

DIE NEUE ORDNUNG

begründet von Laurentius Siemer OP
und Eberhard Welty OP

Nr. 6/2008 Dezember 62. Jahrgang

Anton Rauscher gewidmet

Editorial

Wolfgang Ockenfels,
Las Vegas und zurück 402

Karl Kardinal Lehmann, Anton Rauscher SJ
zum 80. Geburtstag 404

Lothar Roos, „Die Ideologien überdauert“.
Anton Rauscher zum Achtzigsten 410

Christoph Böhr, Ethik als Anthropologie.
Der Personalismus von Karol Wojtyła 419

Peter Schallenberg, Vierzig Jahre „*Humanae
vitae*“. Moraltheologische Überlegungen 427

Ursula Nothelle-Wildfeuer, Der Mindest-
lohn. Eine sozialetische Frage 432

Bericht und Gespräch

Petra Weber, Erneuerung aus dem Glauben.
Zur Erinnerung an Alfred Delp SJ 442

Hans-Peter Raddatz, Der Fortschritt der
Übermenschen. Zur Krise der Finanzmärkte 453

Wolfgang Hariolf Spindler, Gelehrige Schü-
ler Carl Schmitts? Die amerikanischen
„Neocons“ und ihre Kriege 469

Besprechungen 473

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

Las Vegas und zurück

Wer einmal - natürlich rein studienhalber - in Las Vegas war, wundert sich über die vielen Besucher in den wenigen Kirchen. Gerade die Verlierer, die sich plötzlich schämen, zur Mehrheit der Spieler zu gehören, finden sich dort ein. Sie sind des religiösen Trostes besonders bedürftig. Der sei ihnen christlich gewährt. Einige aber, die noch zu gewinnen hoffen, vollziehen magische Rituale, die nicht mehr christlich sind. Auch dann nicht, wenn man dabei das Versprechen ablegt, einen Teil des Gewinns für die Armen oder für die Kirche zu spenden. Diese Wette gilt nicht. Und Spielteufel sind eher ein Fall für den Exorzisten.

Daß in der Spielhölle kein Heil, kein gerechter Gewinn, erst recht kein dauerhafter „Wohlstand für alle“ zu erwerben ist, diese alte Einsicht ist seit der grandiosen Spekulationspleite mit substanzlosen Derivaten und windigen Zertifikaten erneut bestätigt worden. Da hilft kein Beten und Beschwören. Und wenn auch die treibenden Kräfte dieses Desasters einmal die Stärke zu einem öffentlichen *Mea culpa* aufbrächten - sie ziehen es allerdings vor, in die Anonymität abzutau-chen und so zu tun, als wäre nichts gewesen: Den vielen nicht ganz unschuldigen Opfern ist weder mit religiösem Trost noch mit Reue noch mit guten moralischen Vorsätzen zu helfen. „Wetten daß“ auch die armen Opfer, gerade wenn sie durch ihre Wetten arm geworden sind, nicht von ihrer Spielleidenschaft lassen können? Viele warten schon ungeduldig darauf, auf die nächste Gelegenheit zu setzen, ohne Mühe und Arbeit ihr Glück zu finden.

Diesen Glücksrittern sollte der Weg zum Unglück abgeschnitten werden. Es wäre schon viel gewonnen, wenn die Ökonomen künftig auf die Analogie zu Las Vegas verzichten würden, also weniger von „Spielregeln“ und von „Spielzügen“ redeten. Als ob es sich bei der Wirtschaft um ein Spiel handelte. Auch die Analogie zum Sport, besonders zum Fußballspiel, das immerhin die *Leistung einer Mannschaft* zum Gegenstand hat - wobei Frauen bezeichnenderweise nicht gegen Männer antreten, ist deplaziert. Der spielerische, also zweckfreie Charakter des Fußballs wurde inzwischen völlig verdrängt durch die Professionalisierung von Hochleistungssportlern, die ein Spiel simulieren, das vorher durch „Einkäufe“ abgekartet war. Fußballer werden Millionäre, Fußballclubs zu Aktiengesellschaften. Hier hat der Sport (zu seinem eigenen Nachteil) von der kapitalistischen Wirtschaft mehr gelernt als umgekehrt.

Die zitierte Analogie trifft vor allem deshalb nicht zu, weil es auf weltwirtschaftlicher Ebene keine Schieds- und Linienrichter gibt, die unfaires Verhalten zurückpfeifen oder mit Platzverweis belegen können. Einen Weltstaat, der rote oder gelbe Karten ziehen könnte, gibt es nicht – und sollte es auch nicht geben. Aber internationale Vereinbarungen, die den wirtschaftlichen Handel und Wandel rechtlich regeln, sind dringend erforderlich. Wenn die Akteure nicht von selber, aus Überzeugung und in Freiheit moralisch handeln, bleibt oft nichts anderes

übrig, als mit rechtlich zwingenden Verboten und Kontrollen zu operieren. Wer das Vertrauen ruiniert hat, muß mit Kontrollen rechnen. Wer alles aufs Spiel gesetzt hat, soll nicht auf Kosten anderer den dicken Wilhelm markieren.

Jetzt ist der Ernstfall eingetreten, der alle Spielereien verdrängt. Es geht buchstäblich - besonders in den Entwicklungsländern - um Leben und Tod. Da kann sich ein Wirtschaftsethiker nicht auf materielle Anreizmechanismen zurückziehen, die ohnehin nicht mehr vom völlig verschuldeten Staat bezahlbar sind. Und zur *Corporate Social Responsibility* gehört jetzt nicht mehr die Unterstützung von Sport- und Spaßvereinen oder irgendein populäres *Sponsoring*, sondern ganz elementar: die Bewahrung und Schaffung von Arbeitsmöglichkeiten.

So mancher Spieler, der nun an seinem Lebenssinn zu zweifeln beginnt, sollte es mal mit ehrlicher Arbeit versuchen. Und mit Bildung, die heute ein wichtigeres Kapital darstellt als das Geld. Zur wahren Bildung gehört bekanntlich die Erfahrung der Wirklichkeit über Generationen hinweg. Die Katholische Soziallehre ist so realitätserfahren, daß auf sie auch jene zurückgreifen können, die nicht besonders fromm und moralisch sind. Diese Tradition hat - gegen den Marxismus - die freiheitliche Verantwortung der einzelnen betont, indem sie das Privateigentum in sozialer Verpflichtung fixierte. Wir stehen keineswegs „auf den Schultern von Karl Marx“, wie *Oswald von Nell-Breuning* einst behauptete, um es später zu dementieren. *Marx* hat zwar den globalen Kapitalismus antizipierend analysiert, aber seine Therapievorschläge erwiesen sich als katastrophal.

Bleiben wir bei der Katholischen Soziallehre. Sie hat die Würde, das Recht der Arbeit hervorgehoben, indem sie die Arbeitnehmer auch als Kapitaleigner ernst nahm. Sie ist es auch, die zur Erneuerung der Sozialen Marktwirtschaft beitragen kann, und zwar international. Auf dem Spiel steht unsere Wirtschaftsordnung vor allem deshalb, weil sie in den Sog der globalen Spieler und Deregulierer geraten ist. Dem Idealtyp des *global player* entspricht ein moralfremder Kapitalismus, der mit Sozialer Marktwirtschaft im ursprünglichen Sinne nichts zu tun hat.

Die Katholische Soziallehre war nie eine reine Sozialstrukturethik. Die päpstlichen Enzykliken haben die naturrechtlichen Sozialprinzipien, die den allgemeinen Ordnungsrahmen ausrichten sollen, immer mit moralischen Werten und Regeln verknüpft, die das Handeln der einzelnen Subjekte orientieren. Leitbilder wie die vom „ehrbaren Kaufmann“, vom „vertrauenswurigen Bankier“, Begriffe wie „Anstand“, „Tugend“ und „moralische Glaubwürdigkeit“ zeichneten auch die Soziale Marktwirtschaft aus und gehörten zu ihrem Erfolgsrezept.

Wer daran anschließen will, möge bei *Anton Rauscher*, dem großen Vermittler, nachschlagen. Über den jetzt Achtzigjahrigen bemerkte *Benedikt XVI.*: „So haben Sie zur Bildung der Gewissen und zu verantwortlichem gesellschaftlichen Handeln aus dem Glauben und seiner Vernunft heraus einen wichtigen Beitrag geleistet, der die Ideologien überdauert. Nach deren Scheitern ist heute christliche Soziallehre weithin gefragt und hat nun gegenüber einem moralfreien Pragmatismus und Liberalismus neue Wichtigkeit erlangt.“

Wolfgang Ockenfels

Karl Kardinal Lehmann

Anton Rauscher SJ zum 80. Geburtstag

Wir dürfen allein schon deswegen an diesem Tage danken,* wenn wir die Worte des Beters in den Psalmen nachvollziehen: „Unser Leben währt siebzig Jahre, und wenn es hoch kommt, sind es achtzig ... Unsere Tage zu zählen lehre uns! Dann gewinnen wir ein weises Herz.“ (90,12)

Diese Worte kommen einem unwillkürlich in den Sinn, wenn man die 80 Lebensjahre und damit auch das Lebenswerk unseres Jubilars ins Auge faßt. Es ist am besten, wenn wir dieses reiche Leben etwas an uns vorbeiziehen lassen. So können wir am besten daran teilhaben und dadurch auch gebührend dafür danken.

Anton Rauscher ist am 08.08.1928 als Sohn des Schriftsetzers *Anton Rauscher* und seiner Ehefrau *Kreszenz* in München geboren. Unmittelbar vor Kriegsende wurde er noch zum Militärdienst bei einer Pioniereinheit eingezogen. Nach dem Abitur studierte er von 1947 bis 1948 zwei Semester an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Freising. Von 1948 bis 1954 setzte er das Studium der Philosophie und Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom fort. Als Alumne des Pontificium Collegium Germanicum et Hungaricum empfing er am 10. Oktober 1953 in Rom die Priesterweihe durch Kardinal *Micara*. Am 18. Mai 1956 wurde er nach weiteren vier Studiensemestern mit der Dissertation „Subsidiaritätsprinzip und berufsständische Ordnung in ‚Quadragesimo anno‘“, unter Leitung von Professor Pater Dr. *Gustav Gundlach* SJ, zum Dr. theol. promoviert. Nach dem Eintritt in die Gesellschaft Jesu im September 1956 hielt er sich drei Jahre in Japan auf und dozierte dort auch ab 1959 an der Sophia-Universität in Tokio. Zuvor erfolgte das Noviziat in Irland.

P. *Anton Rauscher* kehrte 1960 nach Deutschland zurück, um das von der Deutschen Forschungsgemeinschaft und von der Kulturabteilung des Auswärtigen Amtes geförderte Projekt über *Hermann Roesler* durchzuführen. Gleichzeitig nahm er das Studium der Volkswirtschaftslehre an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster auf (1960), das er dann auch bald (1964) beendete. Dabei legte sich das eben genannte Thema aus verschiedenen Gründen nahe. *Hermann Roesler* (1834-1894) gehörte zu den führenden Mitbegründern der sozialrechtlichen Schule der deutschen Nationalökonomie. Er hat große Verdienste beim Aufbau eines sozialen Arbeitsrechtes. Er regte auch ein „soziales Verwaltungsrecht“ an. *Roesler* gilt als Überwinder eines national überbetonten und liberalen Gesellschaftsmodells in Richtung der katholischen Sozialbewegung und hatte starken Einfluß z. B. auf *H. Pesch*. *Roesler* legte sich aber für dieses Thema auch nahe, weil er ein namhafter Berater und Gutachter des modernen Japan war und nach Kräften das dort eingeführte Verfassungswerk förderte.¹ In Japan wünschte man sich ebenfalls eine solche Untersuchung.

In Münster arbeitete er eng zuerst mit *Joseph Höffner* und später mit *Wilhelm Weber* am Institut für Christliche Sozialwissenschaften in Münster zusammen. Am 1. November 1968 wurde er nach der Habilitation zum Dozenten und im Jahr 1970 zum Wissenschaftlichen Rat und Professor ernannt.

Im Sommer 1971 wurde *Anton Rauscher* zum Ordentlichen Professor für Christliche Gesellschaftslehre an die neu gegründete Universität Augsburg berufen. 51 Semester hat er dort das Fachgebiet in Forschung und Lehre vertreten. Zum 30. September 1996 wurde er emeritiert. In Augsburg war er auch Vizepräsident der Universität und in vielen Ämtern der akademischen Selbstverwaltung, z. B. Dekan (1988-1990). Er hat in sehr vielen Gremien die Universität Augsburg und die katholische Theologie vertreten. Es ist eine gewaltige Leistung, daß *Anton Rauscher* in diesen 25 Jahren seinen beiden Aufgaben in Augsburg und, wie noch zu zeigen sein wird, in Mönchengladbach auf beste Weise gerecht wurde, ohne eine zu vernachlässigen. Man denke nur an die vielen Fahrten.

Die Deutsche Bischofskonferenz hatte Prof. *Gustav Gundlach* SJ, der wohl wichtigste Berater von *Papst Pius XII* in Fragen der Katholischen Soziallehre und Lehrer von *Anton Rauscher* in Rom, nach seiner Emeritierung für die Aufgabe des ersten Direktors der neu gegründeten Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle (künftig: KSZ) gewonnen. Als Professor *Joseph Höffner* 1962 zum Bischof von Münster ernannt wurde, bat er P. *Gundlach*, seinen Lehrstuhl in Münster im Studienjahr 1962/63 zu vertreten. Unerwartet verstarb P. *Gundlach* am 23. Juni 1963. Der Bischof von Münster fragte P. *Rauscher*, ob er die Leitung und den Aufbau der KSZ übernehmen würde. In der Folgezeit hat P. *Rauscher* nicht nur die Leitung der KSZ übernommen, sondern die Einrichtung auch konsequent auf- und ausgebaut. So ist er jetzt 45 Jahre Direktor der KSZ. Mit Recht hat man vermerkt, daß es im akademischen Leben unseres Landes wohl kaum einen Professor gibt, der so lange ein wissenschaftliches Institut geleitet hat.

Als *Anton Rauscher* 1971 den Ruf an die Universität Augsburg annahm, wollte er die Leitung der KSZ abgeben. Er wiederholte diese Bitte nochmals, nachdem er 1979 einen Herzinfarkt erlitten hatte. Der Erzbischof von Köln, inzwischen *Joseph Kardinal Höffner*, hat ihn beide Male bewogen, die Aufgabe in Augsburg und den Auftrag in Mönchengladbach zu behalten. Ab 1978 war *Anton Rauscher* ständiger Berater der Kommission der Deutschen Bischofskonferenz für gesellschaftspolitische Fragen, von 1978 bis 1992 war er ihr langjähriger Sekretär. So gab es eine enge Verzahnung zwischen der Tätigkeit der KSZ und den Aufgabenstellungen in der Deutschen Bischofskonferenz.

Anton Rauscher hatte das Glück, nicht nur eine allgemeine intensive philosophisch-theologische Ausbildung zu erhalten, sondern auch besondere Lehrer zu haben in der Christlichen Soziallehre, nämlich *Gustav Gundlach* und *Joseph Höffner*. So war er in besonderer Weise prädestiniert, die klassische Soziallehre der Kirche nicht nur in Lehre und Forschung zu vertreten, sondern vor allem durch das Gespräch mit den Nachbarwissenschaften fortzuführen. Dies geschah vor allem auch in den zahlreichen Beiträgen zur Katholizismusforschung.² Ich nenne nur einige wichtige Veröffentlichungen der Folgezeit: die Herausgeber-

schaft für das zweibändige Werk von *Gustav Gundlach* „Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft“. Mit *Wilhelm Weber* (1969-1983) und später mit *Lothar Roos* (1987-2007) war er Herausgeber der Abhandlungen zur Sozialethik, die heute über 50 Bände ausmachen. Ein ganz außerordentliches Verdienst ist die Gründung der Reihe „Kirche und Gesellschaft“ im Jahr 1973, also vor 35 Jahren. Das erste Heft trug den Titel „Soll die Kirche aus dem öffentlichen Leben verbannt werden?“. Heute sind es 350 Hefte, die sehr viele Autoren und Themen aus dem Bereich von Ethik und Politik umfassen – wahrhaftig eine große Enzyklopädie der konkreten sozialetischen und politischen Intervention der katholischen Kirche in diesen Jahrzehnten. Es gibt viele „Zwischenrufe“, die in dieser Reihe auch Veränderungen in Bewußtsein und im Handeln auslösten. Ein besonderes Verdienst ist die Herausgabe des zwölfbändigen Werkes „Zeitgeschichte in Lebensbildern“, und zwar zusammen mit *J. Aretz* und *R. Morsey*. In diesen kostbaren zwölf Bänden (seit 1973) findet man immer noch wertvolle Portraits von Frauen und Männern, die aus katholischem Geist in den letzten 150 Jahren Politik und Gesellschaft mitgetragen und gestaltet haben. In nicht wenigen Fällen wurden auch verdienstvolle Personen regelrecht wiederentdeckt. Andere Buchreihen kommen hinzu. *Anton Rauscher* hat sich nie in seiner eigenen Disziplin eingeschlossen, sondern mit vielen Fachkollegen aus der Volkswirtschaft, der Sozialpolitik, den Politik- und Sozialwissenschaftlern, den Historikern, den Zeitgeschichtlern und den Juristen die Präsenz des katholischen, ja des christlichen Glaubens in der Gestaltung unserer Gesellschaft zu aktualisieren und zu vertiefen gesucht.

Zu diesen Aktivitäten gehören aber auch regelmäßige wissenschaftliche Tagungen, die *Anton Rauscher* ins Leben gerufen und geleitet hat. An erster Stelle sind die „Mönchengladbacher Gespräche“ zu nennen, die vor 40 Jahren mit dem Thema „Mitbestimmung“ begonnen haben und seit 1980 jährlich stattfinden und auch bestens dokumentiert sind. Seit 1990 hat *Anton Rauscher* die Deutsch-Amerikanischen Kolloquien geplant und durchgeführt. Es sind nun zehn solcher Begegnungen zu verzeichnen. Später (seit 1997) kamen die Deutsch-Koreanischen Kolloquien hinzu, die nun auch schon zum sechsten Mal abgehalten wurden.

In diesem Sinne war *Anton Rauscher* in seinem Fach mit hohem Abstand ein außerordentlich erfolgreicher und zielstrebigter Wissenschaftsorganisator. Er hat die Zeichen der Zeit verstanden und Ernst damit gemacht, daß heute auch andere Formen des wissenschaftlichen Dialogs und der interdisziplinären Forschung notwendig sind. Dabei scheinen mir zwei Dinge von großer Bedeutung zu sein: Es blieb nicht bei Eintagsfliegen, gar eines modischen Charakters, sondern *Anton Rauscher* hat mit großer Zielstrebigkeit und Disziplin diese wissenschaftlichen Reihen und Tagungen kontinuierlich aufrechterhalten. Eine andere Auszeichnung besteht darin – und dies ist oft übersehen worden –, daß *Anton Rauscher* sich sehr bemüht hat, viele Fachvertreter, auch aus den angrenzenden Wissenschaften, einzuladen. Sie mußten nicht immer seiner Meinung sein. So sehr er selbst einen deutlich markierten Standort einnahm, der gewiß auch zu manchen

Spannungen führte, so war er doch immer diskussionsoffen für andere Meinungen.

Dabei hat er jedoch nie die Forschung und die Vermittlung seiner eigenen Erkenntnisse in die Wissenschaft, die Kirche und die Gesellschaft hinein vergessen. Die vier Bände „Kirche in der Welt. Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung“³ sind ein überzeugender Beleg für diese unermüdliche Suche nach Wahrheit und Erkenntnis. Eine Habilitation und über ein Dutzend Promotionen sind ein wichtiges Zeugnis dafür, daß er seine Erkenntnis auch wissenschaftlich und akademisch weitergeben wollte. Diese vier Bände bilden mit den genannten Buchreihen, besonders auch „Kirche und Gesellschaft“, eine herausragende Dokumentation der gesellschaftlich und politisch verhandelten Themen der letzten Jahrzehnte.

Ich erlaube mir hier einen, wie mir scheint, wichtigen Hinweis. Im Lauf der immensen Tätigkeit dieser 40 Jahre gab es zwei Augsburger Kollegen von *Anton Rauscher*, die hier erwähnt werden müssen. Sie gehören auch in die Gründungsphase der Augsburger Universität. Sie haben in eigener Verantwortung die Aufgaben von *Anton Rauscher* ergänzt und müssen deshalb zusätzlich genannt werden. Es ist zunächst der unvergeßliche Gründungsdirektor der Katholischen Akademie in Bayern und erster Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Prof. Prälat Dr. *Karl Forster* (1928-1981)⁴, der neben seiner politischen Sensibilität die pastorale Situation der Kirche näher betrachtete, und Prof. P. Dr. *Joseph Listl* SJ (geb. 21.10.1929), der sich besonders auch im ökumenischen Horizont hervorragend verdient gemacht hat durch zahlreiche grundlegende Werke z. B. zum neuen Kirchenrecht von 1983, besonders aber zum Staatskirchenrecht. Schließlich war P. *Listl* der langjährige erste Direktor des Instituts für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands.⁵

Anton Rauscher hat aber auch in ganz besonderer Weise die Aufgaben der Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle besonders für die Deutsche Bischofskonferenz erfüllt. Unermüdlich und selten zielstrebig hat er Anregungen gegeben, einen guten Rat erteilt und Aufträge erfüllt. Pünktlichkeit und Sorgfalt der Auftragserfüllung waren ihm selbstverständlich. Immer war es ihm auch ein tiefes Anliegen – ganz abgesehen von den schon genannten Kolloquien –, die Verbindungen mit den verschiedenen Kollegen im weltkirchlichen Raum, und dies besonders im Blick auf die Soziallehre, zu stärken. Dies gilt besonders auch für die Beziehungen zu den Fachkollegen in Polen.

Dabei sind manche wichtige Veröffentlichungen nicht immer nach außen hin mit seinem Namen verbunden. Ein gutes Beispiel dafür ist die Revision des deutschen Textes des „Kompendiums der Soziallehre der Kirche“, das der Päpstliche Rat für Gerechtigkeit und Frieden in italienischer Sprache 2004 und in deutscher Fassung 2006 herausgegeben hat. Durch seine Vertrautheit mit der lateinischen und internationalen Begrifflichkeit der Soziallehre war *Anton Rauscher* in besonderer Weise geeignet, die Übersetzung fachlich und sprachlich zu überprüfen. Der Text ist dadurch sehr verlässlich und recht lesbar geworden. Wenn ich recht sehe, steht nirgendwo sein Name.

In ganz besonderer Weise hat *Anton Rauscher* aber auch die Tradition Mönchengladbachs und besonders des Volksvereins weitergeführt. Ich habe darüber auch bei meinen anderen Besuchen in der KSZ gesprochen und brauche dies hier nicht zu wiederholen. Aber ich möchte doch etwas, was ich schon gesagt habe, nochmals hervorheben, nämlich die beiden Publikationen und Schriftenreihen, die damit in besonderer Verbindung stehen. In 45 Jahren hat *Anton Rauscher* – ich sage es nochmals – über 350 Hefte von „Kirche und Gesellschaft“ herausgegeben. Dazu kommen die 15 Hefte „Katholische Soziallehre in Text und Kommentar“. Hier und in den anderen Reihen hat *Anton Rauscher* für die Vermittlung und Propagierung der Katholischen Soziallehre und vieler Zeitfragen wie kein anderer Hervorragendes geleistet. Dabei ist es nicht weniger erstaunlich, wie viele ausgezeichnete Autoren und Mitarbeiter er immer wieder gewinnen konnte und wie treffsicher er stets in der Auswahl der Themen war. Hier hat einer mutig bei aller Kompetenz in der Wissenschaft die rein akademische Ebene verlassen und aus christlichem Geist viele Hilfen zur Gestaltung der Gesellschaft angeboten. Mag auch der eine oder andere in einzelnen Fragen anders denken, so kann meines Erachtens niemand die hohen, ja einzigartigen Verdienste *Anton Rauschers* leugnen, die mit der Betreuung seiner verschiedenen Veröffentlichungsreihen und Tagungen gegeben sind. Er hat immer wieder den akademischen Elfenbeinturm verlassen und sich um möglichst weite Wirkung seiner Einsichten bemüht. Daß *Anton Rauscher* diese Aufgabe über vier Jahrzehnte mit dieser Regelmäßigkeit und Intensität geleistet hat, verdient eine besondere Anerkennung. Hier hat *Anton Rauscher* auch in hervorragender Weise die Mönchengladbacher Tradition, vor allem des Volksvereins für das katholische Deutschland, fortgeführt, ohne daß darüber viel gesprochen worden ist.⁶

Es ist darum nur recht und billig, daß *Anton Rauscher* viele Ehrungen erhalten hat. Ich nenne nur die Lorenz-Werthmann-Medaille des Deutschen Caritasverbandes, das Bundesverdienstkreuz, das Österreichische Ehrenkreuz für Wissenschaft und Kunst, die Verleihung der Ehrendoktorwürden in Lublin/Polen und in Seoul/Korea, nicht zuletzt aber den Heinrich-Pesch-Preis hier in Mönchengladbach und in diesem Festakt die Stadtplakette.

Schließlich aber darf ich auf ein Werk aufmerksam machen, das in gewisser Weise alles, was ich hier sagen konnte, zusammenfassen wird. Die Görres-Gesellschaft hat mit der KSZ die Herausgabe eines „Handbuches der Katholischen Soziallehre“ ideell und finanziell gefördert. *Anton Rauscher* ist gleichsam die Seele dieses großen Vorhabens, das mit über 80 Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern 1.200 Seiten umfaßt, im Verlag Duncker & Humblot, Berlin, erscheint und zu Beginn des Monats Dezember 2008 in der Akademie der Konrad-Adenauer-Stiftung in der Bundeshauptstadt der Öffentlichkeit präsentiert wird. Es ist, so glaube ich, wirklich die Krönung seines wissenschaftlichen Lebenswerkes, aber auch seines Dienstes für die Kirche. Ich freue mich, daß ich diese Vorstellung am 4. Dezember vornehmen und damit die heutige Würdigung fortsetzen und abschließen darf.

Ich danke Ihnen, verehrter Herr Professor *Anton Rauscher*, für diesen überaus großen, vielfältigen Einsatz zugunsten des Evangeliums Jesu Christi im gesell-

schaftlich-politischen Raum. Auch im Namen der deutschen Bischöfe und weiter Teile des deutschen Katholizismus, aber auch persönlich darf ich Ihnen ein ganz herzliches Vergelt's Gott sagen. Ich danke aber auch Ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in Mönchengladbach und allen, die mit Ihnen so segensreich zusammengearbeitet haben. Vor allem aber wünsche ich Ihnen für die Zukunft Gottes reichen Segen an Leib und Seele, damit wir noch lange an Ihren Erfahrungen und Einsichten teilnehmen dürfen.

Anmerkungen

*Festvortrag, gehalten am 25. Oktober 2008 in Mönchengladbach.

1) Vgl. A. Rauscher, Roesler, in: Staatslexikon, 6. Aufl., Bd. VI, Freiburg i.Br. 1961, 931-933. Vgl. die gedruckte Habilitationsschrift: Die soziale Rechtsidee und die Überwindung des wirtschaftsliberalen Denkens. Hermann Roesler und sein Beitrag zum Verständnis von Wirtschaft und Gesellschaft, München 1969.

2) Reihe A: Quellentexte zur Geschichte des Katholizismus, 15 Bände, und Reihe B, Abhandlungen, 24 Bände.

3) I: 1988, II: 1988, III: 1998, IV: 2006, alle Würzburg.

4) Vgl. Einzelheiten und bibliographische Hinweise bei A. Rauscher, K. Forster, in: Zeitgeschichte in Lebensbildern, Band 6, Mainz 1984, 231-249.

5) Vgl. Handbuch des Katholischen Kirchenrechts, hrsg. von J. Listl/H. Schmitz, 2. grundlegend neu bearbeitete Auflage, Regensburg 1999; Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, hrsg. von J. Listl/D. Pirson, 2 Bände, 2. grundlegend neu bearbeitete Auflage, Berlin 1994; Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland. Textausgabe für Wissenschaft und Praxis, hrsg. von J. Listl, 2 Bände, Berlin 1987.

6) Vgl. dazu H. Heitzer, Volksverein für das katholische Deutschland, in: Staatslexikon, 7. Aufl., Bd. V, Freiburg i.Br. 1989, 806 f.

Karl Kardinal Lehmann, langjähriger Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz, ist Bischof von Mainz.

Lothar Roos

„Die Ideologien überdauert“

Anton Rauscher zum Achtzigsten

Der Freiburger Sozialhistoriker *Clemens Bauer* hat einmal festgestellt: Nachdem die Katholische Kirche im frühen 19. Jahrhundert im Gefolge der Säkularisation (1803) und des eigenen Antimodernismus ihren Standort in der modernen Gesellschaft verloren hatte, konnte sie ihn durch die Erneuerung ihrer Soziallehre seit der Mitte des 19. Jahrhunderts allmählich neu gewinnen.¹ Bischof *Ketteler* und Papst *Leo XIII.* waren hierfür die wichtigsten Wegbereiter.² Dank ihrer Bemühungen entstand das, was *Gustav Gundlach*, der Lehrer *Anton Rauschers* an der Gregoriana, die „Christlich-soziale Bewegung“ nannte.³ Um davon wirklich reden zu können, bedarf es des Zusammenwirkens von drei Faktoren: einer kirchlichen Sozialverkündigung, davon angeregt und diese wiederum anregende katholische Verbände und schließlich einer „Christlichen Gesellschaftslehre“ als akademischer Disziplin, die durch kritische Reflexion und intellektuelle Wegweisung mit beiden lebendig verbunden ist.

Wie aber steht es mit all dem heute? Zweifellos hat der politische und soziale Katholizismus in der deutschen Nachkriegsgeschichte wesentlich zum geistigen Aufbau und zur Gestaltung der politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse der Bundesrepublik beigetragen. Für das wissenschaftliche Profil und die gesellschaftliche Wirksamkeit der katholischen Soziallehre stehen hier vor allem die Namen der Jesuiten *Gustav Gundlach* und *Oswald von Nell-Breuning*, der Dominikaner *Eberhard Welty* und *Arthur F. Utz*, von *Johannes Messner* in Wien und *Joseph Höffner* in Münster.⁴ Bis zu seiner Ernennung zum Bischof von Münster 1962 hatte letzterer nicht nur den größten Teil der späteren Lehrstuhlinhaber, darunter auch *Anton Rauscher*, geprägt, sondern verkörperte in seiner wissenschaftlich breiten Reputation jene fruchtbare Verbindung von christlicher Anthropologie und Respekt vor den „Sachgesetzhlichkeiten“ der Ordnungen dieser Welt, für die das Zweite Vatikanische Konzil die fundamentale Formel von der „richtigen Autonomie der Kultur“ gefunden hatte. Diese Formel findet sich übrigens bereits in *Höffners* Freiburger theologischer Dissertation von 1939.⁵

Mit der Bischofsernennung *Joseph Höffners* begann zugleich das Zweite Vatikanische Konzil. Drei Jahre nach seinem Ende ereignete sich die 68er Revolution. Davon nicht ganz unbeeinflusst entstanden zwei theologische Alternativen zur Katholischen Soziallehre: die „Politische Theologie“ von *Johann Baptist Metz* und die Befreiungstheologie.⁶ *Metz* hielt angesichts der Leiden der Geschichte nur noch eine „negative Vermittlung des Humanum“ für möglich, also den solidarischen Aufschrei mit allen Opfern der Geschichte und der Gegenwart. Es kann zwar Situationen geben, wie z. B. in manchen lateinamerikanischen Ländern in der Entstehungszeit der Befreiungstheologie, die keine andere Möglich-

keit zulassen. Aber sobald einigermaßen demokratische Verhältnisse gegeben sind, läßt sich mit einer solchen „negativen Vermittlung“ allein „kein Staat machen“, wie z. B. *Hans Maier* in der Auseinandersetzung mit *Metz* herausstellte.⁷ So erklären sich auch die relativ kurzen „Halbwertszeiten“ der genannten Alternativen und die heute wieder z. B. in der Rede Papst *Benedikts XVI.* vor der UNO-Vollversammlung am 18. April 2008⁸, zu registrierende „ewige Wiederkehr des Naturrechts“, um einen alten Titel von *Heinrich Rommen* aufzugreifen.⁹ *Anton Rauscher* hat dazu in der vorausgehenden Ausgabe dieser Zeitschrift Wegweisendes gesagt.¹⁰

Die Weichenstellung von 1961

Als *Anton Rauscher* nach dem plötzlichen Tod von *Gustav Gundlach* am 23. Juli 1963 die Direktion der ein knappes halbes Jahr zuvor gegründeten Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach übernahm, war deren Zukunft und die der Christlichen Gesellschaftslehre in Deutschland alles andere als sicher. Die Deutsche Bischofskonferenz hatte zwar 1961 bei ihrem Treffen in Bühl/Baden einen entsprechenden Beschluß gefaßt, wobei sich die Weitsicht einiger Bischöfe¹¹ und Persönlichkeiten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken¹² entscheidend durchsetzte, zumal auch die Stadt Mönchengladbach ein entsprechendes Interesse bekundet hatte. Dessen ungeachtet war der Tod *Gundlachs*, wie *Rauscher* selber schreibt, „für manche Kreise Anlaß, die Frage aufzuwerfen, ob die Gründung der KSZ wirklich zeitgemäß war und nicht wieder rückgängig gemacht werden sollte.“¹³ Von solchen Zweiflern unbeeindruckt, machte sich *Anton Rauscher* mit aller Kraft an die Arbeit. Worin sie im einzelnen bestand, hat *Karl Kardinal Lehmann* in seinem Festvortrag beim Festakt der Deutschen Bischofskonferenz anläßlich des 80. Geburtstags von *Anton Rauscher* am 25.10.2008 in Mönchengladbach umfassend dargestellt (s. sein Beitrag in diesem Heft). Hier kann es nur darum gehen, das dort Gesagte an wenigen Stellen zu ergänzen und aus der Sicht eines oftmals persönlich Beteiligten zu vertiefen.

Meine persönliche Verbindung und seitdem stets gewachsene Verbundenheit mit *Anton Rauscher* beginnt mit der Errichtung des Lehrstuhls und Instituts für Christliche Gesellschaftslehre an meiner Heimatuniversität Freiburg im Br. 1964. Der erste Lehrstuhlinhaber, *Rudolf Henning* (1921-2005), der mich zur Promotion und Habilitation führte, gehörte zusammen mit dem 1993 allzu früh verstorbenen Münsteraner Lehrstuhlinhaber *Wilhelm Weber* und eben *Anton Rauscher* zu den herausragenden Schülern *Joseph Höffners*. In ihrer „Gesellschaft“ konnte ich meinen Weg zur „Christlichen Gesellschaftslehre“¹⁴ finden und gehen. Über einige dieser Wege soll im folgenden in dankbarer Verbundenheit berichtet werden.

