetzlichen Demokratie hin zu aktualisieren.

1. Jesu Sowohl-als-auch gegen das Entweder-oder der Heuchler

Glücklicherweise ist die Perikope vom Steuergroschen bei allen drei Synoptikern fast gleichlautend überliefert, so daß wir uns nicht lange beim Wortlaut aufhalten müssen. Die Pharisäer lassen Jesus fragen, ob es erlaubt ist, dem Kaiser Steuern zu zahlen – eine tückische Frage, denn wenn er sich gegen die Steuer erklärt, ist er ein politischer Aufrührer wie viele andere vor ihm und nach ihm, und er müßte verhaftet und ausgeliefert werden. Fordert er aber zur Zahlung der Steuer an den Zwingherrn der Besatzungsmacht auf, so erscheint er als Kollaborateur und kann wohl kaum der Messias sein, wie das Volk ihn erwartet – eine Enttäuschung für die Massen. „Ja oder Nein, Freund oder Feind des Kaisers, hätte er – so oder so – Partei ergriffen, er wäre nach menschlichen Maßstäben in jedem Fall erledigt.“²

Doch Jesus gelingt es „in seiner Schlagfertigkeit (...) sich diesem Dilemma zwischen Loyalität und Popularität zu entziehen.“³ Er läßt seine Gegner ein Münzbild vorzeigen und selbst den ersten Teil der Antwort geben, beschreibt *Manfred Kock* das Szenario: „Wessen Geld benutzt ihr denn, was zeigt die Münze? Wessen Bild und Aufschrift?; ein Angesprochener muß die Umschrift vorlesen: ‚Kaiser Tiberius, der anbetungswürdige Sohn des erhabenen Gottes‘. Ziemlich kleinlaut wird die Auskunft geklungen haben.“⁴ „Die Heuchler müssen in die eigene Tasche fassen. Das Bilderverbot in Israel ist streng! Und doch tragen sie

das Bild des Gott-Kaisers auf klingender Münze bei sich (...). Mit dieser Münze kaufen und verkaufen sie, davon leben sie, damit treiben sie Handel, und in diese Welt sind sie verwickelt. Für sich selbst haben sie die Frage also längst beantwortet.“⁵ Sie haben sich der heidnischen, göttliche Würde beanspruchenden Obrigkeit längst gebeugt.

Im zweiten Teil der Antwort unterläuft Jesus das Entweder-Oder der Heuchler mit einem Sowohl-als-auch: „Gebt also dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“ Nach *Rudolf Schnackenburg* erscheint der Gehorsam gegenüber dem Kaiser hier „nicht nur als eine Konzession oder als eine Klugheitsregel.“⁶ Vielmehr wird eine „im Grundsätzlichen recht positive Auffassung über den Staat ausgesprochen“⁷ und ein Bereich legitimer weltlicher Macht anerkannt, der als solcher nicht mit dem Anspruch Gottes kollidiert. Insofern korrespondiert die Aufforderung Jesu mit der Mahnung des *Paulus* in Römer 13: „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt, jede ist von Gott eingesetzt“; darauf müssen wir noch zurück kommen.

Zugleich überschreitet Jesu Antwort aber das, wonach die Abgesandten fragen, wenn er hinzusetzt: „und gebt Gott, was ihm gehört“. „Darauf ruht aller Nachdruck“, meint *Schnackenburg*, dadurch erhebe Jesus den Anspruch Gottes über den des Kaisers: „Gott kann mehr fordern als der Staat, er fordert den ganzen Menschen und vor allem anderen. An Gottes Vorrecht findet der Staat seine Grenze; das ist der Vorbehalt, den Jesus gegenüber dem Staat mit seinen berechtigten Forderungen anmeldet.“⁸ Die formale Gleichordnung der beiden Satzhälften bedeutet auch für andere Theologen deshalb keinen „Parallelismus membrorum“, in dem beide Verpflichtungen gleichgewichtig nebeneinander stünden. Vielmehr handele es sich um einen „klimaktischen Parallelismus, bei dem das zweite Glied das erste überbietet. Inhaltlich und sachgerecht muß man das Wort also übersetzen: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist – aber auch Gott, was Gottes ist.“⁹ Das zweite Glied habe ein „Achtergewicht (...). Das Verhältnis zu Gott ist nicht in der Vorstellung einer Steuerschuld zu erfassen. Gegenüber Gott besteht die eigentliche Schuld, die nicht auszugleichen ist – außer durch das Entgegenkommen Gottes, das die Bibel ‚Gnade‘ nennt.“¹⁰

2. Die „iusta autonomia“ des Staates

Die Forderung, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, verweist auf den Grundsatz der „iusta autonomia“, also die rechte oder – freier übersetzt – relative Autonomie der Kultursachbereiche, zu der das Zweite Vatikanische Konzil sich in „Gaudium et spes“ bekennt. „Durch ihr Geschaffensein haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methoden achten muß“ (GS 36). Hinsichtlich des Staates heißt es: „Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom“ (GS 76); „Die Kirche achtet die berechnete Autonomie der

demokratischen Ordnung. Es steht ihr nicht zu, sich zu Gunsten der einen oder anderen institutionellen oder verfassungsmäßigen Lösung zu äußern“, lehrt Papst *Johannes Paul II.* in *Centesimus Annus* (47). Politisch-religiösem Integralismus und Klerikalismus ist damit eine klare Absage erteilt.

Jesus lehnte den Einsatz politischer Macht zur Herbeiführung des Gottesreiches ausdrücklich ab, als er gegenüber *Pilatus* erklärte: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt; wäre mein Reich von dieser Welt, meine Diener würden darum kämpfen ...“ (Joh 18,36). Und das, obwohl er sich weder über die miserable wirtschaftliche und soziale Situation seiner Heimat noch über den Mißbrauch der Macht in den bestehenden Herrschaftsstrukturen Illusionen machte: „Ihr wißt, daß jene, die als Herrscher der Völker gelten, den Herren spielen über sie und daß ihre Großen sie ihre Macht spüren lassen. Nicht so soll es sein unter euch“ (Mk, 10,42-44).

Was bedeutet nun diese „*iusta autonomia*“, warum soll die „richtige“ nur eine „relative Autonomie“ der Kultursachbereiche sein? Die notwendige und bleibende Anerkennung der Welt und der Menschen in ihrer Eigenständigkeit kann nicht gänzlich vorbehaltlos erfolgen; mit der Autonomie kann nicht gemeint sein, „daß die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne“ (GS 36,3). Trotz der Anerkennung der Autonomie des Staates kann daher die Kirche ihr moralisches Urteil abgeben, „sooft die Verteidigung der Grundrechte der Person oder des Heils der Seelen dies erforderlich macht“ (vgl. CIC can. 747, KKK, 2246).

Die Autonomie der natürlichen Erkenntnisquelle für das richtige Weltregiment ist daher nicht gleichbedeutend mit einer Absolutsetzung der Welt und deren Loslösung aus dem sie letztlich umfassenden Heilshorizont – dies wäre purer Säkularismus, Ausfluß einer menschlichen Selbstanmaßung. Vielmehr resultiert das Ernstnehmen der Welt und ihrer Eigenständigkeit eigentlich aus einer konsequenten, zu Ende gedachten Schöpfungstheologie, die den Menschen erstens als Verwalter, ja als „Herrscher“ (Psalm 8) über die Erde versteht, zweitens als Teilhaber an der göttlichen Ordnungsvernunft und drittens nicht als „Marionette“ Gottes, sondern als Träger einer Freiheit, die untrennbar mit der Würde des Menschen verbunden“ ist (KKK 1738). Wie diese Schöpfungswirklichkeit stellt sich auch die Erlösungswirklichkeit des Neuen Testaments dar: „Zur Freiheit hat Christus uns befreit“ (Gal 5,1). Mit dieser Freiheit korrespondiert eine vernünftige Freiheit der Ordnungen menschlichen Lebens, also auch des Staates.

Insofern ist es – nebenbei bemerkt – nicht verständlich, warum die CDU ihre ideellen Grundströmungen immer wieder gebetsmühlenartig als „wertkonservativ“, „liberal“ und „christlich-sozial“ definiert. Die einseitige Koppelung des „C“ an das Soziale nährt die irrige Vorstellung, das Christliche erschöpfe sich ethisch in Suppenküchen und Sozialfürsorge, „Teilen“ und Umverteilen, Krankenhaus und kollektivem „Kitt“. Die Kirchen sind aber sozialetisch betrachtet mehr als ein Reparaturbetrieb oder Lazarettwagen im Troß der Marktwirtschaft. Tatsächlich deuten die theologischen, historischen und soziologischen Fakten, von Jesu Wahrheit, „die frei macht“ (Joh 8,32) und *Paulus'* Verkündigung: „Ihr seid zur Freiheit gerufen, Brüder“ (Gal 5,13) bis zum Siegeszug bürgerlicher Freiheits-

rechte auf christlichem Boden und Umfragen, die ein ausgeprägteres Freiheitsgefühl christlicher Bürger belegen¹¹, durchaus in die „christlich-liberale“ Richtung. Am besten würde die CDU das Christliche überhaupt nicht an einen „Doppelnamen“ binden (und in ihm verstecken?), sondern als kraftvolle, Freiheit wie Gleichheit, Subsidiarität und Solidarität begründende, eigenständige und tiefste ideelle Wurzel unter ihre geistigen Grundlagen zählen. Denn auch „wertkonservativ“ kann man in Europa nicht ohne oder gar gegen das Christentum sein.

Die ökonomische Relevanz der christlichen Affinität zur Freiheit haben *Max Webers* berühmtes Werk „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ (1904) sowie *Michael Novaks* „The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism“ (New York 1993)¹² entfaltet. Publizistisch hat darauf zum Beispiel die Wirtschaftswoche hingewiesen durch Titelgeschichten über „Religion und Reichtum“ (Nr. 23/1997) und das „Comeback der Religion“ mit „wachstumsfreundlichen Tugenden wie Ehrlichkeit, Sparsamkeit und Fleiß.“¹³ Dennoch wird das Christliche in der Wirtschafts- und Sozialpolitik immer noch mehr mit sozialer Korrektur oder gar „Herz-Jesu-Marxismus“ assoziiert als mit der Bewährung vieler mündiger christlicher Wirtschaftsbürger als tüchtige, maßhaltende und kreative, gewissenhaft regeltreue und verlässliche, Vertrauen schaffende und Zuversicht ausstrahlende Akteure der Marktwirtschaft.

3. Grenzen der Staatsgewalt

Läßt sich die richtige Autonomie des Staates auf die natürliche menschliche Freiheit zurückführen, so findet sie andererseits in dieser ihre Grenze. Wo eine Obrigkeit Menschen versklavt, unterdrückt, in ihrer Würde systematisch verletzt oder mordet, verliert sie ihren Gehorsamsanspruch ebenso wie dort, wo sie für sich beansprucht, was Gottes ist: Ehrfurcht, Anbetung, Herrschaft über die Kirche. Selbst die „berüchtigte Passage“¹⁴ von Römer 13, ein „altes Kreuz der Ausleger“¹⁵, nach *Alexander Rüstow* Legitimationsquelle jenes Geistes „lutherisch masochistischer Untertanenfrömmigkeit“, die vom Römerbrief auf geradlinigem Weg zu *Hitler* hinführe¹⁶, selbst dieser *locus classicus* christlicher Staatslehre knüpft die Gehorsamsforderung logisch an die Funktion der Obrigkeit: Ihr ist als „Dienerin Gottes“ die Erhaltung von Recht und Gerechtigkeit, die Belobigung des Guten und die Abwehr des Bösen aufgetragen (V 3-4). Der Staat ist hier gewissermaßen eine gnädige Anordnung Gottes zur Erhaltung der durch die Erbsünde gefallenen Schöpfung, eine Schutzwehr gegen das Chaos.

Die Exegeten streiten allerdings darüber, wer hier die Maßstäbe für „gut“ und „böse“ definieren darf: Sind Gut und Böse im biblischen Kontext der Agape (Röm 12 und 13,8ff) christlich zu verstehen, dann gilt die Gehorsamsforderung nur, soweit die Anordnungen der Obrigkeit Gottes Gebot entsprechen. Ist aber in dem Text, der sich nicht nur an Christen, sondern ausdrücklich an „Jedermann“ (V1) wendet und zeitgeschichtlich eine heidnische Obrigkeit vor Augen hatte, nur eine bürgerliche Rechtschaffenheit gemeint, deren Kriterien der Staat weitgehend selbst zu bestimmen hat, dann gibt es kein Widerstandsrecht im Frieden

sichernden, Ordnung schaffenden Staat, solange er den Glauben nicht verfolgt und seine Bürger daran hindert, „Gott zu geben, was Gottes ist“.

Der katholische Sozialethiker *Valentin Zsifkovits* betont: „In gewissem Sinne wird jeder, auch der pervertierte Staat, gemeinnützig sein müssen. Er wird zum Beispiel unbedingt danach trachten, das Leben vor dem mörderischen Zugriff, das Eigentum gegen Raub, die Verkehrssicherheit gegenüber dem Verkehrschaos zu schützen. Irgendwie wird also jeder Staat, soweit er überhaupt Staat sein will, nolens volens die ihm von Gott zugewiesene (...) Aufgabe erfüllen müssen.“¹⁷ Im gleichen Sinne betont der evangelische Exeget *Walter Künneth*, auch der Unrechtsstaat könne noch Instrument Gottes sein, denn „die entartete Macht trägt gewiß widergöttliche Züge, aber sie ist immer noch eine Schutzwehr gegen das Chaos.“¹⁸ Der Christ müßte dann nach Römer 13 sogar dem totalitären Staat Gehorsam leisten, soweit seine Anordnungen „noch irgendwie (...) in Verbindung zu bringen sind“ mit dem „was Gott mit der Einrichtung des Staates gewollt und bezweckt hat.“¹⁹ Folglich sprach sich zum Beispiel die Synode der EKD 1960 ausdrücklich und einstimmig für die Anwendbarkeit des Obrigkeitbegriffes von Römer 13 auf das *Ulbricht-Regime* aus.²⁰

Der genügsame Anspruch an die Staatsgewalt wird damit begründet, daß Jesus und *Paulus* die römische Staatsautorität anerkannten, damals schon eine Diktatur mit großenteils bestechlichen, willkürlich handelnden Legaten, von den kleinen despotischen Dienststellen und Amtsträgern ganz zu schweigen. *Paulus* selbst wurde ja eingekerkert und mehrmals mit Ruten geschlagen (2 Kor 11,25), und in Rom sollte er durch das Schwert jener Macht fallen, welcher er in Römer 13 das Recht des Schwertes zuerkennt: „Wenn du aber das Böse tust, fürchte dich! Nicht umsonst nämlich trägt sie das Schwert“ (V4).

4. Christlicher Rechtsgehorsam im Staat des Grundgesetzes

Wir können die widerstreitenden Interpretationen von Römer 13 hier nicht weiter diskutieren – und brauchen es auch nicht. Denn die grundgesetzliche Demokratie, „die bescheidenste Staatsform der Weltgeschichte“ (*Josef Isensee*), ist nach ausdrücklicher Anerkennung beider großen Kirchen eine auch im ethischen Sinne gute Ordnung, die grundsätzlich Anspruch auf Rechtsgehorsam erheben darf. Die strengen Kautelen des Widerstandsrechts – kurz gefaßt: schweres, anhaltendes Unrecht; Versagen anderer Abhilfe; Aussicht auf Erfolg; Verhältnismäßigkeit der Mittel, Vermeidung schlimmerer Übel – hat keine ernstzunehmende katholische Lehrautorität in der Bundesrepublik Deutschland jemals als erfüllt angesehen.²¹

Nur einige protestantische Protestierer vom Moderamen des Reformierten Bundes riefen gegen die Nachrüstung den „status confessionis“ aus, also den Bekenntnisfall, in dem es gelte, Gott mehr zu gehorchen als den Menschen“ (Apg 5,29) weil diese rüstungspolitische Maßnahme zu befürworten unmittelbar einer Leugnung des Evangeliums gleichkomme. Der weitere Gang der Geschichte blamierte diesen Alarmismus: Der NATO-Doppelbeschluß förderte die Verständigungsbereitschaft der Sowjets und die beidseitige Abrüstung und zählt insofern

zur Vorgeschichte der Befreiung Mittel- und Osteuropas und der Wiedervereinigung Deutschlands. An diesem Beispiel zeigt sich, wie leicht ein gesinnungsdi-lettantisch politisierter Glaube sich blamieren und das Evangelium, welchem Geltung zu verschaffen er vorgibt, der Unglaubwürdigkeit aussetzen kann.

Aber wie sieht es mit der Massenabtreibung aus – jener nicht nur hypothetischen, sondern brutal realen Tötungssystematik, die unser Volk seit dem Zweiten Weltkrieg um mehr als 10 Millionen Menschenleben dezimierte? Mit den Worten: „Der Staat tötet“²² spitzte der Bonner Staatsrechtslehrer *Isensee* das himmel-schreiende Unrecht zu. Verdient ein solcher Staat Gehorsam? Oder hat er seine Legitimation verspielt, deren fundamentalste Stufe ideengeschichtlich doch der Schutz des menschlichen Lebens vor dem Kampf aller gegen alle (*bellum omnium contra omnes*) und dessen Ur-Grundrecht das Recht auf Sicherheit ist? *Robert Spaemann* schrieb schon 1985, daß „zahlreiche loyale Demokraten, die es gewohnt sind, Mehrheitsentscheidungen auch dann zu respektieren, wenn sie sie für falsch halten, in diesem Falle an die Grenze ihrer Loyalität stoßen.“²³

5. Der Konfliktfall Massenabtreibung

Interessanterweise sind aber in der Bundesrepublik – anders als etwa in den USA – Aktionen zivilen Ungehorsams von Abtreibungsgegnern kaum bekannt geworden, obwohl deren Verbände durchaus demonstrationsfreudig in der Öffentlichkeit auftreten. Die Dringlichkeit des Anliegens verleitete nicht zu rechtswidrigen Aktionen, und ich meine: zu recht. Das entscheidende Argument formuliert *Karl Barth* in seinem Römerbriefkommentar so: „Das durch die bestehende Ordnung verletzte Rechtsbewußtsein wird durch ihren Bruch nicht hergestellt.“²⁴ Urheber der Gefahr für das Leben ungeborener Kinder ist ja nicht die staatliche Obrigkeit wie etwa beim legendären Kindesmord des *Herodes*.

Vielmehr geht der Tötungsangriff in aller Regel von Privaten, nämlich von den Eltern des Kindes aus, und der Nährboden für die moralische Verwirrung wird in einer Gesellschaft kultiviert, die jahrzehntelang den falschen Werteprioritäten der rücksichtslosen Selbstverwirklichung, des konsumistischen Materialismus, eines irregeleiteten Feminismus und überzogenen Anspruches auf Gesundheit (und damit auch auf ein „gesundes Kind“) gefolgt ist. Der Rechtsstaat mag sich als zu schwach und die Politik als zu feige gegenüber der verbreiteten Abtreibungspermissivität erwiesen haben, doch die Masse der Täter kommt aus dem Raum der Gesellschaft, nicht des Staates, der allenfalls durch die Finanzierung Beihilfe und durch die Rücknahme seiner strafrechtlichen Sanktionsmacht Vor-schub leistet.

In den fünf Jahren vor dem letzten Urteil des Bundesverfassungsgerichts zum Paragraphen 218, das eine 20 Jahre zuvor noch verworfene Fristenregelung akzeptierte (soweit eine Beratung vorausging), war deren Befürwortung in der westdeutschen Bevölkerung von 18 auf 40 Prozent gestiegen, während die Unterstützung der bestehenden Indikationsregelung von 54 auf 38 Prozent abgefallen und die Forderung nach einem Abtreibungsverbot (außer bei medizinischer

Indikation) von 21 auf 14 Prozent geschrumpft war; in Ostdeutschland optierte schon seit 1991 eine Zweidrittelmehrheit für die grundsätzliche Freigabe der Abtreibung.²⁵ Gesetzgeber und Gericht folgten also nur dem Trend der Zeit. Bei einer Umfrage 1998 zum Schwangerschaftskonflikt gaben nur noch 22 Prozent der Westdeutschen und 5 Prozent der Ostdeutschen dem (Lebens-) „Recht des Kindes“ Vorrang vor dem (Selbstbestimmungs-) „Recht der Frau.“²⁶ Hier, in den verwirrten Köpfen und verhärteten Herzen, ist mutig argumentativ anzusetzen und nicht mit der Kultivierung von Staatsverdrossenheit oder gar Aufkündigung des Rechtsgehorsams.

Sitzblockaden vor Abtreibungskliniken, „Pro-Familia“ oder „Donum-Vitae“-Beratungsstellen könnten zwar Aufmerksamkeit für das Thema erregen, scheiterten bei einer Prüfung auf Geeignetheit, Erforderlichkeit und Verhältnismäßigkeit aber wohl schon am ersten Kriterium: Würden sie doch gerade bei jenen, die sie überzeugen wollten, als „fundamentalistischer“ Psychoterror gegen Frauen und Ärzte interpretiert und Antipathien bei einer breiten Mehrheit der Bevölkerung wecken, ohne deren Rückhalt auch kein glaubwürdiger Druck auf die Politik entstehen könnte. Ein Übermaß an Militanz kann jedes Anliegen diskreditieren. Der Jesuit *Hans Langendörfer* hielt es daher schon in der Nachrüstungsdebatte für „vermutlich unmöglich, einer hinreichend großen Zahl der Bürger den gesetzeswidrigen Teil der geplanten Aktionen als Appell auf der Grundlage gemeinsamer Überzeugungen zu vermitteln. Dann aber würde der zivile Ungehorsam sein Ziel verfehlen und wäre moralisch nicht richtig.“²⁷ Auch dessen Erforderlichkeit läßt sich verneinen, wenn man bedenkt, daß legale Proteste durchaus ebenso drastisch und medienwirksam inszeniert werden können, etwa eine Demonstration mit Kreuzen, die Aufstellung von Mahnwachen, die Verteilung von Informationsschriften oder die Drohung mit Stimmentzug für die eigentlich bevorzugte Partei.

Grundsätzlich gilt: Solange unsere staatliche Ordnung im Großen und Ganzen eine im ethischen Sinne „gute“ ist – und das können wir im historischen und internationalen Vergleich nicht leugnen –, besteht zunächst auch für jede Rechtsnorm die Vermutung, daß auch sie als einzelne „gut“ ist (Vertrauenskredit) und sind selbst ungerecht erscheinende Gesetze dennoch pflichtgemäß zu befolgen; der Gehorsam gilt dann nicht in erster Linie dem konkreten ungerechten Gesetz, sondern der in den Gesetzen grundsätzlich verkörperten Ordnungs-idee. Es sei denn, so die berühmte „Radbruch’sche Formel“²⁸, „daß der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß erreicht, daß das Gesetz als ‚unrichtiges Recht‘ der Gerechtigkeit zu weichen hat.“ Die Trennlinie dafür ist schwer zu bestimmen und sollte jedenfalls nicht einfach dem „Dafürhalten“ Einzelner überlassen werden, sondern für Katholiken einem am Lehramt der Kirche orientierten Gewissen. Gerade Christen haben bei ihrem Urteil immer zu berücksichtigen, daß es in einer „gefallenen Welt“ menschlichen Institutionen versagt ist, die Vollkommenheit und damit das Gerechtigkeitsideal zu erreichen.

Kein geringerer als der große Sozialethiker *Joseph Kardinal Höffner* hat die Aufkündigung des staatsbürgerlichen Gehorsams sowohl im Falle der Nachrüs-

tung als auch am Beispiel des Paragraphen 218 abgelehnt: die katholische Kirche habe die weitgehende strafrechtliche Freigabe der Tötung ungeborener Kinder mit aller Entschiedenheit bekämpft und werde die bestehende Regelung auch weiterhin ablehnen; „Das bedeutet aber nicht, daß sie den Widerstandsfall gegen das Parlament oder gegen die politische Ordnung insgesamt als gegeben ansieht“; die Kirche vertraue hier, obwohl es sich um evidenten Unrecht handele, auf die Schärfung des Gewissens in der öffentlichen Diskussion und die Möglichkeiten in der demokratischen Ordnung, Entscheidungen zu korrigieren.²⁹

6. Sonst noch „des Kaisers“: Fürbitte, Nachsicht, Bürgertugenden

„Dem Kaiser geben, was des Kaisers ist“ bedeutet aber, zumal in der Demokratie, weit mehr als die Anerkennung der relativen Autonomie und des Gehorsamsanspruches des Staates. *Karl Barth* interpretiert die „Schuldigkeit“ des Christen nach Römer 13,7 viel weiter als im Sinne bloß passiven „Untertanenseins“. Er schreibt in seiner „Kurzen Erklärung des Römerbriefs“: „Sich fügen und einordnen heißt aber: aktiv tun, was zur Erhaltung dieser Ordnung nötig ist, (...) drinnen und nicht draußen sein.“³⁰ Zur Begründung verweist er auf die Mahnung zur Fürbitte „für die Könige und für alle Obrigkeit“ in 1 Tim, 2 und fragt: „Kann ein ernsthaftes Gebet auf die Länge ohne die entsprechende Arbeit bleiben? Kann man Gott um etwas bitten, das man nicht in den Grenzen seiner Möglichkeiten herbeizuführen im selben Augenblick entschlossen und bereit ist? Kann man also beten, daß der Staat uns erhalten, und zwar als Rechtsstaat erhalten bleiben (...) möchte, ohne sich in eigener Person, in eigener Besinnung und mit eigener Tat dafür einzusetzen, daß dies geschehe (...)“³¹

Nur ein von Tugenden getragener moderner Staat kann freiheitlicher Staat sein: je extensiver die Freiheit, desto intensiver muß das Verantwortungsbewußtsein der Bürger sein. Der demokratische Rechtsstaat braucht mehr als Rechtsgehorsam. Er baut auf die aktive Loyalität und Treue seiner Bürger, die im Extremfall, im Krieg, sogar bis zum Opfer des Lebens gehen kann. Die Notwehr gegen Angriffe auf das Gemeinwesen und das Leben seiner Bürger kann – wie der Katechismus sagt – „nicht nur ein Recht, sondern eine schwerwiegende Verpflichtung“ der Verantwortlichen sein (Ziff. 2265), wobei zwar „unblutige Mittel“ vorzuziehen sind, doch nur „soweit unblutige Mittel hinreichen, um das Leben der Menschen gegen Angreifer zu verteidigen und die öffentliche Ordnung und die Sicherheit der Menschen zu schützen“ (2267).

Dieses Recht auf Notwehr und die Schutzpflicht des Staates können meines Erachtens nicht dadurch automatisch hinfällig werden, daß sich der Angreifer Geiseln oder „menschliche Schutzschilde“ zugelegt hat. Der katholische Staatsrechtslehrer *Josef Isensee* schreibt daher zum Thema Terrorangriff mit gekapertem Passagierflugzeug: „Die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts, die mögliche Rettung von Leben zu verwehren, um ohnehin unrettbar verlorenes Leben zu schonen, und damit alle dem Untergang preiszugeben, ist (...) ‚die Unvernunft selbst‘. Der grundrechtlich gebotene Lebensschutz wird so in sein Gegenteil verkehrt. Der Staat darf nicht untätig bleiben, nur weil sich für ihn das

Dilemma Leben gegen Leben nicht ohne Einbuße an Leben auflösen läßt. Grundrechtlich gesehen besteht ein Patt. Das Patt aber gestattet dem Staat nicht, dem Unheil auf ganzer Linie seinen Lauf zu lassen. Er hat sich die üble Entscheidungslage nicht ausgesucht. Er spielt nicht Schicksal. Vielmehr hat das Schicksal ihn in diese Lage hineingestoßen und vor die blutige Alternative gestellt, sich zu entscheiden. Er handelt rechtmäßig, wenn er sich für die Rettung der Rettbaren entscheidet.³²

Dabei würden die Menschen an Bord keinesfalls zu „bloßen Objekten einer staatlichen Rettungsaktion“ und damit in ihrer Menschenwürde verletzt; „konsequent weitergedacht, ließe sich das Bundesverfassungsgericht selbst des Verstoßes gegen die Menschenwürde überführen, und zwar der Menschenwürde der Personen am Boden, deren Rettung es im Ernstfall verhindert. Es opfert die *Servabiles* (Rettbaren; d. Verf.), um die eigenen Vorstellungen von grundrechtlicher Liberalität nicht zu beflecken“³³ – wie mancher eilfertige kirchliche Kritiker des Verteidigungsministers (etwa Weihbischof *Jaschke*) die eigenen Vorstellungen von Lebensschutz nicht beflecken will und Zuflucht zu einfachen Formeln sucht („Der Staat darf keinen für andere opfern“), um dem Dilemma zu entkommen und als eine Art „besseres Ich“ des Verteidigungsministers hypothetisch die Hände in Unschuld zu waschen, egal, wie viele Menschen die hehre *Maxime* mit dem Leben bezahlen würden.

