



zur debatte

2/2015

Themen der Katholischen Akademie in Bayern



5
Eine neue christliche Beziehungsethik fordert Prof. Dr. Konrad Hilpert



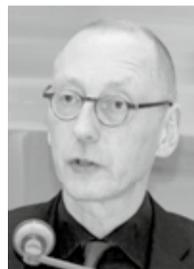
9
Sylvia Wetzel erklärt, wie Buddhisten den Begriff Wiedergeburt verstehen



11
Die Unterschiede zwischen Auferstehungsglauben und Reinkarnationsvorstellung legt Prof. Dr. Jan-Heiner Tück dar



13
Über rechtliche Fragen den konfessionellen Religionsunterricht betreffend schreibt Dr. habil. Thomas Meckel



23
Prof. Dr. Uwe Becker schreibt zu Ethik und Elend der Armut



27
Was Armut in reicher Gesellschaft bedeutet schildert Dr. Helmut P. Gaisbauer



30
Dr. Thomas Steinförth entwickelt Kriterien einer unverkürzten Armutsprävention



34
Prof. Dr. mult. Clemens Sedmak stellt Bausteine gelungener Armutsbekämpfung vor

Reihe Partizipation I

EINEWELT – unsere Verantwortung



Foto: dpa

Entwicklungshilfeminister Gerd Müller (re.) vor einer Sitzung des Kabinetts mit Kanzlerin Angela Merkel, Vizekanzler Sigmar Gabriel und Außenminister Frank-Walter Steinmeier.

Die Katholische Akademie Bayern lud zum Auftakt ihrer Reihe „Partizipation“ am Montag, 1. Dezember 2014, ein zu einem Vortrag von Dr. Gerd Müller, Bundesminister für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung. Thema des Referats: „EINEWELT – unsere Verantwortung. Zur Partizipation im internationalen

Kontext.“ Moderiert wurde die Veranstaltung von Prof. Dr. Werner Weidenfeld, Direktor des Centrums für angewandte Politikforschung an der LMU München. Professor Werner Weidenfeld wird die gesamte Reihe mit mehreren Abenden, die im laufenden Jahr fortgesetzt wird, moderieren.

Zur Partizipation im internationalen Kontext

Bundesminister Dr. Gerd Müller

I.

Ich erinnere mich heute an einen denkwürdigen Vortrag von Franz Josef Strauß. Mitte der 80er Jahre hat er hier in der Katholischen Akademie gesprochen. Das war sehr eindrucksvoll. Dass ich heute eingeladen wurde, ist für mich daher auch eine Herausforderung, weil ich weiß, dass viele interessante Gäste aus der Wissenschaft und auch aus den Partnerorganisationen des Ministeriums hier sind. Vielen herzlichen Dank.

Partizipation. Das ist Ihr Thema – und auch mein Thema. Wir alle tragen Verantwortung für diese eine Welt.

Wenn wir uns ins All beamen, erkennen wir: Die Erde – unser Planet – ist nur ein Staubkorn im Universum. Wir müssen uns unserer Größe oder unserer Kleinheit bewusst sein. Jahrmillionen bevor wir Menschen kamen, gab es diesen Planeten schon, das Universum, die Schöpfung. Es gab Eiszeiten, es gab Dürreperioden, es gab Kontinentalverschiebungen, die Dinosaurier und Panzerechsen regierten den Globus. Wäre unser Planet nur einen Tag alt, dann gäbe es uns Menschen erst seit wenigen Minuten.

Inzwischen haben wir uns, wie es so schön heißt, die Erde untertan gemacht. Zur Lebenszeit Jesu vor 2000 Jahren waren wir 100 Millionen Menschen auf dem Planeten. Der große Goethe lebte in einer Welt mit einer Milliarde Menschen. Man muss sich das graphisch vorstellen. Der Bevölkerungsstrahl hat sich über Jahrmillionen einfach quer bewegt. Im 19. Jahrhundert dann bewegte



Dr. Gerd Müller MdB, Bundesminister für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung

er sich steil nach oben. Zu Goethes Zeiten eine Milliarde – heute 7,5 Milliarden Menschen – 2050 werden es nach derzeitigen Voraussagen 10 Milliarden Menschen sein. Täglich werden 230.000 Menschen geboren – in einer Woche also einmal die Einwohnerzahl von München. 80 Millionen Menschen kommen jedes Jahr zusätzlich auf den Planeten. Das ist einmal im Jahr Deutschland!

Editorial

Liebe Leserinnen und Leser!

Was ist eigentlich katholisch? Enger gefragt: Welche Themen gehören in eine Katholische Akademie? Zwei mögliche Antworten bezeichnen die ganze Bandbreite, die man auf eine solche Frage hören kann. Der eine Satz: „Alles, was es überhaupt gibt; denn ‚katholisch‘ heißt ja auch ‚allumfassend‘“. Der andere Satz: „Vor allem das, was mehr oder weniger direkt mit katholischem Glauben zu tun hat.“

Schwierigkeit habe ich mit beiden Positionen. Denn eine meiner zentralen Lernerfahrungen aus der Lektüre des Theologen Henri de Lubac war, dass bei den Kirchenvätern „katholisch“ eben nicht einfach „allumfassend“ bedeutete, sondern „auf alles hin ausgerichtet“, um es in Fülle des Glaubens zusammenzuführen. Ein deutlicher Unterschied.

Der Ausgangspunkt dabei: in allem kann es Spuren des Geistes Gottes geben. Und katholisch heißt dann, mit solchen Spuren zu rechnen, sie aufzuspüren, ihnen gerecht zu werden und sie schließlich in den großen Horizont des Glaubens einzuführen – ein im echten Sinne „katholisches“ Projekt, das nie abgeschlossen sein wird; denn Welt und Leben und Menschen bedeuten gleichzeitig Dynamik. Wunderbar, dass das Leben nie aufhört, spannend zu sein.

Warum mir das durch den Kopf streift? Weil ich das Inhaltsverzeichnis dieser „debatte“ durchgegangen bin und auf eine Fülle ganz unterschiedlicher Themen stoße – theologisch oder interreligiös, politisch oder gesellschaftlich, kulturell oder philosophisch. In jedem der Themen steckt ein urmenschliches Anliegen. Manchmal fällt es schwer, sich darauf einzulassen, bzw. drohen sogar persönliche Konsequenzen, die man vermeiden möchte. Manchmal weitet es Herz und Verstand, eröffnet neue Horizonte. Aber neugierig darauf zu bleiben, mich, die Mitmenschen, die Welt, in der wir leben, mit all der facettenreichen Faszination und zugleich Abgründigkeit immer wieder wahrzunehmen, ist Geschenk, Chance und Herausforderung zugleich.

Wenn dafür unsere Zeitschrift „zur debatte“ einen kleinen Beitrag leisten kann, erfüllt sie ihre Aufgabe. Sie müssen ja nicht unbedingt immer alle Artikel von Anfang bis Ende lesen. Aber lassen Sie sich doch ab und an neugierig machen. Solche „katholische Weite“ lohnt sich.

In diesem Sinne Ihnen eine ertragreiche Lektüre – diesmal und auch weiterhin

Ihr

Dr. Florian Schuller

Eine sprunghafte, dynamische Entwicklung der Welt in einer Weise, wie es sie Jahrtausende lang nicht gab. Wir dürfen sie erleben, wir sind mitten drin in dieser Bewegung.

Deutschland stagniert bevölkerungsmäßig. Die 28 Staaten der Europäischen Union zusammengenommen machen noch etwa 6 bis 7 % der Weltbevölkerung aus, Deutschland 1 bis 1,5 %. In wenigen Jahren werden wir noch 1 % der Weltbevölkerung sein. Europa ist nicht mehr das Zentrum des Planeten, um das alle Gedanken und alles Wissen kreist. Asien wächst. Jeder dritte Mensch ist heute ein Chinese oder Inder. Die Bevölkerung Afrikas wird sich über die nächsten Jahre und Jahrzehnte bis 2050 verdoppeln. In den meisten der 54 Länder Afrikas liegt das Bevölkerungsdurchschnittsalter bei 25 Jahren und jünger. Eine unglaubliche Dynamik, neue Kräfte, neue Impulse. In Nigeria beispielsweise wird in den nächsten 30 Jahren ein Land auf eine Bevölkerung von 400 bis 500 Millionen Menschen heranwachsen.

Wer 1950 geboren wurde, der hat eine Verdoppelung der Menschheit erlebt. Denken Sie einmal darüber nach. Das ist unglaublich: eine Verdoppelung der Menschheit seit 1950! Und zugleich: Eine Versiebenfachung der Weltwirtschaft, eine Verdreifachung des Wasserverbrauchs. Eine Vervierfachung des CO₂-Ausstoßes. Heute hinterlässt diese rasant gewachsene Menschheit einen gewaltigen ökologischen Fußabdruck. Wir sind die erste Generation – wenn man die Atombombe nicht mit dazu nimmt – die den Planeten an den Rand der Apokalypse führt, an den Rand der Katastrophe. Vielleicht kommen dann wieder Dinosaurier. Vielleicht pendelt sich das Gleichgewicht so ein: Der Planet wird weiter existieren, aber möglicherweise ohne den Menschen. Soweit muss es nicht kommen, soweit darf es nicht kommen.

Für mich als Entwicklungsminister, der sich mit den internationalen Fragen und vor allem auch den internationalen Zukunftsfragen beschäftigt, gehört die Sicherstellung der Ernährung zu den Überlebensfragen der Menschheit. Wenn die Weltbevölkerung wöchentlich um die Einwohnerzahl von München wächst, dann müssen diese Menschen trinken und essen. Wir gehen davon aus, dass bis zum Jahr 2050 eine Steigerung von 50 bis 70 % der Nahrungsmittelproduktion notwendig wird. Und das auf einem Planeten, dessen Boden- und Wasserressourcen endlich sind und täglich weniger werden. Wir brauchen eine Verdoppelung der Energieproduktion. Und schließlich gehören zu den Überlebensfragen natürlich auch der Erhalt der Schöpfung und die Sicherung unseres Friedens.

II.

Wenn wir diesen Bevölkerungsdruck berücksichtigen, die ökologischen Zusammenhänge, dann wird klar: Wir haben ein gewaltiges Ressourcenproblem und ein Verteilungs- und Gerechtigkeitsproblem. Immer mehr Menschen konkurrieren um Nahrung, um Land, Wasser und um Rohstoffe. Alles steht in Konkurrenz, nicht zuletzt die endliche Ressource Boden: Jedes Jahr verlieren wir weltweit durch Verwüstung, Verkarstung, Erosion etwa 10 Millionen Hektar an fruchtbaren Böden, und jedes Jahr kommen diese 80 Millionen Menschen zusätzlich auf den Planeten. Deswegen sage ich: Es gibt ein Ressourcenproblem! Und deshalb stellt sich natürlich die Frage, wie viel und welches Wachstum möglich ist. Es ist klar, wenn alle Menschen in der Welt so leben würden oder möchten wie wir in München, in Bayern oder Deutschland, dann hätten wir ein Problem.



Akademiedirektor Dr. Florian Schuller (re.) begrüßte Bundesminister Dr. Gerd Müller (Mi.) und Prof. Dr. Werner Weidenfeld, der den Abend moderierte.

Unser Thema lautet heute: Partizipation. Haben andere Menschen nicht das Recht, so zu leben wie wir? Jetzt nach Hause zu gehen, im Winter die Heizung aufzudrehen, in der Frühe in einer warmen Wohnung aufzustehen, warm zu duschen, Kaffee zu kochen, das Licht anzumachen: Ist das nur unser Recht? Wenn aber alle Menschen dieses Recht für sich in Anspruch nehmen wollten, auf der Basis der heutigen Technologien, dann bräuchten wir die Ressourcen von drei Planeten. Und die haben wir nicht.

Damit sind wir beim Verteilungs- und beim Gerechtigkeitsproblem. Wie begründen wir es in München, in Deutschland, in Europa, in den Industrieländern, wie rechtfertigen wir, die 20 % Menschen in den Industrieländern, dass wir 80 % der Ressourcen verbrauchen, die wir selber nicht einmal auf unserem Territorium haben? Es sind Ressourcen, wenn ich an das Beispiel Öl denke, die sich über Jahrmillionen, Hunderte von Millionen von Jahren, gebildet haben. Und in vielen Förderländern lebt – zumindest der überwiegende Teil der Bevölkerung – in Armut und Not.

Unser Wohlstand, unser Reichtum gründet auf den Ressourcen anderer Kontinente des Planeten, auf fossilen Potentialen in fernen Kontinenten. Und Energie ist das Schmiermittel und die Grundlage jeglichen Wohlstandes.

Was wäre, wenn wir die Energieressourcen, den Strom für unsere Computer, nicht mehr hätten? Es gibt ein interessantes Buch, „Blackout“. Nach einer Woche hätten wir Mord und Totschlag im Land. Spätestens in der zweiten Woche wären die Regale leer und die Versorgung würde komplett zusammenbrechen, denn die regionalen Kreisläufe wären zerstört. Flugzeuge, Computer nur noch nutzlose Hüllen. Kein Mensch könnte mehr nach Großhadern oder Unterhaching in die Intensivstation. Und warum? Weil all diese Systeme auf Energie gründen. Ziehen Sie den Stecker, ist es ganz schnell vorbei mit dem Wohlstand. Kein Wasser mehr für die Toilettenspülung oder aus dem Wasserhahn, wenn die Ressource Energie uns nicht mehr zur Verfügung steht.

Und wir in Deutschland verbrauchen so viel Strom wie 54 afrikanische Staaten zusammengerechnet. Muss der Sudan, müssen Kenia, Tansania im Dunkeln zurückbleiben? Oder hat ein Afrikaner nicht das gleiche Recht auf

Energieverbrauch? Ich habe vor kurzem in Nigeria eine muslimische Schule mit 2000 Mädchen besucht. Die hatten zwei Wünsche. Das eine war das Thema Sicherheit, und das andere war das Thema: Können Sie uns einen oder zwei Computer schenken? Wir wollen teilhaben am Aufbruch Europas, der Welt, am modernen Wissen und am modernen Leben. Voraussetzung ist elektrischer Strom.

Die Frage des Friedens wird sich daran entscheiden, wie wir in den nächsten Jahren und Jahrzehnten die auseinandergehende Schere der Verteilung von Ressourcen, Reichtum und Vermögen zumindest ein Stück weit zusammenführen.

Denn die Grundlage jeglichen friedlichen Zusammenlebens ist neben Toleranz unter anderem Gerechtigkeit. 10 % der Weltbevölkerung, inklusive der Kirchen, besitzen 90 % des Vermögens. Ist es gerecht, wenn ein Mensch so viel besitzt wie 25 oder 30 der ärmsten Länder der Welt insgesamt? Ist das Gerechtigkeit?

Gerechtigkeit ist ein wichtiges Thema innerhalb eines Landes, einer Nation. Es ist ein wichtiges Thema, wenn sich Minderheiten und Mehrheiten, religiöse oder ethnische Gruppen ungerecht behandelt und unterdrückt fühlen, wie zum Beispiel im Irak Schiiten, Sunniten und andere, oder auch zwischen den Völkern. Wenn wir in Fragen der Verteilung von Ressourcen, Vermögen, Reichtum und Belastung des Planeten nicht zu gerechteren Strukturen kommen, werden wir keinen Frieden schaffen können.

III.

Dennoch bin ich überzeugt – ich bin ein Optimist –, dass wir und der Planet eine Zukunft haben. Hier in der Katholischen Akademie blicken wir nach vorne. Martin Luther soll gesagt haben: „Wenn ich wüsste, dass morgen die Welt unterginge, würde ich heute noch ein Apfelbäumchen pflanzen.“ Deshalb frage ich als Christ: Was muss passieren? Wir brauchen ein neues Denken, und das kann und muss auch von den Kirchen ausgehen. Ein leuchtendes Beispiel ist Papst Franziskus. Wir brauchen einen Paradigmenwechsel im Denken, im Handeln, im Tun. Für jeden Einzelnen, für Wirtschaft, Staat und Gesellschaft muss Nachhaltigkeit das Leitprinzip des

Lebens, Wirtschaftens und Tuns sein.

Ich nenne ein Beispiel, das ganz einfach zuhause umsetzbar ist. Wir alle haben herrliches Trinkwasser. Wir drehen auf und aus dem Hahn kommt Wasser in bester Qualität. Aber viele von Ihnen kaufen Trinkwasser in der Plastikflasche. Ja, warum denn eigentlich? Wenn Sie alle Plastikflaschen, in denen Trinkwasser abgefüllt wird, auf dem Planeten zusammennemen, dann kommen Sie im Jahr 40mal zum Mond und zurück. Und jede dieser Plastikflaschen mit Wasser kostet in ihrer Herstellung Ressourcen. Wenn Sie eine solche Flasche zu einem Drittel mit Öl füllen, ist das in etwa der Anteil, den Sie für die Energie zur Herstellung der Flasche benötigen. Und dabei haben Sie Recycling oder Wiederverwertung noch gar nicht berücksichtigt.

An diesem Beispiel will ich Ihnen zeigen, dass Nachhaltigkeit, nachhaltiges Leben zuhause beginnt. Das Umdenken, der Paradigmenwechsel beginnt bei uns selber. Ich gehöre nicht zu den Politikern, die Ihnen etwas wegnehmen wollen, die Ihnen Vorschriften machen. Aber ich appelliere an den Verstand. Ich appelliere daran nachzudenken und beim Wasser umzudenken. Nicht nur bei den Plastikflaschen sondern auch an vielen anderen Beispielen könnte ich deutlich machen, dass es einfach bei uns selber im Kopf Klick machen muss. Denn wenn wir diesen Paradigmenwechsel einleiten wollen, brauchen wir keinen Abbau. Aber sehr wohl einen Umbau. Sie verlieren nichts an Lebensqualität, wenn Sie Wasser aus dem Hahn trinken. Und das ist nur eines von zahlreichen Beispielen.

Es gibt nur eine Welt. In meiner Kindheit hat man spaßeshalber gesagt: „Was interessiert es mich, wenn in China ein Sack Reis umfällt.“ Heute im Zeitalter der Globalisierung sitzen wir in einem Boot. Natürlich interessiert es uns, ob und wie China und Indien ihren Energiehunger befriedigen. Die Chinesen haben im Augenblick 35 Kernkraftwerke in Planung und Bau, setzen aber natürlich auch zu über 50 % auf Kohle. Der Energiehunger führt dazu, dass man in Peking heute an 320 Tagen untertags künstliches Licht braucht, weil der Smog-Himmel sich immer mehr verdunkelt. Und selbst die Chinesen wollen deshalb heute nicht mehr in

Peking wohnen. Deshalb muss die chinesische Regierung jetzt umdenken.

Es interessiert uns natürlich auch, was aus China global in der Atmosphäre ankommt. Am Beispiel des Klimawandels und der Frage, wie der Energiehunger befriedigt wird, wird mit am deutlichsten, dass wir in einem Boot sitzen. Wenn die Schwellenländer China, Indonesien, Indien, Brasilien nicht bereit sind, sich mit uns in Fragen der Energie- und Wirtschaftspolitik auf einen nachhaltigen Weg zu machen, werden wir das Zwei-Grad-Ziel nicht erreichen. Deshalb kommt es darauf an, die Nachhaltigkeit ökonomisch, ökologisch, sozial und kulturell zum Prinzip unseres Tuns und Handelns zu machen.

Ökonomisch bedeutet dies, wie gesagt, nicht Rückbau oder Abbau, sondern nachhaltigen Umbau. Wir können die Probleme lösen, mit weniger mehr produzieren, einen neuen Wachstumsbegriff definieren und Wachstum vom Ressourcenverbrauch entkoppeln.

Ich habe allerdings das Gefühl, dass wir vor 30 Jahren in manchem weiter waren als wir es heute sind. Vor 25 Jahren hat VW auf der Frankfurter Automobilausstellung das Ein-Liter-Auto präsentiert. 25 Jahre ist das her! Professor Frederic Vester hatte in seinem Buch „Ausfahrt Zukunft“ hoch spannende Theorien für die Mobilität in Städten aufgestellt: Urbanität und Mobilität. Das Ein-Liter-Auto wurde nicht gekauft. Warum? Die Werbung suggeriert uns: Das ist ja nicht schick! Wir haben die Entwicklung Jahre lang in eine andere Richtung getrieben, und heute verkaufen wir mit großem Erfolg in Peking den 7er BMW und den 8er Audi. Entkoppelung von Wachstum und Ressourcenverbrauch aber hieße: Mit dem 3- oder 5-Liter-Auto fahren Sie genauso bequem von hier zum Tegernsee. Das müssen wir natürlich auch in anderen Bereichen umsetzen.

IV.

Mein übergeordneter Satz ist: Wir brauchen in einer globalisierten Welt weltweite Mindest-Standards im ökologischen und sozialen Bereich. Vom Freihandel zum Fair-Handel! Denn – so sagte jemand mir vor kurzem: Freihandel ohne Grenzen ist Plünderung. Wir

brauchen Grenzen des Marktes und der Macht.

Nehmen Sie das Beispiel der Ölförderung in den Mangrovenwäldern in Nigeria – ich habe gesehen und erlebt, wie wichtig ökologische Grundstandards sind. Wir müssen von den Konzernen ein Mindestmaß an ökologischen und sozialen Standards für Produkte einfordern, die in der Welt für uns produziert werden.

Ich habe in den letzten Monaten versucht, das an dem Beispiel Textil zu verdeutlichen. Sie tragen Kleider auf der Haut, die häufig zu Bedingungen produziert wurden, die Sie in Deutschland niemals akzeptieren würden. Eine Lederhose, in Marokko gegerbt, wo Kinder barfuß in der Chemiesäure und -brühe stehen und das höchstens zehn Jahre überleben. Eine solche Lederhose möchte ich nicht tragen. Notwendig sind auch ökologische Mindeststandards bei der Fertigung und Produktion unserer Kleider. Ihr roter Pullover oder gefärbter Schal – in Deutschland wäre es natürlich nicht möglich, dass die rote Soße in die Isar fließt. Aber in Bangladesch, Vietnam oder Kambodscha schon.

Auch im sozialen Bereich fordere ich Mindeststandards, existenzsichernde Löhne für die Frauen in Bangladesch, die für uns nähen und arbeiten. 15 Cent die Stunde – davon kann eine Mutter ihre Kinder weder ernähren noch zur Schule schicken. Warum interessiert mich das als Entwicklungsminister? Ich glaube nicht, dass wir Bangladesch oder Kambodscha mit öffentlichen Geldern entwickeln können, sondern über den Markt. Deshalb muss es möglich sein, dass wir die Verhältnisse, die wir so ähnlich im 19. Jahrhundert auch in Deutschland hatten – siehe Weberaufstand, den Gerhard Hauptmann in seinem Drama „Die Weber“ darstellte – dort abschaffen. Das ist machbar. Ich bin kein Idealist. Wenn der „Focus“ schreibt, ich sei ein Weltverbesserer, dann sage ich: Ja! Ich bin für eine bessere und gerechtere Welt, aber mit Augenmaß und mit Pragmatismus.

Vor kurzem war ich in einer chinesischen Textilfirma, die für deutsche Kaufhäuser auch hier in München produziert. Wenn der Winter kommt, brauchen Sie eine gescheite Ski-Jacke. Ein Produzent in der Nähe von Schanghai, der 1.200 Leute beschäftigt, hat mir gezeigt: Diese Jacke geht bei mir für 35 Euro hinaus. Ich nenne jetzt keine Namen, es sind alles bekannte Marken, die Sie von der Werbung her kennen. Da kostet die Jacke 350 Euro. Für 35 Euro gibt es das Material, Futter, Reißverschlüsse, Knöpfe, alles, was dazugehört, die fertige Jacke inklusive der Personalkosten. Von 35 auf 350 Euro, das ist die Spanne. Ich sage, existenzsichernde Löhne sind notwendig! Ein Euro mehr für die Näherinnen würde bedeuten, dass sie davon leben und ihre Kinder zur Schule schicken können. Damit würden in der Entwicklung von Ländern wie Vietnam, Kambodscha oder Bangladesch Quantensprünge gemacht. Wenn mir heute die Verantwortlichen der Textilwirtschaft sagen, das sei nicht zu leisten, dann kann und werde ich das nicht akzeptieren. Ich werbe dafür über den Faktor Freiwilligkeit, aber auch über die Bereitschaft der Verbraucherinnen und Verbraucher, dies zu unterstützen.

Das meine ich mit ökonomischen, ökologischen und sozialen Mindestbedingungen in einer globalen Welt der Produktion. Wir müssen Globalisierung gestalten, und wir tragen Verantwortung für das Ganze.

V.

Die Folgen treffen uns alle, wenn wir nicht in eine neue Partnerschaft mit den



Msgr. Wolfgang Huber, Präsident des Missionswerkes missio München (li), im Gespräch mit Professor Werner Weidenfeld.

Themen „zur debatte“

Editorial	2
Reihe Partizipation (I) EINEWELT – unsere Verantwortung	
Zur Partizipation im internationalen Kontext Gerd Müller	1
Münchner Hochschulkreis der Katholischen Akademie Bayern Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik	
Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik Konrad Hilpert	5
Buddhismus und Christentum – Grundpositionen im Diskurs	
Wiedergeburt: Fluch, Segen oder frommer Glaube? Sylvia Wetzell	9
Werden wir wiederkommen? Warum christlicher Auferstehungs-glaube und Reinkarnationsvorstellung nicht vereinbar sind Jan-Heiner Tück	11
Kardinal Wetter Preis 2014	
Religionsunterricht für alle? (Rechtliche) Erwartungen und Möglichkeiten Thomas Meckel	13
Reihe „Musiker im Gespräch mit Siegfried Mauser“ Julia Fischer	17
Warum bewegt uns Musik?	
Ein Gesprächskonzert mit Eckart Altenmüller	22
Philosophische Tage Armut Philosophische Anstöße	
Ethik und Elend der Armut Uwe Becker	23
Was Armut in reicher Gesellschaft bedeutet Helmut P. Gaisbauer	27
Selbstachtung und Befähigung. Kriterien einer unverkürzten Armutsprävention Thomas Steinforth	30
Bausteine gelungener Armutsbekämpfung Clemens Sedmak	34
Philosophischer Meisterkurs	
Ist der Gott der Philosophen ein Erlösergott? Über eine post-naturalistische Rückkehr der Philosophie zur Gottesfrage Holm Tetens	37
Klausurtagung im Kloster auf dem Weißen Berg in Prag	40
Impressum	16



Diskutierten nach dem Vortrag noch rund eine dreiviertel Stunde: Gerd Müller (li.) und Werner Weidenfeld.

Ländern vor unserer Haustüre investieren. Ich nenne das Stichwort Flüchtlinge. Wenn wir das Zwei-Grad-Ziel nicht erreichen, könnten sich bis zu 200 Millionen Klimaflüchtlinge auf den Weg machen. Im Augenblick gibt es 50 Millionen Flüchtlinge, elf Millionen allein aus dem Irak und Syrien. Wenn wir nicht in diese Länder investieren, in ihre Entwicklung, in Lebensperspektiven, in Zukunft, in die Jugend, in Ausbildung, wenn wir nicht neue Partnerschaften und auch wirtschaftliche Kooperationen schaffen, dann werden nicht 200.000 im Jahr nach Deutschland kommen, sondern Millionen sich aufmachen.

Wir werden das auch nicht dadurch lösen können, dass wir die Zäune höher ziehen und die Scheinwerfer der Rettungsboote im Meer ausschalten. Nein, wir müssen in Länder wie Irak, Eritrea und Afghanistan investieren. Und Deutschland nimmt seine Verantwortung wahr.

Wir als Christen, das möchte ich hier in der Katholischen Akademie sehr

deutlich sagen, sind besonders gefordert. Syrien und Irak sind Kernländer des Christentums, in denen sich unsere Religion vor 2000 Jahren entwickelt hat. Wir können es nicht hinnehmen, dass Christen und Jesiden dort verfolgt und ausgemerzt werden. Wir stehen diesen Leuten bei. Es ist ein Anschlag auf uns selber. Dort gibt es schreckliche persönliche Schicksale, zum Beispiel von Frauen in Vergewaltigungslagern, die aussortiert und den Kämpfern geschenkt werden. Ich habe mit fünf Frauen im kleinen, engen, vertrauten Kreis gesprochen. Was Sie mir erzählt haben, zeigt, zu welch schändlichen Taten der Mensch auch heute noch im Stande ist.

Deshalb müssen gerade auch wir als Christen, nicht nur den Christen sondern allen Verfolgten dort zur Seite stehen und unserer Verantwortung gerecht werden.

Frieden ist nur auf Basis der Wahrung der Menschenrechte möglich. Unsere Zukunft braucht Werte. Die Zukunft braucht ein neues Weltethos. Mich hat vor Jahrzehnten Professor Küng

beeinflusst, der damals schon ein „neues Weltethos“ nicht nur eingefordert, sondern mit seiner Stiftung beachtliche Grundlagen für einen neuen Humanismus gelegt hat. Wir brauchen den Dialog der Kulturen und Religionen. Als Christ in der Politik liegt meinem Handeln ein Verantwortungs- und Wertekonzept zugrunde: unser Tun vor Gott und kommenden Generationen zu verantworten. Wir sind nur einen Flügelschlag lang auf diesem Planeten, einen Flügelschlag der Geschichte. Ich als Politiker trage vielleicht nur wenige Jahre Verantwortung. Deshalb müssen wir unser Tun in ein Verantwortungs- und Wertekonzept einbinden. Das heißt, als Christ die Schöpfung zu bewahren und selbstverständlich Nachhaltigkeit zu üben.

Partizipation bedeutet, die Würde des Menschen ist unteilbar. Ein Kind im Sudan hat dasselbe Recht auf Leben wie ein Münchner Kind. Wenn ich in Flüchtlingslagern in das Elend schaue, aber auch in strahlende Augen von Kindern, die Hoffnung haben, dann müssen wir weltweit dieser Verantwortung gerecht werden. Jeder Mensch hat ein Recht auf Leben, auf Nahrung und auf Achtung. Überall brauchen wir Toleranz gegenüber Religionen, Ethnien und Andersdenkenden.

Wir tragen Verantwortung, nicht nur unseren Reichtum und unser Vermögen zu teilen, sondern auch unser Wissen. Im Teilen des Wissens liegt die große Chance. Wir können die Welt besser und gerechter machen. Bis 2030 ist es möglich, eine Welt ohne Hunger zu schaffen, wenn wir unser Wissen teilen und Innovation in diese Länder bringen.

Ich baue dabei besonders auf die Kirchen in Deutschland und in der Welt.

Ich sage das nicht nur hier, in der Katholischen Akademie. Ich baue auf die Kirchen der Welt, denn die Kirchen sind weltweit ganz nahe am Menschen. Sie sind privilegierter Partner der deutschen Entwicklungspolitik. Wir haben keine staatliche Struktur in der Zentralafrikanischen Republik, aber wir haben evangelische und katholische Bischöfe, die 150 Kirchengemeinden im Land vorstehen. Ich kenne den Pfarrer in Bangui, der Hauptstadt der Zentralafrikanischen Republik. Er hat 15.000 Menschen um seine Kirche und kümmert sich direkt um das Leid und Elend der Menschen dort. Die Kirchen leisten viel. Ich nenne Adveniat, Brot für die Welt, Misereor. Wenn der eine oder andere Jüngere zweifelt, ob seine Kirchensteuer richtig angebracht ist, dann muss ich sagen: selbstverständlich! Schau nicht auf die eine oder andere Aussage, die dir nicht gefällt, oder auf die Liturgie. Sehe das darüber Hinausgehende, unsere Botschaft und das Engagement der kirchlichen Organisationen in der Welt, die im besten Sinne als Missionare karitativ unterwegs sind. Da erlebe ich einen großartigen Einsatz, vor allem auch vieler junger Menschen.

Ich baue darauf, dass die Kirchen ein verbindendes Wertebewusstsein schaffen: für Gerechtigkeit, Toleranz und Versöhnung. Die Menschheit braucht Orientierung, gerade die junge Generation. Sie braucht Vorbilder und mutige Bekenner wie unseren Papst Franziskus, und ich sage: Jeder Christ an seinem Platz kann seinen Beitrag leisten für eine Welt mit Zukunft, eine gerechte und friedliche Welt. □

Partizipation und Streaming

Partizipation, so der Grundgedanke bei der Konzeption der Reihe, ist der Kern jedes demokratischen Gemeinwesens – die Beteiligung an politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Prozessen. Partizipation ist aber auch ein menschliches Grundbedürfnis. Man will sich informieren, einbringen und auch mitgestalten – sei es im unmittelbaren Umfeld, sei es bei Themen wie der Globalisierung. Fortgesetzt wurde die Reihe am 29. Januar 2015 mit dem Thema „Partizipation – Quintessenz der Demokratie?“. Der dritte Abend

am Donnerstag, 30. April 2015, wird sich der Partizipation in der Kirche widmen.

Die Katholische Akademie griff das Feld Partizipation mit dem Start dieser Reihe nicht nur inhaltlich auf. Sondern sie setzte es auch praktisch um, indem sie noch eine zusätzliche Möglichkeit bot, am Programm zu partizipieren. Denn mit dem Vortrag von Bundesminister Dr. Gerd Müller wurde erstmals eine Veranstaltung der Katholischen Akademie gestreamt, also live im Internet übertragen.



Der Minister hatte auch nach der Veranstaltung noch ein offenes Ohr für Fragen.



Mit handlichen kleinen Kameras wurde die Veranstaltung fürs Streamen aufgezeichnet.

Münchener Hochschulkreis der Katholischen Akademie Bayern

Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik

Vor dem Hintergrund der beiden von Papst Franziskus einberufenen Bischofssynoden zu Fragen der Familie, zwischen denen wir zur Zeit stehen, befasste sich der Münchener Hochschulkreis der Katholischen Akademie am 2. Februar 2015 mit der Analyse der für die Glaubwürdigkeit der Kirche und das Leben der Gläubigen zentralen Fragen der kirchlichen Sexualmoral. Der Münchner Moraltheologe

Prof. Dr. Konrad Hilpert sah es bei seinem Vortrag mit dem Titel „Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik“ als seine Aufgabe, die Suchbewegungen und Diskurse nachzuzeichnen, die sich derzeit beobachten lassen, und auch zu erklären, was hinter den Debatten steckt und warum sie gerade so verlaufen, wie sie es tun. Lesen Sie im Anschluss das Referat von Konrad Hilpert.

Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik

Konrad Hilpert

I. Es geht um mehr als nur um Einzelfragen

Innerhalb der katholischen Kirche gibt es seit einigen Jahren eine intensive Debatte über die Sexualmoral. In Gang gekommen ist sie durch das öffentliche Bekanntwerden der Missbrauchsfälle durch Priester und Ordensleute seit dem Jahr 2010. Sexueller Missbrauch blieb aber nicht ihr einziges Thema. Vielmehr wurden von der Heftigkeit der Debatte sehr schnell auch andere Themen der Sexualmoral erfasst. Darunter sind manche, die schon seit Jahrzehnten als problematisch empfunden werden, aber unter einem Geflecht von lehramtlichen Wiederholungen und Maßregelungen kaum mehr offen erörtert werden konnten, unter anderem die Frage der sogenannten künstlichen Empfängnisverhütung. Andere Probleme wiederum – wie etwa das Thema wiederverheiratete Geschiedene – waren zwar seit Jahrzehnten diskutiert worden, aber ohne dass man in der praktischen Handhabung wirkliche Schritte voran gekommen wäre. Nun gerät das alles gleichzeitig auf die Agenda; und es wird auch deutlich, dass es um mehr geht als um Einzelthemen wie Homosexualität, voreheliches Zusammenleben, nichteheliche Lebensformen oder den Zölibat. Gefragt wird nach einer neuen Sexualmoral.

Papst Franziskus hat seit Beginn seines Pontifikats die Kirche dazu aufgerufen, neue Antworten zu suchen und neue Wege zu beschreiten im Umgang mit den alten Problemen. Nicht um des Anscheins der Modernität der Kirche willen, sondern wegen der Menschen, für die es bei Sexualität und Zusammenleben ja um ein zentrales Feld ihres täglichen Erlebens und der Gestaltung des Lebens geht, wo sie ihr Glück suchen, aber häufig auch Enttäuschungen erfahren; darüber hinaus um der Glaubwürdigkeit der Kirche selbst willen, die gerade bei Themen wie Liebe, Sexualität,



Prof. Dr. Konrad Hilpert, Professor em. für Moraltheologie an der Universität München

Ehe und Familie hinsichtlich der Transparenz für die frohe Botschaft erstarke oder abnehme.

Natürlich tritt vor unser inneres Auge ein ganz bestimmtes Gefüge von Normen: Verbote von Selbstbefriedigung, homosexueller Aktivität, Empfängnisverhütung, Ehescheidung, nichtehelicher Sexualität und ähnliches mehr. So oder so ähnlich stand oder steht es bis heute in Beichtspiegeln, Katechismen und päpstlichen Dokumenten zur Moral. Also in Gestalt von Sätzen formuliert. Allerdings reicht es für moralische Normen nicht hin, dass sie sich als Forderungen- oder Verbotssätze aussprechen oder aufschreiben lassen. Vielmehr sind sie erst dann moralische Normen, wenn sie auch gelten. „Gelten“ heißt aber,

dass sie mit einem Anspruch versehen sind, dem der, der diese Sätze hört oder liest, innerlich zustimmen kann, von dem er (oder sie) sich ge- und betroffen fühlt, angegangen und aufgefordert, selber so zu handeln, wie es in der Norm allgemein formuliert ist.