Weltweite Initiativen und Kontakte

Die ersten Einsichten und Erfahrungen im Dialog mit Fachkollegen aus verschiedenen Ländern und Disziplinen in Lateinamerika konnte ich in einem von

Bischof *Franz Hengsbach* als Vorsitzendem der Bischöflichen Aktion *Adveniat* 1975 zusammengerufenen Kreis von deutschen und lateinamerikanischen Bischöfen und Wissenschaftlern gewinnen, die sich mit den Problemen der Kirche in Lateinamerika, insbesondere mit der Befreiungstheologie befaßten. Die „führenden Köpfe“ auf deutscher Seite waren *Wilhelm Weber* und *Anton Rauscher*.¹⁵

Auch zwischen der „Kommission Weltkirche“ der Deutschen Bischofskonferenz und der KSZ in Mönchengladbach entwickelte sich auf Initiative von *Rauscher* eine intensive Kooperation. So kam es dazu, daß *Anton Rauscher*, *Wilhelm Weber* und ich im Auftrag der bischöflichen Kommission „Weltkirche“ im Sommer 1979 eine Studienreise durch fünf ausgewählte Länder Afrikas (Elfenbeinküste, Nigeria, Kenya, Südafrika, Algerien) unternahmen, um die bestehenden Kooperationsformen zu evaluieren und die Beziehungen der deutschen Kirche zu diesen Ländern im Blick auf die Sozialverkündigung der Kirche zu vertiefen.

Zwei Jahre später, im Februar 1981, erfolgte eine ähnliche Reise durch sieben Länder Lateinamerikas (Brasilien, Argentinien, Chile, Peru, Kolumbien, Nicaragua, Costa Rica), an der zusätzlich der spätere Staatssekretär im Wirtschaftsministerium des Landes Thüringen, Dr. *Jürgen Aretz*, damals in der „Zentralstelle Weltkirche“ in Bonn tätig, beteiligt war. Schließlich führte uns ein weiteres Kontaktprogramm, an dem neben *Anton Rauscher* und mir der damals für weltkirchliche Aufgaben zuständige Münchener Domkapitular Dr. *Fritz Fahr* teilnahmen, 1987 nach Japan, Südkorea, Hongkong, Taiwan und die Philippinen. In Zusammenhang mit einem Kongreß in Enugu, Nigeria (1990), den mein erster nigerianischer Doktorand *Obiora Ike*¹⁶ organisierte, bereisten *Anton Rauscher* und ich die Länder Simbabwe, Südafrika und Namibia, wobei sich ebenfalls wichtige Kontakte und Einsichten ergaben. Aus dem Korea-Besuch entwickelte sich inzwischen ein interdisziplinäres Deutsch-Koreanisches Kolloquium, das von der katholischen Sogang-Universität in Seoul und der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach unter Mitwirkung der Hanns-Seidel-Stiftung getragen wird und zwischen 1997 und 2006 fünf Mal stattfand.

Eine Reihe von Bischöfen und Fachkollegen empfanden es schon lange als ein Defizit, daß die Kirche in Deutschland kaum Kontakte zur Kirche und den entsprechenden wissenschaftlichen Einrichtungen in den Vereinigten Staaten hatte. Um dem abzuhelfen, brachte *Anton Rauscher* nach intensiven Vorbereitungen, auch mit Unterstützung der Konrad-Adenauer-Stiftung, 1993 ein erstes deutsch-amerikanisches Kolloquium zustande, wobei die School of Philosophy der Catholic University of America in Washington D.C. mit Dean *Jude P. Dougherty* mit der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach zusammenarbeitete. Daraus hat sich inzwischen eine meist im Zwei-Jahres-Abstand durchgeführte Kolloquiumsreihe entwickelt, an der eine steigende Zahl amerikanischer und deutscher Theologen und Sozialwissenschaftler aus den verschiedensten Disziplinen teilnehmen. Die drei letzten dieser Kolloquien sind inzwischen auch wissenschaftlich dokumentiert.¹⁷ Das letzte Kolloquium dieser Reihe fand vom 27.07-01.08.2008 in Philadelphia zum Thema „Responsibility: Recognition and Limits“ statt, unmittelbar vor dem 80. Geburtstag *Anton Rauschers*.

Schließlich initiierte die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle Mönchengladbach nach dem Fall des „Eisernen Vorhangs“ seit 1990 „Europa-Foren“, um katholische Sozialwissenschaftler und ihre Fachkollegen in den benachbarten Disziplinen insbesondere aus den Ländern Mittel- und Osteuropas mit Blick auf die Entwicklung der dortigen Gesellschaften zusammenzuführen. Auf eine erste Tagung in Augsburg (1990) folgten weitere in Brüssel (1992), Trnava-Bratislava (1994), Krakau (1996), Straßburg (1998), Berlin (2001) und Zagreb (2003). Diese Kolloquien, an denen Vertreter von bis zu 18 Ländern teilnahmen, führten nicht zuletzt dazu, daß die 1997 besorgte erweiterte Neuausgabe der „Christlichen Gesellschaftslehre“ von *Joseph Höffner* auch in mehrere mittel- und osteuropäische Sprachen übersetzt wurde (Litauisch, Polnisch, Slowakisch, Kroatisch und Russisch).¹⁸

Es bedarf wohl keiner besonderen Erklärung, daß die in diesem Abschnitt angesprochenen europäischen und weltweiten Kontaktmöglichkeiten für meine Forschungsarbeiten und für die Schwerpunkte meiner Lehrveranstaltungen von besonderer Wichtigkeit wurden. Daß sie möglich wurden, verdanke ich vor allen anderen *Anton Rauscher*.

Die „gesammelten Werke“

In den 45 bisherigen Jahren seiner Verantwortung für die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle Mönchengladbach und seiner 24jährigen Lehr- und Forschungstätigkeit an der Universität Augsburg (1971-1995) hat *Anton Rauscher* in einer wohl kaum zu überbietenden Weise in Aufsätzen und Vorträgen, Gutachten und „Arbeitspapieren“ (letztere insbesondere in seiner Tätigkeit als Sekretär der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz) zahlreiche Probleme aus der Sicht der Soziallehre der Kirche analysiert und Vorschläge zu ihrer Lösung unterbreitet. Wir können uns glücklich schätzen, daß der größte Teil der so entstandenen wissenschaftlichen Analysen und praktischen Anstöße in einem inzwischen auf vier stattliche Bände angewachsenen Werk verfügbar ist. Was alle diese Beiträge, so sagt es *Rauscher* im Vorwort des ersten Bandes, „miteinander verbindet, ist das Verständnis der Kirche im Hinblick auf ihr Verhältnis zur Welt“. Die „Orientierung an Sinn, Zielen und Normen des christlichen Verständnisses von Menschen und Gesellschaft“ sei unverzichtbar, „namentlich in einer Zeit, in der allenthalben die Pluralität der Geisteshaltung mit Meinungen für den Einzelnen Beliebiger zu suggerieren scheint“.¹⁹

Auf die 1988 erschienen beiden ersten Bände, welche die 25 Jahre der Publikationen *Rauschers* zwischen 1963 und 1988 repräsentieren²⁰, folgte 10 Jahre später ein weiterer Band²¹ und 2006 der vierte und jüngste Band. Eine besondere Kostbarkeit dieser vier Bände besteht darin, daß sie auch jene zwölf „Lebensbilder“ enthalten, die *Rauscher* selbst in der von ihm begründeten, inzwischen auf zwölf Bände angewachsenen Reihe „Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts (vgl. auch die Ausführungen im Festvortrag von *Karl Kardinal Lehmann*) verfaßt hat. Gerade hier wird deut-

lich, wie sehr *Anton Rauscher* es versteht, in einer historisch-systematischen Weise Ansatz und Anliegen der Soziallehre der Kirche einer breiteren Öffentlichkeit zu erschließen.

In einer Rezension des letzten der vier Bände heißt es: „Der weit gespannte Bogen der Einzelthemen reicht von Fundamentalfragen wie ‚Johannes Paul II. und die weltweite soziale Frage‘ und ‚Die christliche Wurzel der Menschenwürde‘ über Konkretionen wie ‚Migration, Flucht und Asyl aus kirchlicher Sicht‘, ‚Der Konflikt um das Kopftuch‘ und ‚Die Jagd und der Schöpfungsauftrag‘ bis zu den großen Zukunftsthemen ‚Ist der demographische Abwärtstrend umkehrbar?‘, ‚Was kann die Kirche zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit leisten?‘ und ‚Ist die Nutzung der Kernenergie ethisch verantwortbar?‘“. Der Rezensent stellt auch deutlich heraus, worin *Rauscher* die „Misere“ der gegenwärtigen Situation in Gesellschaft und Kirche sieht: Er beklagt „die Ignoranz einer bildungsmüden und zunehmend entchristlichten Gesellschaft, welche den praxisrelevanten Ertrag katholischer Sozialwissenschaft schlicht nicht ausreichend zur Kenntnis zu nehmen und umzusetzen bereit ist“. Der damit induzierte „Bedeutungsverlust“ dieser Soziallehre offenbare „einen fundamentale Trend, der erst durch eine erneuerte missionarische Kraft der Kirchen umgekehrt werden könnte. Daß die Katholische Soziallehre in vielen anderen Ländern durch ihre Attraktivität selbst bei kirchenfremden Intellektuellen auch dazu einen Beitrag leistet, weiß der Autor unter Hinweis auf das Pontifikat *Johannes Paul II.* überzeugend darzulegen.“²²

Eine Novität: Das „Handbuch der Katholischen Soziallehre“

Das jüngste und vielleicht wichtigste Geburtstagsgeschenk hat sich *Anton Rauscher* selbst gemacht mit dem in diesen Tagen (4. Dezember 2008) in Berlin von *Karl Kardinal Lehmann* der Öffentlichkeit vorgestellten „Handbuch der Katholischen Soziallehre“. Es wurde in den zurückliegenden fünf Jahren unter Regie der Wissenschaftlichen Kommission der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle und der wissenschaftlichen Gesamtleitung von *Anton Rauscher* von einem Herausbergremium erarbeitet, zu dem die Professoren *Dr. Jörg Althammer* (Wirtschaftswissenschaften), *Dr. Wolfgang Bergsdorf* (Politische Wissenschaften) und *Dr. Otto Depenheuer* (Rechts- und Staatswissenschaften) gehören. An der Konzeption des Werkes war auch der langjährige Präsident der Görresgesellschaft, Professor *Dr. Paul Mikat*, maßgeblich beteiligt. Bisher gab es nur das 1980 in zweiter, völlig überarbeiteter Auflage im Auftrag der Katholischen Sozialakademie Österreichs erschienene „Katholische Soziallexikon“, sowie das in siebter Auflage zwischen 1985 und 1989 herauskommende Staatslexikon der Görresgesellschaft. Seitdem, so schreibt *Anton Rauscher* in seiner „Einführung“ seien „viele neue Problemfelder entstanden“. Dabei seien aber „Grundsatzfragen und die Probleme der Wertorientierung in den verschiedenen gesellschaftlichen Lebensbereichen nicht hinreichend reflektiert“ worden. Genau hier läge die Aufgabe des Handbuchs. Es sei „der christlichen Menschen- und Gesellschaftsauffassung verpflichtet ..., die ihrerseits in der Schöpfungsordnung und ihrer Erkennbarkeit durch die menschliche Vernunft gründe. Angesichts einer fragmentierten Welt stelle sich zwingend die Frage nach den Orientie-

rungsmaßstäben ... Je komplexer die Lebensverhältnisse sind, desto stärker wird allenthalben das Verlangen nach überzeugenden Antworten. Man will den Dingen auf den Grund gehen.“

Es ist *Anton Rauscher* gelungen, 65 Autoren zu gewinnen, die in 81 Beiträgen diesem Ziel dienen wollen. Er selbst behandelt die zentralen Themen: Das christliche Menschenbild, Die soziale Natur des Menschen, Die christliche Lehre über das Eigentum, Katholische Soziallehre und Soziale Marktwirtschaft, Die Wertorientierung des Grundgesetzes. Zusammen mit dem vor einigen Jahren vom Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden auf Drängen Papst *Johannes Paul II.* veröffentlichten „Kompendium der Soziallehre der Kirche“²³ bietet das neue Handbuch der Katholischen Soziallehre jedem in Kirche und Gesellschaft daran Interessierten eine breite, vor dem gegenwärtigen Problemhorizont erarbeitete und kirchlich verlässliche Orientierung. In seinem Beitrag „Die Wertorientierung des Grundgesetzes“ bringt *Anton Rauscher* das Anliegen und den Ansatz des neuen Handbuchs auf den Punkt, wenn er sagt: „Die Besinnung auf das Wesen des Menschen und den sittlich- rechtlichen Wert der Menschenwürde ist gerade in einer Zeit, in der der Geist der Machbarkeit in alle Lebensbereiche einzudringen droht, notwendig.“

Interdisziplinäres Netzwerk

Wie konnte *Anton Rauscher* dies alles und noch vieles andere leisten? Er selber würde wahrscheinlich antworten: Weil mir Gott dazu die Fähigkeit und die Kraft gegeben hat. Solche Kraft nährt sich aus der christlichen Überzeugung, daß die Welt nicht gottverlassen ist. Das christliche Menschenbild und die in seinem Licht verstandenen Prinzipien der Subsidiarität, der Solidarität und ein entsprechendes Gemeinwohlverständnis bilden die Grundlage des „Mitseins der Kirche in der menschlichen Gesellschaft und Geschichte“, wie es *Gundlach* formuliert hat.²⁴ „Prinzipien veralten nicht“, so hat *Anton Rauscher* einmal kurz und bündig festgestellt.²⁵ Zwischen ihnen und dem, was konkret zu tun ist, liegt die relative Autonomie der Kultur. Deshalb bedarf es einer mit Akribie und Dialogfähigkeit vorgenommenen Analyse der gesellschaftlichen Wirklichkeit, um sagen zu können, was aus Prinzipien folgt oder nicht. Nicht zuletzt dieses Motiv hat *Anton Rauscher* bewogen, 1976 bei der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle eine „Wissenschaftliche Kommission“ einzurichten, der prominente katholische Fachvertreter aus wichtigen Disziplinen der gesellschaftlichen Wirklichkeit angehören.

Wie wichtig diese von der großen Öffentlichkeit kaum registrierte interdisziplinäre Zusammenarbeit für die Sache der Katholischen Soziallehre und der Kirche in Deutschland war, wurde deutlich, als im Kontext allgemeiner kirchlicher Sparmaßnahmen vor einigen Jahren auch die Zukunft der KSZ gefährdet schien. Unter Führung des Wirtschaftswissenschaftlers *Eduard Gaugler*, Altrector der Universität Mannheim und Gründungsdekan der wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt/Ingolstadt, setzten sich 41 prominente katholische Sozialwissenschaftler aus verschiedenen Bereichen für den

Fortbestand dieser Einrichtung ein. In ihrer Stellungnahme heißt es u. a.: „Unseres Wissens gibt es keine Institution, die den Dialog zwischen der Katholischen Soziallehre und den verschiedenen Fachwissenschaften: den Wirtschafts-, Sozialwissenschaften, der Politik- und Geschichtswissenschaft, der Recht- und Staatswissenschaft in vergleichbarer Weise gefördert und zu konkreten Ergebnissen geführt hat. Die KSZ hat stets den Kontakt und das Gespräch mit Vertretern aus Kirche, Politik, Gesellschaft und Kultur gesucht und gefunden.“ In einem weiteren Aspekt ihres Briefes weisen die Unterzeichner darauf hin, daß vielen von ihnen durch die internationalen Kongresse und Kolloquien der KSZ die konkrete Möglichkeit geboten wurde, Fachkollegen auch aus anderen Ländern kennenzulernen, mit ihnen gesellschaftlich, politisch und kirchlich dringliche Fragen zu erörtern und langfristig wirksame Kontakte anzubahnen. „Wir haben so in eindrucksvoller Weise ein Stück ‚Weltkirche‘ erfahren und erleben können.“ Die KSZ erfülle „eine Aufgabe, die heute um so wichtiger ist, je mehr die Vermittlung von Glaube, Wissenschaft und ethisch orientiertem Handeln, d. h., die politische, gesellschaftliche und kulturelle Sprach- und Interaktionsfähigkeit der Christen und der Kirche erhalten bleiben und verstärkt werden müssen.“ Die Verfasser bitten deshalb die Deutsche Bischofskonferenz, „alles dafür zu tun, daß die KSZ ihre bewährten Aktivitäten in der bisherigen Qualität fortführen und ihr Wirken in zeitgerechter Form weiterentwickeln kann.“ – Daß ein solcher Brief geschrieben werden konnte, darin kommt wie wohl durch kaum etwas anderes zum Ausdruck, welche Verdienste sich *Anton Rauscher* um die Katholische Soziallehre und ihre heutige Vermittlung in Hörweite der anderen Sozial- und Humanwissenschaften erworben hat.

Der Geburtstagsbrief des Papstes

Wenn die Katholische Soziallehre in Deutschland nach ihren unbestreitbaren Erfolgen im Kaiserreich, in der Weimarer Republik und in der Nachkriegszeit und nach den Turbulenzen, die das geistige und kirchliche Leben in den 60er und 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts kennzeichneten, nicht nur überlebt, sondern gerade in den letzten Jahren in einer insgesamt respektablen Weise die gesellschaftlichen Veränderungen sozialetisch verfolgt und bewertet hat, dann hat dafür mit und nach *Joseph Höffner* wohl kaum jemand ein größeres Verdienst als *Anton Rauscher* und die mit seinem Wirken untrennbar verbundene Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle Mönchengladbach. *Rauscher* sei z. B. immer „jenen entgegengetreten, die unsere Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung als ‚Kapitalismus‘ verächtlich zu machen versuchten“ (so Bundeskanzler *Helmut Kohl* in seinem Glückwunschsreiben zum 70. Geburtstag des Jubilars). Er hat aber auch die Defizite unserer Gesellschaftspolitik kritisiert, z. B. im Bereich der Familienpolitik, und damit seinem Augsburger Kollegen *Heinz Lampert* zugestimmt. Der Bedarf an zutreffender sozialwissenschaftlicher Analyse, sozialetischer Bewertung und geistiger Orientierung nimmt angesichts ungesicherter Zukunftsperspektiven weiter zu. Dabei werden uns nicht „kollektive Subjekte“ weiterhelfen, sondern nur eine Regeneration der „personalen Struktur des gesellschaftlichen Lebens“, eine Formulierung, mit der *Anton Rauscher*

das Lebenswerk *Gustav Gundlachs* und sein eigenes Grundanliegen treffend charakterisiert hat.²⁶

Anton Rauscher ist wie *Gustav Gundlach* und *Joseph Höffner* und sein leider allzu früh verstorbener Freund und Kollege *Wilhelm Weber* zutiefst davon überzeugt, daß der Kirche gerade heute in ihrer Soziallehre ein „Lehrgebäude“ (*Johannes Paul II.*, CA 5,4) zur Verfügung steht, das sie befähigt, „den Weg von weniger menschlichen zu menschlicheren Lebensbedingungen“ (*Paul VI.*, PP 20) aufzuweisen und zu gehen.

Zum 80. Geburtstag am 8. August 2008 überreichte Bischof *Walter Mixa* in Augsburg *Anton Rauscher* ein persönliches Glückwunschsreiben des Papstes, in dem *Benedikt XVI.* u. a. schreibt: „Viele Jahrzehnte hindurch haben Sie die katholische Soziallehre entwickeln helfen und sie im öffentlichen Gespräch, in der politischen und gesellschaftlichen Praxis gegenwärtig gehalten. Dabei mußte eine schwierige Periode bestanden werden, in der religiös gefärbte Ideologien mit großen Versprechungen die nüchterne Arbeit der Katholischen Soziallehre beiseite zu schieben und durch Utopien zu ersetzen versuchten. In diesem ideologischen Nebel, dem sich allzu viele bereitwillig gebeugt haben, sind Sie aufrecht geblieben und haben mit Ihrer unbestreitbaren Sachkompetenz zu den realen politischen und ökonomischen Problemen Stellung genommen und sie von den ethischen Einsichten des Glaubens her beleuchtet. So haben Sie zur Bildung der Gewissen und zu verantwortlichem gesellschaftlichen Handeln aus dem Glauben und seiner Vernunft heraus einen wichtigen Beitrag geleistet, der die Ideologien überdauert. Nach deren Scheitern ist heute christliche Soziallehre weithin gefragt und hat nun gegenüber einem moralfreien Pragmatismus und Liberalismus neue Wichtigkeit erlangt.“

Anmerkungen

- 1) Vgl. Clemens Bauer: *Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile*, Frankfurt a.M. 1964, S. 25-27.
- 2) Bedeutsam sind neben und nach ihnen Namen wie Georg von Hertling, Franz Hitze, Franz Brandts, Heinrich Pesch.
- 3) Gustav Gundlach: Art. „Christlich-soziale Bewegung“, in: *StL II*, Freiburg ⁶1958, 477-484.
- 4) s. Anton Rauscher: *Orientierung in Zeiten des Umbruchs*. Im Gedenken an Kardinal Joseph Höffner, Reihe Kirche und Gesellschaft, hrsg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Heft 337, Köln 2007.
- 5) Joseph Höffner: *Bauer und Kirche im deutschen Mittelalter*, Paderborn 1939, vgl. bes. 119-124.
- 6) Das erste große Werk von Gustavo Gutierrez erschien mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz (1973).
- 7) Vgl. Hans Maier: *Kritik der politischen Theologie*, Einsiedeln 1970.
- 8) s. Lothar Roos: *Ohne Naturrecht keine Menschenrechte*. *Benedikt XVI.* vor den Vereinten Nationen, in: *BKU-Journal* vom 11.06.08.

- 9) Vgl. Heinrich Rommen: Die ewige Wiederkehr des Naturrechts, 1936 (²1947). Das Werk des Moraltheologen Eberhard Schockenhoff: Naturrecht und Menschenwürde. Universale Ethik in einer geschichtlichen Welt, Mainz 1996, ist ein Ausweis dieser Wiederkehr.
- 10) Anton Rauscher: Anmerkungen zum Naturrecht, in: NO 62 (2008) 334-338.
- 11) Johannes Pohlschneider, Michael Keller, Joseph Kardinal Frings, Franz Hengsbach u.a. In der Verwirklichungsphase war besonders die Mitwirkung des neuen Bischofs von Münster, Joseph Höffner, entscheidend.
- 12) Vor allem Heinz Köppler und Paul Becher.
- 13) Anton Rauscher: Die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle in Mönchengladbach, in: Pro Iustitia in mundo. Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle Mönchengladbach 1963-1988, Köln 1988, 15-51, hier 25.
- 14) vgl. Lothar Roos: Meine Wege mit der Soziallehre der Kirche, in: Theologische Ethik autobiographisch, hrsg. von Konrad Hilpert, Paderborn 2007, 187-216.
- 15) vgl. dazu die Dokumentation der Tagung „Evangelización liberadora – Freiheit aus dem Evangelium“ 1985 in Essen, in: Lothar Roos – Jaime Veléz Correa: Befreiende Evangelisierung und Katholische Soziallehre, Mainz / München 1987.
- 16) Obiora F. Ike (Ed.): Catholic Social Teachings En-Route in Africa, Enugu 1991.
- 17) s. die jeweils von Anton Rauscher herausgegebenen Bände: Immigration und Integration. Eine Herausforderung für Kirche, Gesellschaft und Politik in Deutschland und den USA, Berlin 2003; Die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft. Erfahrungen und Probleme in Deutschland und den USA, Berlin 2004; Nationale und kulturelle Identität im Zeitalter der Globalisierung, Berlin 2006 (Reihe: Soziale Orientierung, Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Kommission bei der Katholischen sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Bde. 15, 17 und 18).
- 18) Joseph Kardinal Höffner: Christliche Gesellschaftslehre, hrsg., bearb. u. erg. von Lothar Roos, Kevelaer (1997)² 2000.
- 19) Anton Rauscher: Kirche in der Welt. Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung, Bd.1, Würzburg 1988, 5f.
- 20) vgl. die Rezension von Basilius Streithofen, in: NO 43 (1989/2) 159.
- 21) Anton Rauscher: Kirche in der Welt. Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung, Band Bd.3, Würzburg 1998.
- 22) Andreas Püttmann, Buchbesprechungen in Politische Studien Nr. 415, 58 (Sept/Okt 2007), 112-114.
- 23) Die italienische Originalausgabe erschien 2004, die deutsche 2006.
- 24) Gustav Gundlach: a.a.O., 478.
- 25) Anton Rauscher: Die Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle in Mönchengladbach, 26.
- 26) Anton Rauscher: Die personale Struktur des gesellschaftlichen Lebens, in: Staat und Parteien (FS für Rudolf Morsey zum 65. Geburtstag), Berlin 1992, 333-344.

Prof. Dr. Lothar Roos lehrte Christliche Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie an der Universität Bonn und leitet die Joseph-Höffner-Gesellschaft.

Christoph Böhr

Ethik als Anthropologie

Der Personalismus von Karol Wojtyła

Seine Größe vor der Geschichte ist inzwischen auch in Deutschland anerkannt: Ohne *Karol Wojtyła* sähe die Welt heute anders aus. Unermüdlich hat er auf den friedlichen Umbruch in Mittel- und Osteuropa hingewirkt und ihn in den Jahren vor und nach der Wende mitgestaltet. Um so überraschender ist es, daß hierzulande kaum jemand fragt, was diesen Mann bewegt hat. Der Papst aus Polen - Dichter und Schauspieler, Seelsorger, Wissenschaftler und Hochschullehrer - macht es uns nicht leicht, ihn in seiner Vielgestaltigkeit zu erfassen. Wie hat er sich selbst verstanden?

Freunde und Weggefährten, die ihm besonders eng verbunden waren, weisen gerne und zu Recht darauf hin, daß *Wojtyła* sich zeit seines Lebens als leidenschaftlicher Philosoph gesehen hat. Und in der Tat: Dieses Selbstbildnis trifft den Nagel auf den Kopf. Wie ein roter Faden zieht sich auch durch die lehramtlichen Schreiben und Erklärungen des späteren Papstes *Johannes Paul II.* die von ihm philosophisch gestellte Frage nach dem Menschen. Hier, in der Anthropologie, findet sich der Mittelpunkt seines Denkens.

Um so überraschender ist es, daß dieser Mann bis zum heutigen Tag als Philosoph in Deutschland nicht angekommen ist. So beeindruckend auch die Kraft seines Denkens ist, so wenig Beachtung, geschweige denn Anerkennung hat sie bei uns gefunden.

In den 50er und 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts hat *Wojtyła* zu einem eigenständigen philosophischen Entwurf gefunden, der seinen Mittelpunkt im Begriff des Subjekts findet. Was auf den ersten Blick vielleicht als ein philosophisches Bemühen unter den Bedingungen der Wissenschaftslandschaft seiner polnischen Heimat bedeutungsvoll erscheint, stellt sich heute, ein gutes halbes Jahrhundert später, als eine geradezu epochale Weiterentwicklung des europäischen Denkens dar. Als Anthropologe war *Wojtyła* seiner Zeit weit voraus. Er nimmt vorweg, was der Philosophie heute, am Ende der postmetaphysischen Periode, erneut in den Blick gerät: eine metaphysische Deutung der phänomenalen Erfahrung des Menschen, der sich selbst zunächst als Individuum und dann als Person entdeckt.

Die alltägliche Knebelung des Menschen durch lebensfeindliche gesellschaftliche Umstände hat *Wojtyła* am eigenen Leib erfahren. Das hat ihn - wie könnte es anders sein - für sein ganzes Leben geprägt. Die vielen Jahrzehnte der Zwangsherrschaft, seine Knechtung als Lagerarbeiter im Steinbruch, der tägliche Kampf gegen die Unterdrückung zunächst durch die Nationalsozialisten, später dann durch die Kommunisten: *Wojtyła* wußte, was es heißt, unter Zwang leben zu müssen. Ein Mensch, der weiß, was es bedeutet, Würde zu haben, läuft nicht Gefahr, angesichts

dieser lebensfeindlichen Zwänge sich widerspruchslos zu fügen, mögen die Verhältnisse noch so aussichtslos erscheinen. Im Begriff der Würde findet *Wojtyła*s Anthropologie ihren kraftvollen Mittelpunkt.

Seine anthropologische These, daß der Mensch im Tun zu sich selbst findet, hat vielleicht auch damit zu tun, daß *Wojtyła* viele Jahrzehnte in einem unterdrückten Land lebte, in dem die meisten Menschen zu Anpassung und Untätigkeit verurteilt waren. Was heißt unter solchen Umständen, daß der Mensch sich in seiner Tat vollendet, wenn er doch ganz offenkundig nicht selbstbestimmt leben kann? Vielleicht verwundert es, daß schon in der Zeit als Zwangsarbeiter im Steinbruch in *Wojtyła* der Gedanke keimt, daß sich unser Sein als Mensch in unserer Tat zeigt, auch wenn ein Mensch unterdrückt wird – und daß die Äußerlichkeit unseres Tuns nur die eine Seite der Medaille ist. Dieser objektiven Dimension, der Äußerlichkeit unserer Tat, entspricht eine subjektive Dimension eben dieser Tat. Wert und Würde der Arbeit hängen nicht von deren Ertrag, ihrem Erfolg, dem mit ihr verbundenen Ansehen, ihrer geldwerten Gegenleistung oder ihrem Nutzen ab. Es ist die subjektive Dimension der Arbeit - allgemein: unseres Tuns -, in der wir einerseits erleben, welche Möglichkeiten dem Menschen als Menschen – sogar unter den Bedingungen seiner Knechtung - gegeben sind, und andererseits erfahren, daß sich der Sinn unseres Tuns über dieses Tun selbst erschließt. Der äußeren Tat voran geht eine innere Handlung, in der immer auch eine Entscheidung über Gut und Böse mitschwingt. Deshalb ist es nicht die objektive Folge einer Tat, die ihr Gewicht gibt, sondern der subjektive Sinn, den eine Tat ausnahmslos deshalb hat, weil es einen – ihren - Täter gibt, der sie ins Werk setzt.

In seinem wohl wichtigsten philosophischen Werk „Person und Tat“¹ aus dem Jahr 1969 spürt *Wojtyła* diesem Zusammenhang nach und entfaltet im Anschluß an die phänomenale Erfahrung des Menschen als Täter seiner Tat eine Anthropologie, die am Ende den Weg bahnt zu einer metaphysischen Vergewisserung der Antwort auf die Frage, wie der Mensch sich selbst als Mensch zu verstehen vermag. Das Erlebnis der Tat ist dabei so etwas wie die Bedingung der Möglichkeit eines die Welt der Erfahrung am Ende übersteigenden Menschenbildes.

Warum lohnt es heute, diese Philosophie zu entdecken? Zwei Gründe vor allem sind es, die dazu Anlaß geben. *Wojtyła* entwickelt seine Philosophie in einem Umfeld, in dem Glaubensüberzeugungen aus dem öffentlichen Leben verbannt waren. Somit sah er sich gezwungen, nach einer Grundlegung seines Denkens zu suchen, die den Unterschied zwischen glaubensbereiten und glaubensfernen Menschen außer acht lassen konnte und statt dessen eine Brücke der Verständigung über die Kluft zwischen religiösen, atheistischen und agnostischen Überzeugungen zu bauen vermochte. Als gemeinsamen Bezugspunkt für alle Seiten bot sich die Beschreibung der phänomenalen Perzeption im Ausgang allen menschlichen Denkens und Tuns: Wie und auf welche Weise wird der Mensch sich als Mensch bewußt? Auf diesen Bezugspunkt kann sich nämlich auch verständigen, wer ansonsten in seinem Denken ganz unterschiedlichen weltanschaulichen Prägungen folgt.

Damit hat *Wojtyła* eine Ausgangslage von Philosophie aufgenommen, die heute in allen europäischen Gesellschaften - und längst nicht nur in den postkommunistischen – vorzufinden ist. Er hat sich auf das von den vormaligen Machthabern ver-

ordnete Metaphysikverdikt – zunächst – scheinbar eingelassen, um dann in der Entfaltung seiner anfänglich ganz auf die menschliche Selbsterfahrung abgestellten Anthropologie die Unmöglichkeit eines solchen Verdikts herauszuarbeiten. Ein Menschenbild, das nur innerhalb der engen Grenzen unserer Alltagserfahrung gezeichnet wird, stiftet Plausibilität, verliert sich aber bald schon in der Aussichtslosigkeit, die Frage beantworten zu können, die alles Denken überhaupt erst beginnen läßt: Was ist der Mensch? Um diese eine entscheidende Frage geht es *Wojtyła*. Heute ahnen wir, daß für die Zukunft von der Antwort auf diese Frage alles abhängt: Welches Bild vom Menschen soll die Ordnung einer Gesellschaft prägen? Was verstehen wir überhaupt unter einer menschengerechten Ordnung?

Im Folgenden geht es um die philosophischen Impulse *Wojtyłas*, die Hinweise darauf geben, wie eine Ordnung der Gesellschaft - aus seiner Sicht – aussehen kann: eine Ordnung, die – aus europäischem Blickwinkel gesehen – auf den Ruinen der zusammengebrochenen Diktaturen aufbauen muß. Nicht also von den theologischen und moralischen Wegweisungen des Papstes, sondern von seinen anthropologischen und sozialphilosophischen Reflexionen wird im Folgenden die Rede sein. Genauer gesagt geht es um die Frage: Wie sehen die anthropologischen Prämissen aus, die aus der Sicht *Wojtyłas* jeder dem Menschen gemäßen politischen und sozialen Struktur vorgelagert sind, wenn diese zum Ziel hat, dauerhaft die Freiheit der Menschen zu sichern und zu festigen?

In vier Schritten will ich mich der Beantwortung dieser Frage nähern:

1. Die anthropologische Prämisse: das Individuum als Person
2. Das institutionelle Äquivalent zur anthropologischen Prämisse: die Ordnung der Freiheit
3. Der Mensch als Fluchtpunkt einer politischen und sozialen Ordnung der Freiheit: die Würde der Person
4. Der Begriff der Würde: das metaphysische Fundament der politischen Institutionen

In seinen umfänglichen philosophischen Schriften kommt *Wojtyła* immer wieder auf diese Fragen zu sprechen. Sie haben ihn sein ganzes Leben lang beschäftigt.

1. Die anthropologische Prämisse: das Individuum als Person

Wenn von den anthropologischen Prämissen, die jeder politischen und sozialen Struktur vorgelagert sind, die Rede ist, dann wird man sagen können, daß die Philosophie *Wojtyłas* in ihrem Kern sich eben dieser Frage zuwendet. Die uralte Frage nach dem Menschen steht im Mittelpunkt seiner philosophischen Reflexion. Er beantwortet diese Frage, indem er das Individuum als Person beschreibt.