Vom Ausnahmezustand zurück zum Alltag: Hier ist der Staat angewiesen auf Gemeinsinn und Solidarität, Pflichtgefühl und Selbstdisziplin, Zivilcourage und die Bereitschaft zum Amt, konstruktive Kritik, Kompromißbereitschaft und Nachsicht, Gerechtigkeit und Ehrlichkeit. Das beginnt – um eine aktuelle Debatte aufzugreifen – bei der Steuermoral, mit der *Jesus* und *Paulus* nicht umsonst ihre Ermahnung exemplifizieren. „Was empfinden Sie dabei, wenn sie Steuern zahlen?“, fragte Allensbach vor einigen Jahren die Deutschen. Die drei Antwortmöglichkeiten: „Ich leiste einen Beitrag für die Allgemeinheit“, „Ich muß auf etwas verzichten“, „Man nimmt mir etwas weg“. 51 Prozent der Katholiken, aber nur 38 Prozent der Konfessionslosen bekundeten die erstgenannte, gemeinwohlorientierte Einstellung.³⁴ Berücksichtigte man nur die regelmäßigen Kirchgänger, fiel der Unterschied, wie andere Ergebnisse zeigen, zweifellos noch größer aus. Denn in der Regel steigt mit zunehmender Nähe zur Kirche der Anteil gesetzestreuer, staatsloyaler Antworten. Es bleibt also in der Lebenswirklichkeit etwas hängen von den Ermahnungen der Heiligen Schrift.

Vielen Bürgern, kritisiert *Josef Isensee*, erscheine der demokratische und soziale Rechtsstaat heute aber in ihrer „bequemen Verfassungsmoral“ des Verweigerns und des Forderns „wie eine fremde Eroberer- und Kolonialmacht, zu der man – rechtsstaatlich – auf Distanz geht, die man – sozialstaatlich – ausbeutet und auf die man demokratisch-partizipatorisch – Einfluß nimmt, aber der zu dienen ehrenrührig ist.“³⁵ Wo der Staat zu einem sich abrackernden Sozialarbeiter degeneriert, dessen Legitimität nach seiner Leistung bemessen wird, droht der „Staatsinfarkt“.

Christen, die um die unaufhebbare Fehlerhaftigkeit und Schwachheit der menschlichen Natur wissen, sind dagegen zur Abwehr überzogener Ansprüche

an Politik und Politiker aufgerufen. Wohlfeile „Politikverdrossenheit“ von den Rängen einer „Zuschauerdemokratie“ herab und selbstgerechtes Schwarz-Weiß-Denken im politischen Meinungsstreit müssen auf unseren Widerspruch stoßen. Nur wer sich selbst sachkundig macht, erkennt die Komplexität gesellschaftlicher Probleme und erfährt von der Not der Güterabwägung, die das tägliche Brot der Politik ist.

Kirchliche Amtsträger, Gruppen und Verbände müssen sich daher um die politische Bildung bemühen und geeignete Mitbürger und Mitchristen zum politischen Amt ermutigen. Christen haben allen Grund, diesen Staat, der über ein halbes Jahrhundert ein Leben in Freiheit und demokratischer Selbstbestimmung unter dem Schutz des Rechts ermöglicht hat, dankbar anzunehmen und immer neu zu unserer Sache zu machen: „Tua res agitur“. Schon in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts formulierte der katholische Moraltheologe *Joseph Mausbach*: „Das Erste und Elementarste, das wir von uns selbst fordern müssen, ist ein lebendiges Interesse am Staat. (...) Demokratie wird notwendig zum reinen Zerrbild, wenn die tüchtigen, die gewissenhaften Männer und Frauen, sich vom Staatsleben zurückziehen und in private Sorgen einspinnen.“³⁶ Was nach der Weimarer Demokratie kam, ist bekannt.

Mit dem Einsatz im Staat dienen Christen übrigens auch dem, was Gottes ist, dem Glauben: *Paulus* ermahnt ja ausdrücklich deswegen zur Fürbitte „für die Könige und für alle Obrigkeit, damit wir ein ruhiges und stilles Leben führen können in aller Frömmigkeit und Ehrbarkeit. Dies ist gut und wohlgefällig vor Gott, unserm Heiland“ (1 Tim 2, 2-3). Es liegt also auch im Eigeninteresse der Kirche und der ungestörten Glaubensverkündigung, daß die Christen ein loyales und konstruktives Verhältnis zu den staatlichen Autoritäten pflegen.

7. Mehr Loyalitätskonflikte durch missionarisches Versagen

Je weniger Christen in unserer Gesellschaft leben und wirken – und der Aderlaß der Kirchen setzt sich bekanntlich fort –, desto weniger werden christliche Wertüberzeugungen in die Rechtsordnung einfließen. Damit wächst die Gefahr von Loyalitätskonflikten zwischen staatlichem Gesetz und christlichem Gebot. Mit der Entchristlichung Deutschlands sinkt auch die Zahl der Christen in politischer Verantwortung. Daß nur noch die Hälfte der rot-grünen Bundesregierung ihren Amtseid mit der religiösen Beteuerungsformel „So wahr mir Gott helfe“ leistete, war ein Signal. Im Kabinett der zweiten Großen Koalition verzichtete nur Frau *Zypries* (SPD) auf die in der Verfassung vorgesehene Formel – ausgerechnet die Justizministerin, wo doch in deutschen Gerichtssälen traditionell das Kreuz hängt und Psalm 99,4 feststellt: „Im Reiche dieses Königs hat man das Recht lieb.“

Als Konsequenz des Christenschwundes in der Politik wächst die Wahrscheinlichkeit von Differenzen zwischen Kirche und Staat. Die Zulassung der Abtreibungspille gehörte 1998 zu den ersten Forderungen der neuen SPD-Familienministerin, und der sonst so auf Konsens bedachte Bundeskanzler (*Gerhard Schröder*) befürwortete die Einführung des Mittels zur Tötung Ungeborener

im Feministinnenblatt „Emma“. Kirchliche Linke wie der Jesuit Professor *Friedhelm Hengsbach* erinnerten sich angesichts des zunächst harten Sparkurses von *Eichel* und Co. fast wehmütig der *Blüm-Waigelschen* Zeiten. Kirchliche Konservative zeigten sich von der Einführung der „eingetragenen Lebenspartnerschaft“ für gleichgeschlechtliche Paare schockiert. Ganz ungeniert propagierte eine Plakataktion der rot-grünen Bundesregierung die Abkehr von der weiblichen Lebensphilosophie der „drei K“, also die Abkehr von Kindern, von Küche, und von Kirche. In der Bioethik versuchte *Schröder* mit seinem „Nationalen Ethikrat“ ein Gegengewicht zur moralischen Autorität der Kirche und zur restriktiveren Enquete-Kommission des Bundestages zu schaffen.

Aber vergessen wir nicht, daß sich auch CDU-Politiker offen gegen katholische Moralüberzeugungen aussprachen, etwa *Jürgen Rüttgers* mit seiner Befürwortung der Präimplantationsdiagnostik, die der Selektion von „lebensunwertem“ Leben Vorschub leisten würde, der Hamburger Senator *Roger Kusch* (inzwischen aus der CDU ausgetreten) mit seinem Plädoyer für die „aktive Sterbehilfe“, oder die katholische Bundesministerin *Annette Schavan*, die zunächst international in den EU-Beratungen zur embryonalen Stammzellforschung nachgab und die Blockade gegen die „Liberalisierer“ zum Einsturz brachte und dann auch national zusammen mit Bundeskanzlerin *Merkel* der CDU beim Parteitag von Hannover einen „liberaleren“ Kurs in der Biopolitik verordnete.

Ministerpräsident *Kurt Beck* erdreistete sich in seiner Zeit als SPD-Vorsitzender, den Augsburger Bischof *Walter Mixa* wegen seines Widerstandes gegen die Kinderkrippeneuphorie als „kastrierten Kater“ zu schmähen, eine seit den Zeiten nationalsozialistischer Hetzreden gegen Kleriker beispiellose Entgleisung. Wenig später wurde einer Mehrheit der Bürger und dann auch der Parteigenossen klar, dass *Beck*, der übrigens keinen Finger krumm machte, als im Trierer Landgericht die Kruzifixe abgehängt wurden, nicht das Format zum Bundeskanzler hat. Daß die SPD nicht mitzog, als eine CDU/CSU-Initiative den „Gotteslästerungsparagrafen“ (§166 StGB) präziser und praktikabler fassen wollte, sollte man sich ebenfalls merken. Es bleibt ein Skandal, daß das Kreuz in Schulen und Gerichtssälen aus Rücksicht auf religiöse Gefühle abgehängt werden darf, während man es in Medien ohne Rücksicht auf religiöse Gefühle verspotten kann.

Christen sind der Tendenz zur Verdrängung des Christlichen aus der Öffentlichkeit aber nicht wehrlos ausgeliefert. Sie können dazu beitragen, Unrecht und Glaubensbedrängnis erst gar nicht entstehen zu lassen, indem sie, solange es in einer Gesellschaft möglich ist, ihren Glauben missionarisch leben und Führungsaufgaben in verschiedensten Bereichen übernehmen, damit der Widerstandsfall, in dem es Gott zu geben gilt, was Gottes ist, gar nicht erst eintritt.

Der Publizist *Johannes Gross* warnte vor einem „katakombensüchtigen Christentum“, welches aus dem Mißstand einer schrumpfenden Kirche das Ideal einer „kleinen, aber feinen“ Kontrastgesellschaft konstruiere, die den Staat des Grundgesetzes (als „Angebot und Aufgabe“³⁷) defätistisch nichtchristlichen Kräften überlasse. Bekenntnisfaulheit und Bekenntnisfeigheit, Bekenntnisunwilligkeit und Bekenntnisunfähigkeit führen langfristig in eine Minderheitenposition, in der die Glaubensfreiheit leichter in Gefahr gerät, zunächst faktisch gesellschaft-

lich, später auch rechtlich. Je mehr Gläubige mit Zivilcourage die Kirche heute hat, desto weniger Helden wird sie morgen brauchen.

8. Was der Staat an seinen Christen hat

Die Christen haben keinen Grund, ihr Licht unter den Scheffel zu stellen. In der Beteiligung an Wahlen und Abstimmungen, der Bereitschaft zum Ehrenamt und zur Spende, im Bekenntnis zum demokratischen Rechtsstaat und zur Achtung seiner Gesetze, in der Ablehnung extremistischer politischer Parteien und Ideologien sowie in der Neigung, über das nationale Gemeinwohl hinaus auch ein europäisches und ein weltweites Gemeinwohl anzustreben, geben – wie die Sozialforschung zeigt – aktive Christen durchaus ein Vorbild für ihre Mitbürger ab. Der Staat tut schon deshalb gut daran, an den verfassungsrechtlich gesicherten Wirkungsmöglichkeiten der Kirchen in unserer Gesellschaft festzuhalten. Da der freiheitliche, säkulare Staat von geistig-moralischen Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht schaffen und nur begrenzt pflegen kann, ist und bleibt er auf den wesentlichen Beitrag der Kirchen zur sittlichen Kultur unseres Landes angewiesen.

2007, zu seinem hundertsten Geburtstag, lebte in Kirche und Republik die Erinnerung an einen mutigen Bekenner auf, der auch unter Lebensgefahr Gott gab, was Gottes ist, und sich zugleich mit großer Klugheit um den Staat sorgte: *Alfred Delp SJ*. Er wurde am 2. Februar 1945 in Plötzensee hingerichtet. Schon am folgenden Tag wurde sein Richter *Roland Freisler* bei einem Bombenangriff erschlagen. Der junge Jesuit *Delp* zählte zu den „Werten, für die ich hier stehe am äußersten Rande“, was uns vielleicht überrascht, ausdrücklich auch: „Deutschland über das Heute hinaus als immer neu sich gestaltende Wirklichkeit. (...) Und so will ich zum Schluß tun, was ich so oft tat mit meinen gefesselten Händen und was ich tun werde, immer lieber und mehr, solange ich noch atmen darf: segnen. Segnen Land und Volk, segnen dieses liebe Deutsche Reich in seiner Not und inneren Qual“³⁸; erst dann folgt der Segen für die Kirche, den Jesuitenorden und die Menschen, denen *Delp* sich verbunden fühlte. Sie fordert er auf: „Behaltet dieses Volk lieb, das in seiner Seele so verlassen und so verraten und so hilflos geworden ist.“³⁹ Hätte er nicht viel mehr als zum Mitleid Grund zum Groll gegen dieses Volk gehabt, das seine Mörder an die Macht gebracht, zumindest gelassen hatte, und welches in seiner breiten Mehrheit wenigstens bis in die ersten Kriegsjahre hinein *Hitlers* Regime begeistert oder loyal ergeben war?

Die Unterscheidung zwischen Nation, Volk und Staat auf der einen Seite und der unter den Nazis verbrecherisch denaturierten Staatsgewalt auf der anderen spricht für *Delps* hoch differenzierten Geist, seine Gerechtigkeit und Nachsicht, sein historisches und damit zukunfts-offenes Bewußtsein. Hierin kommt aber auch der Vorzug christlichen Staatsdenkens zum Ausdruck, welches, bei aller Entschiedenheit, „Gott zu geben, was Gottes ist“ (Mt 22,21) und „Gott mehr zu gehorchen an den Menschen“ (Apg 5, 29), doch den Staat als gottgewollte „gnädige Erhaltungsordnung“ für das Zusammenleben erbsündiger Menschen bejahte

(Röm 13, 1-7) bzw. als „unmittelbar der Natur des Menschen“ entsprechende Form der Gesellschaft (wie die Familie) verstand.⁴⁰ Ausdrücklich erklärt der Katechismus der Katholischen Kirche ganz im Sinne *Delp's*: „Die Heimatliebe und der Einsatz für das Vaterland sind Dankesplichten und entsprechen der Ordnung der Liebe“ (Ziff. 2239).

Die wichtigste Leistung der Kirche für den Staat sah der gar nicht apolitische *Karl Barth* darin, „daß sie ihren Raum als Kirche behauptet und ausfüllt. Indem sie die göttliche Rechtfertigung verkündet, wird aufs beste auch der Aufrichtung und Erhaltung des menschlichen Rechts gedient. Keine direkte Aktion, die sie, in wohlmeinendem Eifer selber halb oder ganz politisch handelnd, unternehmen und durchführen könnte, könnte auch nur von Ferne mit der positiven Relevanz derjenigen Aktion verglichen werden, in der sie, ganz apolitisch, ganz ohne Eingriff in die staatlichen Belange, (...) den Glauben verkündigt: die rechte schriftgemäße Predigt und Unterweisung und (...) Verwaltung der Sakramente. Indem sie diese Aktion vollzieht, ist sie es, die, im geschöpflichen Raum betrachtet, den Staat begründet und erhält.“⁴¹

Sorgen wir also vornehmlich dafür, daß unserem Land nicht unter der Käseglocke reiner Diesseitigkeit der „transzendente Atem“ ausgeht, dann haben wir zugleich Gott und dem „Kaiser“ den besten Dienst erwiesen.

Anmerkungen

1) Wilhelm Schneemelcher: Kirche und Staat im Neuen Testament, in: Ders./Kurt Aland (Hg.): Kirche und Staat. Festschrift für Bischof Hermann Kunst DD zum 60. Geburtstag, Berlin 1967, 1-18, 6.

2) Manfred Kock: Eröffnungspredigt zur 2. Tagung der 9. Synode der EKD in Wetzlar am 2.11.1997, zit. n. www.ekd.de.

3) Hans von Campenhausen: Die Christen und das bürgerliche Leben nach den Aussagen des Neuen Testaments, in: Ders.: Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte. Aufsätze und Vorträge, Tübingen 1960, 180-220, 183.

4) Traugott Giesen: Keitumer Predigten, 28.10.2001, zit. n. www.lebensmut.de.

5) Kock, a.a.O.

6) Rudolf Schnackenburg: Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Bd. I: Von Jesus zur Urkirche (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Supplementband I), völlige Neubearb., Freiburg/Basel/Wien 1987, 134.

7) Valentin Zsifkovits: Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13,1-7. Mit besonderer Berücksichtigung der Umwelt und der patristischen Auslegung (Wiener Beiträge zur Theologie, Bd. VIII), Wien 1964, 47.

8) Rudolf Schnackenburg: Matthäusevangelium 16, 21-28, 20 (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Bd. 1 /2), Würzburg 1987, 213.

9) Horst Goldstein: Jesus und die politischen Mächte seiner Zeit, in: Hermann Boverter (Hg.), Kirche und Staat. Partner, nicht Gegner, Bensberg 1976, 9-22, 13.

10) Karl Kertelge: Markusevangelium (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Bd. 2), Würzburg 1994, 119.

- 11) Siehe Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie, 1993-97, 89.
- 12) Deutsche Übersetzung durch Johannes Stemmler: Michael Novak: Die Katholische Ethik und der Geist des Kapitalismus, 2. Aufl., Trier 1998.
- 13) Olaf Gersemann/Klaus Methfessel/Stephan Schmidt: Comeback der Religion, in: Wirtschaftswoche vom 14.12.2004.
- 14) Theodor Ebert: Ziviler Ungehorsam. Von der APO zur Friedensbewegung, Waldkirch 1984, 218.
- 15) Schneemelcher, a.a.O., 13.
- 16) Alexander Rüstow: Ortsbestimmung der Gegenwart. Eine universalgeschichtliche Kulturkritik, Bd. II: Weg der Freiheit, Erlenbach/Zürich 1952, 219, 222.
- 17) Valentin Zsifkovits: Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13,1-7. Mit besonderer Berücksichtigung der Umwelt und der patristischen Auslegung, Wien 1964, 82.
- 18) Walter Künneth: Das Widerstandsrecht als theologisch-ethisches Problem, München 1954, 10.
- 19) Zsifkovits, a.a.O., 112f.
- 20) Siehe Erwin Wilkens: Grenzen des Gehorsams. Der evangelische Christ vor der Obrigkeit, in: Die politische Meinung 69 (1962), 23-33, 28.
- 21) Nach Lothar Roos verwies allerdings Joseph Kardinal Höffner gegen eine Interview-äußerung des ehemaligen Verfassungsrichters Zeidler zum Embryo als „himbeerartiges Gebilde“ auf das Widerstandsrecht aus Artikel 20 IV des Grundgesetzes, um eine Loyalitätsgrenze der Christen zu markieren.
- 22) In: NJW 1986, Heft 27, 1645-1651.
- 23) Robert Spaemann: Kein Recht auf Leben? Zur Auseinandersetzung um den Schutz des ungeborenen Kindes, in: Paul Hoffacker/ Benedikt Steinschulte/ Paul-Johannes Fietz (Hg.): Auf Leben und Tod. Abtreibung in der Diskussion, Bergisch Gladbach 1985, 71-97, 83f.
- 24) Karl Barth: Der Römerbrief (Erste Fassung 1919), hrsg. von Hermann Schmidt, Zürich 1985, 464.
- 25) Noelle-Neumann/Köcher: Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1993-97, 782.
- 26) Allensbacher Archiv: IfD-Umfrage 5139.
- 27) Hans Langendörfer: Selig sind, die Widerstand leisten? Zur Bewertung des bürgerlichen Ungehorsams, in: Kirchenzeitung für das Erzbistum Köln vom 2.9.83, 3.
- 28) Gustav Radbruch: Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht (1949), in: ders., Der Mensch im Recht, 3. Aufl. Göttingen 1969, 11-124, 119.
- 29) Zit. n. Rüdiger Liedtke: Widerstand ist Bürgerpflicht. Macht und Ohnmacht des Staatsbürgers, München 1984, 127.
- 30) Karl Barth: Kurze Erklärung des Römerbriefs, München 1956, 194f.
- 31) Ders.: Rechtfertigung und Recht, hrsg. von Max Geiger/ Eberhard Jüngel/ Rudolf Smend, 4. Aufl. Zürich 1970, 44f.
- 32) Josef Isensee: Leben gegen Leben. Das grundrechtliche Dilemma des Terrorangriffs mit gekapertem Passagierflugzeug, in: Festschrift für Günther Jakobs zum 70. Geburtstag (hrsg. von Michael Pawlik und Rainer Zaczky, Köln 2007, 205-234, 229.
- 33) Ebd., 227.
- 34) Allensbacher Archiv, IfD-Umfrage 5089.

- 35) Josef Isensee: Die verdrängten Grundpflichten des Bürgers, in: DÖV 35. Jg. (1982), Heft 15, 609-618, 618.
- 36) Joseph Mausbach: Christliche Staatsordnung und Staatsgesinnung. Vortragsskizze Nr. 79 (1922), in: Volksverein für das katholische Deutschland (Hrsg.): Der Bürger in Staat, Nation und Partei, Mönchengladbach 1923, 1-12, 7.
- 37) Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift, hrsg. vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh 1985.
- 38) Alfred Delp: Im Angesicht des Todes. Geschrieben zwischen Verhaftung und Hinrichtung 1944-1945, hrsg. von Paul Bolkovac, Frankfurt 1965, 232.
- 39) Ebd., 231.
- 40) Katechismus der Katholischen Kirche, Ziff. 1882.
- 41) Barth, Rechtfertigung und Recht, 46.

Dr. phil. Andreas Püttmann, Bonn, ist Politikwissenschaftler, Publizist und Referent der Konrad-Adenauer-Stiftung (z.Zt.i.R.).

Stefan Fuchs

Religion und Demographie

Erkenntnisse aus der empirischen Sozialforschung

Kirche und christlicher Glaube haben ihre Prägekraft für den Alltag breiter Bevölkerungsschichten verloren. Sinnbildlich hierfür ist in den letzten Jahren die Aufgabe (Abriß oder „Umnutzung“) vieler Gotteshäuser. Sie werden nicht mehr gebraucht, weil es an Gläubigen mangelt. An Gläubigen mangelt es nicht nur, weil Jahr für Jahr viele Menschen aus der Kirche austreten und von den verbliebenen Mitgliedern immer weniger regelmäßig Gottesdienste besuchen. Es mangelt auch an Gläubigen, weil weniger Kinder zur Welt kommen. Weniger Geburten bedeuten auch weniger Taufen: zwischen 1991 und 2006 ist die Zahl der Taufen in katholischen Diözesen um etwa 40 Prozent gesunken. Der Rückgang der Taufen im Vergleich zu den Bestattungen ist schon heute für annähernd die Hälfte des Mitgliederschwundes der Kirchen verantwortlich.¹ Auch wenn bisher die Kirchenaustritte der Hauptgrund für den Gläubigenschwund waren: Zukünftig wird die Demographie zum Schicksal für die christlichen Kirchen und Gemeinschaften.

Entscheidend für die demographische Entwicklung ist nicht zuletzt das Partnerwahl- und Heiratsverhalten. Den Wandel dieser Verhaltensweisen trifft die Kirchen hart: So ist die Zahl der katholischen Trauungen allein zwischen 1991 und 2007 um mehr als die Hälfte zurückgegangen.² Für die evangelische Kirche sehen die Zahlen kaum besser aus.³ Dieser Einbruch kirchlicher Hochzeiten ist zum einen auf den allgemeinen Rückgang der Heiratsneigung zurückzuführen, zum anderen darauf, daß immer weniger Ehen innerhalb der eigenen Konfession („homogam“) geschlossen werden. Im Rückgang konfessionshomogamer Ehen kommt zum Ausdruck, daß Konfession und Glaube für die Partnerwahl in breiten Bevölkerungskreisen unbedeutend geworden sind.⁴

Aus solchen Entwicklungen wird häufig der Schluß gezogen, daß Religiosität für die biographischen Entscheidungen der Einzelnen immer unwichtiger wird. Aus dieser Perspektive heraus kann Religiosität auch für gesellschaftlich relevante Verhaltensmuster, wie etwa die Gründung von Familien, kaum noch maßgeblich sein. Dementsprechend analysieren Demographen und Familiensoziologen in der Regel eingehend den Einfluß des Bildungsstandes, des Alters, des Erwerbsstatus und nicht zuletzt des Einkommens auf die Heirats- bzw. Scheidungsneigung, die Kinderzahl und die innerfamiliäre Arbeitsteilung. Dem Faktor „Religion“ aber messen sie zumeist weniger Bedeutung bei. Wenn sich Zusammenhänge zwischen Religiosität und der Neigung zu Eheschließung und Familiengründung zeigen, werden sie mitunter als „Relikt historischer Sozialstrukturen“ betrachtet.⁵

Ein „historisches Relikt“ war das früher sehr bekannte Phänomen der „katholischen Fertilität“: Noch in der Zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatten Katho-

liken im Vergleich zu den Protestanten durchschnittlich höhere Kinderzahlen. Die Konfessionszugehörigkeit war damit ein Faktor, der in der demographischen Forschung berücksichtigt werden mußte. Nachdem sich spätestens Mitte der 1980er Jahre die „katholische Fertilität“ dem Fertilitätsniveau der protestantischen Bevölkerung angeglichen hatte, war das Forschungsinteresse an diesem Themenbereich verebbt. In jüngster Zeit beginnt das Thema „Religion und Familiengründung“ neue Aufmerksamkeit zu finden. Anlaß hierfür ist insbesondere die Geburtenentwicklung in den USA, die europäische Demographen und Soziologen in Erklärungsnot bringt.

Das Rätsel des Kinderreichtums in den USA

Seit zwei Jahrzehnten ist zu beobachten, daß US-Amerikaner durchschnittlich deutlich mehr Kinder bekommen als Europäer. Im Jahr 2006 hatte die Geburtenrate sogar – erstmals seit 35 Jahren – wieder die für den „Generationenersatz“ erforderliche – zusammengefaßte Geburtenziffer von 2,1 Kindern pro Frau erreicht. Amerikaner bekommen damit im Durchschnitt nicht nur mehr Kinder als Deutsche, sondern auch als Briten, Schweden, Dänen etc. und sogar als die Franzosen, die 2006 einen europäischen „Geburtenrekord“ vermelden konnten. Zu diesem Geburtenreichtum trägt die hohe Geburtenrate der „Hispanics“ (ca. 2,7 Kinder pro Frau) nicht unerheblich bei. Sie kann diesen allein aber nicht erklären. Denn auch die „weißen Amerikanerinnen“ sind „fruchtbarer“ als Frauen in den anderen Industrienationen.⁶

Einer aktiven Sozialpolitik für Familien ist dieser Kinderreichtum wohl kaum zu verdanken. Die staatlichen Leistungen für Eltern sind – aus europäischer Sicht – eher unterentwickelt. Dies gilt nicht nur für finanzielle Transfers an Familien, sondern auch für die öffentliche Förderung der Kinderbetreuung. Kinderbetreuung muß weitgehend privat organisiert werden und ist deshalb kostspielig. Noch teurer wird es für die Eltern, wenn sie eine gute Schul- und Universitätsausbildung für ihre Kinder gewährleisten wollen. Das Großziehen von Kindern ist in den USA – zumindest aus finanzieller Sicht – ein „irrationaler Kraftakt“⁷. Ökonomisch und politisch-institutionell orientierte Erklärungsansätze demographischen Verhaltens stoßen hier offenkundig an ihre Grenzen. Die sozialwissenschaftliche Ursachenforschung muß hier ihren Horizont weiten.

In den Focus der Analyse gehören die „Kultur“ bzw. das „Weltanschauungssystem“ von Gesellschaften. So zeigen international vergleichende Studien über Wertorientierungen markante Unterschiede zwischen den USA und Europa: Amerikaner räumen im Vergleich zu Europäern der Religion subjektiv einen höheren Stellenwert ein, nehmen häufiger an „religiösen Zeremonien“ teil und engagieren sich auch mehr in religiösen Organisationen.⁸ Vor diesem Hintergrund behauptet der Sozialhistoriker und konservative Publizist *Allan C. Carlson*, daß die „beste Erklärung für die höhere Fruchtbarkeit in den USA“ eine „stärker verbreitete religiöse Identifikation und Lebensführung von Amerikanern im Vergleich zu Europäern“ sei.⁹ Ist diese These wissenschaftlich begründet oder handelt es sich bloß um Propaganda der „religiösen Rechten“ in den USA? Nä-

here Aufschlüsse hierzu ermöglichen Analysen des demographischen Verhaltens in den USA unter den Gesichtspunkten Region, Sozialstruktur und Konfession.

Regionaldemographische Analysen zeigen, daß sich die demographischen Verhaltensweisen innerhalb der USA je nach Region stark unterscheiden: Die höchsten Geburtenziffern sind in Staaten des „Mittleren Westens“ (Nebraska, South Dakota, Oklahoma) sowie in Utah, Idaho und Alaska zu verzeichnen. Charakteristisch für die kinderreichen Staaten ist, daß nicht-eheliche Formen des Zusammenlebens eher unüblich sind, Ehen relativ jung geschlossen und auch (erste) Kinder vergleichsweise früh geboren werden. Die niedrigsten Geburtenziffern weisen innerhalb der USA die Staaten im Nordosten auf. So liegt in Rhode Island und Massachusetts die Geburtenrate je Frau bei unter 1,6 und damit weit unter dem Generationenersatz. Anders als im „Mittleren Westen“ und in den Südstaaten unterscheiden sich die Lebensformen und demographischen Verhaltensweisen im Nordosten der USA kaum von denen in Westeuropa. Nicht-eheliche Formen des Zusammenlebens sind weit verbreitet und werden im allgemeinen toleriert. Es wird erst in einem höheren Lebensalter geheiratet und auch die (ersten) Kinder werden eher spät geboren.

Sozialstrukturell sind diese kinderärmeren, „europäischen“ Staaten der USA eher großstädtisch als ländlich geprägt. Die Bevölkerung weist ein hohes Bildungs- und Einkommensniveau auf. Die Rate der Schwangerschaftsabbrüche ist relativ hoch. Geburten jugendlicher Mädchen sind dagegen (für amerikanische Verhältnisse) vergleichsweise selten. Politisch tendiert die Bevölkerung dieser Gebiete eher zu den Demokraten. Konfessionell betrachtet weisen diese Gebiete einen hohen Anteil von Katholiken auf, von denen allerdings viele den katholischen Glauben nicht praktizieren.