II. Im Angesicht der fehlenden Zustimmung

Und genau hier liegt ein erstes Problem. Denn was unter dem Label „katholische Sexualmoral“ firmieren kann, ist zwar mehr oder weniger bekannt, den Älteren vor allem. Aber dieser gewusste Komplex von Forderungen erfährt nicht, oder um genauer zu sein: in vielem nicht mehr innere Zustimmung seitens derer, die ihn kennen; und erst recht nicht seitens der verschiedenen sozialen Lebenswelten, in die die Kirchenmitglieder eingebunden sind.

Noch präziser müsste man sagen: Bestimmte Normen, z. B. das Verbot der Benutzung empfängnisverhütender Mittel oder das Verbot nichtehelicher sexueller Aktivitäten, erfahren bei vielen Gläubigen und in einem Großteil der Gesellschaft keine Zustimmung mehr; früher verhielt sich das anders. Viele ältere Gläubige und Nicht-mehr-Gläubige tragen dieses „Früher“ aber auch in der Gegenwart mit sich herum, als Erinnerung oder als Belastung oder vielleicht sogar als Trauma. Und viele Jüngere benutzen dieses Wissen, das aber meist nur Halbwissen ist, als Projektionsfläche für die Zuschreibung und Übertreibung von allem, was sie an Defizitärem bei einzelnen Vertretern, an Skandalösem in der Gesellschaft oder an Widersprüchlichkeiten im kirchlichen System wahrnehmen.

Was passiert denn eigentlich, wenn die aufgeschriebenen und von kirchlichen Autoritäten verteidigten und als verbindlich eingeschärften sexualmoralischen Normen festgehalten werden, aber zugleich deren Geltung beim Großteil der Gläubigen Stück für Stück erodiert bzw. drastischer ausgedrückt, verweigert wird? Es liegt nahe – und das ist ja auch häufig zu hören – einzuwenden, dass bei Normen immer eine Differenz zwischen Forderung und Befolgung offen bleibt. Auch jede Rechtsnorm wird – man denke an so banale Beispiele wie Geschwindigkeitsbegrenzungen oder Parkverbote – in einem bestimmten Umfang und mit einer gewissen Häufigkeit verletzt.

Der Einwand trifft irgendwie zu; und trotzdem ist die Analogie allzu harmlos. Denn es geht bei der Diskrepanz zwischen Ist-Zustand in Kirche und Gesellschaft und dem vorgegebenen Soll-Zustand in der Sexualmoral nicht nur um diese, stets vorhandene Differenz zwischen Normativität und Faktizität, sondern es geht darüber hinaus auch um eine tiefe Kluft zwischen den Überzeugungen der vielen Menschen, die so handeln, und den Standards einer kirchlichen Lehre, die allenfalls durch den Verweis auf Tradition, durch zum Teil problematische Begründungen oder durch Autorität gestützt, aber eben nicht mehr eingesehen werden können. Der Bruch (man könnte sogar von einer „Spaltung“, griechisch: einem „Schisma“ reden) reicht also viel tiefer und betrifft nicht nur das Verhalten, sondern erfasst auch die Überzeugungen. Deshalb ist das Sichabfinden mit dieser Diskrepanz auf Dauer („Ich kenne es nicht anders“) bedenklich und unverantwortlich. So wie die Bestrafung von Theologen, die auf diese Kluft aufmerksam machen und Überlegungen anstellen, wie sie überbrückt werden könnte, nur eine hilflose und untaugliche Reaktion ist.

Denn sie verkennt das zentrale Problem, um das es hier eigentlich geht. Und das besteht nicht in einzelnen

Standards der Art „darf ich oder darf ich nicht?“; sondern es besteht in der veränderten Situation und im veränderten Funktionieren von Moral in der modernen freiheitlichen Gesellschaft. Letzteres wirkt sich zwangsläufig auch auf die Möglichkeiten der Einflussnahme des kirchlichen Amtes aus.

III. Moral in der modernen Gesellschaft

Man würde die Lage der Moral in der modernen, freiheitlichen Gesellschaft nicht angemessen charakterisieren, wenn man behaupten wollte, ihr Kennzeichen sei es, dass dort ein Kampf wüte zwischen Moral und Unmoral oder zwischen Verantwortlichkeit und Unverantwortlichkeit und dass mit den Grenzen der Kirche auch die Linie markiert wäre, wo die beiden Bereiche aufeinander stoßen. Denn auch dort, wo die offiziell vertretenen und empfohlenen konkreten Normen der Kirche nicht befolgt werden oder man ihnen sogar mit ausdrücklichen Vorbehalten begegnet, wird ja meist nicht einfach für Freiheit von Verantwortung plädiert: Maßnahmen zur Verhütung werden von jungen Leuten getroffen, um leichtfertige Schwangerschaften und Konflikte zwischen einem Kind und einem Abbruch wählen zu müssen, zu vermeiden. Auch die Absicht, den Partner oder sich selbst vor möglicher Ansteckung zu schützen, ist vielfach ein wirksames Motiv für präventives Verhalten. Intimität wird gewünscht und gesucht, aber so lange unter Vorbehalt gestellt, bis man sich des Partners und seiner selbst sicher sein kann. Treue und Authentizität werden vom Partner erwartet und in hohem Maße eingefordert, auch schon dann, wenn die Beziehung noch neu und fragil ist.

Das bedeutet nicht schon, dass alle sexuellen Verhaltensweisen, Arrangements und Lebensformen gleich gut sein müssten; andersherum gilt aber genauso: Es gibt keine Rechtfertigung dafür, alles, was von den kirchlichen Standards abweicht, unter einen negativen moralischen Verdacht zu stellen.

Tatsächlich spricht Vieles dafür, dass die Lage der Moral, auch der kirchlichen, in der modernen Gesellschaft vor allem dadurch gekennzeichnet ist, dass mehrere Moralen aufeinander treffen und sich samt ihren Ansprüchen und zentralen Anliegen übereinander schieben und aneinander reiben. Deutlich erkennbar ist z. B. ein Moraltypus, der ganz auf eigene Freiheit aus ist und die Selbstbestimmtheit der Lebensführung einfordert – von der Kindheit bis zum Sterben. Er gerät zwangsläufig in Spannung zu der Vorstellung, dass das Zusammenleben einen festen institutionellen Rahmen (Eheversprechen) und eine öffentliche Bestätigung (den Trauschein) braucht.

Zudem gibt es eine Moral des Aushandelns und Erprobens, die besonders Wert darauf legt, dass man erst einmal Erfahrungen machen muss, bevor man irgendwelche Verbindlichkeiten eingeht – Erfahrungen mit sich selbst und seinen Erwartungen etwa, aber auch Erfahrungen mit dem Anderen, der einem zwar sympathisch ist, aber den man erst noch besser kennenlernen muss, schließlich auch Erfahrungen mit dem Zusammenleben und mit der Spannung von Nähe und Distanz, die diesem eigen ist. Es liegt nahe, dass diese Sicht kaum mit der Vorstellung harmoniert, dass die Moralität einfach darin besteht, sich nach vorgegebenen Maßstäben zu richten, die auch für die früheren Generationen gegolten haben und die bei der Kirche und ihren amtlichen Vertretern vorgehalten werden.

Seit einiger Zeit ist noch ein dritter Moraltypus erkennbar: Sein zentraler Wert lautet „Inklusion“. Gemeint ist da-



Papst Franziskus begrüßt Kardinäle und Bischöfe bei der Eröffnung der Familiensynode am 6. Oktober 2014 in der Synodenaula des Vatikan.

Foto: Cristian Gennari/Siciliani/kna

mit eine Haltung des Annehmens trotz Hindernissen, des Normal-Findens, des gezielten Unterstützens, des Willkommenheißen für Andersartige. Ursprünglich als Anspruch für die weitergehende Integration von Menschen mit Behinderung formuliert, wird dieser Impuls längst auch auf andere Gruppen ausgedehnt, etwa auf Menschen mit homosexuellem Empfinden. Wer aber die primäre gesellschaftliche Aufgabe darin sieht, die Ausgrenzung von Menschen aufgrund körperlicher, geistiger, psychischer, ethnischer usw. Merkmale zu überwinden, muss sich schwer tun mit einem Denken, das von einer allen gleichen menschlichen Natur her argumentiert und beispielsweise jede gleichgeschlechtliche Aktivität als „unnatürlich“ oder sogar als „naturwidrig“ klassifiziert.

Alle diese doch recht unterschiedlichen Paradigmen von Moral sind in unserer Gesellschaft vorhanden und entfalten ihre Ansprüche. Und vielleicht ist der Bereich der privaten Lebensgestaltung sogar besonders stark von dieser Gemengelage betroffen, weil hier die Notwendigkeit einer Steuerung durch die Gesellschaft und einer äußeren Begrenzung viel weniger offensichtlich ist als in Bereichen wie schulischer Bildung, Zusammenleben, Versorgung mit Grundgütern oder auch wirtschaftliche Abläufe.

Man mag – als Eltern, als Großeltern, als kirchlicher Amtsträger oder schlicht als aufmerksamer Beobachter – diese Entwicklung bedauern; denn sie macht – das ist nicht zu bestreiten – Biographien und Beziehungen komplizierter; und natürlich birgt sie auch reichlich Konfliktpotenzial in sich. Aber verhindern kann man sie nicht, jedenfalls nicht durch amtliche Machtansprüche oder durch nostalgischen Pessimismus; die einzige Möglichkeit, sich ihr zu entziehen, wäre der Rückzug in kleine geschlossene Gruppen, wo die Geltung der früheren Sexualmoral mit Strenge durchgesetzt wird und gegen störende Einflüsse von außen durch Kontaktbehinderungen abgedichtet wird.

IV. Zweierlei Einsichten sind nötig

Wenn man Parallelgesellschaften aber nicht will – auch aus theologischen Gründen, weil die Botschaft des Evangeliums an alle gerichtet ist –, muss man meines Erachtens zwei Dinge tun: Ers-

ten muss man sich eingestehen, dass weder die Kirche noch die Theologie das Monopol für moralische Orientierungen und Bewertungen in der Gesellschaft haben und dass sie ihre Aufgabe nicht mehr darin sehen können, ihr diesbezüglich verbindliche Vorgaben zu machen. Die zweite Aufgabe besteht darin, zu hören, offen und sensibel zu sein für das Ethos, das in der Gesellschaft entsteht und heute häufig durch bestimmte soziale Bewegungen vorangetrieben wird; die eigenen Überzeugungen, Erfahrungen und Symbole anzubieten und sie so zu begründen und zu formulieren, dass sie als Beitrag zur gesellschaftlichen und individuellen Urteilsbildung wahrgenommen werden können.

Es ist allgemein bekannt, dass es im Vorfeld der Bischofssynode 2013 eine Befragungsaktion des Vatikan mit 39 Fragen zur „Familienpastoral“ gegeben hat. Die erklärte Zielsetzung dieser Befragung war die „aktive Teilnahme“ der Teilkirchen an der Vorbereitung der Synode. Die Unklarheit, wer eigentlich zu antworten eingeladen war, die stark binnenkirchliche Sprache, in der die Fragen abgefasst waren, der Verzicht auf sozialwissenschaftlich valide Repräsentativität und das sehr enge Zeitfenster waren sicherlich erhebliche Mängel dieser Aktion. Aber trotz dieser Mängel war die Befragung ein Versuch und ein Signal in Richtung: „Ja, wir wollen hören, und Ihr dürft sagen, wie *ihr* es seht, einschließlich dessen, was euch stört oder fehlt.“

Derlei Befragungen sind in modernen Demokratien gang und gäbe, aber eben gar nicht in der katholischen Kirche. Während der Synode im Oktober des vergangenen Jahres gab es zudem die viel beachtete Mahnung des Papstes an die Synodalen, offen und „mit Freimut zu sprechen und mit Demut zu hören“; und an anderer Stelle die Ermahnung, die Synode nicht dazu zu missbrauchen, „schöne und originelle Ideen zu diskutieren oder zu sehen, wer intelligenter ist“.

Das ist nicht nur ein neuer Stil, sondern auch ein ganz anderer Typ der Verständigung und des Reflektierens und Sprechens über Moral. Bis dahin war es ja vor allem das Lehren gewesen; seinen Ausdruck und Niederschlag fand dieser Typus in Enzykliken des Papstes und in teilweise sehr umfangreichen Lehrschreiben der Glaubenskongregation mit dem

bezeichnenden Titel „Instruktion“. Gemeint ist mit „Instruktion“ eine Bekanntmachung, eine Mitteilung, Anleitung, aber es klang auch oft nach Vorschrift einer oder mehrerer Positionen. Diese Art der moralischen Kommunikation von oben nach unten war es auch, die in vielen Antworten auf den vatikanischen Fragebogen scharf kritisiert worden ist. Sie präsentierte Moral in Gestalt von Vorschriften; sie formuliere das, was als wichtig erscheint, stets als Verbot und sie setze moralischen Ernst mit Rigorosität der Anforderungen gleich.

Der so charakterisierten Sexualmoral wurde von vielen Befragten Lebensferne und Irrelevanz für die eigene Lebensführung bescheinigt. Im Zusammenhang mit solcher Kritik wurden aber erstaunlicherweise durchaus auch positive Erwartungen an die Kirche als Instanz und Akteur der Moral geäußert; nämlich die, zu ermutigen, zu unterstützen und solidarisch mitzutragen, wo Probleme vorhanden sind. Sofern sich die Kirche zu moralischen Themen aber öffentlich äußern wolle, solle sie sich bemühen, in den Menschen Einsicht und Überzeugungen entstehen zu lassen. Der Kirche wird also trotz deutlicher Kritik durchaus etwas zugetraut. Zunächst einmal, dass sie zu selbstkritischer Korrektur in der Lage ist. Darüber hinaus, dass in ihr eine Idee und eine Perspektive vorhanden ist, die dem Menschen und den Beziehungen zwischen Menschen irgendwie gut tun. Was aber ist diese Idee und Perspektive, die mit Kirche verbunden werden und noch immer Attraktion ausstrahlt?

V. Vier theologiegeschichtliche Eckpunkte katholischer Sexualmoral

In vergrößernd-vereinfachendem Blick auf zweitausend Jahre Theologiegeschichte sind es vor allem vier Punkte, die eine maßgebliche Rolle gespielt haben in der katholischen Sexuallehre. Der erste ist der Aspekt der Schöpfung: Mann oder Frau sein, Sexualität als intensivste Weise des einander „Erkennens“, Freundschaft und gegenseitige Unterstützung, Elternschaft – das alles gehört elementar zur Schöpfung Gottes und ist gut. In der Zeugung können sich Menschen – so das Zweite Vatikanum – in besonderer Deutlichkeit als „Mitschöpfer Gottes“ erleben. Die Theologie hat auf großen Strecken und noch bis in die jüngste Zeit hinein diese theologische Überzeugung von der Schöpfungsdignität der Sexualität mithilfe des Begriffs der „Natur“ und Theorien vom Naturgesetz bzw. Naturrecht interpretiert.

Allen diesen Theorien, die ihren Ursprung in der griechischen Philosophie der vorchristlichen Jahrhunderte haben, im Christentum aber mit dem Schöpfungsglauben verknüpft wurden, liegt die Vorstellung zugrunde, dass es in der Wirklichkeit selber, also in der uns umgebenden Natur genauso wie im Menschen und im Zusammenleben, eine vorgegebene Gesetzmäßigkeit gibt, heute würden wir vielleicht eher sagen: Strukturen, die eingestiftet sind und nicht erst durch Menschen gemacht oder gesetzt wurden. (Das Wort „Natur“ kommt ja von lat. nasci, „geboren werden“, also bedeutete „Natur“ wörtlich das, was man schon von Geburt an hat oder mitbringt, z. B. Leiblichkeit, Wachsen-müssen, Selbsterhaltungstrieb, Bedürftigkeit, Verwundbarkeit usw.). Weil diese Strukturen „unbeliebig“ sind, gelten sie auch als maßgeblich für das richtige Handeln. Für die kirchliche Sexualmoral bedeutet(e) das dann vor allem:

1. Es gibt zwei Geschlechter, und jeder Mensch gehört einem dieser beiden Geschlechter an; die Zweigeschlechtlichkeit an sich und auch jede Form von

Sexualität sind auf die Erzeugung von Nachkommenschaft ausgerichtet.

2. Es darf keine Empfängnisverhütung stattfinden, weil die ja zum Ziel hat, den naturgegebenen Zweck der Sexualität zu verhindern. Genauso wenig darf es aber auch künstliche Zeugung geben, weil diese darauf zielt, Menschen ohne einen Sexualakt hervorzubringen.

3. Die Rollen von Mann und Frau in der Familie, in der Arbeitswelt und in der Öffentlichkeit sowie die Ordnung zwischen ihnen definieren sich von ihren biologischen Aufgaben her. Dies hat vor allem massive Folgen für die Lebensmöglichkeiten von Frauen.

Diese Denk- und Argumentationsstruktur stößt seit mindestens hundert Jahren auf scharfe Kritik. In dieser Kritik lassen sich nach Art der Argumente unterschiedliche Phasen beobachten. Die erste und für die Theologie vielleicht nachhaltigste war die Entdeckung der geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingtheit der genannten Auffassungen; entsprechende Argumente wurden vor allem im Zusammenhang der Kritik an der Enzyklika „Humanae vitae“ breit vorgebracht. Die zweite Stufe kann durch die Stichwörter Feminismus, Frauenpolitik und Gender-Diversity charakterisiert werden. Die dritte, im Moment akute Phase der Kritik ist der sogenannte Gender-Mainstreaming. Es handelt sich dabei um einen radikalen Konstruktivismus; sein Widerpart ist der sogenannte Naturalismus, die Rechtfertigung sozialer Rollen und Kategorisierungen durch Rekurs auf Natur, Biologie oder Anatomie. Was üblicherweise als weibliches oder männliches Wesen gekennzeichnet wird, sei nicht einfach Schicksal, sondern gesellschaftlich und kulturell konstruiert, also flexibel. In der Polemik begegnet diese These von der gesellschaftlichen Konstruiertheit des Geschlechts und die Forderung nach Dekonstruktion der binären Kategorisierung (Judith Butler) unter dem Schemafnamen „Gender-Ideologie“ (so übrigens auch im Beratungstext für die Bischofssynode).

Man wird deshalb die Idee einer menschlichen Natur als normativer Instanz und die Theorie vom Naturrecht nicht sofort verwerfen, denn sie ist vielleicht an anderer Stelle, etwa bei der Grundlegung der Menschenrechte und des Völkerrechts unverzichtbar. Aber man wird auch kirchlicherseits anerkennen müssen, dass dieser Vorstellung von „Natur“ und „natürlich“ gerade in der Sexualmoral viel zu viel an konkreter Normierung abverlangt wurde, und dass „Natur“ tendenziell mit biologischen Sachverhalten gleichgesetzt wurde; und ferner, dass die Vielfalt in Geschichte und Kulturen doch erheblich größer ist, als früher vermutet und vorausgesetzt wurde.

Der zweite, konstitutive Eckstein in der katholischen Sexualmoral ist die Treue, auch die sexuelle Treue, die mehr meint als den Verzicht auf Intimität mit anderen Personen neben dem eigenen Partner. Treue ist vielmehr positiv die Haltung, die Beziehung zum Partner im Fluss der Zeit gegen alle Veränderungen der Umstände, der sozialen Umgebung, der Gesundheit und der altersbedingten Abnahme der Vitalität durchhalten zu wollen. So verstandene und durchgehaltene Treue ist etwas, was die in der Glaubensgeschichte bezugte Zuewandtheit Gottes zum Menschen abbilden und sogar erfahrbar machen kann.

Die Theologie hat diesen letzten Gedanken seit dem Hochmittelalter in der Weise zum Ausdruck gebracht, dass sie die Ehe als Sakrament klassifiziert hat und den anderen damals schon anerkannten sechs Sakramenten beigefügt hat. Aber auch hierbei gab es im Lauf der weiteren Kirchengeschichte fragwürdige Entwicklungen: Eine dieser

Entwicklungen bestand darin, dass die Sakramentalität sehr stark mit Kategorien des Vertragsrechtes ausgestaltet wurde, sodass die konkreten Möglichkeiten der einzelnen Menschen ebenso wie die Beziehungsqualität in den Hintergrund gerieten. Eine andere Fehlentwicklung, deren Auswirkungen bis in die aktuelle Gegenwart nachwirken, war die Verkürzung des Sakramentenverständnisses der Ehe auf den Zeitpunkt des Eheabschlusses, also auf die Hochzeit. Das wird aber der gelebten Beziehung in ihrer zeitlichen Ausdehnung und in ihrer Ausgefülltheit durch Schwangerschaften, Erziehung, Entwicklungen und Ereignisse bei den Kindern, das Bestehen von Krankheiten, Berufsunsicherheiten, Pflegeverpflichtungen gegenüber alt werdenden Eltern, sozialem Engagement und Anderem mehr in keiner Weise gerecht. Solches Ehe-Leben ist aber gerade der eigentliche Raum, wo Treue gelingt oder aber scheitert.

Treue im sexuellen Verhalten ist der Ausdruck hiervon, aber nicht das ausschließlich Entscheidende. Die Fokussierung auf den Eheabschluss gilt übrigens auch für die einzige kirchliche Möglichkeit der Eheauflösung, nämlich die sogenannte Annullierung. Sie kann gewährt werden, wenn der Nachweis erbracht wird, dass die Voraussetzungen einer gültigen Ehe schon beim Eheabschluss nicht stimmten, also das der Eheschließung folgende gemeinsame Leben, in dem ja vielleicht sogar Kinder geboren wurden, in Wahrheit nie wirkliches eheliches Leben gewesen ist. Auch das mag auf den einen oder anderen Fall zutreffen, aber keinesfalls für jede gescheiterte Beziehung.

Praktizierte Sexualität schafft nicht automatisch Beglückung und Freude, sondern kann auch Mittel sein, um Macht, Dominanz, Besitzenwollen, Ausbeutung von Abhängigen, Herabsetzung, Demütigung und Gewalt auszuüben. Diese Beobachtung und zu jeder Zeit auch schmerzlich gemachte Erfahrung hat in der christlichen Theologie einen festen Platz: Sexualität partizipiert wie alles menschliche Handeln an der Möglichkeit von Versagen und Schuld. Die beim Menschen im Unterschied zu den anderen Lebewesen ständig vorhandene Möglichkeit sexueller Erregbarkeit und starker Gefühle lassen die Gefährdung für die Tradition sogar besonders groß erscheinen. Folgenreich und hoch problematisch wird freilich die Deutung dieses ständig vorhandenen Verlangens und der das sexuelle Tun unweigerlich begleitenden Lust als Strafolgen der Erbsünde. Die Aktivierung des Verlangens galt infolge dieser Deutung nur unter der Voraussetzung als sündlos, dass sie entweder der Zeugung eines Kindes oder wenigstens der Vermeidung von Unzucht des Partners diene.

Auch wenn diese Deutung, die von Augustinus entwickelt wurde und durch verschiedene Renaissance seiner Theologie in der Kirchengeschichte zu nachhaltigem Einfluss gelangte, heute nicht mehr, seit dem Zweiten Vatikanum auch kirchenamtlich nicht mehr vertreten wird, hat sie viel dazu beigetragen, dass auf große Strecken der Kirchengeschichte in der Sexualität etwas Bedrohliches, Irritierendes und im Grunde Animalisches gesehen wurde, das unentwegt diszipliniert und zurückgedrängt werden muss, damit das Höhere im Menschen, nämlich seine Vernunft und Beherrschtheit, nicht das Nachsehen hat und unter die Botmäßigkeit des Lustverlangens gerät.

Es gehört zu den Akzenten, die das Zweite Vatikanische Konzil in der Ehelehre gesetzt hat, dass es diese sog. Ausgleichstheorie der Lust einfach fallen ließ und sogar explizit von der „sittli-

chen Würde“ jener Akte sprach, durch die die Partner „eins werden“ (GS 49), nachdem es zuvor schon die eheliche Liebe ausdrücklich als aus der göttlichen Liebe hervorgehend bezeichnet hat (GS 48). Der Vollzug der Ehe wird außerdem als besonderer Ausdruck und als Verwirklichung der Liebe qualifiziert (GS 49).

Die emphatische, fast hymnische Lobpreisung der ehelichen Liebe in der Pastoralkonstitution (GS 47-52) ist vor allem ein starkes theologisches Statement: Denn es macht klar, dass Liebe im Sinne erotischer und sexueller Liebe nicht automatisch im Gegensatz zur christlichen Liebe, dem Inbegriff aller Gebote, steht, sondern eben auch deren Ausdrucksform, ihr Zeichen und Mittel sein kann und oft auch ist. Das ist natürlich auch eine implizite Distanzierung von den leibfeindlich-spiritualistischen Denkströmungen der Tradition, die den Menschen nicht als Einheit begreifen konnten, sondern nur als Zweifelt, zusammengesetzt aus Körper und Seele, oder gar als Dreifelt aus Körper, Geist und Seele und infolgedessen die sexuelle Liebe bloß als Zugeständnis an das Animalisch-Körperliche im Menschen nehmen konnten, also als das Andere oder gar als den Gegensatz zur christlich verstandenen Liebe.

VI. Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik

Rückblickend wurden vier Perspektiven genannt, die für eine theologische Begründung der Sexualethik von Relevanz sind.

Teil der Schöpfungswirklichkeit, was heißt: Ja, Sexualität gehört zum Menschen; sie ist in der Fruchtbarkeit und in der erfüllten Beziehunghaftigkeit sogar Element der Ebenbildlichkeit Gottes, der Leben schafft und Beziehung segnet. Deshalb müssen wir sie weder für schmutzig halten noch uns ihrer schämen.

Treue, das heißt: Es besteht die Möglichkeit eines Lebensbundes, bei dem Gott ins Spiel kommt, wenn wir es wagen, einem anderen Menschen vorbehaltlos zu vertrauen, uns „mit Haut und Haaren“, also ohne Verstellung und Kaschierung unserer Schwächen auf ihn einzulassen und gemeinsam etwas ganz Neues schaffen.

Sünde, das heißt: Sexualität ist keine Garantie für Glück, sondern auch Risiko, an Anderen schuldig zu werden, trotz und gerade wegen der privilegierten Nähe und Intimität, die sich die Partner einräumen.

Liebe, das heißt: Es gibt zwar verschiedene Formen von Liebe, und Liebe ist nicht gleich Liebe. Aber Geschlechts- und Nächstenliebe schließen sich auch nicht aus, sie sind sogar ineinander transformierbar und können aufeinander verweisen. Also kann auch die Ehe eine Form des Lebens in der Nachfolge sein und ein Mittel der Heiligung.

Im Laufe der Theologiegeschichte mussten diese Perspektiven immer wieder von Neuem herausgearbeitet, verständlich gemacht, aber auch gegen gängige Weltansichten und religiöse Strömungen verteidigt werden. Dabei ist sicher manches einseitig oder „schief“ gelaufen, und manches aus diesen Auseinandersetzungen wurde dann durch die Zeit weitergeschleppt. Das zu sichten, zu klären und zu unterscheiden macht die Arbeit der Theologen unverzichtbar. Zugleich bedeutet es aber (leider) auch, dass es in der langen und reichen Tradition vieles gibt, auf das sich Leute, die nicht dazulernen wollen, berufen können.

Aber vielleicht sind gerade diese vier theologischen Eckpunkte auch dasjenige, worin mit den Visionen und Hoffnungen, die heute mit der Lebensform

Zum Tode von Professor Hans F. Zacher

Prof. Dr. Hans F. Zacher ist am 18. Februar 2015, am Aschermittwoch, gestorben. Hans F. Zacher, Professor em. für Öffentliches Recht an der Universität München und ehemaliger Präsident der Max-Planck-Gesellschaft (1990 bis 1996), war 29 Jahre lang Mitglied unserer Akademieleitung. Akademiedirektor Dr. Florian Schuller bezeichnete Zacher als „Urgestein“ unseres Hauses. „Mit seiner kantigen Persönlichkeit bleibt er auch mir selbst ein großes Vorbild“, fuhr Florian Schuller fort.

Der 1928 in Erlach am Inn geborene Vater von sieben Kindern war ab 1971 Professor in München. Von 1981 bis 1984 engagierte er sich als Vorsitzender des Münchner Hochschulkreises für die Katholische Akademie Bayern. 1984 in den Wissenschaftlichen Rat berufen, wurde er sofort in die Akademieleitung gewählt, der er bis 2013 angehörte.

Bei einer Rede im November vorigen Jahres, anlässlich eines Festlichen Abendessens der Akademieleitung zu seinen Ehren, äußerte Hans Zacher gegen Ende auch einen Wunsch, wie er sich die Arbeit der Akademie in Zukunft wünscht. „Institutionen wie die Katholische Akademie sind etwas sehr Wichtiges, und ich glaube, für diese Begegnung von Wahrheit und Unwahrheit werden die katholischen Akademien und wird die Katholische Akademie



Hans F. Zacher (geb. 1928, gest. 2015) war 29 Jahre Mitglied der Akademieleitung.

in Bayern noch unendlich wichtiger, wenn die Kirche nicht untergehen soll.“

Einer seiner letzten Kontakte zur Katholischen Akademie war ein brieflicher Neujahrsgruß, in dem die bewegenden Worte standen: „Dankbarkeit freilich empfinde ich für viele Gefährten, die mit mir in der Akademie zusammengearbeitet haben. Sie zu erleben war so oft Bereicherung und Kräftigung für immer. □

Ehe verknüpft werden, nämlich Ganzheitlichkeit, Vorbehaltlosigkeit, Dauer und Kreativität, hohe Übereinstimmung besteht und deshalb auch unter den heutigen Lebensbedingungen zu existentiellen Wagen und zu realistischem Gestalten ermutigt werden darf.

Welcher Weg angesichts der geschilderten Lage und unter Wahrung dieser theologischen Eckpunkte zu gehen ist, bringt der Titel bündig auf den Punkt: „Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik“. Das ist natürlich zunächst einmal ein Arbeitsprogramm für meine eigene Fachdisziplin, die Moralthologie. Ob auch die Kirche in ihrer Lehre sich das zu eigen macht, bleibt abzuwarten. Aber sie täte gut daran, davon sind die allermeisten Fachvertreter überzeugt.

Von der Sexualmoral zur Beziehungsethik – damit soll zunächst markiert werden, dass die entscheidende Perspektive, unter der sexuelles Tun überhaupt zu einer Angelegenheit moralischen Handelns und dann auch zu einem Gegenstand ethischer Reflexion wird, nicht das individuelle Lusterleben ist, das irgendwelche Regeln braucht, die es in Schach halten. Nein, der entscheidende Punkt ist vielmehr der Umstand, dass sexuelles Handeln so gut wie immer mit sozialen Beziehungen verknüpft ist. Also geht es nicht in erster Linie um das Erleben von Lust und die Frage, unter welchen Bedingungen und mit welchen Intentionen das Bedürfnis danach erlaubter- oder unerlaubterweise Befriedigung finden darf. In den Blick zu nehmen ist das Beziehungsgeschehen und die Sexualität als eine dem Menschen mögliche Sprache und als Medium für Beziehung zu einem anderen Menschen.

Sprache hat viele Funktionen. Sie kann etwas ausdrücken, Gefühle und Befindlichkeiten etwa. Sie kann etwas mitteilen oder signalisieren, z. B. vorbe-

haltlose Annahme, die Bereitschaft zu Solidarität, zum Trösten oder Mitfühlen. Sie kann Verständigung schaffen, Kommunikation am Leben erhalten und mit Inhalt füllen. Sie kann früher Erlebtes oder Gefühltes aufbewahren oder wieder gegenwärtig werden lassen. Sie kann Konflikte klären und Differenzen erträglich machen. Sie kann von Druck und Frust befreien und sie kann zum Glück auch feiern und in gemeinsamer Kreativität münden. Allerdings kann Sprache manchmal auch der Verstellung und der Täuschung dienen, der Störung einer guten Atmosphäre und sogar der gewollten Verletzung.

Wenn es aber bei der Moral sexuellen Verhaltens und bei der ethischen Reflexion darüber zentral und eigentlich um die Ermöglichung, um die gegenseitige Beachtung und die Gerechtigkeit innerhalb der Beziehungen zum anderem als anderen und zusätzlich als geschlechtlich anderem und mittelbar auch zum anderen als generationell Neuem geht, dann muss ein weiteres Feld der ethischen Reflexion darin bestehen, zu bedenken und zu thematisieren, was solche Partnerschaft verhindert, ihr Schaden zufügen kann oder sie zerstört. Folglich müssen vor allem Gewalt, Vergewaltigung, Missbrauch, Vergegenständlichung zum bloßen Objekt der Lust, Behandlung als Ware und sämtliche Formen sexueller Belästigung und Demütigung in den Blick genommen werden. Alle diese Arten des Angriffs auf Beziehungsmöglichkeit und auf reale Beziehungen können individuelle wie auch sozialstrukturelle Ausprägungen annehmen.

Entsprechende Erfahrungen dürften prozentual häufiger von Frauen gemacht und erlitten worden sein als von Männern. Vielleicht ist das mit ein Grund dafür, dass sich die traditionelle Sexualethik über den Zusammenhang

von Macht und Sexualität ausgeschwiegen hat. Sie wurde ja von Männern formuliert, auch in der Theologie und in der Beichtpastoral. Auch diese Perspektive darf man bei der fälligen Revision der Sexualethik nicht übersehen.

VII. Positionelle Folgerungen

Die sexualethischen Debatten der letzten Jahrzehnte hatten ihren Fokus weitgehend in ganz konkreten normativen Positionen der kirchlichen Lehre. Das war naheliegend, weil Konflikte und Empörung über solche konkreten Positionen ja meist der Auslöser für entsprechende Debatten gewesen waren.

Allerdings reicht diese Art der Debatteführung nicht aus. Wenn man jetzt – etwa im Ausgang von der Synode – ein neues Kapitel in der kirchlichen Pastoral aufschlagen möchte, dann muss man gründlicher und im größeren Zusammenhang nachdenken. Die formelle Rücknahme einer von der Mehrheit der Gläubigen längst nicht mehr verstandenen und im Alltagsleben der Gemeinden auch vielfach nicht mehr befolgten kirchenrechtlichen Vorschrift (z. B. den Ausschluss der wiederverheirateten Geschiedenen von der Eucharistie oder der Verzicht auf die Verurteilung von Homosexualität) ist nur eines. Aber es geht eben auch um viel mehr, etwa darum, wie mit der Realität des Scheiterns umzugehen ist, welche Art von Hilfe in Krisen bereitgestellt wird, wie man mit Stigmatisierungen, die ja da sind, umgehen soll und so fort. Was dazu beitragen könnte, ist gerade die stärkere Fokussierung auf die Grundlagen und die Prinzipien wie etwa Behutsamkeit, Rücksichtnahme, Ganzheitlichkeit, Akzeptanz, Achtung vor der Andersheit des anderen, Personalisierung, Wahrhaftigkeit, Kultivierung, gegenseitige Förderung, Bereitschaft zum Verzeihen.

Freilich müssen wir dann in der Kirche auf allen Ebenen auch realisieren und ernst nehmen, dass konkrete Normen für das Verhalten und allgemeine Prinzipien etwas Verschiedenes sind. Das heißt näherhin: Aus Prinzipien lassen sich nicht einfach die konkreten Normen des verbotenen und richtigen Verhaltens ableiten. Und umgekehrt dürfen konkrete Normen, die unter bestimmten Erkenntnisbedingungen in der Vergangenheit gewonnen und formuliert wurden, nicht mehr ohne weiteres als immer und ausnahmslos geltende Prinzipien genommen werden. Das Verhältnis zwischen prinzipiellen Orientierungen und dem angemessenen Handeln des einzelnen, der handeln muss und der ja eine lebensgeschichtliche Entwicklung absolviert hat, ist komplizierter – psychologisch wie auch sozial, und übrigens auch logisch und ethisch. Wenn es sich einfach bloß um ein deduktives Verhältnis handeln würde, bräuchten wir in anderen Bereichen auch keine Ethikräte für die Politik, keine Ethikkommission in der Forschung und keine Beratungsgremien in Wirtschaft, Verwaltung und Kliniken.

Der stärkere Blick auf die Grundsätze als Kriterien ist nicht zuletzt auch deshalb hilfreich, weil unter dieser Perspektive die Kontinuitäten deutlicher hervortreten. Das ist in der augenblicklichen innerkirchlichen Situation von großer Wichtigkeit im Hinblick auf diejenigen, die die Moral vor allem als ein Lehrgebäude über Moral verstehen, ganz in Parallele zu den dogmatischen Wahrheiten. Manche von diesen Gläubigen haben ja den Eindruck bzw. den Verdacht, dass die Morallehre durch die jetzt auch von oben her unterstützte (oder zutreffender: zugelassene) Neubestimmung gefährdet oder leichtfertig preisgegeben würde. Und deshalb ist diese Bischofssynode durchaus auch ein riskantes Unternehmen und ein Kraftakt.