Deutlich wird das beispielsweise in seiner Auseinandersetzung mit *Max Scheler*. Dessen Personalismus ist *Wojtyła* zu unbestimmt, zu sehr im Gefühl und zu wenig in der Wirklichkeit verankert. Nun läßt sich nicht bestreiten, daß auch unsere menschlichen Gefühle eine eigene Wirklichkeit begründen. Doch das personalistische Ethos, das dieser Gefühlswirklichkeit entspricht, ist für *Wojtyła* deshalb unzulänglich, weil es gerade die entscheidende Seite ausklammert: das, was das Indivi-

duum zur Person macht, nämlich die Fähigkeit, in seinen Akten Urheber des Guten und des Bösen zu sein. Das ist für *Wojtyła* der entscheidende Punkt: Ihm geht es um das Urheberverhältnis der Person zu ihrer ethischen Bestimmung.

Hier liegt der Unterschied zwischen einem personalistischen Ethos (*Schelers*) und dem ethischen Personalismus (*Wojtyłas*). Letzterer sieht die Person selbst als Quelle, also Urheber ihrer ethischen Bestimmung. Zur Person wird das Individuum über sein Urheberverhältnis, das sich in der Entscheidung über Gut und Böse zeigt, also im Handeln, das dem intentionalen Fühlen der ethischen Werte vorausgeht. Über ihre Fähigkeit zur Urheberschaft bestimmt *Wojtyła* das Individuum als Person: als dem Verursacher seiner Handlungen und dem eigentlichen Urheber der in diesen Handlungen aufleuchtenden ethischen Bestimmungen.² Der Existenz der Person kommt, da diese kausales Subjekt ist, ein substantielles Sein zu: Wer handelt, setzt einen Anfang; die Urheberschaft eines Anfangs kann jedoch keinem Gefühl, sondern nur einem Sein zugeschrieben werden.

2. Die Ordnung der Freiheit

Schon vor diesem Hintergrund zeigt sich, welche herausragende Bedeutung der Begriff der Freiheit in *Wojtyłas* Philosophie besitzt – und besitzen muß. Der Mensch als Person findet sich in der Selbsterfahrung seines Ichs als eines handelnden. Damit eröffnet sich der Raum, in dem sich ein Mensch seiner Freiheit vergewissern kann. Denn Freiheit ist nichts anderes als die Fähigkeit des transzendentalen Ichs, den Willen an das Gute zu binden und diese selbstbestimmte Bindung im Handeln zu vollziehen. Anders gesagt: Der Mensch hat die Freiheit, der Stimme seines Gewissens zu folgen, ja, das Gewissen eines Menschen ist bereiteter Ausdruck seiner Freiheit: der Potenz, entscheiden zu können.

So liegt es auf der Hand, daß die Freiheit des Menschen eine bestimmte Ordnung des Zusammenlebens fordert – eine Ordnung nämlich, die dieser Freiheit den Raum gibt, sich zu vollziehen und im Vollzug zu bestätigen. Denn die personale Freiheit des sich seines selbst bewußten Ichs ist eine reale – in ihrem äußerlichen Vollzug – und nicht nur eine ideale – in der innerlichen Vorstellung. Damit geht von diesem Menschenbild im Blick auf die ihm entsprechende Gesellschaftsordnung ein starker und bleibender antitotalitärer Impuls aus, mehr noch: *Wojtyłas* Anthropologie, die in der Potenz des transzendentalen Ichs, sich in Freiheit als kausales Subjekt zu bestimmen, ihren Fluchtpunkt findet, fordert in aller Entschiedenheit eine gesellschaftliche Ordnung der Freiheit. Die Ordnung der Freiheit ist das institutionelle Äquivalent zu der ihr vorausgehenden Anthropologie: als der Raum, in dem sich die Person entfaltet, soweit diese in der gesellschaftlichen Ordnung die Voraussetzungen erfüllt findet für den Vollzug ihrer Freiheit.

3. Die Würde der Person

Die Prägeform jeder gesellschaftlichen Ordnung ist ein Menschenbild. Deshalb gibt es nicht nur gute Gründe, sondern ist es unerläßlich, daß *Wojtyła* zur Beantwortung der Frage, wie die neue Ordnung der Freiheit nach der Überwindung der europäischen Spaltung aussehen soll, zunächst und vor allem auf die Anthropol-

gie verweist. Nun ist Freiheit immer auch ein formaler Begriff. In diesem Sinne ist er denn auch bis jetzt von mir gebraucht worden. Die logische Wahrheit des Begriffs zielt auf die Möglichkeit der Entscheidung zum Guten – aber er beinhaltet ebenso die Möglichkeit des Gegenteils: einer Entscheidung zum Bösen. Aus der Freiheit kann sittliches und unsittliches Tun erwachsen.

Deshalb reicht es nicht aus, der Anthropologie *Wojtyłas* sein Plädoyer für eine freiheitliche Gesellschaft zur Seite zu stellen. Diese Äquivalenz zwischen Menschenbild und Ordnungsvorstellung ist und bleibt richtig. Doch ist sie zu ergänzen durch jene Fingerzeige, die aus *Wojtyłas* Anthropologie im Blick auf die Frage folgen, wie denn die individuelle und politische Freiheit zu füllen ist. Welcher Richtung soll der Vollzug der Freiheit des Menschen folgen? Oder in Anlehnung an eine Unterscheidung seines Freundes *Józef Tischner*³, Philosoph wie er, gefragt: Welche ontologische Wahrheit entspricht der bisher hier ausgeführten logischen Wahrheit menschlicher Freiheit?

Wenn der Mensch in seiner personalen Dimension, als transzendentes Ich, der Fluchtpunkt einer politischen und sozialen Ordnung der Freiheit ist, dann kommt man – unter dieser Prämisse – nicht umhin, die Frage nach der ontologischen Wahrheit der Freiheit ebenfalls vom Menschen aus zu denken. Den Menschen in die gemeinschaftliche Ordnung der politischen Freiheit zu stellen, ist die eine Seite der Medaille. Die andere Seite weist auf die Frage, welchen Gebrauch der je einzelne Mensch von dieser Freiheit machen soll – und zwar so, daß er mit dem Vollzug seiner Freiheit nicht sein Menschsein, das doch gerade der Fluchtpunkt der ihm gemäßen politischen Ordnung ist, verfehlt. Die Antwort auf diese Frage hat unmittelbare Folgen nicht nur für den einzelnen Menschen, sondern wiederum auch für die Ordnung der Gesellschaft selbst, deren Aufgabe es ja ist, die Freiheit nicht zuletzt dadurch zu schützen, daß ihr Mißbrauch gerade durch das Gefüge der Ordnung selbst zurückgewiesen wird.

Der Philosoph *Wojtyła* beantwortet diese Frage nach der Entfaltung sowohl der individuellen als auch der politischen Freiheit in einer uns heute eher geläufigen, zum Zeitpunkt seiner Antwort hingegen noch längst nicht allgemein erwarteten Weise. Für ihn unterscheidet sich die Person vom Individuum dadurch, daß der Mensch durch seine Würde nicht nur Individuum, sondern immer auch Person ist. *Wojtyła* spricht in diesem Zusammenhang von der „Königswürde“⁴, die ausnahmslos jedem Menschen – auch dem sittlich fehlenden Menschen – zukommt. Deshalb gibt es gute Gründe, in *Wojtyłas* Philosophie, besonders in seiner Sozialphilosophie⁵, einen ausgesprochen anthropozentrischen Grundzug zu sehen.

4. Das metaphysische Fundament der politischen Institutionen

Die ausnahmslose Geltung der unantastbaren Würde wird besonders deutlich dort, wo *Wojtyła* – vor allem später, nach Antritt seines Pontifikats – von der gebotenen Achtung der Menschenrechte – unter ausdrücklicher Betonung der Religionsfreiheit – spricht. Er gehört zu den europäischen Philosophen, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts den Begriff der Würde zum Dreh- und Angelpunkt der Anthropologie und der Sozialphilosophie gemacht haben. Mit dieser Leistung

verbindet sich ein Verdienst, das bis heute die ihm gebührende Wertschätzung noch nicht erfahren hat.

Was hat es, näher betrachtet, mit diesem Begriff der Würde auf sich? In einem kurzen Text „Der Mensch als Person“, erschienen 1964 - also fünf Jahre vor der Veröffentlichung von „Person und Tat“ am Ende dieses Jahrzehnts - entwickelt *Wojtyła* den Begriff der Würde - und zwar so, daß „unbeschadet aller Unterschiede in der Weltanschauung“ alle „in irgendeiner Weise mit dieser Feststellung einverstanden sind“⁶. Zunächst bezieht sich diese Feststellung auf das dem Menschen eigene Erlebnis seiner Stellung in der Welt - als Individuum und Person. Diese Erfahrung⁷ ist dem Menschen phänomenal gegeben - nämlich immer dann, wenn ein Mensch der sichtbaren Welt begegnet. Ausnahmslos jeder Mensch erfährt sich als Gegenüber der dinglichen Welt, er „überprüft“ diese Erfahrung immer wieder und findet sie ebenso immer wieder „bestätigt“, „unabhängig davon, wie sehr er sich durch seine physischen oder geistigen Schwächen benachteiligt fühlt.“⁸ Dieser letzte Halbsatz ist deshalb wichtig, weil er zeigt, daß ein Mensch, wie er geht und steht, unabhängig von bestimmten Merkmalen, immer Person ist, da ihm, sofern er denkt und solange er lebt, auf Schritt und Tritt bewußt wird, wie sehr er aus der übrigen Natur herausragt: „So führt die ständige Konfrontation seiner Existenz mit der Natur den Menschen an die Schwelle des Verständnisses der Person und ihrer Würde.“⁹ Der Mensch erlebt, daß er anders ist als die ganze übrige sichtbare Welt¹⁰, und ahnt, aufmerksam gemacht durch diesen Gegensatz, daß ihm eine Sonderstellung zukommt. Diese phänomenale Perzeption, sein „Anderssein“¹¹, ist der Ausgang allen Denkens, auch der Frage, „wer der Mensch in sich selbst ist.“¹²

Anders gesagt: Der Mensch ist Teil der Natur - und ragt doch aus ihr heraus. Deshalb findet er sich mit seiner Existenz zu ihr konfrontiert. Aus dieser Konfrontation erwächst eine phänomenale Perzeption: eine erste Einsicht im Blick auf die Frage: Wer und was ist eigentlich der Mensch? Was macht ihn zu einem Anderen? Es bedarf einer Distanzierung zwischen Ich und Welt - einer Konfrontation zwischen Mensch und Natur -, damit diese Frage überhaupt aufkommt. Zugleich weist diese Distanzierung die Richtung zu einer ersten Beantwortung der Frage. Wäre der Mensch nicht Person, bliebe er von dieser Frage verschont. Weil er aber Person ist, kann er der Frage nicht ausweichen, die ihn zu eben dieser Einsicht führt, als Mensch Person zu sein.

Wojtyła beantwortet diese Frage nach dem Menschen, von der ich behaupte, daß sie zur Frage seines Lebens wurde, mit einem Hinweis auf dessen Personalität: „Wenn wir den Menschen in seinem tiefsten Sein analysieren, sehen wir, daß er sich von der sichtbaren Welt viel mehr unterscheidet, als er ihr gleicht.“¹³ Der Mensch ist Bürger zweier Welten: der Welt des Bedingten und der Welt des Unbedingten. *Wojtyła* fügt hinzu: Mehr noch ist der Mensch Bürger der Welt des Unbedingten als Bürger der Welt des Bedingten.

Eben diese doppelte Bürgerschaft, die dem Menschen erfahrbar wird, wenn er sich selbst begegnet, kommt im Begriff der Würde zum Ausdruck. In ihm findet sich der Fluchtpunkt aller Regeln menschlichen Zusammenlebens in der sichtbaren Welt des Bedingten - aber eben nicht als Maßstab, der selbst aus dieser Welt des Bedingten gewonnen wurde, sondern als Maßstab, der des Menschen Zugehörig-

keit auch zur Welt des Unbedingten Rechnung trägt. Im Begriff der Würde kreuzen sich die Wege des Sinnlichen und des Geistigen. Auf der Grenze zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Welt lebt der Mensch. Seine Existenz als Grenzgänger bringt es mit sich, daß er – als Mensch - in der Welt des Bedingten (*mundus sensibilis*) den Glauben an das Unbedingte (*mundus intelligibilis*) verkörpert und vergegenwärtigt.

Heute, drei bis vier Jahrzehnte später, können wir feststellen, wie weit diese Gedanken über den Menschen sich inzwischen weltweit verbreitet haben. *Wojtyła* ist nicht der erste, der diese Überlegungen hatte. Aber er hat in der neuen Weise seiner Begründung und durch ihre unermüdliche Verbreitung maßgeblich zum Siegeszug der Überzeugung, daß jeder Mensch die gleiche Würde hat, beigetragen.

In die meisten der mittel- und osteuropäischen Verfassungen nach 1989 ist dieser Begriff – und mit ihm die durch ihn zum Ausdruck gebrachte Überzeugung – eingeflossen. Er ist der Eckstein, auf dem das Gebäude der politischen und sozialen Institutionen einer freiheitlichen Ordnung aufbaut. Im Begriff der Würde wird zum Ausdruck gebracht, daß der Mensch - immer auch – Anteil hat an einer Welt, die jenseits der sichtbaren liegt. Als Kernbegriff der Anthropologie macht der Hinweis auf die Würde des Menschen deutlich, daß die Anthropologie selbst aus dem Geist der Metaphysik entwickelt ist. Entfernt sich die Anthropologie von diesem Geist, sieht sie am Ende im Menschen nichts anderes als einen lebendigen Toten.

Demokratie - als freiheitliche Ordnung – gründet in einer Anthropologie, die ihrerseits gegründet ist in der Metaphysik. Über diesen Dreiklang – einem ganz eigenen Verständnis von Demokratie, Anthropologie und Metaphysik - hat das europäische Denken einen Weg gefunden, die Anerkennung des Absoluten¹⁴ mit dem Bekenntnis zum Subjekt zu verbinden – ja, mehr noch: das europäische Denken hat, nach vielen Irrungen und Wirrungen, dieses Bekenntnis zum Subjekt in der Anerkennung des Absoluten verankert – und umgekehrt! Es ist diese besondere Weise der Vergegenwärtigung des Absoluten im Subjekt, die eine Gesellschaft gleichermaßen vor dem Abgleiten ins Totalitäre wie der Drift ins Anarchische schützt. Diese Errungenschaft des Denkens ist revolutionär – und europäisch. *Wojtyła* hat an dieser Errungenschaft einen erheblichen, entscheidenden Anteil: „Er hat, unter den besonderen Bedingungen seiner Herkunft und seiner Prägung, das Erbe der europäischen Philosophie auf einen zeitgemäßen kulturellen Begriff gebracht.“¹⁵ In diesem Sinne hat *Wojtyła* seine Aufgabe darin gesehen, an einem geschichtlichen und geistigen Wendepunkt richtungsweisend zu wirken. Er hat den Weg gewiesen zur Befreiung und zur Freiheit: zur Befreiung als einem geschichtlichen Ereignis und zur Freiheit als einer immer neu zu erfüllenden Gestaltungsaufgabe – in der Synchronität und der Analogie sowohl der menschlichen Lebensgestaltung als auch der gemeinschaftlichen Ordnung des Zusammenlebens.

Anmerkungen

1) Karol Wojtyła, *Person und Tat*, 1969, Freiburg im Br. 1981.

2) Karol Wojtyła, *Über die Möglichkeit, eine christliche Ethik in Anlehnung an Max Scheler zu schaffen*, in: *Primat des Geistes. Philosophische Schriften*, hg. v. Juliusz Stroynowski, Stuttgart-Degerloch 1980, S. 37 ff., hier S. 115, S. 128, S. 189 f.

- 3) Józef Tischner, Überlegungen zur Arbeitsethik, in: Person im Kontext des Sittlichen, Beiträge zur Moralthologie, hg. v. Joachim Piegsa u. Hans Zeimentz, Düsseldorf 1979, S. 175 ff., hier S. 181.
- 4) Karol Wojtyła, Von der Königswürde des Menschen, hg. v. Juliusz Stroynowski, Stuttgart-Degerloch 1980.
- 5) Vgl. dazu vor allem die beiden Sozialenzykliken Laborem exercens von 1981 und Centesimus annus von 1991 mit einer Fülle von Empfehlungen für den Aufbau einer sozialen, ökonomischen und politischen Ordnung.
- 6) Karol Wojtyła, Der Mensch als Person, 11964, in: Von der Königswürde des Menschen, a.a.O., S. 43 ff., hier S. 44.
- 7) Mit gutem Grund stellt Wojtyła die Klärung des Begriffs der Erfahrung, die hier im Sinne einer Bewußtwerdung zu verstehen ist, ganz an den Anfang seines philosophischen Hauptwerkes: vgl. Wojtyła, Person und Tat, a.a.O., S. 9 ff.
- 8) Wojtyła, Der Mensch als Person, a.a.O., S. 44.
- 9) Ebd.; der Begriff der Natur meint hier die gesamte Schöpfung.
- 10) Karol Wojtyła, Die Perspektiven des Menschen, in: Von der Königswürde des Menschen, a.a.O., S. 65 ff., hier S. 69, nennt das die „transzendente Realität der Person“.
- 11) Wojtyła, Der Mensch als Person, a.a.O., S. 44. Infolge seiner Konfrontation mit der Natur erlebt der Mensch zunächst sein Anderssein. Allerdings bleibt diese Erfahrung der Differenz nicht die einzige: Auch in der Begegnung mit seinen Mitmenschen erlebt der Mensch ein Anderssein. Die Begegnung mit dem Menschen als einem Anderen wird im ausgehenden 20. Jahrhundert zu einem der großen Themen der europäischen Philosophie. Das Individuum, wie es sich im Ich und im Anderen zeigt, rücken Emmanuel Lévinas wie auch Tischner in den Mittelpunkt der philosophischen Reflexion. Tischner beschreibt die Konfrontation zwischen dem Ich, der Natur und dem Anderen als eine zweifache Öffnung des Ichs - hin zur Welt und zum Menschen -, unterscheidet allerdings streng zwischen der einerseits intentionalen Öffnung des Ichs hin zur dinglichen Welt und andererseits der dialogischen Öffnung des Ichs hin zum Anderen; vgl. Józef Tischner, Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas, München 1989, S. 24. Gerade unter diesem Gesichtspunkt erfährt Tischner eine eindrucksvolle Würdigung bei Ryszard Kapuściński, Der Andere, Frankfurt am M. 2008, S. 65 ff.
- 12) Wojtyła, Der Mensch als Person, a.a.O., S. 44.
- 13) Karol Wojtyła, Nur der Mensch fragt, wer er ist. Ansprache bei der Generalaudienz am 6. Dezember 1978, in: Von der Königswürde des Menschen, a.a.O., S. 25 ff., hier S. 26.
- 14) Vgl. Robert Spaemann, Über den Begriff der Menschenwürde, 11987, in: Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns, Stuttgart 2001, S. 107 ff., hier S. 122: „Die Präsenz des Gedankens des Absoluten in einer Gesellschaft ist eine notwendige, nicht jedoch eine hinreichende Bedingung dafür, daß die Unbedingtheit der Würde auch jener Repräsentation des Absoluten zuerkannt wird, die ‚Mensch‘ heißt.“
- 15) Christoph Böhr, Wojtyłas philosophische Anthropologie: Ein ethisches Programm, in: Eine Neue Ordnung der Freiheit. Die Sozialethik Johannes Pauls II. – eine Vision für das vereinte Europa, hg. v. Christoph Böhr u. Stephan Raabe, Osnabrück 2007, S. 271 ff., hier S. 276; die polnische Fassung ist unter dem Titel Nowy pozadekwolności. Etyka społeczna Jana Pawła II – wizjadia zjednoczony Europy, Kraków 2007, erschienen.

Dr. Christoph Böhr ist Mitglied des Landtags Rheinland-Pfalz.

Peter Schallenberg

Vierzig Jahre „*Humanae vitae*“

Einige moraltheologische Überlegungen

„Im Abstand von 40 Jahren seit der Veröffentlichung der Enzyklika können wir besser verstehen, wie entscheidend dieses Licht für das Verständnis des großen ‚Ja‘ ist, das die eheliche Liebe einschließt. In diesem Licht sind die Kinder nicht mehr Gegenstand einer menschlichen Planung, sondern sie werden als eine wahre Gabe anerkannt, die in einer Haltung verantwortlicher Großherzigkeit Gott gegenüber anzunehmen ist, der ersten Quelle des menschlichen Lebens.“ Mit diesen Worten wandte sich Papst *Benedikt XVI.* am 2. Oktober 2008 in einem Brief an Msgr. *Livio Melina*, den Dekan des Päpstlichen Instituts „Johannes Paul II.“ für Studien über Ehe und Familie an der Lateranuniversität zu Rom aus Anlaß eines von jenem Institut organisierten Internationalen Kongresses zum Thema „*Humanae vitae*: Aktualität und Prophetie einer Enzyklika“.¹

Wenige Zeilen zuvor beschreibt der Papst den Kerninhalt der Lehre der Enzyklika wie folgt: „Die Möglichkeit, neues menschliches Leben zu zeugen, ist in der ganzheitlichen Selbstschenkung der Eheleute inbegriffen. Wenn nämlich jede Form der Liebe darauf ausgerichtet ist, die Fülle zu verbreiten, aus der sie lebt, so hat die eheliche Liebe eine eigene Art, sich mitzuteilen: die Zeugung von Kindern. Demgemäß ähnelt sie nicht nur der Liebe Gottes, die sich mitteilen will, sondern hat Anteil an ihr. Diese kommunikative Dimension durch eine auf die Verhinderung der Fortpflanzung ausgerichtete Handlung auszuschließen heißt, die innere Wahrhaftigkeit der ehelichen Liebe zu leugnen, durch die das göttliche Geschenk mitgeteilt wird: ‚Will man nicht den Dienst an der Weitergabe des Lebens menschlicher Willkür überlassen, dann muß man für die Verfügungsmacht des Menschen über den eigenen Körper und seine natürlichen Funktionen unüberschreitbare Grenzen anerkennen, die von niemand, sei es Privatperson oder öffentliche Autorität, verletzt werden dürfen‘ (*Humanae vitae*, 17).“² Präzis wird der theologisch-ethische Ort der Ablehnung „künstlicher“ Methoden der Empfängnisverhütung hier umrissen: Das ethische Problem liegt in der Willkür einer Deutung der naturhaften Gesetze menschlicher Biologie durch die menschliche Vernunft.

Kaum eine neuere päpstliche Enzyklika hat so viel Widerspruch und Diskussion herausgefordert wie die Enzyklika „*Humanae vitae*“ Papst *Pauls VI.* vom 25. Juli 1968. Das lag freilich nur zum Teil an ihrem brisanten Thema, der Sexualethik und näherhin der verantworteten Weitergabe des menschlichen Lebens im Zeugungsakt. Es lag vielmehr auch am Zeitpunkt, mitten in die sexuelle und politische Revolution der 68er Jahre mit ihrem Ruf nach Freizügigkeit, nach Emanzipation von traditionellen Autoritäten, nach Freiheit auch von körperlichen und biologischen Begrenztheiten. Bis heute steht die westliche Gesellschaft – ganz

anders etwa als asiatische oder afrikanische Kulturen – im Bann dieser Revolution von 1968. Und als der französische Philosoph *Jean-Francois Lyotard* 1977 im Auftrag der kanadischen Regierung eine Analyse der zukünftigen Gesellschaft verfaßte, da gab er dieser Zukunft den Kunstnamen „Postmoderne“, ließ sie mit den verschiedenen gesellschaftlichen Umbrüchen ab Anfang der 60er Jahre beginnen und gab als Kennzeichen dieser Postmoderne an: „Das Ende der großen Erzählungen“. Mit anderen Worten: Ein vorher nicht gekannter und erlebter Traditionsbruch und ein radikales In-Frage-stellen jeglicher vorgegebener Autoritäten sind zu konstatieren. Insofern ist hier ein markanter Höhepunkt der westlichen Aufklärung insgesamt erreicht, verbunden freilich seit längerer Zeit mit der bangen und drängenden Frage, wer eigentlich eine Aufklärung über die Aufklärung einfordert und in der Lage ist anzustoßen – denn jeder Mensch verdankt sich doch grundlegend biologischen und kulturellen Traditionen und Herkünften, und niemand erfindet sich einfach selbst.

Vor Jahren schon lud Papst *Johannes Paul II.* zu Gesprächen nach Castel Gandolfo ein unter dem vielsagenden Thema „Aufgeklärte Aufklärung“, und bis heute dauert die Debatte an um das rechte Verhältnis von individuellem Lebensglück und objektiver Gutheit eines menschlichen Lebens. Damit unlösbar verbunden aber ist die Frage: Wie weit ist der Mensch gebunden an die Vorgaben seiner eigenen Natur – klassisch verstanden als das von Natur aus Rechte und Richtige, gebündelt im Naturrecht – und wie weit darf er, ohne Schaden an Seele und Leib zu nehmen, deutend und gestaltend eingreifen in diese Natur, sie verändern, manipulieren oder sogar gänzlich mißachten?

An dieser Stelle setzt in der Tat mit prophetischer Weitsicht die Enzyklika „*Humanae vitae*“ an – mit ihrer eindeutigen Ablehnung jeder Form künstlichen Empfängnisverhütung, also von Pille, Spirale und Kondom. Dahinter steht ein bestimmtes metaphysisch geprägtes Bild vom Menschen als Leib-Seele-Einheit, und verbunden damit ein bestimmtes Idealbild von menschlicher Sexualität, wie es etwa auch in der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ des II. Vaticanum zum Ausdruck kommt: „Daher verlangt die Würde des Menschen selbst, daß er Gott in seinem Leibe verherrliche und ihn nicht den verkehrten Neigungen seines Herzens dienen lasse. Der Mensch täuscht sich aber nicht, wenn er seinen Vorrang vor den körperlichen Dingen bejaht und sich selbst nicht nur als ein Teilchen der Natur oder als anonymes Element der Gesellschaft betrachtet.“³

Damit ist eindeutig der Vorrang des Geistes vor dem Körper und – in gut augustinischer Tradition – des Inneren vor dem Äußeren unterstrichen: Der Mensch nämlich hat eine unsterbliche Geistseele, die zur reinen und damit zur göttlichen Liebe berufen ist und mittels des Körpers und der Sexualität solche Liebe zum Ausdruck bringen soll. Das genau macht die spezifische Natur des Menschen aus – nicht einfach aber eine biologische Vorgabe. Daher heißt es später in „*Gaudium et spes*“: „Aus diesem Glauben heraus kann die Kirche die Würde der menschlichen Natur allen Meinungsschwankungen entziehen, die zum Beispiel den menschlichen Leib entweder zu sehr abwerten oder über die Maßen emporheben.“⁴ Die menschliche Sexualität (oder Genitalität als ausgeübte Sexualität) ist also nach dieser kirchlichen Lehre kein Ziel an sich, kein

Selbstzweck, sondern steht im Dienst umfassender Liebe und soll zum Ausdruck solcher hingebender Liebe werden.

Welche Art von Liebe aber ist gemeint? Dazu notiert „*Humanae vitae*“: Es handelt sich sodann um eine ganzheitliche Liebe, das heißt um jene besondere Form personaler Freundschaft, in der die Gatten alles großherzig miteinander teilen und keine unberechtigten Ausnahmen zulassen oder lediglich ihre eigenen Vorteile suchen. Wer seinen Gatten wirklich liebt, liebt ihn in der Tat nicht nur wegen dessen, was er von ihm empfängt, sondern um seiner selbst willen; und dies tut er gern, um ihn durch die Hingabe seiner selbst zu bereichern.“⁵ Mit anderen Worten: Die menschliche Sexualität hat an sich erst dann einen ethischen Wert, wenn und insofern sie dem Ausdruck wirklich hingebender Liebe dient, anderenfalls wäre es in der Sicht dieser theologischen Anthropologie keine echte Liebe zur anderen Person, eine Liebe, die notfalls und über längere Zeiträume auch ohne Gratifikation auskommen kann. Aus diesem Grund bindet das kirchliche Lehramt den unitiven und den prokreativen Sinn des ehelichen Aktes zusammen und möchte ihn, außer im Fall der natürlich-biologischen Trennung, nicht durch den Willen der Eheleute und durch entsprechende Techniken getrennt sehen: Die Einheit der Eheleute in Liebe und Zeugungsbereitschaft soll Ausdruck der unbedingten Hingabe (und nicht einfach einer sexuellen Befriedigung) sein.

Kein Biologismus

Was immer wieder an der Lehre von „*Humanae vitae*“ Widerspruch hervorrief, war die Bindung des ethisch Erlaubten an biologische Vorgaben; dieses wurde oft als Biologismus bezeichnet. In der Tat heißt es mit Blick auf den Unterschied zwischen der Nutzung der empfängnisfreien Zeiten und den Gebrauch direkt verhütender Mittel in der Enzyklika: „Diese beiden Fälle unterscheiden sich nämlich völlig voneinander: im ersten bedienen sich die Gatten rechtmäßig einer ihnen von der Natur gegebenen Möglichkeit; im zweiten aber verhindern sie, daß der Zeugungsvorgang seinen natürlichen Verlauf nimmt.“⁶ Man wird die Lehre von „*Humanae vitae*“ nur verstehen können, wenn man diesen Punkt zu verstehen sucht: Die Enzyklika sieht nicht so sehr einen Unterschied der Methode, wie viele Kritiker meinten, sondern einen Unterschied im Willen der handelnden Eheleute. Eine Hinnahme der natürlichen empfängnisfreien (oder unfruchtbaren) Zeit verstößt nicht gegen die vorbehaltlose hingebende Liebe; eine direkte Unterbindung der Zeugung hingegen nimmt der Sexualität die vorbehaltlose Hingabe und manipuliert damit nicht nur die eheliche Liebe, sondern auch die mögliche Zeugung des Kindes. Es geht also um die Intentionalität der handelnden Person, die – in scholastischer Perspektive und Differenzierung – als *voluntas intendens* an den *finis operantis* (das letztlich angestrebte Handlungsziel) und als *voluntas eligens* an den *finis operis* (das Werkziel) gebunden ist. Das heißt: Die gute Absicht allein genügt nicht zur Erlaubtheit der Handlung, sondern es bedarf der richtigen Wahl der Werke und Handlungen, damit ein guter *actus humanus* entstehen kann.

In dieser Sicht ist das sittliche Naturgesetz kein Biologismus, sondern unterscheidet konsequent zwischen dem *genus naturae* und dem *genus moris*. Dementsprechend betont die Enzyklika „Veritatis splendor“ vom 6. August 1993: „Es gibt aber Objekte menschlicher Handlungen, die sich nicht auf Gott hinordnen lassen, weil sie in radikalem Widerspruch zum Gut der nach seinem Bild geschaffenen Person stehen.“⁷

Die entscheidende Frage lautet dementsprechend: Unter welchen Umständen ist der eheliche Akt eine Handlung der menschlichen Person, die als Handlung unverfälscht geeignet ist, wahrer und authentischer Ausdruck (*expressio* als Verkörperung) der ehelichen Liebe zu sein, die nicht einfachhin etwas herstellen will, sondern die Liebe zum Ausdruck bringen will?⁸ Hier setzt die Deutungskraft der sittlich geleiteten menschlichen Vernunft an, die jeder Verzwecklichung und Benutzung der menschlichen Person im Feld der Sexualität wehren will, indem Liebesakt und Fortpflanzungsakt *intentionaliter* als Einheit betrachtet werden, weil die Motive des Menschen, wenn sie im Bereich der Sexualität von den natürlichen Vorgaben gelöst werden, immer und notwendig eigeninteressiert sind. Die natürliche Zeugungspotenz wird aus diesem Grund gedeutet als Offenheit und Unbedingtheit der ehelichen Liebe, die den Partner nicht zu einem körperlichen Zweck benutzen will.

Daher unterstreicht „*Humanae vitae*“ prägnant an zentraler Stelle: „Necessarium esse, ut quilibet matrimonii usus ad vitam humanam procreandam per se destinatus permaneat.“⁹ Von entscheidender Bedeutung ist hier das *per se destinatus*: Der Natur des ehelichen Aktes wird eine normative Bedeutung zugeschrieben, die nicht verletzt werden soll. Diese Verknüpfung der Sinngehalte von Liebesakt und Zeugungsakt darf der Mensch nicht technisch auflösen. Von daher können drei Schlußfolgerungen gezogen werden: (1) Selbsttranszendenz und Ganzhingabe gelingen nur, wenn der eheliche Akt in seiner Zeugungspotenz unangetastet bleibt. (2) Der Schutz des Individuums wird gewährleistet durch den biologischen Zufall der Zeugung, ansonsten treten artifizielle Herstellung und Manipulation des Menschen an diese Stelle. (3) Damit verbunden ist die Gefahr der abortiven Wirkungen vieler Kontrazeptiva, die einer Abtreibung zum möglichst frühen Zeitpunkt Vorschub leisten. Daher formuliert „*Humanae vitae*“ unmißverständlich, jede Handlung sei verwerflich, „die entweder in Voraussicht oder während des Vollzugs des ehelichen Aktes oder im Anschluß an ihn beim Ablauf seiner natürlichen Auswirkungen darauf abstellt, die Fortpflanzung zu verhindern, sei es als Ziel, sei es als Mittel zum Ziel.“¹⁰

Nach einmütiger kirchlicher Lehre ist die *lex naturae* der Autonomie des individuellen Gewissens entzogen: „Der Mensch als sittliches Subjekt entfaltet durch seine sittliche Erfahrung in (funktional) autonomer Weise eine moralische Normativität (als *lex naturalis*), deren Wahrheit zugleich (konstitutiv) nicht vom menschlichen Subjekt abhängt.“¹¹ Daher auch gilt zwar das Gesetz der Gradualität bezüglich der personalen Schuldhaftigkeit, nicht aber eine Gradualität des Gesetzes. Der Schutz der ehelichen Liebe dient letztlich auch dem Schutz der menschlichen Person, denn jeder von uns verdankt sich gnädigerweise dem Zufall der Zeugung und nicht der totalen Manipulation der Herstellung. Die Kirche

sieht in diesem Zufall die Gnade göttlicher Berufung zum Leben am Werk, damit der Mensch geschützt sei vor der Frage, ob er so ist, wie geplant. Die Welt wird an bestimmten Nahtstellen des Lebens nicht besser, sondern unmenschlicher durch die Technik. Die Zeugung eines Menschen aber, als Ausdruck unbedingter und lauterer Liebe der Eheleute, ist, neben dem Sterben, eine solche Nahtstelle.