Spiegelbildlich hierzu sind die kinderreichen Bundesstaaten bzw. Regionen der USA eher ländlich geprägt. Der durchschnittliche Bildungsgrad der Bevölkerung ist tendenziell geringer. Schwangerschaften jugendlicher Mädchen sind häufig. Die große Zahl alleinerziehender junger Mütter ist ein soziales Problem, nicht nur der schwarzen und hispanischen, sondern auch der weißen Bevölkerung. Das Wahlverhalten dieser Regionen ist konservativ: Seit der Präsidentschaftskandidatur von *Barry Goldwater* 1962 stimmen sie mehrheitlich für die Republikaner. Konfessionell sind diese Gebiete vom (konservativen) Protestantismus und vom Mormonentum geprägt. Kurz gesagt: Die kinderreichen Staaten der USA liegen im sogenannten „bible belt“¹⁰.

Es sind neben den „Hispanics“ vor allem Anhänger konservativ-protestantischer Glaubensgemeinschaften, die in den USA viele Kinder bekommen. Verglichen mit ihnen weisen Angehörige „liberaler“ Glaubensgemeinschaften (Presbyterianer, Lutheraner etc.) eine geringere Geburtenneigung auf. Noch weniger Kinder als „liberale“ Protestanten und Katholiken bekommen Amerikaner, die gar keiner Glaubensgemeinschaft angehören. Diese Gruppe umfasst 14% der US-Amerikaner. In Europa gehört dagegen fast ein Drittel der Bevölkerung keiner Religionsgemeinschaft an. Bedeutender noch als die religiöse Zugehörigkeit ist die religiöse Praxis: Gottesdienstbesucher haben durchschnittlich mehr Kinder als „Kirchenabstinente“. Letztere sind in Europa die große Mehrheit: Nur 10%

der Europäer gaben im Jahr 2000 an, daß sie in der vorangegangenen Woche einen Gottesdienst besucht hatten, in den USA lag der Anteil der Gottesdienstbesucher bei 45%.¹¹ Daß die stärkere religiöse Verbundenheit der Amerikaner im Vergleich zu den Europäern ihre höhere Geburtenneigung zumindest teilweise erklärt, ist kaum zu bezweifeln.

Europa: Säkularisierung und Geburtenarmut

Handelt es sich bei der Verbindung zwischen Religiosität und Geburtenneigung vielleicht um ein spezifisch US-amerikanisches Phänomen? Kann die Religiosität auch in stärker säkularisierten Regionen, wie etwa in Europa, noch einen Einfluß auf die Entscheidung für Kinder haben? International vergleichende Befragungen über Wertorientierungen und demographische Verhaltensweisen ermöglichen hierzu Aufschlüsse. Eine der umfangreichsten dieser Befragungen ist der World Value Survey, für den seit 1980 in mittlerweile 76 Staaten Daten erhoben werden. Die US-amerikanischen Politikwissenschaftler *Pippa Norris* und *Ronald Inglehart* schließen aus Befragungsergebnissen des World Value Survey und demographischen Daten, daß weltweit ein gesellschaftlicher Bedeutungsverlust von Religion dem Rückgang der Geburtenzahlen vorangehe. In säkular geprägten Gesellschaften sinke die Geburtenrate dabei regelmäßig unter den Generationenersatz ab.¹²

Den Bedeutungsverlust von Religiosität, der mit niedrigeren Geburtenraten einhergeht, führen *Norris* und *Inglehart* auf den Ausbau sozialer Sicherungssysteme zurück. Aus ihrer Sicht hat Religion die „Funktion“, „existentielle Unsicherheit“ zu bewältigen. Dort wo die Menschen durch einen „Wohlfahrtsstaat“ von existentiellen Sorgen befreit würden, verliere die Religion ihre „Hauptfunktion“. Ersetzt würde die Religion dann durch säkulare und individualistische Haltungen, die wiederum eine geringere Geburtenneigung zur Folge hätten.¹³ Kennzeichnend für diese Theorie ist, daß sie Religiosität als vom Wohlstands- und Entwicklungsniveau einer Gesellschaft „abhängige“ Variable ansieht. Sie impliziert, daß die Befreiung von „existentiellen Sorgen“ durch steigenden Wohlstand und eine bessere soziale Absicherung dazu führt, daß die Religion an Bedeutung verliert und in der Folge dessen auch die Geburtenneigung sinkt.

Tatsächlich zeichnen sich viele arme Länder, etwa in Afrika, durch eine vitale Religiosität und zugleich durch Kinderreichtum aus. In diesen, noch weitgehend von der Landwirtschaft geprägten Gesellschaften tragen Kinder zum Einkommen der Familie und zur Alterssicherung ihrer Eltern bei. In den „postagraren Marktgesellschaften“ in Nordamerika, Europa und Ostasien kosten Kinder ihren Eltern dagegen viel Geld.

Vergleicht man diese marktwirtschaftlich organisierten Länder untereinander, stellen sich die Zusammenhänge zwischen Wohlstand, Religiosität und Geburtenneigung anders dar: Wohlhabende und zugleich religiös geprägte Länder wie die USA, Israel oder Irland sind wesentlich kinderreicher als ärmere und stärker säkularisierte Länder wie Rußland oder viele osteuropäische Länder.¹⁴ Natürlich bedeutet dies nicht automatisch, daß das Wohlstandsniveau oder die Religiosität

ursächlich die Geburtenentwicklung erklären. Sie lassen es aber doch fraglich erscheinen, ob die Religion wirklich nur eine vom jeweiligen Wohlstands- und Entwicklungsniveau „abhängige“ Variable ist oder ob sie nicht doch selbst die (demographische) Entwicklung von Gesellschaften beeinflusst.

Auf einen eigenständigen Einfluß der Religiosität deuten Ergebnisse der internationalen Werteforschung hin. Forscher des Instituts der deutschen Wirtschaft haben Daten des „World Value Survey“ aus 82 Staaten auf allen Kontinenten ausgewertet. Sie stellten fest, daß Menschen, die sich als religiös bezeichnen, eine durchschnittliche Geburtenrate von 2,1 Kindern aufwiesen. Dagegen lag die Geburtenrate von Befragten, die nicht religiös waren, mit 1,6 Kindern deutlich unter dem Generationenersatz.¹⁵

Die weltweit zu beobachtende geringere Geburtenneigung nicht-religiöser Menschen wirft die Frage nach Europa auf. Denn Europa ist gewissermaßen die Vorhut des Geburtenrückgangs wie der Säkularisierung. Die Verweltlichung der Lebensweisen in Europa zeigt sich nicht zuletzt darin, daß immer mehr junge Paare zusammenleben, ohne (kirchlich) verheiratet zu sein.¹⁶ Bedeutet dies, daß Religiosität in Europa für demographisches Verhalten unerheblich geworden ist? Eine neuere Studie Wiener Demographen spricht gegen diese Vermutung. Sie analysiert die gewünschten und realisierten Kinderzahlen von bis zu 40-jährigen Frauen in Europa. Als Grundlage dienten hierzu Befragungsergebnisse der von der UN koordinierten „Fertility and Family Surveys“, die in den 1990er Jahren erhoben wurden.¹⁷

Erhebliche Unterschiede im Geburtenverhalten stellten die Demographen zwischen konfessionslosen Frauen und Angehörigen christlicher Konfession fest. Zwischen Frauen verschiedener Konfessionen waren dagegen nur in wenigen Ländern Differenzen zu beobachten. In fast allen Ländern lag die als ideal angesehene Kinderzahl von Frauen, die sich selbst als religiös einschätzen, höher als bei Frauen mit einem weltlichen Selbstverständnis. Bedeutender noch als die Konfessionszugehörigkeit und als die religiöse Selbsteinschätzung war, ob die Befragten regelmäßig Gottesdienste besuchten¹⁸: So beeinflusste die Häufigkeit des Kirchenbesuchs in vielen Ländern die Absicht, ein zweites und ein drittes Kind zu bekommen. Offensichtlich wird die Absicht, Kinder zu bekommen, von religiöseren Frauen auch häufiger realisiert. Denn regelmäßige Kirchgängerinnen hatten insgesamt mehr Kinder als Frauen, die seltener als ein Mal im Monat den Gottesdienst besuchten. In den südeuropäischen Ländern Griechenland, Italien und Spanien waren die Differenzen relativ gering. Besonders ausgeprägt waren die Unterschiede im Geburtenverhalten zwischen religiösen und „säkularen“ Frauen dagegen in der Tschechischen Republik, Finnland und der Schweiz.

Die Schweiz eignet sich besonders gut, um das demographische Verhalten verschiedener weltanschaulicher und religiöser Gruppen zu studieren. Denn in der Schweizer Volkszählung aus dem Jahr 2000 wurde nach der Religionszugehörigkeit gefragt. Die Daten dieser Volkszählung ermöglichen nicht nur einen Vergleich zwischen Menschen mit und ohne Religionszugehörigkeit, sondern erlauben auch Vergleiche zwischen Angehörigen verschiedener, auch kleinerer Religionsgemeinschaften. Die Ergebnisse sind eindeutig: Konfessionslose hatten mit

einer Geburtenrate von 1,1 Kindern pro Frau im Durchschnitt deutlich weniger Kinder als Angehöriger der meisten gewachsenen Religionsgemeinschaften. Vergleichbar niedrige Geburtenzahlen waren nur noch bei den Zeugen Jehovas und bei den Christ- bzw. Altkatholiken (jeweils 1,2 Kinder pro Frau) zu finden. Allerdings erwiesen sich auch die Angehörigen der „etablierten“ christlichen Kirchen als nicht sehr geburtenfreudig: Für Katholiken und Reformierte zeigte die Schweizer Statistik eine Geburtenrate von etwa 1,4 Kindern pro Frau. Die mit Abstand kinderreichsten Gruppierungen in der Schweiz waren kleinere evangelische Kirchen (Evangelisch-methodistische Kirchen, Pfingstgemeinden, Neupietistisch-evangelikale Gemeinden) sowie die Jüdische Glaubensgemeinschaft.¹⁹ Die Geburtenrate der neupietistisch evangelikalen Christen (2,02) und der Juden (2,06) erreicht sogar fast den Generationenersatz.²⁰

In der Schweiz zeigt sich damit eine ähnliche Tendenz wie in den USA: Angehörige konservativ-protestantischer Gruppierungen haben durchschnittlich mehr Kinder, als es in modernen, säkularen Gesellschaften die Regel ist. Liberale Glaubensgemeinschaften (Bsp.: Altkatholiken) haben – zumindest demographisch betrachtet – eher weniger Nachwuchs. Begründet sind solche Verhaltensunterschiede wohl weniger in der Zugehörigkeit zu bestimmten Glaubensgemeinschaften, als in der „Intensität“ der religiösen Bindung.

Kinder, Ehe und Religiosität in Deutschland

Wie stellen sich die Zusammenhänge zwischen Religion und demographischem Verhalten in Deutschland dar? Anders als in der Schweiz darf in Deutschland in amtlichen Haushaltsbefragungen, wie z. B. dem Mikrozensus, nicht nach der Religionszugehörigkeit gefragt werden.²¹ Die amtliche Statistik bietet daher keine Informationen über Fragen, die mit der Religionszugehörigkeit verbunden sind. Aufschlüsse über die Zusammenhänge zwischen Religiosität, Familiengründung und Kinderzahlen in Deutschland lassen sich stattdessen aus sozialwissenschaftlichen Erhebungen gewinnen. Mit Hilfe dieser Erhebungen kann nicht nur der Einfluß der Zugehörigkeit zu einer Konfessions- bzw. Religionsgemeinschaft, sondern auch der subjektiven Religiosität und der Praxis des Gottesdienstbesuchs auf das Geburtenverhalten analysiert werden. Zu ihnen gehören internationale Befragungen (z. B. „World Value Survey“, „Family and Fertility Survey“) als auch nationale Erhebungen (z. B.: „ALLBUS“, „Familiensurvey“).

Auswertungen dieser Umfragen belegen, daß auch in Deutschland Religiosität einen deutlich meßbaren Einfluß auf das Geburtenverhalten hat. Wie Religiosität „operationalisiert“ bzw. „gemessen“ wird, ist dabei eher unerheblich. Ob nach der Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs, des Betens oder der religiösen Selbsteinschätzung gefragt wird: Immer wieder zeigt sich, daß religiöse Menschen mehr Kinder bekommen als areligiöse:

Aus Daten des World Value Survey haben Forscher des Instituts der Deutschen Wirtschaft errechnet, daß Deutsche, die „nie“ einen Gottesdienst besuchten, eine Geburtenrate von durchschnittlich 1,4 Kindern aufweisen. Deutsche, die mehr als einmal pro Woche an Gottesdiensten teilnahmen, hatten dagegen durch-

schnittlich 2 Kinder.²² Auf der Grundlage der „allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften“ (ALLBUS) haben Religionswissenschaftler an der Universität Tübingen die Geburtenneigung in Deutschland nach der Häufigkeit des Betens untersucht. Demnach wiesen Befragte, die jeden Tag beteten, eine durchschnittliche Geburtenrate von knapp 2,1 Kindern, solche die nie beteten dagegen nur von 1,39 Kindern auf. Neben den Angaben zur Häufigkeit des Betens wurde die Religiosität auch durch die religiöse Selbsteinschätzung der Befragten von 1 (nicht religiös) bis 10 (sehr religiös) erfaßt: Die Kinderzahl stieg von 1,44 bei den „nicht-religiösen“ auf 1,9 bei den „religiösen“ Befragten an.²³

Die praktizierte Religiosität („Beteten“) erwies sich also als noch einflußreicher als die religiöse Selbsteinschätzung.²⁴ Anhand der Daten aus dem ALLBUS haben die Forscher auch überprüft, ob andere Einflüsse, wie etwa das Wohlstandsniveau, das unterschiedliche Geburtenverhalten von religiösen und säkularen Bürgern erklären könnten. Sie kamen zu dem Ergebnis, daß weder das Bildungs- noch das Wohlstandsniveau die Differenzen erklären konnten. Es zeigte sich vielmehr, daß sich unter Akademikern und Beziehern höherer Einkommen die Unterschiede im Geburtenniveau je nach Religiosität sogar noch vergrößerten.²⁵

Auf der Basis des „Familiensurvey“ des Deutschen Jugendinstituts hat die Soziologin *Nicole Brose* den „Einfluß der religiösen Zugehörigkeit und Religiosität auf die Geburt von Kindern untersucht“²⁶. Nach ihrer Analyse hatten unter den Befragten im Familiensurvey Protestanten und Katholiken durchschnittlich „0,26 Kinder“ mehr als Personen ohne Religionszugehörigkeit. Unterschiede zwischen Protestanten und Katholiken hinsichtlich der Kinderzahl konnte sie nicht feststellen. Die Trennlinie verlaufe nicht zwischen „verschiedenen christlichen Gruppierungen, sondern eher zwischen religiösen und nicht-religiösen Personen“. Dementsprechend traten die Unterschiede im Geburtenverhalten noch deutlicher hervor, wenn neben der religiösen Zugehörigkeit auch Indikatoren der Religiosität berücksichtigt werden²⁷.

Als Indikatoren der Religiosität wird im Familiensurvey u. a. die religiöse Selbsteinschätzung der Befragten erhoben. Die Frage hierzu lautet: „Wie wichtig ist Gott in ihrem Leben?“ Als Antwortmöglichkeiten wird den Befragten eine fünfstufige Skala vorgegeben („Sehr wichtig, ziemlich wichtig, weder wichtig noch unwichtig, ziemlich unwichtig, völlig unwichtig). Sowohl die Kinderwünsche wie die tatsächlichen Kinderzahlen der Befragten im Alter von 18-55 Jahren weisen nach dem Familiensurvey 2000 ein charakteristische Muster auf: Fast ein Drittel der Befragten, für die Gott in ihrem Leben „völlig“ unwichtig ist, hatte keinen Kinderwunsch. Insgesamt wollten von den areligiösen Befragten (Gott „ziemlich“ oder „völlig“ unwichtig) mehr als ein Viertel kinderlos bleiben. Von den religiösen Befragten (Gott „ziemlich“ oder „sehr“ wichtig im Leben) wünschen sich dies nur etwa 15 Prozent. Etwa ebenso viele von ihnen wünschten sie sich nur ein Kind und folglich etwa zwei Drittel mindestens zwei Kinder. Von den säkularen Befragten wünscht sich dies nur etwa die Hälfte. Sehr unterschiedlich ausgeprägt war der Wunsch nach einer größeren Familie: Von den säkularen und den religiös indifferenten Befragten (Gott im Leben „weder wichtig noch unwichtig“) wünschten sich nur 12-13 Prozent drei oder mehr Kinder. Von den

Befragten, für die Gott in ihrem Leben „ziemlich“ wichtig ist, wünschten sich dagegen mehr als ein Fünftel und von denjenigen, für die Gott „sehr wichtig“ ist, sogar fast 30 Prozent mindestens drei Kinder. Das Muster ist eindeutig: Je religiöser die Befragten sind desto häufiger wünschen sie sich also mehrere Kinder und desto seltener wollen sie kinderlos bleiben. Umgekehrt gilt: Je säkularer die Einstellungen, desto seltener werden mehrere Kinder gewünscht und desto häufiger wird ein Leben ohne Kinder angestrebt.²⁸

Die tatsächliche Kinderzahl ist grundsätzlich – in allen entsprechenden Untersuchungen – niedriger als der geäußerte Kinderwunsch. Dies gilt insbesondere dann, wenn – wie im Familiensurvey – ein Teil der Befragten die Lebensphase der Familiengründung noch vor sich hat. Auf einem niedrigeren Niveau folgen die tatsächlichen Kinderzahlen der Befragten aber exakt demselben Muster wie die Kinderwünsche: Religiöse Befragte leben im Vergleich zu religiös indifferenten und areligiösen Befragten seltener kinderlos und haben wesentlich häufiger mehrere Kinder. Etwa die Hälfte der areligiösen, aber weniger als ein Drittel der religiösen Befragten im Familiensurvey hatten (noch) keine Kinder.

Noch auffallender sind die Unterschiede in den Anteilen der „Kinderreichen“: Religiöse hatten mit einem Anteil von 15-20 Prozent im Vergleich zu den indifferenten und areligiösen Befragten etwa doppelt so häufig drei oder mehr Kinder. Hinsichtlich der jeweiligen Anteile von Befragten mit einem Kind sind die Unterschiede zwischen diesen Gruppen eher gering. Schon Befragte mit zwei Kindern sind aber in der Gruppe der areligiösen Befragten deutlich seltener zu finden.²⁹ Insgesamt leben weniger als ein Drittel der säkularen Befragten mit zwei oder mehr Kindern zusammen. Dagegen hatte zum Befragungszeitpunkt annähernd die Hälfte der religiösen Befragten schon mindestens zwei Kinder.³⁰ Mit anderen Worten: Für säkulare Bevölkerungsgruppen sind kinderlose und kinderarme Lebensformen typisch, religiöse Menschen leben häufiger mit (mehreren) Kindern zusammen.

Neben dem Bestehen einer Partnerschaft ist auch deren Verlässlichkeit für ein Leben mit Kindern wichtig. Sie ist um so wichtiger, je mehr Kinder zu erziehen sind. Wie der Familiensoziologe *Hans Bertram* hervorhebt, hängt die Entscheidung für Kinder nicht zuletzt davon ab, daß beide, Frau und Mann, ihre Partnerschaft und die Kinder „als eine auf Dauer angelegte gemeinsame Lebensperspektive begreifen“. Aus der Sicht derjenigen, die sich für Kinder entscheiden, habe die Ehe noch eine „überragende Bedeutung“³¹. Tatsächlich gründen mehr als 80 Prozent aller Familien mit zwei und etwa 85 Prozent aller Familien mit drei und mehr Kindern in Deutschland auf eine Ehe.³² In einer Ehe lebten nur etwa ein Drittel der dezidiert areligiösen Befragten. Im Gegensatz dazu waren mehr als 60 Prozent der religiösen Befragten verheiratet. Der Präferenz religiöser Befragter für die Ehe als Lebensform entsprechen ihre Einstellungen: Häufiger als die säkularen Befragten assoziieren sie mit der Ehe „Sicherheit und Geborgenheit“. Sicherheit soll die Ehe nicht nur Ehegatten, sondern besonders auch Kindern bieten. So sehen es keineswegs nur religiöse Menschen. Sie teilen diese Sichtweise jedoch besonders häufig: Mehr als 70 Prozent der religiösen Befragten stimmten nach den Erhebungen des Familiensurvey 2000 der Aussage zu, daß

„wer Kinder haben will“, auch heiraten sollte.³³ Ergebnisse der empirischen Sozialforschung – nicht nur aus dem Familiensurvey – zeigen³⁴: Je religiöser die Befragten sind, desto enger sind für sie Heirat und Familiengründung, Kindererziehung und Ehe miteinander verbunden.

Kindererziehung und „family values“

Kinder zu erziehen erfordert Zeit und Zuwendung. Besonders dann, wenn die Kinder noch klein sind, widmet sich deshalb häufig ein (Ehe)Partner vorwiegend der Kindererziehung, während der andere Partner für den materiellen Unterhalt der Familie sorgt. Eine Vollzeiterwerbstätigkeit beider Elternteile wünschte sich, solange das jüngste Kind unter drei Jahren alt ist, im Familiensurvey 2000 nur eine Minderheit von etwa 3-4 Prozent der Befragten. Von den säkularen Befragten sprach sich gut die Hälfte dafür aus, daß ein Elternteil auf eine Erwerbstätigkeit verzichtet, solange das jüngste Kind unter drei Jahren alt ist. Von den religiösen Befragten wünschten sich sogar mehr als 70 Prozent eine solche familiäre Arbeitsteilung.

Auch für die Zeit, in der das jüngste Kind im Kindergartenalter (3-6 Jahre) ist, befürworteten nur rund 3 Prozent von ihnen die Vollzeiterwerbstätigkeit beider Elternteile. Unter den Befragten, für die Gott „völlig unwichtig“ war, befürworteten dagegen in dieser Familienphase schon 15 Prozent eine Vollzeiterwerbstätigkeit beider Eltern. Den vollständigen Verzicht eines Elternteils auf Erwerbstätigkeit unterstützte von den säkularen Befragten in der Kindergartenphase nur noch etwa ein Viertel. Für die Phase, in der das jüngste Kind schon die Schule besucht, wünschten fast 30 Prozent von ihnen, daß beide Eltern in Vollzeit einer Erwerbstätigkeit nachgehen und nur noch etwa jeder Zehnte befürwortete den Erwerbsverzicht eines Elternteils. Im Gegensatz dazu befürwortete annähernd die Hälfte der religiösen Befragten für die Kindergartenphase und immerhin noch mehr als ein Viertel für die Schulzeit, daß ein Elternteil nicht erwerbstätig ist. Selbst für die Schulzeit ihrer Kinder wünschten sich ganze sieben Prozent eine Vollzeiterwerbstätigkeit beider Eltern. Auch hier zeigt sich wieder ein klares Muster: Je religiöser die Befragten waren, desto stärker befürworteten sie, daß sich ein Elternteil vorrangig der Kindererziehung widmet.³⁵

Noch immer sind es meistens Mütter, die auf eine (Vollzeit)Erwerbstätigkeit verzichten um Kinder zu erziehen, während der Vater für den Lebensunterhalt der Familie sorgt. Im Familiensurvey sind Einstellungen zur Arbeitsteilung in der Partnerschaft/Ehe detailliert erfaßt worden. Die Befragten konnten zwischen verschiedenen Antwortkategorien je nach Erwerbsstatus (Vollzeit, Teilzeit, nicht-erwerbstätig) und der Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern wählen. Je nachdem, ob nach einer Partnerschaft ohne oder mit Kindern gefragt wird, unterschieden sich die Antworten der Befragten erheblich: Solange (noch) keine Kinder im Haushalt leben, befürwortete nur eine verschwindende Minderheit von etwa drei Prozent der Befragten die Nicht-Erwerbstätigkeit der (Ehe)Frau. Ob die Befragten religiös sind oder nicht, spielt dabei kaum eine Rolle. Die grosse Mehrheit aller Befragten befürwortet, daß beide Partner voll erwerbstätig sind.

Ein ganz anderes Bild ergibt sich, wenn nach der gewünschten Arbeitsteilung mit Kindern im Haushalt gefragt wird. Solange ein Kind unter drei Jahren zu betreuen ist, sprach sich die Mehrheit für die Nicht-Erwerbstätigkeit der (Ehe)Frau aus. Eine Ausnahme waren die dezidiert areligiösen Befragten (Gott „völlig“ unwichtig): Von ihnen unterstützten in dieser Familienphase „nur“ etwa 40 Prozent die Nicht-Erwerbstätigkeit der Frau. Die Einstellungen der religiösen und der indifferenten Befragten („Gott weder wichtig noch unwichtig“) unterschieden sich hier nur wenig (zwischen 52 und 56 Prozent Zustimmung). Religiöse Menschen unterstützen also eine „traditionelle Rollenverteilung“ zwischen Mutter und Vater in der Familie tendenziell stärker als religionsferne Menschen. Sehr viel eindeutiger sind die Antworten, wenn nicht nach dem Geschlecht, sondern nur nach dem Erwerbsstatus der Eltern gefragt wird („einer nicht berufstätig, nicht entschieden wer“): Je religiöser die Befragten sind, desto häufiger befürworteten sie den Verzicht eines Elternteils auf eine (Vollzeit) Erwerbstätigkeit.³⁶

Entscheidend scheint also weniger die Frage nach der „Rollenverteilung“ zwischen Frau und Mann in der Ehe zu sein, sondern ob ein Elternteil Zeit für die Kinder hat. Nicht die Berufstätigkeit von Frauen wird abgelehnt, sondern die Konzentration eines Elternteils auf die Erziehungsarbeit befürwortet. So lassen sich diese Ergebnisse zumindest interpretieren. Zwar wird zumeist eher ein Erwerbsverzicht der Mutter als des Vaters befürwortet. Dies bedeutet aber nicht, daß vom Vater weniger Engagement in der Familie erwartet wird: Noch häufiger als die säkularen stimmten die religiösen Befragten im Familiensurvey der Aussage zu, daß auch Väter „Familienaufgaben verbindlich“ übernehmen sollten.³⁷

Kindererziehung wird also als Aufgabe beider Eltern, nicht nur der Mütter, betrachtet. Daß diese Einstellungsmuster ein historisch überkommenes „patriarchalisches“ Familienverständnis zum Ausdruck bringen, kann bezweifelt werden. Plausibler ist es, sie als Ausdruck einer besonderen Sorge um das Kind zu deuten. Für diese Interpretation spricht, daß Kinder für religiöse Befragte einen besonderen emotionalen Wert haben: Der Aussage, daß es „Spaß“ mache, „Kinder im Haushalt zu haben und aufwachsen zu sehen“, stimmten sie (noch) häufiger zu als die säkularen Befragten.³⁸ Freude am Aufwachsen von Kindern: Dies zu erwarten erleichtert es wohl nicht nur, sich für Kinder zu entscheiden, sondern auch für deren Erziehung auf Erwerbschancen zu verzichten.

Selbstverständlich ist der Verzicht zugunsten von Kindern keine Besonderheit religiöser Menschen. Opfer für ihre Kinder erbringen auch nicht-gläubige Menschen. Auch von ihnen sind viele davon überzeugt, daß Kinder in einer Ehe aufwachsen und von beiden leiblichen Eltern gemeinsam erzogen werden sollten. Familiäre Lebensweisen sind nicht notwendig mit Religiosität verbunden. Ebenso wenig ist Religiosität an Ehe und Familie gebunden – wie z. B. zölibatäre Lebensformen zeigen.

Die empirische Sozialforschung belegt aber: Religiöser Glaube erleichtert es, sich für Kinder zu entscheiden – auch dann, wenn sie nicht „geplant“ sind.³⁹ Er fördert die Neigung zu heiraten und Kinder in einer Ehe zu erziehen. Er begünstigt die Bereitschaft zugunsten von Kindern materielle Einbußen in Kauf zu

nehmen. Und sehr wahrscheinlich hilft er Eltern auch, sich besonders für ihre Kinder zu engagieren und sie angemessen zu erziehen. Darauf deuten jedenfalls Erkenntnisse aus dem Kinderpanel des Deutschen Jugendinstituts hin: Demnach erfahren religiöse Mütter ihre Kinder als weniger aggressiv. Offen ist, ob ihre Kinder tatsächlich ruhiger und friedlicher sind. Vielleicht haben diese Mütter auch nur einen geduldigeren Blick auf ihre Kinder und deren Eigenheiten.⁴⁰ Daß sich Religiosität von Eltern auf die Erziehung von Kindern auswirkt, liegt nahe. Wie Religiosität in der Familie das Aufwachsen von Kindern prägt, ob und wie sie ihre emotionale und kognitive Entwicklung beeinflusst, ist in Deutschland bisher wenig erforscht. Es könnte sich hier um ein lohnendes Forschungsgebiet handeln.