Dieser Kraftakt hätte sich aber schon gelohnt, wenn wenigstens das eine oder andere Signal bei den Problemen gesetzt würde, die schon seit Jahren, ja Jahrzehnten auf den Nägeln brennen und die Kluft zu den Gläubigen sich immer weiter öffnet; und sei es auch „nur“, dass die Menschen in ihren Lebensrealitäten sich mehr ernst genommen und akzeptiert fühlen könnten, dass Gewissensentscheidungen stärker respektiert würden und dass evangeliumsnähere Formen des Umgangs mit Scheitern und Neuanfängen gefunden würden. Ein ermutigendes Signal könnte auch so aussehen, dass es den Ortskirchen überlassen bzw. aufgetragen würde, jeweils in ihrem Bereich angemessene Lösungen und Antworten zu finden und auf den Weg zu bringen.

Die Frage, ob und wie in der Kirche, in ihrer Lehre, in ihrer Disziplin und in ihren moralischen Bewertungen Veränderungen stattfinden können oder dürfen, spielt in den gegenwärtigen Debatten ebenfalls eine große Rolle, insbesondere bei vielen Bischöfen. Und auch bei vielen älteren Gläubigen, die der Kirche ihr ganzes Leben lang „die Stange gehalten“ haben. Die Frage Kontinuität/Diskontinuität scheint zwar eine bloß theoretisch interessierende Frage auf einer Metaebene zu sein. In Wirklichkeit ist sie aber ein schwieriges Problem der Theologie und auch der menschlichen Psychologie, weil sich Menschen mit 60, 70 oder 80 Jahren durchaus daran erinnern, was das Ernstnehmen dieser Maßstäbe in ihrer Biographie „gekostet“ hat – positiv oder auch negativ.

VIII. Die Veränderung von ethischen Positionen: Wandel oder Bruch?

Das ist der Hintergrund, vor dem ich jetzt kurz skizzieren möchte, welche Möglichkeiten bestehen, zu dieser Frage Stellung zu beziehen, natürlich unter Berücksichtigung der gegenwärtigen Debatten. Da gibt es neben jenen Stimmen, die sagen, man könne allenfalls über die pastorale „Anwendung der Lehre“ reden, nicht aber über deren Inhalte, und denen, die an die Möglichkeit des durch die besonderen Umstände gerechtfertigten Abweichens eines Einzelnen von der generellen Vorschrift erinnern, drei solcher Strategien:

Die erste hebt ab auf die Vielstimmigkeit der kirchlichen Lehre schon in der Geschichte und auf ihre bleibende Interpretationsbedürftigkeit. In den Worten des Bischofs von Antwerpen, Johan Bonny, hört sich das etwa so an: „Die Lehre der katholischen Kirche über Ehe und Familie ist in einer breiten Tradition zu finden, die im Laufe der Geschichte immer neu Form und Inhalt erhalten hat. Diese Entwicklung ist nicht zu Ende. Jede Zeit konfrontiert die Kirche mit neuen Fragen und Herausforderungen. Sie muss es wagen, ihre Aussagen im Licht der ganzen Tradition immer wieder neu zu lesen.“

Die zweite Möglichkeit der Deutung oder Verarbeitung von Veränderung, die doch zugleich an der Selbigkeit festhalten möchte, ist die, die durch das Stichwort „Gradualität“ bezeichnet wird. Gradualität, dem lateinischen Ursprung nach heißt das „Schritt“, möchte ernst damit machen, dass sich die Menschen stets in einem Entwicklungsprozess befinden, der schon Schritte auf dem richtigen Weg realisieren kann, bevor er die Vollgestalt erreicht. Der Gedanke dahinter ist: Die Normen des richtigen Handelns stehen fest und sind in ihrem Anspruch objektiv unverhandelbar; aber man muss der Tatsache Rechnung tragen, dass die konkreten Menschen in ihren Fähigkeiten und Möglichkeiten ihnen noch nicht oder nicht in vollem Umfang entsprechen können. In der Konsequenz erscheint die ethische

Qualifizierung von Lebensformen, Beziehungen und Verhaltensweisen in entweder richtig oder falsch, in entweder gut oder verwerflich, aber auch in regelgerecht oder irregulär als unangemessen und vorschnell, obschon diese digitalen Bewertungspaare als orientierende Gegensätze ihren Sinn und ihren Ort haben. Anders gesagt: Eindeutige und schroffe Klassifizierungen führen zwangsläufig zu ungerechten Verurteilungen oder zu unbedachten Herabsetzungen und zum Übersehen von Anstrengungen und Bemühungen auf dem Weg. Anstelle des Entweder-Oder tritt die Perspektive des Mehr oder Weniger.

Ein dritter Typ der Deutung und Verarbeitung von Veränderungen könnte darin bestehen, eine Position dem Wortlaut nach stehen zu lassen, aber ihr eine neue und weitere Interpretation zu geben nach dem Muster: „Heute verstehen wir die eigentliche Intention dieser Festlegung anders.“ Nach diesem Typus wurde in Texten des Zweiten Vatikanums mehrfach verfahren, etwa auch bei der Erklärung zur Religionsfreiheit, die eben nicht nur als Beendigung einer eigenen ungenuten Tradition dargestellt wird, sondern auch als Frucht einer in der ganzen Kirchengeschichte vorhandenen Bemühung um die Respektierung des Glaubensaktes.

Es geht dabei aber nicht um ein Zurechtbiegen durch Interpretation, sondern um das Entdecken unausgeschöpfter Potentiale in den Quellen und das Aufdecken der Einseitigkeit der Wirkungsgeschichte. Ein Beispiel sind etwa die Unzuchtsklauseln im Matthäusevangelium, die in der kirchlichen Tradition keine Rolle gespielt haben, aber belegen, dass schon die frühen Gemeinden damit gerungen haben, in voller Kenntnis der jesuanischen Ablehnung der jüdischen Scheidungspraxis der Realität gescheiterter Ehen gerecht zu werden. Auch bei den biblischen Stellen, die Homosexualität verurteilen, sind Grenzen zu erkennen, insofern hierbei nicht eine homosexuelle Disposition im heutigen

Sinn im Blick war, sondern homosexuelles Verhalten von Heterosexuellen sowie fremdreligiöse und magische Rituale. Bei beiden Themen öffnen also die herausgefundenen „Lücken“ in der traditionellen Lehre Spielräume für neue Konkretisierungen.

Mir plausibler erscheint aber eine andere, also vierte Umgangsweise: nämlich das Eingeständnis und die Entschlossenheit, dass nicht nur die einzelnen Menschen, sondern auch die Kirche und die Theologie dazulernen können und es auch müssen. Dazulernen auch und vor allem vom Zuwachs der Erkenntnis in den Wissenschaften vom Menschen. Dazulernen von der Wahrnehmung anderer Kulturen in der globalisierten und sich globalisierenden Welt. Dazulernen auch von den Erfahrungen, die Menschen in ihrer Biographie, in ihren Beziehungen und in ihren Familien machen. Dazulernen auch von den immer wieder neuen Erfahrungen, die Menschen, die versuchen ihr Leben am Evangelium auszurichten, machen. Dazulernen auch von der Praxis anderer christlicher Kirchen, die auf der Grundlage derselben biblischen Tradition andere Regelungen getroffen haben.

Papst Franziskus hat für solches Dazulernen mit der Einberufung der Synode zumindest einen Gesprächsraum eröffnet. Es wäre befreiend und vielleicht auch wohltuend für viele Menschen, gläubige wie auch nichtgläubige, wenn daraus ein neuer Prozess des miteinander Sprechens, des Austauschens und Suchens nach tragfähigen Orientierungen, des Ermutigens und Beistehens der Menschen, die in Beziehungen leben, auch des Anerkennens und Respektierens, des Beratens und Inspirierens hervorwüchse. Fertige Antworten liefern wird eine Synode, die nur wenige Wochen dauert, wohl kaum; aber vielleicht kann sie das andere Paradigma einer Moral, die ermutigt, unterstützt, respektiert und orientiert, voranbringen. □

Kommende Akademieveranstaltungen

Diese Terminvorschau ist vorläufig. Sie entspricht dem Stand unserer Planungen. Zu allen Veranstaltungen werden rechtzeitig jeweils gesonderte Einladungen ergehen. Dort finden Sie dann das verbindliche Datum und den endgültigen Titel.

Lesung

Montag, 13. April 2015

Eröffnung des LIT.fests 2015 mit Hanns-Josef Ortheil

Diese Veranstaltung wird live im Internet unter www.kath-akaemie-bayern.de gestreamt.

Junge Akademie auf dem LIT.fest 2015

Montag, 20. April 2015

Lesung mit Thomas Hürlimann im Verkehrszentrum des Dt. Museums

Forum

Dienstag, 21. April 2015

Der armenische Genozid vor 100 Jahren

Vernissage

Mittwoch, 22. April 2015

Skulpturen von Josef Lang

Junge Akademie

Mittwoch, 22. April 2015

Filmreihe „So hab ich das noch nie gesehen“ (Film: „Who Am I“)

DÖSTA-Tagung in Zusammenarbeit mit der Evangelischen Akademie Tutzing

Donnerstag bis Samstag,

23. bis 25. April 2015

Heillos gespalten? Segensreich erneuert?

500 Jahre Reformation – vielseitig und ökumenisch betrachtet

Junge Akademie auf dem LIT.fest 2015

Montag, 27. April 2015

Lesung mit Andreas Maier im Verkehrszentrum des Dt. Museums

Reihe Partizipation III

Donnerstag, 30. April 2015

Partizipation in der Kirche

SZ-Gesundheitsforum

Dienstag, 5. Mai 2015

Gesundheit und Geld. Ökonomisierung im Krankenhaus

Buddhismus und Christentum – Grundpositionen im Diskurs

Was der Himmel für die Christen bedeutet, ist das Nirvana bei den Buddhisten. Und während Buddhisten an die Wiedergeburt glauben, kennen Christen die Vorstellung vom Fegefeuer. Aber lassen sich diese Grundpositionen der beiden großen Weltreligionen so einfach gegenüberstellen, oder tut man der jeweils anderen Seite damit Unrecht? Die Katholische Akademie Bayern wollte es genauer wissen: Bei vier Veranstaltungen der Reihe „Christentum und Buddhismus im

Gespräch“ im Jahr 2014 stellten jeweils ein Vertreter der Religionen einen der Kernbegriffe des Christentums bzw. des Buddhismus vor, die sich aus jeweils ähnlichen menschlichen Grunderfahrungen zu speisen scheinen. Am 30. Dezember 2014 referierte der Wiener Professor Jan-Heiner Tück zum Thema Fegefeuer, Sylvia Wetzels aus Berlin trug mit ihrem Referat über Wiedergeburt die buddhistische Vorstellung von dem, was Menschen nach dem Tod erwarten, vor.

Wiedergeburt: Fluch, Segen oder frommer Glaube?

Sylvia Wetzels

I. Die Antwort des Buddha

Seit Ende der 1970er Jahre befasste ich mich – meist fulltime – mit Buddhismus, und ich habe seither sehr viele buddhistische Vorträge gehört, sehr viele buddhistische Bücher gelesen und mich mit sehr vielen meditationserfahrenen und belesenen Buddhisten und Buddhistinnen über dieses Thema unterhalten. Und doch bin ich bislang nur einer einzigen einleuchtenden Aussage zum Thema Wiedergeburt begegnet. Sie stammt von Buddha selbst, und zwar aus seiner Rede an die Kalamer. In dieser Lehrrede macht der Buddha deutlich, dass man seinem Weg zum Erwachen folgen kann, ohne an Wiedergeburt zu glauben.

Diese Rede ist für mich immer wieder der Rettungsanker, wenn ich von Buddhisten oder buddhistischen Texten aufgefordert werde, buddhistische Thesen zu „glauben“, die ich nicht nachvollziehen kann, einfach weil sie irgendeine Autorität, und sei es ein „heiliger“ Text aus der buddhistischen Tradition verkündet hat. Sie lautet:

Kalamer, geht nicht nach Hörensagen, nicht nach Überlieferungen, nicht nach Tagesmeinungen, nicht nach der Autorität heiliger Schriften, nicht nach bloßen Vernunftgründen und logischen Schlüssen, nicht nach irdischen Theorien und bevorzugten Meinungen, nicht nach dem Eindruck persönlicher Vorzüge, nicht nach der Autorität eines Meisters! Wenn ihr aber selbst erkennt: „Diese Dinge sind unheilsam, sie sind



Sylvia Wetzels aus Berlin formulierte die buddhistische Perspektive.

verwerflich, werden von Verständigen getadelt, und wenn ausgeführt und unternommen, führen sie zu Unheil und Leiden“, dann Kalamer, mögt ihr sie aufgeben.

Mit einem ... von Hass und Übelwollen freien, also unbeschwerten, also geläuterten Geist ist dem edlen Jünger noch bei Lebzeiten vierfacher Trost gewiss: Gibt es eine andere Welt und gibt es

eine Frucht, ein Ergebnis guter und schlechter Taten, so ist es möglich, dass ich beim Zerfall des Körpers, nach dem Tod, auf glücklicher Daseinsfährte erscheine, in himmlischer Welt. Dieses ersten Trostes ist er gewiss. Gibt es keine andere Welt und gibt es keine Frucht, kein Ergebnis guter und schlechter Taten, so lebe ich eben hier in dieser Welt ein leidloses glückliches Leben, frei von Hass und Übelwollen. Dieses zweiten Trostes ist er gewiss...

Der Buddha rät uns in dieser Lehrrede zu einem ethischen Leben, denn das führt „zum Heil“, auf jeden Fall in diesem Leben. Ich stelle immer wieder fest, dass ich einfach nicht weiß, ob es Wiedergeburt „gibt“ und – dass ich auch keinen Beweis für künftige Leben brauche, um ethisch zu leben und den Weg des Buddha zu gehen.

Ich möchte in diesem Beitrag das Thema Wiedergeburt aus mehreren Perspektiven beleuchten: Was glauben Menschen im Westen? Welche Funktion hat die Vorstellung von vergangenen und künftigen Leben für die, die an Wiedergeburt glauben? Was sagt der Buddha selbst dazu? Wie werden seine Aussagen interpretiert und wie kann man sie interpretieren? Und wie halte ich es selbst mit dieser Lehre?

II. Westen vs. Buddha

Seit Beginn meiner Beschäftigung mit dem Thema fällt mir auf, dass Menschen aus dem Westen die Vorstellung vergangener und künftiger Leben faszinierend finden und sich darüber freuen, dass sie wiederkommen können. In Indien betrachtet man Wiedergeburt eher als Fluch, als ein Schicksal, dem man durch Befreiung, Skt. mokôa, nirvâda, entkommen will. Ich höre und lese immer wieder, dass vermutlich ein Drittel der Menschen in Europa an Wiedergeburt glaubt. Warum tun sie das? Weil sie am Leben hängen und gerne „ewig“ leben wollen. Daher interessiert diese Menschen die Verheißung vieler Wiedergeburten in der Regel mehr als der anspruchsvolle Weg zur Befreiung und zum Erwachen. Aber dem Buddha geht es um die Befreiung und nicht um möglichst viele spannende Wiedergeburten oder gar um endlose Spekulationen über andere Leben: „Eines, nur eines lehre ich: Leiden und das Ende des Leidens.“

In den 1980er Jahren lebte ich acht Jahre in einem tibetisch-buddhistischen Zentrum in Niederbayern. Immer wieder bekamen wir damals Besuch, auch von nicht-buddhistischen Personen, die von uns die Bestätigung ihrer Erinnerungen an frühere Leben erwarteten. Sie glaubten fest daran, in früheren Leben ägyptische Schreiber oder keltische weise Frauen, Prinzessin oder Ritter gewesen zu sein. Niemand sprach von einem Leben als Sklave oder Bettlerin, als Bauernmagd oder Leibeigener. Andere erzählten uns begeistert davon, dass sie mit ihrem Eltern – oder anderen zentralen Beziehungen – Frieden schließen konnten, nachdem sie in einer Reinkarnationstherapie „erfahren“ hatten, dass sie im letzten Leben die „Vorgänger“ dieser Personen ermordet hatten oder auch umgekehrt. Natürlich entlastet uns die „Vorstellung“, dass einer schwierigen Beziehung in diesem Leben schreckliche Ereignisse im letzten Leben zugrundeliegen. Aber ein Wissen ist das nicht, sondern bestenfalls ein naiver und frommer Glaube. Und lehrt der Buddha nicht, dass wir das Hängen an Ansichten und Meinungen erkennen und aufgeben sollten?

III. Wiedergeburt – Befreiung, nicht Bejahung

Der Indologie Wilhelm Halbfass stellt in seinem sehr informativen Buch „Karma und Wiedergeburt“ unterschiedliche Aussagen über Wiedergeburt in den indischen Traditionen der letzten zweieinhalb Jahrtausende vor. Eines ist auffällig: Es gibt in Indien keine in sich konsistente Theorie der Wiedergeburt. Unterschiedliche buddhistische und hinduistische Schriften, Schulen und Autoren betonen und erläutern unterschiedliche Aspekte. Eines ist allen diesen Lehren allerdings gemeinsam: Eine Wiedergeburt gilt nicht als erstrebenswert, denn wieder geboren werden heißt für die indische Tradition vor allem: wieder sterben müssen. Und das gilt als das größte Leid für alle Wesen. Deshalb ist das Aussteigen aus dem Rad der Wiedergeburten der Dreh- und Angelpunkt aller spirituellen Wege Indiens.

Hindus und Buddhisten wollen die Befreiung vom „Kreislauf der sich ständig wiederholenden Probleme“ – so übersetzt der buddhistische Gelehrte Alexander Berzin den Begriff „Samsara“ – erreichen, damit sie den Schmerz des Sterbens und des Todes nicht noch einmal erleben müssen. Darin steckt sicherlich auch Weltflucht und Angst vor den Widersprüchen des Lebens, vielleicht aber auch eine tiefe Lebensweisheit. Es geht im alten – und auch noch im heutigen – Indien und auch im klassischen Griechenland nicht um das Leben um jeden Preis, sondern um ein gutes und das heißt für Indien immer auch: um ein spirituelles Leben. Im Kontext einer statischen Gesellschaft, die keine soziale Mobilität und keine materielle Fortschrittsvision kennt, ist es verständlich, dass man Befreiung vor allem außerhalb dieser Welt ansiedelt. Auch dann, wenn man „diese“ Welt aus einer verzerrten Perspektive interpretiert und die „andere“ Welt als die wahre aus einer anderen Perspektive, die mit weniger Leid behaftet erscheint. Wer Indien einmal besucht hat, versteht diese tiefe Sehnsucht nach einer ganz anderen Welt, ohne Armut und Kastendenken, ohne Verzweiflung und Unterdrückung.

Die große Frage ist: Warum gibt es überhaupt die Vorstellung von der Wiedergeburt, wenn sie doch letztlich als Wiedersterben und damit als leidvoll verstanden wird? Halbfass stellt sinngemäß folgende These auf: Menschen sehnen sich nach Gerechtigkeit, nach einer Welt, in der gutes Handeln belohnt und schlechtes Handeln bestraft wird. Sie erleben allerdings immer wieder „am eignen Leib“, dass die Welt so nicht ist. Und so „erfinden“ sie eine nächste Welt, in der es gerecht zugeht. Damit dieser karmische Ausgleich möglich wird, braucht es eine Kontinuität des Lebens, einen Träger von karmischen Samen, der im nächsten Leben die gute Ernte seiner guten Taten oder die schlechte Ernte seiner bösen Taten erlebt. Und damit wird die Vorstellung einer Wiedergeburt notwendig.

Traditionell gilt die These von den notwendigen Folgen unseres Handelns über dieses Leben hinaus als ein Argument, um Wiedergeburt zu „beweisen“. Außerdem wird behauptet, dass Menschen nicht ethisch handeln würden, wenn das nicht im nächsten Leben belohnt würde. Das klingt mir sehr nach scholastischen Kreisschlüssen, die das beweisen, was sie schon als richtig erkannt haben. Diese Art von „Beweisen“ kennen wir auch aus dem christlichen Abendland. Weil die Welt existiert, muss es einen Gott geben, der sie geschaffen hat. Und ohne den Glauben an einen strafenden und belohnenden Gott würde niemand ethisch handeln. Das Prinzip von Belohnung und Strafe kann vielleicht Kinder und Menschen, die nie



Die Theologin und Religionswissenschaftlerin Prof. Dr. Katharina Ceming aus Augsburg, die die Reihe für die Akademie konzipiert, leitete mit einem kurzen Vortrag in den Abend ein.

erwachsen wurden, zum Befolgen von Regeln veranlassen. Das mag sein, aber solange ethisches Verhalten, Einfühlung und Freundlichkeit nicht in Fleisch und Blut übergegangen sind, funktionieren sie immer nur sehr bedingt.

Ich glaube, dass die Einübung von Einfühlung, der Fähigkeit, sich an die Stelle von anderen zu setzen, eher zu ethischem Verhalten motiviert, als die Androhung von Strafen und die Verheißung einer Belohnung in diesem oder im nächsten Leben. Für mich ist die Rede von der ausgleichenden Gerechtigkeit durch Wiedergeburt Ausdruck einer vormodernen Kultur, die noch nicht auf Einsicht und Einfühlung, sondern auf äußere Regeln, auf Vergeltung und vielleicht sogar Rache setzt. Und unser Alltagsdenken ist immer noch stark vom Vergeltungs- und Racheprinzip geprägt, auch wenn unser westliches Rechts-

system es theoretisch zumindest weitgehend überwunden hat und auf Resozialisierung setzt.

IV. Die Entdeckung des Selbstdenkens

Seit rund zweieinhalbtausend Jahren wird in unterschiedlichen Kulturkreisen das Lied von der Selbstverantwortung, von Einsicht und Mitgefühl gesungen, und auch der Buddha lehrte diesen Ansatz. In der Achsenzeit (Karl Jaspers) zwischen 800 und 200 vor unserer Zeitrechnung tauchten in Indien, in China, in Griechenland und im alten Israel Menschen auf, denen die kollektiven Erklärungen für Glück und Leid ihrer Zeit nicht mehr einleuchteten. Sie litten unter den gesellschaftlichen Umbrüchen, und kein Gott und kein Glaube, kein Gebet und kein Ritual konnte ihre Verzweiflung lindern oder ganz auflösen.

So dachten sie mehr über ihr eigenes Leiden nach, und damit fingen sie an, selber zu denken. Die Fähigkeit, das eigene Leid zu spüren, war damals und ist heute die Grundlage für Einfühlung in andere. Und wer sich in das Leiden anderer einfühlen kann, will sie nicht mehr verletzen. Das eigene Leiden spüren zu können ist die Grundlage für Einfühlung und für ein ethisches Leben – und für die Fähigkeit, selber zu denken.

Wer einmal damit anfängt, selber zu denken, erkennt irgendwann, dass Mythen und Traditionen die Vorstellungen von Menschen über die Welt und das Leben spiegeln, aber keine Wahrheiten sind. Wer einmal den Mut spürt, „sich des eigenen Verstandes zu bedienen“ (Kant), kann überlieferten Ansichten nicht mehr naiv glauben. Der Buddha gehört wie Konfuzius, Sokrates, Diotima und die jüdischen Propheten zu den Lehrern der Achsenzeit. Sie predigen universelle Menschenliebe und Mitgefühl mit Leiden, und das kann man nur empfinden, wenn man das eigene Leiden spürt. Empfinden wir Mitgefühl mit uns und anderen, folgen wir nicht mehr blind den alten Traditionen, die vielleicht Tieropfer oder den Krieg gegen Nachbarvölker oder Vergeltung für Unrecht fordern. Wir überlegen selber, welches Verhalten in einem bestimmten Kontext angemessen und heilsam ist.

In diesem Klima riet der Buddha den Kalamern, „nicht nach Hörensagen zu gehen“, und er lehrte sie, heilsam zu handeln, gleichgültig, ob es nun eine Wiedergeburt gibt oder nicht. In dem Sinne gehört Buddha zu den großen Aufklärern der Menschheit. Dass nicht alle buddhistischen Lehren, Lehrende und Übende auf diesem Niveau denken und üben, ist bedauerlich, aber auch verständlich. Von einem direkten Zusammenhang zwischen Einfühlung und selbständigem Denken geht auch der Psychoanalytiker Arno Gruen aus, wenn er feststellt, dass rechtsradikale Gewalttäter eher autoritär strukturiert sind, auf Gehorsam pochen und – keine Einfühlung in das Leid ihrer Opfer haben.

Ich finde es sehr erstaunlich, wie viele Menschen aus dem Abendland drei Jahrhunderte nach (!) der Aufklärung hinter diese kulturelle Errungenschaft

des Selberdenkens zurückfallen, wenn es um Wiedergeburt geht. Menschen des zwanzigsten und einundzwanzigsten Jahrhunderts mit einer soliden Allgemeinbildung, die vielleicht mit zwanzig Jahren aus der katholischen oder protestantischen Kirche ausgetreten sind, pochen plötzlich auf schlichten Glauben an Wiedergeburt, weil das der Buddha, ein Theravāda-Mönch oder ein tibetischer Lama so gesagt haben. Ich schätze eine launige Bemerkung des Dalai Lama zu diesem Thema sehr. Er hat einmal gesagt: „Mir gefällt die Vorstellung der Wiedergeburt, denn dann habe ich nicht das Gefühl, ich muss den Weg in einem Leben vollenden. Dann habe ich nochmals eine Chance.“ Eigentlich bin ich weder für noch gegen die Vorstellung von Wiedergeburt. Ich spiele manchmal mit diesem Gedanken, wenn mir ein Ort oder eine Person sehr vertraut vorkommen, aber ich weiß genau, dass ich nicht weiß, ob es sie gibt, und falls ja, wie das funktionieren soll.

V. Gerechtigkeit – tun, statt auf sie im nächsten Leben warten

Wilhelm Halbfass meint, dass die Idee der karmischen Gerechtigkeit im nächsten Leben eher ein Anspruch denn eine erfahrbare Tatsache ist. Auch ich habe den Wunsch nach Gerechtigkeit und sehe gleichzeitig, dass diese Welt nur sehr bedingt gerecht ist. Ich richte meine Aufmerksamkeit allerdings lieber auf die Wertschätzung meiner Mitmenschen in diesem Leben. Ich setze mich im Rahmen meiner Möglichkeiten für mehr Gerechtigkeit in dieser Welt ein, und glaube doch zu wissen, dass diese Welt nie perfekt wird. Ich schätze die buddhistischen Lehren, die mir immer wieder klar machen, dass es nicht um schöne Erfahrungen bei der Meditation und kluge Theorien über uns und die Welt geht, sondern um eine langfristige und tiefgreifende Verwandlung meiner Ansichten, Muster und Verhaltensweisen durch „erkanntes Erleben“ (Ayya Khema). Solange meine Ansichten und Emotionen, meine Erfahrungen und mein Handeln von Gier, Hass und Verblendung und ihren vielen Varianten und Kombinationen gesteuert werden, bin ich kaum in der Lage, etwas für eine bessere Welt zu tun.

Meine Hauptaufgabe besteht also darin, meinen Anteil an einer ungerechten Welt zu erkennen und nach Möglichkeit zu verringern. Eine große Rolle dabei spielen unüberprüfte Ansichten und Meinungen über mich und die Welt und über die Ursachen und Bedingungen für Ungerechtigkeit und Gewalt, Unterdrückung und Ausbeutung. Solange ich nach Schuldigen für eine ungerechte Welt suche, werde ich zwar immer bestimmte Personen und Strukturen finden, denen ich die Schuld zuweisen kann, kann damit aber das Problem nicht lösen. Ohne Einsicht in die Rolle von Gier, Hass und Verblendung – in uns und anderen – gibt es keine bessere Welt, denn solange uns diese drei Gifte im Griff haben, erleben wir uns und die Welt durch die Brille unserer unüberprüften und unerkannten Ansichten, Erwartungen und Ängste. Je häufiger ich erkenne, dass meine Vorstellungen über „Gott und die Welt“ lediglich Vorstellungen sind und kein genaues Abbild der Wirklichkeit, desto weniger halte ich an ihnen fest. Auch nicht an Vorstellungen über Wiedergeburt und ihre genau beschreibbaren Mechanismen! Ich wiederhole mich gerne an diesem Punkt: Es geht für mich nicht darum, Wiedergeburt zu beweisen oder zu widerlegen, sondern schlicht darum zu erkennen, dass wir nicht wissen, ob es sie gibt und wie sie funktioniert.



Das Podium: Prof. Dr. Katharina Ceming (Mi.) mit Sylvia Wetzell und Prof. Dr. Jan-Heiner Tüch.

VI. Die drei Nachtwachen des Buddha

Es gibt Aussagen des Buddha, in denen er den Glauben an Wiedergeburt auf dem Weg zum Erwachen für nicht notwendig hält, wie im Kalamer-Sûtra. Alle Aussagen über Wiedergeburt beruhen auf übernatürlichen Fähigkeiten, und diese Fähigkeiten gelten für das Erwachen weder als notwendig noch als hinreichend. Das heißt auch, wir brauchen die Erinnerung an frühere Leben nicht zum Erwachen.

Brauchen wir den Glauben daran? Viele buddhistische Lehrer und Lehrerinnen meinen, dass man ohne den Glauben an Wiedergeburt nicht erwachen kann. Das Kalamer-Sûtra verneint diese Aussage allerdings klar und deutlich. Das bedeutet nun aber nicht, dass der Buddha den Glauben an Wiedergeburt für irrelevant hielt. Ich gehe davon aus, dass er mit dem Konzept Wiedergeburt eine Denkfigur und einen Glaubenssatz seiner Zeit verwendete, ohne damit zu sagen, „es gibt“ Wiedergeburt. Denn der Buddha sprach nie in einem absoluten Sinn davon, dass es „etwas gibt“ oder „nicht gibt“.

Wie dem auch sei, der Buddha bezieht sich in vielen Lehreden auf Wiedergeburt, und er tut das auch in den ersten beiden Phasen in der Nacht vor seiner Erleuchtung. In der ersten Nachtwache, am Abend, „sah“ der Buddha der Tradition zufolge alle seine früheren Leben, in der zweiten Nachtwache, um Mitternacht, die früheren und jetzigen bedingten Leben aller Wesen. In der dritten Nachtwache, am frühen Morgen, erkannte er das bedingte Entstehen aller Erfahrungen und den Weg zum Erwachen. Diese dritte und endgültige Einsicht kennen wir als die Vier Edlen Wahrheiten. Das Gros der buddhistischen Tradition interpretiert diese Einsichten dieser drei Nachtwachen als gleichrangig, und daher dient die Lehrrede von der Nacht der Erleuchtung als eine zentrale Quelle für die These von der Wiedergeburt. Gestützt darauf kann man behaupten: „Es gibt Wiedergeburt, denn das hat der Buddha gelehrt.“

Da es sich bei den ersten beiden Schauungen des Buddha um Standarderlebnisse aller Traditionen in Indien handelt, könnte man auch argumentieren, dass der Buddha sich hier dieses Bildes bedient hat, um auszudrücken, dass sein Erleben in der ersten Nachtwache seine eigenen zeitliche Beschränktheit überschritt und in der zweiten Nachtwache seine personale Beschränktheit. Damit sind diese beiden Erlebnisse tatsächlich die Grundlage für das dritte, die vier Wahrheiten.

Wenn man die drei Einsichten des Buddha also nicht als gleichrangig, sondern als zunehmend umfassender interpretiert, dann erlebt der Buddha in der ersten Nachtwache noch seine eigene Vorgeschichte, in der zweiten Nachtwache dann das bedingte Entstehen aller Lebewesen, und auf dieser Grundlage dann in der dritten Nachtwache die befreiende Einsicht in die unpersönlichen oder überpersönlichen Prinzipien des bedingten Entstehens.

Er erwachte dieser Interpretation zufolge erst in der dritten Nachtwache, als er den unpersönlichen oder überpersönlichen Weg zum Erwachen „sah“. Der Gipfel seiner Einsicht sind also die Vier Edlen Wahrheiten, und darin spricht der Buddha nur vom Leiden, seinen Ursachen, der Möglichkeit, Leiden zu beenden und zu erwachen, und vom Weg dahin. Das Gros seiner Predigten sind Kommentare und Ausführungen zu diesen Vier Tatsachen, die edle Menschen als wahr erkennen, denn natürlich sind nicht die Tatsachen edel, sondern die Menschen, die das sehen können.

Die Interpretation der drei Nachtwachen des Buddha als aufeinander fol-

gende Stufen der Einsicht finde ich erleuchtend und erhellend. Diese Interpretation lässt Raum für die vielen Aussagen in den Lehreden des Buddha, die von früheren und künftigen Leben handeln. Wir können sie als Hilfsmittel auf dem Weg zum Erwachen schätzen, die für bestimmte Menschen auf einer bestimmten Stufe des Weges nützlich und inspirierend sind. Das Denken in Begriffen vergangener und künftiger Leben kann für einige Personen die Perspektive auf das Leben schlechthin erweitern und vielleicht auch die Anhaftung an das jetzige Leben etwas verringern.

VII. Zwischen Interpretation und Nichtwissen

In der tibetischen Gelug-Tradition wird immer wieder betont, dass alle Lehren interpretierbar sind und interpretiert werden müssen – außer den Lehren über Leerheit. Denn diese stellen ein für alle Mal klar, dass alle Lehren, die man begrifflich verstehen und anwenden kann, Hilfsmittel sind, die uns zur Überschreitung aller Gegensätze, aller Worte und Begriffe und zum vollständigen Erwachen führen. Und Erwachen ist möglich, aber man kann es nicht mit Worten beschreiben. Selbst Bilder und Gleichnisse sind nur Fingerzeige auf den Mond. Die Lehren von der Leerheit erinnern uns immer wieder daran, dass alle Aussagen vorläufig sind, und dass der Streit um die oder jene Interpretation vorläufiger Lehren letztlich müßig ist.

Als Methoden verstanden sind Gespräche über unterschiedliche Interpretationen von Lehren sehr fruchtbar, weil sie uns helfen, Widersprüche und enge Ansichten und letztlich die Grenzen des Denkens zu erkennen. Sie lehren uns, auch die subtilste Anhaftung zu erkennen, das Anhaften an Gedanken und Vorstellungen über den Weg und über das Erwachen. Und das Erkennen und Loslassen aller Vorstellungen ist Voraussetzung für das vollständige Erwachen.

Meine Haltung zum Thema Wiedergeburt ist schlicht: Ich weiß nicht, ob es sie gibt, und falls ja, verstehe ich nicht, wie sie funktioniert. Ich weiß aber, dass ich das nicht weiß, und daher kämpfe ich weder gegen die Vorstellung von Wiedergeburt noch verteidige ich sie als Wort des Buddha. Ich halte mich an seine Rede an die Kalamer und bin mir des zweifachen Trostes gewiss. Denn diese undogmatischen und tröstlichen Worte richtet der Buddha nicht primär an Anhänger anderer Schulen und damit an Nichtbuddhisten, sondern an seine edlen Jünger, sicherlich beiderlei Geschlechts:

„Gibt es eine andere Welt und gibt es eine Frucht, ein Ergebnis guter und schlechter Taten, so ist es möglich, dass ich beim Zerfall des Körpers, nach dem Tod, auf glücklicher Daseinsfährte erscheine, in himmlischer Welt. Dieses ersten Trostes ist er gewiss. Gibt es keine andere Welt und gibt es keine Frucht, kein Ergebnis guter und schlechter Taten, so lebe ich eben hier in dieser Welt ein leidloses glückliches Leben, frei von Hass und Übelwollen. Dieses zweiten Trostes ist er gewiss.“ □

Dieser Beitrag ist bereits erschienen in „Form ist Leere. Band Neun. Wiedergeburt. Berlin: Buddhistischer Studienverlag 2012

Werden wir wiederkommen? Warum christlicher Auferstehungsglaube und Reinkarnationsvorstellung nicht vereinbar sind

Jan-Heiner Tück

I. Dreifache Attraktivität der Wiedergeburt

Die Faszination an der Wiedergeburt scheint ungebrochen. Nicht nur Anhänger von Spiritismus und Esoterik, auch Intellektuelle, die Lessing gelesen haben oder anthroposophisch sozialisiert sind, fühlen sich angesprochen. Die eschatologischen Leerstellen, die der weithin ausgeglühte Glaube hinterlässt, werden durch neue Vorstellungen gefüllt. Jedenfalls zeigen religionssoziologische Studien, dass die Reinkarnationsvorstellung zunehmend auch in den Kirchen Einzug hält. Ein bemerkenswertes Zeichen der Zeit, denn die Wiedergeburtstheorie ist mit dem christlichen Bekenntnis zur Auferstehung der Toten, wie ich meine, nicht vereinbar, auch wenn es durchaus inhaltliche Überschneidungspotentiale gibt.

Die Wiedergeburtstheorie ist aus dreierlei Gründen attraktiv:

1. Alle Spielarten der Wiedergeburtstheorie widersprechen der materialistischen Sicht, dass mit dem Tod das menschliche Bewusstsein endgültig ausgelöscht wird. Es gibt eine Hoffnung über den Tod hinaus – und das ist, wie Goethe bereits bemerkte, allemal tröstlich.