Vincent Twomey betont neuerdings den spirituellen Hintergrund der Lehre von „*Humanae vitae*“ und unterstreicht mit Blick auf die Einheit von naturalem Begehren und geistig-körperlicher Ganzhingabe zu Recht: „Doch wenn das physische Begehren von seinem spirituellen Prinzip getrennt und zum Selbstzweck erklärt wird, ist es keine Liebe und keine Quelle des Lebens mehr, sondern degeneriert zu fruchtloser Lust.“¹² Dieser spirituelle Aspekt der Ehelehre von „*Humanae vitae*“ ist von Papst *Johannes Paul II.* nachdrücklich entfaltet worden in einer personalistischen Sicht der Sexualethik, innerhalb derer Sexualität als Ausdruck unbedingter und hingebender Liebe der menschlichen Person gesehen wird. „Die personalistische Norm ist die Bejahung des anderen als eines anderen durch die Hingabe des Selbst.“¹³ Erst eine solche Sicht der menschlichen Sexualität auf dem Hintergrund eines menschlichen Strebens nach wirklicher liebender Hingabe (und nicht nur nach Nutzung eines anderen Körpers) läßt die Tragweite und Bedeutung der Lehre von „*Humanae vitae*“ erkennen und begreifen. Das Ziel des menschlichen Lebens ist Heiligkeit in der Nachfolge Christi – und das meint, auch und gerade im Feld der Sexualität, eine grundlegende Entscheidung für eine je größere und reinere Liebe zur menschlichen Person.

Anmerkungen

1) *Osservatore Romano* (dt.), Nr. 44 (31. Oktober 2008), 8.

2) Ebd.

3) II. Vaticanum, „*Gaudium et spes*“ Nr. 14.

4) Ebd. Nr. 41.

5) Enzyklika „*Humanae vitae*“ Nr. 9-

6) Ebd. Nr. 16.

7) Enzyklika „*Veritatis splendor*“ Nr. 80.

8) Vgl. zum folgenden erhellend Christian Schulz, Die Enzyklika „*Humanae vitae*“ im Lichte von „*Veritatis splendor*“. Verantwortete Elternschaft als Anwendungsfall der Grundlagen der katholischen Morallehre, St. Ottilien 2008, 188-219.

9) Enzyklika „*Humanae vitae*“ Nr. 11.

10) Ebd. Nr. 14.

11) Martin Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck 1987, 165.

¹²⁾ Vincent Twomey, *der Papst, die Pille und die Krise der Moral*, Augsburg 2008, 28.

¹³⁾ Ebd. 123.

Msgr. Prof. Dr. Peter Schallenberg lehrt Moralthologie und Christliche Sozialwissenschaften an der Theologischen Fakultät Fulda.

Ursula Nothelle-Wildfeuer

Der Mindestlohn

Eine sozioethische Frage

Gegenwärtig wird mit zunehmender Intensität die gesellschaftlich und politisch hoch aktuelle, gleichzeitig umstrittene Forderung nach einem gesetzlichen Mindestlohn aufgestellt und diskutiert. Diese Forderung beruht auf der Intention, daß jeder Arbeitnehmer einen Lohn in einer Höhe erhalten müsse, der es ihm erlaubt, seinen Lebensunterhalt ohne weitere staatliche Unterstützung zu bestreiten. Es verfestigt sich der Eindruck, eine steigende Zahl von Arbeitnehmern und Arbeitnehmerinnen erhalte einen derart niedrigen Marktlohn, daß sie und ihre Familien davon nicht leben können. Dahinter steht bei vielen Menschen das spontane Gefühl von Ungerechtigkeit und das Bedürfnis, gerechtere Strukturen hergestellt zu sehen.

Allerdings sprechen die Zahlen eine differenziertere Sprache als diese „gefühlte Ungerechtigkeit“ (vgl. dazu: <http://www.diw.de/documents/publikationen/73/78377/08-4-1.pdf>). In der Tat sind es 1,3 Millionen Erwerbstätige, die ihren Lohn aufstocken. Aber die meisten „Aufstocker“ sind geringfügig Beschäftigte und solche, die Teilzeit arbeiten, vor allem also Alleinerziehende, Rentner, Arbeitslose, Schüler, Studenten, die sich so ein Zubrot zu ihrer staatlichen Unterstützung verdienen. Etwas mehr als ein Drittel der Aufstocker, weniger als eine halbe Million Arbeitnehmer, ist regulär vollzeitbeschäftigt und erhält ALG II. Es gibt ferner nicht viele Vollzeitbeschäftigte (3%), die einen Bruttostundenlohn erhalten, der unter dem vom DGB geforderten Mindestlohn von 7,50 € liegt und in deren Haushalten keine weiteren Erwerbseinkommen anfallen. Aus dieser Perspektive relativiert sich die immer wieder vorgetragene Dringlichkeit der Einführung eines Mindestlohns aus Gründen der Armutsbekämpfung. Da aber unabhängig von der differenzierten Situationsanalyse in der Gesellschaft die Zahl der Befürworter eines Mindestlohns zunehmend anwächst, soll im Folgenden die dahinter stehende Frage nach einem gerechten Lohn im Allgemeinen sowie nach der Gerechtigkeit eines gesetzlichen Mindestlohns im Besonderen näher untersucht werden.

1. Vorbemerkung: Die Frage nach dem gerechten Lohn

In der christlichen Soziallehre wird Papst *Johannes Paul II.* zufolge „die Frage des gerechten Lohnes für die geleistete Arbeit“ als „[d]as Schlüsselproblem der Sozialethik“ (LE 19,1) angesehen. Dabei ist „die Vergütung [...] das wichtigste Mittel, um die Gerechtigkeit in den Arbeitsverhältnissen zu verwirklichen.“ (Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden 2006, Kompendium, 302) „Der gerechte Lohn ist die rechtmäßige Frucht der Arbeit“; wer ihn verweigert oder nicht rechtzeitig und im richtigen Verhältnis zur geleisteten Arbeit auszahlt,

begeht ein schweres Unrecht (vgl. Lk 19,13; Dtn 24, 14-15.; Jak 5,4).“ (Ebd.) bzw. „Dem Arbeiter den ihm gebührenden Verdienst vorenthalten, ist eine Sünde, die zum Himmel schreit.“ (RN 17)

Zu der Frage der Lohnhöhe machen die kirchlichen Dokumenten selbstverständlich keine konkreten Aussagen, aber es gibt klare Gerechtigkeitskriterien: So wird herausgestellt, daß „die Arbeit so zu entlohnen [ist], daß dem Arbeiter die Mittel zu Gebote stehen, um sein und der Seinigen materielles, soziales, kulturelles und spirituelles Dasein angemessen zu gestalten – gemäß der Funktion und Leistungsfähigkeit des Einzelnen, der Lage des Unternehmens und unter Rücksicht auf das Gemeinwohl.“ (GS 67,1)

Ausgehend von diesen Kriterien sollen die sozialetischen Überlegungen zum Mindestlohn entfaltet werden:

2. Die zentrale Intention der Lohnzahlung

Die Zahlung von Lohn ist sozialetisch gesehen kein Selbstzweck. Das primäre Ziel der Lohnzahlung ist vielmehr die adäquate, dem üblichen Lebensstandard entsprechende Gestaltung des eigenen Lebens und des Lebens der Familie. Dabei ist nicht einfachhin von einem (soziokulturellen) Existenzminimum die Rede, sondern es geht um die materielle, soziale, kulturelle und spirituelle Dimension des Daseins, um das Leben als ganzes also. Wichtig und charakteristisch für die Tradition christlicher Gesellschaftslehre ist, daß der Arbeitnehmer nicht individualistisch gesehen wird, sondern immer im Kontext der Verantwortung für seine Familie, die er angemessen zu unterhalten und für deren Zukunft er zu sorgen hat.

Diese Sorge um den Lebensunterhalt spielt auch in der aktuellen gesellschaftspolitischen Debatte eine zentrale Rolle: Die Hauptargumentationslinie ist derzeit sozialpolitischer Natur (vgl. van Suntum u. Gundel 2007, 11). Mit der Forderung nach einem Mindestlohn ist vor allem Armutsprävention intendiert – eine Absicht, die auch die christliche Tradition in ihrer Soziallehre schon seit 1891 formuliert und heute vermutlich in der Gesellschaft insgesamt geteilt wird.

Aber entscheidend bleibt die Frage nach den richtigen Instrumenten und Maßnahmen: In der Weiterentwicklung der relevanten Aussagen der christlichen Sozialethik zu dieser Frage werden – den veränderten Einkommensstrukturen Rechnung tragend und entsprechend differenzierend – zwei unterschiedliche Möglichkeiten genannt, eine solche Entlohnung, die die Versorgung und Sicherung der Familie im Blick hat, sicherzustellen:

Zum einen könne sie „durch eine sogenannte familiengerechte Bezahlung zustande kommen“, d. h. daß der für die Erwerbsarbeit ausbezahlte Gesamtlohn so hoch sein soll, daß er für die Erfordernisse der Familie ausreicht. Eine derartige familiengerechte Entlohnung hatte schon *Leo XIII.* 1891 in der ersten Sozialenzyklika „*Rerum novarum*“ gefordert und damit gemeint, daß die Tatsache, daß ein Arbeitnehmer Familie hatte, angemessen bei der Lohnzahlung berücksichtigt werden müßte. Dabei stellte sich aber sehr schnell heraus, daß das „kontraproduktiv“ war, denn wenn das bei der direkten Lohnzahlung berücksichtigt werden

sollte, hätten Familienväter kaum noch Chancen, eine Stelle zu bekommen, da sie weitaus teurer wären als kinderlose Arbeitnehmer. Hieran anschließend läßt sich im Blick auf die heutige Situation auch fragen, ob es gerecht sein kann, die Sorge um das Existenzminimum einer gesamten Familie eines Arbeitnehmers dem Unternehmen allein aufzulasten, handelt es sich hierbei doch um eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe.

Zum anderen könne sie durch besondere Sozialleistungen, wie Familienbeihilfen oder Zulagen für den Elternteil (die Enzyklika spricht hier von der Mutter) sichergestellt werden, der „sich ausschließlich der Familie widmet; diese Beihilfen müssen im Einklang mit den tatsächlichen Notwendigkeiten der Familie stehen, also der Zahl der zu versorgenden Personen entsprechen ...“. (LE 19,3). Hier wird der Weg der den Lohn ergänzenden Sozialleistungen, also der Weg des Sozialstaates, gewiesen.

Als Fazit ergibt sich hieraus: Die christliche Sozialethik kennt in ihrer Tradition keine Befürwortung eines allgemeinen Mindestlohns, ebenso keine Festlegung auf eine solche staatliche Lohnfestsetzung. Aber das Kriterium der Bedarfsgerechtigkeit spielt bei der Lohnfindung und -festsetzung eine entscheidende Rolle. Im Blick auf die Versorgung der Familie bzw. diesbezügliche Armutsbekämpfung und -prävention wird jedoch schon früh auf die Ergänzung des Erwerbssarbeitslohns durch staatliche Sozialleistungen hingewiesen. Selbstverständlich läßt sich diese Überlegung auch ausweiten auf die Situation der einzelnen Arbeitnehmer/innen, deren Lohn zu gering ist, um damit adäquat den Lebensunterhalt zu bestreiten: auch hier müssen entsprechende ergänzende Sozialleistungen gewährt werden.

Von daher scheint es aus dieser sozialetischen Perspektive sinnvoller, im Blick auf das Ziel der angemessenen Versorgung des einzelnen und seiner Familie von einem *Mindesteinkommen* zu sprechen, das ausreichend und gerecht ist, wobei dieses Mindesteinkommen eben nicht notwendig allein durch einen Mindestlohn erreicht werden muß.

Dieses Argument wird auch durch einen Aspekt aus der aktuellen Debatte noch weiter unterstützt: Ein Blick auf die Festsetzung der Höhe eines möglichen Mindestlohns zeigt, daß ein allgemeiner Mindestlohn nicht zur Armutsprävention für Familien geeignet ist, denn – zöge man das soziokulturelle Existenzminimum für Familien als Grundlage zur Festlegung heran – ergäbe sich eine Mindestlohnhöhe weit oberhalb des realen Lohns vieler Erwerbstätiger heute. Um tatsächlich im Blick auf den Lebensunterhalt wirksam werden zu können, müßten die familienbezogenen Sozialtransfers „eingepreist“ sein. Damit wiederum wäre „eine branchenweise Lohndifferenzierung begrenzt durch einen Mindestlohn, der über die Höhe der Sozialtransfers vorgegeben ist.“ (Schrader 2008, 21.) Würde aber der von dem DGB geforderte allgemeine Mindestlohn von 7,50 Euro angesetzt, so würde sich der Mindestlohn als „ein stumpfes Schwert im Kampf gegen die Armut“ (Küppers 2008) erweisen, denn es wären weiterhin ergänzende Sozialleistungen des Staates für solche Arbeitnehmer notwendig, die Familienverantwortung haben, damit sie ein Leben in Würde führen können. Insgesamt ist im Blick auf die Armutsbekämpfung bei Familien festzuhalten, daß es wesentlich

paßgenauere und bedarfsorientiertere Instrumente in unserer Sozialpolitik gibt als einen gesetzlichen oder auch branchenspezifischen Mindestlohn.

3. Kriterien zur Findung eines angemessenen Lohns

3.1 Das erste Kriterium, das der Tradition der Soziallehre zufolge zur Findung der angemessenen Lohnhöhe berücksichtigt werden soll, ist das der „Funktion und Leistungsfähigkeit des einzelnen“. Um von dieser sozialetischen Vorgabe her das Konzept des Mindestlohns beurteilen zu können, ist ein Blick auf seine Höhe ganz entscheidend. Würde der Mindestlohn bei 7,50 € und ggf. höher angesetzt, also in der Höhe der DGB-Forderung, so läge er auf jeden Fall über den untersten Tarifgruppen in manchen Branchen und ebenfalls über manchen Löhnen in nicht tarifgebundenen Bereichen. Dies hätte vermutlich noch einmal die Situation verschlimmernde Folgen für die Menschen, die schon trotz des konjunkturellen Aufschwungs nur schwer oder gar nicht in den Arbeitsmarkt (re-) integriert werden konnten. Die eigentlich sozial gedachte Maßnahme „Mindestlohn“ hätte dann höchst unsoziale Konsequenzen und wäre von daher sozialetisch äußerst kritisch zu sehen. Aus diesem Grund hat sich auch der Deutsche Caritasverband gegen einen flächendeckenden gesetzlichen Mindestlohn ausgesprochen.

Von dieser Problematik der (Re-)Integration in den Arbeitsmarkt sind ca. 3 Mio. Menschen betroffen. Es geht dabei im wesentlichen um Menschen mit geringen beruflichen Qualifikationen, also Menschen ohne einen berufsqualifizierenden Abschluß und vor allem Langzeitarbeitslose. An dieser Stelle wird ein weiteres entscheidendes sozialetisches Kriterium relevant: das der Beteiligungs- bzw. Partizipationsgerechtigkeit. Die christliche Gesellschaftslehre interpretiert seit dem Amerikanischen Wirtschaftshirtenbrief von 1986 (der hier Maßstäbe gesetzt hat) die Formel der sozialen Gerechtigkeit durch die Formel der „kontributiven (zuteilenden) Gerechtigkeit“. Soziale Gerechtigkeit meint somit, „daß die Menschen die Pflicht zu aktiver und produktiver Teilnahme am Gesellschaftsleben haben und daß die Gesellschaft die Verpflichtung hat, dem einzelnen diese Teilnahme zu ermöglichen“ (Nationale Konferenz der Katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika 1986, Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle, Nr. 71).

Soziale oder kontributive Gerechtigkeit bedeutet also die Verpflichtung, jedem Menschen ein Mindestmaß an Teilnahme und Teilhabe an Prozessen, Einrichtungen und Errungenschaften in der menschlichen Gesellschaft zu ermöglichen. Dem amerikanischen Hirtenbrief folgten weitere Texte christlicher Soziallehre, die die Definition der Beteiligungsgerechtigkeit aufgreifen. Im Sozialwort der beiden Kirchen von 1997 (Evangelische Kirche in Deutschland u. Deutsche Bischofskonferenz 1997, Für eine Zukunft in Gerechtigkeit und Solidarität) etwa ist die Rede vom „Zugang zu Arbeits- und Beschäftigungsmöglichkeiten, die ein menschenwürdiges, mit der Bevölkerungsmehrheit vergleichbares Leben und eine effektive Mitarbeit am Gemeinwohl ermöglichen“ (Nr. 113). Teilhabe und

Teilnahme an gesellschaftlichen Prozessen sind zur Bestimmung sozialer Gerechtigkeit somit unerlässlich.

Werfen wir von daher einen Blick auf die Lohnproblematik, so ergibt sich für eine Gesellschaft, die um soziale Gerechtigkeit als Beteiligungsgerechtigkeit bemüht ist, auch aus christlicher Perspektive als ein höchst bedeutsames Anliegen, daß alle ein Einkommen erzielen, das die Beteiligung an gesellschaftlichen Einrichtungen und Errungenschaften auch ermöglicht und zuläßt. Gemeint ist damit natürlich primär der Arbeitsprozeß selbst, aber darüber hinaus sind auch alle kulturellen, politischen, gesellschaftlichen und bildungsbezogenen Institutionen im Blick, die die jeweilige Gesellschaft prägen. Wenn sich in unserer Gesellschaft über den Erwerbsarbeitsprozeß doch ein Großteil gesellschaftlicher Integration und Beteiligung abspielt – man mag es bedauern oder nicht –, dann ist dieser Bedeutung auch über einen entsprechenden Lohn gerecht zu werden. Dies gilt sowohl für die, die bereits mit einer Stelle am Arbeitsmarkt partizipieren – und hier ist dies zu verstehen als ein Plädoyer gegen jeden Dumpinglohn – als auch für die, die auf ihre Integration noch warten – dies ist zu verstehen als ein Plädoyer gegen zu hohe, ggf. arbeitsplatzvernichtende Mindestlöhne.

Vom Gesichtspunkt der Beteiligungsgerechtigkeit her ist nun auch eine große Chance des Niedriglohnsektors aufzuzeigen, der ggf. durch die Einführung eines Mindestlohns verloren ginge. Denn ein Niedriglohnsektor (für die Erreichung des angemessenen Lebensstandards wäre auf ergänzende staatliche Sozialtransfers zu setzen) ermöglicht es vielen, die sonst keine Chance auf einen Arbeitsplatz hätten, überhaupt am Erwerbsarbeitsleben zu partizipieren und damit die Bedeutung von Arbeit für sich persönlich, für ihre Familien und für die Gesellschaft zu erfahren, die weit über dem finanziellen Aspekt liegt.¹ Das bedeutet, daß unter dem Aspekt der Beteiligungsgerechtigkeit der Niedriglohnsektor auch eine positive Bedeutung hat, hier wird ein bedeutsames Stück Beteiligungsgerechtigkeit realisiert.

Im Blick auf die Geringqualifizierten erweist es sich vom Kriterium der Beteiligungsgerechtigkeit gerade im Zeitalter der globalen Wissensgesellschaft als dringend notwendig und auch zugleich sehr viel mehr zielführend und zukunftsweisend hinsichtlich der Armutsprävention, schulische und berufliche Qualifizierungsmaßnahmen zu initiieren, um so Beschäftigung zu erreichen und auszubauen, bestenfalls die Integration in den ersten Arbeitsmarkt nach Förderperioden zu schaffen. In diesem Zusammenhang ist auch die Erkenntnis wichtig, daß Mitarbeiter/-innen, die in Zeitarbeitsfirmen angestellt waren, in viel größerem Umfang mittel- und langfristig die dauerhafte Integration in den ersten Arbeitsmarkt geschafft haben als die, die an Maßnahmen der Arbeitsagenturen partizipiert haben („Klebeeffekt“). (Vgl. dazu <http://www.iwkoeln.de/Default.aspx?TabID=2232&ItemID=22098&language=de-DE>) Dieses Ergebnis kann und soll aber keinesfalls dazu führen, daß über die z. T. gerade auch in Zeit- und Leiharbeit gegebenen problematischen Arbeitsbedingungen einfach hinweggesehen wird.

Je nach Höhe und Ausgestaltung würde der Mindestlohn die Gefahr mit sich bringen, daß eine Beschäftigung unter Mindestlohnbedingungen für Jugendliche attraktiver würde als der Abschluß der Ausbildung. Demgegenüber ist sicherzu-

stellen, daß aus Gründen der Ermöglichung von Beteiligung am Arbeitsmarkt und damit an der Gesellschaft insgesamt bildungspolitische Förderung so früh wie möglich beginnt und so weitreichend wie möglich angelegt wird.

3.2 Als zweites Kriterium zur Bestimmung eines gerechten Lohns werden in der christlich-sozialethischen Tradition die Belange des Unternehmens genannt, ein Aspekt, der in der aktuellen Diskussion um die Mindestlöhne zu wenig bedacht wird. Welcher Lohn von Seiten eines Unternehmens verantwortbar und realisierbar ist, läßt sich aber nicht allgemeingültig festlegen, vielmehr gilt, daß Arbeitsplätze in der privaten Wirtschaft nur entstehen oder erhalten bleiben, wenn die Arbeitskosten die erwirtschafteten Erträge nicht übersteigen. Ggf. führt ein staatlich festgelegter Mindestlohn mithin dazu, daß Arbeitsplätze gefährdet sind bzw. abgebaut werden. Betroffen sind davon wiederum diejenigen, deren Arbeitsplätze dann infolge eines nicht auf die Produktivität des Unternehmens abgestellten Mindestlohn durch Rationalisierung einfacher Tätigkeiten oder durch Verlagerung ins Ausland oder in die Schattenwirtschaft in absehbarer Zeit wegfallen.

Für Caritas und Diakonie, die im Bereich der Pflege die Marktführer sind, liegt das Problem etwas anders: Sie zahlen derzeit selbst einer nicht ausgebildeten Kraft im Westen 10,64 € (vgl. dazu Schwenn 2008), d. h. ihre Mitarbeiter würden von einem gesetzlich festgelegten Mindestlohn nicht profitieren. Caritas und Diakonie fürchten sogar, daß er ihren Stellen gefährlich werden könnte, da sich der Kostendruck verschärfen wird, da die Kostenträger ihre Pflegesätze gewöhnlich an den geringeren Vergütungen orientieren. Allerdings sehen Caritas und Diakonie eine wichtige Zielbestimmung in einem branchenspezifischen Mindestlohn darin, daß vor allem ausländische Pflegekräfte, häufig unterbezahlt, geschützt würden. Ein Mindestlohn aber, der sich am Marktführer orientierte, würde – wie oben beschrieben – diverse Geringqualifizierte in die Schwarzarbeit abdrängen.

3.3 Schließlich wird als drittes Kriterium für einen gerechten Lohn in der Soziallehre die Berücksichtigung des Gemeinwohls genannt. Damit gelangt die Frage nach dem Tarifvertragswesen in das Zentrum des Interesses, denn für die Probleme der Lohnfindung und -setzung leistet es einen entscheidenden Beitrag zum Gemeinwohl. Der Philosoph *Jürgen Habermas* spricht davon, daß die „rechtliche Institutionalisierung des Tarifkonflikts ... zur Grundlage einer reformistischen Politik geworden (ist), die eine sozialstaatliche Pazifizierung des Klassenkonflikts herbeigeführt hat“ (Habermas 1981, 510). Zugleich ist das Tarifvertragswesen auch das Instrument, „mit dem die Idee der Privatautonomie auch im Bereich des Arbeitsvertragsrechts erst umgesetzt werden konnte“ (Küppers 2007, 4), Tarifautonomie ermöglicht und garantiert also erst tatsächlich einen der freien Selbstbestimmung beider Vertragsparteien entspringenden Arbeitsvertrag.

Für eine moderne Sozialethik, insbesondere für eine christliche Sozialethik, die die menschliche Person in den Mittelpunkt aller Überlegungen stellt – man spricht hier vom Personalitätsprinzip – und die alle gesellschaftlichen Strukturen danach beurteilt, ob und in welchem Maße sie der einzelnen Person ihre selbstbestimmte Entfaltung in all ihren Dimensionen ermöglicht, ist damit die Tarifau-

tonomie ein ganz entscheidendes Instrument für die Selbstbestimmung des einzelnen Arbeitnehmers.

Tarifautonomie aber – und folglich mit ihr ein entscheidendes Element unserer freiheitlichen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung – wird deutlich tangiert und verletzt, wenn ein Mindestlohn staatlich und gesetzlich festgelegt wird. Zur genaueren Begründung ist auf das Subsidiaritätsprinzip zu verweisen:

Das Tarifvertragswesen ermöglicht Selbstbestimmung und Freiheit des Arbeitnehmers. Damit realisiert es das Subsidiaritätsprinzip, ein Sozialprinzip, das für die freiheitsermöglichende Gestaltung unserer gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung von zentraler und konstitutiver Bedeutung ist. Anders als das landläufig verbreitete Verständnis von Subsidiarität suggeriert, meint das Subsidiaritätsprinzip weder ausschließlich die Auffassung, daß der einzelne für sich selbst zu sorgen habe, noch allein, daß der Staat solidarisch dem einzelnen bzw. gesellschaftlichen Gruppen viele Aufgaben abzunehmen habe. Vielmehr impliziert das Subsidiaritätsprinzip zwei fundamentale gleichgewichtige Sätze: Zum einen besagt es, daß der einzelne und die kleinere gesellschaftliche Einheit das, was sie selbst erreichen können, auch allein tun können sollen. Solche kleineren Einheiten sind dann etwa die Tarifparteien in ihrem Verhältnis zum Staat, ihnen darf diese Aufgabe der Lohnfindung nicht genommen werden, solange sie selber in der Lage sind, sie wahrzunehmen.

Genau an dem Punkt wird sich die aktuelle Debatte entzünden. Es stellt sich die entscheidende Frage, ob die Tarifparteien noch in der Lage sind, diese Aufgabe wahrzunehmen. Nach Art. 9 Abs. 3 GG stehen sie unter dem Schutz des Grundgesetzes, ihre Rechtsstellung ist mithin dadurch gewährleistet. Aber es gilt im Zusammenhang mit dieser Frage den Tarifparteien durchaus noch einmal in Erinnerung zu rufen, daß diese Rechtsstellung auch eine Verpflichtung impliziert, also auch eines entsprechenden Ethos der beteiligten Akteure bedarf: Es kann nicht sein, daß die Tarifparteien sich auf dem Weg einer letztlich staatlichen Lohnfestsetzung aus der Verantwortung stehlen, sie folglich dem Staat zuschieben, um „von ihrer Autonomie also keinen Gebrauch zu machen.“ Aus dem Subsidiaritätsprinzip folgt also auch die Verpflichtung der Tarifparteien, zunächst sich überhaupt an den Verhandlungstisch zu setzen und sich um gerechte, den genannten Kriterien entsprechende Löhne zu bemühen.

Das Subsidiaritätsprinzip besagt aber ebenso, daß der einzelne für das, was er nicht allein erreichen und bewerkstelligen kann, Unterstützung im Sinne der Hilfe zur Selbsthilfe durch die nächst größere Einheit erfahren kann und bekommen soll. Aus diesem Gedanken heraus ist das Tarifvertragswesen überhaupt im 19. Jahrhundert entstanden und dann nach dem Ersten Weltkrieg auch arbeitsrechtlich garantiert worden. Gewerkschaften wurden gegründet, um dem Einzelnen im Blick auf den Arbeitsvertrag im allgemeinen und die Lohnfindung im besonderen seine freie Selbstbestimmung zu ermöglichen. Hier war und ist auch heute nicht direkt der Staat gefordert.

Wenn die Tarifpartner heute überall ihrer Gemeinwohlverpflichtung nachkommen würden, wenn insbesondere in einigen Tarifbezirken mancher Branchen die

Arbeitgeberseite nicht die momentane Schwäche des Tarifpartners ausnutzen und ihre Kooperation verweigern würde, dann hätten wir keine Debatte über staatliche Eingriffe (nötig). Die momentane politische Initiative zur Einführung branchenbezogener Mindestlöhne hat also in der Tat ihren Grund auch in mancherorts offenkundigen, sozialetisch inakzeptablen Zuständen, die der Staat ggf. in seiner subsidiären Zuständigkeit nun beseitigen muß.

Die im Blick auf die aktuelle Debatte ursprüngliche Intention eines flächendeckenden, allgemeinen gesetzlichen Mindestlohnes hätte der Tarifautonomie jedoch unter Umständen schweren Schaden zugefügt. Da aber die Festlegung auf eine Höhe von 7,50 € in der Großen Koalition nicht konsensfähig war, kam es zum Beschluß alternativer Wege: Je nach Ausmaß der Tarifbindung in einer Branche sollen spezifische Mindestlöhne auf der Grundlage des Arbeitnehmer-Entsendegesetzes (AEntG) oder des Mindestarbeitsbedingungsgesetz (MiArbG) vorbereitet durch einen Tarif(Haupt- und Fach-)Ausschuß vom Bundesarbeitsminister mit Beschluß durch das Kabinett festgelegt werden.

Beide Gesetzentwürfe sind im Blick auf die Frage der Tarifautonomie aus sozialetischer Perspektive unterschiedlich zu bewerten: Im Unterschied zum MiArbG impliziert das AEntG gewisse Möglichkeiten der Beteiligung und eine entsprechende partizipative Rolle für die Tarifpartner und – im Blick auf die Frage nach dem Mindestlohn im Pflegebereich erweist sich das als relevant – ggf., für die Dienstgeber und -nehmer im Dritten Weg der Kirchen bei Caritas und Diakonie. Aber zugleich bieten die Kriterien für die Auswahl des Tarifvertrags, der beim Vorliegen mehrerer unterschiedlicher Tarifverträge vom Arbeitsminister schließlich für verbindlich erklärt wird, erhebliche selbständige staatliche Einflußmöglichkeiten. In der entsprechenden Verordnung zum AEntG findet sich die Verpflichtung zur klaren Orientierung u. a. an fairen und funktionierenden Wettbewerbsbedingungen, an der Wahrung sozialversicherungspflichtiger Beschäftigung und der Tarifautonomie.

Die politische Debatte zeigt, daß diese Sicherungsmechanismen insgesamt breit interpretationsfähig sind. Mit der Übernahme einer subsidiären Verpflichtung im Bereich der Lohnsetzung über das AEntG fällt dem Staat bzw. den politischen Entscheidungsträgern die sozialetische Verantwortung zu, diesen Interpretations- und Handlungsspielraum im Blick auf das Gemeinwohl – und eben nicht im Blick auf bestimmte Partikularinteressen – auszufüllen. Die Aufnahme der Briefdienstleister in das AEntG im Dezember 2007 auf dem hohen Niveau des Haustarifs der Deutschen Post AG und die Folgen für inländische Wettbewerber haben in der breiten Öffentlichkeit diesbezüglich das Vertrauen in dieses Prozedere und die damit verbundene staatliche Verantwortung nicht gestärkt.

In noch stärkerem Maße steigt die sozialetische Verantwortung des Staates im Hinblick auf die Lösung über das MiArbG aus dem Jahr 1952, die dem Bemühen dienen soll, in Bereichen, in denen eine Tarifbindung von weniger als 50 Prozent der Beschäftigten besteht bzw. ganz ohne Tarifvertrag für den Fall von sozial-ethisch inakzeptablen Dumpinglöhnen von staatlicher Seite aus einen Mindestlohn einzuführen. Dabei muß deutlich bleiben, daß es tatsächlich darum geht, die Fälle sog. „Schmutzkonzurrenz“ auszuschalten, also einen Mindestlohn einzu-

führen, der nach unten hin absichert, einen „Mindestbasislohn“, der ggf. durch- aus der Aufstockung mit sozialstaatlichen Leistungen bedarf. Es kann dabei nicht um einen möglichst hoch angesetzten Mindestlohn gehen, der versucht, alle sozialpolitischen Intentionen auch zu realisieren.

Denn in diesem Zusammenhang ist noch einmal zu betonen, daß die Reintegrati- on von geringqualifizierten Langzeitarbeitslosen in den Arbeitsmarkt aus Grün- den der Beteiligungsgerechtigkeit von herausragender Bedeutung ist. Bei der Anwendung des MiArbG ist dieses Ziel politisch im Blick zu halten. Die Einfüh- rung von Mindestlöhnen darf die schon heute herrschenden Exklusionsmecha- nismen auf dem Arbeitsmarkt für die Geringqualifizierten nicht noch einmal verschärfen. Insgesamt ist in Deutschland – in Ostdeutschland noch einmal stär- ker als in Westdeutschland – die Tarifbindung rückläufig, speziell in den Dienst- leistungsbranchen ist sie unter oder nahe der 50%-Marke, was um so bedeutsa- mer ist, als gerade im Dienstleistungsbereich noch die meisten (tatsächlichen und potentiellen) Arbeitsmöglichkeiten für Geringqualifizierte bestehen. Diese Po- tentiale dürfen nicht verschüttet, sondern müßten vielmehr zukünftig noch inten- siver genutzt werden.

Fazit

Angesichts des Versagens der Tarifautonomie bzw. der Tarifpartner in einzelnen Branchen und Tarifbezirken bieten die Neuregelungen im AEntG und im Mi- ArbG entsprechend dem Subsidiaritätsprinzip gegenüber einem flächendecken- den Mindestlohn vorzugswürdige Möglichkeiten, derzeit vorkommende sozial- ethisch inakzeptable Dumpinglöhne zu beseitigen. Insgesamt darf jedoch nicht übersehen werden, daß beiden vorliegenden Gesetzesinitiativen auch spezifische Gefahren innewohnen, eine staatliche Lohnfestsetzung unangemessen auszuwei- ten und damit ein Procedere zu Lasten der Tarifautonomie zu etablieren, das zugleich offene Flanken bietet für eine interessen- und politikgeleitete Ausrich- tung (politische Profilierung mit einem sozialen Thema, Profilierung der stärks- ten Gewerkschaften zu Lasten kleinerer Konkurrenzgewerkschaften, Ausschalt- ung von Konkurrenz in den einzelnen Branchen durch einen hohen Mindest- lohn, Ausschaltung vor allem ausländischer Konkurrenten; vgl. dazu Schrader 2008, 23).

Ferner besteht eine Gefahr darin, durch eine unangemessene Anzahl und Höhe von Mindestlöhnen, Geringqualifizierte noch stärker als bisher aus dem Ar- beitsmarkt auszuschließen. Aus sozialetischer Perspektive muß deshalb ein- dringlich angemahnt werden, die neuen gesetzlichen Möglichkeiten zurückhal- tend anzuwenden, damit Privat- und Tarifautonomie keinen Schaden nehmen und Gemeinwohlinteressen (Bekämpfung der Arbeitslosigkeit) hinreichende Berücksichtigung finden.