Sicher ist jedenfalls: Einflüsse der Religiosität auf familiäre Lebensweisen sind mehr als ein „Relikt historischer Sozialstrukturen“. Zwar ist mit der Auflösung konfessioneller Milieus die hergebrachte „Koalition“ von Familie und Kirche schwächer geworden. Konfessionelle Besonderheiten, wie die frühere „katholische Fertilität“, sind nahezu verschwunden. Trotz des gesellschaftlichen Bedeutungsverlusts der Kirchen bleiben religiöse Prägungen für die individuelle Neigung, zu heiraten, eine Familie zu gründen und Kinder zu erziehen bedeutsam. Kaum etwas spricht dafür, daß sie im Zeitverlauf unbedeutender werden.⁴¹

Im Gegenteil ist zu beobachten, daß Haltungen zu Ehe, Familie und Religion in einem hohen Maße von der Eltern- an die Kindergeneration weiter „vererbt“ werden. Dies bedeutet einerseits, daß der Wunsch, zu heiraten, (mehrere) Kinder zu bekommen und diese religiös zu erziehen, von Eltern an ihre Kinder weitergegeben wird.⁴² Andererseits kann auch die Neigung, sich scheiden zu lassen oder von vornherein nicht-ehelich zusammen zu leben, sich auf eine kleine Familie zu beschränken und religiös „abstinent“ zu leben, über mehrere Generationen weiter „vererbt“ werden.⁴³

Längerfristig betrachtet, könnten diese Tendenzen dazu beitragen, daß sich in modernen Gesellschaften kulturelle „cleavages“ vertiefen oder sogar neu herausbilden: Auf der einen Seite würden sich die in den vergangenen Jahrzehnten gewachsenen individualistisch-säkularen Milieus verfestigen - und auf der anderen Seite familiär und stärker religiös orientierte Milieus fortbestehen. In zahlreichen gesellschaftspolitischen Fragen (Eherecht, Schwangerschaftsabbruch, Kinderbetreuung etc.) widersprechen sich deren Werte und Interessen diametral.

Daß dies zu heftigen Konflikten führen kann, zeigen Beispiele aus den Vereinigten Staaten.⁴⁴ In diesen Konflikten rund um „family values“ geht es nicht bloß um weltanschauliche „Symbolpolitik“, sondern um zentrale Entwicklungspfade moderner Gesellschaften. Diese Pfade werden einerseits geprägt von Säkularisierung und Geburtenrückgang - und andererseits einem fortdauernden Zusammenspiel von Religiosität und familiären Bindungen.

Anmerkungen

1) Vgl.: Deutsche Bischofskonferenz: Kirchliche Statistik: http://www.dbk.de/zahlen_fakten/statistik/index.html

- 2) Vgl. ebd.
- 3) Vgl.: Elke Krack-Rohberg/Karl Weichs: Teilnahme am politischen und religiösen Leben, S. 383-390, in: Statistisches Bundesamt/Gesellschaft sozialwissenschaftlicher Infrastruktureinrichtungen/Wissenschaftszentrum Berlin (Hrsg.): Datenreport 2008. Ein Sozialbericht für die Bundesrepublik Deutschland, Bonn 2008, S. 390.
- 4) Vgl.: Michael N. Ebertz: Die „Koalition“ von Familie und Kirche – ein Auslaufmodell?, S. 123-138, in: Bernhard Jans/André Habisch/Erich Stutzer (Hrsg.): Familienwissenschaftliche und familienpolitische Signale, S. 130-131.
- 5) Vgl.: Nicole Brose: Gegen den Strom der Zeit? – Vom Einfluß der religiösen Zugehörigkeit und Religiosität auf die Geburt von Kindern und die Wahrnehmung des Kindernutzens, S. 257-282, in: Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft, Ausgabe 2/2006, S. 275.
- 6) Vgl.: Katja Gelinsky: Die Kinderlein kommen – in den Vereinigten Staaten, Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 22.12.2007, S. 9.
- 7) Vgl.: Nicole Brose: Gegen den Strom der Zeit? – Vom Einfluß der religiösen Zugehörigkeit und Religiosität auf die Geburt von Kindern und die Wahrnehmung des Kindernutzens, S. 257-282, in: Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft, Ausgabe 2/2006, S. 259.
- 8) Vgl.: Nicole Brose: Gegen den Strom der Zeit? – Vom Einfluß der religiösen Zugehörigkeit und Religiosität auf die Geburt von Kindern und die Wahrnehmung des Kindernutzens, S. 257-282, in: Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft, Ausgabe 2/2006, S. 259.
- 9) Vgl.: Ron J. Lesthaeghe und Lisa Neidert: Der „zweite Demographische Übergang“ in den USA: Ausnahme von der Regel oder Lehrbuchbeispiel?, S. 381-428, in: Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft, Heft 3-4/2007, Festschrift für Prof. Dr. Josef Schmid, Wiesbaden 2007, S. 383.
- 10) Vgl. ebd., S. 401-415.
- 11) Quellen: Ebd., S. 383 sowie Rostocker Zentrum für demographischen Wandel: „Seid fruchtbar und vermehret euch“ – Religiosität und Fertilität in den USA und Europa, http://www.zdwa.de/zdwa/artikel/20080602_75702194.php, Caroline Berghammer: Mehr Nachwuchs für religiöse Mütter in Europa: Einfluß von Religion auf das Geburtenverhalten in allen Ländern zu beobachten, in: Demographische Forschung aus erster Hand, Jahrgang Nr. 5 April 2008, S. 3.
- 12) Vgl.: Michael Blume/Carsten Ramsel/Sven Graupner: Religiosität als demographischer Faktor – ein unterschätzter Zusammenhang, in: Marburg Journal of Religion, Volume 11, No. 1 (June 2006), S. 1-2.
- 13) Vgl. ebd.
- 14) Vgl. ebd., S. 5.
- 15) Vgl.: Institut der Deutschen Wirtschaft: Kinder: Auch eine Frage der Überzeugung, Allgemeine Infodienste, 1. Quartal 277, <http://www.iwkoeln.de/Default.aspx?TabID=1976&ItemID=20370&language=de-DE>.
- 16) Vgl.: Eine gewisse Ausnahme sind in dieser Hinsicht Länder wie Polen und Italien, die immer noch relativ stark von katholischen Traditionen geprägt sind.
- 17) Vgl.: Caroline Berghammer: Mehr Nachwuchs für religiöse Mütter in Europa: Einfluß von Religion auf das Geburtenverhalten in allen Ländern zu beobachten, in: Demographische Forschung aus erster Hand, Jahrgang Nr. 5 April 2008, S. 3.

- 18) Vgl. ebd.
- 19) Vgl. ebd., S. 35.
- 20) Vgl.: Michael Blume: Glauben und Demographie: Der übersehene Wettbewerb der Religionen, S. 33-37, in: Die Politische Meinung Nr. 461, April 2008, S. 36.
- 21) Begründet ist dies im Mißbrauch solcher Daten während der NS-Zeit: Mit Hilfe solcher Daten und der damals modernen Rechenmaschinen wurden in den 30er Jahren Bürger jüdischen Glaubens identifiziert.
- 22) Vgl.: Institut der Deutschen Wirtschaft: Kinder: Auch eine Frage der Überzeugung, Allgemeine Infodienste, 1. Quartal 277, <http://www.iwkoeln.de/Default.aspx?TabID=1976&ItemID=20370&language=de-DE>.
- 23) Vgl.: Michael Blume/Carsten Ramsel/Sven Graupner: Religiosität als demographischer Faktor – ein unterschätzter Zusammenhang, in: Marburg Journal of Religion, Volume 11, No. 1 (June 2006), S. 4-5.
- 24) Mit dieser Umfrage werden seit 1980 alle zwei Jahre „aktuelle Daten über Einstellungen, Verhaltensweisen und Sozialstruktur der Bevölkerung in der Bundesrepublik Deutschland“ erhoben. Vgl.: <http://www.gesis.org/Dauerbeobachtung/Allbus/>
- 25) Vgl. Michael Blume/Carsten Ramsel/Sven Graupner: Religiosität als demographischer Faktor – ein unterschätzter Zusammenhang, in: Marburg Journal of Religion, Volume 11, No. 1 (June 2006), S. 8.
- 26) Im Rahmen des „Familiensurvey“ wurden in mehreren Erhebungen jeweils 10.000 repräsentativ ausgewählte Personen zwischen 18- und 55 Jahren zu ihren Partnerschafts- und Familienverhältnissen befragt.
- 27) Vgl.: Nicole Brose: Gegen den Strom der Zeit? – Vom Einfluß der religiösen Zugehörigkeit und Religiosität auf die Geburt von Kindern und die Wahrnehmung des Kindernutzens, S. 258-259, in: Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft, Ausgabe 2/2006, S. 257.
- 28) Ergebnisse des Familiensurvey 2000, Auswertungen des Verfassers.
- 29) Ergebnisse des Familiensurvey 2000, Auswertungen des Verfassers.
- 30) Vgl.: Institut für Demographie, Allgemeinwohl und Familie: Nachricht der Woche 39-2008: <http://www.i-daf.org/85--woche-39-2008.html>.
- 31) Vgl.: Hans Bertram: Die Mehrkinderfamilie in Deutschland. Zur demographischen Bedeutung der Familie mit drei und mehr Kindern und ihrer ökonomischen Situation. Expertise für das Kompetenzzentrum für familienbezogene Leistungen im Bundesministerium für Familie, Senioren, Frauen und Jugend, S. 46.
- 32) Vgl.: Statistisches Bundesamt: Statistisches Jahrbuch 2008, S. 46.
- 33) Ergebnisse des Familiensurvey 2000, Auswertungen des Verfassers.
- 34) Vgl. z.B.: Daniel Lois: Arbeitsteilung, Berufsorientierung und Partnerschaftsstabilität – Ehen und nichteheliche Lebensgemeinschaften im Vergleich, S. 11-33. in: Zeitschrift für Familienforschung, Heft 1 2008, S. 15 u. S. 29.
- 35) Ergebnisse des Familiensurvey 2000, Auswertungen des Verfassers.
- 36) Ergebnisse des Familiensurvey 2000, Auswertungen des Verfassers.
- 37) Ebd.
- 38) Ebd.

- 39) Vgl.: Juliane Roloff: Schwangerschaftsabbrüche in Deutschland: Verhalten west- und ostdeutscher Frauen bei einer ungewollten Schwangerschaft – eine aktuelle Betrachtung, in: Mitteilungen des Bundesinstituts für Bevölkerungsforschung 02/2007, S. 22-26, S. 23.
- 40) Vgl.: Klaus Wahl: Aggression bei Kindern. Emotionale und soziale Hintergründe, S. 123-156, in: Christian Alt (Hrsg.): Kinderleben – Aufwachsen zwischen Familie, Freunden und Institutionen, Band 1: Aufwachsen in Familien, S. 149.
- 41) So sind zwischen der ersten Welle des Familiensurvey von 1988 und in der zuletzt erhobenen dritten Welle des Familiensurvey aus dem Jahr 2000 in dieser Hinsicht kaum Unterschiede festzustellen.
- 42) Zur „Vererbung“ des Kinderwunsches vgl.: Institut für Demographie, Allgemeinwohl und Familie: Nachricht der Woche 45 – 2008: <http://www.i-daf.org/97--woche-45-2008.html>. Zur Weitergabe von Religiosität vgl.: Michael Blume/Carsten Ramsel/Sven Graupner: Religiosität als demographischer Faktor – ein unterschätzter Zusammenhang, in: Marburg Journal of Religion, Volume 11, No. 1 (June 2006), S. 12-16.
- 43) Zur Transmission des Scheidungsrisikos zwischen den Generationen: Andreas Diekmann/Henriette Engelhardt: Alter der Kinder bei Ehescheidung und soziale Vererbung des Ehescheidungsrisikos, S. 223-240, in: Walter Bien/Jan Marbach (Hrsg.): Familiäre Beziehungen, Familienalltag und soziale Netzwerke. Ergebnisse der drei Wellen des Familiensurvey, Wiesbaden 2008.
- 44) So etwa in jüngster Zeit die Auseinandersetzungen über das Referendum zur „Homo-Ehe“ in Kalifornien.

Stefan Fuchs, Diplom-Verwaltungswissenschaftler, promoviert derzeit über „Defamilialisierung als Paradigmenwechsel in der (west)deutschen Sozialpolitik“ am Institut für Politikwissenschaft und Soziologie der Universität Bonn und ist wissenschaftlicher Mitarbeiter des Instituts für Demographie, Allgemeinwohl und Familie.

Henry Krause

Die Familie als Investitionsobjekt

Politiker heben oft hervor, daß sie sich in die Lebensgestaltung der Bürger nicht einmischen wollten. Diese Behauptung ist zum festen Bestandteil der öffentlichen Rhetorik der meisten politischen Akteure geworden. Sie setzt eine liberale Auffassung von der Rolle des Staates voraus: Der Staat setzt einen Rahmen, in dem sich seine Bürger frei organisieren und bewegen können. Dabei sorgt er vor allem für Sicherheit vor gewaltsamen Übergriffen, ohne die keine Freiheit möglich ist.

Insbesondere gegenüber den Fragen von Moral, Sitte oder Religion ist der Staat „farbenblind“, solange nicht die Rechte Dritter verletzt werden. Wird diese liberale Sicht des Staates aber tatsächlich von allen Parteien geteilt, auch von der, die auf der Grundlage eines christlichen Menschenbildes zu agieren vorgibt? Drängen sich doch gerade bei diesem Menschenbild Aussagen über ein gelingendes Leben und damit zu Fragen von Sitte und Moral geradezu auf. Inwieweit kann oder soll der Staat einen Rahmen setzen, der einem gelingenden Leben seiner Bürger dienlich ist? Oder geht den Staat die Lebensgestaltung seiner Bürger tatsächlich nichts an?

Die Frage läßt sich besonders gut an einem Lebensbereich überprüfen, in dem sich Privatsphäre, öffentlich eingeforderter Handlungsbedarf und zugrunde gelegte Menschenbilder in einem bemerkenswerten Spannungsfeld verdichten: Die Familie. Sie gilt einerseits als ein geschützter Ort der Privatheit, andererseits – wegen ihrer Eigenschaft einer „Keimzelle“ für das Große und Ganze – als ein Gegenstand öffentlicher Fürsorge und Aufmerksamkeit. Jahrzehntlang war die Familienpolitik eine Unterabteilung der Sozialpolitik. Familie wird aus dieser Perspektive vor allem als eine „Bedarfsgemeinschaft“ wahrgenommen, ange dockt an eine gewaltige Umverteilungsmaschine, deren „Bedarfe“ von Beamten auf Euro und Cent ausgerechnet und anschließend den Empfangsberechtigten zugeteilt werden. Voraussetzung für diese Zuteilung ist eine umfassende Preisgabe persönlicher Daten, die letztlich eine Preisgabe des privaten Raumes der Familie an den Staat bedeutet.

Diese Umverteilungspraxis findet eine weitere Steigerung in den immer wieder erhobenen Forderungen, Sachleistungen zu verteilen, was die Steuerungsmacht von Politik und Verwaltung weiter erhöhen würde. Die Unmündigkeit der Adressaten erscheint durchaus gewollt und wird beispielsweise damit begründet, sie würden finanzielle Leistungen des Staates in den Kauf von Flachbildfernsehern und Schnaps umsetzen.¹ Insofern ist bei Forderungen nach höheren staatlichen Leistungen für die Familien immer auch daran zu denken, daß neben Verteilungstatbeständen auch neue Abhängigkeiten und Einflußmöglichkeiten entstehen. Jegliche staatliche Leistung an die Familien sollte daraufhin befragt werden,

inwieweit sie Einfluß auf das Verhalten der Empfänger nehmen und zu welchem Zweck diese Einflußnahme erfolgen soll.

Inzwischen ist die Familienpolitik kein „Gedöns“ und nicht mehr nur Sozialpolitik, vielmehr ist sie zu einem wichtigen politischen Handlungsfeld geworden, das es zu besetzen lohnt, wie es in der Sprache des politischen Marketings heißt. Spätestens seit *Olaf Scholz* für die SPD den Kampf um die Lufthoheit über den Kinderbetten ausgerufen hat, richtet sich die gesellschaftliche Aufmerksamkeit auf den immer spärlicher werdenden Nachwuchs. Die Familienpolitik ist näher an die Bildungspolitik gerückt.

Vorangetrieben wird eine umfassende „Hirnbewirtschaftung“, wie es *Heike Schmoll* in der FAZ² treffend auf den Begriff gebracht hat. Bewirtschaftet wird auch hier vom Staat. Im Nationalen Bildungsbericht werden in einer Graphik die „Bildungsorte und Lernwelten in Deutschland“ dargestellt³. Die Familie kommt dort nicht einmal am Rande vor. Sie ist – jedenfalls in den Köpfen der Bildungsstrategen – zu einem Unort geworden, einem Ort voller Gefährdungen und Unzulänglichkeiten. Bildung findet daher nennenswert nur außerhalb der Familie statt, in Lernwelten, die uns als wahre Kinderparadiese geschildert werden, die zum Verweilen einladen, möglichst aber zwingen sollen. Ziel müsse es sein, „daß der Besuch von Krippen, Kindergärten und Ganztagschulen verpflichtend wird“, forderte zum Beispiel die Vizechefin des DGB, *Ingrid Sehrbrock*, im Juli 2007. Auch wenn diese Äußerung anschließend als Privatmeinung hingestellt wurde, gibt es bei den Bildungspolitikern längst Einigkeit über dieses Ziel.

Eine auf Antrag der Grünen am 24. Mai 2008 im Deutschen Bundestag einberufene Aktuelle Stunde hatte den bemerkenswerten Titel: „Die sogenannte Herdprämie als Hindernis für eine gute vorschulische Förderung für alle Kinder“. Bei der „Herdprämie“ handelt es sich um eine monatliche Zahlung an Eltern, die ihre ein- bis dreijährigen Kinder nicht in Tageseinrichtungen betreuen lassen. Da diese von den Millionen, die für den Ausbau dieser Einrichtungen derzeit ausgegeben werden, nicht profitieren, hat man ihnen auf Druck der CSU ab 2013 ein „Betreuungsgeld“ in Aussicht gestellt.

Die öffentliche Diskussion dieses Vorstoßes – der auch Eingang in das Kinderförderungsgesetz fand – und seine Bezeichnung als „Herdprämie“ führen drastisch vor Augen, wie die Erziehungsleistung von Eltern derzeit eingeschätzt wird: Erziehung und Bildung außerhalb öffentlicher Einrichtungen und deren politische Unterstützung werden allmählich zu einem Vergehen am Kind und der Gesellschaft. Eltern, die ihre Kinder nicht frühzeitig in diese Einrichtungen geben, bekommen das Gefühl, daß ihr Kind nicht hinreichend gefördert wird.

Es läßt sich bei diesem Thema ein bemerkenswerter Schulterschluß aller politischen Parteien gemeinsam mit der Wirtschaft beobachten. „Vorschulische Bildung ist ein Thema, das für die zukünftige Stellung Deutschlands im internationalen Wettbewerb von großer Bedeutung ist“, meinte *Cornelia Pieper* in der Aktuellen Stunde für die FDP-Fraktion. „Wir wollen alle Kinder so früh wie möglich ins Bildungsboot holen“, ergänzte die familienpolitische Sprecherin der SPD, *Christel Humme*. In dieselbe Richtung zielt die Kritik des Deutschen Ver-

eins für öffentliche und private Fürsorge: Man befürchtet, daß „sich das Betreuungsgeld hemmend auf die Inanspruchnahme von Kindertageseinrichtungen auswirkt. Familien könnten es vorziehen, die monatliche Zahlung zu erhalten, anstatt das Kind in einer Einrichtung betreuen zu lassen. (...) Vor den möglichen Folgen einer derartigen Entwicklung warnt der Deutsche Verein eindringlich.“⁴ Die angeblichen Folgen der Nichtinanspruchnahme von öffentlicher Kinderbetreuung bebilderten Bündnis 90/Die Grünen mit einem Plakat im sächsischen Kommunalwahlkampf: „Alleine spielen macht doof“.

Der bis zum Beginn der Großen Koalition im Jahr 2005 fast ausschließlich im linken politischen Spektrum ausgeprägte Wunsch nach staatlicher allumfassender Erziehung ist eine bedrohliche Koalition mit den Interessen der Wirtschaft eingegangen. Familien mit Kindern werden zum Investitionsobjekt, das entsprechende Renditen abwirft, die von den Strategen etwa des Instituts der deutschen Wirtschaft in Köln auch schon vorgerechnet werden. Die „Bildung“ von Säuglingen, das ganztägige Verweilen von Kindern und Jugendlichen in öffentlichen Einrichtungen – selbstverständlich *nicht* nach Begabungen sortiert – also gemeinsames fröhliches Lernen den ganzen Tag, unterbrochen von Freizeitangeboten, alles schön durchorganisiert. Das sind die wohlfeilen parteiübergreifenden Rezepte in der Bildungspolitik, die sich inzwischen zu einer allgegenwärtigen Propaganda verdichtet haben. Anstößig ist dabei nicht der Ausbau der Kinderbetreuung, um den Eltern die Berufstätigkeit zu erleichtern sondern die Behauptung, dies geschehe zum Wohle der Kinder, da sie *nur so* eine „realistische Chance auf optimale Förderung ihrer individuellen und sozialen Entwicklung“ hätten, wie es im Kinderförderungsgesetz formuliert wird.

„Kinderrechte“ als Schlüssel zu den Kinderbetten

Das einzige wenn auch hohe Hindernis für die staatliche Lufthoheit über den Kinderbetten sind die in Artikel 6 GG verankerten starken Elternrechte. Es verwundert daher nicht, daß auch hier der Hebel angesetzt werden soll. Der Hebel heißt „Kinderrechte ins Grundgesetz“. Sehr deutlich wird das in einer Pressemitteilung der AG Familie, Senioren, Frauen und Jugend der SPD-Fraktion nach einer Anhörung zum Thema im November 2006: Zunächst werden die desinteressierten Eltern erwähnt, die ihren Kindern zum Schicksal würden. „Damit wollen wir endlich Schluß machen“, droht man dann. Der Staat müsse sein Wächteramt noch ernster nehmen; Eltern könnten – wenn die Kinderrechte im GG stünden – ihre Leitungs- und Führungsfunktion *nicht mehr nach eigenem Gutdünken ausüben*. Bei vielen Gelegenheiten wird die Erziehungskompetenz der Eltern in Frage gestellt, um staatliches Handeln zu rechtfertigen. Zahlreiche Gesetzesänderungen der letzten Jahre erweitern die Zugriffsmöglichkeiten des Staates und greifen immer tiefer in die Privatsphäre ein.⁵

Im krassen Gegensatz dazu steht die Weigerung, etwas für den Schutz des ungeborenen Lebens zu tun, wie es zuletzt bei der Debatte um die Spätabtreibungen zu verfolgen war. In der Plenardebatte des Deutschen Bundestages am 18. Dezember 2008 wetteiferten die Rednerinnen miteinander, darzulegen, wie verant-

wortungsvoll die schwangeren Frauen ihre Entscheidungen fällen würden.⁶ Selbst die bescheidene Gesetzesänderung, die nach den jahrelangen Bemühungen schließlich zustande kam, wurde als Angriff auf die Selbstbestimmung der Frauen und als Bevormundung gewertet.

Im Zusammenhang mit der Nichteinmischungsbehauptung lohnt es sich auch zu verfolgen, wie die Politik dem unterschweligen Konflikt zwischen der seit längerem vorangetriebenen Förderung meist kinderloser Karrierefrauen und den Bedürfnissen von Müttern und Vätern begegnet. Wie kann das politisch erwünschte und beförderte Rollenbild der Karrierefrau mit der notwendigen Fortpflanzung dieser Gesellschaftsschicht verknüpft werden? Für diese Verknüpfung steht bekanntlich die Bundesfamilienministerin. Im Mai 2008 stellte sie gemeinsam mit der Bertelsmann-Stiftung und der Europäischen Akademie für Frauen in Politik und Wirtschaft Berlin (EAF) eine Studie vor, mit der die Motive, Erfahrungen und Wünsche von Männern und Frauen erfragt wurden, die in Führungspositionen sind und dennoch Kinder haben.⁷ Diese „Powerpaare“, erklärte die Vorstandsvorsitzende der EAF, *Barbara Schaeffer-Hegel*, seien eine *Avantgarde* und als *Vorbilder* zu betrachten. Erwartungsgemäß kommt die *nichtrepräsentative* Studie, für die sich – zusätzlich zu qualitativen Interviews – immerhin 1.200 Paare an einer frei zugänglichen Online-Befragung beteiligten, zu dem Ergebnis, daß diese Paare zufriedener und glücklicher seien. Eine frühere Studie aus dem Hause Bertelsmann habe zudem herausbekommen, daß berufstätige Frauen zu 24 Prozent weniger krank seien.

Die Botschaften dieser Befragungsergebnisse lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. Sie formen den Idealtypus eines modernen und politisch offenbar erwünschten Menschen; ein „wegweisendes Lebensmodell“, so die Geschäftsführerin der EAF und Herausgeberin der Studie, *Helga Lukoschat*. Kompetent und flexibel, leistungsbereit und voller Entschiedenheit kombinierten diese Paare Beruf und Familie. Sie machten Karriere – allerdings nicht auf Kosten der Kinder.⁸ Das Modell funktioniere, meinte *Ursula von der Leyen*, es sei Vorbild und Trendsetter. „Die Studie ist Wasser auf unsere Mühlen“, meinte die Ministerin zu der von ihrem Hause gemeinsam mit der Bertelsmann-Stiftung in Auftrag gegebenen Untersuchung. Der Wirtschaft sagte sie voraus, daß junge Fachkräfte in Zukunft vor allem die Unternehmen bekommen würden, „die Familie mitdenken“.

Was ist aber mit dem Bevölkerungsteil, der nicht in Führungspositionen steht oder emsig an seiner Karriere arbeitet - und dem dazu auch die Voraussetzungen fehlen? Wie könnten derartig privilegierte Paare ein Vorbild für alle sein, fragte eine Journalistin auf der Pressekonferenz. Auch dazu blieb die Ministerin keine Antwort schuldig: Der Schlüssel sei hier die frühkindliche Bildung; auf den Anfang komme es an. Die unter Dreijährigen brauchten eine gute Kinderbetreuung, damit sie später Abitur machen könnten. Diese „gute“ Kinderbetreuung erfolgt in öffentlichen Einrichtungen und gilt in diesem Falle als „professionell“. *Liz Mohn*, die stellvertretende Vorstandsvorsitzende der Bertelsmann-Stiftung, plädierte dafür, Kinder möglichst gleich, nachdem sie geboren sind, in öffentliche Einrichtungen zu bringen, wo sie Englisch und Mandarin zu lernen hätten.

Offensichtlich scheint es aber in ihrem Unternehmen auch Handlungsbedarf zu geben, berichtete sie doch davon, daß von den weltweit 120 Chefsekretärinnen des Unternehmens keine einzige ein Kind habe!

Zum politisch propagierten Rollenbild gehört auch, daß Väter als alleinige Ernährer der Familie unerwünscht sind. Deshalb möchte die Ministerin die „Väterkomponente“ beim Elterngeld ausweiten. Die Macht des Faktischen habe „eine stille Revolution auf dem Gebiet der jungen Väter bewirkt“. Reklame mit windelnden oder schwangeren Männern sind daher nicht witzig gemeint oder eher zufällige neue Hervorbringungen von Werbestrategen, sondern die Umsetzung einer politischen Agenda, als deren Zielsetzung die „Beseitigung jeder Form der Diskriminierung von Frauen“ angegeben wird. Für Außenstehende wird es sich nicht von selbst verstehen, daß dazu auch gehört, „allgegenwärtige stereotype und konservative Ansichten über die Rollen und Aufgaben von Männern und Frauen“ zu überwinden. So jedenfalls die Fraktion der Linken im Deutschen Bundestag in der Vorbemerkung einer Kleinen Anfrage an die Bundesregierung vom März 2009⁹.

Auf das Ansinnen dieser „politischen Geschlechtsumwandlung“ (Volker Zastrow) antwortete die Bundesregierung, daß sie mit ihrer „neuen Gleichstellungspolitik nun das Rollenverständnis der Männer in den Blick“ nehme und „einen Schwerpunkt ihrer gleichstellungspolitischen Maßnahmen auf Jungen und Männer“ lege, um dann auf entsprechende Aktivitäten zu verweisen (BT-Drs. 16/12836). Auf den öffentlich-rechtlichen Rundfunk wolle sie hingegen nicht einwirken, um „den Abbau von Rollenstereotypen herbeizuführen“, das sei Sache der Länder und sei von deren Gleichstellungs- und Frauenministerinnen bereits beschlossen worden. Auch die Europäische Kommission kämpft gegen „geschlechtsspezifische Stereotypen“, wie es in einem Bericht der Kommission zur Gleichstellung von Frauen und Männern heißt (BR-Drs. 158/08).

Als Schwerpunkt ihrer europäischen Präsidentschaft hatte die französische Regierung gar angekündigt, diese „Stereotypen“ *auszumerzen*, außerdem Verhalten, Einstellungen und Normen sowie Wertvorstellungen zu ändern, die die Geschlechterrollen in der Gesellschaft bestimmen.¹⁰ Individualität entwickelt sich demnach in einem von der Europäischen Union bestimmten Rahmen, der Normen, Werte und Rollen präzise vorgibt oder eben verwirft. Kein politisch Verantwortlicher nimmt an diesen Vorstößen in die Intimsphäre und das Bewußtsein der Menschen Anstoß. Sie werden vielmehr weitgehend geteilt, wie man auch aus Stellungnahmen und Interviews der Bundesfamilienministerin entnehmen kann.

Diese Schlaglichter aus der Familien- und Bildungspolitik der zu Ende gehenden Legislaturperiode zeigen, daß die Behauptung, man wolle sich nicht in die persönliche Lebensgestaltung der Bürger einmischen, falsch ist. Die Einmischung erfolgt vielmehr massiv und in parteiübergreifender Einmütigkeit. Sie ist Inhalt offizieller Dokumente und Gesetzesänderungen und sickert durch bis in Kinderbücher, Sprachkurse und die Werbung.