2. Zugleich steht mit dem Karma-gedanken ein Gesetz im Hintergrund, welches das Tun des Menschen mit einer automatisch wirksamen Vergeltung verknüpft. Der oft als ungerecht empfundene Unterschied der menschlichen Schicksale wird ebenso erklärbar wie die bedrückende Frage, warum es den Guten schlecht, den Bösen aber gut geht. Jeder ist selbst für sein Schicksal verantwortlich, das er durch seine Taten verdient hat. Die einen haben für Versäumnisse und Sünden zu büßen, die sie in einem früheren Leben auf sich geladen haben; andere profitieren von Verdiensten, die sie in vormaligen Existenzen erworben haben. Nach vorne gewendet heißt dies: Alle werden auch künftig für ihre Taten, wenn sie moralisch schlecht sind, Sanktionen, wenn sie moralisch gut sind, Gratifikationen erhalten. „Jeder begangene Fehler, jede begangene Sünde“, so Allan Kardec, der Begründer des Spiritismus, „ist eine Schuld, die der Mensch auf sich lud und die bezahlt werden muss. Wenn dies nicht in einem Leben geschieht, dann im folgenden oder in den kommenden.“ Diese Vergeltungslogik, die jede Form von Gnade vermissen lässt, scheint im Denken und Fühlen vieler Zeitgenossen durchaus Anklang zu finden.

3. Über die moralische Idee eines sühnenden Ausgleichs hinaus sind westliche Spielarten der Reinkarnation für viele schließlich auch deshalb attraktiv, weil sie von einem dynamischen Lern- und Entwicklungsprozess ausgehen, der sich über viele Inkarnationen erstrecken kann und letztlich zur Vollendung führt – eine Vorstellung, die mit der gesellschaftlich verbreiteten Fortschritts- und Leistungsmentalität gut zusammengeht. Man ist selbst der Ingenieur seines Heils



Prof. Dr. Jan-Heiner Tück stellt den christlichen Standpunkt dar.

und braucht sich im Letzten nichts geben zu lassen. Der homo faber, der selbst herstellt, was er nötig hat, glaubt stark zu sein, wenn er nicht angewiesen ist auf eine Liebe, die unentgeltlich verzeiht.

Die antimaterialistische Stoßrichtung ist der Seelenwanderungslehre und dem christlichen Auferstehungsglauben gemeinsam: In der Hoffnung auf ein Leben über den Tod hinaus kommen beide überein. Auch besteht eine gewisse Konvergenz in der Einschätzung der Situation des Menschen: seine Freiheitsgeschichte ist von Schuld belastet, die über

Die ethische Qualität des Verhaltens hat Auswirkungen auf das weitere Geschick des Menschen.

die persönlich zu verantwortende Schuld zurückreicht in ein soziales, mehrere Generationen umgreifendes Geflecht der Schuldverstrickung. Die christliche Theologie-Tradition hat dafür den interpretationsbedürftigen Begriff der Ursünde („peccatum originale“) geprägt, der die universale Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen anzeigt.

Darüber hinaus ist die Lebensführung des Menschen nicht gleichgültig, im Gegenteil: Die ethische Qualität des Verhaltens hat Auswirkungen auf das weitere Geschick des Menschen. Schließlich besteht eine gewisse Übereinstimmung im Motiv der Läuterung. Neben Himmel und Hölle kennt die Eschatologie seit dem Mittelalter das Purgatorium, jenen Reinigungsort, in dem ein Schuld belastetes Leben über einen therapeutischen Prozess der Läuterung die Vollendung erlangt. Das Purgatorium oder Fegfeuer ist nicht, wie in pastoralen Drohpredigten oder Bildszenarien oft vorgestellt, eine postmortale Folter-



Dr. des. Astrid Schilling (Mi.), Studienleiterin an der Katholischen Akademie und Organisatorin des Abends, im entspannten Gespräch mit den Referenten.

kammer, in der Strafen zur Besserung durchexerziert und abgeübt werden, vielmehr ist sie der „Ort“, in dem eine vollendungsbedürftige Biographie im Angesicht der offenbar gewordenen Liebe Gottes durch einen schmerzlichen Prozess der Umkehr vollendungsfähig wird.

II. Gründe für die Unvereinbarkeit von Wiedergeburt und Auferstehung

Gleichwohl gibt es erhebliche Differenzen, die die von Gisbert Greshake, Walter Kasper und Medard Kehl vertretene These von der prinzipiellen Unvereinbarkeit beider Vorstellungen stützen. Auch hier möchte ich drei nennen,

Was geschehen ist, ist geschehen und kann nicht in einem späteren Leben durch moralische Besserung rückgängig gemacht oder aufgehoben werden.

sie betreffen das Zeitverständnis, das Menschenbild und die konkrete Ausgestaltung des Vervollkommnungsgedankens.

1. Die Reinkarnationsvorstellung denkt Zeit nach dem Modell des Zyklus oder der Spirale. Für die christliche Geschichtssicht sind demgegenüber die Momente der Einmaligkeit, der Befristung und der Unwiederbringlichkeit wesentlich. Wie Gott sich zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt der Geschichte, dem Kairos des Heils, in der Person Jesu offenbart hat, so ist jedem Menschen eine bestimmte Lebensspanne gegeben, in der er seine Begabungen entfalten – oder eben auch vergeuden kann. Der Hebräerbrief hat dieses die biblischen Schriften bestimmende Zeitverständnis prägnant in das häufig angeführte Wort gebracht: „Wie es dem Menschen bestimmt ist, ein einziges Mal zu sterben, worauf dann das Gericht folgt, so wurde auch Christus ein einziges Mal geopfert, um die Sünden vieler hinwegzunehmen“ (Hebr 9, 27f).

Auch wenn diese Stelle nicht ausdrücklich die Vorstellung einer Reinkarnation ablehnt, so widerspricht doch die

Betonung der Einmaligkeit einer jeden Biographie, die durch den Tod besiegelt wird, dem Motiv der Wiederholbarkeit, die dem Begriff der „Re“-Inkarnation eingeschrieben ist. Was geschehen ist, ist geschehen und kann nicht in einem späteren Leben durch moralische Besserung rückgängig gemacht oder aufgehoben werden. Der Tod, dessen Skandalcharakter in der Wiedergeburtstheorie tendenziell verharmlost wird, insofern er als Durchgangsstadium in einem Prozess der Wiederkehr vorgestellt wird, markiert das definitive „Ende des menschlichen Pilgerstandes“, wie die Schultheologie sagt. Eine menschliche Freiheitsgeschichte erhält durch den Tod unwiderrufliche Endgültigkeit.

2. Hinzu kommt, dass der anthropologische Dualismus der Wiedergeburtstheorie mit dem Menschenbild der jüdisch-christlichen Überlieferung nicht in Einklang zu bringen ist (auch wenn es durch die Rezeption des platonischen Denkens auch in der christlichen Theologie-Tradition Strömungen einer gewissen Leibverachtung gegeben hat). Statt die Identität der Person in einen sich durchhaltenden Träger, die Seele, und akzidentelle Ausdrucksmedien, die Leib, auseinanderzureißen, besteht der Glaube darauf, dass der Leib als Medium der Kommunikation konstitutiv zur Identität der Person gehört.

Aus christlicher Sicht ist es inakzeptabel, den Leib zu einer austauschbaren Hülle abzuwerten und damit die einmalige Freiheitsgeschichte einer Person zu einer vorläufigen Etappe im Kreislauf der Wiedergeburten herabzuwürdigen. Die Identität der menschlichen Person ist an Leib und Geschichte gebunden. Wie der Leib ohne Seele tot ist, so ist die Seele ohne Leib eine kommunikationslose Monade. „Anima unica forma corporis“, heißt die klassische Formel bei Thomas von Aquin, der zugleich betont, dass eine von ihrem Leib getrennte Seele – die „anima separata“ – keine Person mehr ist.

3. Der dritte Differenzpunkt betrifft die Vorstellung, sich selbst durch moralische Leistungen verbessern und vervollkommen zu können. Dabei ist es unstrittig, dass menschliches Leben faktisch immer vervollkommnungsbedürftig ist. Die Frage ist nur, wie die Vervollkommnung konkret erreicht wird. Die Auffassung, was man in diesem Leben

nicht geschafft habe, was misslungen und bruchstückhaft geblieben sei, das könne man im nächsten anders und besser machen, entspricht sicher einer evolutionistisch getönten Vorstellung, die beiseite schiebt, dass die Lebenszeit einer Frist unterliegt. Auch lässt sich die westliche Adaption der Wiederverkörperung durchaus als Metamorphose des neuzeitlichen Fortschrittsgedankens lesen. Es wird schon besser werden, wenn wir uns nur genügend anstrengen.

Das Christentum setzt mit seinem Glauben an die zuvorkommende Gnade Gottes allerdings deutlich andere Akzente. Erlösung von Sünde und Schuld ist demnach nicht das Produkt menschlicher Leistung, sondern zunächst und vor allem unverdiente Gnade Gottes. Diese Gnade anzunehmen und in einer konkreten Existenz Fleisch werden zu lassen, dazu reicht ein Leben aus. Die Momente von Schuld und Versagen, die jede Biographie mehr oder weniger durchziehen, sind kein Einwand dagegen. Auch davon kann man sich erlösen lassen, wenn man es aufgibt, verzweifelt man selbst (oder eben nicht man selbst) sein zu wollen. Wer sich auf das Gnadenangebot Gottes einlässt, ist befreit von dem Zwang, sich selbst erlösen zu müssen. Das wäre aus christlicher Sicht dem gnostischen Motiv der Selbsterlösung im Kreislauf der Wiedergeburten entgegengesetzt, das in der Tradition der europäischen Aufklärung tiefe Spuren hinterlassen hat.

III. Auferstehung, Gericht und Vollendung

Die Tatsache, dass der Auferstehungs-glaube selbst im Bewusstsein vieler Christen verblasst ist, hat – wie eingangs bemerkt – sicher vielfältige Ursachen. Nicht zuletzt dürfte auch die Dürftigkeit einer Pastoral für diesen Schwund mitverantwortlich sein, die den Auferstehungs- und Gerichtsgedanken aus der Verkündigung weithin gestrichen und durch eine inflationäre Rede vom lieben Gott ersetzt hat. Der Abschied von eschatologischen Drohdiskursen mit einschlägigen Höllenszenarien, wie sie James Joyce in seinem Porträt des Künstlers als junger Mann unvergesslich dargestellt hat, ist sicher überfällig gewesen.

Die Drohpastoral hat in vergangenen Generationen zu Traumatisierungen und Ängsten geführt. Allerdings ist dieser Abschied heute nicht selten ins gegenteilige Extrem, eine erschreckende Banalisierung der Gottesrede, ausge schlagen. Wenn die Liebe und Barmherzigkeit Gottes verkündet wird, ohne dass von Gerechtigkeit und Gericht gesprochen wird, wird die Botschaft des Evangeliums halbiert. Und wenn von Kanzeln und Kathedern die Eintrittskarte in den Himmel schon hier und heute ausgegeben wird, ist dies Ausdruck einer latenten Allversöhnungstendenz in der Gegenwartstheologie, die das Gericht Gottes unter der Hand vorwegnimmt und den ethischen Ernst der menschlichen Freiheitsgeschichte vernachlässigt. Wo das Heil ohne Umkehr und Erneuerung gepredigt wird, da wird die Botschaft des Evangeliums auf die „billige Gnade“ verkürzt, die nach Dietrich Bonhoeffer nicht nur auf die Rechtfertigung des Sünders, sondern die Rechtfertigung der Sünde hinausläuft. Ohne das Gericht – die Krisis, die eine jede Person in die Wahrheit vor Gott, vor sich selbst und den anderen kommen lässt – wird es nach christlicher Überzeugung keine Vollendung geben.

Nicht Maßstäbe menschlicher Leistung und irdischen Erfolgs bestimmen indes das Gericht, sondern die Nähe zu Jesus Christus, die sich an der gelebten Gottes- und Nächstenliebe ablesen lässt. Die Rede vom Gericht als Prozess, in

dem eine Person mit ihrer vollendungsbedürftigen Freiheitsgeschichte von Christus, dem Retter und Richter, in die Wahrheit geführt wird, wäre allerdings missverstanden, wenn sie als postmortale Nachgeschichte zur gelebten Geschichte gedeutet würde. Vielmehr geht es darum, sich im Angesicht des Erlöserrichters zur irreversiblen und endgültigen Freiheitsgeschichte zu verhalten.

Das Kriterium des Gerichts sind die Werke der Barmherzigkeit, wie die Gerichtsparabel im Matthäus-Evangelium deutlich macht: Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan bzw. nicht getan habt, das habt ihr mir getan bzw. nicht getan (Mt 25,31–46). Gleichwohl wird die dramatische Konfrontation mit Christus, die einen jeden in die Wahrheit kommen lässt, kein gnadenloser Prozess sein. Der auferweckte Gekreuzigte, dem das Gericht übertragen ist, ist selbst ein Hingerichteter, dem die Aufrichtung von Gerechtigkeit und Gnade übertragen ist. „Die Wahrheit, die uns richtet, ist aufgebrochen, uns zu retten“ (Joseph Ratzinger). Daher gibt es die Hoffnung, dass Christus auch im Gericht nichts unversucht lassen wird, um den von Sünde und Schuld belasteten Menschen zu retten.

Für das Christentum in all seinen Spielarten ist Ostern das Fest der Auferstehung Jesu – und die Liturgie der Kirchen feiert in Worten und Zeichen den

Der Leib, mag er auch noch so geschunden und verletzt sein, ist keine austauschbare Größe, er macht die Person Jesu auch postmortal identifizierbar.

Sieg des Lebens über den Tod. Die Freude über diesen Sieg schlägt dann nicht in einen leidvergessenen Triumphalismus um, wenn bei allem Osterjubiläum bewusst bleibt, dass es der Gekreuzigte ist, der auferstanden ist. In der Passion auf Golgotha hat er den brutalen Hass seiner Peiniger nicht mit Gegenhass pariert, sondern von innen her verwandelt in einen Akt der Hingabe und der Vergebung. Gerade die Wundmale des Verklärten zeigen, dass die Spuren seiner Leidensgeschichte nicht ausgetilgt, sondern in die Wirklichkeit der Vollendung hineingenommen sind. Der Leib, mag er auch noch so geschunden und verletzt sein, ist keine austauschbare Größe, er macht die Person Jesu auch postmortal identifizierbar. In den neutestamentlichen Erscheinungsberichten zeigt der Auferweckte die Stigmata nicht vor, um die Jünger der Untreue und des Verrats zu überführen oder für sein unschuldig vergossenes Blut Rache zu fordern. Die Wundmale sind vielmehr sichtbare Zeichen seiner bis zum Äußersten gehenden Hingabe für alle.

Der christliche Glaube verbindet darum die österliche Botschaft „Er, der tot war, lebt!“ mit der Hoffnung, dass er kommt, zu richten die Lebenden und die Toten, wie es im Glaubensbekenntnis heißt. Nicht wir werden wiederkommen, sondern Christus, der als Richter zugleich der Retter ist, der allein die von Schuld und Leid durchführte Geschichte der Menschen zur Vollendung führen kann. Auch daher rufen Christen seit jeher: „Maranatha. – Unser Herr, komm“ (1 Kor 16,22). □

Kardinal Wetter Preis 2014

Am 19. November 2014 wurde der nach Friedrich Kardinal Wetter benannte und mit 1.500 Euro dotierte Preis der Katholischen Akademie Bayern für eine theologische Dissertation oder Habilitation zum siebten Mal verliehen; in diesem Jahr nach alphabetischer Rota der sieben bayerischen Universitäten Augsburg, Bamberg, Eichstätt-Ingolstadt, München, Passau, Regensburg, schließlich an der Universität Würzburg. Preisträger 2014 ist der Kirchenrechtler Dr. habil. Thomas Meckel, der für seine Dissertation „Religionsunterricht im Recht. Per-

spektiven des katholischen Kirchenrechts und des deutschen Staatskirchenrechts“ im Beisein von Kardinal Friedrich Wetter ausgezeichnet wurde. Nachdem wir in der Debatte 8-2014 schon kurz über die Preisverleihung berichtet haben, dokumentieren wir im Anschluss nun den vom Autor überarbeiteten Vortrag, mit dem sich Thomas Meckel – ab Sommersemester 2015 Lehrstuhlvertreter an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt – für den Erhalt des Preises bedankt hat.

Religionsunterricht für alle? (Rechtliche) Erwartungen und Möglichkeiten

Thomas Meckel

Religionsunterricht im Recht. Perspektiven des katholischen Kirchenrechts und des deutschen Staatskirchenrechts (Paderborn – München – Wien – Zürich 2011 = KStKR 14); so lautet der Titel meiner Dissertation. Meine Arbeit atmet mit den beiden Lungenflügeln des Kirchenrechts und des Staatskirchenrechts bzw. des Religionsrechts. Das Schlimmste wäre aus meiner Sicht, Ihnen nun die Gliederung meiner Arbeit vorzustellen. Es würde eventuell Ihnen und mir der Atem ausgehen.

Meine Arbeit trägt ganz bewusst das Wort „Perspektiven“ im Titel. Erwartet man doch vom Recht und insbesondere vom Kirchenrecht eher die Verhinderung von Perspektiven, ist es mein Anliegen, Ihnen zu zeigen, dass das Recht grundsätzlich einen Freiheitsrahmen aufspannen möchte, in dem sich Perspektiven und Gestaltungsspielräume finden lassen. Zugleich aber begrenzt Recht auch Möglichkeiten, spannt demnach einen Begrenzungsrahmen auf, der aber variantenreich gefüllt werden kann und soll.

Welchen Rahmen und welchen Spielraum spannt das Recht für den Religionsunterricht auf? Diese Frage lässt sich nicht nur im binnenkirchlichen und binnentheologischen Diskurs lösen, da der Religionsunterricht eine gemeinsame Angelegenheit zwischen Staat und Religion ist. Daher ist die Beachtung beider Lungenflügel und damit die Beachtung des Kirchenrechts und des Religionsrechts notwendig, wenngleich wir in meinem heutigen Vortrag mehr mit dem staatskirchenrechtlichen Lungenflügel atmen.

Im Rahmen dieser Ermöglichungsperspektive des Rechts und seiner Funktion der Limitation, der Begrenzung, möchte ich einen grundlegenden Aspekt meiner Arbeit herausgreifen, der uns gleichsam Schlüsselfragen des Religionsunterrichts



Dr. theol. habil. Lic. iur. can. Thomas Meckel, Akademischer Rat am Lehrstuhl für Kirchenrecht der Universität Würzburg

vor Augen führt: *Religionsunterricht für alle? (Rechtliche) Erwartungen und Möglichkeiten.*

Der Religionsunterricht ist häufig Teil von öffentlichen Debatten, von Wünschen und von Projektionen, die nicht immer rechtliche Erwartungen darstellen, daher die Einklammerung. Erwartungen werden zudem nicht immer vonseiten der Kirche oder den Religionsgemeinschaften geäußert, sondern auch von anderen gesellschaftlichen Gruppen. Wenn wir uns nun im Folgenden mit Erwartungen beschäftigen, geht es nicht nur um die von außen an den Religionsunterricht herangetragen

Erwartungen, sondern auch um die umgekehrte Perspektive: Welche Erwartungen hat das Recht an den Religionsunterricht?

Ich möchte mit Ihnen daher in drei Schritten vorgehen:

Binnenkirchlich wird nicht selten die Forderung aufgestellt, der *Religionsunterricht müsse katechetischer werden*, der Religionsunterricht müsste wieder Katechese werden, um wirksam zu sein. Ein erster Punkt, den es zu bedenken gilt.

Die zweite Frage lautet: *Religionsunterricht für alle?* Ist der Religionsunterricht ein Privileg der christlichen Kirchen und Gemeinschaften? Warum gibt es keinen ökumenischen Religionsunterricht? Oder umfassender: Warum gibt es nicht einen Religionsunterricht aller Religionen, einen interreligiösen Religionsunterricht? Im Blick auf Brandenburg und das Fach LER (Lebensgestaltung – Ethik – Religionskunde) stellt sich die fundamentale Frage nach der Notwendigkeit eines Religionsunterrichts. Kann er nicht durch eine staatliche Religionskunde für alle ersetzt werden? Von laizistischer Seite wird letztlich keine positive Erwartung formuliert, sondern die Erwartung, dass der Religionsunterricht, dessen Veranstalter der Staat ist, abgeschafft wird.

Ein dritter Punkt: Mein Titel spielt bewusst auf ein Modell an, das im Stadtstaat Hamburg Schule gemacht hat: *„Religionsunterricht für alle in evangelischer Verantwortung“.*

I. Muss Religionsunterricht katechetischer werden?

Muss der Religionsunterricht katechetischer werden? Die Betonung der katechetischen Dimension erinnert an das überwundene kerygmatische Konzept des verkündigenden Religionsunterrichts, der sich als „Katechese in der Schule“ verstand. Mit diesem Konzept wird mitunter Ende der 60er Jahre/Anfang der 70er Jahre die Krise des Religionsunterrichts in Verbindung gebracht.

Welche Antwort gibt das kirchliche Recht auf diese Frage?

Meine Untersuchung hat gezeigt, dass bereits das alte Gesetzbuch, der Codex Iuris Canonici von 1917, Katechese und Religionsunterricht klar unterscheidet. Der Beschluss der Würzburger Synode zum Religionsunterricht in der Schule von 1974 ist bis heute der Referenzrahmen für Äußerungen der Deutschen Bischofskonferenz zum Religionsunterricht. Der Synodenbeschluss formuliert über den Religionsunterricht des alten Konzepts des verkündigenden Religionsunterrichts, des Konzepts der „Katechese in der Schule“, dass dieser angesichts der Voraussetzungen der Schüler „zu Blinden von Farbe spricht“ (GSyn, Religionsunterricht in der Schule, 1.1.1). Es geht dem Synodenbeschluss nicht um farblosen Unterricht. Der gesamte Beschluss geht von einem bekenntnisgebundenen Religionsunterricht aus, der vom Standpunkt des Glaubens aus unterrichtet wird.

Hier liegen die Hauptunterschiede von Religionsunterricht und Katechese auf der Hand: die unterschiedlichen Adressaten und der unterschiedliche Ort. Im Unterschied zur Katechese richtet sich der Religionsunterricht an glaubende, zweifelnde, abständige und fernstehende Schüler, die vom damaligen Konzept nicht mehr erreicht wurden, was sich in hohen Abmeldezahlen niedergeschlagen hat. In Bezug auf Katechese und Religionsunterricht spricht der Würzburger Synodenbeschluss nicht von einer Trennung, sondern adäquat von einer Unterscheidung, folglich von zwei Größen, die zwar restlos unterschieden werden, aber in einer Relation zueinander stehen. Die Diskussionen

zwischen Vertretern des kerygmatischen Konzepts und des Konzepts eines Religionsunterrichts, der sich vom schulischen Bildungsauftrag her begründet, waren hitzig. Es wurde folgendes Zerrbild gezeichnet: auf der einen Seite das Konzept eines Religionsunterrichts als Verkündigung und auf der anderen Seite Religionsunterricht als bloße Information. Beide Extreme werden der Sache nicht gerecht und beiden Extremen ist die Würzburger Synode nicht gefolgt.

Insbesondere die Bischöfe Stimpfle, Pohlshneider, Guggenberger, Lettmann, Degenhardt und Kardinal Volk vertreten das Konzept eines „verkündigenden Religionsunterrichts“ und sahen in einem Konzept schulischen Religionsunterrichts die Substanz des Religionsunterrichts gefährdet. Demgegenüber war der Mainzer Weihbischof Rolly, der selbst lange Religionslehrer war, Anhänger eines schulischen Religionsunterrichts. Es gab heftige Debatten um diese beiden Konzepte, was beispielsweise der Schlagabtausch von Kardinal Volk aus Mainz und Pfarrer Hans Werner aus Münster zeigt. Kardinal Volk verwies als Vorbild des Religionslehrers auf den Apostel Paulus, der in Korinth und Ephesus Christus verkündet habe, woraufhin Pfarrer Hans Werner entgegnete, „dass die Empfänger des Religionsunterrichts nicht die Gemeinden von Korinth und Ephesus, sondern unsere realistisch beschriebenen Schulklassen sind“ (Trutwin, Werner, Die Synodenvorlage über den Religionsunterricht – Ein Rückblick auf die Diskussion in der vierten Vollversammlung: KatBl 99 (1974), 373).

Wieder die Adressatenfrage. Die Befürworter eines „verkündigenden Religionsunterrichts“ vertraten das berechtigte Anliegen der theologischen Begründung des Religionsunterrichts, die außer Zweifel steht und unverzichtbar ist. Sie übersahen aber, dass sich Religionsunterricht auch innerhalb der öffentlichen Schule in deren Rahmen verorten und begründen und von den Anforderungen dieses Ortes her gestalten muss. Insofern muss sich Religionsunterricht aus dem Auftrag der Kirche und aus seinem Beitrag für den schulischen Bildungsauftrag, zu dem auch religiöse Bildung gehört, definieren. Der Religionsunterricht kann sich nicht nur formal auf seine Verankerung im Grundgesetz berufen, sondern muss sich zugleich mit inhaltlichen Argumenten ausweisen.

Der Synodenbeschluss hat bis heute eine große Prägekraft für die Folge dokumente der Deutschen Bischofskonferenz zum Religionsunterricht entwickelt, obwohl er formal keine Rechtsquelle ist.

Die universalkirchlichen Rechtsquellen, insbesondere der geltende Codex Iuris Canonici von 1983, decken sich mit dem bisher Gesagten. Er unterscheidet klar Religionsunterricht und Katechese. Der Codex macht deutlich, dass der Religionsunterricht im Unterschied zur Katechese am Ort und unter den Bedingungen der Schule stattfindet. Diese Verortung innerhalb der Regelungen zur Schule und die Verortung im Rahmen des Verkündigungsdienstes der Kirche steht einer Begründung des Religionsunterrichts vom schulischen Bildungsauftrag her nicht entgegen, sondern legt sie vielmehr nahe. Die Standpunktgebundenheit des Religionsunterrichts wird damit aber implizite vom kirchlichen Gesetzgeber vorausgesetzt. Es ist auffällig, dass der CIC/1983 zwar Bestimmungen über die Religionslehrer vorsieht, aber keinerlei Aussage zu den Schülern des Religionsunterrichts trifft. Stillschweigend setzt er katholische Schüler voraus. Aus dieser stillschweigenden Voraussetzung des CIC/1983 kann aber kein generelles Verbot der Teilnahme konfessionsloser oder konfessionsfremder Schüler hergeleitet werden.

Die kirchlichen Dokumente gehen von einem konfessionellen Religionsunterricht aus, dem stets eine ökumenische und eine interreligiöse Dimension inhärent ist.

Je mehr von den Dokumenten der Deutschen Bischofskonferenz nach dem Würzburger Synodenbeschluss zum schulischen Religionsunterricht die Ermöglichung von Erfahrungen mit den Formen gelebten Glaubens gefordert wird, desto mehr kommt die Unverzichtbarkeit einer lebendigen Schulpastoral in den Blick, die vom schulischen Religionsunterricht klar zu unterscheiden ist. Zugleich sind beide komplementär aufeinander verwiesen. Schulpastoral, die nicht an das Setting der Unterrichtsstunde gebunden ist, kann mit ihren freiwilligen Angeboten in allen kirchlichen Grundvollzügen Glaubensräume, Glaubenserfahrungen und deren Begleitung ermöglichen und zugleich auch Brücken zur pfarrlichen Seelsorge bauen. Im Setting des Religionsunterrichts ist nur ein mittelbarer Erfahrungsbezug möglich. Nur durch eine lebendige Kooperation von schulischem Religionsunterricht, Schulpastoral und pfarrlicher Seelsorge ist es möglich, die Reflexion des Glaubens und die Ermöglichung von Formen gelebten Glaubens den Bedingungen der verschiedenen Lernorte entsprechend fruchtbar zu gestalten.

Hier ist es wichtig, den Religionsunterricht nicht mit Erwartungen zu überfrachten, die an anderer Stelle anzusiedeln und zu erfüllen sind: in der religiösen elterlichen Erziehung, der Katechese und der Schulpastoral.

Statt eine Rekatechisierung des Religionsunterrichts und eine Vermischung bzw. ein Aufgeben der gewonnenen Unterscheidung zu fordern, ist es vielmehr an der Zeit, den Eigenwert der jeweiligen Lernorte des Glaubens ernst zu nehmen und deren Komplementarität lebendig und fruchtbar zu gestalten. Nur durch die klare Unterscheidung und nicht durch den Verlust ihrer Kontur werden Religionsunterricht, Katechese und Schulpastoral ihren aus den jeweiligen Bedingungen folgenden Möglichkeiten und Chancen gerecht, Orte der Reflexion und der Erfahrung des Glaubens zu sein.

II. Religionsunterricht für alle?

Was erwartet der Staat vom Religionsunterricht, den er als einziges Schulfach in die Grundrechtsartikel des Grundgesetzes aufgenommen hat?

In Art. 7, 3 Grundgesetz finden wir die entsprechende Norm: „Der Religionsunterricht ist in den öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach. Unbeschadet des staatlichen Aufsichtsrechtes wird der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt. Kein Lehrer darf gegen seinen Willen verpflichtet werden, Religionsunterricht zu erteilen.“

Wir blicken unter der Fragestellung „Religionsunterricht für alle?“ auf diese Norm und greifen nur die für die Beantwortung dieser Frage notwendigen Elemente heraus. Diese sind zum einen der verfassungsrechtliche Begriff des Religionsunterrichts und das sogenannte Übereinstimmungsgebot.

Was versteht die Verfassung unter Religionsunterricht? Was erwartet die Verfassung vom Religionsunterricht? Art. 7, 3 GG ist ein Ausfluss der in Art. 4 GG formulierten positiven Religionsfreiheit und damit ein Mittel zur Verwirklichung der individuellen positiven Religionsfreiheit der Schüler. Zugleich dient der Religionsunterricht als ein Mittel religiöser Erziehung der Eltern nach Art. 6, 2 GG. Ferner ist der Religionsunterricht ein Mittel zur Verwirklichung

der korporativen Religionsfreiheit der Religionsgemeinschaften, die sie als ganze, als juristische Personen nach Art. 4 GG genießen. Der Hinweis von Art. 7, 3 GG, dass kein Lehrer zum Religionsunterricht gezwungen werden darf und das in Art. 7, 2 GG verbürgte Recht der Eltern bzw. des religionsmündigen Schülers, sich vom Religionsunterricht abzumelden, sind Ausdruck der durch Art. 4 GG ebenso garantierten negativen Religionsfreiheit. Es bringt aber zugleich zum Ausdruck, dass die Verfassung von einem standpunktgebundenen Unterricht einer konkreten Religionsgemeinschaft ausgeht.

Die Bundesrepublik Deutschland ist ein neutraler aber kein neutralistischer Staat. Neutralität bedeutet, dass der Staat religiös unmusikalisch ist und aufgrund dessen Musik im öffentlichen Raum nicht eliminieren oder unterbinden möchte, sondern gerade aus seiner eigenen Unfähigkeit heraus, ein genuines Interesse daran hat, dass der Religionsunterricht, weiter im Bild gesprochen, mit Musik vertraut macht und nicht nur deskriptiv und neutral Instrumente vorstellt. Wenn die Verfassung demnach das Wort Religionsunterricht verwendet, meint sie einen Unterricht, der von einem religiösen Standpunkt einer konkreten Religionsgemeinschaft ausgeht.

Das Bundesverfassungsgericht hat in einer Leitentscheidung den Verfassungsrechtsbegriff Religionsunterricht näher definiert: Der Religionsunterricht ist „in konfessioneller Positivität und Gebundenheit zu erteilen... Er ist keine überkonfessionelle vergleichende Betrachtung religiöser Lehren, nicht bloße Morallehre, Sittenunterricht, historisierende und relativierende Religionskunde, Religions- oder Bibelgeschichte.“ (BVerfGE 74 (1987), 252)

Der unveränderliche Kern des Verfassungsbegriffs Religionsunterricht ist die konfessionelle Erteilung des Religionsunterrichts. Daher fallen die anderen genannten Formen nicht unter diesen Begriff nach Art. 7, 3 GG. Dies ist eine klare Absage an alle deskriptiv beschreibenden Formen der Religionskunde, die im Sinne von Religionswissenschaft und nicht von der Theologie her konzipiert sind. Der Verfassungsrechtsbegriff „Religionsunterricht“, verstanden als bekenntnisgebundener Religionsunterricht, darf dem Bundesverfassungsgericht zufolge aber nicht „ausschließlich der Verkündigung und Glaubensunterweisung“ dienen (BVerfGE 74 (1987), 253). Es ist also vonseiten des Bundesverfassungsgerichts eine deutliche Abgrenzung zu einem Religionsunterrichtskonzept „Kirche in der Schule“ bzw. einer rein katechetischen Gestaltung des Religionsunterrichts feststellbar. So formuliert das Bundesverwaltungsgericht bereits im Jahr 1973: Ein Religionsunterricht, der „ausschließlich als kirchliche Verkündigung im Sinne einer ‚Kirche in der Schule‘ verstanden wird“ ist „nach Auffassung des Senats mit der Zielsetzung des Art. 7, 3 GG, daß der Religionsunterricht integrierender Bestandteil der öffentlichen Schule ist, kaum vereinbar...“ (BVerwGE 42 (1974), 350).

Das Bundesverwaltungsgericht betont den Charakter des Religionsunterrichts als wissenschaftliches Fach sowie dessen Ausrichtung auf Wissensvermittlung. Es handelt sich beim Religionsunterricht um schulischen Unterricht, der dessen Voraussetzungen, Bedingungen und Anforderungen entsprechen muss. Ist der Religionsunterricht demnach ein ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen und somit integraler Bestandteil der Stundentafel, dann ist er keine Veranstaltung, die nur im Rahmen der Schule stattfindet, sondern unter den Bedingungen der Schule konzipiert und

veranstaltet wird. Der Religionsunterricht unterscheidet sich von der Religionskunde derart, dass er nicht nur über die Antworten verschiedener Religionen rein deskriptiv referiert, sondern diese Antworten aus der Perspektive eines eigenen bekenntnisgebundenen Standpunkts wertet und für diesen überzeugend eintritt um wirksames Mittel für die Entfaltung der positiven Religionsfreiheit der Schüler zu sein. Ansonsten wird er zum hölzernen Eisen.

Aufgrund der Bindung des Religionsunterrichts an eine konkrete Religionsgemeinschaft fällt ein ökumenischer oder interreligiöser Religionsunterricht mehrerer Konfessionen bzw. Religionsgemeinschaften ohne den Ausgangspunkt eines konkreten Bekenntnisses nicht unter Art. 7, 3 GG. Dies schließt ökumenisches und interreligiöses Lernen im Kontext eines bekenntnisgebundenen Religionsunterrichts selbstverständlich nicht aus, sondern ein.

Der Verfassungsrechtsbegriff „Religionsunterricht“ ist aber nach Aussage des Bundesverfassungsgerichts neben seinem unveränderbaren Kern der Bekenntnisgebundenheit „nicht in jeder Hinsicht festgelegt..., sondern wie der übrige Inhalt der Verfassung ‚in die Zeit hinein offen‘, ... um die Lösung von zeitbezogenen und damit wandelbaren Problemen zu gewährleisten“. (BVerfGE 74 (1987), 252f.)

Wenn die Kirchen ihr Verständnis von Religionsunterricht modifizieren, muss der Staat dies aufgrund seiner Neutralität zur Kenntnis nehmen. Dies fällt aber in das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften. Eine vom Staat initiierte Ökumene aus Gründen der Ökonomie würde die staatliche Neutralität verletzen. Der Verfassungsrechtsbegriff „Religionsunterricht“ geht in der Regel von einer konfessionell homogenen Schülergruppe aus, setzt diese aber nicht zwingend voraus. Die Entscheidung über die Teilnahme konfessionsfremder Schüler fällt in den Bereich des Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften. Die konfessionelle Homogenität der Schüler des Religionsunterrichts lässt sich aus dem Verfassungsrechtsbegriff „Religionsunterricht“ in Art. 7, 3 GG nicht ableiten. Während die EKD in der Konfessionalität der Lehre und der Person des Lehrers die Konfessionalität des Religionsunterrichts verwirklicht sieht, folgt die Deutsche Bischofskonferenz der Trias, der Konfessionalität der Lehre, des Lehrers und in der Regel der Schüler. Die Deutsche Bischofskonferenz und die EKD haben im Jahr 1998 eine Vereinbarung über die Bedingungen und Inhalte einer konfessionellen Kooperation getroffen, auf deren Grundlage beispielsweise in den Ländern Niedersachsen und Baden-Württemberg gute Erfahrungen mit konfessionell-kooperativem Religionsunterricht gemacht wurden.

Welche Kriterien muss eine Religionsgemeinschaft erfüllen, um Religionsunterricht nach Art. 7, 3 GG beantragen zu können?

Aus dem Wortlaut von Art. 7, 3 GG wird deutlich, dass der Religionsunterricht kein Privileg der Kirchen ist. Der Text spricht allgemein von Religionsgemeinschaften und nicht nur von den Kirchen. Er ist weder für diese reserviert noch formal an den Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts gebunden. Daher werden die Religionsgemeinschaften zu keiner bestimmten Rechtsform verpflichtet, sondern laut Urteil des Bundesverwaltungsgerichts sehr allgemein aufgefordert, „sich eine rechtliche Gestalt zu geben und am allgemeinen Rechtsverkehr teilzunehmen“ (BVerwGE 123 (2006), 55).