Für das vorrangig formulierte sozialpolitische Interesse der Armutsprävention und -bekämpfung gibt es auch andere Instrumente als den branchenspezifischen Mindestlohn. Die politischen Entscheidungsträger haben die große Verantwor-

tung, fallweise genau abzuwägen, welche Instrumente auch im Hinblick auf die sozialen Gesamtinteressen zur Anwendung kommen sollten.

Anmerkungen

1) Vgl. dazu die neuesten Zahlen in Institut der deutschen Wirtschaft 2008. Sie belegen, daß das Konjunkturohoch zwischen Juli 2005 und Juli 2008 rund 1,5 Mio neue Jobs gebracht hat, viele davon im Niedriglohnsektor. Davon haben vor allem die Geringqualifizierten profitiert, die sonst auf dem Arbeitsmarkt ohne Chance waren.

Literatur

Evangelische Kirche in Deutschland u. Deutsche Bischofskonferenz (1997): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover/Bonn.

Habermas, J. (1981): Theorie des Kommunikativen Handelns, Bd.2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt a.M. 1981.

Institut der deutschen Wirtschaft (2008): Steigbügel für Hilfskräfte, in: Informationsdienst des Instituts der deutschen Wirtschaft Köln 43 vom 23. Oktober 2008.

Küppers, A. (2007): Ende des Flächentarifs? Betriebliche Bündnisse für Arbeit – von der Tarif- zur Betriebsautonomie?, in: Amos. Internationale Zeitschrift für christliche Sozialethik 1, 3-10.

Küppers, A. (2008), Mindestlohn: Das falsche Mittel, in: Rheinischer Merkur, Nr. 32/2008, 07. August 2008, S. 28.

Nationale Konferenz der Katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika (1986): Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft, o.O. (Bonn).

Päpstlicher Rat für Gerechtigkeit und Frieden (Hrsg.) (2006): Kompendium der Soziallehre der Kirche Freiburg, Basel, Wien.

Schrader, K. (2008): Staatliche Lohnsetzung statt Tarifautonomie?, in: Orientierungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik 117 (3), 19-23.

Schwenn, K. (2008), Gemischte Gefühle für den Mindestlohn in der Pflegebranche.

van Suntum, U. u. Gundel, S. (2007): „Ein Arbeiter ist seines Lohnes wert“. Mindestlohn oder Kombilohn – Wie läßt sich ein existenzsicherndes Einkommen erreichen? (= Reihe Kirche und Gesellschaft, Nr. 342), Köln.

Prof. Dr. Ursula Nothelle-Wildfeuer ist Inhaberin des Lehrstuhls für Christliche Gesellschaftslehre an der Universität Freiburg.

Bericht und Gespräch

Petra Weber

Erneuerung aus dem Glauben

Zur Erinnerung an Alfred Delp SJ

„Laßt uns dem Leben trauen, [...] weil Gott es mit uns lebt.“¹ Wer so spricht, erregt Befremden in einer Welt, die allzu oft als feindlich empfunden wird und in der die „gefühlte“ Nähe Gottes an das Empfinden vorangegangener Generationen nicht mehr reichen kann. Dabei geht es uns, nüchtern und ohne Einschränkungen gesagt, gut. *Alfred Delp*, von dem dieses Bekenntnis des Vertrauens stammt, lebte in widrigeren Zeiten. Ein erster Blick auf sein Leben zeigt, daß sein persönliches Schicksal auch zu anderen Aussagen hätte führen können, zu Aussagen der Einsamkeit, der Not und der Verzweiflung.

Delp starb 1945 nach Monaten der verschärften Haft und nach einem aufreibenden Leben im Dienst an Gott und den Menschen, vor allem aber an Deutschland, für das er als Mitarbeiter des Kreisauer Kreises eine Nachkriegsordnung vorbereiten wollte, die das Land nach dem Niedergang des Nationalsozialismus in eine bessere und gerechtere Zukunft hätte führen sollen. In den äußeren Tatbeständen seines Lebens konnte sein Vertrauen kaum begründet liegen. Sein Lebenswerk war Frucht seines Vertrauens, nicht dessen Ursprung. Es gilt, tiefer zu blicken auf die geistigen und geistlichen Fundamente, die *Delp* befähigten, entgegen seiner persönlichen und der allgemeinen Not seiner Zeit sein Vertrauen so bewegend leben und verkünden zu können.

Diese Fundamente wurden bereits in seiner Kindheit gelegt. Geboren wurde *Alfred Delp* am 15. September 1907 in Mannheim. Seine Familie war tief religiös, jedoch durch verschiedene Konfessionen getrennt. Obwohl er katholisch getauft und von seiner Mutter erzogen worden war, bestand sein evangelischer Vater darauf, ihn und seine fünf Geschwister in die evangelische Volksschule zu schicken. Die Wahl dieser Schule hat den Vater im Hinblick auf die konfessionelle Erziehung seiner Kinder allerdings nicht weitergebracht. Denn der Mann, der *Alfred Delp* in seiner religiösen Entwicklung am meisten prägte und förderte, war der katholische Pfarrer *Johannes Unger*. Beeindruckt durch dessen Vorbild wandte sich der junge *Delp* bereits kurz nach seiner Konfirmation von der evangelischen Kirche ab und empfing 1921 die Erste Heilige Kommunion. Die Reversion zur katholischen Kirche bezeugt *Delps* bereits früh ausgeprägte Fähigkeit, dem von ihm als richtig erkannten Weg auch dann zu folgen, wenn er individuelle und kontroverse Entscheidungen verlangte.

Ausbildung und Wirken im Jesuitenorden

Nachdem *Delp* im März 1926 ein hervorragendes Abitur am humanistischen Gymnasium in Dieburg abgelegt hatte, trat er, ohne anderen etwas von seinen Berufs- und Berufungsüberlegungen zu sagen, in den Jesuitenorden ein. Zu diesem Entschluß mögen ihn die Jesuiten bewogen haben, die er bei der katholischen Jugendbewegung im Jugendbund „Neudeutschland“ kennengelernt hatte. Zwei Jahre verbrachte er im Noviziat der Gesellschaft Jesu in Tisis bei Feldkirch, wo der junge Fr. *Karl Rahner* bereits als Lehrer tätig war. Nach den ersten Ordensgelübden setzte sich der Ausbildungsweg im Berchmanskolleg in Pullach fort. Hier widmete *Delp* die nächsten drei Jahre einem intensiven Studium der scholastischen Philosophie. *Karl Rahner* beschrieb diese Jahre im Rückblick als eine Zeit, in der eine sich als absolut verstehende Jesuitenphilosophie von einer Philosophie im Dialog mit anderen Wissenschaften abgelöst wurde. Die Hochschule der Jesuiten treibe, so *Rahner*, „nicht nur Philosophiegeschichte [...], sondern Philosophie“².

In der geistigen Weite dieser Umgebung wurde *Delp* bereits am Beginn seiner Ausbildung ein Weg ins lebendige Philosophieren erschlossen. Er stellte schon früh seine philosophische Begabung unter Beweis, als er sich kurz nach Erscheinen des Buches „Sein und Zeit“ (1927) mit der Philosophie *Martin Heideggers* auseinandersetzte. Seine Reflexionen und seine Kritik veröffentlichte er als Beitrag in einem Sammelband, der 1935 in erweiterter Form als Buch mit dem Titel „Tragische Existenz – Zur Philosophie Martin Heideggers“ erschien. „Er schrieb als Scholastiker von Pullach das erste Buch eines christlichen Philosophen über den Heidegger von ‚Sein und Zeit‘. Mag dieses Buch gut oder heute überholt sein, es ist das erste Buch eines offenen und wachen Christen über diesen Philosophen in einer Zeit, in der die Neuscholastik den Aufgang des modernen Existentialismus noch nicht bemerkt hatte.“³

Zwischen 1931 und 1934 folgte den philosophischen Studien *Delps* eine Zeit der praktischen Arbeit als Erzieher am Jesuitenkolleg Stella Matutina in Feldkirch und, nach der durch die Nationalsozialisten erzwungenen Verlegung der deutschen Schüler, in St. Blasien im Schwarzwald. Als 1934 die Wogen der nazistischen Machtergreifung auch die Jugend in St. Blasien ergriffen, vollbrachte er als Erzieher eine Meisterleistung geistiger Führung: „Er ließ die Stöße der aufbrechenden Bewegung unmittelbar und ohne Angst an die jungen Leute herankommen, fing sie aber in aktuellster Auseinandersetzung durch die Kraft seiner Persönlichkeit auf.“⁴ Seine Schüler waren nach dieser Erfahrung der kritischen Auseinandersetzung geistig gegen die Ideologie des Nationalsozialismus immun.

Gemäß der Ausbildungsordnung der Jesuiten begann *Delp* im Herbst 1934 das Studium der Theologie in Valkenburg (Holland). Im Oktober 1936 siedelten die Theologiestudenten nach Sankt Georgen in Frankfurt zum dritten Jahr ihrer theologischen Studien über. Dort sollten sie nach der Priesterweihe mit dem Lizentiat der Theologie beendet werden. Am 24. Juni 1937 wurde *Alfred Delp* in St. Michael in München durch *Michael Kardinal Faulhaber* zum Priester geweiht. Als Primizspruch hatte er sich ein Zitat aus dem ersten Korintherbrief gewählt:

„Niemand kann einen anderen Grund legen als den, der gelegt ist: Jesus Christus.“ (1Kor 3,11)

Alfred Delp kam, nachdem die Nationalsozialisten ihm im Juli 1939 ein weiterführendes Studium an der Universität München verweigert hatten, als Redakteur zur Jesuitenzeitschrift „*Stimmen der Zeit*“. Seine Aufgabe war es, sich vor allem um soziale und soziologische Fragen zu kümmern. Er veröffentlichte insgesamt neun Beiträge, in denen ihn besonders die Frage nach der Geschichte und dem Menschen in der Geschichte beschäftigte. Daneben unternahm er zahlreiche Vortragsreisen, betreute Gruppen des Jugendbundes „*Neudeutschland*“ und half mit, verfolgten Juden Wege ins Ausland zu eröffnen. Nachdem im April 1941 das Redaktionsgebäude der „*Stimmen der Zeit*“ von der Gestapo beschlagnahmt worden war, wurde *Delp* Rektor an der Kirche St. Georg in München-Bogenhausen. Seine Predigten wurden zu einem Geheimtip unter Christen. Viele von ihnen wurden von den Meßbesuchern mitstenographiert und sind auf diesem Wege erhalten geblieben. In diesen Predigten redete *Delp* Klartext. Er scheute sich nicht, auch zu politischen Fragen Stellung zu nehmen, vor allem dann, wenn die Würde des Menschen von den Vertretern des nationalsozialistischen Staates mit Füßen getreten wurde.

Im Kreisauer Kreis

Doch erst 1942 fand *Delp* Gelegenheit, sich auch in größerem Rahmen gegen den Nationalsozialismus einzusetzen. Durch die Vermittlung des Jesuitengenerals *Augustin Rösch* SJ kam er in Kontakt mit dem Kreisauer Kreis. In der Widerstandsgruppe um *Helmuth James Graf von Moltke* versammelten sich Menschen unterschiedlichster sozialer und politischer Herkunft: Adelige und Gewerkschaftler, Offiziere und Geistliche, Juristen und Ökonomen. Sie engagierten sich weniger im direkten Widerstand, sondern blickten bereits auf die Herausforderungen, die nach dem Niedergang des NS-Regimes zu bewältigen sein würden.

Ihr Ziel war es, tragfähige Konzepte für eine neue staatliche und gesellschaftliche Ordnung zu entwerfen, in der die alten Werte wieder Gültigkeit haben würden: die Achtung der Menschenwürde, die Garantie der Rechtssicherheit und die Freiheitsrechte des Einzelnen. *Delp* engagierte sich als Soziologe, mit dem *Moltke* die rechts- und sozialphilosophischen Grundlagen der Neuordnung und das Problem der Wiederverchristlichung der Arbeiterschaft besprechen wollte. Über das Sozialwissenschaftliche hinaus begann er, als Kontaktmann der Gruppe zu den deutschen Bischöfen und zu anderen Widerstandsgruppen aktiv zu werden.

Als *Graf Moltke* im Januar 1944 von der Gestapo verhaftet wurde, kam die programmatische Arbeit des Kreisauer Kreises fast zum Erliegen. *Moltke* hatte immer darauf bestanden, man müsse den Nationalsozialismus an sich selbst zugrunde gehen lassen, um jede Dolchstoßlegende und ein noch schlimmeres Wiedererwachen zu vermeiden. Gewaltsame Umsturzpläne lehnte er ab.

Dennoch schloß sich nach seiner Verhaftung ein Teil der Mitglieder des Kreises der Widerstandsgruppe um *Claus Graf Schenk von Stauffenberg* an, der am 20.

Juli 1944 ein Attentat auf *Hitler* verübte. Obwohl *Delp Stauffenberg* persönlich getroffen hatte, beteuerte er immer wieder, an der Konspiration um *Stauffenberg* nicht beteiligt gewesen zu sein. Dennoch geriet er in den Sog der Ereignisse, die nach dem Tag des Attentats von der Gestapo bestimmt wurden.

Im Angesicht des Todes

Schon wenige Stunden nach dem Anschlag *Stauffenbergs* setzte eine erste Verhaftungswelle gegen alle ein, die des Mitwissens und der Mitarbeit verdächtigt wurden. Die Gestapo schlug brutal zu. *Alfred Delp* wurde am 28. Juli nach der Feier der heiligen Messe in St. Georg verhaftet. Wenige Tage später wurde er von München nach Berlin überführt. Alle Gefangenen, die im Zusammenhang mit dem 20. Juli verhaftet worden waren, mußten erschwerte Haftbedingungen ertragen. Dazu zählten sowohl das ständige Tragen von Fesseln, als auch Verhöre durch die Gestapo unter Einsatz von Foltermaßnahmen.

Ende September wurden alle Kreisauer in die Haftanstalt Berlin Tegel verlegt, wo sie unter der Aufsicht gemäßigt vorgehender preußischer Justizbeamter standen. Spärliche Kontakte untereinander und mit der Außenwelt waren nun möglich. Es gelang, regelmäßig Hostien und Meßwein in die Zelle zu schmuggeln, so daß Pater *Delp* die Eucharistie feiern konnte. Auch Papier und Tinte fanden auf diese Art ihren Weg in die Zelle. Mit gefesselten Händen schrieb *Delp* seine Meditationen „Im Angesicht des Todes“. In ihnen zeigen sich wie in einem Brennglas die großen Themen, die *Delps* bisheriges Lebenswerk bestimmt hatten. Noch einmal ging es ihm um den Menschen in seiner Beziehung zu Gott, um Gott als die Mitte des menschlichen Seins, um die Möglichkeit, wie der Mensch durch Gott wieder heil werden und die Welt so heil machen kann.

Delps persönliches Leben, Denken und Ringen in der Haftzeit aber zeigt sich am unmittelbarsten in kleinen Zetteln und Briefen, den etwa 120 Kassibern, die er regelmäßig aus dem Gefängnis schmuggeln konnte. Wie seine Meditationen geben sie seine seelische und geistige Entwicklung in den harten Wochen der Haft wieder, zeigen sein wachsendes Einverständnis in die seine eigenen Pläne durchkreuzenden Wege Gottes. Sie dokumentieren aber auch sein Ringen um eine mögliche Wendung der Situation durch eine optimale Vorbereitung auf den bevorstehenden Prozeß vor dem Volksgerichtshof.

Delp zog die konkrete Möglichkeit des Todes immer in Erwägung, dennoch gab er nicht auf. In seiner Hoffnung auf einen guten Ausgang seiner Sache bestärkt wurde er am 8. Dezember 1944. An diesem Tag konnte er vor seinem Mitbruder und langjährigen Freund *Franz von Tattenbach SJ* seine Profießgelübde ablegen. Sie waren *Delp* im Jahr zuvor von seinen Ordensoberen verweigert worden. Die damalige Entscheidung entstammte einer Lebensphase, in der *Delps* „Lebensstil [...] recht wenig nach dem Vorbild der regeltreuen Gestalten auf den Altären seines Ordens geformt“⁵ war. Die unerwartete Möglichkeit, die Profießgelübde in der Gefängniszelle abzulegen, erschien ihm nun wie ein Zeichen, wie eine unwiderrufliche Zusage Gottes zu ihm selbst. Mit der Ablegung der Gelübde band *Delp* sich endgültig an den Orden. Gleichzeitig erteilte er den Versuchen der

Gestapo eine Absage, die ihn dazu drängen wollte, aus dem Orden auszutreten, um sein Leben durch diese öffentliche Distanzierung zu retten.

Der Prozeß gegen *Alfred Delp* und seine Mitangeklagten aus dem Kreisauer Kreis fand am 9. und 10. Januar 1945 statt. *Roland Freisler*, der Präsident des Volksgerichtshofes, zeigte sich so, wie man ihn aus anderen Prozessen gegen Mitglieder der Widerstandsbewegungen kannte: fanatisch, haßerfüllt und mit einer grenzenlosen Verachtung gegenüber den Angeklagten. Seine Haßtiraden richteten sich vor allem gegen *Moltke* und *Delp*. In *Moltke* schmähte er den Adligen, der sich mit Sozialisten und Kirchenmännern auf defätistische Weise eingelassen habe. In *Delp* aber verachtete er den Christen, besonders den Jesuiten. Die Angeklagten selbst erkannten in seinen Attacken im Rückblick den tieferen Sinn dieser Farce eines Prozesses: „Letzten Endes entspricht diese Zuspitzung auf das kirchliche Gebiet dem inneren Sachverhalt und zeigt, daß F[reisler] eben doch ein guter politischer Richter ist. Das hat den ungeheuren Vorteil, daß wir nun für etwas umgebracht werden, was wir a) getan haben, und was b) sich lohnt.“⁶

Nicht eine Beteiligung am Attentat des 20. Juli führte zur Verurteilung *Delps*, sondern seine ungebrochene Treue zur Kirche sowie ihrer Lehre von der *iustitia socialis*, die sich mit der Ideologie des Naziregimes nicht vereinbaren ließ. Denn, so *Freisler* selbst während der Verhandlung: „Eines haben das Christentum und wir Nationalsozialisten gemeinsam, und nur dies eine: Wir verlangen den ganzen Menschen.“⁷ Damit wußte *Delp*, wofür es sich zu leben gelohnt hatte und zu sterben lohnen würde: „Mein Verbrechen ist, daß ich an Deutschland glaubte, auch über eine mögliche Not- und Nachtstunde hinaus. Daß ich an jene simple und anmaßende Drei-Einigkeit des Stolzes und der Gewalt nicht glaubte. Und daß ich dies tat als katholischer Christ und als Jesuit.“⁸

Das Todesurteil erreichte *Delp* und seine Mitstreiter am 11. Januar 1945. Gewöhnlich wurde es sofort nach der Urteilsverkündung vollstreckt. Aus unerfindlichen Gründen wurden *Graf Moltke* und ein Teil der Kreisauer jedoch erst am 23. Januar 1945 nach Tagen vergeblichen Hoffens hingerichtet. *Delp* blieb ausgesondert aus dem gemeinsamen Schicksal, ohne sich die Gründe dafür erklären zu können. In der Einsamkeit der Haft war sein ungebrochener Glaube Fundament einer großen Zuversicht. Immer wieder ließ er sich auch vom Vormarsch der russischen Truppen berichten, in der Hoffnung, daß sein Schicksal durch ihr Eintreffen in Berlin gewendet werden könnte. Strang oder Freiheit – in beiden Wegen aber erkannte *Delp* den tieferen Sinn: „Entweder fallen wir als Same für dieses kommende Deutschland oder wir werden geweiht und mit ungeheurer Intensität gebildet für den Dienst an diesem Deutschland, an das wir glauben und das wir gerne haben.“⁹

Es sollte der erste Weg sein. Das zeichnete sich am Morgen des 31. Januar ab, als Wärter erschienen, um ihn aus dem Gefängnis Tegel nach Berlin Plötzensee zur Hinrichtungsstätte zu bringen. Dort starb *Alfred Delp* am 2. Februar 1945 am Galgen. Es war das Fest Mariä Lichtmeß. Dessen Kerzensymbolik hatte er vier Jahre zuvor in einer Predigt für sein Leben prophetisch gedeutet als ein Leuchten auf Kosten der eigenen Substanz, als ein sich Hingeben auch in den Untergang,

um die anderen zu gewinnen und das Volk zu erleuchten. In diesem Sinne verstand er seinen Tod und ermutigte seine Freunde, daran zu glauben, daß er „geopfert wurde, nicht erschlagen“¹⁰.

Delps letztes Glaubenszeugnis überlieferte der Gefängnisgeistliche *Peter Buchholz*. Kurz vor der Hinrichtung war es ihm möglich, *Delp* in der Todeszelle zu besuchen. Der habe abgemagert, zerschunden und elend ausgesehen. Dennoch sei er ungebrochen gewesen, habe gar eine fröhliche Gelassenheit gezeigt. Als die Vollstreckung des Urteils unmittelbar bevorstand, verabschiedete *Delp* sich von Pfarrer *Buchholz* mit den Worten: „In einer halben Stunde weiß ich mehr als Sie.“¹¹

Erneuerung aus dem Glauben – sozialetische Impulse

Delps Widerstand gegen den Nationalsozialismus manifestierte sich vor allem in seiner Mitarbeit im Kreisauer Kreis. Dort beteiligte er sich daran, Prinzipien einer gerechten Gesellschaftsordnung auszuarbeiten und dabei den Auftrag der Kirche konkret zu entfalten. Die soziale Frage beschäftigte *Delp* jedoch schon viel früher. Bereits in seinem ersten schriftstellerischen Werk, einem Theaterstück, das er 1933 als Erzieher verfaßte, skizzierte er den Grundgedanken, den er im Laufe seines Wirkens entfaltete: „Ja, es muß sich vieles ändern. Oben und unten. Jeder muß bei sich selber anfangen. Da drinnen muß es anfangen (deutet auf seine Brust). [...] Es muß auch vieles außen geändert werden, aber zuerst innen. Sonst wird es außen nicht gut. Es ist außen nur schlecht geworden, weil es zuerst innen schlecht war.“¹²

Um die Not von Mensch und Welt zu wenden, müssen beide Bereiche, „die innere Entwicklung der menschlichen Schwerpunktverlagerungen, die, einmal begonnen, ihre eigene Logik und Konsequenz hat, und die äußere Entwicklung der technischen, sozialen, wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Welt“¹³, in ihrer Korrelation erkannt und neu geordnet werden. Es reicht nicht, Maßnahmen zu entwickeln, die allein die äußeren Umstände ändern. Ohne das, was wir heute mit dem Begriff „Wertediskussion“ verbinden, bleiben solche Maßnahmen fruchtlos.

Mit der gleichen Deutlichkeit stellt *Delp* jedoch fest, daß auch eine ausschließliche Konzentration auf die geistliche und geistige Erneuerung des Menschen nicht zum Ziel führen kann. „Das vielverbrauchte Axiom: *gratia supponit naturam et perfecit eam* [...] besagt zum mindesten, daß für das Wirklichwerden von Übernatur die Existenz der Natur vorausgesetzt wird, und zwar die Existenz von einigermaßen sachgerechter Natur.“¹⁴ Die so genannten „rein religiösen“ Bemühungen um den Menschen hält er daher für unfruchtbar: „Ich kann predigen, soviel ich will und Menschen geschickt und ungeschickt behandeln und wieder aufrichten, so lange ich will: Solange der Mensch menschenunwürdig und unmenschlich leben muß, solange wird der Durchschnitt den Verhältnissen erliegen und weder beten noch denken.“¹⁵

Ähnliche Aussagen machte *Delp* im Januar 1945 während der Gerichtsverhandlung vor dem Volksgerichtshof, obwohl *Freisler* sie ihm sofort als religiös moti-

vierten Aufruf zur Rebellion auslegte mit seiner Frage: „Wollen sie damit sagen, daß der Staat geändert werden soll, damit sie anfangen können, Zustände zu ändern, die das Volk aus den Kirchen fernhält?“¹⁶ *Delp* bejahte diese Frage, auch wenn sie provokant war und sein Anliegen bewußt verkürzt darstellte. *Delps* Bemühen um Erneuerung jedoch bezog sich auf das Ganze. Er wollte „die Ordnung Gottes verkünden und von ihrer Wiederanerkennung alles erwarten, den Menschen in Ordnung bringen und von seiner Gesundheit die Gesundung erwarten, den Lebensraum in Ordnung bringen und von da einen Erfolg des Menschen erwarten.“¹⁷

Die „Dritte Idee“

An der Arbeit des Kreisauer Kreises beteiligte *Delp* sich programmatisch vor allem durch eine von ihm verfaßte Schrift mit dem Titel „Neuordnung“.¹⁸ Sie lag den Kreisauer Besprechungen zugrunde und wurde dort mehrfach überarbeitet. In den einleitenden Bemerkungen des dritten Entwurfs werden Überlegungen zu fünf Bereichen angekündigt, in denen eine Neuordnung gefordert erschien. Konkret ging es dabei um eine Erneuerung des Rechtsbewußtseins, der Rechtssicherheit, der Staatsordnung, der Sozialordnung und der Familie. Inhaltlich konzentrierten sich die Überlegungen auf klassische Maßnahmen, die, wie etwa der Vorschlag eines Familienlohns, durchaus auch heute aktuelle Notwendigkeiten treffen.

Seine wichtigsten Impulse zur Lösung der sozialen Frage schrieb *Delp* jedoch in einem Manuskript mit dem Titel „Die Dritte Idee“ nieder, das in enger Anlehnung an die Sozialenzyklika *Pius XI. „Quadragesimo anno“* von 1931 entstand. Das ca. 80seitige Manuskript stellte er am Vorabend seiner Verhaftung fertig. Es ging jedoch in den Wirren seiner Verhaftung verloren. Die inhaltlichen Gedanken der „Dritten Idee“ rekonstruierte *Delps* Freund, der Rechtsanwalt *Ernst Keßler*, der sie 1947 unter dem Titel „Jenseits von Kapitalismus und Marxismus“¹⁹ veröffentlichte. Sowohl das Scheitern des Kapitalismus in der Weltwirtschaftskrise als auch die Erfahrungen mit den totalitären Systemen des Nationalsozialismus und des Kommunismus fanden hier ihren Niederschlag.

Delps personalistisches Menschenbild, seine Geschichtsphilosophie und die Soziallehre der Kirche führten ihn zu seinen Aussagen über den Menschen als *individuum sociale*, für den er die Vorstellungen eines „personalen Sozialismus“ im Horizont eines theonomen Humanismus entwickelte.

Theonomer Humanismus

Delp ist sich sehr wohl bewußt, daß er seine Deutung des Begriffs Humanismus von denen der geschichtlichen Vorgänger abgrenzen muß. Für ihn soll der richtig verstandene Humanismus „ein echtes Erwachen des Menschen zu sich selbst sein, [...] ein Erwachen des Menschen zu seinen Werten und Würden, zur ehrlichen Erkenntnis seiner göttlichen und seiner humanen Möglichkeiten; eine Überwindung aber zugleich der schweifenden, ungebundenen Kräfte und Lei-

denschaften, in denen der Mensch in seinem eigenen Namen und in aller Verliebtheit in sich selbst den Menschen zerstört hat.“²⁰

Die Zerstörung des Menschen vollzog sich am radikalsten, als dieser in einem falsch verstandenen Humanismus den Blick in einer Übersteigerung des Individualismus nur mehr auf sich selber richtete. Allein mit sich selbst aber wird der Mensch sich nicht gerecht und findet nicht sein Glück. „Es gehört der andere Mensch dazu, es gehört die Gemeinschaft dazu, es gehört die Welt dazu und der Dienst an ihr – und es gehört das Ewige dazu.“²¹ Die Bindung an Gott behindert nicht die Menschwerdung des Menschen, sondern fördert sie. Wird Gott allerdings nur als eine fremdbestimmende Macht erfahren, ist der Mensch genötigt, seine Autonomie gegen diesen Gott zu erstreiten. Wird er aber im Sinne des Evangeliums als Gott erfahrbar, der die Verwirklichung der Liebe und das Gelingen des Menschen in seiner Welt will, ist die Abwehrhaltung des Menschen unbegründet. „Ein daraus resultierender – eben theonomer – Humanismus würde dem legitimen Selbstverwirklichungsbedürfnis des neuzeitlichen Menschen entsprechen und Kriterien für eine wirklich solidarische und gerechte Lebensordnung ermöglichen.“²² Diese gerechte Ordnung des Lebens verlangt die Durchsetzung einer zweifachen Gruppe von göttlichen Setzungen. Die erste Gruppe beinhaltet das *ius nativum* der Kreatur, das Naturrecht. Die zweite Gruppe umfaßt die durch die Offenbarungsordnung über die naturrechtlichen Gegebenheiten hinausgehenden positiven göttlichen Gesetze und Wirklichkeiten, die so genannte übernatürliche Ordnung.

Um die von *Delp* geforderte Lebensordnung zu realisieren, gilt es, konkrete Aufgaben zu erfüllen. Priorität hat dabei die Gewährung und die Garantie eines äußeren Existenzminimums an Raum, Ordnung und Nahrung. Ohne dieses Minimum kann weder ein religiöser, noch ein politischer, wissenschaftlicher oder kultureller Fortschritt erreicht werden. Den äußeren Bereich läßt *Delp* schon mit seinem nächsten Postulat hinter sich. Zur Umsetzung eines theonomen Humanismus muß vor allem ein inneres Existenzminimum garantiert werden, indem Werte wie Wahrhaftigkeit, Personalität und Solidarität gefördert werden. Darüber hinaus ist jeder Einzelne gefordert, sich der Transzendenz hinzugeben, ohne die das Geistige zu erliegen kommt und der Mensch nicht über sich selbst hinauswachsen kann.

Personaler Sozialismus

Die äußere Ordnung, die seinem Konzept eines theonomen Humanismus entspricht, nennt *Delp* „personalen Sozialismus“. Was ihm vorschwebt, ist eine Gesellschaftsordnung, in der ein größtmögliches Gleichgewicht zwischen Individuum und Gesellschaft hergestellt wird. Als Gegenpunkt zum ökonomisch orientierten liberalistischen Individualismus der bürgerlichen Gesellschaft erscheint es *Delp* unter Berufung auf die kirchliche Soziallehre geraten, von einer Form des „Sozialismus“ zu sprechen. Er geht davon aus, daß der Subjektivismus im Geistigen und der possessive Individualismus im Materiellen mit den Maximen des christlichen Glaubens nicht vereinbar sind.

Da er zugleich als schwerwiegendste Bedrohung der Würde des Menschen den Kollektivismus und die Vermassung empfindet, die er in schärfster Form im Kommunismus verwirklicht sieht, besteht er auf ein *personales* Moment im Sozialismus. „Eine Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, die die Rechte der Gemeinschaft wie des einzelnen wahren will, die beides zu garantieren sucht, soziale Sicherheit für alle und Freiheit des einzelnen, muß also zugleich sozialistisch und personal sein.“²³ *Delp* bemüht sich um eine Überwindung der Extreme der beiden verabsolutierenden Formen von Individualismus und Kollektivismus, wie sie sich für ihn im Kapitalismus und im Marxismus zeigen. Gleichwohl muß ein Minimum beider Komponenten gewahrt bleiben, denn „zu einem gesunden und wesensmäßigen Menschen muß garantiert sein ein Minimum von Individualität und ein Minimum von Sozialität.“²⁴ *Delp* strebt damit nicht ein bloßes Gemisch von Individualismus und Kollektivismus an, sondern sucht mit seinem personalen Sozialismus nach einem „mittleren Weg zwischen und zugleich ‚über‘ den Extremen“²⁵.

Das Ziel einer vom „personalen Sozialismus“ geprägten Wirtschaftsordnung wird in *Keßlers* Rekonstruktion der „Dritten Idee“ nur in Form von sozialphilosophischen Anregungen in seinen Grundzügen umrissen. Als Sozialethiker überließ *Delp* die realisierungsfähigen Lösungsvorschläge den Fachwissenschaften, insbesondere der Nationalökonomie.

Als eine erste sozialphilosophische Anregung zur Neuordnung nennt *Delp* nach den Ausführungen *Keßlers* die Revision der Eigentumsverteilung. Mit *Pius XI.* wird auf die Sozialpflicht des Eigentums²⁶ hingewiesen, „die den einzelnen bei aller Betonung seines persönlichen Besitz- und Eigentumsrechts verpflichtet, sein Eigentum in steter Rücksichtnahme auf die Gemeinschaft sozial zu gebrauchen“²⁷. Eine Reform der Eigentums- und Vermögensverteilung soll den Frieden zwischen Kapital und Arbeit wiederherstellen.²⁸ Um die personale Würde des Arbeiters zu stärken und dem Prozeß der Vermassung und der Proletarisierung entgegenzuwirken, soll nicht das Privateigentum aufgehoben werden, sondern möglichst viele sollen in den Stand gesetzt werden, persönliches Eigentum zu erwerben. Hier liegt der Ansatzpunkt, die Entfremdung des Arbeiters von seinem Betrieb, den die Aufspaltung der Produktionsfaktoren Arbeit und Kapital mit sich brachte, zu überwinden.

Im Rahmen einer organischen Ausgleichswirtschaft wird es Aufgabe des Staates sein, als gesetzgebendes und überwachendes Organ die Wirtschafts-, Sozial- und Konjunkturpolitik zu planen. „Also nicht totale Reglementierung, aber auch nicht laissez-faire, sondern das Dritte: Planung der Wirtschaft im Großen durch staatliche Rahmenbestimmungen.“²⁹ Innerstes Baugesetz einer solchen solidarischen Wirtschaftsordnung ist der Grundsatz der Subsidiarität jeder Gesellschaftstätigkeit, der nicht nur für den politischen, sondern genauso für den wirtschaftlichen Bereich gültig ist. Das Ziel der Vollbeschäftigung wird nach *Delps* Einschätzung verhindert durch die „pathologische Struktur der vermassen, proletarisierten und zentralisierten Gesellschaft“³⁰. Die Maßnahmen zur Erreichung von Vollbeschäftigung müssen somit beim Abbau der Proletarisierung ansetzen.

Die Auflösung der alten Ordnungen und Gemeinschaften und der Prozeß der Vermassung haben den Menschen in die Vereinzelung getrieben. Er hat das Bewußtsein verloren, Teil eines größeren Ganzen zu sein, in dem er Rechte und auch Pflichten hat und eine soziale Mitverantwortung für die Mitmenschen trägt. Der Mensch ist „sozialkrank“³¹ geworden. Hier muß die Erneuerung ansetzen. Im weithin a-sozial gewordenen Menschen muß der Sinn für seine sozialen Pflichten geweckt werden. Auch hier betont *Delp* die Korrelation zwischen dem Außen und dem Innen: Ohne eine sittliche Erneuerung der Menschen werden alle äußeren Maßnahmen zur Umgestaltung der Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung zum Scheitern verurteilt sein.