Nicht die Interessen der Familien stehen dabei im Vordergrund, sondern die der Wirtschaft, die sich mit den Allmachtsphantasien linker Sozialingenieure und den Sorgen der jetzt handelnden Akteure um ihre Altersversorgung verbinden. Ursache für die wachsende öffentliche Aufmerksamkeit ist der Geburtenrückgang, dessen Folgen inzwischen nicht mehr zu übersehen sind. Bis in die neunziger Jahre hatte man das Thema mit dem Verweis auf die Bevölkerungspolitik der Nationalsozialisten erfolgreich tabuisiert. Die damaligen politischen Projekte, wie die Liberalisierung der Abtreibung, die Einführung des Waffendienstes für Frauen oder einer Homosexuellen-Ehe, waren sicher nicht geeignet, um der Kinderarmut zu begegnen. Allenfalls können sie Nachgeborenen als symbolische Schritte in eine „Kultur des Todes“ (*Johannes Paul II.*) erscheinen.

Das christliche Menschenbild spielt bei dieser Familienpolitik keine Rolle. Nichteinmischung aus dem Munde von christdemokratischen Politikern ist vielmehr so zu übersetzen, daß die Prämissen dieses Menschenbildes zwar Eingang in Reden auf Parteitagungen oder bei Katholischen Akademien finden, aus der Politikformulierung und konkreten Gesetzgebung aber ferngehalten werden. Genau diese Nichteinmischung entspricht der veröffentlichten Meinung, an der vorbei nach *Helmut Kohl* niemand mehr Wahlen gewinnen kann. Nähmen die Unionsparteien tatsächlich das christliche Menschenbild ernst, dann gerieten sie umgehend zur „Eva Herman des Parteiensystems“ und gingen im medial verstärkten Empörungsgelöse unter. Es ist andererseits das einzige Instrument, der Indiennahme von Menschen und seiner schleichenden Wandlung vom Subjekt zum Objekt etwas entgegenzusetzen.

Anmerkungen

- 1) Selbst die FDP forderte Gutscheine statt finanzielle Leistungen an die Eltern. „Wir müssen in die Köpfe unserer Kinder investieren, die von der CSU geforderte ‚Herdprämie‘ führt eher zu neuen Flachbildschirmen für die Eltern.“ Die stellvertretende Bundesvorsitzende der FDP, Cornelia Pieper, in einer Pressemitteilung der FDP vom 2.11.2007.
- 2) Heike Schmoll: Hirnbewirtschaftung. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 09.03.2007.
- 3) Nationaler Bildungsbericht 2006 – Bildung in Deutschland. BT-Drs. 16/4100, S. 20.
- 4) Stellungnahme des Deutschen Vereins zum Entwurf eines Gesetzes zur Förderung von Kindern unter drei Jahren in Tageseinrichtungen und Kindertagespflege (Kinderförderungsgesetz – KiföG) vom 6. Juni 2008.
- 5) Ein Beispiel ist das kurz vor Ende der Legislaturperiode ins parlamentarische Verfahren gegebene Kinderschutzgesetz, das Hausbesuche bei Verdacht auf Mißhandlung oder Vernachlässigung von Kindern sowie neue Meldepflichten vorsieht und in der öffentlichen Anhörung von Experten aber stark kritisiert wurde.
- 6) 196. Sitzung des Deutschen Bundestages am 18. Dezember 2008, „Keine Frau entscheidet sich in dieser Situation leichtfertig für einen Abbruch.“ Christel Humme (SPD), „Wir alle sind uns einig, daß keine Frau leichtfertig abtreibt.“ Kerstin Griese (SPD), „...und eben nicht leichtfertig und verantwortungslos einen Abbruch durchführen lassen.“ Irmingard Schewe-Gerigk (Bündnis 90/Die Grünen), „Wir wissen, daß Frauen und Paare es sich keineswegs leicht machen und leichtfertig ein Kind abtreiben, noch dazu zu einem so späten Zeitpunkt.“ Ingrid Fischbach (CDU/CSU), „Niemand kann allen Ernstes glau-

ben, daß Frauen eine solche Entscheidung leichtfertig treffen.“ Dr. Carola Reimann (SPD). Lediglich Katrin Göring-Eckardt (Bündnis 90/Die Grünen) meinte, daß die Gesetzesinitiativen „nichts mit staatlicher Einmischung in höchst persönliche Fragen zu tun (hätten), sondern mit staatlicher Einmischung in eine zutiefst gesellschaftliche Frage“.

7) Kathrin Walther/ Helga Lukoschat: Kinder und Karrieren: Die neuen Paare, Verlag Bertelsmann-Stiftung, Gütersloh 2008.

8) Das möchten auch Susanne Gaschke und Moritz Müller Wirth in einem ebenfalls von der Bertelsmann-Stiftung mitherausgegebenem Buch mit Beispielen zeigen: Powerpaare. Mit Kindern sind wir stärker, München 2008.

9) „Überwindung von Rollenstereotypen – Umsetzung der Forderungen der Allianz von Frauenorganisationen Deutschlands zum 6. CEDAW-Bericht der Bundesregierung“, BT-Drs. 16/12119.

10) Vermerk „Schwerpunkte der französischen EU-Ratspräsidentschaft vom 1.7.-31.12.2008“, Drucksache des BT-Ausschusses für Familie, Senioren, Frauen und Jugend 16(13)368.

Henry Krause ist Referatsleiter in der Sächsischen Landeszentrale für politische Bildung.

Bericht und Gespräch

Helmut Moll

Heilige Ehepaare

Eine Antwort auf die Scheidungsmentalität von heute

Funken sprühten, als *Papst Benedikt XVI.* am 3. Juli 2008 zum ersten Mal in seinem Pontifikat einem Ehepaar den Weg zur Seligsprechung öffnete. Im Verlauf der dem Präfekten der Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren, *José Kardinal Saraiva Martins*, gewährten Audienz bevollmächtigte der Oberhirte der katholischen Kirche das genannte Dikasterium, ein Dekret über das Wunder zu veröffentlichen, das der Fürsprache des französischen Ehepaars *Louis* (1823-1894) und *Marie Zélie Martin* (1831-1877) zugeschrieben worden ist.¹

Italienischen Medien zufolge handelt es sich um eine Heilung des neugeborenen *Pietro Schiliró* aus dem oberitalienischen Monza im Erzbistum Mailand, der im Jahre 2003 trotz Todesgefahr überlebte.² Der in Bordeaux zur Welt gekommene Uhrmacher und Goldschmied *Louis Martin* hatte im Alter von 35 Jahren die 26-jährige in Saint-Denis-sur-Sarthon geborene *Marie Zélie Guérin* in Alençon (Nordfrankreich) geheiratet, die ihm neun Kinder schenkte. „Eintracht und Harmonie in dieser Ehe und Familie waren bemerkenswert, sei es zwischen den Ehegatten, sei es zwischen den Eltern und Kindern.“³ Die tägliche Teilnahme an der Eucharistie war den Eltern ein Herzensbedürfnis. *Louis Martin* hegte beim Schließen der Ehe die Hoffnung, mit seiner Gattin eine rein geschwisterliche Bindung einzugehen und wie Bruder und Schwester zusammenzuleben. In *Marie Zélie* aber, die den Lebensunterhalt durch die Verfertigung der berühmten Alençon-Spitzen aufbesserte, lebte ein starker mütterlicher Drang, zahlreichen Kindern das Leben zu schenken und diese nach christlichem Vorbild zu erziehen. Überdies wurde sie Mitglied des Dritten Ordens des heiligen Franziskus. Vor einer Marienstatue in ihrem Heim, welche im Marienmonat Mai besonders liebevoll geschmückt wurde, verrichtete die Familie ihre täglichen Gebete.

Franziskanerpater *Stéphane-Joseph Piat* setzte der Familie in seiner Monographie „Histoire d’une famille. Une école de sainteté“ (Paris, 4. Auflage 1946) ein bleibendes Denkmal.⁴ Eine deutsche Übersetzung des Werkes erschien im Jahre 1983.⁵ Vater *Martin* war vom Geist des Glaubens und der Liebe geprägt, ein Mann der hilfsbereiten Nächstenliebe. Gelegentlich unternahm er Wallfahrten mit seinen Töchtern, so nach Notre-Dame des Victoires in Paris, sodann nach Chartres oder nach Lourdes. Im Jahre 1985 erschien eine umfangreiche Biographie über ihn, in der er als „unvergleichlicher Vater“ bezeichnet wurde.⁶

Mutter *Martin* suchte in ihrer Hilfsbereitschaft die Hütten der Armen und Notleidenden auf, um dort zu helfen und zu trösten. Der gleiche französische Autor widmete auch ihr eine ausführliche Lebensgeschichte.⁷ Vier ihrer Kinder starben bereits im zarten Alter, darunter zwei Knaben. Fünf weihten sich Gott im Ordensstand, vier davon im Karmel von Lisieux, nämlich *Marie-Louise* (1860-1940) als Sr. Marie vom Heiligen Herzen, *Marie-Pauline* (1861-1951) als Sr. Agnes von Jesus, *Marie-Céline* (1869-1959) als Sr. Geneviève vom Heiligen Antlitz,⁸ und *Marie-Françoise-Thérèse* (1873-1897), die heilige Therese vom Kinde Jesus und vom Heiligen Antlitz, die im Jahre 1925 heilig gesprochen, 1927 zur Patronin der Weltmission und 1997 zur Kirchenlehrerin erhoben wurde.⁹ Tochter *Marie-Léonie* (1863-1941) wurde als Sr. Françoise-Thérèse Ordensfrau bei den Heimsuchungsschwestern von Caen.

Während *Maria Azélie Martin* bereits im Jahre 1877 verschied, war ihrem Ehemann ein langes Leben von 88 Jahren beschieden. Auf ihrem Landsitz in La Musse starb er am 29. Juli 1894 an den Folgen eines Schlaganfalls. Die zuständige Diözese Bayeux und Lisieux, Suffraganbistum der Erzdiözese Rouen, eröffnete das Seligsprechungsverfahren. Zum Postulator wurde der Karmelitenpater *Simeon von der Heiligen Familie* ernannt. Das Dekret über die Schriften erließ die römische Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren am 1. Juli 1964, das Dekret über die zustimmende Beurteilung der übersandten Dokumente am 13. Februar 1987 sowie das Dekret über die heroischen Tugenden am 26. März 1994. Die Zeremonie der Seligsprechung fand am 19. Oktober 2008 in der Basilika Saint-Thérèse statt.

Im Zusammenhang mit der Seligsprechung des französischen Ehepaars *Louis* und *Marie Zélie Martin* erhob sich zum wiederholten Male die Frage, warum es so wenige Ehepaare gibt, die kanonisiert wurden. Als ob es keine Eheleute gäbe, die ein Vorbild waren und sogar zur Ehre der Altäre erhoben werden könnten! Zwei Menschen also, deren Liebe niemals erloschen ist und deren Versprechen zur gegenseitigen Treue niemals gebrochen wurde; die Scheinlösungen wie „Ehe auf Probe“ oder „Ehe auf Zeit“ entlarvt haben, die soziale und sexuelle Treue nicht auseinanderrissen, da ihre eheliche Liebe unter dem Schwur stand: Nur Du und Du für immer. Ja, es gibt solche Ehepaare! Die meisten von ihnen leben jedoch mit ihren Kindern im Verborgenen. Viele wehren sich, in das Rampenlicht der öffentlichen Meinung gestellt zu werden.

Wer sich bemüht, die bedingungslose Liebe, die reich und stark macht, zu leben, wird nicht enttäuscht. Selbst heute nicht. „Diese konnten es und jene, warum nicht auch ich?“ (Bischof *Augustinus von Hippo*), auch mitten in einer sich verändernden Welt. Diesbezüglich hatte Papst *Johannes Paul II.* in seinem Apostolischen Schreiben *Familiaris Consortio* festgestellt: „Die Familie wurde in unseren Tagen – wie andere Institutionen und vielleicht noch mehr als diese – in die umfassenden, tiefgreifenden und raschen Wandlungen von Gesellschaft und Kultur hineingezogen. Viele Familien leben in dieser Situation in Treue zu den Werten, welche die Grundlage der Familie als Institution ausmachen. Andere sind ihren Aufgaben gegenüber unsicher und verwirrt oder sogar in Zweifel und

fast in Unwissenheit über die letzte Bedeutung und die Wahrheit des ehelichen und familiären Lebens.“¹⁰

Zunächst wollen wir einen Blick in die Geschichte des christlichen Lebens werfen, die zu allen Zeiten heilige Ehepaare kannte. Aus der großen „Wolke von Zeugen“ (Hebr 12,1) sollen im folgenden lediglich solche Personen herausgegriffen werden, die stellvertretend für ihre Zeit stehen und auch bis in die Gegenwart noch von Bedeutung sind. Denn nicht die Zahl allein macht ihren Reichtum aus, sondern ihre Tatsächlichkeit, mögen diese Ehepaare auch aus völlig unterschiedlichen Beweggründen zur Ehre der Altäre erhoben worden sein.¹¹

Grundlage im Neuen Testament

Da begegnen wir in den Schriften des Neuen Testaments zunächst einigen Personen, die mit dem Stammbaum Jesu aufs engste verbunden sind: *Maria* aus Nazareth, die Mutter Jesu, und *Josef*, den Nährvater Jesu, die zusammen mit dem Kind in der Krippe zur heiligen Familie werden. In der Liturgie feiern wir sie wenige Tage nach Weihnachten. Zur heiligen Sippe gehören die Eltern der Gottesmutter, *Joachim* und *Anna*, deren Gedächtnis nach dem liturgischen Kalender im Gefolge der Verlegungen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil gemeinsam am 26. Juli begangen wird. Mit der Sendung des Herrn ist *Johannes der Täufer* untrennbar verwoben. Deren Eltern sind die heiligen Eheleute *Elisabeth* und *Zacharias*, von denen *Lukas* in seinem Evangelium berichtet (vgl. Lk 1,5-80).

Darüber hinaus begegnen wir vorbildlichen Eheleuten, vor allem in den Paulusbriefen: *Aquila*, ein aus Rom geflüchteter Jude, und *Priszilla* (Priska) nahmen den Völkerapostel auf, als er sich in der Hafenstadt Korinth in Mazedonien aufhielt (Apg 18,2-3.). Beide zogen gemeinsam mit *Paulus* nach Ephesus (Apg 18,18-19.), unterwiesen dabei den Juden *Apollos* (Apg 18,26). Dem Brief an die Römer zufolge hielten sich *Aquila* und *Priszilla* in Rom auf. *Paulus* dankte ihnen ausdrücklich für ihren Dienst und zählte sie zu seinen „Mitarbeitern“ (Röm 16,4; vgl. 2 Kor 1,8-11); beide stellten ihr Haus für Gemeindeversammlungen bereitwillig zur Verfügung (vgl. 1 Kor 16,19; Röm 16,5).¹²

Zeit der Christenverfolgung

Die Frühzeit des christlichen Glaubens erstrahlt noch immer im Licht ihrer großen Zeugenschaft, allen voran den Märtyrern, die für ihren Erlöser ihr Blut vergossen haben. Unter ihnen waren nicht nur Jungfrauen, Diakone, Priester und Bischöfe, sondern auch Eheleute.

Die heiligen *Viktor* und *Corona*, die um das Jahr 176 in Syrien ihr Martyrium erlitten haben, blieben in der Erinnerung der Kirche; ihr Gedächtnis wird am 14. Mai begangen.¹³ Noch heute steht das Ehepaar *Marius* und *Martha* im römischen Kalender, der ihr Gedenken für den 19. Januar angibt.¹⁴ Darüber hinaus wissen wir von einem Märtyrerehepaar *Bonifatius* und *Thekla*, die um 250 n. Chr. in einer Christenverfolgung ums Leben gekommen sind. Ihr Gedächtnis begeht die Kirche am 30. August.¹⁵ Ferner erinnert uns die Kirche an die heiligen Eheleute

Flavius und *Dafrosa*, die im 4. Jahrhundert für Christus Zeugnis abgelegt haben; ihr Gedächtnis wird am 4. Januar begangen.¹⁶ Bis in unsere Gegenwart wird das Ehepaar *Chrysanthus* und *Daria* in hohen Ehren gehalten, das wahrscheinlich unter Kaiser *Diokletian* (um 245-313?) ein grausames Martyrium erlitten hat. Deren Reliquien kamen über die Benediktinerabtei Prüm (Eifel) im 7. Jahrhundert nach Bad Münstereifel, wo sie bis heute verehrt werden, besonders am 25. Oktober, dem Tag des Patroziniums. Die romanische Kirche daselbst, die ihre sterblichen Überreste birgt, ist sogar nach ihnen benannt.¹⁷ Nicht zu vergessen sind aber auch die heiligen Eheleute *Julianus* und *Basilissa* aus dem 4. Jahrhundert, deren Gedächtnis nach dem Martyrologium Romanum am 6. Januar begangen wird.¹⁸

Auch die Zeit nach der Konstantinischen Wende kennt heilige Ehepaare. Erinert sei an den heiligen *Basilus den Älteren* (* um 270 in Kappadozien - † vor 349) und seine Ehefrau, die heilige *Emmelia* († um 372), die zehn Kindern das Leben schenkten. Ihr Gedächtnis wird nach dem Martyrologium Romanum am 30. Mai begangen.¹⁹ Darüber hinaus sei verwiesen auf den heiligen *Gregor den Älteren* von Nazianz (* um 274-374) und seine Gattin, die heilige *Nonna*, welche ihren späteren Ehemann im Jahre 325 zum Christentum bekehrte. Beide hatten drei Kinder. Das Martyrologium Romanum gedenkt des heiligen *Gregor* am 2. Januar und seines Todestages am 25. Januar, der heiligen *Nonna* dagegen am 5. August.²⁰ Ferner weiß die Liturgie der Kirche von den Eheleuten *Andronikus* und *Athanasia* von Antiochien in Syrien, deren Fest am 9. Oktober begangen wird. Der Überlieferung zufolge hatten sie zwei Kinder, die bereits im zarten Alter starben. Ihre Liebe zu den Armen wird ebenso gerühmt wie ihre Wallfahrt in das Heilige Land. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts starben sie als Bekenner in Ägypten.²¹ Am 31. Dezember führt das römische Martyrologium das heilige Ehepaar *Melania* die Jüngere und *Pinianus* auf. Sie verließen Rom und zogen nach Jerusalem. Dort führten beide ein gottgeweihtes Leben, sie bei den frommen Frauen, er bei den Mönchen, bis sie beide eines seligen Todes im Jahre 439 starben.²²

Mittelalter

Ein weitgehend anderes Verständnis von Heiligkeit liegt dem Mittelalter zugrunde.²³ Nun ragen unter den Eheleuten nicht selten staatliche Oberhäupter heraus. Die Kirche verehrt den heiligen *Edwin*, König von Northumbrien, und seine zweite Gattin, *Ethelburga* von Kent, die im Jahre 633 als Märtyrer gestorben sind.²⁴ Schwieriger nachzuzeichnen ist die Lebensgeschichte der heiligen *Waltraud*, Mutter von vier Kindern, die, im Jahre 688 gestorben, mit dem heiligen *Vinzenz Madelgar* verheiratet war.²⁵ Während der Christenverfolgung in Spanien durch die Mauren bezahlten viele Katholiken ihren Glauben mit ihrem Leben. Im Jahre 852 starben als heilige Blutzeugen die Ehepaare *Aurelius* und *Sabigothone* sowie *Felix* und *Liliosa*.²⁶

Allen bekannt ist demgegenüber das Kaiserehepaar *Heinrich II.* und *Kunigunde* aus dem 11. Jahrhundert, deren Gedächtnis die Kirche nach dem Martyrologium Romanum am 13. Juli begeht. Gemeinsam planten und verwirklichten sie die

Stiftung des Bistums Bamberg. Beide liegen im Bamberger Dom auch begraben.²⁷ Darüber hinaus hielt es die Kirche für angezeigt, den in jeder Hinsicht hervorragenden König *Stephan I. von Ungarn* (um 969-1038) im Jahre 1083 heiligzusprechen. Sein im Martyrologium Romanum verzeichneter liturgischer Gedenktag, der 16. August, ist nach dem Sturz des Sozialismus im Ostblock wieder zu einem Feiertag geworden. Seine Gemahlin, die selige *Gisela* (985-1060), wird besonders im Kloster Niedernburg in Passau verehrt, wo sie auch begraben liegt. Ihr liturgischer Gedenktag ist dem Martyrologium Romanum zufolge der 7. Mai.²⁸

Für den 15. Mai hält das römische Martyrologium folgenden Eintrag bereit: „Zu Madrid in Spanien der heilige Landwirt Isidor. Eifrig arbeitete er mit seiner Gattin, der seligen Turibia, und erntete geduldig mehr die Früchte des Himmels als die der Erde. So lebte er das Beispiel eines frommen Bauern.“²⁹ Sie starben um das Jahr 1130. Schwierig wiederzugeben ist dagegen die Lebensgeschichte des Bekenner *Graf Elzear von Sabran*, dessen Todesjahr mit 1323 angegeben wird, und seiner Gemahlin *Delphina*. Das Martyrologium Romanum gedenkt beider am 27. September mit der sie schmückenden Beschreibung, sie hätten „alle Tugenden bewahrt“.³⁰

Frühe Neuzeit

Auch in der frühen Neuzeit fehlte es nicht an Ehepaaren, deren tragfähige Sinnorientierungen bis heute prägend waren. Denn wo immer das doppelte Ich in das verbindende Wir mündet, wird Ehe zu einer unbezwingbaren Burg, die von niemandem gestürmt werden kann. Da treten vor allem die japanischen Eheleute in den Blick, die während der grausamen Christenverfolgungen im 17. Jahrhundert für Christus ihr Leben hingegeben haben. Nur die wichtigsten Namen seien genannt: *Peter* und *Susanna Arakiyori Chobioye*, *Johannes* und *Katharina Tanaka* sowie *Johannes* und *Monika Nagai Naisen* samt ihrem Sohn *Ludwig*, die unter der Führung von *Matthias Araki* im Jahre 1626 in Nagasaki enthauptet und 1854 seliggesprochen worden sind; das Martyrologium Romanum führt ihre Namen unter dem 12. Juli ausdrücklich auf.³¹ Der Katechet *Simon Bokusai Kyota* und seine Ehefrau *Magdalena*, das Ehepaar *Thomas* und *Maria Gengoro* samt ihrem Knaben *Jakob* wurden auf der Grundlage des Dekretes des Präfekten *Yetsundo* aus Haß auf den christlichen Namen im Jahre 1620 mit dem Kopf nach unten gekreuzigt wurden; das römische Martyrologium gedenkt ihrer am 16. August.³²

Kaspar und *Maria Vaz* erlitten im Jahre 1627 unter der Leitung des Minoritenpeters *Franziskus von der Heiligen Maria* und weiteren 13 Gefährten in Nagasaki das Martyrium durch Enthauptung; ihr Gedächtnis wird nach dem Martyrologium Romanum am 27. August begangen.³³ Am gleichen Ort verloren im Jahre 1622 *Ludwig Yakichi* und seine Gattin *Luzia*, die mit ihren Söhnen *Andreas* und *Franziskus* vor den Augen des Ehemannes und Vaters enthauptet wurden, das Leben. Hiernach wurde *Ludwig* dem Feuer übergeben; das römische Martyrologium ehrt ihr Andenken am 2. Oktober. Sie alle wurden im Jahre 1867 zur Ehre der Altäre erhoben.³⁴

Die unbeirrbare Treue der koreanischen Märtyrer erheischt bis in unsere Gegenwart Respekt und Hochachtung. *Barbara Yi Chong-hui* und ihr Gatte *Franz*, die mit ihren Kindern im Jahre 1839 für Christus in den Tod gingen, ist und bleibt Ausdruck der unumkehrbaren Liebe Gottes zu den Menschen.³⁵

19. und 20. Jahrhundert

Während der Bischofssynode über die Sendung von Ehe und Familie 1980 sprach sich der damalige Präfekt der Kongregation für die Heiligsprechungen, *Pietro Kardinal Palazzini*, für die Eröffnung von Verfahren für Eheleute in der Ortskirche aus. Hierzu braucht es aber mehr denn je der Unterstützung durch Freunde und geeignete Familienkreise. Es bedarf zumal einer viel größeren Hilfe durch die vielfältigen Laienbewegungen. Die Römische Kurie fördert demnach ausdrücklich Verfahren für Eheleute.

Papst *Johannes Paul II.* (1920-2005) setzte im Jahre 1984 ein klares Signal, als er vor Vertretern der römischen Diözesansynode den Wunsch zum Ausdruck brachte, er möchte in seinem Pontifikat ein Ehepaar zur Ehre der Altäre erheben. Eine erste Frucht diesbezüglicher Bemühungen stellt die Seligsprechung des italienischen Ehepaares *Luigi* (1880-1951) und *Maria* (1884-1965) *Beltrame Quattrocchi* dar, das am 21. Oktober 2001 in Rom zur Ehre der Altäre erhoben wurde; bei der Zeremonie waren drei ihrer Kinder anwesend. Der in der sizilianischen Großstadt Catania zur Welt gekommene Ehemann war Generalstaatsanwalt in der italienischen Hauptstadt, bekleidete diverse Ämter mit großer Verantwortung auf nationaler Ebene und wirkte unter Ministerpräsident *Alcide De Gasperi* (1881-1954). In den freien Stunden besuchte er theologische Abendkurse an der Päpstlichen Universität Gregoriana.

Seine Gattin *Maria Corsini* entstammte der Großstadt Florenz in der Toskana, siedelte aber bereits im jungen Alter nach Rom über. Im Jahre 1905 heiratete sie im Alter von 29 Jahren. Als Mitglied der Katholischen Aktion Italiens engagierte sich die Lehrerin, die pädagogische Schriften veröffentlichte, in der Katechese für Frauen in den römischen Pfarrgemeinden und in der Hilfe für Bedürftige. Nach dem Tod ihres Gatten im Jahre 1951 widmete sie sich verstärkt der Erneuerung des christlichen Glaubens sowie der Sorge um die Familien nach den Weisungen *Papst Pius' XII.*³⁶ Darüber hinaus wurde sie Mitglied der Bewegung „*Rinascita Cristiana*“ und „*Fronte della Famiglia*“. Nach einem erfüllten Leben starb sie am 26. August 1965 in Rom. Der Diözesanprozeß des Bistums Rom begann am 18. Oktober 1994. Die römische Kongregation für die Heiligsprechungsverfahren erließ am 20. Juni 1997 das Dekret über die Gültigkeit der vorgenommenen Untersuchung und approbierte am 18. Juni 1999 die *Positio super virtutibus*.³⁷

Blick in die Zukunft

Weitere Seligsprechungsverfahren für vorbildliche Ehepaare aus Vergangenheit und Gegenwart sind in den vergangenen Jahrzehnten immer wieder thematisiert und aufgegriffen worden. Was die Schweiz betrifft, so hat der frühere Baseler

Bischof *Anton Hänggi* (1917-1994) die Bitten vieler Gläubigen der Schweiz und darüber hinaus in folgendes Gebet gekleidet: Wir bitten „Dich, dreieiniger Gott, schenke uns zum heiligen Bruder Klaus (1417-1487) nun auch eine heilige Frau Dorothea und so, für die kommenden Zeiten, ein heiliges Ehepaar.“³⁸

Auch in Österreich zeigen sich Anzeichen einer Verehrung für ein in der Öffentlichkeit bedeutendes Ehepaar, nachdem Kaiser *Karl I. (IV.)* (1887-1922), der mit Kaiserin *Zita* (1892-1989) verheiratet war, trotz öffentlicher Kritik zur Ehre der Altäre erhoben worden ist.³⁹ Dennoch scheint die Zeit noch nicht reif zu sein, dieses Verfahren offiziell zu beantragen.

Demgegenüber hat das Erzbistum Catania auf Sizilien im Jahre 2001 einen Prozeß für das Ehepaar *Marcello* (1934-1986) und *Anna Maria Inguscio* (1938-1996) offiziell eröffnet. Nach ihrer Hochzeit im Jahre 1968 wurden ihnen zwei Kinder geboren, *Marietta* und *Lucia*. Als bald setzten sie sich für das Projekt „Missione Chiesa-Mondo“ ein, indem sie sich seelsorglich engagierten und zugleich nach den evangelischen Räten zu leben begannen. Ihr Beispiel wurde im *L'Osservatore Romano* bereits ausführlich gewürdigt.⁴⁰

Das norditalienische Erzbistum Modena-Nonantola hat seit dem Jahre 2004 ein Seligsprechungsverfahren für das Ehepaar *Sergio Bernardini* (1882-1966) und *Domenica Bedonni* (1889-1971) auf den Weg gebracht. Aus ihrer Ehe gingen zehn Kinder hervor, von denen zwei junge Männer in den Kapuzinerorden eintraten, sechs junge Mädchen sich der Kongregation der Paulinerschwestern angeschlossen, während zwei in den Stand der Ehe traten.⁴¹

Gerade unsere Zeit, in der Ehe und Familie so widrigen Belastungen ausgesetzt sind, bedarf überzeugender Vorbilder. Das Zweite Vatikanische Konzil betonte: „Alle Christgläubigen sind (...) zum Streben nach Heiligkeit und ihrem Stand entsprechender Vollkommenheit eingeladen und verpflichtet“ (LG 42). Die Heiligen sind die wahren Lehrer der Kirche, nicht zuletzt jene Ehegatten, die sich im Sakrament der Ehe rückhaltlos und für immer aneinander verschenkt haben. In guten wie bösen Tagen, bei Gesundheit und Krankheit zusammenzustehen, bezeugt ihren heroischen Tugendgrad, der auch darin zum Ausdruck kommt, einer endgültigen und unwiderruflichen Entscheidung fähig zu sein.