Art. 7, 3 GG geht von der Verantwortung des Religionsunterrichts durch eine konkrete Religionsgemeinschaft aus, die

ein Verband zur allseitigen Erfüllung eines religiösen Bekenntnisses darstellen muss, eine rechtliche Gestalt hat und am allgemeinen Rechtsverkehr teilnimmt. Faktisch werden die mit dem Körperschaftsstatus verbundenen Kriterien angelegt, wenngleich der Körperschaftsstatus nicht notwendig ist: die Gewähr der Dauer in Bezug auf die Mitglieder und die Verfassung, ein legitimer Ansprechpartner gegenüber dem Staat und die Verfassungstreue.

Die Gewähr der Dauer in Bezug auf Mitglieder und Verfassung ist bedeutsam, da der Staat angesichts des hohen Aufwandes (Einrichtung von theologischen Fakultäten bzw. Instituten ...) bei der Einrichtung von Religionsunterricht dieser Gewähr bedarf. Der Staat legt angesichts des hohen Einrichtungsaufwandes für den Religionsunterricht zudem Schülermindestzahlen fest, die je nach Landesregelung zwischen fünf und zwölf Schülern variieren. Zudem bedarf der Staat eines legitimierten Ansprechpartners, der gegenüber dem neutralen Staat die Grundsätze der Religionsgemeinschaft bestimmen und vertreten kann.

Wenn muslimische Gemeinschaften diese Kriterien erfüllen, steht der Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts nichts entgegen. Da die muslimischen Gemeinschaften nicht über Mitgliederregister und eine hierarchische Autorität verfügen, die verbindlich für die Gemeinschaft sprechen kann, wurde nach Lösungen für diese Probleme gesucht. Dachverbände können, wenn sie für all ihre Mitglieder sprechen



Die Katholische Akademie in alpha-lógos

Ausgewählte Veranstaltungen der Katholischen Akademie Bayern sind regelmäßig in ARD-alpha, dem deutschlandweiten Bildungskanal des Senderverbundes, zu sehen. Die journalistisch aufbereiteten 45-minütigen Beiträge werden vierzehntägig in der Reihe „alpha-lógos“ am Sonntagabend, jeweils von **19.15 bis 20 Uhr**, gesendet. Sie bieten Originalauszüge aus den Vorträgen und Diskussionen, Interviews mit den Referenten sowie vertiefende Informationen. Die Sendungen der Reihe werden vierzehntägig sonntags, jeweils um **13 Uhr**, wiederholt. Gezeigt wird immer der Beitrag, der in der Vorwoche um 19.15 Uhr zu sehen war.

Noch ein Hinweis

Die Sendungen der „alpha-lógos-Reihe“ sind jeweils ein Jahr lang auch auf der Homepage von BR-alpha abzurufen und können damit jederzeit auf dem heimischen Computer gesehen werden.

Die Internetadresse lautet: <http://www.br.de/fernsehen/br-alpha/sendungen/logos/logos104.html>

Eine aktualisierte Programmvorschau finden Sie unter <http://mediathek.kath-akademie-bayern.de/akademie-bei-br-alpha.html>

können, die Funktion des Ansprechpartners gegenüber dem Staat erfüllen.

Nun ein kurzer Blick auf zwei Bundesländer: Hessen und Nordrhein-Westfalen. Das Land Nordrhein-Westfalen hat sich für die Beiratslösung entschieden, in dem muslimische Verbände aber auch nichtorganisierte Muslime vertreten sind, sodass der Beirat gegenüber dem Staat als Ansprechpartner fungiert. Die in Nordrhein-Westfalen realisierte Beiratslösung steht in Spannung insbesondere zum verfassungsrechtlichen Prinzip der Neutralität und zu Art. 7, 3 GG, der davon ausgeht, dass eine konkrete Gemeinschaft als Religionsgemeinschaft anerkannt wird. Zudem ist problematisch, dass zugleich auch nichtorganisierte Muslime im Beirat mitwirken. Es lässt sich nicht der Eindruck verwehren, dass der Staat bzw. das zuständige Ministerium eine zu aktive Rolle spielt, die mit dem Übereinstimmungsgebot von Art. 7, 3 GG als nicht vereinbar erscheint. Fragwürdig ist auch, ob die experimentelle Einrichtung für acht Jahre nicht eine Faktenlage schafft, die die rechtlichen Bedenken bei einer Neuentcheidung über das Modell nach Ablauf des Projekts überholt.

Hessen geht einen anderen Weg als Nordrhein-Westfalen, indem es keine neue Rechtslage schafft, sondern auf der Grundlage der bestehenden Rechtslage die Ahmadiyya Muslim Jamaat in der BRD e.V. und die DITIB Landesverband Hessen e.V. als Religionsgemeinschaften anerkannt und auf dieser Grundlage konfessionellen islamischen Religionsunterricht gemäß Art. 7, 3 GG eingeführt hat. Während die Ahmadiyya alle Voraussetzungen als Religionsgemeinschaft erfüllt, sind bei der DITIB in Bezug auf die Unabhängigkeit von der türkischen Religionsbehörde und der Bedingung der allseitigen Erfüllung eines religiösen Bekenntnisses berechtigte Bedenken anzumelden. Dennoch ist festzuhalten, dass die Entwicklung des konfessionellen islamischen Religionsunterrichts zu begrüßen ist, wie dies die Deutsche Bischofskonferenz auch getan hat und insgesamt davon eine Stärkung der konfessionellen Theologien auch im Raum der Universität zu erwarten ist.

III. Das Hamburger Modell eines „Religionsunterrichts für alle in evangelischer Verantwortung“

Hamburg kann sich nicht auf die in Art. 141 GG normierte Ausnahme von Art. 7, 3 GG berufen, die nur in Bremen und Berlin greift. Hamburg hat im Vergleich zu den anderen „alten“ Bundesländern aber eine eigene Geschichte mit dem Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach an öffentlichen Schulen. In Hamburg gab es von Anfang der BRD an keinen katholischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Im Gegenzug beteiligte der Stadtstaat Hamburg sich an der Finanzierung des katholischen Religionsunterrichts an katholischen Privatschulen. Aufgrund der multireligiösen Situation in Hamburg war es bereits schwierig, einen flächendeckenden evangelischen Religionsunterricht an staatlichen Schulen anzubieten. Es hat sich mehr und mehr ein überkonfessioneller Religionsunterricht entwickelt, der sich als „Religionsunterricht für alle in evangelischer Verantwortung“ versteht und sich auf Art. 7, 3 GG berufen möchte.

Der am 29. November 2005 geschlossene Vertrag zwischen der Freien und Hansestadt Hamburg und der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche normiert ebenfalls, dass der Stadtstaat Hamburg dieser Kirche Religionsunterricht gemäß Art. 7, 3 GG gewährleistet. Formal fungiert die Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche bzw. die Gemischte Kommission Schule/Kirche, im



Foto: kna

Der neutrale Staat erwartet gemäß Art. 7, 3 GG einen von einer konkreten Religionsgemeinschaft verantworteten konfessionellen Religionsunterricht. Dies

gilt für katholischen, evangelischen wie auch für islamischen Religionsunterricht.

Jahr 1964 eingerichtet, als Ansprechpartner gegenüber dem Staat. Faktisch nimmt seit dem Jahr 1995 der Gesprächskreis Interreligiöser Religionsunterricht (GIR) in Hamburg, an dem viele Religionen (Juden, Buddhisten, Muslime, Aleviten sowie Bah'ä'i) mit Ausnahme der katholischen Kirche beteiligt sind, diese Aufgabe, z.B. die Erstellung der Lehrpläne etc., wahr.

Die Mitglieder des interreligiösen Gesprächskreises sind von ihren Religionsgemeinschaften her nicht befugt, im Namen der jeweiligen Religionsgemeinschaft zu sprechen. Damit ist offenkundig, dass – wie Folkert Doedens und Wolfram Weiße, die führenden Vertreter dieses Konzepts, offener zugeben – der Gesprächskreis Interreligiöser Religionsunterricht „die Hürden deutscher staatskirchlicher Regelungen in Sachen... [Religionsunterricht] kreativ umgeht und sich zugleich an ihrem Geist orientiert“ (Doedens, Folkert – Weiße, Wolfram, Religion unterrichten in Hamburg: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 6 (2007), 59).

Eine solche Argumentation ist nicht nur bedenklich, weil sie die Verbindlichkeit rechtlicher Regelungen in Unverbindlichkeit verkehrt. Die Argumentation mit dem „Geist“ oder dem „kreativen Umgang“ von rechtlichen Bestimmungen öffnet der Willkür bzw. einer einseitigen Sicht der Dinge Tür und Tor. Im Sinne eines Perspektivenwechsels wäre nur zu fragen, wie der Gesprächskreis Interreligiöser Religionsunterricht reagieren würde, wenn der Staat sich für seinen Teil an einvernehmlich getroffene Vereinbarungen nicht mehr hielt oder seinerseits einen kreativen Umgang mit dem „Geist“ der Vereinbarung pflegen würde. Der evangelische Religionspädagoge Karl Ernst Nipkow formuliert treffend kritisch, dass in Hamburg „aus evangelischer Sicht ... [anscheinend] vieles verantwortet werden“

kann (Nipkow, Karl Ernst, Religionsunterricht für alle? Stellungnahme zum Hamburger Modell: ZPT 52 (2000), 298).

Art. 7, 3 GG sieht eindeutig vor, dass Religionsunterricht von einer konkreten Religionsgemeinschaft verantwortet wird. Es liegt auf der Hand, dass der Hamburger Religionsunterricht für alle mit den Anforderungen des Art. 7, 3 GG kollidiert.

Dieser Religionsunterricht für alle in evangelischer Verantwortung ist durch die Konflikte um das Brandenburger Fach LER neu in die Diskussion gekommen. Gerade im Unterschied zu LER versteht sich der Hamburger Religionsunterricht nicht als bekenntnisfreie Religionskunde. Der Hamburger Religionsunterricht will vielmehr zu einer eigenen subjektiven religiösen Identität der Schüler beitragen, die sich im Dialog mit anderen Konfessionen und Religionen fortentwickelt, vertieft und Respekt für den Anderen fördert. Der Religionsunterricht für alle möchte die Schüler bei der Findung religiöser und ethischer Orientierung unterstützen und damit zur Entwicklung ihrer Identität und zu mündigem Verhalten in der Gesellschaft beitragen. Er hat religiöse Traditionen, mitunter die christliche Tradition zum Gegenstand, ohne der christlichen Tradition einen Absolutheitsanspruch zuzuschreiben. Er möchte „die Frage nach Gott, nach dem Unbedingten und nach dem, was den Menschen trägt, als Zentrum der Religionen“ thematisieren (Doedens, Folkert – Weiße, Wolfram, Religion unterrichten in Hamburg: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 6 (2007), 52).

Der Religionsunterricht für alle soll zwar zur eigenen religiösen Identitätsbildung der Schüler beitragen, beabsichtigt aber nicht „Schülerinnen und Schüler eine bestimmte Konfession hinein zu sozialisieren, sondern sie mit dem

Hoffnungspotential, das in Religionen aufbewahrt ist, lebensweltlich-schülerorientiert und im Rückgriff auf elementare religiöse Texte zu konfrontieren“, so der O-Ton der Vertreter dieses Modells („Dialogischer Religionsunterricht“. Eine Einführung: Religionsunterricht für alle: Vom Monolog zum Dialog. Ansätze einer dialogischen Religionspädagogik, hg. v. W. Weiße, Münster u.a. 1999 (Jugend – Religion – Unterricht 1), 26).

Mit dem Ziel, den Schüler nicht in einer bestimmten Konfession zu beheimaten, steht der Hamburger Religionsunterricht für alle im Widerspruch zu der Denkschrift „Identität und Verständigung“ der evangelischen Kirche in Deutschland, die die Beheimatung eines Schülers in der eigenen Konfession als Voraussetzung für einen fruchtbaren Dialog mit anderen Standpunkten betrachtet. Wenn der Hamburger Religionsunterricht eine solche Beheimatung der Schüler und damit ihre für einen fruchtbaren Dialog aus meiner Sicht unabdingbare Standpunktgebundenheit nicht anzielt, wird zu Recht kritisiert, dass das dialogische Prinzip dieses Unterrichts einen Dialog ohne Voraussetzungen propagiert. Es ist ein Dialog ohne Voraussetzungen, der sich damit in Selbstwidersprüchlichkeit verfängt und Kinder und Jugendliche überdies überfordert. Andreas Verhülsdonk hat „... den begründeten Verdacht, dass das Dialogkonzept von Weiße, Doedens und anderen eine Erwachsenenphantasie ist, die an den pädagogischen Realitäten vorbeigeht“ (Verhülsdonk, Andreas, Überkonfessionell und interreligiös? Zum Hamburger Konzept eines alternativen Religionsunterrichts: HK 55 (2001), 417).

Der Hamburger Religionsunterricht legt eine pluralistische Religionstheologie zu Grunde, die jeglichen christologischen Wahrheitsanspruch und damit den Wahrheitsanspruch des christlichen

Glaubens nivelliert und den Wert der Religionen auf ihre ethische Fruchtbarkeit bzw. ihre humanen Wirkungen reduziert. Dies ist weder mit der Ekklesio- logie der katholischen Kirche noch mit ihrer Lehre über den religionstheolo- gischen Inklusivismus, den sie in der Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra Aetate“ formuliert, vereinbar.

Ein weiteres Dilemma dieses Religi- onsunterrichts ist, dass evangelische Reli- gionslehrer nicht als authentische Zeu- gen anderer Religionen auftreten kön- nen und damit unter der Hand doch ein- rein religionskundlichen Unterricht erteilen müssten, in dem sie in dritter Person von den anderen Religionen sprechen müssten. Daher ist jetzt ge- plant, auch Vertreter anderer Religi- onen, beispielsweise Muslime, als Lehrer für diesen Religionsunterricht einzuset- zen. Dies gerät allerdings in Konflikt mit dem Übereinstimmungsgebot und der aus diesem folgenden spezifischen Sendung der Religionslehrer, die die je- weilige Religionsgemeinschaft nur für ihre eigenen Angehörigen erteilen kann.

Auch wenn Hafenstädte schon im- mer für ihre Freizügigkeit und Flexibili- tät bekannt waren, stellt sich dennoch die Frage: Ist dies noch ein Religionsun- terricht in evangelischer Verantwortung? Der Hamburger Religionsunterricht soll nur de iure ein Religionsunterricht in evangelischer Verantwortung sein, de

Es hat sich gezeigt: Schwarz- Weiß-Malerei wird der Sa- che nicht gerecht, sondern nur der differenzierte Blick, der auf dem rechtlichen Auge nicht blind ist.

facto wird er als interreligiöser Religi- onsunterricht veranstaltet, der damit nicht mehr unter Art. 7, 3 GG fällt. Für eine Berufung auf Art. 7, 3 GG muss ein evangelisches Profil erkennbar bleiben, so „dass die ‚evangelische Verantwortung‘ einem in der Sache interreligiösen Unterricht nicht nur als Etikett anhaf- tet“ (Link, Christoph, Konfessioneller Religionsunterricht in einer gewandel- ten sozialen Wirklichkeit? Zur Verfäs- sungskonformität des Hamburger Reli- gionsunterrichts „für alle“: ZevKR 46 (2001), 271). Die konzeptionellen wie auch verfassungsrechtlichen Dilemmata des Religionsunterrichts für alle in evan- gelischer Verantwortung zeigen, dass dieses Modell nicht auf andere Bundes- länder übertragbar ist.

Die katholische Kirche ist nicht Mit- glied im Gesprächskreis Interreligiöser Religionsunterricht, und es gibt auch keine Zustimmung zu diesem Unter- richt von katholischer Seite. Insofern handelt es sich zwar um einen Religions- unterricht für alle, aber nicht von allen Religionsgemeinschaften. Durch das im Jahr 2005 geschlossene Konkordat zwi- schen dem Heiligen Stuhl und dem Stadtstaat Hamburg wurde in Art. 5 verbindlich vereinbart, katholischen Reli- gionsunterricht an öffentlichen Schu- len gemäß Art. 7, 3 GG einzurichten.

Für die Vertreter des Religionsunter- richts für alle ist die Einrichtung des ka- tholischen Religionsunterrichts der fal- sche Weg, und sie wird als Ablehnung des Religionsunterrichts für alle inter- pretiert. Es scheint demnach für diese zwar viele Religionen und viele Wege zu geben, aber nur die eine Form des Dialogs in Gestalt des Religionsunter- richts für alle. Die proklamierte Tole- ranz und Dialogfähigkeit endet damit bei der Anerkennung eines anders orga- nisierten Religionsunterrichts, der zwar

konfessionell, aber nicht konfessionalis- tisch erteilt wird. Konfessioneller Reli- gionsunterricht ist ökumenisch ausgerich- tet und berücksichtigt interreligiöse Be- züge. Diese Dimensionen des konfessi- onell erteilten Religionsunterrichts wer- den von den Befürwortern des Religions- unterrichts für alle ausgeblendet. Soll Religionsunterricht dazu beitragen, dass die Schüler ihre in Art. 4 GG verbürgte positive Religionsfreiheit wahrnehmen können, muss ein Religionsunterricht, der sich auf Art. 7, 3 GG beruft, ein glaubwürdiges „Identifikationsangebot machen... [und] die Möglichkeit der Beheimatung in einer bestimmten Reli- gion eröffnen“ (Verhülsdonk, Andreas, Überkonfessionell und interreligiös? Zum Hamburger Konzept eines alter- nativen Religionsunterrichts: HK 55 (2001), 418). Ein authentischer und fruchtbarer Dialog und Perspektiven- wechsel ist nur von einem eigenen kla- ren Standpunkt und nicht von einer metatheoretischen Vogelperspektive aus möglich. Ein Dialog ohne Vorausset- zungen, wie ihn der Religionsunterricht für alle in evangelischer Verantwortung in Hamburg propagiert, erscheint daher fragwürdig.

Demgegenüber kann ein Religions- unterricht als bekenntnisgebundener Unterricht, der ökumenische und inter- religiöse Dimensionen einschließt, sei- nen wertvollen Beitrag leisten.

Welche rechtlichen Spielräume gibt es nun für einen Religionsunterricht, der ökumenischen und interreligiösen Interessen Rechnung trägt, der aber zu- gleich auf dem Auge des Rechts nicht blind ist? Der im gegenseitigen Einver- nehmen der zuständigen Autoritäten vereinbarte konfessionell-kooperative Religionsunterricht beispielsweise in Niedersachsen oder Baden-Württem- berg entspricht aufgrund seiner Ertei- lung aus konfessioneller Perspektive dem Verfassungsrechtsbegriff „Religions- unterricht“.

Der konfessionell-kooperative Reli- gionsunterricht trägt dazu bei, das Profil der eigenen Konfession bewusst zu ma- chen und zu schärfen und die Positio- nen anderer Konfessionen wahrnehmen und verstehen zu können. Es geht nicht darum, die Konfessionen miteinander zu vermischen und deren Profile abzu- schleifen. Insofern ist Vorsicht vor vor- schnellen Urteilen und undifferenzierten bzw. unterkomplexen Vorurteilen geboten. Es geht um Kooperation, nicht um Fusion, die auch einen Dialog ent- behrlich machen würde.

Die Länder Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen normieren Religions- und Ethikunterricht in einem Zug als ordentliche Lehrfächer, da dem Ethik- unterricht aufgrund der speziellen kon- fessionellen Diasporasituation in den ostdeutschen Bundesländern eine grö- ßere Bedeutung als in den alten Bun- desländern zukommt. Die Regelungen dieser neuen Bundesländer tragen der Vielgestaltigkeit der Diasporasituation Rechnung und sind mit den bundes- rechtlichen Rahmenvorgaben des Art. 7, 3 GG vereinbar. Angesichts der beson- deren Diasporasituation wird in man- chen Ländern auch die klassen-, jah- gangs- und schulartübergreifende Ertei- lung des Religionsunterrichts geregelt bzw. seine Erteilung an außerschulischen Orten vorgesehen, damit er stattfinden kann. Der Ethikunterricht ist in diesen Ländern nicht nur Ersatzfach für vom Religionsunterricht abgemeldete Schü- ler, sondern ein Fach auf Augenhöhe. Eine große rechtlich mögliche Chance zur Kooperation bietet daher das Mo- dell der Fächergruppe in Mecklenburg- Vorpommern.

Art. 7, 3 des Schulgesetzes von Meck- lenburg-Vorpommern eröffnet die Mög- lichkeit eine Fächergruppe von evange- lischem und katholischem Religions-

unterricht sowie dem Fach Philosophie- ren mit Kindern einzurichten, wenn es normiert: „Die Unterrichtsfächer evan- gelische Religion, katholische Religion und Philosophieren mit Kindern oder Philosophie können zeitweilig auch als Fächergruppe angeboten werden. Inner- halb dieser Fächergruppe sollen die ein- zelnen Fächer unter Wahrung ihrer Ei- genständigkeit und ihrer Besonderhei- ten und der Rechte der Schüler und Erziehungsberechtigten in kooperativer Form unterrichtet werden.“

Das mecklenburgische Schulgesetz ermöglicht demnach die Einrichtung ei- ner Fächergruppe des katholischen und evangelischen Religionsunterrichts sowie des Fachs Philosophieren mit Kindern, in der die Fächer bei bleibender Eigen- ständigkeit systematisch miteinander kooperieren. Es geht dem Konzept der Fächergruppe nicht darum, die Eigen- ständigkeit der jeweiligen Fächer im Sinne einer Verschmelzung aufzulösen oder zu gefährden.

Das Konzept der Fächergruppe macht gerade in Gebieten mit geringer Zahl an Religions- bzw. Konfessionszu- gehörigen Religionsunterricht erst mög- lich und stärkt dadurch seine Präsenz, seine Wahrnehmung und Stellung in der Schule.

IV. Resümee

Es hat sich gezeigt: Schwarz-Weiß- Malerei wird der Sache nicht gerecht, sondern nur der differenzierte Blick, der auf dem rechtlichen Auge nicht blind ist. Der Religionsunterricht findet am Ort der Schule und unter den Bedin- gungen der Schule statt. Daher sollte man die gewonnene Unterscheidung von Katechese, Religionsunterricht und Schulpastoral nicht verwischen bzw. zu- gunsten einer Rekatechisierung des Religionsunterrichts aufgeben. Nur durch die klare Unterscheidung und nicht durch den Verlust ihrer Kontur werden Religionsunterricht, Katechese und Schulpastoral ihren aus den jewei- ligen Bedingungen folgenden Möglic- keiten und Chancen gerecht, Orte der Reflexion und der Erfahrung des Glau- bens zu sein. Die Konfessionalität bzw. die Standpunktgebundenheit gehört bei aller Möglichkeit der Modifikation nach der Rechtsprechung des Bundesverfas- sungsgerichts zum unaufgebbaren Kern des Verfassungsrechtsbegriffs Religions- unterricht nach Art. 7, 3 GG, da der neutrale Staat ein genuines Interesse an diesem standpunktgebundenen Unter- richt hat, den er selbst nicht leisten kann.

Die Konfessionalität ist nicht nur eine rein binnenkirchliche Erwartung, sondern eine genuine Verfassungserwar- tung des säkularen neutralen Staates, der, indem er den Rahmen der Religi- onsfreiheit aufspannt, entsprechende Entfaltungsmöglichkeiten dieses Grund- rechts bieten möchte. Dabei ist seine Neutralität nicht mit einem laizistischen Neutralismus zu verwechseln, der Reli- gion im öffentlichen Raum neutralisie- ren möchte. Gerade dadurch würde der Staat seine Neutralität verletzen, da er unter der Hand eine religionsfeindliche Haltung einnehmen würde. Für den neutralen Staat, der religiös enthalten- sam, aber zugleich religiös offen ist, erfüllt der konfessionelle Religionsunterricht daher eine wichtige kulturstaatliche Funktion.

Der Verfassungsrechtsbegriff „Reli- gionsunterricht“ ist abgesehen von die- sem Kern in die Zeit hinein offen. Es ist dem neutralen Staat aber verwehrt, etwa aus ökonomischen Gründen Öku- mene zu treiben bzw. einen ökumeni- schen oder interreligiösen Religionsun- terricht zu urgieren. Die Ökumene un- terfällt dem Selbstbestimmungsrecht der Reli- gionsgemeinschaften. Sollten diese

ihre Lehrunterschiede für überwindbar halten und auf der Grundlage eines ge- meinsamen Bekenntnisses Religi- onsunterricht verantworten, müsste der neu- trale Staat dies hinnehmen. Die konfes- sionelle Homogenität der Schüler lässt sich aus dem Verfassungsrechtsbegriff Religionsunterricht nicht als zwingend herleiten. Daher ist der konfessionell- kooperative Religionsunterricht in Baden-Württemberg oder Niedersachsen aufgrund seiner konfessionellen Ertei- lung mit dem Konfessionalitätsprinzip des Art. 7, 3 GG vereinbar. Konfessi- onalität ist nicht mit Konfessionalismus zu verwechseln. Konfessionellem Reli- gionsunterricht ist eine ökumenische und interreligiöse Dimension inhärent. Den- noch ist ein authentischer und frucht- barer Dialog und Perspektivenwechsel nur von einem eigenen klaren Stand- punkt und nicht von einer metatheore- tischen Vogelperspektive aus möglich.

Die fortschreitende Einführung von islamischem Religionsunterricht zeigt, dass Art. 7, 3 GG kein Privileg der Kir- chen darstellt und dass der konfessi- onelle Religionsunterricht Zukunft hat. Die Konfessionalität ist daher das Dia- logprinzip eines Religionsunterrichts für die Zukunft, der den rechtlichen Rah- men beachtet und zugleich dessen Spielräume nutzt.

Die Forderungen, aber auch die Er- wartungen des kirchlichen Rechts sowie des Staatskirchenrechts bzw. Religions- rechts der Bundesrepublik Deutschland zum Religionsunterricht wollen einen verbindlichen Rahmen abstecken und damit aber zugleich Gestaltungsräume eröffnen. Die Erkenntnisse dieser kir- chenrechtlichen und staatskirchenrech- tlichen Perspektive wollen einen Bei- trag leisten für die Gestaltung eines Reli- gionsunterrichts, die den Rahmen des Rechts beachtet und zugleich dessen Spielräume ausgiebig nutzt, um einen der jeweiligen Situation angemessenen Religionsunterricht zu bieten. Für einen Religionsunterricht, der zu seinem Recht kommt und einen Religionsun- terricht, der an der Zeit ist. □

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 45

Herausgeber, Inhaber und Verleger:
Katholische Akademie in Bayern, München
Direktor: Dr. Florian Schuller
Verantwortlicher Redakteur: Dr. Robert Walser
Fotos: Akademie
Anschrift von Verlag u. Redaktion:
Katholische Akademie in Bayern,
Mandlstraße 23, 80802 München
Postanschrift: Postfach 401008,
80710 München,
Telefon 089/38 1020, Telefax 089/38 1021 03,
E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Druck: Kastner AG – Das Medienhaus,
Schloßhof 2 – 6, 85283 Wolnzach,
zur debatte erscheint zweimonatlich.
Kostenbeitrag: jährlich € 35,- (freiwillig). Über-
weisungen auf das Konto der Katholischen Aka-
demie in Bayern, bei der LIGA Bank:
Kto.-Nr. 2355 000, BLZ 75090300
IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00
SWIFT (BIC): GENODEF1M05.
Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind
nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.



Julia Fischer

im Gespräch mit Siegfried Mauser

Gast bei unserem vierten Abend in der Reihe „Musiker im Gespräch mit Professor Siegfried Mauser“ war die Weltklasse-Geigerin Julia Fischer. Am Abend des 8. Dezember 2014 unterhielten sich die beiden Künstler rund

anderthalb Stunden. Zu Beginn und am Ende des Gesprächs spielte Julia Fischer, begleitet von Siegfried Mauser, je einen Satz aus Mozarts e-moll-Sonate.

Siegfried Mauser: Meine sehr verehrten Damen und Herren, es ist eine besondere Freude und Ehre für mich und für uns, dass in unserer Gesprächsreihe mit bedeutenden Musiker-Persönlichkeiten heute Julia Fischer zu Gast ist. Liebe Julia, wir haben uns Mozarts e-moll-Sonate ausgewählt, relativ spontan. Du hast schon vor zehn Jahren, wie Du mir vorhin gesagt hast, Mozarts Violinkonzerte eingespielt, alle fünf, und jetzt spielst Du sie wieder, am nächsten Wochenende. Wie ist das eigentlich, wenn so ein langer Zeitraum bei so großer, bedeutender Literatur verstreicht, wenn Du wieder an die Stücke herangehst, jetzt am Beispiel Mozart. Erinnerst Du dich an vieles, was du gemacht hast? Willst Du Neues entdecken, Altes bewahren? Wie stellt sich das dar?

Julia Fischer: Es ist ja nicht so, dass ich die Konzerte die zehn Jahre nicht gespielt habe. Ich habe sie vor zehn Jahren aufgenommen, aber vor allem die großen Konzerte 3, 4, 5, G-Dur, D-Dur, A-Dur, sind ja im gängigen Repertoire, das spielt man natürlich ständig. Deswegen kann ich das gerade bei diesen Werken gar nicht so sagen, abgesehen vom zweiten Violinkonzert, das sogenannte kleine D-Dur: Das habe ich nur ein einziges Mal gespielt in den vergangenen zehn Jahren, weil ich den Zyklus aller fünf Violinkonzerte schon einmal gemacht habe, 2010, in Amsterdam und in Frankfurt. Insofern ist es nicht so, dass es eine plötzliche Wendung gegeben hat. Aber man wächst natürlich mit dem Werk, man erfährt Neues, man spielt es mit verschiedenen Dirigenten. Der eine Dirigent sagt dann mal einen Satz, über den man dann doch länger nachdenkt, oder der einen mehr beeinflusst, oder man hört Mozart vielleicht in anderem Zusammenhang.

Was mich bei Mozart immer besonders beeindruckt, ist, dass die Oper in seinem Leben eigentlich die bedeutendste Rolle spielt, wahrscheinlich sowohl musikwissenschaftlich als auch emotional. Das ist es, was am meisten berührt. Es ist schon so, dass, wenn man wieder einmal „Don Giovanni“ gesehen hat, und dann zurückkommt zu den Violinkonzerten, man immer unbewusst beeinflusst wird.

Siegfried Mauser: Ja, und das ist richtig, Julia. Ich habe ein kleines Büchlein geschrieben, es ist gerade herausgekommen, zusammen mit der Gesamteinspielung der Klaviersonaten. Und

da ist ein zentraler Begriff, der immer wieder kommt: instrumentales Theater. Es ist richtig, wenn man die Theatralik, die man von der Opernbühne her kennt, irgendwie einbringt. Denn ein Großteil der Figuren, die wir hier finden, sind irgendwie Instrumentalfiguren, Personen mit einem eigenen Leben, die in einen Dialog untereinander eintreten. Dieses Musiktheatrale, das Du erwähnst, ist auch ein ganz zentraler Aspekt der Instrumentalmusik, auch der Konzerte, würde ich sagen. Welches ist dir denn das Liebste von den fünf?

Julia Fischer: Das d-moll am Klavier.

Siegfried Mauser: Ja, da sind wir jetzt gleich bei einem anderen Thema gelandet, meine Damen und Herren! Wie Sie wahrscheinlich alle wissen, ist Julia Fischer in verschiedener Hinsicht ein Phänomen. Unter anderem auch darin – und da, glaube ich, ist sie absolut konkurrenzlos –, dass sie auf gleich hohem Niveau Geige und Klavier spielen kann.

Julia Fischer: Ich hoffe, dass ich Geige besser spiele!

Siegfried Mauser: Nein, sagen wir es so: Wenn du wolltest, könntest du beides. Da gibt es – ich glaube, es ist lang in Youtube gestanden – diese Aufnahme aus Frankfurt, wo Du am Klavier das Grieg-Konzert mit der wirklich unangenehmen Oktavenstelle in einer derartig souveränen Makellosigkeit spielst, dass den meisten Profis hier an der Münchner Hochschule wahrscheinlich Hören und Sehen vergeht. Mal einfach kurz in deine Biographie zurück – die Frage ist ja oft gestellt worden, aber ich finde, wir sollten sie hier auch kurz verhandeln: Das Klavier hat ja immer auch eine große Rolle gespielt, und spielt es bis heute. Du hast vorher gesagt: Ich habe gerade Klavier geübt zuhause.

Julia Fischer: Ja, ich muss in einem Monat das Dvorak-Klavierquintett in Frankfurt spielen.

Siegfried Mauser: Ja, das ist auch nicht leicht. Wie hat sich das entwickelt, und wann hat es sich entschieden, zumindest den Schwerpunkt auf die Geige zu legen?

Julia Fischer: Also, ich habe die Entscheidung nie getroffen. Ich habe am Anfang beide Instrumente eigentlich sehr gleichmäßig geübt. Wahrscheinlich kam die Entscheidung von außen, ein bisschen mit meinem Wechsel zu Ana

Chumachenko, weil man natürlich nicht bei Ana Chumachenko Unterricht haben kann und dann in den Geigenunterricht kommt und sagt: Ich habe heute nicht so viel geübt, weil ich Klavier geübt habe. Das geht nicht. Ungefähr zeitgleich habe ich einen Geigenkurs gemacht, und da hat mich ein Dirigent bedauerlicher- oder glücklicherweise auf der Geige gehört und mich daraufhin eingeladen, mit seinem Orchester ein Violinkonzert zu spielen. Und natürlich war es dann klar.

Siegfried Mauser: Wie alt warst Du da?

Julia Fischer: Acht! Und aus dem ersten Violinkonzert entsteht natürlich dann irgendwie die Wiedereinladung, und dann schickte mich Ana Chumachenko zum Yehudi-Menuhin-Wettbewerb, 1995 war das. Da war ich elf, und damit waren die Würfel natürlich gefallen, wobei ich dazusagen muss, dass meine sehr humorvolle Mutter beschloss hat: Das mit dem Menuhin-Wettbewerb ist ja alles schön und gut, und jetzt hat sie sehr viel Geige geübt, aber das folgende Konzert-Engagement, das ich mit Orchester hatte, sechs Wochen später, hat sie dann in ein Klavier-Engagement umgewandelt. Das heißt, ich kam vom Menuhin-Wettbewerb ...

Siegfried Mauser: ... die Mama eigenmächtig, sozusagen ...

Julia Fischer: ... nein, sie hat schon gefragt, aber mit meiner Mutter diskutiert man nicht so viel! Ich kam also vom Menuhin-Wettbewerb nach Hause und lernte dann Schumann, Introduction und Allegro appassionato am Klavier und spielte das sechs Wochen später mit Orchester. Aber da war ich schon ziemlich auf Geige geeicht, weil ich mich tatsächlich zu dem Zeitpunkt auf der



Siegfried Mauser, Rektor des Salzburger Mozarteums, begleitete Julia Fischer am Flügel.



Julia Fischer – erzählend ...



... und nachdenkend.

Geige schon viel wohler auf der Bühne fühlte. Also, ich merkte, dass ich technisch schon viel weiter bin, und insofern war ich dann heilfroh, als dieses Konzert vorbei war, und damit waren für mich die Würfel gefallen.

Siegfried Mauser: Wir haben ja gerade ein Stück eines wirklichen Wunderkindes gespielt. Ich glaube, Du bist auch einer der wenigen Fälle, wo man tatsächlich von einer Wunderkindentwicklung sprechen kann, die dann aber sehr problemlos in das Erwachsenenendasein übergegangen ist. Das ist ja nicht so einfach. Es gibt viele höchst begabte Kinder und auch Jugendliche, denen dann der Schritt in die bewusste Interpretationskunst des Erwachsenseins nicht so leicht gelingt. Gab es da irgendwie Brüche bei dir, von dieser frühen Kindheit an, mit einer derartigen Professionalität auf zwei Instrumenten, und dann das Erwachsenwerden?

Julia Fischer: Also erstmal: Den Begriff Wunderkind weise ich von mir. Ich habe ein großes Problem damit, gerade wenn man ihn auch noch in einem Atemzug mit jemandem wie Mozart nennt, aus dem einfachen Grund: Mozart wird heute als Wunderkind oder Genie dargestellt, weil er etwas hinterlassen hat. Ich glaube, das ist ein ganz, ganz großer Unterschied; das darf man wirklich nicht verwechseln. Mozart hat mit sechs Jahren seine ersten Werke komponiert, bei „Idomeneo“ war er elf oder zwölf!

Siegfried Mauser: Nein, „Idomeneo“ war ein bisschen später.

Julia Fischer: Na egal, das weißt Du besser als ich!

Siegfried Mauser: Sein Münchner Stück, deshalb!

Julia Fischer: Aber er war doch sehr jung bei seiner ersten Oper, wie alt war er denn da?

Siegfried Mauser: Die ersten Opern sind andere, also, da gab es „Mitridate“ und andere, also, da gibt es schon großartige Stücke.

Julia Fischer: Gut, wunderbar.

Siegfried Mauser: „Idomeneo“ ist das erste richtig reife Werk.

Julia Fischer: Richtig, aber da war er ja auch noch ein Teenager.

Siegfried Mauser: Nein, in den Zwanzigern!

Julia Fischer: In den Zwanzigern?

Siegfried Mauser: Moment, 1781.

Julia Fischer: Jetzt brauchen wir „Google“!

Siegfried Mauser: 24, 25 war er.

Julia Fischer: 24, 25? Wahnsinn!

Siegfried Mauser: Ist aber auch noch ganz schön gut, finde ich!