In der Konzeption der „Dritten Idee“ sah *Delp* seinen Auftrag in der Geschichte. Im Kreisauer Kreis und darüber hinaus wollte er seine Zeitgenossen in die Erfüllung dieses Auftrages einbeziehen aus der tiefen Überzeugung: „Je rascher sie diesen ahnen und erkennen und sich an seine Verwirklichung begeben, um so rascher werden sie aus einer gewissen Brutalität der Geschichte entlassen und finden ihre relative Harmonie.“³² Sich selbst schonte er bei der Erfüllung dieses Auftrages nicht, auch wenn ihn dies im Letzten sein Leben kostete. Selbst sein Lebensopfer schloß er in die Erfüllung seines Auftrages ein: „Es sollen einmal andere besser und glücklicher leben dürfen, weil wir gestorben sind.“³³

Delps Neuordnungsimpulse mögen lange schon umgesetzt oder inhaltlich überlebt sein. Er konnte sie, wie auch seine theologischen und philosophischen Überlegungen, nicht weiterdenken und vertiefen. Zu früh wurde seinem Schaffen durch den Strick der Nationalsozialisten ein Ende gesetzt. Daran aber bemißt sich nicht der Wert, den er für uns als Vorbild hat. Auch das Martyrium, zu dem er gerufen war, wird wohl nicht unser Schicksal sein.

Delps Vorbild liegt vielmehr im Alltäglichen des Lebens mit seinen guten und schweren Stunden begründet. Sie immer wieder bis zu dem Punkt zurückzuverfolgen, an dem sie aus Gott hervorgehen, ist sein großes Lebenszeugnis. Weil alles aus Gott kommt, ist Gott uns in allem nahe, wird jede Lebenssituation zu einem Ort der Begegnung mit Gott. Aus dieser Gewißheit konnte *Delp* handeln und Verantwortung übernehmen, gerade in der dunklen und gefährvollen Zeit seines Lebens. Weil er sich ganz von Gott gehalten wußte, war er nicht an sich selbst gebunden, sondern konnte sich der Sorge um Mensch und Welt hingeben. Weil er aus der Überzeugung lebte, daß die Welt Gottes voll ist, konnte er in jeder Situation und Stunde den tieferen Sinn erkennen und dem Leben trauen, „weil Gott es mit uns lebt“³⁴.

Anmerkungen

- 1) *Delp*, Alfred: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Roman Bleistein, Band 1-5, Frankfurt 1982-1984 u. 1988. Hier: Bd. 4,195, (im folgenden: Schriften).
- 2) Rahner, Karl: Tradition im Wandel, Fünfzig Jahre Hochschule für Philosophie, in: Hochschule für Philosophie München – Jahresbericht 1975/76, 4.
- 3) Ebd., 5.

- 4) Grillmeier, Alois: Alfred Delp, in: Bertsch, Ludwig (Hg.): Sie lebten den Glauben, Mainz 1976, 42.
- 5) Tattenbach, Franz von: Pater Alfred Delp SJ, in: Schaiger, Georg (Hg.): Bavaria Sancta, Zeugen christlichen Glaubens in Bayern, Bd. 2, Regensburg 1971, 426.
- 6) Moltke, Helmuth James von: Letzte Briefe, Zürich 1994, 64.
- 7) Ebd., 79f.
- 8) Schriften 4, 112.
- 9) Schriften 4, 360.
- 10) Schriften 4, 110.
- 11) Zitiert nach: Bleistein, Roman: Geschichte eines Zeugen, Frankfurt am Main 1989, 408.
- 12) Schriften 1, 65f.
- 13) Schriften 4, 312.
- 14) Schriften 1, 215.
- 15) Schriften 4, 313.
- 16) Zitiert nach: Bleistein, R.: Geschichte eines Zeugen, 378.
- 17) Schriften 4, 313.
- 18) Schriften 4, 380-395.
- 19) Keßler, Ernst: Jenseits von Kapitalismus und Marxismus, in: Bleistein, R.: Geschichte eines Zeugen, Frankfurt am Main 1989.
- 20) Schriften 4, 309.
- 21) Schriften 4, 310.
- 22) Fuchs, Gotthard: Glaube als Widerstandskraft, Frankfurt 1986, 137.
- 23) Keßler, E.: Jenseits von Kapitalismus und Marxismus, 476.
- 24) Schriften 3, 461.
- 25) Ockenfels, Wolfgang: Politisierter Glaube?, Zum Spannungsverhältnis zwischen Katholischer Soziallehre und Politischer Theologie, Bonn 1987, 64.
- 26) Vgl. QA 50f.
- 27) Keßler, E.: Jenseits von Kapitalismus und Marxismus, 484.
- 28) Vgl. QA 53.
- 29) Keßler, E.: Jenseits von Kapitalismus und Marxismus, 490.
- 30) Ebd., 495.
- 31) Ebd., 499.
- 32) Schriften 4, 308.
- 33) Schriften 4, 110.
- 34) Schriften 4, 195.

Dipl.Theol. Dipl.-Bw. Petra Weber arbeitet als Gymnasiallehrerin in Luxemburg.

Der Fortschritt der Übermenschen

Finanzmärkte als Krisenzeichen der Moderne

1. Randbedingungen der Globalisierung

Die Erschütterungen durch die Finanzkrise des „Schwarzen Oktober“ 2008 haben nicht nur sämtliche Akteure auf den Boden der Tatsachen, sondern auch – zumindest temporär – ihr gesamtes System auf den Prüfstand gestellt. Während die so genannte „Immobilienblase“ in Amerika schon längst ihre Schatten voraus geworfen hatte, waren die Risiken der eigentlichen „Blasen“, nämlich der selbst für Experten kaum noch überschaubaren Derivate, unkontrollierbar geworden. Bei genauerem Hinsehen ließ sich allerdings eben diese Unkontrollierbarkeit als Ergebnis ihrer selbst ausmachen. Denn die globalen Marktpiloten hatten unentwegt als nicht hinterfragbares Basiskriterium ihres Systems die „Deregulierung“ gefordert, die völlige Befreiung des Geldes von jeglicher Einschränkung in seiner Fähigkeit, Profite zu erzeugen.

Damit wurde es zunehmend erschwert, sich in die Freiheit des Investments und die Gestaltung seiner Instrumente „einzumischen“. Hier bahnte sich eine „Produktivität“ von wahrhaft metaphysischer Qualität ihre Wege über den Globus, die sich als geeignet erwies, die herkömmlichen Prinzipien zivilisatorischen Handelns wie staatliches Gemeinwohl und Menschenrechte auszuhöhlen. Je offener die Systempiloten – primär die Lenker der Investmentbanken, Globalkonzerne und Staaten – ihrer Basisforderung, die Privilegierung des „Shareholder Value“ sowie die Nachordnung der Staaten und der „Besitzstände“ ihrer Bevölkerungen in die Praxis umsetzten, desto nachhaltiger griffen die Mechanismen einer fundamentalen Umverteilung.

Während einerseits der Abbau von Arbeitsplätzen und Solidarsystemen (Renten, Gesundheit, Hartz IV) mit dem Aufbau astronomischer Schuldenberge einherging, stiegen die Portfolienwerte der „Shareholder“, die Gehälter der Systempiloten und die Umsätze der Luxusbranchen mit ähnlich astronomischen Wachstumsraten. Zum Schutz dieses Ecotops entwickelte sich die Pauschalkeule der „Neidgesellschaft“ ebenso, wie man dieses Instrument in der Variante des „rassistischen Stammtischs“ gegen solche schwingt, die über einzelne Kulturen erst mehr wissen wollen, bevor sie eine Entscheidung darüber fällen, ob und in welcher Dosierung sie „Toleranz“ und „Respekt“ üben.

Um diesen der Moderne eingebauten Trend zur Verwirklichung des Möglichen, damit aber auch den Zwang zur Verdrängung bzw. Umkehrung von „Werten“ und „Fakten“ sowie deren Kodierung mit sprachmagischen Begriffen und gezielten Euphemismen geht es in der nachfolgenden Betrachtung. Wenngleich wir mit den Finanzmärkten ein scheinbar spezielles Beispiel nutzen, so muß der Ansatz

umso grundsätzlicher sein, wenn man das paradoxe Selbstverständnis der neoliberalen Moderne ernst nehmen will.

Denn während sie breite Schneisen in gewachsene Strukturen schlägt und dabei auch die Staaten in Besitz nimmt, um dem Profit den Weg zu bahnen, trägt sie das Banner der individuellen Menschen vor sich her, der sich, seine Umwelt und Kultur im nie endenden Fortschritt von Kapital, Wissenschaft, Technik und Kunst entwickeln und vervollkommen soll. Da dieser Fortschritt – der heutige „Strukturwandel“ – auch und besonders auf der Umformung der Menschen beruht, braucht er Systempiloten – *Friedrich Nietzsche* nannte sie „Übermenschen“ – die den gewöhnlichen Menschen die jeweiligen Bedingungen – die heutigen „Kodierungen“ – des Denkens und Verhaltens vorgeben und aufprägen.

Da das moderne Ziel in der Vernunft und die postmoderne Vernunft im Geld liegt, kommt es zu den bekannten „Sachzwängen“, jenen Situationen, in denen die Werte und Fakten nicht mehr zu denen passen, an die sich die Menschen zuvor gewöhnt hatten: „Die normierende Realität liegt in den gleich bleibenden, denkmöglichen ... Zielen der Geschichte, die zugleich das Definiens der Realität sind. Denn ein Ziel, eine *causa finalis*, ist definiert: der Ewige Friede, das goldene Zeitalter der ethischen Vernunft. Die empirisch historischen Tatsachen ... sind für ihre Ziele da, und wenn die tatsächlichen Verhältnisse nicht so sind, um so schlimmer für die Tatsachen“ (Schmidt-Biggemann, *Theodizee und Tatsachen*, 7 f.).

Da diese Kultur, die offenbar nur kurze Wege zwischen Liberalität und Rigorosität zu gehen braucht, von globaler Wirkmacht ist und bis in die letzten Weltwinkel vordringt, erfaßt sie auch alle anderen Kulturen, die allerdings in unterschiedlicher Weise und nicht immer im neoliberalen Sinne auf diese Begegnung reagieren. Wesentlich in diesem Vorgang sind die Begriffe der „Toleranz“ und des „Respekts“, denen man zutraut, über einen permanenten „Dialog“, erleichtert durch den Fortschritt des materiellen Wohlstands, entweder die kulturellen Unterschiede allmählich auszugleichen oder aber – durch Verbiegen der Tatsachen – ganz einfach einzuebnen. Westliche Eigenschaften wie Ausdifferenzierung, Verfahrensrationalität, Technisierung, Verwissenschaftlichung etc. werden als Vorzüge betrachtet, die den Dialog standardisieren und damit von eigenkulturellen Hindernissen befreien. Dabei wurde indessen weniger beachtet, daß die Kulturen, allen voran der Islam, von anderen, historisch gewachsenen Prämissen ausgehen, die es ihren Vertretern erschweren, sich auf eben jene politisch-religiös-rechtliche „Augenhöhe“ zu begeben.

2. Fortschritt und Evolution

Alles Leben, ob geistig oder biologisch, beinhaltet den Gedanken des Fortschritts, der nie stillsteht, sondern sich im Status des ständigen Übergangs befindet. Eine häufige und dabei so interkulturelle wie subjektive Denkschwäche besteht darin, den Fortschritt als etwas für den jeweiligen Standort Positives sehen zu müssen und ihn als Rückschritt zu empfinden, wenn er den eigenen Perspektiven und Interessen nicht entspricht. So gibt es eine reiche Literatur über

den „Aufstieg und Niedergang“ von Religionen, Ideologien, ganzen Kulturen oder sonstigen Herrschaftssystemen, die zumeist von innen betrachtet werden und somit auch nur begrenzte Erklärungen für ihre Entwicklung liefern können.

Die nämlichen Entwicklungen stellen sich anders dar, wenn man die Moderne von ihrem Paradigma der Evolution in den Blick nimmt, das sie zwar auf das Menschenbild, nicht aber auf sich selbst als Ideologie anwendet. Aus diesem Blickwinkel bildet die Entwicklung des Kosmos und der Natur ein übermächtiges Gebilde, das die Evolution der menschlichen Kulturen so winzig erscheinen läßt, daß man ihre Unterschiede unter den Tisch fallen lassen kann. Dennoch leuchtet zunächst generell ein, und die Erfahrung bestätigt es teilweise, daß die Evolutionstheorie den Menschen als integralen Teil der Natur sieht. Im Gegensatz zum religiös fundierten Kreationismus versteht sie ihn als Wesen, das sich auf nicht geklärte Weise auf den Kulturweg begab, aber mit Basisreflexen – oder auch „anthropologischen Konstanten“ – wie Angst, Wut, Sexualdrang, Nachwuchspflege etc. noch in archaischen Denk- und Verhaltensebenen verankert ist. Daran hat auch alle Religion, Wissenschaft und Technik nach wie vor nichts geändert, insbesondere wenn es ums Überleben geht, wofür wiederum die gelegentlichen Hysteriephasen der Finanzmärkte so einschlägige wie anschauliche Beispiele liefern.

Wenn es um die Nähe des Menschen zum Natur- und Tierstatus geht, wird häufig sein Genom genannt, das zu 98.5 Prozent mit dem des Affen, genauer: des Schimpansen, übereinstimmt. Derlei Fakten liefern wiederum die Motivation, die Naturperspektive zu verstärken und nach Hinweisen zu suchen, die das Tier dem Menschen und den Menschen dem Tier näherrücken. Ob und welche Unterschiede hier auftreten und inwieweit sie zur Erklärung des hominiden Kulturphänomens beitragen können, harret noch weiterer Bearbeitung. Der enorme Anstieg der Haustierhaltung und der Tiersendungen im Fernsehen könnte hier allerdings zu ergänzendem Nachdenken Anlaß geben.

Nun läßt sich ebenso zeigen, daß im Grunde alle Wissenschaften, die sich mit dem Verhalten beschäftigen – Psychologie, Soziologie, Anthropologie, Biologie, Kognitionswissenschaft etc. – Zeit und Geld eher darauf verwenden, diese Naturverankerung zu erforschen, statt sich auf die Fortsetzung der menschenbezogenen Kulturation zu konzentrieren. Nominell gibt es zwar „Kulturwissenschaften“, doch geben deren Vertreter selbst zu, daß man sich noch am Anfang befindet und nach Kriterien sucht, die dem Bereich zur Bezeichnung „Wissenschaft“ verhelfen können.

Immerhin haben einzelne Pioniere damit begonnen, die Prozesse in einen größeren Rahmen zu stellen. So sieht man zum Beispiel die „Religion an sich“ als eine Einrichtung, die zwar für eine Weile eine Kultur dominant mitformt, im evolutiven Verlauf dann allerdings ihre „Passung“ nicht beibehalten kann und ihre Wirkmacht allmählich verliert. Der Anspruch, der Mensch könne nur eine Religion haben, wird in Frage gestellt, nicht nur weil der moderne Staat die Religionsfreiheit gewährt, sondern weil der Mensch selbst, „passend“ konditioniert, auf andere Religionen und Weltbilder ausgerichtet, geprägt oder auch „kodierte“ werden kann. Dies um so mehr, als die moderne Philosophie das „Verschwinden

des Subjekts“ propagiert. Damit ist das individuelle Bewußtsein gemeint, das durch Arbeitsteilung und mediale Reizflut die Distanz zu den Dingen und ihren Erscheinungen sowie einen kohärenten Weltbezug aufgibt. In der Folge vertraut es sich dem Sog der kommerziellen Nivellierung so weitgehend an, daß Wahrnehmung und Sprachfähigkeit in Mitleidenschaft geraten.

Überspitzt umschreibt *Michel Foucault* diesen Vorgang mit dem utopischen Bild, „daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“. Immerhin bleibt er noch sichtbar genug, um erkennen zu lassen, daß die moderne Gesellschaft einer fundamentalen Zerreißprobe ausgesetzt ist. Naturwissenschaftlich bevorzugt man die Suche nach Beweisen, welche die menschliche Tiernähe belegen, philosophisch und ideologisch erscheint die These attraktiv, der zufolge das menschliche Bewußtsein, zumindest in seiner „traditionellen“ Form, die metaphysischem Denken aufgeschlossen ist, verschwinden wird. Wir haben es also mit zwei Sprengkräften zu tun, die zwei Gemeinsamkeiten aufweisen: Beide sind Motoren der westlichen Kulturevolution und wirken zugunsten des Abbaus.

Zwar erweisen sich Tiertendenz und Denkschwund offenbar als ganz „natürliche“ Sprengkräfte, weil sie „Fortschritt“ fördern, indem und solange sie das Entstandene und Vorhandene, die „Tradition der Werte und Fakten“ abbauen, bzw. wie es auch heißt, „destruieren“. Doch brauchen sie einen gewissen Schutz gegen die übergeordneten Kategorien der Metaphysik, weil sie sowohl das Theoriedefizit der Evolution als auch den säkularen Liberalismus der Moderne hinterfragen. Hinzu kommt der langfristige Zeitmaßstab der Kulturevolution, den einzubeziehen der pluralistischen, momenthaften Wahrnehmung durch stetige Zersplitterung und Beschleunigung immer schwerer fällt. Und noch darüber hinaus erweist sich das Geld als evolutionäres Kraftmaß, indem es alle Inhalte, also wiederum die Werte und Fakten, einebnet und somit wiederum jene Kräfte fördert, die dem „Fortschritt“ des Abbaus dienen. Kaum etwas könnte dies besser dokumentieren als die Löschung von Geschichte und Verbiegung von Tatsachen, die in diversen Wissenschaften die Herausbildung von Auftragswissenschaft und formbarem Gutachtertum begünstigt haben.

3. Fetisch und „Komplexität“

Als Faktor der Geschichte braucht Fortschritt – scheinbar paradox – den Rückschritt, die Gegenreaktion, um dauerhaft fortschreiten zu können, Fortschritt in der Kultur bedeutet die Suche nach belastbarer Wirklichkeit, die den Möglichkeiten der jeweiligen Zeit folgt. In eben dieser Relativität braucht sie das Testen des Neuen, was sich in Trends und Reaktionen auf Trends, in Aktionen der progressiven und konservativen Kräfte ausdrückt.

Allerdings trennt sich das „Neue“, das zur Beschleunigung verurteilt ist, vom Sinn, der zu „Besinnung“ auffordert, und schwenkt in eine Spirale des Zeitschwunds ein. Mit ihm verbindet sich notwendig ein Denkschwund, weil sich Bewußtsein und Zeit bedingen. Je geistloser dieser Vorgang wird, desto mehr kann von ihm erwartet werden, nicht nur die Annäherung ans Tier zu fördern,

sondern auch in den Bereich des Physikalischen und Vorhersagbaren zu driften. Somit nimmt auch die Tendenz zu, die Gesellschaft als Labor zu sehen, und ebenso steigt die Wahrscheinlichkeit, mit Experimenten zu Ergebnisse zu kommen, die den Naturtrend vom Ähnlichen zum Gleichen, also *Nietzsches* Konzept vom „Immergleichen“ bestätigen. Ein aktuelles, recht eindrucksvolles Beispiel ist die „Fan-Meile“, ein bestimmtes Areal, das sich als Versuchsanordnung eignet, um die Reaktion der Massen auf bestimmte Reize zu ermitteln.

Von übergeordneter Bedeutung ist dabei die Entwicklung zum besonders begabten Personentyp, der mit einer solchen Gesellschaft experimentieren kann, und die damit verbundene Rückkehr zum Fetisch, der nicht nur in der Mode Einzug hält. Die wichtige Rolle des „Ding an sich“ (*Kant*) in der Konsumgesellschaft treibt – beschleunigt vom Geld – zwei Fixierungen an, die den modernen Individualismus relativieren: auf den Körper und auf Gegenstände und Vorstellungen, die indem sie innere Sicherheit und äußeren Status verleihen, den Menschen führbar machen. Damit erfüllen sich Funktionen, die auch in vormoderner Magie- und Kultpraxis eine Rolle spielen. Auch dort spenden allerlei Gegenstände Trost, sublimieren die Angst vor der Welt und halten über die Esoterik auch wieder Einzug in die Moderne, in die so moderne wie einfältige „Informationsgesellschaft“.

So wie schon *Marx* den „Fetisch Ware“ abkanzerte, verhöhnte auch *Nietzsche* die „Herren Begriffs-Götzendiener“, die „Zeitgötzen als Realitäten“ anbeten sowie in Wissenschaft und Kultur „grobes Fetischwesen“ betreiben. Da sie allerdings das Bewußtsein und die Produktinnovation mit immensen Finanzpotentialen steuern, spielen sie heute die Basisrolle des gewachsenen „Betriebssystems“, auf dem die Eliten der Innovation die Verhaltensnormen der Zeit programmieren.

Seit Gott „tot“ ist, geistert eine wachsende Schar neuer Götter der diversen „Tainment“-Optionen – Eventainment, Spiritainment, Sportainment, Cultainment, Militainment und nicht zuletzt Marketainment durch den medialen und kommerziellen Raum. Sie lassen keinen Zweifel daran, daß die westliche Kultur den Trost des Fetischs nie aufgegeben hat. Auch hier ist sie auf „Augenhöhe“ mit dem Islam, in dem Amulette und Talismane schon immer hoch im Kurs standen. Dabei bildet sich nicht nur die „Volksversion“ des Massenmarktes, sondern vor allem die Ebene der elitären Arrangements, wo man die Rohstoffversorgung der ölbasierten Technologie sichern und um die gigantischen Portfolien der islamischen Investoren konkurrieren muß.

In diesem Geschehen haben wir es mit einem Kraftfeld von Denkbildern und Theorien zu tun, das der Soziologe *Samuel Eisenstadt* ausführlich beschrieben hat. Dieses Feld spannt sich vom ruhigen „Zentrum“ des Identischen, Immergleichen und logisch Gesetzmäßigen bis in die Peripherien des Zufälligen, Differenten und der empirisch erfahrenen Einzelfälle. Es bildet sich eine Bandbreite von zunehmender „Komplexität“, in der auch die „Kontingenz“, die vermeintliche Zufallsabhängigkeit, vom Zentrum zur Peripherie zunimmt, was nicht nur den Wandel selbst begründet, sondern auch zu dessen Analyse mit diversen mathematischen Modellen bis hin zur Spieltheorie herausfordert. In diesem Spektrum vollzieht sich eine enorme Dynamik, die neben vielem anderen die

Wirtschafts- und Finanzmärkte, den sozialen, innerkulturelle Wechsel von Trend und Reaktion und den interkulturelle Wandel von Weltbildern und Religionen bzw. deren Gegenkonzepten antreibt. In ewiger Wiederkehr haben sie eines gemeinsam: den Anspruch, etwas „Neues“ zu begründen.

In unserer Moderne hat sich die „Innovation“, der Wechsel der Produkte und Moden so beschleunigt, daß auch die Methoden der Wissenschaft zu Moden wurden, die immer weniger in der Lage sind, die Welt und ihre Ereignisse in einen systematischen Zusammenhang zu bringen. Anstatt als strukturierende Kraft aus dem Zentrum heraus zu wirken, rückt sie immer weiter in die Peripherie hinaus, wo sie selbst, erfaßt von der Kraft des Differenten, in immer kleinere Teilbereich zerfasert und mit vielem anderen – Politik, Religion, Kunst, Sport, Markt etc. – als „Entertainment“, „Event“ und „Spiel“ inszeniert wird. Im politischen Bereich drücken sich Fragmentierung und Orientierungsschwäche in andauernden „Reformen“ aus, wo die Ausnahme zur Regel wird. Im Finanzbereich führten sie zu jenem Ecotop, das die Investmentbanker selbst „Derivatenzoo“ nennen, eine immer buntere Blase von Anlagevarianten, die schließlich kollabierte.

Letztlich gibt es jedoch keine Möglichkeit, den fundamentalen Kräften der Evolution – Teilung und Bindung – und ihrer Ordnungsmacht zu entrinnen. Im Gegenteil: je stärker die Teilung, desto nachhaltiger wird nach neuer Bindung gesucht. Im Bereich der Wissenschaft ist es die Mathematik, im Bereich der Kulturwissenschaft ist es die andere Kultur, die beide „neuen“ Halt versprechen und der westlichen Moderne zwei wichtige Signale geben: Mit der Mathematik verstärkt sich das kosmische Immergleiche und physikalisch Vorhersagbare, mit der anderen Kultur der Hang zur Prothese, die jedoch nur scheinbar an die Stelle des „Werteverlusts“ tritt. Die Schwankungen der Finanzmärkte bilden die Symbiose von Teilen und Binden, indem sie keine mathematisch exakten Dimensionen haben, aber um so exakter und effizienter das jeweils ergiebigste Geldpotential nutzen.

So wie die Schönheitsoperation die Jugend des Einzelnen verlängern soll, so scheint das Auffüllen durch anderskulturelle Menschen den biologischen Alterungsprozeß der westlichen Bevölkerungen und den Niedergang billiger Arbeitskraft kompensieren zu können. In diesem Ablauf spielt der Bau von Moscheen eine wichtige, sowohl aus Evo- als auch Eco-Sicht offenbar unverzichtbare Pilotrolle. Sie sind die Vorposten an der Peripherie, wo das Neue ausgetestet und das Mögliche in Wirklichkeit umgewandelt wird. In diesem Noch-Niemandsland, das aus islamischer Sicht ganz sicher in Islamland umgewandelt wird, begegnen sich die „Übermenschen“, die westlichen Systempiloten und islamischen Superinvestoren, die ihrerseits evolutionären Vorgaben folgen, indem ihnen das „Lösen und Binden“ nach Allahs Vorstellungen auch koranisch aufgegeben ist.

Je nachhaltiger sich das kulturell Neue etabliert, desto tiefer kann es auch in das strukturierende Zentrum vordringen und Teil der gesetzgebenden Instanz werden – ein Vorgang, der früher durch schlagartige, physische Eroberung realisiert wurde und sich heute im Rahmen gradueller, psychischer, biologischer und finanzieller Durchdringung vollzieht. Da auch die diversen Philosophien diesen

Leitlinien folgten, haben sie bis auf wenige große Epochenvertreter der europäischen Geistesgeschichte nicht wirklich Neues gebracht.

4. Kultur des Neoliberalismus

Als eine wichtige Ausnahme kann *Friedrich Nietzsche* (gest. 1900) gelten. Indem er den sakralen „Gottmenschen“ in den weltlichen „Übermenschen“ umwandelt, umreißt er das sich entchristlichende „Betriebssystem“ der modernen Kulturevolution: Es sind die Eliten aller Zeiten und Kulturen, die die Deutungsmacht über Werden und Auflösen innehaben: „(So) ist die Entstehung von internationalen Geschlechtsverbänden möglich gemacht, welche sich die Aufgabe setzen, eine Herrenrasse heraufzuzüchten, die zukünftigen Herren der Erde ... eine höhere Art Menschen, die sich dank ihrem Übergewicht von Wollen, Wissen, Reichtum und Einfluß des demokratischen Europa bedienen als ihres gefügigsten und beweglichsten Werkzeugs, um die Schicksale der Erde in die Hand zu bekommen.“

Man muß lange suchen, um jemanden zu finden, der seine Nachwelt genauer vorausgesagt hat. Wenn der Nihilismus *Nietzsches* Denken so übermächtig beherrscht, so zeigt das „nichts“ anderes, als daß er klarer als viele andere eine weitere Epoche des Nichtens erkannt hat. Parallel zur neoliberalen „Verschlangung“ – ein anderes Wort für das Zerstören von Strukturen – muß erst ein Akt der Vernichtung erfolgen, um überhaupt eine weitere Phase des Werdens zu ermöglichen. Hier vollzieht sich die Geburt ständig neuer „Herrenrassen“, deren aktuelle Version sich in besagten Systempiloten ausdrückt, die als „Schöpfer“ einer „neuen Ordnung“ mit einer dazu passenden „Weltgesellschaft“ auftreten.

Wie in jedem lebendigen Prozeß das Werden und Nichten, Aktion und Reaktion unverzichtbar für seine dynamische Existenz sind, so bilden sie auch die Grundlage für die hierarchische Struktur der Gesamtheit dieser Prozesse. Oft mißverstanden, hat auch *Goethes* „Stirb und werde“ weniger mit Pantheismus als mit diesem im Grunde einfachen Prinzip zu tun, das man so metaphysisch wie physisch sehen kann. Abgesehen davon, daß es fatale Ähnlichkeit mit dem „organischen Prinzip“ des Faschismus zeigt, bringt der destrukturierende „Strukturwandel“ kompatible Eliten hervor, die von der „neuen Produktivität“ geradezu übermenschlich profitieren und sich auf einer überstaatlichen Meta-Ebene sammeln.

Von hier aus sollen sie, wie die offizielle US-Weltmachtideologie formuliert, ihre „Dressureliten“ in den Staaten und Organisationen (UNO, WTO, Währungsfonds etc.) auf die säkulare Trinität – Geld, Medien, Bombe – trimmen und in einem „leidvollen Prozeß“ der Migration die „Körperströme“ so mischen, daß es schließlich zu einer nivellierten „Völkergemeinschaft“ kommt. *Naomi Klein* vergleicht die wirtschaftlichen und kulturellen Kahlschläge, welche die kulturellen Unterschiede beseitigen sollen, mit „Tsunamis“, die alles wegfegen, was Widersprüche und Kosten erzeugt.

Es leuchtet ein, daß dieser Vorgang den Menschen so unbewußt sein sollte, wie er den Eliten, und dies ist für den interkulturellen „Dialog“ entscheidend, konkret bewußt sein muß, um selbst nicht „kontingent“ zu werden, d. h. vom Zufall des

Zeitlaufs erfaßt und unfreiwillig entmachtet zu werden. Je mehr sie also jenem Kulturbonus der Tierferne und Denkweite „liberale“ Leine lassen, desto transparenter kann das Zusammenwirken zwischen strukturierendem Zentrum und innovativer Peripherie „werden“.

Wie die eigentümliche Bedeutungslosigkeit von Völkermorden zeigt, findet auch in der Kulturevolution das Nichten von Leben nur geringe historische Beachtung, aktuell bestätigt durch die zahllosen Veranstaltungen des „Dialogs“ auf Volksebene, in dem man vom nahöstlichen Christozid keine Kenntnis nimmt. Wie der Islam zum Überleben des Glaubens ausdrücklich zum Vernichten des Unglaubens auffordert, so gibt es auch im Westen keinerlei Mangel an Autoritäten, die das Muster des Nichtens als Basis des Überlebens predigen. *Ernst Jünger*, der immerhin einer ganzen Phalanx von Politikern, unter anderen *Helmut Kohl* und *Francois Mitterand*, zur Respektsperson wurde, erkannte im Opfern des Lebens „das höchste Glück des menschlichen Seins“. *Friedrich von Hayek*, Ikone des Neo-Liberalismus, sah die Lösung in der „fortschreitenden“ Dezimierung der Masse. Um den Fortschritt zu sichern, „muß heute Leben geopfert werden, um morgen mehr Leben zu erhalten“. Der „Übermensch“ ist also derjenige, der über alle Zeiten, Religionen, Weltbilder und Völkerschaften hinweg das „Überleben“ der elitären „Rasse“ auf Kosten der Masse sichert.

Mithin betreibt „Rassismus“, wer diesem „wertfreien“ Prinzip und dem jeweils vorherrschenden Dogma oder auch „Mainstream“ nicht folgt. Umgekehrt muß das Judentum jedem Dogma „rassistisch“ vorkommen und allein durch seine Existenz Antisemitismus erzeugen, weil es zwar – und dies in erheblichem Maße – die Produkte der Kulturevolution bereichert, nicht aber an deren politischem Prinzip des „trägerisch kommenden Gottes“ (*Hans Blumenberg*) teilnimmt. Wie *F. W. Schelling* helllichtig erkannte, ist das kaum verstandene, jüdische Zentralmerkmal, „Träger der göttlichen Geschichte“ zu sein, „weil es nicht staatlich handeln kann“, was den Juden heute den Vorwurf einträgt, in eben jener überstaatlichen Elite, vor allem in ihrem Bankenspektrum, überproportional vertreten zu sein.

Als wichtigste Kriterien der Tierferne gelten die Sprache und die Fähigkeit der „Als-ob-Vorstellung“, deren Zusammenwirken aus Möglichem ganz oder teilweise Wirkliches erzeugt. Wird dieser Vorgang als Werden genommen, muß sein Abbau dem Nichten entsprechen. Wer die Tiernähe sucht, ist also jemand, dem auch die Als-ob-Vorstellung, also das „typisch menschliche“ Denken der bewußten Außenbetrachtung, abhanden kommt. Um überhaupt als Denken, wenn auch als die konträre Form, wahrgenommen zu werden, muß es sich demnach in seiner Domäne, der Destruktion und dem Verbrauch des Vorhandenen, bemerkbar machen.

Das offenbar unaufhaltsame Paradigma der Globalisierung scheint seiner Bezeichnung gerecht zu werden. Unter den Fortschrittsflaggen der Wirtschaft, Wissenschaft und Technik nimmt es die Menschen, Staaten und Kulturen immer umfassender in den Griff. In der Tat umspannen Handel, Finanzmärkte und Kommunikation den Globus auf eine Weise, die Geo- und Zeitzonen rasant schrumpfen lassen und im Börsenbereich bereits auf Basis einer Fastechtzeit

verbinden – die wesentliche Bedingung für die Entwicklung der „strukturierten Produkte“, der Flaggschiffe des globalen Investmentbanking.

Dabei bewirkt das Dogma der „Deregulierung“ – vor allem auf kommunikativer, wirtschaftlicher und versorgungstechnischer Ebene (Internet, Strom, Wasser) – eine ebenso rasche Aushöhlung der historisch gewachsenen Strukturen in den diversen Weltregionen, die mit der Erosion ihrer jeweiligen Werte- und Sinn-Vorstellungen einhergeht. In dem Maße, in dem die westliche Produktivitätskraft die anderen Volkswirtschaften durchdringt, löst sie die Arbeits- und Denktraditionen mitsamt Geschlechterverhältnis und Familienstrukturen auf. Vor allem fördert sie die Urbanisierung, die einerseits die Eliten stärkt und andererseits wachsende Anteile der Bevölkerungen in die Verarmung treibt.