Anmerkungen

1) Congregazione delle Cause dei Santi, Promulgazione di Decreti, in: *L'Osservatore Romano*, 4. 7. 2008.

2) Vgl. P. Bergamini, I genitori di santa Teresina. Pietro „strappato al nulla“, in: *Tracce XXX* (9/2003) 112-115; G. Ricciardi, Miracolo a Milano, in: *30giorni 1* (1/2004) 88-90.

3) F. Holböck, Heilige Eheleute. Verheiratete Selige und Heilige aus allen Jahrhunderten (Stein am Rhein - Salzburg 2001) 303; zum Ganzen 298-307; der Autor nimmt freilich auch solche Paare auf, bei denen nur einer der beiden zur Ehre der Altäre erhoben wurde. Vgl. ferner S. P. Delany, *Married Saints* (Westminster 1935); B. Egelseder, *Familie im Lichtglanz – Heilige Ehegatten* (Abensberg 1998); J. F. Fink, *Married Saints* (New York 1999); D. und M. Ford, *Marriage as a Path to Holiness. Lives of Married Saints* (Soutz Canaan 1999); J. L. Repetto, *Mil Años de Santidad Seglar* (Madrid 2002).

- 4) St.-J. Piat, *Histoire d'une famille. Une école de sainteté. Le foyer où s'épanouit sainte Thérèse de l'enfant-Jésus* (Paris, 4^e édition 1946).
- 5) St.-J. Piat, *Geschichte einer Familie. Im Elternhaus der hl. Therese vom Kinde Jesus. Eine Schule der Heiligkeit* (Leutesdorf 1983).
- 6) R. Cadéot, Louis Martin. „Père incomparable“ de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face. *Témoignage pour notre temps. 1823-1894* (Paris 1996); vgl. V. G. Macca, Martin, in: *Bibliotheca Sanctorum. Prima appendice* (Rom 1987) Sp. 846-847.
- 7) R. Cadéot, Zélie Martin. „Mère incomparable“ de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Une „femme forte“ pour notre temps. 1831-1877 (Paris 1990); vgl. L. André-Delastre, Azélie Martin, mère de Ste Thérèse de l'Enfant Jésus (Lyon 1951); V. G. Macca, Guérin, in: *Bibliotheca Sanctorum. Prima appendice* (Rom 1987) Sp. 629-630.
- 8) Vgl. St.-J. Piat, Céline. *Soeur Geneviève de la Sainte Face. Soeur et témoin de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus* (Lisieux 1963).
- 9) Die Literatur ist uferlos. Stellvertretend sei hingewiesen auf J.-Fr. Six, *Theresia von Lisieux. Ihr Leben, wie es wirklich war* (Freiburg 1978); H. U. von Balthasar, *Schwwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon* (Einsiedeln 1990); A. Wollbold, *Therese von Lisieux. Eine mystagogische Deutung ihrer Biographie = Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 11* (Würzburg 1994); Th. R. Nevin, *Thérèse of Lisieux. God's Gentle Warrior* (Oxford 2006).
- 10) *Apostolisches Schreiben Familiaris Consortio* von Papst Johannes Paul II. (22. 11. 1981), Nr. 1, zitiert nach: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 33* (Bonn o.J.) 7.
- 11) Zur ersten Orientierung siehe W. Nigg, *Die Heiligen kommen wieder. Leitbilder christlicher Existenz* (Freiburg 1977); Th. Baumeister, *Heiligenverehrung I*, in: *RAC 14* (Stuttgart 1988) 96-150; H. U. von Balthasar, *Die Heiligen in der Kirchengeschichte*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift Communio 8* (1979) 488-495; G. L. Müller, *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen* (Freiburg i. Br. 1986); J. Ratzinger, *Heiligenpredigten*. Hrsg. von St. O. Horn (München 1997); G. Kranz, *Plädoyer für Heiligenleben* (Kisslegg 2006).
- 12) Weiterführend H.-J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum = Stuttgarter Bibelstudien 103* (Stuttgart 1981) 21-26.
- 13) *Martyrologium Romanum. Editio typica* (Città del Vaticano 2001) 269.
- 14) Ebd. 100.
- 15) Vgl. U. M. Fasola, *Tecla*, in: *Bibliotheca Sanctorum XII* (Rom 1969) Sp. 174-175.
- 16) *Acta Sanctorum, Ianuarii I*, 166; vgl. A. Amore, *Dafrosa*, in: *Bibliotheca Sanctorum IV* (Rom 1964) 422-423.
- 17) Vgl. vor allem K. Herbers, *Die heiligen Chrysanthus und Daria und ihre Historia translationis reliquiarum* (ca. 845-860), in: ders. u.a. (Hrsg.), *Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters = Miracula medii aevi usque ad saeculum XII* (Darmstadt 2005) 91-117.
- 18) *Martyrologium Romanum. Editio typica* (Città del Vaticano 2001) 81.
- 19) Ebd. 294, weiterführend F. Holböck (Anm. 3) 39-44.
- 20) Ebd. 75; 109; 412; vgl. F. Holböck (Anm. 3) 45-47.
- 21) *Acta Sanctorum, Octobris IV*, 998-1000; vgl. M. V. Brandi, *Andronico e Atanasia*, in: *Bibliotheca Sanctorum I* (Rom 1961) Sp. 1178-1179.
- 22) *Martyrologium Romanum. Editio typica* (Città del Vaticano 2001) 656.
- 23) Weiterführend vor allem A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter* (Darmstadt 2000).

- 24) Acta Sanctorum, Octobris VI, 108-109; vgl. E. I. Waktin, Edwin, in: Bibliotheca Sanctorum IV (Rom 1964) Sp. 935.
- 25) Vgl. F. Holböck (Anm. 3) 78-79.
- 26) Martyrologium Romano. Editio typica (Città del Vaticano 2001) 395.
- 27) Ebd. 365, vgl. K. Guth, Kaiser Heinrich II. und Kaiserin Kunigunde. Das heilige Herrscherpaar. Leben, Legende, Kult und Kunst (Petersberg 2002); J. B. Sägmüller, Die Ehe Heinrichs II., des Heil., mit Kunigunde, in: ThQ 87 (1905) 78-95; 89 (1907) 563-577; 93 (1911) 90-126.
- 28) Ebd. 433; 260; weiterführend F. Holböck (Anm. 3) 345-347.
- 29) Ebd. 271.
- 30) Ebd. 510; vgl. Acta Sanctorum, Septembris VII, 494-555; G. Duhamelot, S. Eléazar de Sabran et la B. Delphine (Paris 1944).
- 31) Ebd. 364 mit Anm. 5.
- 32) Ebd. 434.
- 33) Ebd. 454.
- 34) Ebd. 520; vgl. M. Stroobants (Bearb.), Dix mille saints. Dictionnaire hagiographique (Brepols 1991).
- 35) Ebd. 469 und 497.
- 36) Siehe Pius XII., Eheleben und Familienglück. Ansprachen an Braut- und Eheleute (Luzern 1948).
- 37) Weiterführend G. Papàsogli, Questi borghesi. I servi di Dio Luigi e Maria Beltrame Quattrocchi (Cinisello Balsamo 1994); P. Palazzini, Beltrame Quattrocchi, in: Bibliotheca Sanctorum. Seconda appendice (Rom 2000) Sp. 124-127; ders., Corsini, in: Bibliotheca Sanctorum. Seconda appendice (Rom 2000) Sp. 331-333; Congregatio de Causis Sanctorum, Index ac status causarum (Città del Vaticano 1999) 15 bzw. 263; R. Baronti, Nuova epoca di beati e santi. Tutti i beati e santi proclamati da S.S. Giovanni Paolo II dall'inizio del suo Pontificato (Mailand 2002); Fr. X. Brandmayr, Luigi und Maria Beltrame Quattrocchi, in: ders., Heilige sind auch nur Menschen, die Mut machen (München 2004) 166-176.
- 38) Weiterführend W. Nigg (zusammengestellt und eingeleitet), Niklaus von Flüe. Berichte der Zeitgenossen (Düsseldorf 1962).
- 39) Siehe vor allem E. Feigl (Hrsg.), Kaiser Karl. Persönliche Aufzeichnungen, Zeugnisse und Dokumente (Wien – München 1984); F. Holböck (Anm. 3) 326-333; J. Mikrut (Hrsg.), Kaiser Karl I. (IV.) als Christ, Staatsmann und Familienvater. Veröffentlichungen des Internationalen Forschungsinstituts zur Förderung der Kirchengeschichte in Mitteleuropa. Bd. 1 (Wien 2004).
- 40) G. La Mendola, Marcello e Anna Maria Inguscio una coppia di sposi al servizio del Vangelo, in: L'Osservatore Romano, 3./4. 12. 2001; vgl. Congregatio de Causis Sanctorum, Index ac status causarum. I Supplementum (Città del Vaticano 2008).
- 41) Vgl. T. Succi, Avviato il processo di beatificazione di una coppia di sposi modenesi, in: L'Osservatore Romano, 27./28. 9. 2004; vgl. Congregatio de Causis Sanctorum. Index ac status causarum. I Supplementum (Città del Vaticano 2008).

Prälat Prof. Dr. Helmut Moll lehrt Hagiographie an der Wissenschaftlichen Hochschule der Gustav-Siewerth-Akademie und ist Beauftragter für Selig- und Heiligsprechungsverfahren im Erzbistum Köln.

Hans-Peter Raddatz

Rechtsstaat und Scharia

Islamdialog zwischen Christenverfolgung und Moscheebau

1. EU-Staaten als Allahs Plattform

Wer sich vor politischem, sozialem, religiösem oder irgendeinem sonstigen Hintergrund mit dem zeitgenössischen Islam und seinen Wirkungen in der westlichen Gesellschaft, speziell der deutschen, beschäftigt, trifft unausweichlich auf eine Reihe von Aspekten von ganz grundsätzlicher Art. Da der Islam, abweichend von den anderen monotheistischen Religionen, Glaube und Politik nicht trennt, den Koran als Staatsverfassung fordert und mit der Scharia, seinem religiösen Recht, das gesamte Leben von Familie, Gesellschaft und Staat durchdringt, erzwingt er im sogenannten interkulturellen „Dialog“, in der Diskussion mit dem Nichtislam, eine ganz spezifische Sonderstellung.

Islam bedeutet ein umfassendes, politreligiöses Konzept, das den westlichen Staaten und ihren Institutionen umso strikter abverlangt, seine Interessen zu unterstützen, je größer die Gemeinschaft und ihr politisches Druckpotential ist. Das bedeutet allerdings auch, daß diese Religion, weil sie ein primär politisches Gebilde ist, das Grundrecht der Religionsfreiheit politisch nutzt und in Konflikte mit den Grundrechten im Sinne des demokratischen Rechts- und Verfassungsstaats gerät. Von offizieller Seite geht man im Westen von der Annahme aus, daß es sich hier um eine Religion wie jede andere handele, deren Glaubensbasis in jeder Hinsicht mit den westlichen Kriterien kompatibel sei. Daher hat sich in Deutschland und Europa eine feste Tendenz herausgebildet, die wir zwar „Dialog“ nennen, die aber faktisch ein Monolog ist, weil sie Streitfragen grundsätzlich zuungunsten der Basisgesellschaft entscheidet.

Wer das bezweifelt, braucht sich, wenn Interesse an der eigenen Zukunft besteht, nur über zwei Bereiche zu informieren: die stetige Schrumpfung der Christenheit weltweit – mit besonderem Tempo in der islamischen Welt – sowie das exponentielle Wachstum des Moscheebaus mit dem bürgerfeindlichen Verhalten der Kommunen in der Diskussion vor Ort. Beides geht einher mit den Sprachregelungen der internationalen Organisationen sowie der EU und der ihr angeschlossenen Staaten, die den Institutionen eine einheitliche, den Dialog aggressiv abblockende „Dialog“-Sprache verordnen. Wer sich zum Beispiel vor 30 Jahren zum Thema Islam skeptisch äußerte, war schlicht „intolerant“, heute ist er bestenfalls „rechtsradikal“, eher aber ein „Rassist“ und „Volksverhetzer“, also ein moderner Ungläubiger, der ernsthaft keinen Platz in der neuen „Weltgemeinschaft“ beanspruchen kann.

Innerhalb dieser Entwicklung, deren laufende Phase auf die 1960er Jahre zurückgeht und durch die Globalisierung seit den 90ern entscheidend verstärkt

wurde, hat sich diese Propaganda zu einem Grundsatz der Politik verfestigt, der längst nicht mehr dem Willen der nationalen Politiken in Europa unterliegt. Im Zuge des EU-Ermächtigungsprozesses, der inzwischen drei Viertel der Souveränitäten der Mitgliedsstaaten an die Brüsseler Zentrale gezogen hat, ist dort auch die Kompetenz der Kultur- und Minderheitenpolitik im weitesten Sinne konzentriert.

Hinsichtlich islamischer Belange sind die einzelnen Regierungen in ihren Ländern, was zum Beispiel Migration, Moscheebau, Fragen zwischen Scharia, Verfassung und Rechtsstaat, Gestaltung der Dialog-Inhalte und -Formulierung, Umgang mit Familie, Frauen und Bildung, Auslegung der Grundrechte und Sicherheitsaspekte etc. angeht, kaum mehr entscheidungsfähig. Hier geriet die deutsche „Islamkonferenz“ auf Staatsebene zu einem ebenso effizienten Täuschungsmittel, wie der Lissabon-Vertrag auf Gesamtebene den Eindruck vorgaukelt, ein Europa der Staaten zu schaffen. Daß er statt dessen das Gegenteil, eine zentrale Feudalregierung erreicht und den Schlußstein in der Aushebelung aller Verfassungen und Installierung einer nicht gewählten Elite mit gänzlich unkontrollierbarer Macht bildet, ist vielfach, auch vom Autor dieses Beitrags, beschrieben worden und nicht zuletzt Gegenstand zahlreicher Initiativen, die eine europaweite Wiederbelebung der Demokratie anstreben.

Ein erheblicher Teil der Brüsseler Außenpolitik besteht darin, islamische Interessen zur Kernforderung der Politik zu erheben, sozusagen den Islam als Zentralstern in die Eurofahne zu stellen. Mithin werden die politisch entkernten EU-Staaten zu quasi-religiösen Motoren, die den Impetus der islamischen Kulturkolonien in Europa mit zielstrebigener Energie unterstützen. Deutschland hat sich als besonders folgsamer Vollstrecker dieses Vorgangs den Ruf eines ideologischen Geburtshelfers erworben, der seine Institutionen nahezu uneingeschränkt in den Dienst des proislamischen Weltbilds stellt. Denn in dem Maße, in dem sich die politischen Parteien dem Islam und seinen politreligiösen Ansprüchen öffneten, schwächten sie die Ansprüche der Mehrheitsgesellschaft in bezug auf deren verfassungsrechtlich verbrieften Rechte. Mit anderen Worten: Die Loyalität zum Islam ist auf dem besten Wege, staatstragende Funktionen zu übernehmen. Wer noch zweifelt, sei erneut ermuntert, die erstaunlich ähnlichen und überaus verbindlichen Sprach- und Handlungsregeln in den Parteien, Stiftungen, Kirchen, Universitäten in Betracht zu ziehen, ganz zu schweigen von den Medien, die diese Gleichschaltung federführend begleiten und fortwährend verstärken.

2. Die Euro-Institutionen als Islam-Vehikel

In der Fülle der Beispiele für diese Form moderner Sprachmagie – allen voran der „Respekt“ vor dem „Frieden“ und der „Toleranz“ des Islam – gibt es leichtverständlich viele Blindflecken, aus denen einer herausragt: die gänzliche Abwesenheit einer substantiellen Diskussion über die Scharia, über das Recht des Islam als umfassendes Regelwerk der muslimischen Gesellschaft. Denn würde eine solche Diskussion geführt, träte die Unvereinbarkeit mit Verfassung und Rechtsstaat zutage, eine Konsequenz freilich, die der EU-Pflicht-„Dialog“ ver-

meiden soll. Indem sich die Parteien von der Grundlage entfernen, auf der sie sich wählen lassen und zugleich die islamische Neugesellschaft unter ungeklärten Umständen einwandern und sich in separaten Kulturkolonien ansiedeln lassen, schaffen sie einen politischen Schwebezustand, der die Wähler täuscht, weil er zu Lasten der nichtislamischen Altgesellschaft geht.

Damit werden Verhältnisse geschaffen, die von großem Interesse für Partei-Neugründungen sein können. Denn sie stoßen auf Altparteien, die sich zunehmend selbst delegitimieren, weil sie sich vom Boden des Grundgesetzes entfernen. Dies nicht nur islambedingt, sondern auch aus diversen anderen Gründen, die der Verwaltungswissenschaftler *von Arnim* akribisch herausgearbeitet hat. Wenn also eine Partei heute mit Programmpunkten wie sozialer Marktwirtschaft, mehrheitsorientierter Arbeits- und Familienpolitik etc. antritt, verfolgt sie zwar demokratische Ziele, dürfte aber schon in den Startlöchern steckenbleiben. Denn nicht nur ist fachliche Kompetenz allein unzureichend, sondern inzwischen auch die gesamte Grundlage gesellschaftlichen Handelns abhängig von der Kompatibilität mit den Belangen des Islam.

Der Fehlstart bestünde in dem Dilemma, mit derlei Punkten dem Programmschema des alten Parteiensystems und damit auch dessen Spielregeln zu folgen. Die sind jedoch aus den genannten Gründen mit Skepsis zu betrachten, denn wenn der politische „Mainstream“ die Deutungsmacht des interkulturellen Fortschritts besetzt, kann er sie nur unter Einhaltung der EU-seitig verordneten Islamloyalität bewahren. Aus dem Dilemma wächst allerdings auch eine Chance: Wenn eine neue Partei sich dem Wahlvolk, zum Beispiel dem Drittel der Nichtwähler, als etwas wirklich Neues präsentieren will, kann sie sich allein schon dadurch als solide, alternative Kraft präsentieren, daß sie im Gegensatz zum verbrauchten, illoyalen und immer korrupter werdenden Altsystem auf festem demokratischem Boden steht.

Sie muß als Partei auftreten, die die Verfassung ernst nimmt und die Gesellschaft nicht interkulturell spaltet, sondern in guter europäischer Tradition den Interessenausgleich einer mündigen und transparenten Diskussion aussetzt. Auf diese Weise wird vermieden, daß die Menschen, ob Minderheit oder Mehrheit, nicht den Eindruck gewinnen, von ihren Repräsentanten zu Zwecken über den Tisch gezogen zu werden, zu denen sie nicht gewählt wurden. Dies trifft nicht nur auf die Mehrheit, sondern auch die muslimische Minderheit zu. Dort gibt es durchaus nicht wenige, die es ablehnen, von ihren zumeist orthodoxen Vertretern in das schariatische Kontrollsystem gezwungen zu werden, sich aber nicht artikulieren können, weil ihnen die deutsche Politik, selbst durch das islamistische EU-Diktat geknebelt, dafür keine Plattform gibt.

In den Kirchen gestalten sich die Verhältnisse ganz ähnlich. Obwohl ursprünglich nach eigenen Kriterien organisiert, gleichen sie sich in ihren „Dialog“-Foren zunehmend dem Erscheinungsbild der Parteien und Unternehmensstiftungen an. Dieser nach innen und außen gerichtete Konformismus bestätigt die Universalität des Islam, die neben der Politik und der Religion vor allem auch die Bildung, Justiz und Medien auf eine einheitliche Linie zwingt. Seit mehreren Jahrzehnten konnte sich eine elitär gesteuerte Informationspolitik verfestigen, die den Islam

in Europa als kommende Leitkultur etablierte, während sie über die bedrängten Lebensumstände der Nichtmuslime, vor allem der Christen in der Islamregion, ein immer dichteres Schweigegebot verhängte.

Hier macht sich der islamische Geltungsanspruch intensiv bemerkbar. Er muß nichtislamische Systeme überwinden, weil sie die Heilszusage der Scharia stören. Die vom „Dialog“ unentwegt gepriesene „Toleranz des Islam“ beschränkt sich auf regional und historisch begrenzte Phasen – wie z. B. das vielstrapazierte Cordoba im 10. Jahrhundert – die auf vereinzelte, gemäßigte Herrscher, nicht jedoch auf die Grundlagen des Glaubens zurückgehen. Folgerichtig wurden und werden solche Machthaber zu Zielscheiben der Orthodoxie, die sich regelmäßig – wie auch die heutigen Islamradikalen – auf die Glaubensgrößen *Ibn Taymiyya* (gest. 1328) und *Al-Ghazali* (gest. 1111) berufen – auf ersteren als das kompromißlose Urgestein des schariatischen Rechts und auf letzteren als den Vordenker der philosophisch unterlegten Religion.

3. Islam- und Westeliten

Wie der Orientalist *Tilman Nagel* in seiner detaillierten Darstellung des „Offenkundigen im Verborgenen“ (Die Heilszusage des sunnitischen Islams, Göttingen 2002) herleitet, bildet der Verbund aus Koran, Tradition und Scharia ein Passepartout universaler Weltdeutung, das den Eliten die dauerhafte Oberhand über das unverständige Volk garantiert. Schon fast modern argumentiert *Al-Ghazali*, daß den sichtbaren Dingen ein verborgener Sinn anhafte, den wahrzunehmen den Verständigen und von Allah mit Verstand Begabten, also den Herrschenden und ihren Ratgebern, vorbehalten bleibe (ebd., 212). Die systemische Nähe zu den westlichen Experten, deren alleinige Aufgabe es ist, die Komplexität der technisch-pluralistischen Gesellschaft zu deuten und das Volk davon abzugrenzen (*Norbert Bolz*), ist freilich zu offenkundig, um noch im Offenkundigen verborgen zu sein. Was *Al-Ghazali* ausführt („Nischen der Lichte“), zeigt nicht nur Parallelen zu *Leibniz'* Monadenlehre, sondern auch zur gemeinsamen, euro-arabischen Hermetiktradition. Deren elitäres Menschenbild weist frappierende Ähnlichkeiten mit dem Allah-Begriff als Dauerschöpfer auf. So wie die europäischen Hermetiker den Klerus durch den schöpferischen Ausnahmemenschen verdrängten, beauftragt auch Allah muslimische Ausnahmemenschen mit seiner Stellvertretung in der Führung der Gläubigen (vgl. NO 2/6 - 2007).

Diese Tradition setzt sich in unserer Zeit ungebrochen fort. Was im islamischen Mittelalter bis heute das „unverständige Volk“ war und ist, spiegelt sich durchaus auch in der westlichen Gesellschaft. Deren Massenmentalität aus Konsum und Toleranz läßt sich gegen die Erkenntnis der eigenen Situation abschotten, indem die suggestiven Sprachformeln des „Dialogs“ und Zensurfilter der Medien inzwischen sehr effiziente Steuerinstrumente bilden. Dabei half der historische Orientalismus, der sich über die Transportbänder der aufklärerischen Literatur, der kaiserlich-kolonialistischen Propaganda und der arabisch-hitleristischen Kollaboration allmählich verstärkte und schließlich in den „Dialog“ unserer Zeitgeschichte mündete. Als vorläufiger Schlußstein der letzten zweieinhalb

Jahrhunderte sorgte er als Hintergrund der neuen, proislamischen Deutungsmacht dafür, daß der Islam nicht nur zum „Miteigner Europas“ (EU-Kommission), sondern auch zum Synonym für „Frieden“ und seine Vertreter – ob muslimische oder nichtmuslimische Funktionäre – zu Zukunftsanwälten der kommenden Leitkultur wurden.

Die Praxis läßt keinen Zweifel: Wer in welcher Institution auch immer sein Fortkommen sichern will, kann dies ohne ein Bekenntnis zum Frieden des Islam kaum mehr gewährleisten. Da hier die Rolle der Eliten und ihr Machterhalt besonders betroffen sind und zu unbedachte Sprache oder gar Kritik die Karriere direkt gefährden, müssen sich die Akteure den obwaltenden Randbedingungen fügen. So wie sich zuvor die westlichen Ideologien auf die Ideale der Klasse und Rasse fixierten, so konvergieren nun die Fraktionszwänge in Politik, Bildung, Justiz, Kirchen und Medien auf die neue gemeinsame Leitkultur, die sich der wachsenden Immunisierung durch zensurierte Medien erfreut. Der aktuell laufende „Dialog“ läßt vermuten, daß der Fortschritt von Frieden und Freiheit offenbar ohne Anpassung, Gehorsam und Demut, ohne die intrinsische, unaufheb- bare Bindung an den Islam – zumindest Europa betreffend – kaum mehr möglich ist.

Natürlich erhebt sich die Frage nach dem zureichenden Grund für diesen „Strukturwandel“, der wir an anderer Stelle etwas genauer nachgegangen sind (NO 4/09). Wir haben es mit einer langfristig verwurzelten Machtform zu tun, die auf die hermetischen Traditionen der Renaissance und Neuzeit sowie die Geheimbünde der Aufklärung und deren moderne Nachfolger – vornehmlich amerikani- scher Observanz – zurückgeht. Heute präsentiert sich die profane Praxis esote- risch organisierter Macht als „Konstruktivismus“, als mathematisierte Sozial- technik. Nun zwar erheblich anonymisiert, vereinnahmt sie die Loyalität der Gesellschaft nach wie vor vergleichbar mit den europäischen Kaisern und Päp- sten, die sich einst auf die weniger entwickelten Methoden der höfischen Magier und Astrologen stützten. Galionsfigur und Qualitätszeichen hermetischer Herr- schaft ist das elitäre Genie, der soziopathische Machtmensch, *Nietzsches* „Über- mensch“. Als Schöpfer und Naturgestalter tritt er in die Stellvertretung Gottes ein, verdrängt ihn in der Säkularisierung und betreibt dabei „schöpferische Zer- störung“, um das ständig „Neue“ zu schaffen. Der Doppelimpuls der „Innovati- on“ aus Toleranz und Effizienz sichert mit interkulturell gepolter Wissenschaft und Kapitalkraft den Machterhalt in der Moderne.

Friedrich Nietzsche brachte es einmal mehr auf einen nüchternen Punkt. Ihm ging es um die Vergeßlichkeit der Menschen als Kontrollgarantie für die Eliten: „... ein wenig tabula rasa des Bewußtseins, damit wieder Platz wird für Neues, vor allem für die vornehmeren Funktionen und Funktionäre, für Regieren, Vor- aussehn, Vorausbestimmen ... Was setzt das aber alles voraus? Wie muß der Mensch, um dermaßen über die Zukunft voraus zu verfügen, erst gelernt haben ... das Ferne wie gegenwärtig sehn und vorwegnehmen, was Zweck ist ... wie muß dazu der Mensch selbst vorerst *berechenbar, regelmäßig, notwendig* ge- worden sein ... für sich *als Zukunft* gutsagen zu können!“

Insofern läßt sich „der Islam“ umso effektiver als Machtmittel über die Westmenschen nutzen, je mehr diese sowohl die Eigen- als auch Fremdgegeschichte vergessen. Da beides immer weniger unterscheidbar wird, kann auch umso mehr „Toleranz“ geübt werden. Hier gedeiht jenes pflegeleichte Volk von guten Menschen, das für die Zukunft „gutsagt“, indem es auf eine eigene Zukunft verzichtet und in Respekt und Demut das Heilsziel des islamischen Friedens erwartet. Kein Wunder, daß Skeptiker zu „Islamophoben“, „Rechtsradikalen“, „Rassisten“ oder gar zu „Geschwüren“ geraten, wie der Generalsekretär des Zentralrats der Muslime in Deutschland in echt arabo-nazistischer Sprachtradition formulierte (Interview *Isabelle Wiedemeier/news.de* 8.9.09).

Einmal mehr ging es, wie schon die Affäre um den Hessischen Kulturpreis 2009 beispielhaft gezeigt hatte, um den interkulturellen „Respekt“, den Nichtmuslime – der koranische, inzwischen auch im Westen bekannte Begriff „*dhimmi*“ bedeutet Untertan und Schuldner – der neuen Leitkultur in besonderem Maße schulden, wenn sie deren „Schutz“ genießen wollen. Gestützt von den Dialogabteilungen der Institutionen, fordern und erhalten deren Vertreter islamgerechtes Wohlverhalten vom demokratischen „Rechtsstaat“ und modernen Christentum, wobei das imperiale Feudalrecht der Scharia unberührt bleibt. Diese grundsätzliche Asymmetrie ist es, die von der EU und der OIC (Organization of the Islamic Conference) gemeinsam formuliert, installiert und fortwährend verstärkt, das Nietzeanische Ziel anpeilt: die Aufzucht des westlich-pluralistischen Menschen zu einem einförmigen, berechenbaren „Herdenthier“, das man auch „Gutmensch“ nennt.