Julia Fischer: Ich hätte doch mehr zu dir in Musikgeschichte gehen sollen!

Siegfried Mauser: Kannst du noch, überleg es dir! Heute war Vorlesung!

Julia Fischer: Jedenfalls, das unterscheidet jemanden wie mich ganz klar von jemandem wie Mozart. Deswegen habe ich mit dem Begriff Wunderkind ein Problem.

Siegfried Mauser: Ja, aber Du engst den Wunderkind-Begriff auf die kompositorische Seite ein.

Julia Fischer: Nein, auf das Schaffen. Dass jemand etwas schafft. Ich meine, wenn jemand – das muss jetzt nicht Musik sein – ein Schauspiel schreibt, ein Theaterstück verfasst, wenn jemand etwas hinterlässt.

Siegfried Mauser: Also das primär Kreative.

Julia Fischer: Das ist etwas vollkommen anderes, als wenn man lediglich wiedergibt. Um die Frage ernsthaft zu beantworten: Ich hatte wirklich sehr großes Glück durch ein paar Gestalten, die plötzlich in meinem Leben auftauchten. Das war natürlich zuerst Ana Chumachenco, die zu dem Zeitpunkt, als ich zu ihr kam, schon sehr viele

komplizierte Fälle hinter sich gebracht hatte und wusste, welche Probleme auf einen warten. Ihre größte Qualität als Lehrerin besteht ja darin, dass sie ein Leben vor sich sieht. Sie sieht nicht: „Hoffentlich ist mein Student im nächsten Wettbewerb erfolgreich, hoffentlich kriegt er ein Engagement bei den Berliner Philharmonikern innerhalb der nächsten zwölf Monate!“ Sondern sie sieht eine Karriere von 60 bis 80 Jahren vor sich. Das war sozusagen ihr Ziel, mich auszubilden für ein Leben lang, nicht dafür hoffentlich drei, vier Jahre erfolgreich in der Musikszene herumzutanzten, und dann ist es egal, was aus mir wird. Das war sie.

Ein paar Jahre später, als ich 13 war, lernte ich Lorin Maazel kennen, spielte mein erstes Konzert mit ihm. Er war natürlich auch jemand, der schon alles gesehen hatte und auch wusste, was da auf einen wartet, der selber natürlich ein gebranntes Kind war. Er hat ein paar Sachen gemacht, die im Nachhinein natürlich – damals habe ich sie gar nicht verstanden – absolut genial waren. Zum Beispiel hat er mir – das erste Konzert mit ihm war 1997 – gleich nach diesem Konzert ein Engagement mit dem BR im Jahr 2000 angeboten, drei Jahre im Voraus, was für so ein dreizehnjähriges Kind natürlich in einer absoluten Ewigkeit liegt. Aber auf der anderen Seite hat man natürlich im Hinterkopf: Egal, was ich jetzt die nächsten drei Jahre mache – in drei Jahren habe ich eine Chance. So. Und direkt nach dem Konzert mit dem BR im Jahr 2000 hat er mich eingeladen für 2003 beim New York Philharmonic Orchestra. Wieder drei Jahre in der absoluten Ferne, aber man hat eben diese Sicherheit im Hinterkopf, auch wenn jetzt alles schief geht.

Siegfried Mauser: Ja, das ist interessant. So ein Stabilitätsfaktor, und irgendwie eine Vision, die er dir dadurch mitgegeben hat.

Julia Fischer: Genau. In Wahrheit wusste ich, ich muss in den nächsten drei Jahren überhaupt kein Konzert

spielen, für das in drei Jahren habe ich ja den Vertrag in der Hand. Und wenn ich eben in drei Jahren beim New York Philharmonic Orchestra nicht total versage, dann ist alles okay. Aber ich muss mich jetzt nicht darum kümmern, im nächsten Monat genügend Konzerte zu haben, sondern war immer von Leuten umgeben, die mir eine Perspektive über mehrere Jahre gegeben haben.

Siegfried Mauser: Und dadurch ist diese kontinuierliche Weiterentwicklung möglich gewesen. Einen krisenhaften Punkt könntest Du also gar nicht benennen in deiner ganzen Entwicklung?

Julia Fischer: Überhaupt nicht!

Siegfried Mauser: Es ging einfach immer weiter, sozusagen mit Begleitung, Schritt für Schritt.

Julia Fischer: Ja, absolut. Es war auch so, dass ich auf dem normalen Weg Abitur gemacht habe.

Siegfried Mauser: Und zwar ein sehr gutes!

Julia Fischer: Na ja, okay.

Siegfried Mauser: Doch!

Julia Fischer: Hätte besser sein können. Aber ich war natürlich 19, als ich Abitur machte, und bis zu dem Zeitpunkt konnte ich ja nicht hundert Konzerte im Jahr spielen. Das heißt, die Tatsache, dass ich auf eine normale Schule ging, bewahrte mich auch davor, zu viele Konzerte zu geben.

Siegfried Mauser: Eine Frage noch zu dieser Doppelbegabung: Der intime Kontakt mit diesen doch sehr unterschiedlichen Instrumenten, das eine ist ein Schlaginstrument und das andere ist irgendwie, gerade wenn man bei Ana studiert hat, ein kantables Saiteninstrument. Wie ist das für dich, wenn Du diesem schwarzen Ungetüm gegenüber sitzt: Ist das eine andere Art, Musik zu empfinden oder Musik zu machen, ist

da eine große Diskrepanz, oder ist es doch sehr ähnlich für dich?

Julia Fischer: Es ist eigentlich vom Instrument her sehr ähnlich für mich. Aber in meinem Kopf ist es schon so ge-eicht: Das eine ist mein Beruf. Also, wenn ich Geige spiele, dann habe ich schon immer im Kopf: Okay, ich habe das nächste Konzert, dieses Repertoire muss ich lernen, da möchte ich vielleicht neue Werke lernen und so was. Und wenn ich ans Klavier gehe, ist das für mich totales, pures Vergnügen. Das ist nur Hobby. Wenn es gut geht, dann ist es schön, und wenn es nicht gut geht, dann ...

Siegfried Mauser: ... es geht aber immer gut ...

Julia Fischer: Noch!

Siegfried Mauser: Vielleicht noch einmal zu einer Person, die Du schon mehrfach erwähnt hast. Das ist natürlich kein Zufall. Sie ist sehr schnell erwähnt worden in unserem Gespräch, nämlich zu unserer wunderbaren Ana Chumachenco, die ich auch sehr verehere und glücklich bin, dass ich immer wieder mal mit ihr spiele. Du bist jetzt auch Lehrerin wie sie. Könntest Du dieses ganz Besondere – Du hast es schon angedeutet – noch einmal ein bisschen näher beschreiben, gerade die Kunst des Geigenspiels betreffend. Das ist ja fast eine spirituelle Sache, die Du erwähnt hast, nämlich, dass sie einen Blick auf die Gesamtentwicklung einer Persönlichkeit hat. Sie hat da irgendwie eine spirituelle Dimension. Das kenne ich auch in Negativfällen, dass sie sehr begabte Geiger nicht nehmen wollte, weil sie das nicht gesehen hat. Da habe ich mir oft gedacht, das gibt es gar nicht: Die Person spielt fantastisch Geige, und die will den jetzt nicht nehmen. Im Prinzip hat sie da irgendwie immer Recht. Was ist das Besondere an Ana?

Julia Fischer: Es sind viele Faktoren. Der erste Faktor sind die Kenntnisse. Das darf man auch nicht vergessen, dass, wenn sie einfach die Geige in die Hand nimmt ...

Siegfried Mauser: ... sie spielt auch selber wunderbar ...

Julia Fischer: ... dann ist schon einmal klar, wer hier Lehrer ist. So ist das im Unterricht. Es ist nämlich nicht so, dass jeder große Pädagoge ein großer Geiger war, aber sie ist eine große Geigerin. Ich weiß, dass ich sie ein paar Mal im Unterricht gefragt habe: „Kannst Du jetzt einfach mal spielen, was Du da so meinst?“ Und sie hat einfach – selbst bei Stücken wie dem Tschairowsky-Konzert – das Instrument in die Hand genommen und gespielt, und dann war auch klar, was sie wollte. Diese Kenntnisse sind auch – vor allem in einem gewissen Stadium des Studiums – beim Lehrer sehr wichtig.

Zweitens hat sie eine Menschlichkeit, die absolut einmalig ist. Sie ist wahnsinnig bescheiden. Es geht ihr überhaupt nicht darum, dass ihr Schüler irgendwie erfolgreich ist. Es geht ihr nur und ausschließlich um die Musik und um das Wohlergehen des Studenten.

Siegfried Mauser: Um den Menschen!

Julia Fischer: Sie möchte, dass, wenn Mozart am Wochenende erklingt, man dem Mozart natürlich gerecht wird, und dass der Schüler sich wohlfühlt auf der Bühne. Aber es geht ihr überhaupt nicht um Erfolg. Erfolg ist etwas, was sie weder berührt noch interessiert. Man muss ihr auch keine Kritiken mitbringen. So



Rund anderthalb Stunden dauerte das lebhaft und interessante Gespräch zwischen Julia Fischer und Siegfried Mauser.

etwas hat sie nie interessiert. Ich weiß auch gar nicht, ob ich das je versucht habe, aber ich würde behaupten, dass ich auch gar nicht auf die Idee gekommen bin, so etwas zu machen, um ihr zu zeigen, dass irgendjemand etwas Tolles über mich geschrieben hat, weil es ihr wirklich nur um die Sache ging.

Dazu kommt, und das ist wahrscheinlich eine Qualität, die ich bei sonst keinem Lehrer tatsächlich getroffen habe: die Fähigkeit, Kinder zu unterrichten, Teenager zu unterrichten und Erwachsene zu unterrichten. Und es ist noch heute so: Vor etwa einem Jahr habe ich sie angerufen und gefragt, ob ich ihr Prokofjews zweites Violinkonzert vorspielen kann, und da hat sie gesagt: „Ja sicher, klar, kein Problem.“ Und dann bin ich gekommen und habe ihr das vorgespielt. Dann hat sie gesagt: „Ja also, sie versteht jetzt nicht so ganz, warum ich ihr das jetzt vorspiele.“ Und dann habe ich gemeint: „Ja, weil ich mich einfach mit dem Werk nicht wohlfühle.“ Und sie respektiert mich viel zu sehr, als dass sie sagen würde: „Aber es ist doch gut.“

Siegfried Mauser: Aber in dem Fall könnte es am Werk liegen, das sage ich dir!

Julia Fischer: Ja, ich komme mit dem Werk auch nicht klar!

Siegfried Mauser: So ist es nämlich!

Julia Fischer: Es gibt Lehrer, die zu einem in etwa sagen: „Ja, du machst dir zu viele Sorgen, und das ist doch schon gut.“ Überhaupt nicht. Wenn ich gekommen bin und ihr etwas vorgespielt habe und nicht zufrieden war, dann hat sie immer versucht, sich in meine Position zu versetzen und mir immer noch zu helfen, selbst wenn sie objektiv der Meinung war, es ist gut.

Siegfried Mauser: Verstehe. Hat sie eigentlich so etwas wie ein instrumententechnisches Programm gehabt. Du konntest zwar sehr früh quasi alles spielen, aber es geht ja auch ums Handwerk, das dann noch zu verfeinern ist und bestimmte Virtuosen-Techniken zu erlernen sind. War da eine programmatische Strategie auch im Unterricht spürbar gewesen bei ihr?

Julia Fischer: Ja, Tonleitern gab es immer. Das war auch sehr interessant: Ich habe einmal mit elf oder zwölf gedacht, jetzt übe ich mal ganz, ganz viel, und wenn ich so viel übe, muss ich keine Tonleitern mehr üben. So habe ich gedacht.

Siegfried Mauser: Irrtum, oder?

Julia Fischer: Ja, das Interessante war: Sie hat die Tonleitern nie kontrolliert. Es war nicht so, dass ich zu ihr gekommen wäre und Tonleitern vorgespielt habe. Sie hat mir gesagt, was ich zu üben habe. Das habe ich geübt, und im Unterricht haben wir an den Werken gearbeitet. Ich kam dann nach einer Woche und spielte, glaube ich, das Saint-Saëns-Konzert. Ich habe ihr es vorgespielt und war natürlich extrem stolz. Dann hat sie nur gemeint: „Wann hast Du denn das letzte Mal eine Tonleiter gespielt?“

Siegfried Mauser: Wirklich? Na, das ist allerhand.

Julia Fischer: Und das Interessante ist, dass ich das heute bei meinen Schülern auch sehe. Ich weiß auch nicht, was das genau ist, aber ich frage sie dann auch plötzlich mal: „Sag mal, wie lange ist das letzte Mal Tonleitern her?“ Und es stimmt immer. Also, man entwickelt so ein Gespür dafür, dass – es kann trotzdem sauber gespielt sein –

irgendwas doch nicht stimmt in der Technik. So etwas hat sie immer gemerkt. Sie war kein großer Fan von Fingerübungen.

Siegfried Mauser: Auch Ševčík und Co., das war es nicht.

Julia Fischer: Als ich zu ihr gekommen bin mit neun Jahren, war ich durch eine gute Menge Ševčík schon durch. Also, ich kam nicht von irgendwoher. Ich kam übrigens aus Augsburg, von Lydia Dubrovskaya, und Lydia hatte schon das klassische russische Technik-Programm gemacht, das ich natürlich zu dem Zeitpunkt schon absolviert hatte. Es war eine Grundlage vorhanden, auf der man aufbauen konnte. Ich weiß jetzt nicht, was sie gemacht hätte, wenn ich technisch schlechter gewesen wäre, als ich gekommen bin.

Siegfried Mauser: Du bist ja jetzt seit längerer Zeit auch selber Lehrerin, hast zur Zeit sechs Studenten, also eine kleine Klasse. Hast Du von den beiden auch das Lehren gelernt?

Julia Fischer: Ja, natürlich. Ich würde sagen, dass ich das gemischt habe, weil ich doch das Glück hatte, ausschließlich sehr gute Lehrer zu haben – und ganz unterschiedliche. Am Klavier hatte ich ja größtenteils Unterricht von Ansgar Janke. Und Herr Janke ist ja das exakte Gegenteil von Ana. Er war extrem analytisch und genau, und er hat kein verständliches Deutsch gesprochen. In den ersten zehn Jahren habe ich folglich kein Wort verstanden, weil das so mit Latein gespickt war, dass ich überhaupt keine Ahnung hatte, wovon er redet. Unglaublich belesen, wahnsinnig intellektuell, auch texttreu und rhythmisch, das hat mir auch gut getan. Weil Ana natürlich eine extrem freie Person ist und auch eine Freidenkerin. Ich kam



Julia Fischer – sehr konzentriert bei ihrer Interpretation der Mozart-Sonate.

immer in den Unterricht mit dem exakt Gelernten, und sie hat mir dann Freiheit gegeben. Es war aber nie wie im Urwald, und sie musste nicht erst anfangen, Ordnung hineinzubringen. Das kam sicherlich von meiner Klavierausbildung.

Siegfried Mauser: Und jetzt zu deinem eigenen Unterricht: Wie gehst Du mit den Studenten um? Versuchst Du die Individualitäten zu sehen und zu fördern, oder doch ein objektives Level der Professionalität? Ich meine, es gibt sehr verschiedene Facetten, die gefordert sind.

Julia Fischer: Ich versuche, die Individualität zu finden, zu fördern, aber Geige spielen sollen sie auch lernen! Ich bestehe auf den Tonleitern genauso, wie es Ana getan hat. Ich habe im Moment sechs Studenten auf extrem unterschiedlichem Niveau. Also, ich habe eine fertige Geigerin, die Konzerte spielt, und auch einen Studenten, dem man jetzt tatsächlich das Geigespielen beibringen muss. Bei der Auswahl, wen ich unterrichte, gehe ich eigentlich nach zwei, drei Kriterien vor. Natürlich, eine Sache ist Begabung, die man schon sehr schnell sieht. Das heißt nicht unbedingt, dass derjenige gut ausgebildet ist, aber eine Begabung erkennt man eigentlich sehr schnell. Womit ich überhaupt nicht klar komme, sind die Schlaftabletten. Das schaffe ich nicht. Ich kann ganz schwer Leute unterrichten, bei denen ich immer Energie hineingeben muss, immer anzünden muss.

Siegfried Mauser: Irgendwann erlahmt dein Ermunterungswille, kann ich gut verstehen.

Julia Fischer: Ja, mir haben auch schon junge Geiger vorgespielt, die phänomenal gespielt haben, technisch alles top, und auch sogar musikalisch gut, aber es fehlt dieser Sinn für Dramatik, diese Leidenschaft. Wenn die Leidenschaft nicht da ist, dann müssen sie woanders hin.

Siegfried Mauser: Die Vergegenwärtigung von großer Musik erfordert immer einen Affekt mit Direktheit. Gerade haben wir über Theatralität geredet bei Mozart, da ist das natürlich ganz besonders der Fall. Aber es gilt auch generell. Wenn Du jetzt unterrichtest, und dann auch anstrengende Tourneen anstehen: Lässt sich das gut verbinden, unterrichten und spielen, oder blockiert es sich einmal, oder ergänzt es sich auch, kriegst Du Anregungen fürs eigene Spielen?

Julia Fischer: Also, ich habe schon zwei, drei unglaubliche Persönlichkeiten in meiner Klasse, die mich auch sehr inspirieren. Ich habe einen Fall, wirklich, das ist ein Traum. Der kommt und spielt ein Tschairowsky-Konzert. Dann sage ich ihm, er soll es bitte noch einmal spielen, und er spielt es dann um 180 Grad anders. Da kommt die zweite Interpretation, und dann frage ich ihn, wie viele er denn noch dabei hat, an welcher ich denn jetzt arbeiten soll.

Siegfried Mauser: Diskutierst Du dann mit ihm?

Julia Fischer: Ja, ich bin schon jemand, der diskutiert. Ich bin überhaupt nicht, das war Ana übrigens auch nie, dieser autoritäre Lehrer, der sagt: „Das spielt man in dem Tempo und hier macht man diesen Akzent und hier macht man dieses Crescendo.“ Musik ist einfach nicht so eindeutig. Wenn Musik

eindeutig wäre, bräuchten wir keine Menschen, dann könnten es Computer machen. Man muss immer wieder neu überlegen, man muss eine Phrase immer wieder neu durchdenken, und man entwickelt sich ja auch selber, verändert den Blick. Es gibt auch Fälle, in denen ein Student mir etwas spielt, und dann halte ich eine schöne Rede und erkläre, dass das alles anders sein muss, und dann kommt er mit den Noten und sagt: „Ja, aber da steht es.“ Und dann entschuldige ich mich natürlich und sage: „Ja, hätte ich vorher noch einmal studieren sollen.“ Also, natürlich lerne ich auch sehr viel. Ich glaube aber nicht, dass ich anders spielen würde, wenn ich nicht unterrichten würde.

Siegfried Mauser: Aber ist es auch zeitlich gut zu disponieren für dich, wie es gerade läuft? Es gibt ja noch eine andere, ich will nicht sagen Problemzone, aber Du führst ja eigentlich drei Leben, wenn man so will: die Weltklassegeigerin, nebenbei eine fantastische Pianistin, verantwortliche Lehrerin und natürlich auch Mutter. Du hast zwei kleine Kinder, Familie, die dir sehr wichtig ist. Kriegt man das unter einen Hut, gerade Familie und Karriere?

Julia Fischer: Nein, das kriegt niemand unter einen Hut! Jeder jongliert in der Luft herum und hofft, dass die Bälle nicht herunterfallen. Das ist bei mir nicht anders, es ist halt so. Es gibt auch immer wieder den Tag, an dem man denkt: Sollte ich nicht eine Sache sein lassen? Aber am nächsten Tag ist es dann auch wieder besser.

Siegfried Mauser: Aber so, wie ich dich kenne, bist du jemand, der gerade auch in der Familie eine enorme Präsenz zeigt als Mutter. Das machen nicht alle,

sage ich mal. Da gibt es ja Hilfestellungen, von Au-pair-Mädchen angefangen. Und ihr habt natürlich die Eltern, die Mütter, die auch mithelfen, aber dein Einsatz als Mutter ist sehr beachtlich.

Julia Fischer: Natürlich. Ich wollte nicht Kinder in die Welt setzen und dann durch die Weltgeschichte reisen, und die bleiben dann daheim. Mir war klar, dass ich mein berufliches Leben extrem einschränken werde, wenn ich eine Familie haben möchte. Und das habe ich auch getan.

Siegfried Mauser: Hat sich das auf die Karriere ausgewirkt, mal ganz knallhart gesagt?

Julia Fischer: Es hat sich definitiv ausgewirkt, aber nicht unbedingt ins Negative. Das Interessante ist ja: Wenn man viermal Nein sagt, wird man plötzlich interessant.

Siegfried Mauser: Du warst es vorher auch schon.

Julia Fischer: Es hat aber auch auf meine Einstellung einen Einfluss. Es ist natürlich so: Wenn ich mal drei Wochen zuhause war, heißt das natürlich nicht, dass ich diese drei Wochen kein Konzert spiele. Aber das sind dann Konzerte, bei denen ich nach dem Konzert nach Hause kommen kann. Ich fahre mittags weg und bin nachts wieder da.

Es ist natürlich so, dass ich mich, wenn ich jetzt wegfare, unglaublich freue. Es gibt überhaupt nicht mehr dieses Leiden des reisenden Künstlers: Schon wieder ein Hotel und schon wieder eine neue Stadt! Das gibt es bei mir jetzt überhaupt nicht mehr, sondern ich bin sehr dankbar, wenn ich die Gelegenheit habe wegzufahren, und genieße das dann sehr. Und ich freue mich natürlich nach einer Woche auch sehr, wenn ich wieder nach Hause komme. Es ist wahrscheinlich bis zu einem gewissen Grad eine Einstellungssache. Und natürlich weiß ich, dass es den Kindern gut geht, wenn ich weg bin. Insofern habe ich dann auch nicht das Gefühl, dass ich fehle.

Siegfried Mauser: Präzise Organisation muss natürlich auch sein; man überlegt sich das Ganze genau: Wann, was, wie? Ich glaube, das ist schon eine deiner großen Stärken neben den künstlerischen, diese, sagen wir einmal, sehr klare, solide Einschätzung, was geht und was nicht geht, und wieviel gleichzeitig geht.

Julia Fischer: Ja, ich bin tatsächlich sehr gut darin, einzuschätzen, was ich selber kann. Ich bin nicht so gut darin, einzuschätzen, was andere können. Da gibt es manchmal Diskrepanzen, was ich anderen zumute oder wo ich auch den Aufwand unterschätze.

Siegfried Mauser: Hast Du schon einmal jemanden überschätzt?

Julia Fischer: Naja, jede Woche meine Schüler. Es ist natürlich alles eine Frage von Organisation. Aber ich muss ganz ehrlich zugeben, dass die anstrengendste Zeit meines Lebens nicht jetzt ist. Die anstrengendste Zeit meines Lebens waren zweifelsohne die letzten zwei Schuljahre. Das war für mich eine absolute Qual, eine Katastrophe.

Siegfried Mauser: Wirklich?

Julia Fischer: Weil ich 60 Konzerte im Jahr spielte, gleichzeitig auf einem mathematisch-naturwissenschaftlichen Gymnasium war und noch auf diese Schnapsidee gekommen bin: Wenn ich

schon Abitur mache, dann mache ich es doch wenigstens in Fächern, in denen ich noch etwas lernen kann, und dann habe ich Deutsch und Französisch als Leistungskurse genommen und war natürlich total überfordert. Ich weiß noch, ich bin aus San Francisco kommend gelandet und dann vom Flughafen direkt in die Schule zu einer Deutsch-Klausur über „Faust“. Das ist jetzt nicht toll gewesen und ich habe in den zwei Jahren deutlich weniger geschlafen als in den letzten fünf. Selbst heute schöpfe ich aus dieser Zeit wahrscheinlich die meiste Kraft und denke: „Egal, wie schlimm der Tag ist – es ist immer noch besser als damals!“

Siegfried Mauser: Das wäre überhaupt eine Aufgabe für die Pädagogik, sowohl an den allgemeinbildenden Schulen als auch an Hochschulen, wirklich herausragenden Spezialbegabungen Möglichkeiten zu geben, Karriere und Studium zu verbinden. Bei deiner Kollegin Veronika Eberle haben wir jetzt gesehen, dass das wirklich funktionieren kann, nachdem dieser Exzellenz-Studiengang eingeführt worden ist. Eine Hochschule soll ja nicht Karrieren verhindern durch Gehörbildungsprüfungen und ähnliches, sondern sie befördern! Dass da immer eine gewisse Spannung vorhanden bleibt ist klar, aber das muss man angehen. Es muss immer die großen Ausnahmen geben.

Julia Fischer: Die Hochschule muss das natürlich auch tun, aber was in diesem Land komplett fehlt, ist die mittlere Stufe, das heißt das Gymnasium. Ich kann mir nicht denken, dass jemand normal zur Schule geht und da jeden Tag auch hin pilgert und gleichzeitig jeden Tag sechs Stunden Geige übt. Ich kann aber auch nicht erwarten, dass jemand eine Weltkarriere macht und nicht sechs Stunden Geige übt. Also, man muss Kompromisse finden, und der einzige Weg für mich war, dass alle Seiten wirklich die Augen zuge drückt haben. Wenn ich weniger wichtige Fächer hatte, dann haben mich die Lehrer heimgeschickt. Mein Kollegistufenbetreuer hat sich im September tatsächlich meinen Konzertplan geben lassen und die Klausuren nach meinem Konzertplan gelegt.

Ich muss zugeben, dass ich dann sehr überrascht war, dass das an der Hochschule nicht so war. Ich war sehr überrascht davon, dass es in der Schule eine Selbstverständlichkeit war, dass ich meine Konzerte gab und auf Händen getragen wurde. Und dann komme ich in die Hochschule, und dann ist das nicht der Fall gewesen.

Siegfried Mauser: Nein, da hat sich etwas geändert, musste ja auch, es muss sich auch noch mehr ändern in der Zukunft. Es ist noch immer nicht genug, finde ich. Also, so kann es nicht sein, das muss sich irgendwie besser verfügen, auch vom System her. Das muss möglich sein.

Julia Fischer: Ja natürlich, und es wäre an der Hochschule letztendlich ein Leichtes, das zu machen, weil es nicht so komplex ist wie in der Schule. Also, am Gymnasium gibt es 60 oder manchmal 100 Kinder in einer Jahrgangsstufe, und warum jetzt ausgerechnet am 23. Dezember die Klausur geschrieben werden muss, nur deswegen, weil Julia Fischer zwei Wochen davor nicht da war, war auch nicht schön. Aber ich hatte natürlich auch das Glück, dass meine ganze Schulklasse mit mir zusammen groß geworden ist. Das heißt, für die anderen war das dann irgendwie normal. Zuerst habe ich halt zehn Konzerte gespielt, und dann habe ich 20 Konzerte gespielt, und dann ir-

gendwann habe ich 60 Konzerte im Jahr gespielt. Und das bedeutete eben, dass man am 23. Dezember eine Klausur geschrieben hat. Und es gab nicht wirklich Probleme deswegen.

Siegfried Mauser: Apropos üben, Julia: Wann hast Du besonders viel geübt, in welcher Zeit, und wie ist überhaupt das Übungspensum gewesen? Es gibt ja manche, die sagen: Länger als drei Stunden üben macht eigentlich sowieso keinen Sinn, weil dann irgendwie die Konzentrationsfähigkeit erlischt. Andere sagen: Wenn man nicht sieben, acht Stunden pro Tag übt, dann kann es sowieso nichts werden, so begabt kann man gar nicht sein. Wie siehst Du das?

Julia Fischer: Also, ich bin da wahrscheinlich irgendwo in der Mitte. Ich habe am meisten geübt mit elf, zwölf, 13, 14 Jahren. In dieser Zeit habe ich fünf, sechs Stunden am Tag geübt, am Wochenende vielleicht sogar auch einmal mehr. Ich glaube nicht, dass ich eine von denen war, die unendlich viel geübt haben. Es gab eben auch Leute, die acht oder zehn Stunden am Tag geübt haben. Das habe ich nie gemacht.

Siegfried Mauser: Hast Du immer gern geübt?

Julia Fischer: Ich habe schon in dem Alter immer gerne geübt. Aber das ist ja auch so eine Sache: Wenn man dann zwölf ist und weiß, man spielt mit Yehudi Menuhin am Pult, dann sagt man ja auch nicht: Nein, ich will jetzt lieber Fußball spielen oder so. Dann übt man schon gerne, weil man auch das Verantwortungsgefühl bereits entwickelt hat. Ich war in diesem Alter in meiner Einstellung zu der Sache und in meinem Verantwortungsgefühl letztendlich erwachsen. Also, da gab es niemanden mehr, der gesagt hat: „Vielleicht solltest Du mal üben gehen.“ Ich weiß gar nicht, ob meine Eltern in dem Alter noch die Übersicht hatten, was ich können musste. Ich hatte ja selber meine Konzerte und ich musste mich dann auch selber darum kümmern. Also, ich war in dieser Hinsicht sehr selbstständig erzogen.

Was ich getan habe, war: Ich habe unglaublich regelmäßig geübt. Letztendlich bis heute, aber auch schon mit fünf, sechs, sieben, acht Jahren habe ich tatsächlich jeden Tag geübt. Es waren nicht fünf Tage die Woche oder vier oder sechs, es waren sieben, und es waren 52 Wochen im Jahr. Ich habe auch an Weihnachten geübt und auch an meinem Geburtstag. Ich glaube, dass das deutlich mehr bringt als dieses „Heute übe ich zehn Stunden“. Und weil ich gestern so toll geübt habe, übe ich halt heute nicht mehr. Ich glaube, dass das viel, viel wichtiger ist, diese tatsächliche Regelmäßigkeit – letztendlich ist es ja ein bisschen wie Zähneputzen. Also, auch wenn ich mir heute zehn Minuten die Zähne putze, kann ich nicht sagen: „Morgen putze ich mir nicht die Zähne.“ Das geht nicht. Das ist beim Üben das Gleiche, und dazu kommt, dass durch diese Regelmäßigkeit der Denkprozess natürlich 24 Stunden am Tag läuft. Man geht ins Bett und lernt noch im Kopf auswendig, und dann im Traum spielt man das Werk, und wenn man nicht weiterkommt, wacht man auf und muss nachgucken.

Siegfried Mauser: Ist dir das wirklich passiert?

Julia Fischer: Ja. Lisa Batiashvili und ich haben Ana einmal fast in den Wahnsinn getrieben. Ich kam und, ehrlich gesagt, las ich Blatt: Bartók, 2. Violinkonzert. Ich hatte absolut keine Ahnung, kam auch gerade von irgendeinem anderen Repertoire, und dann hat



Gastgeber Siegfried Mauser freute sich sichtlich über den berühmten und sympathischen Gast.

sie gefragt, wann ich das denn spielen müsse. Da meinte ich: Nächstes Wochenende, und mit wem, ja, mit London Symphony. Und Ana wurde natürlich leichenblass und hat gesagt, was macht ihr mit mir, was ist denn hier los? Denn kurz zuvor war Lisa Batiashvili da, las Alban Bergs Konzert Blatt und musste das mit London Philharmonic spielen, in der gleichen Woche. Wir waren beide nur total überfordert, wir hatten so viel zu tun und so viele Konzerte. Aber dann kam Anas Erziehung: Wir haben das beide gelernt. Wir kamen dann eine Woche später und konnten das. Aber in diesem Fall kann ich definitiv sagen, dass ich von dem Werk auch geträumt habe, und dann habe ich auch mehr als die fünf Stunden geübt.

Siegfried Mauser: Vielleicht noch einmal ein Blick auf die wirklich stупende Karriere, die Du gemacht hast. Du hast Lorin Maazel schon erwähnt, mit diesen Konzerten. Gibt es noch ein paar solche Knotenpunkte, von denen bestimmte Schübe ausgingen, die für die Karriereentwicklung besonders wichtig waren?

Julia Fischer: Das ist wahrscheinlich für mich schwerer zu sehen als für das Management, nehme ich mal an. Durch das erste Konzert mit Lorin Maazel kam ich zu meinem amerikanischen Manager Jack Mastroianni, der bis heute mein Generalmanager ist. Da war ich 14. Das ist so eine Sache: Wenn man mit 14 weiß, da sitzt schon so ein Ober-Guru in New York, macht man sich auch weniger Zukunftssorgen, als wenn man das nicht hätte. Insofern war dieses erste Konzert mit Lorin Maazel vor allem deswegen für mich sehr, sehr wichtig. Es gab noch ein paar Dirigenten, die mir natürlich sehr zur Seite gestanden sind. Das war Christoph Eschenbach, in meiner Teenager-Zeit.

Sehr wichtig war für mich auch Marek Janowski, vor allem deswegen, weil er letztendlich in der Philosophie von Ana Chumachenco stand. Er hat nie zweimal das gleiche Konzert von mir haben wollen. Also, Maazel hat mit mir immer Sibelius gespielt. Und Marek Janowski wollte immer etwas Neues. Der wollte dann das Alban-Berg-Konzert von mir, und dann auch Sibelius, dann habe ich Beethoven gemacht mit ihm, Tschaikowsky, Bruchsch Schottische

Phantasie, beide Bartók-Konzerte an einem Abend. Also, Marek Janowski hatte immer Ideen, was man so machen könnte und wollte mich auch darin unterstützen, Repertoire zu lernen und nicht immer das Gleiche zu spielen. Das war auch Ana in der Ausbildung sehr wichtig.

Siegfried Mauser: Marek Janowski gilt unter den Dirigenten ein bisschen als Technokrat und als sehr sachlich orientiert.

Julia Fischer: Ja, ist er. Er ist nicht derjenige, der die, sagen wir mal, gefühlvollsten Momente auf der Bühne kreierte. Er ist ein extrem guter Arbeiter, wahnsinnig organisiert.

Siegfried Mauser: Hervorragende Schlagtechnik!

Julia Fischer: Ja, und es hat Hand und Fuß, und es ist durchdacht, und es ist auch eben wieder extrem bescheiden. Es geht ihm nicht um sich. Bei den Dirigenten haben wir Kandidaten, die dann irgendwie so Mätzchen machen – das braucht keiner, es hilft auch keinem –, die sich sehr gut darstellen können und sehr gut aussehen bei dem, was sie machen. Aber die wahre Arbeit des Dirigenten liegt doch nicht im Konzert, die wahre Arbeit des Dirigenten liegt in der Probe.

Siegfried Mauser: So ist es, ja!

Julia Fischer: Und das wird auch leider die Öffentlichkeit nie beurteilen können.

Siegfried Mauser: Es gibt aber seltene Gegenbeispiele, zum Beispiel Claudio Abbado, der ein schlechter Prober war. Ich habe mal drei, vier Proben verfolgt, na ja, und im Konzert ist dann plötzlich der Himmel aufgegangen.

Julia Fischer: Ja, aber das funktioniert dann nur bei den Orchestern, die das auch mitmachen können. Marek Janowski ist eigentlich ein sehr gutes Beispiel. Ich war dabei, als er bei der Dresdner Philharmonie angefangen hat, als er beim Rundfunk-Sinfonieorchester Berlin angefangen hat und als er in Genf beim Suisse Romande angefangen hat, und verfolgte die Entwicklung die-

ser Orchester. Es war unglaublich: Die klängen nach drei Jahren vollkommen anders, ein ganz anderer Klang, eine ganz andere Fähigkeit zu folgen, eine ganz andere Fähigkeit auch, den Abbados zu folgen. Ohne diese Leute funktioniert das alles gar nicht.

Siegfried Mauser: Vielleicht zwei Bemerkungen zum Schluss, einmal: Gibt es ausgesprochene Interpreten-Persönlichkeiten, die dich besonders angeregt, herausgefordert oder dir Impulse gegeben haben?

Julia Fischer: Ja, da gibt es ein paar. Yakov Kreizberg war natürlich extrem wichtig für mich, mit ihm habe ich die meisten meiner Aufnahmen gemacht und über sieben Jahre wahrscheinlich hundert Konzerte gespielt oder sogar mehr, im Prinzip das ganze Geigen-Répertoire. Er hat mich extrem gefordert, war auch selten zufrieden nach einem Konzert. Es gibt die Dirigenten, die braucht man eigentlich vor allem bei einer Tournee. Ich komme gerade von einer Tournee mit Wladimir Jurowski. Das ist auch so ein Mensch, der nie zufrieden ist. Die braucht man auf Tournee, das ist fantastisch. Man spielt das erste Konzert, dann vor dem zweiten Konzert wird diskutiert und hin und her gemacht, und vor dem dritten wieder, und nach einer Woche ist man auf einem ganz anderen Niveau angekommen.

Ein anderer Dirigent, der für mich wahnsinnig wichtig war und ist, ist Yuri Temirkanov. Er ist auch so jemand. Unterwegs auf der Tournee kommt so ein Moment, in dem er anfängt, über das Werk zu sprechen. Dann muss man da sein, auch gedanklich, und dann lernt man auch wirklich viel.

Siegfried Mauser: Und andere Musikkollegen, also jetzt nicht Dirigenten, sondern andere Geiger beispielsweise oder Geigerinnen oder Pianisten oder Musikerpersönlichkeiten? Komponisten vielleicht?