Als Auslöser für diese Dynamik wird oft der Kollaps der Sowjetunion im Jahre 1989 genannt, doch war er nur die Durchgangsstation eines weit größer gerahmten Weltprozesses, den wir kulturelle Evolution nennen. Aus zeitgeschichtlicher Sicht spielte sich hier ein wichtiger Vorgang ab, insoweit er den „Kalten Krieg“ beendete, doch bildet er langfristig das Ende des linksextremistischen Kapitels in Europa, dem vier Jahrzehnte zuvor das Ende des rechtsextremistischen Kapitels vorangegangen war. In der evolutionären Rückschau stellen sich beide Diktaturen als gigantische Experimente dar, deren Ergebnisse in einer enormen Vermasung und Gewaltpraxis bestanden. Aus ihrem zeitlich gestaffelten Zusammenbruch ging zunächst der gemäßigte Wirtschaftsliberalismus mit der „sozialen Marktwirtschaft“ hervor. Nach dem Zweiten Weltkrieg ließ er im Rahmen eines „militärisch-ökonomischen“ Komplexes die USA zur Weltmacht aufsteigen und entwickelte die Staaten Europas zu starken Demokratien.

Mit der schrittweisen Freigabe der Wechselkurse in den 1970er Jahren setzte sich eine zunehmende Dominanz dieses Liberalismus in Gang. Angetrieben von Amerika und England, trat sie ab 1980 in eine Phase der Geldmengen- und Angebots-Politik ein und verschärfte sich ab 1989 zum heutigen, neoliberalen Monetarismus der Globalisierung. Fast im Gleichschritt mit diesem Trend beschleunigte sich das Staatenwachstum der EU, das sich zwischen 1956 und 2007 von 6 auf 29 Staaten aufstockte und dabei auch ehemalige Warschauer-Pakt-Staaten einverleibte.

In diesem Rahmen zwingt der globale Wirtschaftsprozeß die Staaten in einen Wettbewerb um Standort- und Steuerprivilegien für die Unternehmensansiedlung, der im „Strukturwandel“ drei wesentliche und dabei interaktive Problemereiche erzeugt: wachsende Verschuldung, strukturelle Arbeitslosigkeit und wachsende Migrantennmassen. Globalisierung und Elektronisierung erodieren die vorhandene Arbeit, die in kostengünstigere Regionen bzw. Mindestlohn- und Teilarbeit abgedrängt wird. Hier geraten nicht nur die „Besitzstände“ der Arbeitnehmer, sondern auch das „Tafelsilber“ des Staates unter Druck, das sich im Abbau der Solidarsysteme – Arbeit und Gesundheit – sowie im Verkauf von Unternehmensbeteiligungen verflüchtigt. Dabei verstärkt sich der „Fortschritt“ des destruktiven Trends, weil sich die Solidarsysteme mit tendenziell sinkenden Einnahmen nur in entsprechend abnehmendem Umfang finanzieren lassen, ganz zu schweigen von noch schneller sinkenden Investitionen in Erziehung und Bil-

derung, die das Gemeinwesen nicht für den Wettbewerb, sondern eher für den Konkurs „fitmachen“.

5. Evolution der Investmentbanken

Wer noch zögerte, diesen Ablauf als Tsunami des Volksvermögens, als Drehscheibe für die Umverteilung von Eigentum „von unten nach oben“, von den Vielen zu den Wenigen zu sehen, konnte im Rahmen der Finanzkrise, des „Schwarzen Oktobers“ von 2008, ein überzeugendes Beispiel studieren. In der entscheidenden Phase wurden allein an den US-Börsen sieben Billionen Dollar (eine 7 mit 12 Nullen oder auch 1.000 Milliarden) vernichtet, wobei Europa und Asien zusammen Verluste in ähnlicher Größenordnung zu verzeichnen hatten.

Primär verantwortlich für diesen Vorgang, der keinen Vorgänger hat und in seinen Folgen den klassischen Crash von 1929 als Lappalie erscheinen lassen wird, war das System der Investmentbanken, das zugleich allerdings selbst aufhörte zu existieren. In immer neuen Kaskaden der „strukturierten Produkte“ entstand jener „Derivatenzoo“, der dem Marktpublikum ein immer weniger durchschaubares Spiel zwischen Sein und Schein vorgaukelte. Indem man die Risiken von Krediten der verschiedensten Herkunft in immer kompliziertere Formen verpackte und in immer weniger nachvollziehbare Ebenen der Bewertung verschob, baute sich eine Spannung zwischen Wunsch und Wirklichkeit auf, die auch die elitäre Klammer um das „Teilen und Binden“ nicht mehr halten konnte. Hier verband sich schließlich die Systematik des Schneeballsystems mit der Stabilität des Kartenhauses zu einem Domino-Effekt, der den größten Crash aller Börsenzeiten zustande brachte.

Im jahrelangen Vorfeld dieser Entwicklung war denn auch der folgerichtige Begriff von der „Realwirtschaft“ entstanden, jener schon fast obsoleten Unternehmenswelt, die noch produzierte, was der gewöhnliche Mensch sehen und anfassen konnte, mithin eine mit dem Niedrigen konnotierte Sphäre, von der sich die ins Lichthafte aufsteigende Finanzwelt längst abgekoppelt hatte. Kein Wunder, daß die „neuen“ Internet-„Werte“, die nichts produzierten, den „alten“ Substanzwerten am „Neuen Markt“ in weiten Kurssprüngen vorauseilten. In heiligem Ernst vereinten sich Investmentbanker und Computerspezialisten zur neuen Zunft der „Masters of the Universe“, bevor die Wirklichkeit zu Anfang des neuen Jahrtausends in einer ersten Korrekturaktion ihre Blase anstach und auf den Boden eines 90prozentigen „Wert“-Verlustes zurückholte.

Von den Progressiven als „Neue Ordnung“ – strengstens zu trennen von der gleichnamigen Zeitschrift (!) – und von den Konservativen als „Kasino“ empfunden, ließen sich die Akteure des sich selbst metaphysierenden Megaspiegels davon nicht beirren, sondern fuhren in autistisch anmutender Reflexhaftigkeit fort, unaufhörlich um ihren Zentralbegriff des „Rating“ zu kreisen. Dabei handelt es sich um ein Phänomen, das ebenso unerschöpflichen Stoff für die Analyse seiner globalen Wirkung als auch seiner zwangläufigen Komik, wenngleich eher der tragischen Art hergibt. Während Zyniker es als die „Eucharistie der Marktreligion“ verspotten, ziehen wir die analytische Vorgehensweise vor, die das „Ra-

ting“ lediglich als eine weitere Variante ideologischer Charismatik versteht. In einer selbstverstärkenden, durch „Deregulierung“ entriegelten Konkurrenz, wie sie auch jeder anderen Gewaltideologie zugrunde liegt, die voraussetzenden Gehorsam erzeugt, wird das „Rating“ zum macht- und geldschaffenden Fetisch, der Lebenselixier und Wort gewordene Lichtfigur zugleich ist.

Das englische Wort bedeutet „Einschätzung“, aber auch „Klassifizierung“, und kommt ursprünglich von den US-Rating-Agenturen wie Moody's und Standard & Poor's, die amerikanischen Aktien Qualitätsmarken gaben und den Anlegern zu einer über viele Jahre gut funktionierenden Transparenz verhalfen. Die Crème de la Crème erhielt die Marke des Triple A, das aus drei A (AAA) bestand und sich über die zunehmende Mischung mit B und C auf Triple C (CCC) verschlechtern konnte. Während es das Triple C längst nicht mehr gibt, hat sich das Triple A im Zuge der Globalisierung und deren Trend zu Kasino- und Mafia-Strukturen enorm inflationiert. Während es immer aussichtsloser wurde, ein Papier unterhalb Double A, geschweige denn aus den darunter folgenden Stufen anbieten zu wollen, ging es in der sich fortschreitend globalisierenden Investmentwelt „nur“ noch darum, wie man an eines der beiden ersten A-Ratings kam.

Da diese Welt nicht vom Himmel gefallen, sondern führender Teil der westlichen Moderne ist, haben wir deren Spielregeln relativ ausführlich vorgestellt. Denn die wichtigsten Finanzkomponenten spielen eine ebenso wichtige Rolle in der Umkehrung der „Werte und Fakten“: Inszenierung, Infantilisierung und Kriminalisierung. Insofern war für die Bewertung von Anlageobjekten der Schulterschuß zwischen Investmentbanken und Rating-Agenturen offenbar kaum zu vermeiden, ganz ähnlich den Bewertungsfragen oder drohenden Konkursen im Unternehmensbereich, die sich immer öfter durch den Schulterschuß zwischen Konzernleitern und Wirtschaftsprüfern regeln bzw. verschleiern ließen.

Vor diesem Hintergrund kann kaum erstaunen, daß die Täuschung nicht nur zum Recht, sondern zur Pflicht, wenn nicht gar zur Überlebensregel wurde. In einer „deregulierten“ Welt, die korrekte Information und Fairness als Dummheit und Schwäche erkennt, kommt das Vorrecht des Stärksten zum Vorschein. Er darf nicht nur, sondern muß seine Anleger betrügen, weil er „Master of the Universe“ und *Nietzsches* Übermensch zugleich ist, dem die Masse allenfalls als Resonanzboden dient, seine Überlegenheit widerzuspiegeln. Mit der darwinistischen Komponente werden wiederum jene Denk- und Verhaltensreflexe angesprochen, die sich in archaischen Hirnarealen verankern und hordentechnische Alphamann-Muster aktivieren. Dabei kann es nicht ausbleiben, daß die Investment-Sprache nicht selten auch ins Sexuelle abdriftet. „Fuck the Suckers“ und „Cover your Ass“ sind ganz sicher die beiden Säulen des biologisch konnotierten Marktgläubens, wenn man denn den Zynikern für einen Moment folgen will.

Dies um so mehr, als das Four-Letter-Wort im US-Slang nicht nur die einschlägige biologische Funktion, sondern auch das Betrügen des Anlegers im weitest möglichen, wahrhaft deregulierten Sinne bedeutet, das eine entsprechend umfassende Verachtung der zahlenden Masse einschließt. Darauf verweist nicht zuletzt auch der „Sucker“, der jede Ausbeutung rechtfertigt, weil er die abstoßenden Eigenschaften des „Schmarotzers“ und „Halbidioten“ in sich vereinigt. Dagegen

nimmt sich das interkulturelle Verachtungswort vom „Stammtisch“ gemäßigt aus.

Hinzu kommt, daß die zweite Aufforderung, nämlich „seinen Hintern zu schützen“, ebenfalls ambivalent zu verstehen ist. Zum einen beinhaltet sie implizit, sich vor Angriffen von Homosexuellen in Acht zu nehmen, zum anderen steht der explizite Ratschlag im Vordergrund, sich als Übermensch nicht zu disqualifizieren, indem man sich beim Betrügen erwischen läßt. Gegen diese Regel verstieß einst *Henry Blodget*, Manager der zweitgrößten Investmentbank Merrill Lynch, der einem Kollegen eine vielsagende E-Mail schrieb. Darin stand zu lesen, daß er einen bestimmten „Schrott“-Wert der Öffentlichkeit als erstklassige Anlage anbieten solle.

Darüber hinaus scheint eine übergeordnete Orientierung auf, die der Moderne einen offenbar ebenso übermächtigen Drang zur Bürokratisierung und Kodierung einpflanzt. In der so genannten Spaßgesellschaft führt er zwar eher zu einer Veranstaltung der organisierten Humorlosigkeit, entschädigt dadurch aber auch als eine Quelle unverschuldeter Komik. Da auch der Islam seinen Anhängern nicht nur empfiehlt, sondern befiehlt, den guten Glauben der westlichen Ungläubigen – zum Beispiel beim Moscheebau – zu betrügen, und ihnen „nicht immer, aber immer öfter“ das Geld aus der Tasche zu ziehen, wachsen die Übermenschen der westlichen und islamischen Eliten zu einem Über-Tandem zusammen, das im interkulturellen Geschäft noch zu großer Form auflaufen wird.

6. Kapriolen der Marktreligion

Vor diesem Hintergrund erlangt auch das Rating erweiterte Bedeutung. Im Zuge der sich selbst metaphysierenden Moderne nimmt der „Frieden des Islam“ eine ebenso quasi-sakrale Aura an, wie das „Triple A“ einen doppelten Heiligenschein bekommt: Zum einen gibt es dem „strukturierten Produkt“ die Weihe nicht hinterfragbarer Qualität, zum anderen „schützt es den Hintern“ des jeweiligen „Universumsmeisters“. Nicht zu vergessen sind bei diesem nach zynischer Interpretation „eucharistischen“ Vorgang zwei weitere, im Grunde unverzichtbare Zutaten: Das Produkt muß „neu“ sein und es muß einen euphemistisch verschleiern Namen haben.

Auch in dieser Hinsicht bestätigt die Moderne ihren unaufhaltsamen Selbstabbau, der seinen kollektiven „Hintern“ mit einer zunehmend betrügerischen Sprache – im Englischen nennt man sie freimütig „Double Speak“ – verschleiern will. Während man noch vor wenigen Jahrzehnten Objekte von fragwürdiger Bonität offen als „Junk Bonds“ – Müllanleihen – bezeichnete, ging man graduell zur entgegengesetzten Perspektive über. Wie man heute interkulturell davon spricht, daß „nicht alle“ Muslime auch Terroristen sind, was diejenigen schützt, die es sind, benennt man nun auch fragwürdige Anlageprodukte als „Sub Prime“, was mögliche Fragen nach real existierenden Risiken verstummen lassen soll.

Denn allein die Aura der Nähe zum „Prime“, dem Reinsten und Pursten, das man am Altar des Marktes überhaupt zelebrieren kann, läßt es als Quasi-Blasphemie erscheinen, die Ketzerfragen nach dem Wie und Wofür zu stellen. Da sich bei

den Investment- und Rating-Kommandeuren die allmähliche Erkenntnis durchsetzte, diesen Heiligungsprozeß nur gemeinsam bewerkstelligen und in diesem Tun sehr zuverlässige Seilschaften bilden zu können, bildete sich eine Mafia der besonderen Art heraus. Sie gab nicht nur immer mehr „strukturierten Produkten“ einen Persilschein, sondern hatte auch Einfluß auf die Quartalsberichte der Unternehmen und deren kursbildende Aufnahme an den Börsen.

Dieser Knick für die einen und Kick für die anderen fand schließlich seine erste und vielleicht nicht letzte Vollendung im Begriff der „Collateral Debt Obligation“ (CDO). „Collateral“ bedeutet schlicht „Sicherheit“ für einen Kredit, nimmt in Verbindung mit „Debt Obligation“ – „Schuldverschreibung“ aber eine janusköpfige Färbung an. Denn nun ist von einer „Gesicherten Schuldverschreibung“ die Rede, die wenn sie von einer als erstklassig geltenden Investmentbank angeboten wird, dem Anleger suggeriert, ebenfalls erstklassig und über jeden Risikozweifel erhaben zu sein. Daß sich dahinter oft Risiken dritter und vierter Klasse verbargen, unter anderen auch die der US-Immobilienblase, war in der Branche natürlich bekannt, wurde dem breiten Anlegerpublikum aber erst bewußt, als es zu spät war.

Wie sich der Geist in der Fabel, einmal aus der Flasche entlassen, uneinholbar verselbständigt, so wuchsen auch den „Universumsmeistern“ die eigenen Marktgeister über den Kopf. Aus einfachen Aktien und Anleihen sowie deren optionalen Ablegern wuchsen maßgeschneiderte Risikopapiere, auch „Engineered Papers“ genannt, die sich auf andere Kategorien wie Zinssätze, Währungen und Rohstoffe ausdehnten. Indem dieses Wachstum immer neue Zweige und Blüten, unter anderen die Gattungen der „Hybriden“ und „Exoten“ hervortrieb, machte auch der schwammige Fachjargon deutlich, daß es sich um einen semi-biologischen Prozeß handelte, den seine Betreiber selbst immer weniger verstanden.

Eines blieb dabei fest im Visier: die Maximierung der Rendite bei Verschleierung des Risikos, ein Ziel, das die Fachliteratur keineswegs verschweigt: „In this way, modern structured notes are utilized as a complex basis for transference of risk through an often long chain of transactions“ (Satyadjit Das, Structured Products, 2). Kürzer konnte man die Kombination von Komplexität und Schneeballsystem bzw. Kettenbrief kaum beschreiben. Denn wer letztlich das Risiko trug, ließ sich um so weniger erkennen, je länger die Kette wurde, was zu erklären hilft, daß die Bankberater ihren Kunden oft verschwiegen, was ein „Emittentenrisiko“ ist.

Daß es letztlich bei den Anlegern selbst hängen blieb, mußte ein großer Teil von ihnen im Verlauf der Oktober-Baisse leidvoll feststellen: Die Qualitätsplaketten, welche die Emittenten den Risikopapieren aufgeklebt hatten – zum Beispiel die „erstklassigen“ Namen von Lehman Brothers und Merrill Lynch – waren im wahren Wortsinne weniger als das Papier wert geworden. Mit dem Konkurs meldeten sie allerdings auch einen Anspruch auf besondere Dummheit, zumindest betrügerische Unkorrektheit an. Sie waren offenbar nicht – wie Branchenführer Goldman Sachs – imstande gewesen, den „Suckern“ einen genügend gro-

ßen Risikoanteil anzudrehen, um selbst noch dem Strudel der Geldvernichtung zu entkommen.

In gewisser Weise spiegelten diese „Strukturen“ die gesellschaftliche Entwicklung wider, in der die Verbindung von Kasino und Infantilismus keine geringe Rolle spielt. Die Spezialisierung von Arbeit sowie die laufende Innovation von Technik und Konsum bildete die für die westliche Zivilisation kennzeichnende, „pluralistische“ Gesellschaftsform heraus, deren Flüchtigkeit auch den Hang zur Inszenierung und Scharlatanerie begünstigt. Sie bietet den Menschen eine unübersehbare Fülle von „Lifestyle“-Optionen in der Gestaltung des individuellen Lebens, fordert allerdings auch einen Preis, der sehr unterschiedlich eingeschätzt wird.

Daß die Welt nicht nur aus Produkten des Konsums und des audio-visuellen Entertainment besteht, ist im Grunde jedem bekannt, ändert jedoch nichts an ihrer dynamischen Weiterentwicklung. Sie geht sowohl mit wachsendem Streß als auch mit der abnehmenden Fähigkeit einher, Krisen überhaupt als solche wahrzunehmen. In einer Welt des Späßes, in der sich fast alles von selbst regelt und alle Kurven nur nach oben zeigen, fällt es schwer, sich in der Gegenrichtung zurechtzufinden, geschweige denn den weit schwierigeren Denkvorgang in Gang zu setzen, der zur Problemlösung erforderlich ist. Insofern ist mit hoher Wahrscheinlichkeit damit zu rechnen, daß sich an den herrschenden Randbedingungen vorläufig wenig ändert.

Die häufige Klage über den Verlust von „Werten“ bezieht sich auf einen zweibahnigen Trend, der überall im Westen grassiert: Zum einen löst sich der innergesellschaftliche Zusammenhalt auf, zum anderen schwindet die individuelle Fähigkeit, die eigene Existenz in einen geistigen Kontext einzubauen, der über den Horizont der „Spaßgesellschaft“ wesentlich hinausreicht. Da überkommene Einrichtungen wie Ehe und Familie ihre Bindungskraft zu verlieren beginnen, richtet sich das Interesse der Menschen auf sich selbst, wobei die Annehmlichkeiten des Lebens und die Ebenmäßigkeit des Körpers das Denken zunehmend beherrschen. Damit gehen geistige Defizite einher, welche sowohl die Entwicklung persönlicher Reife und Verantwortung als auch das Verständnis der modernen Komplexität und ihrer latenten Risiken behindern.

Da der Geldmaßstab des „Marktes“ die Gesamtheit des modernen Geschehens dominiert, wachsen sowohl im beruflichen als auch privaten Bereich Streß, Ängste und Aggressionen, die die Sucht zu Alkohol, Nikotin, Kokain, Tabletten etc. in sozial kostenintensive Dimensionen treiben. Dabei mehren sich die Anzeichen für den „Fortschritt“ des Schwunds mentaler Kompetenz. Die Angst vor dem Tod zwingt zur Fixierung auf den Körper und die ewige Jugend, und die schrumpfende Zeitwahrnehmung lenkt das „Denken“ auf Spiel, Spaß und Trostmodule der Esoterik, ein Trend, der nicht zuletzt auch die Kuschtierproduktion für Erwachsene antreibt.

Während Kritiker angefangen haben, von der „infantilen Gesellschaft“ zu sprechen, erhebt sich für viele in der Tat die immer dringendere „Frage nach dem Sinn“. Spätestens hier offenbart sich, daß diese Entwicklung nicht auf das

„Volk“ beschränkt ist, sondern auch die „Eliten“ erfaßt, weil ihre Kompetenz nach der Fähigkeit beurteilt wird, sowohl Fragen der kollektiven Praxis als auch des individuellen Sinns zu beantworten. Hier scheinen jedoch strukturelle Defizite auf. Unter dem Druck der Bildmedien, die ihren Zwecken dienliche Vorgänge theaterhaft aufbereiten, präsentieren sich viele öffentliche Vertreter aus Politik, Wirtschaft, Wissenschaft etc. als Akteure, von denen schauspielerisches Talent erwartet wird, um nicht nur ihre „Inhalte“, sondern vor allem sich selbst zu „vermarkten“. Trotz aller Pluralität zieht sich freilich durch alle Institutionen und Kulturen ein so gemeinsames wie unausweichliches Band – die Toleranz für das Geld.

7. Auf dem Weg in einen Finanzfeudalismus?

Immer wieder sind es die Finanzmärkte, die diesen Zwangkreis schließen – diesmal eindrucksvoll dokumentiert durch die Kette phantastischer Kurseinbrüche, die den größten Vermögensverlust aller Zeiten bewirkte. Sogar alte Börsenprofis, die noch die wilden Devisentage der 1970er Jahre erlebt hatten, zeigten sich beeindruckt, mißtrauten allerdings den „Rettungspaketen“ der G7-Staaten. Abgesehen davon, daß sie mit „nur“ 3,5 Billionen – allein in Deutschland eine halbe Billion Euro – lediglich ein Viertel der globalen Verluste ausmachten, sah die Branche die Banken ohnehin am längeren Hebel.

Die Ereignisse sprachen in der Tat für sich. Sowohl während der Superbaisse selbst als auch in den Tagen danach, als die „Pakete“ geschnürt und von der Politik unzählige Statements abgegeben wurden, hatten die Banken strikte Funkstille bewahrt. Und was wohl noch wichtiger war: Auch als die Regierungen und Zentralbanken riesige Beträge für den Interbankenhandel freigegeben hatten, wurden sie von den Kreditinstituten nicht in Anspruch genommen. Einen ersten spektakulären Schritt vollzogen die beiden führenden Schweizerischen Banken, die die Geldofferten des Staates nutzten, indem sie sich zunächst von einem „Paket“ fauler Kredite in Höhe von 100 Milliarden Dollar entlasteten. Dieser Vorgang bestätigte, was die Profis ohnehin vermuteten: Die Banken warteten nicht nur taktisch ab, sondern behielten sich grundsätzlich die Entscheidung darüber vor, unter welchen Umständen sie einem veränderten System zustimmten, das jedoch in keinem Falle ihre Souveränität einschränken würde.

Zunächst sind davon eher die börsennotierten Geschäftsbanken betroffen, denen in Deutschland die Front der öffentlich-rechtlichen Kreditinstitute, Landesbanken, Sparkassen sowie Volksbanken und Raiffeisenkassen gegenübersteht. Mit Ausnahme einiger Landesbanken waren sie eher ungeschoren aus der Finanzkrise hervorgegangen und verzeichneten einen enormen Zulauf von Kunden. Diese hatten das Vertrauen in ihre – privaten – Bankverbindungen, aber noch nicht in jene verloren, deren Teilhaber Bund, Länder und Gemeinden sind. Daher werden die öffentlich-rechtlichen Institute im weiteren Verlauf eine zentrale Rolle spielen. Am Ausmaß, in dem die Politik sie in die Bankendiskussion einführt oder nicht, wird sich der Grad ihrer Abhängigkeit vom Einfluß der Privatbanken des Landes ablesen lassen.

Da die Politik über Jahre der Linie folgte, nach der es „keine Alternative zur Deregulierung und Verschlangung des Standorts Deutschland“ gibt, spricht einiges dagegen, daß ihre Repräsentanten die Kompetenz, den Willen und den Spielraum haben, den Banken wirkliche Veränderungen, geschweige denn Kontrollen aufzuzwingen. Insofern stand die Forderung des n-tv-Kommentators *Heiner Bremer* stellvertretend für die Fehleinschätzung der tatsächlichen Machtverhältnisse. Er verlangte von den Banken spezielle „Solidarität“ und tönte pauschal in den Raum, „daß man die Banken scharf kontrollieren müsse“ (15.10.08 – 14.05 Uhr).

Da Banken existieren, um Gewinne zu erzielen, wäre derjenige, der von ihnen „Solidarität“ erwartet, etwa so ernst zu nehmen wie jemand, der von einem Fisch erwartet, auch an Land zu leben. Im Finanzmarkt hieße es, von einem Bären, der entgegen dem aufwärts gerichteten Bullen die Minusseite darstellt, zu verlangen, seinen Marktblick einfach umzukehren, und interkulturell wäre es ebenso schwierig, zum Beispiel von einem Muslim etwas anderes als Islam zu erwarten.

Hinzu kommt, daß auch der Politik „Solidarität“ unbekannt ist. Auf dieser utopischen Basis müßten zugleich Bankwesen und Politik, deren Abhängigkeit ohnehin immer offener zutage tritt, ihre Lobby-Verfilzung gemeinsam beenden. Die Dinge liegen freilich anders. In bewährter Althamann-Manier führten die „Universumsmeister“ vor, daß auch die Politiker „Sucker“ sind, die um so genauer nach ihrer Pfeife tanzen, je höher die Verluste sind. Als die „Pakete“ für die American International Group (AIG) und die Hypo Real Estate (HRE) geschnürt waren, ließen die triumphierenden Manager Hummerschwänze und Champagner für jeweils eine knappe halbe Million Dollar bzw. Euro auffahren.

Wenn hier jemand kontrolliert wird, ist es das Volk, von dem natürlich auch die „Solidarität“ kommen muß. Wie immer wird sie in Form finanzieller Beiträge bestehen, die hier doppelt zu leisten sind – zum einen durch Verluste im Kursverfall selbst und zum zweiten durch Erhöhung diverser Abgaben zur langfristigen Finanzierung des „Rettungspakets“. Da sich an den Strukturen des Finanzsystems wenig oder gar nichts ändert, werden auch Inflation und Depression als Folgen der immensen Schuldenschübe des vergangenen Jahrzehnts kaum zu vermeiden sein.

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

Wolfgang Hariolf Spindler

Gelehrige Schüler Carl Schmitts?

Die amerikanischen „Neocons“ und ihre Kriege

Noch während der ersten Amtszeit von *George Walker Bush* als Präsident der Vereinigten Staaten setzte sich die Ansicht durch, der „neokonservative“ Impetus seiner Regierungsmannschaft sei von *Leo Strauss* (1899-1973), einem aus Hessen stammenden jüdisch-amerikanischen Philosophen, beeinflusst. Sie ist insofern brisant, als *Strauss* noch vor 1933 dank einem Gutachten des angeblichen „Nazi-Vordenkers“ *Carl Schmitt* (1888-1985) ein Rockefeller-Stipendium erlangte, mit dem der 1921 bei *Ernst Cassirer* Promovierte in Paris und Cambridge weitere Studien betreiben konnte, bevor er 1938 in die USA emigrierte. *Strauss* hatte sich wohlwollend-zustimmend mit *Schmitts* „Begriff des Politischen“ (1927) auseinandergesetzt, aber an ihm liberale Zugeständnisse kritisiert und für ein Wiederaufgreifen des antiken Naturrechtsdenkens plädiert.

Im Unterschied zu *Schmitt* war *Strauss* freilich ein ganz und gar ahistorisch und unpolitisch denkender Kopf. Kenner der Materie konnten von daher leicht durchschauen, daß mit der Assoziationskette *Strauss-Schmitt-Nationalsozialismus* die US-amerikanische Außenpolitik diskreditiert werden sollte. Eine größere Leserschaft über dieses Manöver und das dahinterstehende Mißverständnis der Position *Schmitts* aufzuklären bildet den Anlaß zu einer knappen, aber lehrreichen Studie von

Alain de Benoist, Carl Schmitt und der Krieg, Edition JF, Berlin 2007, 126 S.

Der Vordenker der französischen „Nouvelle Droit“ will mit seinem Buch zeigen, daß *Schmitt* zur Legitimierung eines *ius ad omnia* im Kampf gegen „Schurkenstaaten“ und Terrorismus – trotz gelegentlicher Anleihen der „Neocons“ an dessen dezisionistischen Souveränitätsbegriff und die von ihm für unausweichlich angesehene Freund-Feind-Unterscheidung – nicht in Anspruch genommen werden kann. Im Gegenteil: Wie *Benoist* in vier Kapiteln darlegt, stehen *Schmitts* völkerrechtliche Stellungnahmen in diametralem Gegensatz zur unilateralen, geostrategische Ziele mit humanitaristischen Formeln verschleiernenden Interventionspolitik, wie sie die USA seit der Ablösung Großbritanniens als globaler maritimer Macht praktizieren.

Im ersten Kapitel erörtert *Benoist* die Idee des „gehegten“ Krieges, wie sie im *ius publicum europaeum* nach dem Westfälischen Frieden verankert wurde. Kriegsbeginn, -verlauf und -schluß waren juristischen Regeln unterworfen; diese trugen zu einer Humanisierung kriegerischer Auseinandersetzungen bei. Nach *Schmitt* begann sich dieser völkerrechtliche Standard ab etwa 1890 aufzulösen, bis er

1917 im „total“ gewordenen Weltkrieg unterging. Mit dem Versailler Vertrag vollendete sich die „Diskriminierung des Kriegsbegriffs“. Der Feind (hier: Deutschland) wurde zum Verbrecher erklärt, mit dem, wie sich nach dem 2. Weltkrieg erweisen sollte, kein Frieden mehr zu schließen, der vielmehr unter teilweiser Umgehung des Grundsatzes „*nullum crimen, nulla poena sine lege*“ zu verurteilen war. Indes, so sehr die Außerkraftsetzung des gehegten Kriegs zu bedauern ist, so wenig kann man dafür die Lehre vom gerechten Krieg verantwortlich machen. Wie sein Gewährsmann *Schmitt* verwechselt auch *Benoist* die moderne, das klassische Kriegsvölkerrecht aushebelnde Entwicklung und ihre Tendenz zur moralischen Abqualifizierung des Feindes mit der naturrechtlichen *bellum-iustum*-Lehre des Mittelalters, etwa bei *Thomas von Aquin*. Diese rekurriert ja gerade *nicht* auf einer „biblischen Doktrin“ (S. 17), sondern auf dem der Vernunft zugänglichen Prinzip der Gerechtigkeit, das (allein!) die *Notwehr* des Individuums wie des Staates rechtfertigt. Anders als von *Benoist* behauptet (S. 18), liefert die Abweichung vom christlichen Glauben keinen gerechten Kriegsgrund. *Francisco de Vitoria* hält in seiner Vorlesung „*De iure belli*“ (qu. 3) fest: „Es ist die Ansicht des heiligen *Thomas* ... und die einhellige Ansicht der Lehrer; ich wüßte keinen, der das Gegenteil denken würde.“ Begriff und Wirklichkeit des „totalen Krieges“ sind in allen Konnotationen eine Erfindung der Moderne; der „biblische Monotheismus“ (S. 17) ist weder sein Ursprung noch seine Ursache. Ferner entfalten die in der hl. Schrift geschilderten Kriege bei der Frage des „*Quantum liceat?*“ keine normative Kraft.

Im Grunde wiederholt hier der Neuheide *Benoist* nur die unhaltbare offenbarungsrelativistische These des Ägyptologen *Jan Assmann* von der „mosaischen Unterscheidung“, wonach die „Ausgrenzung“ des Polytheismus durch den biblischen Monotheismus zu einer „neuen Art von Haß“ und dadurch zu religiöser Gewalt geführt habe. Das Märchen vom friedfertigen Polytheismus geht bei *Benoist* einher mit platten antichristlichen „Kreuzzugs“-Vorwürfen, wie man sie von muselmanischer Seite kennt. Davon, daß zwischen Glaubensüberzeugungen (und ihrer Verbalisierung) und politischen Handlungen keine unmittelbare Kausalität angenommen werden kann, hätte *Benoist* auch schon gehört haben müssen. Überzeugen kann das Kapitel nur insofern, als es die religionsgeschichtlichen Hintergründe der USA ausleuchtet, vor denen die traditionelle Moralisierung und metaphorisch-politische „Theologisierung“ ihrer Politik verstanden werden muß.

Das zweite Kapitel widmet sich einer Typologie des „globalen Terroristen“, die *Benoist* aus *Schmitts* „Theorie des Partisanen“ (1963) entwickelt. Kennzeichnet den Partisanen bei aller Mobilität und Irregularität sein „tellurischer“ Charakter, der ihn auf ein bestimmtes, ihm heiliges Territorium festlegt, gleicht der heutige Terrorist eher dem entorteten „Revolutionskämpfer“, dem alle, die sich der einzig „wahren“ und „gerechten“ Idee entgegenstellen, zum „absoluten Feind“ werden. Man ist erstaunt, wie *Schmitt* schon vor 45 Jahren aus der phänotypischen Dia- eine Prognose der heutigen Situation ableitet: „Wie aber, wenn es einem Menschen-Typus, der bisher den Partisanen lieferte, gelingt, sich an die technisch-industrielle Umwelt anzupassen, sich der neuen Mittel zu bedienen

und eine neue, angepaßte Art von Partisanen [...] zu entwickeln? [...] Wer wird es verhindern, daß [...] unerwartet neue Arten der Feindschaft entstehen, deren Vollzug unerwartete Erscheinungsformen eines neuen Partisanentums hervorruft?“ (S. 49) Das von ihm ausgerufene Zeitalter des „Kosmopartisanen“ trifft ziemlich genau das bedrohliche Phänomen des global agierenden Terrorismus mit seinen vier Kennzeichen (S. 52 ff.): schrankenlose Gewaltanwendung, deterritorialisertes Netzwerk (vgl. „al-Qaida“), folglich Entgrenzung von „innerer“ (polizeilicher) und „äußerer“ (militärischer) Sicherheit, schließlich zeitliche Omnipräsenz („Krieg in Friedenszeiten“).