Und nicht nur das: So wie der Ausnahmemensch bzw. „Übermensch“ die Vorbildfigur der Eliten bildet – mit *Barak Hussein Obama* als jüngstem, nahezu messianischem Exemplar der westlichen Führungsspezies – vertritt der Gutmensch die willige Masse. In der innovativen Welt des Konsumismus, Entertainment und Jobnomadentums steht sie unter dem dominanten Druck von Medien, deren Berichterstattung den massiven Direktiven der wirtschaftlichen Deutungsmacht folgt. Dabei entpuppt sich auch das Doppel-Feindbild, das die Moderne als langfristig wirksames Erbe der Aufklärung übernommen hat: Staat und Kirche. Seit den Gründerzeiten des 18. Jahrhunderts machte deren Absolutismus, ausgehöhlt durch die Revolutionen und Kriege *Napoleons*, *Lenins* und *Hitlers*, einen grundlegenden Wachwechsel durch. An dessen Stelle setzten sich Kapital und Wissenschaft mit globalfinanziellen Machtebenen, die die Staaten und Kulturen nun in eine neue Rangfolge von „Emerging Markets“, von interkulturellen Einheiten von mehr oder minder ausgeprägter, wirtschaftlicher Ergiebigkeit anordnet.

Dabei verlieren Verfassungsstaat und Christentum in dem Maße ihre Souveränität, in dem sie zu Vehikeln, zu Gestaltungsmitteln der globalfinanziellen Eliten werden. Nicht zufällig wurde der Finanzcrash von 2008/09 von muslimischen Großinvestoren ausgelöst, wobei die Rolle der internationalen Politik als Vasallin des börsengeleiteten „Strukturwandels“ unübersehbar zum Vorschein kam. Offener als je zuvor aktivierten die Staaten ihre Steuermittel zum Ausgleich dessen, was durch Spekulation, Anlegerbetrug und feudale Bonusbereicherung

verloren. Gleichmaßen drängte sich die Dominanz der Banken in den Vordergrund, deren praktisches Erpressungspotential die politische Finanzhoheit zur Erfüllungsgehilfin des Investmentbanking degradierte (vgl. Raddatz, Der Absturz, Anatomie einer Systemkrise, Berlin 2009).

4. Religionsfreiheit für die Scharia

Indem seit Jahrzehnten das Ferne und Fremde immer gegenwärtiger werden, und das Nahe und Eigene hinter den Schleiern des Vergessens verschwinden konnten, zeichneten sich zunehmend die gewandelten Wahrnehmungskonturen des „Dialogs“ ab. Während die Interessen des Islam in Europa – allem voran der Moscheebau – rasant Fuß faßten, wurde die Akzeptanz der Christen und der demokratischen Grundrechte als ihrer säkularen Nachfolge immer problematischer – und dies nicht nur in der Islamregion, sondern auch in Europa selbst. Um diesen Trend zugunsten des Islam abzusichern, wird die Scharia – unabhängig von ihrem Konfliktpotential – dem kaum hinterfragbaren Immunschutz der Religionsfreiheit unterstellt.

Mathias Rohe, einer der einschlägigen Protagonisten und längst zum Kryptomuslim mutiert, ist hier in so unermüdlicher wie effizienter Desinformation tätig: „Die Religionsfreiheit schützt Mehrheit und Minderheiten gleichermaßen. Initiativen zur generellen Beschränkung von Moscheebauten lassen insofern ein mehr als fragwürdiges Verständnis von europäischer Menschenrechtskultur erkennen. Eine ‚Rechtsordnung‘, die auf derartig agierende ‚Verteidiger‘ angewiesen wäre, bräuchte keine Gegner mehr“ (Rheinischer Merkur 19/09). In dieser Wahrnehmung spielt das islamische Recht natürlich bereits die Rolle der kommenden Leitordnung. Rechtsmeinungen westlicher Juristen, welche die Scharia als nicht vereinbar mit dem Grundgesetz einschätzen, nehmen sich hier wie Relikte einer fossilen Denk- und Weltform aus und werden – hier nicht einmal unzutreffend – als „Rechtsradikale“ ausgrenzt.

Folgerichtig hat sich ein gänzlich anders ausgerichteter Doppeltrend entfaltet, der die Logik des modernen Doppel-Feindbilds Kirche-Staat widerspiegelt. Aus dessen Sicht erscheint es natürlich, die christlichen Restgemeinden im Islamgebiet zu eliminieren sowie parallel dazu die Ethik des Rechtsstaats und Christentums in Europa als traditionell gewaltbesetzt und zudem völlig überholt zu diskriminieren. Dabei ist nicht zu übersehen, daß der geistige Wandel durch eine gezielte Migrations- und Moscheepolitik begleitet wird, die einen graduellen demographischen Austausch bewirkt. In der Praxis besteht ein nahezu vollständiges mediales Schweigegebot über islamische Repressalien an Christen und deren Massenflucht aus der gesamten Region sowie ein ebenso dichter Maulkorb die zentrale Rolle betreffend, welche die Scharia sowohl für den einzelnen Muslim als auch die Umma, die islamische Gemeinschaft spielt.

Der Verfassungsstaat, der sich weltanschaulich neutral verhalten und allen Religionen Gleichbehandlung und freie Ausübung gewähren soll, kann diese Pflicht hinsichtlich des islamischen Geltungsanspruchs schlicht nicht erfüllen. Denn hier bilden Rechtsordnung und Sitte durch ihre bindenden Vorschriften eine Einheit,

während man aus westlicher Sicht für zahllose Situationen einen Ermessensspielraum durch Formen und Gewohnheit vorgibt. Dem steht diametral die offizielle Sicht des islamischen Gesetzes entgegen, das dem Muslim strikte Loyalität abfordert, somit auch nur sehr geringe Spielräume zuläßt und demgemäß das strikte Schweigegebot in Europa erklärbar macht:

„Die Scharia ist der Königsweg, die gerade Straße. Allah hat sie aus seinem Wesen gestiftet; er hat ... ihr so viel Kraft und Beständigkeit zugemessen, daß sie ewig bleiben wird, geschützt davor, sich zu Nichtigem oder Irrtum zu neigen ... So wurde den Menschen deutlich, daß die Scharia alle Angelegenheiten des Lebens, die überhaupt auftreten können, umfaßt, seien es solche des Glaubens und des Ritus, seien es solche der Beziehungen (der Menschen), 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. (Das alles regelt die Scharia) in einer Weise, die die Lösung der Probleme, die Abwehr der Verwirrung ... gewährleistet, die auch Glück, Sicherheit, Gerechtigkeit und Beständigkeit auf dem richtigen Weg und im höchsten Ideal garantiert“ (Enzyklopädie der islamischen Rechtswissenschaft).

Der Kommentar des Orientalisten *Tilman Nagel* läßt hier wenig Raum für Mißverständnisse: „Der Kontrast zwischen beiden Auffassungen von Recht springt sofort ins Auge: Allumfassender, die Ethik ausdrücklich einschließender Regungsanspruch auf der islamischen Seite – deutliche, inhaltlich begründete Trennung zwischen dem Sittlichen und der Rechtsordnung auf der europäischen Seite – Verflechtung in die sich wandelnden Verhältnisse auf der europäischen, göttlicher Ursprung auf der islamischen ...“

Während die Rechtssetzung auf der europäischen Seite der Vernunft des Menschen und im Islam der Vernunft Allahs entspringt, heißt es weiter:

„Die Scharia ist das folgerichtige Korrelat der von Mohammed verkündeten Heilsbotschaft. Diese besagt, daß das Diesseits in all seinen Facetten und so auch der Mensch in allem, was er erlebt, denkt, tut, spricht, die Erscheinungsweise des unermüdlich handelnden Schöpfergottes ist. Es gibt außer dessen eigenem Sein nichts Seiendes, das nicht in allen Einzelheiten so und gerade so, wie es in Erscheinung tritt, von Allah vor aller Zeit festgelegt worden wäre und zu dem ihm zgedachten Zeitpunkt durch Allah ins Dasein gerufen würde. Da dies so ist, ist alles Handeln und Streben des Menschen nicht dessen eigenes Werk, sondern eben das Werk des Schöpfers, der, solange es eine geschaffene Welt gibt, niemals ruht.“

Während ein „garantiertes, höchstes Ideal“ aus westlicher Sicht nichts anderes als eine Utopie ist, erlangt es dagegen im Islam einen hohen Realitätsgrad. Das macht es auch so attraktiv für die das Prinzip der „schöpferische Zerstörung“ europäischer Machart, die organischen Nazismus, dialektischen Sozialismus und technischen Neoliberalismus gleichermaßen verbindet. Anderenfalls hätte sich diese Kultur nicht zu einem weltgeschichtlichen Faktor entwickeln können, dem sich der Orientalismus in Europa seit der Aufklärung in zunehmendem Maße

anverwandelt. Wenn sich ihm heute die gesamte Euro-Politik unterwirft, bestätigt sich Allahs Schöpferkraft doppelt, weil die Westler die Welt zu gestalten glauben, während Allah sie als eine Art Bauchrednerpuppen benutzt, um die Welt durch sie in seinem Sinne zu verändern.

Aus islamischer Sicht bedeutet die westliche Religionsfreiheit nichts anderes als den Tribut, den die jüdisch-christlichen „Schriftbesitzer“ in Demut zu entrichten haben (9/29). Denn sie gelten trotz aller Säkularisierung immer noch als „Schriftverfälscher“, die mit Thora und Bibel den seit ewig existenten Koran frech übertrumpfen wollen. In dieser Logik bleibt nicht nur dem Muslim, sondern auch jedem mit interkulturellem „Dialog“-Verstand begabten Westmenschen als einzige Bezugsgröße die Scharia, jenes universale Gesetz, das aus Koran und Muhammad-Tradition hervorgeht.

Dabei werden die Randbedingungen für die Tributzahlung von der Dialogdoktrin gesetzt. Die Pauschalgebote zu Toleranz und Respekt sowie die sprachmagische Dauerwarnung vor der Seuche der „Islamophobie“ wachsen zu einer europaweiten Gebetsmühle, der kein Bereich von gesellschaftlicher Relevanz entgeht. In der totalitären Tradition der links-rechten Ideologien machen sich die Euro-Eliten das Allahgesetz zueigen, um eine proislamische Mentalität zu erzwingen, ein umfassendes Moscheebauprogramm durchzusetzen sowie gegen die Verfassung die Institutionen des Staates, speziell seine Finanzpotentiale und Sozialbudgets, den islamischen Interessen verfügbar zu machen.

Unter US-Ägide verfolgt die Euro-Politik – Deutschland voran – dieses Konzept seit vielen Jahren mit wachsendem Nachdruck. Insofern sollte weniger von einer „Integration“ der Muslime, sondern einer Anpassung des Euro-Systems an das Islam-System die Rede sein. Die Scharia fordert die vollständige Hinwendung des Gläubigen zu Allah und die Befolgung seiner Vorschriften, die den sakralen Ritus und den profanen Alltag mit besonderer Betonung des Geschäftslebens regeln. Indem die Euro-Politik die klassische Islamforschung als „Eurozentrismus“ verwirft, skeptische Kommentare zur Scharia und ihrer gewaltbesetzten Geschichte als „Rassismus“ ausgrenzt und den „Respekt vor dem Islam“ als neue Existenzform zwingend vorschreibt, installiert sie sich selbst als eine Art westliches Imamat, das den Original-Imamen, wie es irreführend heißt, „den Weg in die Demokratie“ ebnet.

5. Moderne Anpassung an Allahs Ritus

Indem diese „Quasimame“ nun freilich die Hinwendung zu Allah und seinem Gesetz nachahmen, vollziehen die Dialogführer und ihre gutmenschlichen Vollstrecker in der Tat den Akt der koranisch geforderten Unterwerfung zum Dhimmitum, die den islamisch geführten Strukturwandel in Europa – gleiche Bedingungen vorausgesetzt – zu einem unumkehrbaren Wandel des gesamten Weltbilds macht. Dabei ist immer wieder die dichte Verschränkung von Ritus und Alltag zu betonen, die im Westen kaum verstanden wird. Die pluralistische Streuung bzw. Zerstreung hat frühere Bezugsgrößen wie Religion, Nation, Rasse, Klasse, Gemeinwohl etc. aufgelöst und gerade deshalb ein Vakuum von

besonderer Anziehungskraft erzeugt. Wie erwähnt, wird die moderne Masse unter dem medial verstärkten Druck der technischen Konsum- und Weltgestaltung immer lenkbarer und kann im Prinzip auf jeden alternativen Zweck hin, zum Beispiel die aufkommende Feudalkultur, die die Demokratie ablöst, ausgerichtet werden.

Naturgemäß ist in der Dialogdoktrin keine Rede vom islamischen Ritus-Alltag-Verbund. Er macht nicht nur die westliche Trennung von Religion und Staat rückgängig, sondern wird auch der wirtschaftlichen Deutungsmacht gerecht, die spätestens seit dem Zweiten Weltkrieg die globalistische Expansion dominiert. Während man sich im Westen von den spektakulären Körperstrafen der Scharia – Köpfen, Steinigen, Amputieren etc. – beeindruckt läßt, wird der Blick von der eigentlichen Wirkung abgelenkt, der Filterung des gesamten Denkens und Handelns durch den permanenten Schöpfungsraster Allahs und sein bis ins feinste Detail gehendes Regelwerk.

Dabei bildet der Ritus-Alltag-Verbund als Lebensmitte der islamischen Kultur das zwingende Ergebnis der in Koran und Tradition stereotyp wiederholten Notwendigkeit von Gebet (*salat*) und Bußopfer (*zakat*). Letzteres wird allzu oft als „Almosensteuer“ mißverstanden, geht jedoch in seiner sakralen und profanen Wirkung weit über den Inhalt dieses Begriffes hinaus. *Zakat* als Bußopfer bedeutet zugleich *Reinigung, Rechtfertigung und Wachstum*, womit – dem Ablaufbetrieb und nachfolgenden Calvinismus nicht unähnlich – die Einbindung des privaten Besitzes in das islamische Gemeinwohl gewährleistet und für den großzügig Spendenden die Heilszusage Allahs abgesichert werden sollen. So wie das Gebet den Tagesablauf regelt, so sorgt das Bußopfer dafür, daß sich das gesamte islamische Geschäftsleben unter der Ägide der Scharia vollzieht.

Leicht erkennbar führt diese Schnittstelle auch die westliche Chimäre einer Trennung von Islam und Islamismus *ad absurdum*. Natürlich ist das Gegenteil der Fall: „Gemäßigter“ Islam und „radikaler“ Islamismus treiben nach außen ein dialektisches Verwirrspiel, das sich nach innen – über Gebet und Bußopfer – als „der Islam“ vollzieht und nach außen im institutionellen Tandem der *Moschee und Stiftung* sichtbar wird. Wer regelmäßig betet, zumindest am politischen Freitags-„Gebet“ teilnimmt, und seinem Besitzstand angemessen spendet, ist ein vollwertiger Muslim und kann nicht nur mit dem Wohlwollen Allahs und der Gemeinschaft, sondern auch damit rechnen, von den Repressalien der Islamisten verschont zu bleiben.

Alle Machthaber des Islam hatten und haben diese Mindestforderung der Scharia zu erfüllen, eine Grundbedingung freilich, die wie sich unschwer erkennen läßt, ebenso auf diejenigen Westler zutrifft, die in Europa als Funktionäre der Islaminstallation wirken. Indem sie die von der OIC verordneten Moscheebauprogramme durchführen, ohne nähere Prüfung schariatlich geordnete Rechts- und Geschäftsbereiche zulassen und die Stiftungen als sakrale Einrichtungen akzeptieren, deren Infrastruktur gern auch von Terroristen genutzt wird, driften die Euro-Funktionäre in eine neue Form politischer Mimikry. In Parteien, Universitäten, Kirchen, Gerichten, Medien etc. agieren sie als eine Art Staatsschauspieler, die ihren Machterhalt zu sichern glauben, indem sie der Bevölkerung, die sich

derweil nicht nur geistig, sondern auch demographisch verflüchtigt, mit der Dauerkritik an „Ausländerfeindlichkeit“, Anspruchsdenken“ etc. ein gigantisches Verzichtsprogramm auferlegt. Im Rahmen der „Antidiskriminierung“ treten die Mehrheitsrechte immer weiter hinter die Minderheitenrechte zurück, eine Umkehrung der Diskriminierung, die den Geltungsanspruch des Islam speziell bevorteilt und zur neuen Leitkultur qualifiziert. Mithin wird nicht der islamische Weg in die Demokratie, sondern der europäische Weg in den Islam geebnet.

Da der muslimische Religionsritus die Politik und der Geschäftsalltag die Religion umfaßt, gehen die proislamischen Dialogführer im Westen eine weitreichende Verpflichtung ein, die ihnen oft gar nicht bewußt ist. Die Universalität des Islam zwingt sie, die Rechte der Mehrheit dem Recht des Islam nachzuordnen und die muslimische Minderheit zu einer sakrosankt-privilegierten Gruppe aufzuwerten. So schwenken sie auf ganz natürliche Weise in das Selbstverständnis des Islam ein, der sich schon vom Koran her als „beste Gemeinschaft“ versteht, „welche die Erde je hervorgebracht hat“ (3/111). Diejenigen, die an Allah glauben und sein Gesetz erfüllen, treten in die Stellvertretung des islamischen Schöpfergottes ein: „Ihr befiehlt das Rechte und verbietet das Unrechte.“

Zwischen westlichen Quasimamen, die „Islamophobie“, das „Feindbild Islam“ und sonstige „rechtsradikale“ Widerstände bekämpfen, sowie den Originalimamen, die „auf dem Weg Allahs“ das Djihadgebot erfüllen und die Ausbreitung des Islam betreiben, besteht ersichtlich kein wirklicher, zumindest kein substantieller Unterschied. Die Seinsformen der islamischen und westlichen Eliten sind vergleichbar, weil sich beide an den Maßstäben der Scharia messen lassen, erstere mehr, letztere weniger.

Den Muslimen kommt dies völlig normal vor, weil ihnen Allah letztliche Dominanz über allen anderen Kulturformen versprochen hat. Dagegen haben die Euro-Bevölkerungen mit der Islamisierung sichtliche Probleme, weil sie immer noch der Illusion anhängen, daß die gewählten Volksvertreter ihren demokratischen Pflichten folgen, während sie ihre Loyalität freilich längst den islamischen Interessen unterstellen.

6. Menschenrechte erster und zweiter Klasse

Konkreter Ausdruck dieses universalen Wandels sind die diversen Asymmetrien, die den politisch-sozial-rechtlichen Pluralismus immer einheitlicher auf die Leitfunktion der islamischen Minderheit festlegen und zugleich damit den demokratischen Konsens zu Lasten der Mehrheitsrechte aufheben. Parallel zur Religionsfreiheit, die der Scharia über das Moscheebauprogramm ungeprüfte und unumkehrbare Geltung einräumt, entsteht ein neues Verständnis der Menschenrechte, die wie sich nun mit unabweisbarer Logik aufdrängt, in eine Zweiklassen-Struktur zu unterteilen sind.

Nach der Kairoer Menschenrechtserklärung von 1991 kann nur das als „Menschenrecht“ bezeichnet werden, was der Scharia entspricht, so daß alles andere – insbesondere die nach westlicher Verfassung lebenden Menschen – der schon in Koran und Tradition festgelegten, dienstbaren Dhimmi-Unterklasse angehören,

die ihrerseits zur Disposition der „besten Gemeinschaft“ steht. Da die Scharia Ritus und Geschäft umfaßt, ist sie auf dem besten Wege, sich im Rahmen der markttechnischen „Deregulierung“ zum obersten Regulierungsfaktor der europäischen Globalisierung zu entfalten. Wer hier zweifelt, mag sich die von der EU unterstützten Verlautbarungen der UNO-Menschenrechtskommission anschauen. Sie bezeichnet es schlicht als „Rassismus“, den Muslimen ein Grundrechtsverständnis nach herkömmlichem, westlichem Muster zuzumuten, womit sich wiederum der Kreis zur Dialogdoktrin schließt. Bekanntlich erscheint aus deren Sicht bereits jede Form herkömmlicher, d. h. wissenschaftlicher Islaminformation, geschweige denn aus ihr abgeleiteter Skepsis und Kritik, als „Rechtsradikalismus“, eine Wahrnehmung, die den „Dialog“ als psychische Projektion offenbart.

Der Rechtsrassismus, wie ihn die einseitige Privilegierung der Scharia darstellt, projiziert sich in den „Rechtsradikalismus“, mit dem die Dialogpolitik die Verfassung diffamiert und die Bedrohung durch demokratische Mehrheitsrechte abwehrt. Zusätzliche psychologische Schutzklischees ziehen mit „Pessimismus“, „Ängsteschüren“ und der obligaten „Islamophobie“ immer gleiche Kreise, die einerseits Zeit für die Islaminstallation gewinnen, andererseits aber auch „Demosphobie“, eine diffuse Furcht vor dem letztlich unberechenbaren Volk erkennen lassen.

Umso wichtiger wird die feste Einschleifung dieses Formelwerks, das sich vor der Folie des schariatistischen Rechtsrassismus als klassische Sprachmagie entpuppt. Wie erwähnt, läßt sich über die Streuung des Bewußtseins in Arbeit und Konsum sowie in diesem Sinne konformierte Medien die kollektive Wahrnehmung durchaus steuern und damit auch die uralte Elitentradition der alchemistischen Menschenmanipulation fortsetzen, die wir an anderer Stelle beschrieben haben (vgl. NO 6/09). Sie basiert auf den Prinzipien der Dekonstruktion und Wiederholung, die über das Medium der Sprache und das Fluidum gewaltbesetzter Macht jenes Konzept der ideologischen „Bewegung“ erzeugt, die wiederum für das Europa der Aufklärung und Moderne kennzeichnend wurde. Nach den Napoleonischen Kriegen und den nachfolgenden, totalitären Links-Rechts-Experimenten geht sie nun in eine Fusion aus Links, Rechts und Liberal über, die von der „unsichtbaren Hand“ des Marktes gelenkt und über die Strukturen der Sozialtechnik („Road Maps“) kontrolliert wird.

Aus dieser umfassenden Retorte taucht immer deutlicher das Phänomen des „Emerging Market“ auf, das sich mit den Großakteuren Islamregion, Indien, China zunehmend in die westliche Führung der Globalisierung einmischt. Demgemäß verliert das frühere Argument der Wirtschafts- und Bildungsschwäche des Islam an Gewicht, weil es nicht auf das Gemeinwohl, sondern den Machterhalt um jeden Preis ankommt. In dessen Interesse entstehen weltweit elitäre Kaderschmieden, die ihre Absolventen in die Topetagen von Wirtschaft, Politik und Bildung schleusen und die Kräfte zugunsten einer sich über die Börsen selbst regulierenden, d. h. gewinnmaximierenden „Weltgesellschaft“ bündeln.

In diesem Kontext läßt sich, wie die letzte Finanzkrise dokumentiert, ein aufklärerisches Feindbild, das sich mit dem islamischen Feindbild deckt, sehr effizient

schwächen. Es ist der demokratische Rechtsstaat, der wie oben angedeutet, nach neoliberalen Prinzip „dereguliert“ wird, indem die wirtschaftliche Steuerungskraft die staatliche Steuerhoheit und somit sowohl die ideologische als auch finanzielle Kontrolle der Institutionen an sich zieht. Dabei spielt der schariatische Rechtsrassismus die mit Abstand wichtigste Rolle. Er verbindet eine vitale Politreligion mit Öl, Geld und Konsumkraft, eine Kombination von geradezu charismatischer Überzeugungskraft, die allerdings die staatlichen Institutionen ebenso vital spaltet.

Denn diejenigen, die sich dem „Emerging Market“ Islam anpassen, erhalten Fördergelder und prosperieren; diejenigen dagegen, die in einem echten Dialog die mit der neuen Leitkultur verbundenen Risiken prüfen wollen, erhalten keinen Zugang zu den interkulturellen „Fleischtopfen“ und sind wachsender Degeneration und Schwindsucht anheim gegeben. Insofern ist in jüngerer Zeit kaum eine Sachlage denkbar, in der sich die alte Weisheit „Schweigen ist Gold“ umfassender, präziser und realistischer hätte bestätigen können. Es lohnt sich also, die Gewalt an Nichtmuslimen mit der verordneten Fernstenliebe zu verdecken, wie denn auch der Massenmord an Christen im Sudan den Weg in die Medien erst fand, als er in Darfur auf Muslime übergriff und begann, das höherwertige Leben der „besten Gemeinschaft“ zu gefährden.

Mit Blick auf die „Natur“ der Sache kann nicht erstaunen, daß sich die Scharia in ihrem Ursprungsgebiet auf noch vitalerem Vormarsch als in ihrer europäischen Neo-Kolonie befindet. Es sind als besonders tolerant und fortschrittlich geltende und zugleich volkreiche Länder wie Ägypten, Nigeria, Pakistan und Indonesien, die allein schon fast die Hälfte der Umma ausmachen und mit besonderer Rigorosität gegen die traditionell bedrängten Christen vorgehen. Parallel zur „Antidiskriminierung“ in Europa entwickeln die muslimischen Machthaber „Antiblasphemie“-Gesetze, die Christentum und Demokratie auf Islamgebiet ebenso unterdrücken, wie die „Antidiskriminierung“ die Rechtsstaatlichkeit in den islamorientierten EU-Staaten aushöhlt. So wie die Muslime – nicht nur in den genannten Ländern – Christenmädchen per Vergewaltigung „markieren“, um sie ihrem Harem und dem Islam einzuverleiben, so hat sich in Europa der Begriff des „Ehrenmords“ eingebürgert, mit dem zum Ausdruck gebracht werden soll, daß die islamisch ausgeführte Tötung – speziell die von Frauen – von besonderer, herausgehobener Qualität und daher dem westlichen Recht auf Dauer zu entziehen ist.

Das totalitäre Charisma der Scharia bewerkstelligt in der Tat genau das, was der „Dialog“ seit Jahrzehnten anstrebt: die Harmonisierung der kulturellen Gegensätze unter einem einheitlichen, interkulturellen Logo, das mit dem „Frieden des Islam“ seine Idealformel gefunden hat. So wie es im Islamgebiet als Widerstand gegen den Islam gilt, wenn man in Gewaltaktionen gegen Christen eingreift, solidarisieren sich die „Dialog“-Referenten vieler Institutionen in Europa mit dem „authentischen“ Islam, wenn dessen Kritiker oder auch nur simple Demokraten die Anpassung der Scharia an die Regeln des Rechtsstaats fordern. Mithin gehört es inzwischen zum guten Ton, „Verständnis“ für islamische Gewalt gegen die Bemühungen um Integration zu äußern, und auch die Gerichte haben längst

damit begonnen, das „geltende Recht“ zu spalten. Während es in Bereichen, die mit dem Islam (noch) nichts zu tun haben, dem normalen, sehr langsamen Wandel unterliegt, vollzieht sich in den islamrelevanten Bereichen – insbesondere in bezug auf die Grundrechte – eine rasante Transformation, die der Scharia wachsende Freiräume schafft.

Auch wenn es den Dialogführern unangenehm oder gar nicht bewußt ist, so zeigt doch ihre Ideologie das eindeutige Bestreben, sich über das Vehikel des Islam die Lizenz zur Unterdrückung der Nichtmuslime anzueignen. Letztere berufen sich auf Regeln des „demokratischen Rechtsstaats“, die freilich immer weniger wert und wirksam sind, weil sie langsam, aber sicher einem anderen Wertesystem, nämlich dem der Scharia, weichen müssen. Seit Jahrzehnten ist in Europa von „Integration“ die Rede, wobei regelmäßig die Wahrung islamischer Interessen gemeint ist. Zu keiner Zeit haben dabei jemals andere Kulturen und Nationalitäten – Inder, Chinesen, Südamerikaner etc. – irgendeine Rolle gespielt.

Vor diesem Hintergrund erscheint der Rechtsrassismus, der aus der islamischen Ritus-Geschäft-Klammer kommt, alles andere als unlogisch oder gar unnatürlich. Ganz im Gegenteil: Die Christenverfolgungen in der Islamregion sind ein stabiler Index für die erstarkende Orthodoxie, der seine Fortsetzung im komplizierten Schweigen der westlichen Eliten findet. Die praktische Ergänzung erfolgt durch den gezielten Moscheebau der Kommunen, zu dem die Muslime kaum noch etwas beizutragen brauchen. Allah hat ihre westlichen Helfer inzwischen so durchgehend auf demütiges Dhimmitum getrimmt, daß sich kaum noch islamische Forderungen denken lassen, die nicht erfüllt werden könnten.

Die Prozedur ist immer dieselbe: Eine muslimische Gemeinde kauft ein Grundstück, zumeist mit Geldern aus dubiosen Quellen, stellt einen Bauantrag, der nach Prüfung und eventueller Nachbesserung regelmäßig genehmigt wird, weil die Behörde nicht nach politischen, sondern baurechtlichen Kriterien entscheidet. Da die Religionsfreiheit den Islam mitsamt seiner Geltungsansprüche schützt, gehen alle kritischen Bürgerinitiativen ins Leere. Da auch die kommunalen Funktionäre den offiziellen Leitlinien des proislamischen „Dialogs“ folgen und das Islaminteresse durchsetzen, müssen sie dessen Verfassungsfeindlichkeit ausblenden und jeden Moscheebau als Folge der Religionsfreiheit oder einfach als „Bereicherung“ propagieren. Wer dieser Wertung aufgrund der anderslautenden Geschichte und laufenden Realität im Islamegebiet mißtraut, soll wie es von Seiten der kommunalen Moscheebürokraten zuweilen heißt, „sich ein anderes Land suchen.“ Es scheint, als ginge die einheimische Mehrheit harten Zeiten entgegen, ganz zu schweigen von den Christen und liberalen Muslimen in der Islamregion bzw. nicht zuletzt auch der düsteren Perspektive im Israel-Palästina-Konflikt.