Julia Fischer: Ja, Komponisten. Matthias Pintscher hat ein Violinkonzert für mich geschrieben, das habe ich 2011 uraufgeführt. Er hat schon stark versucht, mich ins 21. Jahrhundert zu bringen.

Siegfried Mauser: Ansatzweise gelungen, würde ich sagen.

Julia Fischer: Ansatzweise gelungen. Ich spiele diese Woche das Violinkonzert von Esa-Pekka Salonen. Also ich würde behaupten, dass ich mich schon bemühe. Ich bin sicherlich noch nicht so weit, wie ich sein sollte oder hoffentlich irgendwann einmal sein werde. Einer meiner besten und engsten Freunde ist Daniel Müller-Schott, mit dem ich wahnsinnig viel und oft zusammenspiele, und der eben auch immer im richtigen Moment irgendwie da ist und dann

auch zu mir ins Konzert geht, oder ich gehe zu ihm ins Konzert. Dann reden wir. Da ist in den letzten zehn, 15 Jahren eine fast schon telepathische Verbindung entstanden. Also, wir gehen zusammen auf die Bühne und wir wissen schon alles voneinander. Das ist auch sehr bewegend für mich.

Siegfried Mauser: Gibt es bei den älteren Geigern ein Vorbild?

Julia Fischer: Mein Vorbild war immer Ana. Sie war immer mein größtes Vorbild. Yehudi Menuhin habe ich natürlich kennengelernt, aber da war ich ein Kind, ich war elf und habe damals nicht begriffen, wen ich eigentlich vor mir habe. Er hat mich sehr beeinflusst, und ich habe das Beethoven-Konzert mit ihm erarbeitet, dann auch gespielt und sehr viel gelernt. Das hat mich über Jahre hinweg getragen. Viele Dinge, die er mir damals gesagt hat, habe ich überhaupt nicht verstanden, aber ich war doch so genau, sie alle aufzuschreiben. Und Jahre später fand ich diese Notizen in meinen Noten und habe darüber noch einmal nachgedacht. Da konnte ich doch besser verstehen, wovon er eigentlich geredet hat.

Siegfried Mauser: Liebe Julia, Du bist jetzt noch in zartem Alter in einer Position, das muss man schon sagen, wo Du wirklich zu den fünf bis zehn wichtigsten Geigerpersönlichkeiten dieser Welt zählst, ein echter Weltstar. Wenn Du dir jetzt noch etwas wünschst – Du hast eine glückliche Familie, Du hast auch als Lehrende Erfolg, und das Konzertlebens macht dir Spaß – was wäre denn dein Wunsch für die Zukunft? Was sollte vielleicht noch ein bisschen anders werden, und was würdest Du dir eigentlich von Herzen noch dazu wünschen?

Julia Fischer: Ich denke gar nicht an solche Dinge, habe ich auch nie. Auch wenn das auf dem Papier vielleicht so aussieht, aber ich stand nicht mit 18 da und habe gedacht: „Mit 20 muss ich da gespielt haben, mit 25 da, mit 30 will ich zwei Kinder haben.“ Ich lebe schon sehr bewusst im Jetzt, ich lebe nicht so sehr von dem, was nächstes und übernächstes Jahr sein wird. Weil ich auch Angst habe, etwas zu verpassen, was gerade passiert, dass ich vielleicht eine Abzweigung in meinem Weg nicht sehe, die ich nehmen könnte, weil ich zu sehr mit irgendwelchen Wunschträumen beschäftigt bin.

Siegfried Mauser: Jetzt wollen wir nicht verpassen, den zweiten Satz dieser wunderbaren Mozart-Sonate miteinander zu spielen. Ich bedanke mich sehr herzlich für dieses wunderbare Gespräch, liebe Julia.

Julia Fischer: Ich danke. □

Warum bewegt uns Musik?

Ein Gesprächskonzert

Auf eine Reise durch 40 000 Jahre Musikgeschichte nahm Eckart Altenmüller am Abend des 5. März 2015 die mehr als 250 Teilnehmer mit, die zu einem Gesprächskonzert in die Katholische Akademie gekommen waren. Sechs Stücke, angefangen mit „Klängen aus der Steinzeit“ bis zum „Requiem für Flöte allein“, 1956 von Kazuo Fukushima komponiert, interpretierte der studierte Konzertflötist in rund 90 Minuten auf verschiedenen Instrumenten. Und das Besondere am Abend: Eckart Altenmüller erklärte anschaulich, ausgehend von den brillant vorgetragenen Stücken, was im Gehirn der Zuhörer vorgeht, wenn sie diese Musik hören. Denn Prof. Dr. Eckhart Altenmüller ist auch Professor für Neurologie, gilt als international anerkannter Fachmann für Musikphysiologie und Musiker-Medizin. Er versteht es, Klangkunst und Heilkunst auf unterhaltsame und lehrreiche Weise zusammen zu führen.

„Musik hören, sich zur Musik zu synchronisieren und Musik zu machen, gehören mit zu den kompliziertesten menschlichen Leistungen“, schreibt Eckart Altenmüller in einem Gastbeitrag für die Frankfurter Allgemeine Zeitung. „Vielleicht“, so fährt er fort, „sind es sogar die einzigen Aktivitäten, bei denen das gesamte Gehirn beteiligt werden kann – kann, weil Vernetzungen und anatomische Anpassungen bei jedem Menschen unterschiedlich sind. Unser musikalisches Gehirn wird durch unseren Umgang mit Musik geprägt, und der ist immer ein sehr persönlicher. Das musikalische Gehirn ist ein Abbild der musikalischen Biographie.“



Beim Vortrag: Prof. Dr. Eckart Altenmüller gelang es, sein Wissen als Mediziner, sein Können auf der Flöte und seine Kenntnisse der Musikgeschichte mit seinem unterhaltenden Vortragsstil zu verbinden.

In der anschließenden Diskussion in der Akademie führte Altenmüller auch aus, wie das frühe Erlernen eines Instruments die Entwicklung eines Kindes beeinflusst. Auch zu den Möglichkeiten, mit Musik Schlaganfall- oder Demenzpatienten zu helfen, äußerte er sich.



Eckart Altenmüller und seine Konzertflöte im Park der Akademie.



Neues aus der Akademie

Seit 1. März 2015 verstärkt Dr. Alexander Seibold in Teilzeit das Team der Presse- und Öffentlichkeitsarbeit der Katholischen Akademie Bayern. Alexander Seibold ist promovierter Theologe und arbeitet seit vielen Jahren als Fernsehautor für den Bayerischen Rundfunk. Dort zeichnet er für einen Teil der Sendungen in der Reihe alpha-

lógos in ARD-alpha verantwortlich und erstellt im Auftrag der Akademie auch Videoclips, die in der Mediathek der Akademiehomepage zu sehen sind.

Komplettiert wird die Öffentlichkeitsarbeit der Akademie durch Herrn Simon Berninger, der uns als studentische Hilfskraft unterstützt.

Armut – in der Regel definiert als mangelnde Befriedigung von Grundbedürfnissen wie Nahrung, Kleidung, Wohnraum und Gesundheit – lässt sich nicht auf das Fehlen materieller Güter reduzieren. Armutsbekämpfung hat daher nicht nur mit finanzieller Zuwendung zu tun. Vom 9. bis zum 11. Oktober 2015 suchten Fachleute bei den Philosophischen Tagen an der Katholischen Akademie Bayern nach

Argumenten für bestimmte Definitionen von Armut und nach einem Ansatzpunkt für eine theoretisch fundierte Bekämpfung der Armut. Festgestellt wurde, dass bislang Armut als Thema der Philosophie erstaunlicherweise eher eine Nebenrolle spielte, sieht man einmal von Diogenes in der Tonne, von Montaigne oder dem frühen Karl Marx ab.

Ethik und Elend der Armut

Uwe Becker

I. Ein erklärendes Vorwort

Das Thema dieses Vortrags ist erklärungsbedürftig. Zum „Elend der Armut“ mag man Assoziationen haben oder auch auf eigene Erfahrungen zurückgreifen, man denke symbolisch an die „Zinkwanne“ der 1960er Jahre. Aber was ist mit „Ethik der Armut“ gemeint? Es geht darum, dass nicht nur die reale Armut, sondern auch die Bewertung der Armut und ihrer Ursachen handlungsleitend den Umgang mit Armut konstruiert und auch normiert. Grundmechanismen der zwischenmenschlichen Interaktion, also des Ethos zum Beispiel in der sozialen Arbeit gegenüber Menschen in Armut, unterliegen dabei gesellschaftlichen Normierungen, die die Art der Interaktion maßgeblich bestimmen.

Anders gesagt: Ob der Umgang mit Menschen in Armut sich eher im Sinne der Fürsorge, der Disziplinierung, der sozialstaatlichen Absicherung oder der Aktivierung darstellt, diffundiert nicht in Form der individuellen Beliebigkeit, sondern passt sich in der Regel in eine handlungsleitende Theorie und entsprechende Semantik ein. Diese Theorie ist die Ethik, deren Konstruktion dynamisch ist. Sie ist historischen Umbrüchen unterworfen und weder einförmig, noch unumstritten.

Im Folgenden soll diesen Ethiken, diesen legitimierenden Theorien der Interaktion mit Menschen in Armut historisch nachgespürt und einige Grundlinien vom frühen Mittelalter bis in die Neuzeit nachgezeichnet werden. Der zweite Teil gilt der Analyse der gegenwärtigen Armutsethik. Der Hinweis auf die faktische Armutssituation wird immer wieder als der Nährboden dieser Theorien eingebracht.

II. Mittelalterliche Armenfürsorge

Wir verfügen insbesondere bezüglich des frühen Mittelalters nicht über eine



Prof. Dr. Uwe Becker, Vorstand der Diakonie Rheinland-Westfalen-Lippe und Honorarprofessor an der Evangelischen Fachhochschule Bochum

wirklich umfassende Quellenbasis, die die Praxis der Armenfürsorge ausführlich belegt und begründet. Die Zeitzeugnisse sind bestenfalls von typisierender Aussagekraft. Hinzu kommt, dass man sich den Mechanismus einer handlungsleitenden Theorie mit Blick auf die Sozialstruktur des Mittelalters nicht so vorstellen darf, wie dies in modernen Staatsformen jeweils politisch, öffentlich und medial kollektiv prägend ist. Wir haben hier regionale Spezifika, religiöse Eigenarten und im Übrigen auch nachweislich mehrere, sich widersprechende Praxisbegründungen und Praktiken. Aber zumindest bestimmte Grundmuster lassen sich aufzeigen.

Noch in der von Aristoteles geprägten Tradition wurde körperliche Arbeit als Ausdruck von Unfreiheit gehandelt. Die Gebundenheit des Lebens an den Zweck der Ökonomie, also der alltäglichen Sorge um das Lebensnotwendige, hat für Aristoteles ein Leben in Tugend und der Wahrheitssuche verunmöglicht. So heißt es in der „Politik“: „So ist doch die von uns angegebene Tugend des Bürgers nicht jedem und auch nicht dem, der bloß ein freier Mann ist, zuzuschreiben, sondern nur denen, die von dem Erwerb des notwendigen Lebensunterhalts befreit sind; die aber mit der Beschaffung des notwendigen Lebensunterhalts zu tun haben, sind, wenn sie für einen arbeiten, Sklaven, wenn aber für die Gesamtheit, Gewerbetreibende und Tagelöhner.“ Und: „Unmöglich kann, wer das Leben eines Bananens (Handwerker) oder Tagelöhners führt, sich in den Werken der Tugend üben.“

Auch im Mittelalter begegnen uns durchaus Tendenzen zur Diffamierung und Diskreditierung des Armen, aber dies wird nicht theoretisch legitimiert, eher wird Armut intuitiv mit Unmoral und Verbrechen gleichgesetzt. Entscheidend ist aber die durch den jüdisch-christlichen Einfluss erreichte Umkehr des Denkens: Dass Gott als Schöpfer selber Hand anlegt und dem Menschen einen lebensdienlichen Raum erschafft, selber gar ruhen muss am siebten Tag, steht diametral zur Charakterisierung despotischer Gottheiten des Griechentums. Die Tatsache, dass Jesus selber Sohn eines Zimmermanns ist, seine Jünger handwerklichen Berufen nachgehen, die Verkündigung des Evangeliums als Arbeit beschrieben wird – der Jünger ist Arbeiter im Weinberg (Mt 20,1) –, dass immer wieder in Gleichnissen die Lohnarbeit thematisiert wird – all das sind Indizien für eine Umkehrung der Bewertung körperlicher Arbeit. Mit anderen Worten: Die körperliche Arbeit erfuhre eine Aufwertung, auch jene, die lediglich den Lohn zum täglichen Überleben am Rande der Armut sicherte.

Dies wird provokant ergänzt um eine radikale Kritik, von den Propheten bis zur Verkündigung Jesu, am Reichtum der Reichen, begleitet von der Seligsprechung der Armen. Armut wurde folglich in der frühen Christenheit über Jahrhunderte hinweg als ein Stand gewertet, der einerseits in besonderer Weise religiöse Verehrung erfuhre, andererseits aber auch das caritative Handeln der Kirche und frühen Christenheit einforderte. In diesen frühen Kirchendokumenten tauchen auch theologische Begründungsmuster auf, die nicht selten auf die Rede vom Weltenrichter in Mt 25 rekurrieren: „Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan“ (Mt 25,40). Der Kirchenvater Johannes Chrysostomos (349-407) ruft entsprechend seine Kirche zu caritativem Handeln auf, wenn er schreibt: „Es heißt Gott verspotten, wenn man ihn in prachtvollen Kirchen ehrt, aber ihn in den Armen verachtet.“ Auch Gregor von Nyssa (335-394) beteuert mit Blick auf die Almosengabe in Form von Nahrung und Kleidung an die Geringsten: „Nähren wir, bekleiden wir Christus!“

Nicht selten sahen sich Stadtbürger in der Christenpflicht, bettelnden Wegeleagern ein Almosen zukommen zu lassen, wohl nicht ganz uneigennützig. Sollte sich in diesem bettelnden Geschöpf am Wegesrand möglicherweise Christus selbst offenbaren, so wäre ein achtloses Vorrübergehen gefährlich. Denn damit wäre das Seelenheil verscherzt und man würde zur Gruppe jener gehören, die laut den Worten des Matthäusevangeliums in die „ewige Pein“ eingingen. Die materielle Gabe auf der einen Seite und die Fürbitte des Beschenkten auf der anderen Seite galten

als heilsökonomische Win-win-Situation. Güterzuwachs für den einen und mehr Zeitwohlstand im Entgehen ewiger Verdammnis für den anderen machten das Almosen zu einer durchaus gängigen Praxis.

III. Das Klima ändert sich

Man kann davon ausgehen, dass diese Form der Almosengabe am Wegesrand bis ins 14. Jahrhundert hinein kein Massenphänomen war. Die Stetigkeit, in den dörflichen Primärbeziehungen von Familie und Nachbarschaft zu verbleiben, war in hohem Maß gegeben. Und in der Regel hat sich in diesem nicht anonymisierten Raum der Dorfgemeinschaft von Sippe und Nachbarn eine Mitversorgung der Ärmsten auf dem Niveau der Subsistenz vollzogen. Armut war also überwiegend in diesem Kontext keine anonyme Angelegenheit, sondern sie war verbunden mit einem „Gesicht“, einer Biografie.

Diese soziokulturellen Gegebenheiten änderten sich jedoch zunehmend ab dem 11. und 12. Jahrhundert. Die Entwicklung einer Verkehrsinfrastruktur, der Ausbau des Handels und das Entstehen städtischer Märkte erhöhten ebenso die allgemeine Mobilität wie die Zunahme von Pilgerfahrten nach Rom, Santiago und Jerusalem, die am Ende des 11. Jahrhunderts einsetzenden Kreuzzüge und die Bewegung von Studenten an den neu entstehenden Universitäten beispielsweise in Italien. Hinzu kam ein stetiger Anstieg der Bevölkerung. Beide Faktoren brachten einen ebenso stetigen Anstieg der Armut wie der Zahl der Armen mit sich. Dabei wurden besonders die Städte zum Anziehungspunkt für die Armen, die städtische Gesellschaft gliederte sich immer mehr in „potens“ und „pauperes“, wobei sich letztere als anonyme Gruppe derer auszeichnete, die außerhalb der ständischen Gesellschaft keinerlei Privilegien, aber auch keine Pflichten besaßen.

Diese Vermehrung der Armut brach mit Kontinuitäten der Armenalmosen und provozierte neue Antworten. Kirchliche und weltliche Obrigkeit ergriffen keine neuen Maßnahmen, die über die klassische Armenversorgung der Armutsgesetzgebung von Karl dem Großen oder die Versorgung durch die Klöster hinausgingen. Es waren Versorgungsstrukturen, die weder der wachsenden Zahl der Armen auch nur annähernd gerecht wurden, noch irgendwie koordiniert oder gar verwaltet organisiert waren. Ein Reflex dieser Zeit war die Herausbildung von Zünften, die die einzelnen Mitglieder der Gilde oder Zunft vor Verarmung schützen sollten. Zunächst waren es nur die Kaufleute, später auch die Handwerker, die zu diesem Mittel der Selbstorganisation griffen. Das heißt, dass innerhalb der Gruppe der Armen soziale Differenzierungen der Zugehörigkeit geschaffen wurden, die eine Mindestabsicherung der Mitversorgung garantierten.

Der wohl bemerkenswerteste und bedeutsamste Indikator der neuen Armut im Hochmittelalter war die Gründung der Bettelorden (Franziskaner, Dominikaner). Durch die selbstgewählte Armut war ihnen nicht nur an der Nähe zu den Armen, sondern auch politisch an der Überwindung der Armut gelegen. Die so genannten „pauperes Christi“ waren für sie nicht mehr nur die Mönche, sondern alle Armen und Notleidenden. Ihre Anklage richtete sich auch auf den öffentlichen, städtischen Plätzen gegen Geiz, Hochmut, Wucher und Gewalt. Es entstanden erste Ansätze einer Sozialkritik, die den Mangel der Armen in einen kausalen Zusammenhang mit dem Überfluss der Reichen brachten. Für sie waren alle Menschen von Natur



Nach seinem Vortrag beantwortete Prof. Dr. Uwe Becker (rechts) die Fragen, die Prof. Dr. Dr. Winfried Löffler, Professor am Institut für Christliche Philosophie

in Innsbruck, sammelte. Professor Löffler ist der Leiter der Philosophischen Tage.

aus gleich, alle von Christus erlöst und deshalb galt für alle der Anspruch auf das gemeinsame Erbe der Schöpfung. Es kam zur Bildung von genossenschaftlichen Gemeinschaften von Laien und Klerikern, Armen und Reichen, also ersten Formen einer institutionalisierten Tendenz zur Subsidiarität und Solidarität. Ebenso wurden Spitäler, Armen- und Leprosen-Häuser gegründet, die nicht mehr an Klöster gebunden waren, sondern deren Gründer und Betreiber dem ritterlichen oder bürgerlichen Stand zugehörten. In diese Zeit fiel beispielsweise auch die Gründung des Johanniterordens, des Antoniterordens und des Heilig-Geist-Ordens.

Damit zeichnete sich eine Tendenz ab, die sich bis in die frühe Neuzeit hin immer mehr verselbstständigte: Die Armenversorgung blieb kein Domizil der Kirche, sondern wurde um zivilgesellschaftliche, damals bürgerliche und ritterliche Bewegungen ergänzt und schließlich sukzessive von der kommunal organisierten Versorgung abgelöst. Diese aber war deutlich funktionaler ausgerichtet und weniger der Wertebindung der Kirchen und dem Paradigma der Liebestat verpflichtet. Die Armenfürsorge gelangte unter das Regiment der Polizeiordnung, der Armenpolizei.

Ein wesentlicher Auslöser dieser Entwicklung waren die Pestwellen der spätmittelalterlichen Epoche, die anzeigten, dass die Kirche mit ihrer Armenfürsorge angesichts dieser Dramatik vollends überfordert war. Die erste Pestwelle von der Adria über den Atlantik und den Ärmelkanal bis zur Ostsee setzt 1347 an. Der drastische Bevölkerungsrückgang umfasste in manchen Regionen vermutlich fast ein Drittel der Bevölkerung. Das daraus resultierende Überangebot an agrarischen Produkten führte zu einem erheblichen Preisverfall und entsprechender Verarmung der Landbevölkerung. Die Not auf dem Land, die Tatsache, dass ein Überleben von der Agrarwirtschaft für viele nicht mehr möglich war, trieb in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts Tausende von pauperisierten, besitzlosen Landbewohnern in die Städte. Das kam einerseits der Situation entgegen, dass Arbeitskräfte gesucht wurden, um die marodierende Infrastruktur wieder aufzubauen und die Wirtschaft anzukurbeln. Andererseits bot aber diese Landbevölkerung über-

wiegend nicht die Qualifikation, die für das städtische Handwerk erforderlich war.

Die Herausforderungen für die Städte waren enorm. Es galt durch Organisation zentraler Verwaltungsstrukturen der Lage Herr zu werden. „Sie betrafen gesundheitspolizeiliche und hygienische Maßnahmen, die Sicherung ärztlicher Betreuung, die Beseitigung der Pesttoten, die Reinigung und Desinfektion der Straßen und Häuser“ (Oexle) und schließlich auch die Versorgung der Armen, Krüppel und Bettler. Der Mangel an Arbeitskräften führte zu einer verschärften Einschränkung der Freizügigkeit der Arbeitskräfte und dem Begehren, alle verfügbaren Arbeitskräfte dem Markt zuzuführen.

Daraus resultierte eine bis heute bestehende Paradoxie: Obwohl ganz offensichtlich Arbeitskräfte fehlten, war das Stadtbild geprägt von arbeitslosen Bettlern, die statt zu arbeiten um Almosen nachsuchten. Sie waren „gefangen zwischen dem Imperativ der Arbeit und der schlichten Unmöglichkeit in den vorgeschriebenen Formen zu arbeiten“ (Castel). Die grundsätzlich ethische Logik, die sich zunehmend gesellschaftlich etablierte, war die Verbindung von Arbeit und Armut dergestalt, dass Arbeit Armut überwindet und folglich die Armen darlegen mussten, warum ihrer Armut nicht durch Arbeit ein Ende gesetzt werden kann. Differenzierungen wurden gängig zwischen den „faulen Armen“ und den „fleißigen Armen“, zwischen den „arbeitsfähigen“ und „arbeitswilligen Armen“ und jenen, die sich der Arbeit entziehen. „Dadurch wurden erstmals Ursachen von Armut und Bettel einer systematischen Betrachtung unterzogen“ (Oexle). Im Kontext der Anonymität der Armut wurde also eine moralische Differenzierung vorgenommen, die Kategorisierungen erlaubte und sowohl die Komplexität des Armutsphänomens als auch das Ausmaß der sozialen Verantwortlichkeit reduzierte.

Zum Beleg dieses zunehmenden Zwangs zur Arbeit sei ein Zitat aus einem Gesetz von König Eduard III. von England aus dem Jahr 1349 zitiert: „Da viele gesunde Bettler es ablehnen zu arbeiten, solange sie von erbettelten Almosen leben können, und sich so dem Nichtstun, der Sünde, zuweilen gar der Räuberei und anderen Verbrechen hin-

geben, darf niemand (unter Androhung der oben genannten Gefängnisstrafe) Leuten, die arbeitsfähig sind, unter dem Schein der Religiosität oder des Almosen etwas geben oder ihr Herumlungern fördern, damit man sie auf diese Weise zwingt, ihren Lebensunterhalt durch Arbeit zu erwerben.“

Die private Form mitleidiger Almosen-gabe, eine ehemals hochgehaltene Christenpflicht ersten Ranges, wurde also im Zuge der kommunal geregelten Armenordnung unter Androhung von Strafe untersagt. Die Disziplinierung zur Arbeit und die Reglementierung des Bettelwesens unter städtischer Kontrolle setzten damit erste systematische Spuren. Hintergründig unterlag diese Praxis einer Ethik der Armut, die im Grundsatz von einer selbstverschuldeten Situation der Betroffenen ausging und insofern hatten die von Armut und Bettel betroffenen Menschen die Legitimität ihrer Armut unter Beweis zu stellen. Nur noch der Stand der arbeitswilligen Bettler, der Blinden und Krüppel, deren Arbeitsaufnahme chancenlos war, galt als tolerierbar. Diese Form der städtischen Kontrolle nahm in den folgenden Jahrhunderten immer filigranere und restriktivere Züge ein.

IV. Sozialdisziplinierung: Von der Bettelordnung zu Zucht- und Arbeitshäusern

Aus der Stadt Nürnberg ist uns eine der ältesten Armenordnungen aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts überliefert. Eine ihrer wesentlichen „Innovationen“ war die Herstellung von Bettelzeichen, ohne die jedwede Bettlei strafrechtlich verfolgt wurde. Die Vergabe dieser Bettelzeichen unterlag ebenso wie die Rationierung von Almosen dem Amt des Pignot Weygel, der erste kommunale Sozialarbeiter, eine Nachfolgeinstitution des von der päpstlichen Kämmerlei observierten Amtes, der „pignotta“, wie man die kleinen, an die Ärmsten zu verteilenden Brote nannte. Dieses Amt führte Listen, die „matri-cula“, auf der die Ärmsten registriert wurden. Es klärte unter Zitierung von Zeugen die Frage der wirklichen Bedürftigkeit und gewährte gegebenenfalls Bettelzeichen, deren Vergabe befristet war. In der Regel musste spätestens nach einem halben Jahr erneut die Verlängerung der Vergabe eines solchen Bettelzeichens, das übrigens sichtbar um den Hals gehängt zu tragen war, beantragt und geprüft werden.

Die Vergabe eines Bettelzeichens war, wenn man so will, eine minimalistische Form der „Befähigungsgerechtigkeit“, die die Betroffenen lediglich befähigte, sich durch Bettlei am Leben zu erhalten. Was bislang zu wenig systematisch erfasst scheint, ist die Art und Weise, wie die Konstruktion von Zeiten, Rhythmik, Fristung, Gewährung oder auch die Mitveranschlagung von Familienmitgliedern in Form einer Bedarfsgemeinschaft bereits Grundkategorien der gesellschaftlichen Ethik der Armut abbilden, die sich Jahrhunderte später auch im Zweiten Sozialgesetzbuch wesentlich differenzierter abbilden.

Diese Fürsorgeleistung in Form der Bedürftigkeitsprüfung und der Vergabe eines Bettelzeichens diente natürlich auch der Abschreckung und sollte folglich die Moral kultivieren, seinen Lebensunterhalt durch Arbeit – welcher Art auch immer – zu bestreiten, um jede Form der auf öffentliche Fürsorge angewiesenen Bedürftigkeit zu vermeiden. Radikaler noch war die Problemerkklärung durch mittelalterliche Bettelschübe, Massentransporte von Bettlern, die nach dem Prinzip des Heimatfürsorgeprinzips zunächst an zentraler Stelle und von dort in ihre Geburtsorte verbracht wurden. Die Stadt Paris wusste sich 1516

angesichts der durch mehrfache Missernten ausgelösten Landflucht nicht anders zu helfen, als die Vertreibung aller Vagabunden aus der Stadt zu befehlen.

Zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung etablierte man überdies systematisch aufgebaute Institutionen, um die Sozialdisziplinierung zu verschärfen. Eine dieser Formen abschreckender Verortung von vermeintlich arbeitsunwilligen Subjekten wurde durch die Einrichtung von „Zucht- und Arbeitshäusern“ gestaltet. Sie übertrafen in ihrer disziplinierenden Rigidität alle bislang gewählten Methoden, der Armuts-lage Herr zu werden. Ausgehend vom Pionierprojekt, der ältesten 1555 in London gegründeten Anstalt, fanden diese in den Niederlanden, in Frankreich als „Hospitals generaux“ sowie in Deutschland Verbreitung, allein zwischen 1670 und dem Ende des 18. Jahrhunderts gab es 35 Neugründungen in Preußen. Die Verbringung der Betroffenen, oftmals wohnungslose Bettler und ortsfremde Vagabunden, hierhin hatte einen zweifachen Effekt. Sie diente zum einen der Entfernung der Betroffenen aus dem öffentlichen Raum. Zum anderen zielte die Architektur der Zucht- und Arbeitshäuser auf disziplinierende Isolation, räumlich differenzierte Verortung von Kriminellen und Vagabunden sowie optimale Überwachung der Insassen in allen Lebensvollzügen. Der Raum als Kontrollmittel, das gab der Architektur eine neue inspirierende Funktion.

So bestimmte das Reglement für das Zucht- und Arbeitshaus zu Stettin 1723: „Hat der Zuchtmeister im Beyseyn des Inspektors Strafe und Züchtigung mit diktierten Peitschenschlägen zu exequieren und aufzupassen, dass die Züchtlinge des Sommers um 4, des Winters um 5 Uhr aufstehen und nach geschehenem Ankleiden und Reinigen ihre Andacht im Singen und Beten haben. Während der Arbeit hat er kein Plaudern oder Gezänke zu dulden, des Mittags und Abends nach dem Essen sie beten und ein Danklied singen lassen.“ Die Rhythmik von Schlaf-, Aufsteh-, Gebets-, Arbeits- und Mahlzeiten war somit völlig der eigenen Verfügungsgewalt entzogen und der totalen Fremdbestimmung überlassen, so dass der Sozialwissenschaftler Hannes Stekl zu Recht die Zucht- und Arbeitshäuser als „Vorreiter einer rigorosen Zeitdisziplin“ beschreibt.

Dieses ethische Prinzip, die Ausstattung der nicht arbeitenden Bevölkerung mit dem Lebensnotwendigen stets auf einem eher unappetitlichen Niveau zu halten, um ein Verweilen in dieser Lebenslage möglichst zu unterbinden, schlägt sich noch in der Literatur des frühen 20. Jahrhunderts nieder. Im Handwörterbuch der Staatswissenschaften von 1909 formuliert Paul Felix Aschrott: „Der Staat hat ein erhebliches Interesse daran, dass bei der Bevölkerung von Unterstützungen auf das energischste Bedacht genommen wird, dass die Bevölkerung in ihrem Bestreben, selbst für sich zu sorgen, nicht nachlässig wird. Ja, es erscheint erforderlich, mit der Unterstützung Beschränkungen zu verbinden, welche für den Empfänger der Unterstützung empfindlich sind.“ Hier spiegelt sich nicht anderes wider als das späterhin in der bundesrepublikanischen Sozialpolitik greifende Lohnabstandsgebot.

V. Armutsvermeidung durch Arbeit im 21. Jahrhundert – eine Theorie mit empirischen Abgründen

Die über Jahrhunderte historisch ausgeprägte Rezeptur zur „Heilung“ der Armutsproblematik lautet: Arbeit! Arbeit, so die Theorie, vermeidet Armut und daher ist es entscheidend, auf Men-



Stellten sich den Fragen des Publikums auf dem Podium: Prof. Clemens Sedmak, Frieder Graffe, ehemaliger Sozialreferent der Landeshauptstadt München, Moderator Dr. Johannes

Schießl von der Katholischen Akademie Bayern, Msgr. Wolfgang Huber, Präsident von Missio München, und Pater Dr. Cornelius Bohl OFM, Provinzial der deutschen Franziskaner.

schen in Arbeitslosigkeit einzuwirken, einer Arbeit nachzugehen. Arbeit im Sinne der Erwerbsarbeit ist gewissermaßen die „Zentrale“ der Gesellschaft und zugleich ihr „Umkleideraum“, in dem ihre einzelnen Mitglieder sich erst einmal mit dem Gewand der Gesellschaftsfähigkeit ankleiden. Dieser Raum ist das Zentrum, das teilweise nur mühevoll erreicht wird, nachdem die Flure der Bildung passiert wurden. Arbeit ist auch insofern das Zentrum, weil von ihm aus die Versorgung für den Aufenthalt in weiteren Räumen erfolgt, dem Raum hinter der Arbeit, der Versorgung im Alter, aber auch den nur vorübergehend gedachten Aufenthaltsräumen der Krankheit und der Arbeitslosigkeit.

Jenseits dieses Bildes gesprochen: Es gibt in einer auf Erwerbsarbeit zentrierten Gesellschaft fast keine Lebenssituation, die nicht direkt oder indirekt durch Arbeit definiert, betroffen oder qualifiziert wird. Kein gesellschaftlicher Faktor wird derart mit Projektionen, aber auch mit realen Funktionen behaftet, was seine Wichtigkeit und Vermittlungsfähigkeit anbelangt bezüglich der sozialen Kontakte, der Sinnstiftung, der Strukturierung des Lebens, der Sicherheit und Vorsorge für das Alter, der Lebensfreude, der Emanzipation, des Nutzens für das Gemeinwohl, der Anerkennung im gesellschaftlichen Gefüge und schließlich der Vermeidung von Armut. Vor allen Dingen: Nichts übt auf die menschliche Existenz einen so starken Zwang aus, sich mit einem großen Anteil an Lebenszeit, mit der eigenen Kraft, Produktivität, Intelligenz, Phantasie und sonstigen „Humanqualitäten“ zur Verfügung zu stellen, wie der notwendige Austausch von Arbeit gegen Geld und der damit hergestellten Befähigung zum Erwerb der Güter des alltäglichen Lebens. So die Theorie.

Die Bundesregierung ist voll des Eigenlobs hinsichtlich der Entwicklung auf dem Arbeitsmarkt. Im jüngsten Koalitionsvertrag vom Herbst 2013 heißt es: Die „Beschäftigung liegt auf Rekordniveau“ und der „Arbeitsmarkt ist aufnahmefähig wie nie zuvor.“ In der Tat

lag die Zahl der Erwerbstätigen bei über 42 Millionen, ein historischer Höchststand, der als das „deutsche Jobwunder“ befeiert wurde. Diese Bilanz wird jedoch durch einen Blick in die Statistik relativiert. Der Datenreport 2013 des Statistischen Bundesamtes belegt zwar, dass die Zahl der Erwerbstätigen seit 1991 um 2,8 Millionen gestiegen ist. Das Gesamtarbeitsvolumen der Bevölkerung ist aber um gut zwei Milliarden Stunden gesunken, durchschnittlich pro Beschäftigten von rund 1550 Stunden pro Jahr auf knapp 1400 Stunden. Der Grund für diese „Erfolgsstory“ am Arbeitsmarkt ist also letztlich eine enorme Arbeitsumverteilung innerhalb der Gruppe der Erwerbstätigen. Eine hohe Anzahl von Teilzeitarbeitsverhältnissen, überproportional bei Frauen und eine Umwandlung von sozialversicherungspflichtiger Vollbeschäftigung in geringfügige und sozialversicherungspflichtige Kleinstbeschäftigung spiegeln die „Qualität“ dieser Entwicklung.

Auch besagen die genannten Daten des „Jobwunders“ nichts über das Lohnniveau. Hier ist eine Entwicklung zu verzeichnen, die eindeutig die unteren zwanzig Prozent der Beschäftigten als Verlierer ausweist. Der Anteil am Gesamteinkommen dieser Gruppe sank im Zeitraum von 1980 bis 2004 von gut neun Prozent auf lediglich 4,5 Prozent, während das Lohnniveau der mittleren Einkommensgruppen einigermaßen stabil blieb und das der höheren gewachsen ist. Eine weitere Differenzierung betrifft die Dynamik des abfallenden Lohnniveaus der Neuzugänge auf den Arbeitsmarkt, ein Beleg für einen deutlichen Wandel der Lohn- und Beschäftigungskultur in Deutschland. Mit anderen Worten: Es tritt ein Prozess der Dualisierung des Arbeitsmarktes ein, der nicht nur die Spaltung zwischen den unteren und den oberen Einkommensgruppen betrifft, sondern auch die zwischen den bereits längerfristig Beschäftigten und den neu hinzukommenden.

Das bezieht sich nicht nur auf das Lohnniveau, sondern auch auf Art und Qualität der Beschäftigungsverhältnisse.

Die Zahl der befristeten Arbeitsverträge wächst ebenso an wie die der Leiharbeit, überwiegend bei „Neueinsteigern“ oder bei Menschen, die aus der Arbeitslosigkeit heraus einen Wiedereinstieg ins Erwerbsleben vollzogen haben. Hinzu kommt eine steigende Anzahl von Arbeitsverhältnissen, die weder kollektiv durch einen Tarifvertrag geregelt sind noch in Unternehmen mit Betriebsräten eingegangen werden. Der Gruppe der „Insider“, der durch das Normalarbeitsverhältnis geschützten Gruppe, die (noch) von den im Rahmen der industriellen Beziehungen erzielten Regelungen profitieren, stehen die gegenüber, die sich mit Arbeitsverhältnissen „zweiter Wahl“ begnügen müssen.