Ist die technisch hochgerüstete und medial in jedes Wohnzimmer transportierbare Form des Hyperterrorismus „eine neue politische Form des Krieges oder eine neue Form des Verbrechens?“ (S. 56) Mit *Percy Kemp* plädiert *Benoist* für eine politische Analyse: Man dürfe den globalen Terrorismus nicht einfach für krank, pervers oder wahnsinnig erklären, sondern müsse den *politischen* Kern gerade des islamistischen Terrorismus erkennen. Das mache seine Verbrechen nicht geringer oder weniger strafwürdig, lasse aber das strategische, ergo rationale Vorgehen besser in den Blick nehmen. „Die Rationalität der säkularisierten westlichen Welt macht es unmöglich, Beweggründe zu verstehen, die einer Logik entspringen, wie sie dem Westen selber freilich in der Vergangenheit keineswegs fremd war: daß es nämlich Zwecke gibt, gute und schlechte wohlverstanden, für die es sich lohnt, sein Leben zu geben. [...] Zwischen denen, die sich auf die andere Welt vorbereiten, und denen, die sich auf ihren Ruhestand freuen, gibt es keine denkbaren Gemeinsamkeiten.“ (S. 64) Ist es also *diese* Asymmetrie, die jede Hoffnung auf ein Ende des Terrorismus utopisch erscheinen läßt? *Benoist* prophezeit, daß dieser „uns noch lange erhalten bleibt“ (S. 67).

Im sachlich ergiebigsten dritten Kapitel erläutert der Autor die dramatische Entwicklung der Sicherheitspolitik der USA seit den Anschlägen vom 11. September 2001. Aus dem Ernstfall, der damals unzweifelhaft eingetreten und von der US-Regierung festgestellt worden ist, wurde bald, so *Benoist*, ein permanenter Ausnahmezustand. Während der Souverän nach *Schmitt* gehalten ist, den Ausnahmezustand möglichst bald zu beenden und die normale Ordnung wiederherzustellen, zeitigt das Maßnahmenpaket der *Bush*-Regierung eine erschreckende Aufhebung rechtsstaatlicher Standards. Seitdem können „verdächtige“ Ausländer ohne Anspruch auf Rechtsmittel festgenommen und inhaftiert, mutmaßliche Terroristen durch Militärgerichte zu unbegrenzter Haft verurteilt, US-Bürger uneingeschränkt abgehört und überwacht, „illegale feindliche Kombattanten“ (ein juristisches hölzernes Eisen) ohne Anklage, Prozeß und Kriegsgefangenenstatus in Lagern wie Guantánamo festgehalten und gefoltert werden. Je vager die Definition des Terrorismus, desto ausufernder die Maßnahmen zur Erhaltung der „nationalen Sicherheit“, desto weiter die Einschränkung bürgerlicher Freiheitsrechte. *Benoist* zitiert (S. 79) *Jean-Claude Paye*: „Im Antiterrorkampf wird die Außerkraftsetzung des Rechts zum Gründungsakt einer imperialen Verfassung.“

Der abschließende vierte Teil des Buches rekapituliert zunächst die unipolare Geopolitik der USA mit Hilfe von *Schmitts* Unterscheidung von Land- und Seekräften, bevor *Benoist* eine mögliche neue Weltordnung umreißt. Die traditionel-

le Logik der Entgrenzung des eigenen Territoriums erweitert sich bei der stärksten aller Seemächte um die Dimension des Luftraums, der schnelle Ortswechsel von einem Punkt der Erdoberfläche zum nächsten ermöglicht. Operationen wie „Desert Shield/ Storm“ (1990/91) haben offenbart, daß die Luft für die USA ein entscheidendes Element der Militärstrategie ist. Hinzu kommt – spätestens seit *Reagans* SDI-Plänen – die zunehmende strategische Bedeutung des Weltraums. Das völkerrechtliche Konzept eines neuen „Nomos der Erde“, wie es *Benoist* im Anschluß an *Schmitts* vernachlässigte Nachkriegsschrift vorträgt, will die Interventionsmöglichkeiten auf überstaatliche „Großräume“ beschränkt wissen. Dem Weltstaat wird eine Absage erteilt, weil er laut *Schmitt* eine „völlige Entpolitisierung“, nicht aber allgemeinen Frieden bedeutete. Der neue Nomos sieht ein plurales, polyzentrisches System von Einflußräumen und -sphären vor. Speziell das vereinte Europa müßte dem Universalismus der USA als selbständiger und selbstbewußter Großraum entgegentreten wollen. *Benoist* erblickt darin „in jedem Fall eine Alternative von höchster Aktualität“ (S. 92).

Benoist gelingt es, *Carl Schmitts* Völkerrecht mit dessen Gespür für zukünftige, inzwischen zum Teil Wirklichkeit gewordene Entwicklungen für die aktuelle Diskussion um Kriegsvölkerrecht und globalen Terrorismus auch für Nichtjuristen verständlich und fruchtbar zu machen. Wohltuend hebt sich die Studie von illusionären Weltentwürfen ab. Sie liefert eine Fülle von Fakten und Hintergrundinformationen. Daß der angelsächsische Neokonservatismus *keine* Importware aus Plettenberg ist, wie kürzlich wieder das Bücherjournal „Literaturen“ (04/2008) kolportierte, dürfte nach der Lektüre des Buches jedem klar sein. Doch kann dem Autor der Vorwurf der Einseitigkeit nicht erspart bleiben. *Benoist* versucht an keiner Stelle, sich in die Perspektive der Vereinigten Staaten und des transatlantischen Bündnisses hineinzusetzen. Welche Alternativen hat eine Weltmacht wie die USA zum perpetuierten Ausnahmestatus, wenn es Normalität nicht mehr gibt?

Aber auch die Motive und Ziele des Islam(ismus) werden kaum thematisiert und dadurch marginalisiert; dieser erscheint nur als bedrängter Re-Akteur. Man gewinnt den Eindruck, daß *Benoist* die massive Bedrohung durch den Terrorismus rationalistisch auflöst und den möglichen Untergang des dekadenzbefallenen Westens – und damit auch der europäischen Völker und Kulturen – letztlich als „verdient“ hinnimmt. Nur in einer Fußnote (S. 119) wird angedeutet, daß der Antiuniversalismus des Katholiken *Schmitt* völkerrechtlich-politischer Art war, während der *Benoists* vor allem auf einem antibiblischen, ergo antijudaistischen und -christlichen Affekt beruht. Im Hinblick auf den künftigen Nomos, in dem die islamische Welt eine große Rolle spielen wird, stellt sich da die Frage: *cui bono?*

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

Besprechungen

Enzyklika „Deus caritas est“

Die Antrittsenzyklika Papst *Benedikts XVI.* hat seit ihrem Erscheinen große Beachtung gefunden. Als eine erste Momentaufnahme sogar noch unmittelbar vor dem Erscheinen kann ein internationaler Kongreß im Vatikan gewertet werden:

Pontificium Consilium „Cor Unum“ (Hg.), Deus caritas est. Dokumentation des Internationalen Kongresses über die christliche Liebe, Redaktion G. Bianchini und M.R. Sechi, Rom 2006, 187 S.

Der Band enthält neben der deutschen Übersetzung der Enzyklika (125-176), die am 25. Januar veröffentlicht wurde, wichtige Beiträge, die Einzelaspekte beleuchten. Auf die Ansprache *Benedikts XVI.* an die Teilnehmer sei eigens aufmerksam gemacht (7-11). Es ist *Dantes* Göttliche Komödie, die ihm Anlaß ist, in das Thema der Liebe einzuführen. Die überwältigende Kraft der Liebe, wie sie die Dichter schildern, scheint dem Papst eine angemessene Form zu sein, die Liebe Gottes zu den Menschen in den Blick zu nehmen und sie als die Wirklichkeit zu beschreiben, die dem Glauben erst seine Welt verändernde Kraft verleiht. Es wird auch deutlich in dieser Ansprache, wie sehr neben der Liebe der Glauben an Gott für diesen Papst in der Mitte seines Denkens und seiner Theologie steht. „Der Glaube ist keine Theorie, die man sich zu eigen machen oder auch zurückstellen kann. Er ist etwas sehr Konkretes: Er ist das Kriterium, das über unseren Lebensstil entscheidet. In einer Zeit, in der die Feindseligkeit und die Habgier zu Supermächten geworden sind, in einer

Zeit, in der wir den Mißbrauch der Religion bis zur Apotheose des Hasses erleben müssen, ist die reine neutrale Rationalität nicht imstande, uns zu schützen. Wir brauchen den lebendigen Gott, der uns bis zum Tod geliebt hat.“ (8). Gott, Christus und Liebe sind für *Benedikt XVI.* das zentrale Leitbild des christlichen Glaubens. Dieses möchte er in seiner Enzyklika entfalten, die für ihn eben nicht in zwei Teile zerfällt, wie manche Interpreten bisweilen meinen. Das Wesen der Liebe im Licht des biblischen Zeugnisses, die Liebe als Eros zwischen Mann und Frau, die sich dann innerlich in die Agape, das Geschenk seiner selbst an den anderen, wandelt und dies gerade um der wahren Natur des Eros zu entsprechen, bewirkt, daß diese Agape niemals eine rein individuelle Angelegenheit bleiben kann, sondern in einem wesentlichen Akt die Kirche zur Gemeinschaft wandelt und naturgemäß im gemeinschaftlichen Handeln der Kirche zum Ausdruck kommen muß. Die kirchliche Organisation der Caritas ist deshalb nicht bloß eine Form sozialer Hilfe mit mehr oder weniger zufälligem Charakter, sondern sie ist Teil der Natur der Kirche. Gott und Christus müssen deshalb bei allem klugen Bedenken von organisationalen Fragen in der Mitte der caritativen Organisation stehen, denn die Kraft der Caritas hängt von der Kraft des Glaubens aller Mitglieder und Mitarbeiter ab.

Aus der Begrüßung des Präsidenten des Päpstlichen Rates, Erzbischof *Paul Josef Cordes*, geht hervor, daß er nach der Sommerpause 2005 die erste Version der Enzyklika als Frucht der Ferienarbeit des Papstes erhalten hat. Er deutet in seiner Einführung auch einige Hintergründe des Zustandekommens an. Im Kontext dieser Zeitschrift sind seine Ausführungen zum Charakter der Enzyklika von Interesse, die ja sichtlich nicht als eine weitere Sozialenzyklika gewer-

tet werden kann. „Soziallehre der Kirche und Theologie der Nächstenliebe überschneiden sich zwar, sind aber nicht deckungsgleich. Die individuelle und gemeinschaftliche Zuwendung zum notleidenden Menschen richtet sich weniger an einem systematischen Lehrgebäude aus. Sie erwächst für jeden Erwachsenen direkt aus dem Indikativ des Glaubens. Darum wurde sie auch in der Kirchengeschichte kaum systematisiert, sondern einfach mit der Verbreitung des Kerygmas präsent. Karitatives Tun stellt außerdem stärker die Selbsthingabe der Person in den Vordergrund. Es bedient sich der weniger systematischen Formulierungsweise des Neuen Testaments und nimmt dessen existentiell anrührende Sprachbilder auf.“ (17)

Hingewiesen sei auch auf die Ausführungen des ehemaligen Präsidenten der Weltbank, *James D. Wolfensohn*, sowie auf die umfangreiche Antwort des Präsidenten von „Caritas Internationalis“, *Denis Viénot* (27-47). Letztere stellt eine wahre Fundgrube hinsichtlich der vielfältigen aktuellen Anstrengungen der weltweiten Caritas im Kampf gegen die Armut dar. Sie beschreibt klar die Herausforderungen und Konflikte für eine Caritas, die stets in der Spannung zwischen mystischer Liebe und Eingebundensein in hochkomplexe strukturelle und institutionelle Netzwerke ihre Identität vergewissern muß.

Der Kongreß bekam das Thema der christlichen Liebe aber nicht nur in Vorträgen, sondern auch ganz konkret in sechs Lebenszeugnissen von Menschen, die sich mit ihrer ganzen Existenz in den Dienst der Caritas gestellt haben, eindrucksvoll und tief berührend vermittelt.

Diese Menschen erzählten aus Brasilien, Kasachstan, Sri Lanka, Spanien und Uganda jeweils ihre Geschichte im Kampf gegen Armut, Drogen, Naturkatastrophen, Haß und Verfolgung. Cor

Unum unterstützt die geistlichen Bewegungen, zu denen sie sich zählen. Für die Teilnehmer des Kongresses sehr überraschend dürfte die Begegnung mit einer der bedeutendsten Regisseurinnen Italiens, *Liliana Cavani*, gewesen sein, die der Vatikan zum Thema Liebe unter den Vorzeichen der Gegenwart, genauer des modernen Films eingeladen hatte. Sie rief die Kirche dazu auf, aktiver das Thema Liebe anzugehen, sich mitten hinein in das Ringen um den Menschen zu begeben. Kardinal *Francis George*, Erzbischof von Chicago, wagte gleichsam ein erstes theologisches Referat zu „Deus Caritas est“. Es war gewiß ein ungewöhnlicher und ungewöhnlich spannender Kongreß; für die deutschsprachigen Teilnehmer, u.a. Bischof *Joachim Reinelt*, *Peter Neher*, der Präsident des Deutschen Caritasverbandes, und die Professoren *Pompey* und *Baumann*, dürfte es viele Anregungen gegeben haben.

Bernd Kettern

Das Profil der Caritas

Kooperationen und Fusionen sind im Bereich der Wirtschaft alltägliche Vorgänge. Im Bereich der Kirche stellen zumindest Fusionen bislang eher die Ausnahme dar, Kooperationen gab es hingegen schon in der Vergangenheit, beider Zahl wächst jedoch in jüngster Zeit beträchtlich an.

Dies ist deutliches Zeichen dafür, daß sich im Umfeld von Kirche und Caritas wichtige Rahmenbedingungen verschoben haben, die es empfehlen, für die Zukunft diese Instrumente näher in Betracht zu ziehen. Der Verband der Diözesen Deutschlands hat in Verbindung mit der Kommission für caritative Fragen der Deutschen Bischofskonferenz eine Handreichung im März 2007 veröffentlicht:

Das Profil sozialer Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft im Kontext von Kooperationen und Fusionen, Arbeitshilfen Nr. 209, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007, 50 S.

In seinem Vorwort betont der (damalige) Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz *Karl Kardinal Lehmann* die herausragende Bedeutung der Caritas und des caritativen Engagements im Leben der Kirche. Die Bischöfe sähen deshalb mit Sorge die Verschärfung der wirtschaftlichen Rahmenbedingungen, die katholischen Träger der Einrichtungen und Dienste unter zunehmenden Handlungsdruck setzen. Es sei verständlich, daß man durch die Bildung größerer Einheiten für die Zukunft Einsparungen, bessere Ressourcennutzung und Vorteile in der zentralen Steuerung erzielen möchte. Besondere Aufmerksamkeit sei deshalb auf die Auswirkungen von Kooperationen und Fusionen auf den katholischen Charakter solcher Einrichtungen zu richten. Die Bischöfe messen der Frage nach dem spezifischen Profil, das diesen Diensten und Einrichtungen seinen unverwechselbaren Charakter geben soll, zentrale Bedeutung zu. Dies gelte nicht nur für ethische Spezialthemen, sondern für das Ganze solcher Einrichtungen. Die Handreichung möchte in dieser Hinsicht eine Hilfestellung bieten, was bei solchen Veränderungen aus katholischer Sicht zu beachten ist.

Zunächst werden in einer Einleitung die Begriffe Kooperation und Fusion geklärt. Aus Sicht der Bischöfe weitgehend unproblematisch sind entsprechende Konstellationen zwischen konfessionsgleichen Einrichtungen. Von diesen zu unterscheiden sind solche zwischen kirchlichen und weltlichen Trägern oder zwischen konfessionsverschiedenen Einrichtungen. Die beiden Hauptabschnitte

des Textes befassen sich zum einen mit dem christlichen Profil sozialer Einrichtungen in katholischer Trägerschaft im Kontext von Fusionen sowie mit den damit verbundenen rechtlichen Rahmenbedingungen. Allein durch den Umfang – mehr als die Hälfte des Gesamttextes widmet sich dem Thema Fusion – verdeutlicht, wo die Bischöfe die größere Problemlage sehen. Skizziert werden Grund und Auftrag kirchlicher Caritas, wobei auf die Klarheit kirchlicher Sendung besonders abgehoben wird. Es wird an die Verantwortung der entsprechenden Aufsichtsgremien nachdrücklich erinnert. Immer wieder wird insbesondere der Bereich des katholischen Krankenhauses eigens thematisiert. Denn in diesem Bereich zeichnen sich derzeit die meisten Veränderungen ab. Sie können erhebliche Auswirkungen auf die klare ethische Positionierung oder das Seelsorgekonzept sowie auf Mitarbeiterführung und Personalentwicklung haben. All dies dient dazu, durch die Betonung bestimmter Inhalte die Unverwechselbarkeit kirchlicher Liebestätigkeit in den hochkomplexen Strukturen heutiger sozialer Dienste und Einrichtungen zu bewahren.

Der VDD empfiehlt – wo immer es möglich ist – zunächst Kooperationen anzustreben, diese zu erproben und zu bewähren und erst später in Fusionen übergehen zu lassen. Erinnert wird daran, daß bei der Mehrzahl der Fusionen in der Privatwirtschaft Anspruch und Realität auseinanderklaffen. Deutlich weist man auf die so genannten „weichen Faktoren“ solcher Fusionen hin, die das Gelingen oder Scheitern in besonderer Weise begründen können. Die Grenze ist jeweils dort erreicht, wo Zwecke verfolgt werden, die den kirchlichen Grundsätzen widersprechen. Stets ist bei Konstellationen mit nicht-katholischen Partnern anzustreben, daß das neu entstehende Gebilde als kirchli-

ches geführt werden kann. Deshalb sollte bei der Rechtsform der GmbH ein Minimum von 51 % beim katholischen Partner liegen. Solches erleichtert in der Tat die angestrebte Bewahrung des kirchlichen Charakters, auch wenn der Rezensent selbst eine GmbH zwischen einem Caritasverband und der Lebenshilfe verantwortlich mit führt, bei denen die beiden Träger jeweils 50% der Gesellschaftsanteile halten. Diese Kooperation funktioniert reibungslos seit 25 Jahren. Sie ist jedoch die Frucht eines sehr sorgsamem Umgangs miteinander unter besonders günstigen örtlichen Voraussetzungen.

Hilfreich sind die im Text befindlichen Hinweise auf die staatskirchenrechtliche und insbesondere kirchenarbeitsrechtliche Dimension (Mitarbeitervertretungsrecht, Loyalitätsanforderungen, Arbeitsvertragsbedingungen). Auch bei interkonfessionellen Fusionen kann es hier Konfliktmöglichkeiten geben, die im Vorfeld weitestgehend ausgeräumt werden müssen. In diesem Kontext sei auf den Abschnitt zu den kartellrechtlichen Aspekten eigens hingewiesen. Die staatliche Fusionskontrolle betraf zwar bislang private Klinikkonzerne, sie erstreckt sich jedoch auch auf öffentliche und frei-gemeinnützige Krankenhausträger. Das Kartellrecht ist auch bei Kooperationen und gegenseitiger Abstimmung verschiedener Träger zu beachten.

Spannend werden sich die Konsequenzen aus dem fünften Abschnitt der Handreichung in ihrer Umsetzung gestalten, wenn Kooperationen und Fusionen als Instrumente einer missionarischen Pastoral gedeutet werden. Hier richtet sich der Blick eindeutig auf die Regionen in Deutschland mit einer geringen Dichte von Einrichtungen in katholischer Trägerschaft. „In diesen Regionen würde es mit hoher Wahr-

scheinlichkeit zu einem Wegfall von Einrichtungen und Diensten der Caritas führen, wenn Fusionsmöglichkeiten sich nur auf katholische Partner beziehen würden“ (44). Hier raten die Bischöfe zu einer sehr sorgfältigen Betrachtung über Formen der Beteiligung, wobei die Aufgabe einer solchen Einrichtung stets nur die „ultima ratio“ sein könne. Caritative Einrichtungen haben durchaus missionarischen Charakter, allerdings müssen sie ihr unverwechselbares Profil behalten, christliches Leben als eine befreiende Kraft erfahrbar machen und zur Solidarität befähigen – nach Meinung des Rezensenten gilt dies allerdings mit Blick auf Gesamtdeutschland.

Der Text stellt insgesamt eine hilfreiche Handreichung dar und ist nicht als der erneute Versuch einer Reglementierung zu lesen. Er läßt Gestaltungsmöglichkeiten, tut dies aber vor dem Hintergrund einer sehr ernstzunehmenden Identitätsvergewisserung.

Bernd Kettern

Wissensgesellschaft

Bekanntlich hat *Hegel* der Philosophie die Aufgabe zugewiesen, „ihre Zeit in Gedanken zu fassen“. Dem entspricht der menschliche Ordnungssinn, historische Epochen durch ein Etikett auf einen zentralen Nenner zu bringen und dadurch abzugrenzen: *Droysens* Hellenismus, die Epoche der Renaissance, das Zeitalter der Aufklärung, der industriellen Revolution usw. Allerdings, so schränkte *Hegel* ein, beginne „die Eule der Minerva erst in der Dämmerung ihren Flug“, und das gilt auch in einer Zeit, in der die Sozialwissenschaften die Philosophie überholt zu haben scheinen. Denn erst post festum gewinnen epochale Signaturen Kontur, und wir wissen nicht, wie Historiker in 100 Jahren unse-

re Zeit auf den Begriff bringen werden. Daher sind es Arbeitsbegriffe: die „Risiko-“, gar „Weltrisikogesellschaft“ (*Ulrich Beck*), die Informationsgesellschaft, die Dienstleistungsgesellschaft oder eben die Wissensgesellschaft.

Und dagegen erhebt sich auch begründeter Einspruch. Der Konstanzer Soziologe *Dirk Tänzler* vermutet hinter dem Begriff „eine der letzte(n) großen Erfindungen der Sozialwissenschaften“, „die auch aus außerhalb der akademischen Welt Furore machen konnte“. Der Wiener Philosoph *Konrad Ließmann* legt in seiner höchst lesenswerten Streitschrift „Theorie der Unbildung“ (2006) noch zu: Weder sei die „Wissensgesellschaft“ ein historisches Novum noch sei die Industriegesellschaft überholt, und von Bildungs-“wissen“ könne heutzutage keine Rede sein, eher von grassierender Dummheit. Wenn man daher die Frage nicht abweisen kann, ob die „geistige Situation unserer Zeit“ wirklich getroffen ist, wird man allerdings auch nicht bestreiten können, daß der Begriff etwas Evidentes, nämlich eine ökonomische Banalität beschreibt: Wir werden in Zukunft mit Wettbewerb und Globalisierung immer mehr darauf angewiesen sein, Wissen zu produzieren und durch Wissen zu produzieren. Für Deutschland als rohstoffarmes Land ist das jedenfalls einleuchtend. Aber was hat das für Konsequenzen, gesellschaftlich, für den Einzelnen, für sein Leben in dieser Wissensgesellschaft? Was wird benötigt, was wird nicht mehr benötigt? Oder was wird vielleicht wieder benötigt? Daß man sich dabei weithin auf (mehr) „Bildung“ konzentriert, ist ebenfalls eine Banalität, denn wer wollte hier wiederum bestreiten, daß es notwendig ist, immer mehr junge Menschen mit möglichst hohen Qualifikationen zu versehen, die es ihnen erlauben, als „Wissensarbeiter“ in der angedachten „Wissensgesellschaft“ leben und überleben

zu können, ja sie vielleicht sogar als Chance für sich selbst zu ergreifen. Daß mithin Bildung und Wissen eine Einheit bilden und sich Wissen nur über Bildung vermittelt. Wobei allerdings die Frage offen bleibt, um welches Wissen es sich handelt, das durch Bildung vermittelt werden soll, was für eine „Bildung“ das ist, und wie sich Wissen zu Informationen verhält, mit denen wir tagtäglich ohne spürbaren Wissenszuwachs überschüttet werden.

Das alles sind höchst komplexe Fragen, daher überrascht auch nicht, daß unterschiedliche Ansätze formuliert werden. Der facettenreiche, kritisch orientierte Sammelband von *Bittlingmayer/Bauer* widmet sich neben einer Auswahl klassischer Texte von *Adorno* bis *Bourdieu* den (wissens)soziologischen Grundlagen dieser Gesellschaftsformation, reflektiert über „Wissensökonomie“, Bildungsmärkte, e-learning, Weiterbildung, aber auch über „Gewerkschaften in der Wissensgesellschaft“ und „Think Tanks“, kurioserweise sogar über die „Sozialdemokratie in der Wissensgesellschaft“.

Aber es ist nicht klar, worauf dieses Sammelsurium hinauslaufen soll („lassen viele Fragen offen“), wenn man über die Beschreibung allfälliger Tendenzen bzw. Anforderungen hinaus fragt. Nur „herrschaftskritische Analyse“ verbleibt in wohlfeiler Negativität, so verrät zwar der (m.E. auch sprachlich typische) Beitrag von *Barbara Rößer* über „wissenschaftsgesellschaftliche Pädagogik“ ein spürbares Unbehagen an der ökonomisierenden Bildungsreform unserer Tage (funktionale „Kompetenzen“ statt Bildung), aber was will sie an deren Stelle setzen?

Da ist der von *Kempton/Meusburger* herausgegebene Reader in vielen Punkten schon klarer, weil er sich um die inhaltliche Dimension von Bildung (und damit von „Wissen“) bemüht, etwa das

Thema: Bildung und Kanon (wieder) nach vorne rückt (bedauerlich nur, daß die entsprechenden Bemühungen der Konrad-Adenauer-Stiftung nicht zur Kenntnis genommen werden).

Da ist dann auch wieder die Bedeutung der Geisteswissenschaften für die heutige Bildung oder der Stellenwert religiöser Bildung in der Postmoderne Thema; lesenswert ist der Beitrag zur Situation der Geisteswissenschaften (S.127 ff.). Letztlich bestätigt *Kempter/Meusburger* freilich nur, daß die Wissensgesellschaft keine andere Bildung voraussetzt, sondern eigentlich nur eine Rückbesinnung (*Humboldt* lebt!) auf die traditionellen (und erfolgreichen) Wurzeln des (deutschen) Bildungsbegriffs, wobei die Konzession an die Moderne dann ruhig darin bestehen mag, das „lebenslange Lernen“ eigens zu würdigen (hat man früher nicht lebenslang gelernt?).

Einen wiederum anderen Ansatz, obwohl sich naturgemäß Schnittmengen ergeben, verfolgt *Bergsdorf*, der langjährige Präsident der Universität Erfurt:

Wolfgang Bergsdorf: Herausforderungen der Wissensgesellschaft, Olzog Verlag, München 2006, 224 S.

Natürlich ist auch bei ihm die Frage nach der Gestalt der Universität und ihrer Zukunft zentral, aber wichtiger ist seine Unterscheidung zwischen instrumentellem und Orientierungswissen und die damit zu verbindende Frage nach „Grundforderungen für einen zivilen Umgang der Menschen“.

Die Frage danach entfaltet sich nach zwei Richtungen, die freilich zueinander komplementär sind: in Richtung der Meinungs- und damit Werteproduzenten, konkret der Journalisten (*Bergsdorf* kommt selbst aus diesem Bereich) und den Anforderungen an sie für die Überführung von Information in Wissen und

geistige Orientierung: Medienkompetenz („souveräne Entscheidungskompetenz“) ist für B. eine Schlüsselqualifikation. Daher widmen sich mehrere Beiträge in diesem Band verschiedenen Facetten der Medien, als „zentrales Nervensystem“ der Wissensgesellschaft bezeichnet, und ihrer ethischen Verantwortung, ihren „Kardinaltugenden“ (auch in der Sprache, deren Rolle und Pflege *Bergsdorf* auch sonst eine besondere Bedeutung zumißt).

Der zweite damit verbundene Fokus richtet sich auf die „Wertebildung“, insbesondere auf die Bedeutung des Religiösen, konkret des Christlichen für Politik und Gesellschaft (hier besteht eine Schnittmenge zu *Ottfried Höffe* bei *Kempter/Meusburger*), wobei *Bergsdorf* von einer „Renaissance des Religiösen“ sprechen will und zugleich feststellt, daß der „Wertewandel seinen Höhepunkt überschritten haben könnte“.

Ein Buch also, das sich der eingangs angesprochenen Frage zuwendet: Wie wollen (sollen/können) wir in dieser sich wandelnden Gesellschaft (miteinander) leben? Was allerdings in allen Publikationen offen bleibt – aber das nicht ihr Manko, sondern könnte letztlich unlösbar sein –, ist die Frage nach der sozialen Schere, die sich immer weiter öffnet zwischen denen, die „mitkommen“, und denen, die nicht „mitkommen“, die den steigenden Anforderungen nicht gewachsen sind oder die sich verweigern, und deren Zahl steigt in naturwüchsiger Konsequenz.

Nur wenn es gelingt, den Wert der Bildung und damit des Wissens und Könnens wieder als gesellschaftliches Leitbild zu verankern, könnte sich hier Besserung einstellen. Davon ist unbenommen, daß wir uns auch weiterhin darüber streiten werden, um welche „Bildung“ es auch zukünftig gehen soll.

Jörg-Dieter Gauger

Generationen und Familien

Nicht nur in der öffentlichen Diskussion, sondern auch in der Wissenschaft erfreuen sich die Themen Familie und Generationenbeziehungen zunehmender Aufmerksamkeit. Davon zeugt der von *Frank Lettke* und *Andreas Lange* herausgegebene Band „Generationen und Familien“. Unter den drei Rubriken „Generationen, Generationenverhältnisse und Generationenbeziehungen“, „Familie, Alltag und Identität“ sowie „Soziologie, Recht und Politik“ behandeln die hier versammelten Beiträge Themen, die bislang wenig untersucht wurden, wie Erbschaften, junge Partnerschaften oder Vaterschaft.

Frank Lettke / Andreas Lange (Hg.): Generationen und Familien. Analysen – Konzepte – gesellschaftliche Spannungsfelder, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2007, 399 S.

Das Thema „Vaterschaft“ ist im Blick auf das neue Leitbild des „aktiven Vaters“ von besonderer politischer Brisanz. Bisher hat sich die Forschung zum Geburtenrückgang vor allem auf die Einstellungen der Frauen konzentriert. Anders als die weibliche blieb deshalb die in den letzten Jahrzehnten deutlich gestiegene männliche Kinderlosigkeit weitgehend unbeachtet. In diese Forschungslücke stoßen *Trudie Knijn*, *Ilona Ostner* und *Christoph Schmitt* mit ihrem Aufsatz über „Männer und (ihre) Kinder“. Die Autoren stellen „quantitative und qualitative Daten zu männlicher Kinderlosigkeit und zum männlichen Kinderwunsch“ im Ländervergleich vor.

Der europäische Vergleich soll helfen „das von Wissenschaft und Politik vielfach hervorgehobene Besondere der deutschen Entwicklung näher zu beleuchten“ und zugleich dieses vermeintlich Besondere zu relativieren“. Der

Verzicht vieler jüngerer Männer in Deutschland auf die Gründung einer eigenen Familie wird in der öffentlichen Diskussion oft auf die bisher übliche familiäre Arbeitsteilung mit dem Mann als Hauptverdiener zurückgeführt. Die Analyse von *Knijn*, *Ostner* und *Schmitt* zeigt, daß diese Erklärung zu kurz greift. Denn auch in europäischen Nachbarländern mit durchgesetzter Zweiverdienernorm wie Dänemark oder Schweden, ist der Anteil der kinderlosen Männer in den letzten Jahrzehnten deutlich angestiegen.

Bekanntlich ist in Deutschland die von Männern gewünschte Kinderzahl bzw. die als ideal angesehene Familiengröße deutlich unter die für den Generationenersatz notwendige Geburtenrate von 2,0 gefallen. Dieser Rückgang des (männlichen) Kinderwunsches galt bislang als international einmaliges Phänomen und als ein „deutscher Sonderweg“. *Knijn*, *Ostner* und *Schmitt* weisen demgegenüber darauf hin, daß europaweiten Umfragen zufolge die ideale Familiengröße auch in vielen anderen Ländern sinkt. Deutschland und Österreich waren in den 70er Jahren die ersten Länder, in denen die Geburtenrate unter 2,0 gefallen ist. Nun scheinen sie auch zu den ersten Ländern zu gehören, in denen „die Zwei-Kinder-Familie allmählich aufhört Leitbild zu sein“. Aus dieser Perspektive erscheinen die deutschen Männer mit ihrer Zeugungsunlust nicht als Ausnahme, sondern als Vorreiter eines international zu beobachtenden „säkularen Trends“.

Als Heilmittel gegen diesen Trend wird von Politikberatern empfohlen, die Müttererwerbstätigkeit durch den Ausbau der Kinderbetreuung zu fördern. Damit sollen Männer von familiären Unterhaltspflichten entlastet und ihnen so die Gründung von Familien erleichtert werden. Ungeklärt ist, ob der Aus-

bau der Kinderbetreuung über die Entscheidung zur Erwerbsarbeit beider Eltern hinaus, auch den Wunsch eigene Kinder zu haben beeinflussen kann. Dieses Problem gehört zu den „Rückfragen an den familienpolitischen Konsens“, die *Michael-Sebastian Honig* in seinem Beitrag „Kann der Ausbau der Kinderbetreuung das Vereinbarkeitsproblem lösen“ stellt. Der Trierer Erziehungswissenschaftler, der dem wissenschaftlichen Beirat der Bundesregierung für Familienfragen angehört, vermerkt: „Beschäftigungs- und bevölkerungspolitische Probleme, Probleme der Gleichstellung von Frauen und Männern und die Bildungsförderung von Kindern sollen durch den Ausbau institutioneller Kinderbetreuung gleichsam „auf einen Streich“ gelöst werden“. Das „Erstaunlichste an der Vereinbarkeitsdebatte“ sei, „daß sie keine Debatte ist, denn alle Diskutanten sind sich einig“. „Soviel Einigkeit, soviel Selbstverständlichkeit macht skeptisch“. *Honig* begründet seine Skepsis vor allem mit der Fixierung der Debatte auf Kriterien des Arbeitsmarkts und die Erwerbsinteressen von Erwachsenen.

Die Probleme von Eltern, „die Kinder nicht nur haben, sondern auch mit ihnen leben wollen, treten lediglich als schwierige Umstände in Erscheinung“. Auch „die Position der Kinder bzw. kindheitstheoretische Gesichtspunkte“ spielen in dieser Debatte kaum eine Rolle. *Honig* plädiert deshalb dafür, die Vereinbarkeitsproblematik von der Position der Kinder aus zu betrachten: „Allein aus der Perspektive der Kinder wird der familial-ökologisch-sozialpolitische Zusammenhang des Betreuungsproblems deutlich.“

Über diese beiden hier ausgewählten Aufsätze hinaus finden sich in dem Band eine Reihe weiterer sehr lesenswerter Beiträge zu den unterschiedlichen Facetten des Themas „Generationen und Familien“. Sie machen diese Publikation zu einer Pflichtlektüre für jeden, der sich über den sozialwissenschaftlichen Forschungsstand rund um Familie informieren möchte.

Stefan Fuchs