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

Heinrich Pompey

Gedanken zur Caritastheologie

Wenn jemand die tiefen christlichen Wurzeln des Dienstes am Armen verstehen will, sei es die Gegenwart Jesu im Armen wie die Gegenwart Jesu im helfenden Jünger, dann sind die von *Georg von Lengerke* vorgelegten systematisch-theologischen Forschungen eine caritastheologische Fundgrube. Sie enthalten eine großartige Analyse der doppelten „Wirk“-lichkeit Jesu Christi sei es im Armen oder im Helfer. Eine einmalige und zugleich vielfältige Palette theologischer Sichtweisen der Gegenwart Christi im Armen wird transparent.

Hinsichtlich der theologischen Grundlagen für die Caritasarbeit der Kirche stellt die vorgelegte Forschungsarbeit ein orientierendes Werk von höchster Qualität dar, das eine Vielzahl beachtlicher caritastheologischer Tiefenbohrungen enthält. So lädt der von *Lengerke* vorgelegte theologische Befund dazu ein, nach der praktischen Relevanz der Ergebnisse für eine sich christlich definierende Caritas der Kirche zu fragen:

Georg von Lengerke, Die Begegnung mit Christus im Armen, Reihe: Studien zur systematischen und spirituellen Theologie, hrsg. von G. Greshake, M. Kehl, W. Löser, Bd. 43. Echter Verlag Würzburg 2007, X + 357 S.

Nach Vorüberlegungen werden im ersten Hauptteil die Praxis und die Konzepte der lateinamerikanischen Basisgemeinden der Befreiungstheologie (22), der Katholischen Integrierten Gemeinde in Deutschland (117) und der internationalen Arche-Gemeinschaft (222) phänomenologisch beschrieben wie systematisch-theologisch befragt. Nach den am Ende des Hauptteils formulierten Zwischenfragen wendet sich *Lengerke* zwei theologisch-systematischen Konzepten zu: der Theologie *U. v. Balthasars* und *D. Bonhoeffers*. Aus ihrem theologischen Verständnis sucht er die Frage nach der Gegenwart Christi im Armen zu erhellen.

Beide Teile der Forschungsarbeit: die Phänomenologie der praktischen Modelle und die systematische Analyse der zwei Theologien stellen aufeinander aufbauende Teile dar. Methodisch strukturiert der Autor die Arbeit so, „daß erstens von der Gegenwart Jesu Christi im Armen vor allem angesichts der konkreten Begegnung mit Menschen in Not gesprochen wird und daß zweitens die systematische Theologie im Rückgriff auf die Offenbarung und den gelebten Glauben als Instrumentarium für ein verantwortete Rede von dieser Gegenwart des Herrn“ bereitgestellt wird (16). Um das Nachvollziehen seiner systematisch-theologischen Reflexionen zu erleichtern, führt er die Leser in die einzelnen Teile der Arbeit stets durch eine Gedankenübersicht ein.

Wie *Lengerke* in seinen *Vorüberlegungen* (1-21) herausstellt, unternimmt er nicht den Versuch, eine Rechtfertigung bzw. Vermittlung der divergenten Positionen: „Alles Leid ist gottlos“ wie „Gott selbst hängt am Galgen“ (vgl. *E. Wiesel*,

Appellplatz von Auschwitz) zu erarbeiten und damit einen systematisch-theologischen Beitrag zur Theodizeefrage zu verfassen. Ferner soll nicht untersucht werden, warum oder wozu Menschen leiden, obschon diese Arbeit „von Gott und dem Leiden des Menschen“ handelt (2). Gefragt wird nach „Jesus Christus, in dem Gott Mensch wird, um das Leben und Leiden des Menschen zu teilen, nach dem leidenden, unterdrückten, hungernden, sterbenden, ... verkommen(d)en Menschen und ... nach dem ..., der an Christus glaubt und diesem Menschen begegnet“ (2).

Es geht um die Gegenwart Jesu im Armen wie im Leidenden und zugleich um Seine Gegenwart im helfenden Menschen. *Lengerke* macht auf Mißverständnisse und diverse Gefahren einer derartigen Forschung aufmerksam, z. B. Leiden auf diese Weise pathetisch zu überhöhen bzw. rein individualistisch die Begegnung Jesu im Armen zu sehen (14) oder die eschatologische Bedeutung dieser Jesus-Begegnung zu übersehen (15) etc. Er stellt klar, daß es sich nur um eine geglaubte Gegenwart Jesu Christi im Armen handeln kann (3 f, 11).

Befreiungstheologien

Hervorragend führt *Lengerke* im *ersten Teil* in die verschiedensten theologischen Aspekte und *Richtungen der Befreiungstheologie* (22-116) ein, insbesondere in deren spezifische Sichtweisen Jesu im Armen. So sehen die befreiungstheologischen Ansätze von *I. Ellacuría* und *J. Sobrino* (59-87) den Armen nicht primär als Individuum, sondern vorrangig als geschichtliches Kollektiv. Es wird deutlich, daß der Zuwendung zum einzelnen Armen – sei er materiell, zwischenmenschlich oder seelisch arm – lediglich ein peripherer Stellenwert zukommt. Das biblische Verständnis des Armen wird eindeutig reduziert. Somit findet auch die Spiritualität der konkret helfenden Diakonie durch die Befreiungstheologen keine Inspiration. Sie beschränkt sich – ähnlich wie im Marxismus – auf politisches Handeln zu Gunsten der Armen.

Die politische Absicht dieser Akzentsetzung im Sinne der marxistischen Welt-sicht mit ihrer revolutionären Dialektik wird hier sichtbar. Insbesondere die befreiungstheologischen Ansätze von „*Ellacuría* und *Sobrino* verstehen die Gegenwart Jesu Christi in den gekreuzigten Völkern im Sinne einer Ineinssetzung des Schicksals Jesu mit dem des gekreuzigten Volkes“ (83). Die von *Benedikt XVI.* in seiner Enzyklika „*Deus caritas est*“ (2006) hervorgehobene vorrangige und konkrete Bedeutung des jeweiligen Armen und Kranken, dem der einzelne Christ wie die Kirche zu dienen haben (DCE 19-20 und 25), findet bei den Befreiungstheologen keine Beachtung. Ferner geht die Befreiungstheologie nicht auf ein mögliches „Verhältnis der Gegenwart Jesu Christi in den gekreuzigten Völkern zu jener in der Kirche“ ein. Damit fehlt eine Verdeutlichung der ekklesiologischen Relevanz ihres Ansatzes. Es bleibt ferner offen, inwiefern die gekreuzigten Völker Anteil an Jesu Erlösungswirken haben (88). Die der Befreiungstheologie anhaftenden diesbezüglichen theologischen Unklarheiten werden von *Lengerke* gut aufgezeigt.

Die „Option für die Armen“, wie sie von den Befreiungstheologen *C. Boff* und *J. Pixley* (88-116) vertreten wird, unterscheidet sich von den Optionen *Ellacurías* und *Sobrinos*. Doch bei *Boff* und *Pixley* bleibt theologisch unbeantwortet, ob es sich bei der Option für die Armen stets auch um eine Option für Christus handelt (89). In seiner Analyse dieses Ansatzes stellt *Lengerke* fest, die „Option für die Armen ist schließlich eine politische Option, der es mit einer solidarischen und strukturell wirksamen Praxis um einen Wandel der Gesellschaftsstrukturen geht“ (92). Ferner grenzt dieser Ansatz Armut auf die sozio-ökonomische Armut ein und entindividualisiert ebenfalls die Zuwendung zu den Armen. „Der Arme ist kein Einzelfall, sondern eine kollektive Erscheinung“ (92).

So blendet auch dieser Ansatz „eine individuelle Sicht der Begegnung mit der Person des konkret Bedürftigen und der Beziehung der an dieser Begegnung Beteiligten zu Christus aus“ (101). Im Sinne einer „Makrocaritas“ tritt der Blick auf den einzelnen Armen zurück (108). Diese beiden Ansätze lassen offen, wo die Gegenwart Christi im Helfer und die Begegnung mit Christus im Helfer bleibt. Dem Vf. ist voll zuzustimmen, wenn er hervorhebt: „Problematisch ist die Reduzierung“ des „Kenosis-Geschehens auf eine gesellschaftlich-politische Parteinahme im neutestamentlichen Klassenkampf“ (109). Außerordentlich plausibel sind die Anfragen des Autors an die Befreiungstheologie aus der Sicht seiner spezifischen Fragestellung.

Die Katholische Integrierte Gemeinde

Die Praxis und das *Konzept der Katholischen Integrierten Gemeinde* (117-163) erweist sich gegenüber dem Ansatz der Befreiungstheologie als außerordentlich „provokant“ (133ff). Zunächst beschreibt *Lengerke* die Entstehung und das Selbstverständnis dieses Ansatzes (119ff). Beeindruckend und zugleich hinterfragbar ist das vorrangig bibeltheologische Konzept dieser Richtung. Vertreten wird eine fast radikale Ablehnung sozial- und humanwissenschaftlicher Grunddaten im Sendungsverständnis und in der Handlungspraxis der Gemeinde. Daß die Erlösungsordnung, wie sie sich aus den biblischen Dokumenten ergibt, auch auf der Schöpfungsordnung aufbaut und daß die Gnade auch die Natur einbezieht und diese überhöht, bleibt in diesem Ansatz unberücksichtigt (125).

Die Theologen der Integrierten Gemeinde stellen darum das „natürliche Modell der Nächstenliebe dem der Bibel gegenüber“ und weisen auf die Gefahr der Verwechslung hin (125). Verwunderlich ist, daß die Integrierte Gemeinde die innertrinitarische Communalität – zumindest wird dies vom Vf. nicht darlegt – zur theologischen Verdeutlichung des eigenen Selbstverständnisses unbeachtet läßt, sondern nur die trinitarische Heilsökonomie Jesu hervorhebt. Sehr bedenkenswert sind andererseits die referierten Darlegungen von *G. Lohfink* – einem renommierten Theologen der Integrierten Gemeinde – im Blick auf das Wunder der Brotvermehrung: Jesus lehnt den Vorschlag der Jünger ab, die Essensversorgung der hungernden Menschen von der Verkündigung zu trennen (129), so wie dies nach *Lohfink* „inzwischen in den Kirchen zum gängigen Modell geworden“ ist (130).

Dieser Befund eines anerkannten Exegeten ist eine unumgängliche Herausforderung für die caritative Sozialarbeit der Kirche, in der Verkündigung und Dienst getrennt sind. Fand die Befreiungstheologie bei den Praktischen Theologen im Blick auf das Caritasverständnis der Kirche in den 90iger Jahren große Resonanz und breite Adaptation in Deutschland, so verhielt sich die Praktische Theologie gegenüber den theologisch und biblisch plausibel begründeten Ansätzen der Integrierten Gemeinde auffallend abstinent. In der von *Lengerke* systematisch-theologisch aufbereiteten Form werden die Gedanken der Integrierten Gemeinde den interessierten Caritastheologen sehr gut zugänglich, so daß sie vielleicht heute eine größere Resonanz im Blick auf die Praxis der Caritas erfahren können, zumal es dem Vf. gut gelingt, die Theo-Logik des Dienstes an den Armen in der Befreiungstheologie der Spiritualität der Integrierten Gemeinde theologisch überzeugend gegenüberzustellen (133-137). Für die Zukunft der sozialen Versorgungslage der Menschen wird der Aspekt der Theologen der Integrierten Gemeinde bezüglich des Vorrangs der Gemeindecaritas sicher zu bedenken sein (131f.).

Die materiellen wie die personellen Ressourcen der Kirche kommen zunehmend an ihre Grenzen. Die notwendige Gemeinde/Gemeinschaftsorientierung der Caritas, die *Benedikt XVI.* in seiner Enzyklika „*Deus caritas est*“ mit der Option für die „Gemeinschaft der Liebe“ anspricht (DCE 19-24), findet sich in der Theologie der Integrierten Gemeinde bereits deutlich hervorgehoben. Das gleiche gilt für die eschatologische Relevanz des Dienstes an den Armen usw. Die ganzheitliche Sicht von Krankheit und Armut sowie die Bedeutung der Gemeinde als heilender Faktor (144) werden sehr gut durch *Lengerke* dargelegt.

Interessant ist es, daß die Theologen der Integrierten Gemeinde den communialen Charakter der Caritas nicht mit der innertrinitarischen Gleichwesentlichkeit der Personalität und Communalität in Gott begründen, zumindest wird dies nicht referiert. Auch den Anfragen an das Sendungsverständnis der Kirche im Blick auf das Sendungsverständnis der Integrierten Gemeinde ist beizupflichten (156). Das Gleiche gilt für die optierte Einheit von Gottes- und Nächstenliebe.

Demgegenüber ist – wie *Lengerke* plausibel und durchaus kritisch hervorhebt – die Reduzierung des Verständnisses von den Geringsten bei der Integrierten Gemeinde auf die Jünger Jesu und damit die Eingrenzung der Caritas auf die eigene Gemeinde christologisch nicht vertretbar (137 f). Dieser Ansicht der Integrierten Gemeinde steht die Option des Hl. *Paulus* gegenüber: „Wir helfen allen, vorzüglich den Glaubensgenossen“ (Gal 6,10).

Außerdem dürfte das radikale Gegenüber einer biblischen Sozialdiakonie zur humanwissenschaftlichen Sozialarbeit (also das von der Integrierten Gemeinde vertretene radikale „Unvermischt“ und die Auslassung des „Ungetrennt“ von Chalkedon 451) ebenfalls nicht leicht in die Caritastheologie und Sozialethik der Kirche zu integrieren sein. Diese Vorstellungen der Integrierten Gemeinde sind zudem nicht durch die Enzyklika „*Deus caritas est*“ gedeckt. Nach der Lektüre seiner Untersuchung kann man dem Vf. nur dankbar sein, das er so hervorragend zentrale Aspekte der caritativen Diakonie aus der Praxis und Theorie der Katho-

lischen Integrierten Gemeinde theologisch erschließt und damit in die Diskussion der Caritastheologie einbringt.

Die Gemeinschaft der Arche

Mit der phänomenologischen Sichtung und den theologischen Anfragen an die *Gemeinschaft Arche* (164-216) zeichnen sich weitere Akzentuierungen der Gegenwart Christi im Armen ab (164ff.). Die Praxis der Arche ist geprägt durch die konkrete Lebensgemeinschaft mit behinderten Menschen. Die mit den Behinderten zusammenlebenden Begleiter nennen sich Assistenten. Diese Wortwahl drückt bereits aus, daß den behinderten Menschen Lebenspotentiale innewohnen, deren Entfaltung die Nicht-Behinderten assistieren. Behinderte und Assistenten verstehen sich als gleichwertige Partner (167-174). Lebenserfahrung wie Lebensentfaltung korrespondieren. Zudem wird die Beziehungswirklichkeit zwischen beiden heilsgeschichtlich und christologisch begründet.

Der Gebrochenheit der „Beziehung zu Gott, zum anderen Menschen und zu sich selbst“ ist Ausgangspunkt des Lebensverständnisses (211). Die Heilung ist durch die Menschwerdung Gottes geschehen (211). Dabei ist entscheidend, „daß Jesus den Armen nicht bloß dient, sondern einer von ihnen wird.“ (177). So ist die liebende Zuwendung „immer Nachahmung und Mitvollzug der Liebe Gottes in Jesus Christus.“ (179). Wie jedoch die innere Heilung der gebrochenen Beziehungen sich spirituell im Miteinander der Archegemeinschaft ereignet, z. B. durch Revitalisierung der Potentiale des Glaubens, des Hoffens und des Liebens in den Behinderten und Nicht-Behinderten wird zumindest nicht referiert.

Ein weiterer zentraler Aspekt ist die persönliche Veränderung des Assistenten durch die Begegnung mit den Behinderten in der Gemeinschaft der Arche (196). Die Assistenten erfahren nicht nur Jesus im Behinderten, sondern ebenso entdecken sie durch die Erkenntnis der eigenen Armut und Gebrochenheit die „Gegenwart Christi in sich selbst“ (196). Der geistlichen Begleitung der Assistenten kommt darum eine große Bedeutung zu (204). Die „Erfahrung der heilenden Gegenwart Christi als Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott und den Menschen ... wirkt sich auf die ganze Archegemeinschaft aus, die von den Mitgliedern als Ort der Gottesbegegnung erfahren wird.“ (199). Archegemeinschaft schließt darüber hinaus auch das „Gliedsein am Leib der Kirche“ ein (202). Die communiale Dimension der Caritas als „Gemeinschaft der Liebe“ (vgl. DCE 19) wird im Konzept der Arche in besonderer Weise transparent.

Systematisch-theologische Reflexionen

In einem großen Resümee werden sodann von *Lengerke* die zentralen Anfragen an die vorgestellten und diskutierten Praxiskonzepte zusammengetragen (217), um diese im *zweiten Teil* systematisch-theologisch mit Rückgriff auf einen katholischen Theologen: *U. v. Balthasar* (222-276) und den evangelischen Theologen *D. Bonhoeffer* (277-320) kritisch zu klären. Umgekehrt optiert er auch dahingehend, daß die Systematische Theologie nicht nur mit der Offenbarung sondern auch im Kontext der Erfahrung von gläubigen Menschen zu reflektieren ist.

Die beiden Theologen wurden ausgewählt, da beide Autoren die Frage nach dem Verhältnis zwischen Erlöser und Erlösten in den Mittelpunkt ihrer Reflexionen stellen (221).

Drei zentrale Perspektiven stehen bei der Analyse im Mittelpunkt: das Sichtbarwerden Jesu im begegnenden Nächsten und die Folgen für den ihm Begegnenden; sodann die Gegenwart Jesu Christi im Jünger Jesu, und die Frage, inwiefern der arme und leidende Mensch *eo ipso* als Träger und Mittler der Gegenwart Jesu Christi verstanden werden kann (224f.). Wichtig scheint gegenüber dem ausschließlich kollektiven Jesus-Verständnis der Befreiungstheologen z. B. bei *Boff*, die zentrale Verdeutlichung *Balthasars* zu sein: zwar „sind alle Menschen als Brüder zu betrachten, Nächster ist allerdings immer nur einer, weil für den Christen Christus nie das Allgemeine sein kann, sondern immer der Einmalige“ (240). Da das „Wesen der christlichen Liebe im Mitvollzug der in Christus offenbarten Liebe Gottes zu den Menschen“ besteht (240), ist für die Begegnung Jesu im Armen der Mitvollzug der Sendung Christi zu den konkret wie individuell Leidenden und Armen zentral (254). Es geht um die erfahrbare Weitergabe der Liebe Gottes (255), dadurch wird implizit der Bund Gottes mit dem Menschen wirklich (257). So wird nach *Balthasar* „gerade der arme und leidende Mensch zu der Stelle in der Welt, an der das Mit-Leiden Jesu Christi sich zeigt und als Vollkommenheit der Liebe verborgen anwesend ist“ (272).

Im Blick auf die kritische Betrachtung der Befreiungstheologie zeigt sich bei *Balthasar* ein aufschlußreicher Unterschied zwischen der Stellvertretung des Gottes-Knechts und dem gekreuzigten Volk in der Befreiungstheologie (228f.). Dank seiner theologisch grundlegenden Forschung findet der Vf. zu einer eindrucksvollen theologischen Begründung der vielfältigen Aspekte der Gegenwart Christi im Armen. Bedauerlicherweise lassen sich die vielseitigen und differenzierten Überlegungen *Balthasars*, die der Vf. referiert, in einer Rezension nicht annähernd wiedergeben.

Die Sichtung des Ansatzes von *D. Bonhoeffer* (277-320) zeigt, daß nicht über die Gegenwart Christi reflektiert werden kann, sondern nur über diese in der Beziehung zu ihm und zum anderen Menschen (278); denn „Christus ist nicht anders als, in Beziehung gegenwärtig“ (278). Diese Wirklichkeit wird an sehr schwierig zu fassenden komplexen Überlegungen *Bonhoeffers* festgemacht und zwar Christus als Grenze (279), Christus als Mitte (282) und Christus als Mittler (285). Deutlich ist bei diesem Reflexionsansatz die reformatorische Soteriologie durchzuspüren – die der Vf. jedoch nicht eigens analysiert –, sei es die starke individuozentrische Orientierung der Spiritualität (300ff.) im Gegenüber zu einer communal geprägten Spiritualität der katholischen Tradition, wie sie sich – zwar in unterschiedlicher Weise – bei den Basisgemeinden wie bei der Integrierten Gemeinde findet. So betont *Bonhoeffer*, auch „im Nächsten, auch im Armen und Leidenden ist Christus nicht ‚an sich‘ gegenwärtig sondern immer ‚für mich‘, auf mich zu, mich meinent“ (301).

Erst in späteren Werken wird dieses Verständnis des „pro me“ und „pro nobis“ durch das „pro alliis“ erweitert (304). *Balthasar* betont demgegenüber eine stärkere Balance zwischen der subjektbezogenen und der communalen Orientierung.

Auch das spezifische Verständnis der Sünde und des Sola-Prinzips (290) sowie der Dialektik des Wortes Gottes und der Antwort des Menschen (292, 308) in der protestantischen Glaubenstradition sind erkennbar, werden aber vom Vf. nicht thematisiert. Es ist nicht verwunderlich, daß *Bonhoeffer* an die Stelle der „*analogia entis*“ die „*analogia relationis*“ setzt (293).

Das protestantische Gnadenverständnis führt dazu, daß keine Emanzipation, keine Rehabilitation und keine Entwicklung aus dem Schicksal des Armseins bei *Bonhoeffer* deutlich werden, sondern allein der geschenkhaft, d. h. der Charity-Charakter der Hilfe. Es wäre aus dieser Perspektive interessant gewesen, wenn im ersten Teil der Arbeit auch protestantische Praxis-Projekte analysiert worden wären – falls es diese gibt. Angesichts der unumgänglichen Kooperationen von katholischen und protestantischen Diakonieinitiativen könnte es hilfreich sein, wenn die konfessionellen Unterschiede eine stärkere Transparenz erfahren hätten, die z. B. bei den heute unumgänglichen Kooperationen Mißdeutungen im Hilfeverständnis vermeiden läßt.

Demgegenüber ist die Herausstellung von *Bonhoeffer* „Christus als Gemeinde“ ein wichtiger theologischer Impuls für das christologische Selbstverständnis der Gemeinde wie ihrer Sendung zu den Armen. Ebenso bedeutsam ist dabei ein weiterer Aspekt: Kirche „hat ihren Ort nicht allein bei den Armen, sondern auch bei den Reichen, nicht nur bei den Frommen, sondern auch bei den Gottlosen“ (316). Im Blick auf die Frage nach Christus im Armen geht es *Bonhoeffer* um das Verhältnis zwischen der gelebten Beziehung zu Jesus Christus (Akt) und der sich in diesem zeigenden Gegenwart Christi (Sein). Gegen eine Verjenseitigung der Gegenwart Christi setzt *Bonhoeffer* den ‚Actus directus‘ des Bezogenseins des Menschen auf Christus (318).

Den Abschluß der Forschungsarbeit von *Lengerke* bildet die große *Zusammenchau der Befunde* (321-336) im Blick auf eine theologisch verantwortete Rede von der Gegenwart Christi im Armen (321ff.). Die Ergebnisse werden zentriert auf die Frage von Identifikation und Unterschiedenheit von Christus, dem Armen und dem begehrenden Dritten, sodann die unterscheidend christliche Hinwendung zum Armen in der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe und die Bedeutung der Gegenwart Christi im Armen für das Leben der Kirche wie drittens die wichtige Praxisfrage nach Christus im Unterdrückten, im Mörder etc. „Im Sünder ist Christus gegenwärtig im Modus des Abgelehntseins“ (332); denn „Christus liebt auch die und stirbt auch um derentwillen, mit denen ich ... nichts mehr zu tun haben will“ (332).

Konkrete Praxis

Es zeigt sich, daß die „Übernahme der Sendung Jesu und das Hineingenommenwerden in sie zum Wesen der Kirche und zur Gestalt der Nachfolge des einzelnen Jüngers gehören“ (327). Die Liebe des Christen zum Nächsten in Not – gleich welcher Art – bringt die Gegenwart Christi in ihm ans Licht. (333). Jeder Mensch wird durch die Hingabe Jesu ‚für ihn‘ zu einer Stelle seiner Gegenwart (333 f.).

Die Bedeutung der Gegenwart Jesu im Armen zog sich durch die im Verlaufe dieser Untersuchung herangezogenen Zeugnisse der Praxis und des Wortes. Sowohl in den von *Lengerke* z. T. angeführten lehramtlichen Texten, in den Erfahrungen der Basisgemeinden und der Arche als auch in den Werken *Balthasars* und *Bonhoeffers* und zwar ausgehend von der Gegenwart Christi in jedem Nächsten. Praktisch wie theologisch aufschlußreich hätte auch eine trinitätstheologische Perspektive der systematisch-theologischen Analyse der Arbeit sein können. Die innere wie heilsökonomische Trinität bleiben in der Untersuchung peripher, sie wären im Sinne der Abschiedsrede Jesu, wie sie Johannes überliefert (Jh. 13,1 - 17,26) sicher ebenfalls aufschlußreich für die caritative Praxis der Kirche gewesen. Doch unbestritten hätte dies den Umfang der Forschungen bei weitem überschritten.

Die konkrete Übersetzung der von *Lengerke* erhobenen theologischen Aspekte der Gegenwart Christi im Armen für die caritative Diakonie steht noch aus. Eine praktisch-theologische Nachfolgearbeit dieser hervorragenden systematisch-theologischen Untersuchung wäre unbestritten lohnend, zumal der praktisch-phänomenologische wie der systematisch-spekulative Zugang der Arbeit von *Lengerke* garantiert, daß die gewonnenen theologischen Erkenntnisse einen Sitz im Leben der Kirche haben. Auch die Methodologie der Arbeit, d. h. der eingeschlagene Erkenntnisweg, der von der Praxis ausgehend zur Theorie voranschreitet, lädt dazu ein. So ist zu hoffen, daß viele Theologen der Fachbereiche Christliche Soziallehre wie Christliche Sozialarbeit (christlich bedeutet christologisch) sich mit diesem theologischen Erkenntnisschatz auseinandersetzen.

Es handelt sich um ein grundlegendes Opus, an dem in Zukunft keine qualifizierte Caritastheologie und Christliche Sozialarbeit vorbeikommen. Denn im Blick auf die caritative Praxis beinhalten die erhobenen theologischen Daten konkrete Fragen: z. B. welche Konsequenzen haben die Ausführungen für eine Patienten-Klienten-Begleitung, für die Personalentwicklung und Personalführung, für das Profil, die Qualität und das Management einer christologischen Dienstleistungseinrichtung. Wenn es sich so verhält, wie *Lengerke* theologisch belegt, daß im Armen wie im helfenden Jünger Jesus gegenwärtig ist, läßt sich ferner fragen: Kann die Kirche in ihrer caritativen Diakonie alle Vorgaben des Staates und der Versicherungsträger auf die Patienten und Klienten ihrer Einrichtungen wie auf die Mitarbeiter anwenden, z. B. Bedingungen, die Zeit und Nähe wie persönliche Zuwendung heute erheblich einschränken?

Unumgänglich macht die qualifizierte systematisch-theologische Arbeit von *Lengerke* implizit auf Defizite der gegenwärtigen Caritastheologie und Caritaspraxis aufmerksam, so z. B. auf die Trennung von Verkündigung und Caritasdienst, auf die bislang vorherrschende Favorisierung einer Individuum-zentrierten Hilfepraxis vor einer communal geprägten Caritas, wie sie *Benedikt XVI.* in seiner Enzyklika „*Deus caritas est*“ durch die Hervorhebung des „Dienstes der Liebe“ im Kontext der „Gemeinschaft der Liebe“ anspricht (DCE 19). Angesichts des Zeugnischarakters der caritativen Diakonie der Kirche sind die Ausführungen spirituell in die Caritasarbeit zu implantieren. Es wäre schade, wenn die theologischen Ausführungen für die Praxis ohne Resonanz blieben.

Die gewonnenen theologischen Ergebnisse legen darum nahe, didaktisch für die Aus- und Fortbildung der Mitarbeiter caritativer Dienste und Einrichtungen übertragen zu werden bzw. in verkürzter Form – in einer für Nichttheologen verständlichen Sprache – eine praktische Übersetzung zu finden. Für die zumeist nicht-theologisch ausgebildeten Praktiker der Caritas sowie für manche Interaktions- und Kooperationspartner der Caritas sind dabei vereinfachende schematische Darstellungen (evtl. eine Synopse) der zentralen Befunde der praktischen Konzepte wie der systematischen Theologien leichter verstehbar und damit praktikabler in der eigenen Pflege- und Sozialarbeit zu berücksichtigen. Bei der Fülle der dargelegten Gedanken verliert ein Nicht-Theologe schnell den Überblick. Eine didaktische Bearbeitung der Befunde würde darum die praktische Resonanz dieser hervorragenden theologischen Forschungsergebnisse deutlich erhöhen.

Caritaspraktiker wie Caritastheoretiker werden die Ausführungen mit großem theologischem Gewinn lesen. Die Arbeit von *Lengerke* ist ebenso auch für Leser interessant, die in die theologische Tiefe der Frage nach der doppelten Gegenwart Jesu im Armen und im Helfer sowie in der Gemeinde einsteigen möchten. Wer also an einer nachdenklichen spirituellen Sicht der Begegnung mit Christus im Armen interessiert ist und die vielfältigen theologischen Gesichtspunkte dieser Frage kennen lernen möchte, dem kann die Lektüre dieses Buches wärmstens empfohlen werden.

Prof. Dr. Heinrich Pompey lehrte Caritaswissenschaft und Christliche Sozialarbeit an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg.