Die Zahl der Niedriglohnbeschäftigten, also derer, die einen Stundenlohn unter 9,30 Euro beziehen, ist im Zeitraum von 1995 bis 2012 auf 8,4 Millionen gestiegen, was einer Steigerung um 42 Prozent entspricht. Fast unvermindert konstant liegt seit Jahren ihr Anteil an allen Beschäftigten bei fast 25 Prozent. Über 2,6 Millionen Beschäftigte ergänzen ihren Verdienst durch einen Zweitjob, weil ein Job alleine finanziell nicht auskömmlich ist. Zum Beleg, dass diese Entwicklung durchaus politisch gewollt, präpariert und auch grundsätzlich staatstragend angekündigt wurde, sei ein Zitat aus dem „Schröder-Blair-Papier“ angeführt. Dort heißt es: „Beschäftigungshindernisse in Sektoren mit relativ niedriger Produktivität müssen verringert werden, wenn Arbeitnehmer, die von dem mit jedem Strukturwandel einhergehenden Produktivitätszuwachsen verdrängt wurden, anderswo Arbeit finden sollen. Der Arbeitsmarkt braucht einen Sektor mit niedrigen Löhnen, um gering Qualifizierten Arbeitsplätze verfügbar zu machen.“

Die inzwischen von der Bundesregierung beschlossene Einführung eines gesetzlichen Mindestlohns von 8,50 Euro wird vermutlich die Zahl dieser „Aufstocker“ reduzieren. Dennoch darf nicht übersehen werden, dass die Niedriglohnschwelle gegenwärtig bei 9,30 Euro liegt und der Nettoverdienst bei diesem Stun-

denlohn von 8,50 Euro nach Abzug von Steuern und Sozialversicherung nicht gerade als armutsfestes Einkommen betrachtet werden kann. Das heißt, dass dieser „Mindestlohn“ vermutlich kaum etwas an der Armutsrisikoquote ändern wird, denn „der größte Teil der durch die Einführung eines Mindestlohns ausgelösten Lohnerhöhung wird auf die Leistungen angerechnet“ (Rudolph).

Auch besagen die Daten des „Jobwunders“ nichts über das Lohnniveau. Hier ist eine Entwicklung zu verzeichnen, die eindeutig die unteren zwanzig Prozent der Beschäftigten als Verlierer ausweist

Er entlastet vor allen Dingen die öffentlichen Haushalte.

Während der bundesdeutsche Arbeitsmarkt seine vermeintlichen Erfolge feiert, bleibt die Quote der langzeitarbeitslosen Menschen auf den Anteil an der Arbeitslosenzahl insgesamt bezogen nahezu unverändert. Für gut eine Million erwerbsfähige Personen findet sich seit Jahren kein Zugang zum Arbeitsmarkt und die Kürzung der Eingliederungstitel im SGB II zeigt an, dass dieser Sachverhalt politisch inzwischen auch stillschweigend „akzeptiert“ wird. Zur Legitimation der Ausweitung von geringfügiger Beschäftigung, von Leiharbeit und einer Niedriglohnkultur von erheblichem Ausmaß, wird immer wieder angeführt, dies würde die Brücke in den regulären Arbeitsmarkt für Menschen in Arbeitslosigkeit stärken. Diese Behauptung ist widerlegbar. Diese Beschäftigungsformen „bahnen nur selten den Weg in eine ungeforderte Beschäftigung“ (Bruckmeister) und sie sind auch nicht stabil. Der „Drehtüreffekt“ zwischen Arbeitslosigkeit und kurzfristigen,



Prof. Dr. Michael Reder von der Hochschule für Philosophie SJ München sprach über Armut vor dem Hintergrund von Klimawandel und Ressourcen-

knappheit. In seiner Arbeitsgruppe beantwortete er die Fragen der Teilnehmer und diskutierte mit ihnen über sein Spezialgebiet.

prekären Arbeitsverhältnissen ist der Regelfall, eine Aufwärtsmobilität ist kaum gegeben. Stattdessen ist eher von einer „Verstetigung von Lebenslagen“ zu reden, „in denen sich soziale Mobilität auf eine Bewegung zwischen prekären Jobs, sozial geförderter Tätigkeit und Erwerbslosigkeit beschränkt“ (Lutz).

Insgesamt resultiert aus der Situation am bundesdeutschen Arbeitsmarkt, dass trotz des Anstiegs des Wirtschaftswachstums und der Beschäftigtenzahlen die Zahl derer, die armutsgefährdet sind, weiterhin wächst. Die soziale Ungleichheit nimmt weiter zu, sowohl innerhalb der Erwerbstätigen als auch gesamtgesellschaftlich. Hierbei ist besonders die Dynamik brisant, dass sich bei Neuzugängen auf dem Arbeitsmarkt eine schlechtere Entlohnung, der Trend zur Befristung, Zeit- und Leiharbeit und tarifrechtlich nicht verankerten Arbeitsverhältnissen verschärft. Arbeit ist eben alles Mögliche, aber für mindestens ein Viertel der Beschäftigten auch das: ein Leben in oder am Rande der Armut! Mit welcher ethischen Strategie reagiert nun die Gesellschaft auf diese Situation?

VI. Eine Bilanz

Das Paradigma, dass Arbeit angeblich vor Armut schützt, ist brüchig. Es war noch nie konsistent, aber gerade dieser Umstand hat über Jahrzehnte ein System sozialer Sicherung etabliert, das bis zur Hartz-IV-Reform als relativ armutsfest bezeichnet werden kann. Aber auch der andere Aspekt der gesellschaftlichen Ethik, dass die Ursache von Arbeitslosigkeit aus dem Humandefizit mangelnder Anstrengungsbereitschaft der Betroffenen resultiert, ist nachweislich obsolet. Dennoch stellt die Systematik der Sozialgesetzgebung nach wie vor darauf ab, dass die Aktivierung der Menschen in Arbeitslosigkeit der eigentlichen Ursache der Misere begegnet. Die Art der sich daraus ergebenden Disziplinierung ist wesentlich subtiler als der Entzug von Freiheit in den Zucht- und Arbeitshäusern. Aber sie ist einer durchaus vergleichbaren Systematik und Ethik geschuldet. So ist sicher der Tagesablauf eines Menschen in Arbeitslosigkeit keiner minutiös getakteten Reglementierung durch den Einfluss Dritter unterzogen. Dennoch sei hier die These aufgestellt, dass die Dimension der von Robert E. Goodin bezeichneten „Dis-

cretionary time“, also der dem „eigenen Ermessen unterliegenden Zeit“ aus multiplen Gründen keine oder kaum Entfaltung finden kann.

Die Disziplinierungsformen unterliegen vor allem einem strengen Regime zeitlicher Reglementierung. Für jede Person, der betriebsbedingt gekündigt wird, setzt mit dem Tag der Kündigung eine Stoppuhrmaschinerie ein, die immer tiefer in den Sog des zeitlichen Fremdzwangs zu ziehen droht. Die Kündigung ist unmittelbar der ARGE mitzuteilen, damit fristgerecht die Vermittlungsarbeit einsetzen kann. Bei Zuwiderhandlung drohen drei Monate Entzug des Arbeitslosengeldes. Wenn nun die Vermittlungsversuche auch nach erfolgter Beendigung des Beschäftigungsverhältnisses keinen Erfolg zeitigen, beginnt die Zahlung des Arbeitslosengeldes I längstens für ein Jahr, wenn man nicht eh zu den fünfundzwanzig Prozent der von Arbeitslosigkeit betroffenen Person gehört, die sofort mit dem Beginn der Arbeitslosigkeit in die Grundsicherung des Arbeitslosengeldes II rutschen. Die Kontinuität der Lebensstandardsicherung über die dem Arbeitslosengeld nachfolgende Arbeitslosenhilfe ist mit der Hartz-IV-Gesetzgebung ebenso gestrichen worden, sodass die zeitliche Fristung des Bezugs von Arbeitslosengeld I – nach entsprechender Prüfung vorhandener Bedürftigkeit – mit dem Status minimierenden Übergang in den Hartz-IV-Regelsatz einhergeht.

Ist dieser Abstiegsstatus in den Rechtskreis des Zweiten Sozialgesetzbuches (SGB II) vollzogen, setzen merkwürdige auch zeitliche Paradoxien ein. Beispielsweise ist hier die zeitliche Verknappung von Eingliederungsleistungen, insbesondere der nach §16d unter dem Stichwort „Ein-Euro-Jobs“ aufgeführten Arbeitsmöglichkeiten zu nennen. Die ursprünglich angedachte Befristung dieser Arbeitsmöglichkeiten auf 18 Monate Laufzeit ist zunächst auf zwölf und schließlich in den Ausführungsbestimmungen der Bundesagentur für Arbeit effektiv auf sechs Monate vorgenommen worden. Nun ist es aber eine erwiesene, praxiserprobte Erfahrung, dass eine gewisse Dauer von Eingliederungszeiten erforderlich ist, um die Chancen auf einen Ausstieg aus Langzeitarbeitslosigkeit zu erhöhen. Die doppelte Erfahrung, dass nach drei oder vier Monaten des Ein-

Euro-Jobs noch keine Integration in den ersten Arbeitsmarkt gelungen ist und die Sorge, dass auch keinerlei Verlängerung genehmigt wird, lässt den aufkeimenden Hoffnungsschimmer, ein wenigstens arbeitsähnliche Lebensgestaltung vollziehen zu können, erneut erstickten.

Die vielfach eingeforderte „Anstrengungsbereitschaft“ ist nach empirischen Studien bei diesem Personenkreis überwiegend gegeben. Das Scheitern an der Integrationsmarke hat aber oftmals strukturelle Ursachen, die durch den lokalen Arbeitsmarkt insbesondere in den neuen Bundesländern, im Saarland oder in der Ruhrgebietsregion bedingt sind. Viele der betroffenen Personen würden dauerhaft einen solchen Ein-Euro-Job gegenüber einem dauerhaften Leben ohne Arbeitsgelegenheit vorziehen.

Dass dieses Wenige nun selbst noch im Zuge der Instrumentenreform der Bundesregierung abgebaut wird, die so genannten 16e-Stellen, die unbefristete Leistungen der Beschäftigungsförderung für Menschen mit mehrfachen Vermittlungshemmnissen ermöglichte, gegen Null gefahren werden, ist ein deutliches Signal, Menschen in Langzeit- oder Dauerarbeitslosigkeit ihrem desolat egalierenden Lebens- und Zeitzustand zu überlassen. Das allerdings wiederum nicht frei von bürokratischer Observanz: Fristsetzungen zum Erscheinen bei der ARGE, kurzzeitig angesetzte Maßnahmen wie Bewerbungstraining oder Deutschkurse selbst in unsinnigsten Fällen sind unter Androhung von finanziellen Sanktionen auch bei Menschen, die jahrelang arbeitslos sind, keine Seltenheit. Sie sollen die Bereitschaft zur Arbeitsaufnahme stabil halten. Wer sich dieser Fristsetzung fügt, den Gang zur ARGE vollzieht und sich den dort kultivierten Warteschleifen bis zum Erscheinen der gezogenen Nummer am Display fügt, wird in jenen nicht selten drei bis sechs Stunden auf behördlichen Sitzplätzen nochmals deutlich Gewahr, dass auch Wartezeit ein geeignetes Medium ist, um hierarchische Verhältnisse und das Maß gesellschaftlicher Diskreditierung zu spiegeln. Die von dieser Art behördlicher Erfassung, Fristensetzung und Wartezeit befreite Zeit beträgt auf Antrag drei Wochen im Jahr, kein Urlaub, sondern Zeit, die man der Suggestion unterziehen kann, wenigstens einen Rest an „discretionary time“ zu haben, an Zeit, die dem eigenen Ermessen der Person untersteht. Nur, dass der Ermessensspielraum in der Regel finanziell der Mobilität und dem Aktionsradius deutliche Grenzen setzt.

VII. Die Frage nach gegenwärtigen Alternativen

Gäbe es Alternativen, diesen Pressuren zu entgehen – und sei es nur durch eine politische Bewegung von Menschen in Armut und Arbeitslosigkeit? Das theoretische „Rüstzeug“ dazu bekäme man von Hanna Arendt. Sie beklagt, dass Erwerbsarbeit, insbesondere, wenn sie körperlich oder seelisch dominant und belastend ist, eine systematische Reduktion des Menschen auf sich selbst in Form eines auf Arbeit und Konsum fixierten Daseins bedeutet, das zunehmend gegenüber dem Weltbezug des Politischen abstinent wird. „Marx“, so Arendt habe „recht behalten mit seiner kuriosen Voraussage, dass das vergesellschaftete Animal laborans seinen Überschuss an Freizeit, also seine teilweise Befreiung von Arbeit, nicht dazu benutzen würde, sich der Freiheit der Welt zuzuwenden, sondern seine Zeit im Wesentlichen mit den privaten und weltunbezogenen Liebhabereien vertun werde, die wir Hobby nennen. Das Animal laborans flieht nicht die Welt, son-

dern ist aus ihr ausgestoßen und in die unzulängliche Privatheit des eigenen Körpers, wo es sich gefangen sieht von Bedürfnissen und Begierden, an denen niemand teilhat und die sich niemandem voll mitteilen können.“

Arbeitslosigkeit befreit aber nicht und löst nicht von dieser Reduktionsmacht. Denn sie ist in der Regel kein selbst bestimmtes, biografisches Konzept oder Ausdruck autonomer Entscheidung. Sie ist schon gar nicht ein Freiheitsraum zur Entfaltung des politischen Weltbezugs, sondern sie wird erlitten, sie ist Verlufterfahrung. Der Verlust ist dabei mehrfach dimensioniert. Er betrifft die materielle Ebene eines auf knappe Grundsicherung angewiesenen, alimentierten Lebens, zweitens die Defizitebene ausbleibender sozialer Einbindung und Akzeptanz außerhalb des unmittelbar familialen Kontextes und schließlich die Ebene der Zeiterfahrung und Zeitstrukturierung.

Von Arbeitslosigkeit betroffene Menschen sind ja nicht per se der Sozialisation jener auf das Erwerbsleben projizierten Erwartung enthoben, dass die Entfaltung menschlichen Lebens sich durch Arbeit vollzieht. Mit anderen Worten: Der gesellschaftlich vermittelte Fremdzwang einer Ethik, sich durch Arbeit ein autonomes und alimentierungsfreies Leben zu erwirken, verbleibt auch bei Menschen in Arbeitslosigkeit nicht auf der Ebene der externen Erwartungen. Vielmehr legt sich diese Ethik auch als Ethos disziplinierend in Form einer selbstkontrollierenden Technik aus. Foucault spricht von den „Technologien des Selbst“, also von einer subjektiven

Arbeit ist eben alles Mögliche, aber für mindestens ein Viertel der Beschäftigten auch das: ein Leben in oder am Rande der Armut.

Norm, die für den Einzelnen handlungsleitend wird. Es ist aber zu bezweifeln, dass dieser äußere Zwang zur Arbeit, dem sich in aller Regel Menschen in Arbeitslosigkeit auch selbstnormierend unterziehen, in ein Gefühl von Freiheit transformiert werden kann. Byung-Chul Han formuliert: „Die Machttechnik des neoliberalen Regimes nimmt eine subtile Form an. Es bemächtigt sich nicht direkt des Individuums. Vielmehr sorgt es dafür, dass das Individuum von sich aus auf sich selbst so einwirkt, dass es den Herrschaftszusammenhang in sich abbildet, wobei es ihn als Freiheit interpretiert.“ Das mag für all diejenigen zutreffend sein, die diese Freiheit als Freiheit des Konsums mit jedem Gehaltszuwachs expandieren sehen. Vermutlich hatte Byung-Cul Han bei dieser Formulierung weniger Menschen in Arbeitslosigkeit und Armut im Blick.

Das Biografiekonzept der Erwerbsarbeit ist also in der Regel auch bei Menschen in Arbeitslosigkeit ursprünglich und inwendig normiert und sozialisiert. Es entwirft ebenso Zeit bis zu einem bestimmten Zeitpunkt als offene Zukunft, es sei denn, dass sich biografisch schon sehr früh die jugendliche Selbstzuschreibung als „Hartzler“ verfestigt hat. Menschen in Arbeitslosigkeit müssen somit ihre Zeitqualität ohne jene erwerbsbiografiebezogenen Zeniterwartungen des „Aufwärts“ und „Höher“ entwerfen. Zeitliche Utopien versickern oftmals in der fatalistischen Selbstwahrnehmung einer linear absteigenden Kurve des Lebensverlaufs, der Projektion offener Zukunft frühzeitig beraubt. Die zeitfreie Egalisierung der Zeit spiegelt sich auch in der gängigen

begrifflichen Kategorisierung: Von der noch hoffnungslaten Situation vorübergehender Arbeitslosigkeit unter Bezug des Arbeitslosengeldes I, geht es über in das Stadium der Langzeitarbeitslosigkeit bis hin zur definierten Lebenslage der Dauerarbeitslosigkeit. Die Zeit wird damit rein definitorisch unter das Signum des Verlustes, des „Ohne-Arbeit-Seins“ defizitär qualifiziert und im Übrigen wird diese Disqualifizierung noch durch den Wechsel vom Arbeitslosengeld I in die Grundsicherung des Arbeitslosengeldes II finanziell restriktiv materialisiert. Zudem: Das Fehlen der erwerbsarbeitsbezogenen Zeitstrukturierung des Tages, der Woche, des Jahres wie auch der Biografie insgesamt, hat subtile, sozial marginalisierende Folgen. Auszeiten gibt es nicht in diesem Dauerzustand. In dieser durée herrscht nicht die Differenz zwischen Arbeitszeit und Freizeit, Arbeitsjahr und Urlaub, es gibt keine „verdiente“ Auszeit ohne Arbeit, sondern Zeit ohne Arbeit ist alle Zeit, ist dauerhaft entwertete Zeit. Dem zu entinnen, ist kaum möglich und gelingt nur wenigen.

Dass ein Leben in Arbeitslosigkeit auch materiell und finanziell zu erheblichen Einbußen und Umbrüchen der Lebenslage führt, ist nachvollziehbar.

Die in der Lebenslage langer oder dauerhafter Arbeitslosigkeit zu konstatierende Selbstentwertung des eigenen Lebensverlaufs ist kein individueller Knacks, dem durch therapeutische Begleitung zu begegnen ist. Sondern sie hat überwiegend objektive, der Situation am Arbeitsmarkt geschuldete Gründe. Es herrscht aber eine geradezu systematische Verweigerung, das Thema Arbeitslosigkeit und Armutsentwicklung in Deutschland einer strukturellen, politischen Analyse zu unterziehen. Stattdessen werden die Ursachen der aus Arbeitslosigkeit resultierenden Armut individualisiert und zugleich moralisiert. „Armutsprävention“ im Rahmen der Grundsicherungs-Alimentierung mutiert dabei zu einer bürokratisch vermittelten Ratschlagskultur wie Menschen in Armut, diese Lebenslage optimal gestalten können, anstatt dass sie von politischer Seite flankiert oder behoben wird. Das führt dann zu einer peinlichen Empowerment Strategie für vermeintlich finanzinkompetente Transferleistungsbezieher.

Zutreffend ist sicher, dass der Mangel an finanziell überlegtem, energiebewusstem und Überfluss vermeidendem Konsum, also der Mangel an einer insgesamt haushalterisch kompetenten Lebensführung kein Privileg der Ober- und Mittelschicht ist. Sicher ist auch der ein oder andere lebenspraktische Ratschlag wie Armut effizienter privat verwaltet und gestaltet werden kann, nicht sinnlos. Aber wenn auf didaktisch infantile Weise das strukturelle Problem steigender Armut in Deutschland durch konsumethisches Verhaltenstraining der von Armut Betroffenen gelöst werden soll, dann ist dies nichts anderes als ein weiterer Baustein der bürokratischen Diskriminierung von Menschen in Arbeitslosigkeit und Armut.

Dass ein Leben in Arbeitslosigkeit auch materiell und finanziell zu erheblichen Einbußen und Umbrüchen der Lebenslage führt, ist nachvollziehbar. Dass dies aber auch einer politischen, sozialpsychologischen Systematik unterliegt, wurde insbesondere im Zuge der auf das Urteil des Bundesverfassungsgerichts zu

den Hartz-IV-Regelsätzen vom 9. Februar 2010 erfolgten politischen Reaktionen nochmals plastisch deutlich. Die vom damaligen Vizekanzler und Außenminister der Bundesrepublik Deutschland, Guido Westerwelle, polemisch in Szene gesetzte, vermeintliche „Gefahr“, dass ein Leben in Arbeitslosigkeit zu „anstrengungslosem Wohlstand“, „spätromischer Dekadenz“ oder einem schönen Lebenszustand führen könne, „in den man sich einrichten kann“ diene politisch durchschaubar dem Zweck, der Grundsicherung den Charakter finanziell unattraktiver Alimentierung zu sichern. Diese Polemik griff dabei zum Mittel der kollektiven Anonymisierung. Anders als im Mittelalter wäre es in einer wissensbasierten Gesellschaft zu erwarten, dass aufklärend differenziert werden kann zwischen den vielfachen Ursachen, biografischen Bedingungen und objektiven Faktoren, aus denen Armut resultiert. Diese Form der kollektiven Diffamierung aber schafft nicht nur Anonymität, sondern fördert politisch unverantwortlich Distanz, Abgrenzung und Verurteilung.

Die mit der potentiellen Zuschreibung von Dekadenz gesetzte Diskreditierung hat zwei ethische Funktionen. Einerseits birgt sie den gelingenden Effekt der Entsolidarisierung mit Menschen in Arbeitslosigkeit. Zweitens wird dieser Effekt ergänzt um den Tatbestand der Abschreckung, die Zugehörigkeit zu einer derart diskreditierten Gruppe wie der der Arbeitslosen zu vermeiden und sich stattdessen lieber in jedwede Beschäftigungssituation zu fügen, Hauptsache Arbeit. Diese doppelte Funktionalität der Entsolidarisierung gegenüber Arbeitslosen wie auch der Disziplinierung der Erwerbstätigen hat Wilhelm Heitmeyer resümiert, wenn er schreibt: „Die hohe Verbreitung von Vorurteilen gegenüber Langzeitarbeitslosen in der Bevölkerung zeigt, dass diesen in öffentlichen Debatten ein Image zugeschrieben wird, nach dem ihre mangelnde Arbeitsmoral der entscheidende Grund für ihre Arbeitslosigkeit ist. In der Öffentlichkeit werden sie auf diese Weise stigmatisiert und etikettiert. Die Stigmatisierung erzielt aber auch Wirkung bei den Menschen, die noch nicht arbeitslos sind. Das Risiko des sozialen Absturzes, die antizipierte Gefahr, auf dem Arbeitsmarkt zu scheitern und sich nicht zu bewähren, sowie die Angst, zum Angehörigen einer gesellschaftlich diskriminierten Gruppe zu werden, erhöht die Flexibilität der Arbeitskräfte, fördert die Loyalität gegenüber dem Betrieb, verstärkt die Disziplin (das zeigt ein Blick auf sinkende Krankenstände), steigert die Produktivität und Effizienz.“

Für viele ist also nicht nur finanziell und aus Gründen sozialer Akzeptanz jede Arbeit besser als keine, sondern auch die Rahmenbedingungen der Arbeit (Arbeitszeit, Flexibilisierungsansprüche, Verfügbarkeit, Mobilität und Verdichtung von Arbeit) werden oftmals klaglos oder geradezu wie der Vollzug eines unhinterfragbaren Sachzwangs akzeptiert. Denn die Alternative zu dieser Kultur des Mitmachens in Form von Arbeit, dem Signum der Zugehörigkeit zur intakten Gesellschaft, ist ein Leben ohne Arbeit, in Armut und gesellschaftlicher Ächtung.

Die Etablierung dieser Sachzwanglogik hat sich Salonfähigkeit erkämpft. Sie ist geschlechtsneutral dominant, hat die Domäne der Männer verlassen und sich längst zum maßgeblichen Imperativ weiblicher Sozialisation erhoben. Und diese Logik greift schon sehr früh und beginnt mit den institutionellen Zugriffen frühkindlicher Pädagogik. □

Was Armut in reicher Gesellschaft bedeutet

Helmut P. Gaisbauer

I. Das Skandalon der Armut als Forschungsgegenstand

Am Zentrum für Ethik und Armutsforschung der Universität Salzburg widmen wir uns in einem kleinen Team rund um Professor Clemens Sedmak der Erforschung von Aspekten von Armut und sozialer Ausgrenzung in wohlhabenden Gesellschaften. Die leidvollen Erfahrungen von Armut und Not, die betroffene Menschen „bei uns“ machen müssen, stehen – anders als in Armutsgesellschaften – in einem engen Zusammenhang damit, wie bei uns über Armut gedacht, gesprochen wird. Dieses „Sprechen“ über Armut, das Prägen von Vorstellungen über Armut findet in der Kakophonie der modernen Kommunikations- und Wissensgesellschaft in vielen Kanälen statt, in verschiedensten Foren und an unterschiedlichen Orten durch mannigfaltige Sprecher und Meinungsbildner. Nur eine „Gruppe“ hat darauf nur in den allerwenigsten Fällen Einfluss: die Betroffenen selbst.

Das ist in verschiedener Hinsicht ein Problem. Es stellt ein Problem dar, weil gerade diejenigen, die am besten über ihre Lage Auskunft geben könnten, gerade nicht gefragt werden. Es stellt ein Problem dar, weil damit der unkritischen und meist auch diffamierenden Berichterstattung nur wenig authentisches Erfahrungswissen gegenübergestellt werden kann. Auch wenn engagierter Journalismus einiges gutzumachen im Stande ist. Es stellt ein Problem dar, weil diejenigen, die betroffen sind, damit in jenem Dunkel bleiben, das Bert Brecht seinerzeit im Leitsatz der Dreigroschenoper beschworen und bekämpft hat. Dass die Betroffenen keinen adäquaten Zugang zum Armutsdiskurs haben, ist aber nicht nur ein epistemisches Problem der Wissensgesellschaft, es ist auch ein Skandal. Das Skandalon besteht darin, dass von Armut und sozialer Ausgrenzung Betroffene unter dieser Fremddefinition ihrer Notlage leiden, dass die mit den entsprechenden Stereotypen – etwa des faulen Missbrauchens der „sozialen Hängematte“, des leistungsunwilligen Hartz-IV-Empfängers, der kulturlosen Unterschicht-Existenz – verbundenen Klischees in der Welt der schnellen und plakativen Zuschreibungen umgehend zu Stigmatisierungen werden, denen Betroffene nur schwer ausweichen können.

Dies ist zum einen der Grund dafür, warum es immer noch erstaunlich hohe Raten von Nicht-Inanspruchnahme von rechtlich zustehenden Sozialleistungen gibt („non-take-up-rate“) – zumal im eher peripheren und ländlichen Bereich – und zum anderen Betroffene in wohlhabenden Gesellschaften so lange als möglich und unter großem, zum Teil kostspieligem Aufwand versuchen, ihre Notlage geheim zu halten, auch und gerade gegenüber dem Freundes- und Bekanntenkreis. Und es ist der Grund für eine weitere Problematik: für den Angriff auf das Selbstbewusstsein, auf die Selbstachtung der Betroffenen.

Dieser grundlegenden Problematik und diesem Skandalon gilt unsere Aufmerksamkeit, da wir als universitäres Forschungszentrum einen Auftrag haben, in die hier skizzierten Zusammenhänge einzugreifen: durch wissenschaftliche Expertise, wo sie hilfreich ist und



Dr. Helmut P. Gaisbauer, Senior Scientist am Zentrum für Ethik und Armutsforschung der Universität Salzburg

wo sie gebraucht wird, durch engagierte Vorschläge, neu und anders über Armut und soziale Ausgrenzung zu sprechen, durch die Bereicherung und Differenzierung der „öffentlichen Bilderwelten“ zum Thema Armut, aber auch, wo möglich, auch dadurch, Erfahrungswissen von Betroffenen einen Raum, eine Sichtbarkeit, einen höheren öffentlichen Stellenwert zu geben. Armutsforschung, zumal mit einem ethischen Grundauftrag, muss sich in besonderer Weise für die Anwendungsperspektive ihrer Erkenntnisse und Einsichten bemühen.

Die bisherigen Ausführungen lassen sich in einer These bündeln, die als Kompass dienen soll: Armut in reicher Gesellschaft bringt Identitäten und Selbstbilder unter Druck, droht die betroffene Person von innen her auszuhöhlen, schneidet durch persönlichkeitstragende Identitätsdimensionen. Armut macht müde, krank, risikoscheu. Armutsbetroffene in wohlhabenden Gesellschaften leiden unter materiellem Mangel, der begleitet wird durch „persönlichkeitsverzehrende“ Stigmatisierung, Beschämungen und situativen Demütigungen. Deshalb ist Armut bei uns, so lange als möglich, verdeckte Armut zu Lasten von Spielräumen, auf Kosten erhöhter Verwundbarkeit.

II. Armut in reicher Gesellschaft vs. Armut in armen Gesellschaften

Was heißt eigentlich „Armut“? Im alltäglichen Sprachgebrauch bedeutet Armut einen Mangel an materiellen Gütern, an Geld, Mittellosigkeit. Armut bedeutet Mangel an Unterkunft, Nahrung und Kleidung. Armut betrifft nicht ausreichend integrierte und/oder abgesicherte „soziale Randgruppen“, wie zum Beispiel Arbeitslose oder Menschen mit ausländischem Hintergrund. Wissenschaftlich betrachtet ist Armut aber ein durchaus komplexes Phänomen, was sich daran kurz zeigen lässt, dass wir etwa unterscheiden müssen zwischen genannter absoluter Armut (in den Armutsgesellschaften des globalen Südens, so die übliche Verwendung des Begriffs)



Auch im Arbeitskreis von Dr. Helmut P. Gaisbauer, der über Armutsformen in Wohlstandsgesellschaften referierte, wurde lebhaft diskutiert.

und relativer Armut (bei uns, in wohlhabenden Gesellschaften), zwischen temporärer, vorübergehender Armut und verfestigter Armut etwa obdachloser Menschen, zwischen subjektiver, also empfundener, erfahrener Armut und objektiver Armut, die sich aus Sozialstatistiken herauslesen lässt.

Wir können weiter unterscheiden zwischen materieller, handfester oder ideeller Armut; es ließe sich auch sinnvoll von sozialer Armut, von geistiger Armut und von kultureller Armut sprechen. Aber jedes Mal wäre damit etwas Unterschiedliches gemeint. Alleine schon daran zeigt sich, dass die Frage, was denn Armut genau sei, nur schwerlich präzise und einfach beantwortet werden kann. Armut steht häufig in der Nähe zu Fragen der Beschäftigung, der Gesundheit, der Bildung, des Wohnens, des sozialen Umfelds (Herkunft, Familie, Kinder) – man sieht, dass Armut tief ins existenzielle und soziale Geflecht des Lebens geflochten ist und sich einer einfachen Bestimmung, geschweige denn der schnellen „Behandlung“ oder „Bekämpfung“ entzieht.

Gängig ist insbesondere die Unterscheidung von Armut in reichen und Armut in armen Gesellschaften, zwischen absoluter und relativer Armut. Dabei wird unter absoluter Armut ein lebensbedrohendes Zuwenig für physisches, gesundes Überleben verstanden, ausgedrückt im Mangel an ausreichender Ernährung, mangelndem Zugang zu sauberem Trinkwasser, das Fehlen einer sicheren Behausung, der mangelnde Zugang zu medizinischer Versorgung und grundlegenden Medikamenten. Absolute Armut ist damit der Inbegriff dessen, was absolutes Elend bedeutet. Absolute Armut meint die verheerende Not der Verhungerten, der Unterernährten und auf sich allein Gestellten der Armutsgesellschaften des globalen Südens. Dagegen wird relative Armut in wohl-

habenden Gesellschaften gemessen: als ein Zuwenig, um angemessen an der gesellschaftlichen Normalität teilhaben zu können, als ein Zuwenig, einen etablierten Mindestlebensstandard zu erreichen.

Dem Bezug zu einem gesellschaftlichen Mindeststandard unterliegt eine wichtige Einsicht: dass Armut immer Armut *in* einer gegebenen Gesellschaft ist, und als solche verstanden werden sollte. Dies sollte auch für die dramatische, häufig lebensbedrohliche Armut im globalen Süden gelten. Der Unterschied zwischen den Gesellschaften liegt dann auf der Hand: Reiche Gesellschaften können ausreichend Mittel zur Sicherung von Bedürftigen mobilisieren, arme Gesellschaften nicht. Wenn also in Armutsgesellschaften mitunter „flächendeckende“ absolute Armut vorherrscht, ist das neben der unhintergehbaren Tragik auch eine Frage des gesellschaftlichen Mangels.

In sozialer Hinsicht macht es Sinn, solche Gesellschaften analog zur fehlenden Staatlichkeit („failed states“) als „failed societies“ zu bezeichnen. Wenn also in solchen gescheiterten Gesellschaften eine Vielzahl von Notleidenden eines vermeidbaren, frühen Todes sterben muss, so ist das auch deutlich als soziale Tragödie zu bezeichnen. Hinter diesen Einsichten steht der Protest, den namhafte Armutsforscher am Begriff der absoluten Armut geübt haben: dass es ein veterinärmedizinisches Konzept sei, das Armut in Kalorien messbar zu machen suche, als ob es nur darum ginge, Menschen zu füttern! Absolute Armut taugt als Konzept dann nichts, wenn soziale Ansprüche an die Gesellschaft und deren politische Verantwortliche aus dem Blick geraten. Dies meint die Idee einer „gescheiterten Gesellschaft“. Sie steht dafür, dass auch Menschen in Armutsgesellschaften einen Anspruch auf soziale Grundversorgungen haben müssen – auch wenn dessen

Realisierung angesichts der Realitäten weit weg scheint.

Kann mit der im Namen einer Idee von gleichen sozialen Grundrechten (und universellen Menschenrechten) geübten Kritik an der Gegenüberstellung verschiedener Armutsformen, wie im Gegensatzpaar von absoluter und relativer Armut, andererseits gesagt werden, dass Armut bei uns weniger dramatisch sei als in Armutsgesellschaften? Ich möchte mit dem vorliegenden Beitrag

für ein klares „Nein!“ plädieren, ohne verschiedene Formen und Erfahrungen von Armut gegeneinander auszuspielen. Hinter diesem Ansatz steht das Bemühen, Argumenten das Wasser abzugraben, die häufig in öffentlichen Debatten zu hören, in online-Foren zu lesen sind: dass Armut bei uns nur sozialer Neid sei, ein Luxusphänomen in einer verwöhnten Gesellschaft, und dass „wahre Armut“ eventuell früher bei uns anzutreffen gewesen wäre, heute aber nur noch in den Armutsgesellschaften zu finden sei.

Auch wenn andere Entbehrungen mit „Armut bei uns“ verbunden sind, bleibt Armut aber dennoch ein leidvoller, durch materielle Unterversorgung bedingter Zustand, der unmenschliches Leid hervorbringen kann. Zudem gibt es zunehmend Hinweise auf „absolute Armut auch bei uns“, die sich in Kategorien der Obdachlosigkeit, des Zugangs zu ausreichender und gesunder Ernährung, zu Möglichkeiten der grundlegenden Körperpflege, zu medizinischen Leistungen, zu Bildungsangeboten zeigt. Im Vereinigten Königreich wird derzeit eine neue Debatte über Unterernährung geführt, im Osten Europas sind nach wie vor Einrichtungen notwendig, die Straßenkindern zurück in eine normale Existenz helfen, wir stehen einer Vielzahl von afrikanischen Flüchtlingen und Flüchtlingen aus dem Nahen Osten recht hilflos (in einem doppelten Sinne) gegenüber, es gibt europaweit eine dramatisch hohe und wieder deutlich steigende Zahl von Wohnungs- und Obdachlosen, von Menschen ohne ausreichende staatliche Papiere und Rechte sichernde Dokumente. Die wirtschaftliche Entwicklung und die sozialpolitischen Anstrengungen, die dagegen unternommen werden (können) und in Reichweite sind, lassen wenig Hoffnung aufkommen, dass sich diese Lage in naher Zukunft bemerkbar verbessern würde.

III. Die Frage der Messbarkeit und ihrer Grenzen

Aus den bisherigen Ausführungen erhellt sich, dass Armut keines jener Phänomene ist, die in einfacher und klarer Weise definiert und exakt vermessen werden können. Definitionen von Armut und Armutsmaße stehen im Feld



Auf dem Podium stellte sich Dr. Helmut P. Gaisbauer (rechts) neben Moderator Prof. Dr. Dr. Winfried Löffler den Fragen, die das Publikum nach seinem Vortrag hatte.



Foto: Julia Rathcke/kna

Auch im reichen Deutschland ist Armut ein Thema: Wie der hier abgebildete Obdachlose in der Düsseldorfer Altstadt leben viele Menschen in Deutschland

auf der Straße, sind auf Almosen von Passanten angewiesen und müssen in Parallelgesellschaften leben.

breiterer, gesellschaftlicher Auffassungen („concepts“) darüber, was Armut ist, und spiegeln damit allgemein durchgesetzte, gesellschaftliche Auffassungen davon, was ein gutes Leben in einer gegebenen Gesellschaft ausmacht. War in vormodernen Zeiten dieses gute Leben im Rahmen eines bestimmten Standes verstanden worden, als ein Maß des Standesüblichen, gelten heute gesamtgesellschaftliche Standards als Orientierungspunkte. Maßgebliche Akteure der Durchsetzung und Aufrechterhaltung solcher Auffassungen sind Politik, Medien und Wissenschaft im gemeinsamen öffentlichen Diskurs.

Ein Aspekt dieser allgemeinen Auffassungen sind wissenschaftlich gestützte Definitionen und sozialstatistische Armutsmaße. Definitionen (die immer als Vorschläge zu deuten sind, die sich in der wissenschaftlichen Praxis bewähren müssen) und Maße stehen in einem engen Verhältnis zueinander, sollten aber in ihren Funktionen auseinandergehalten werden. Definitionen stellen den Versuch dar, exakte Grenzen anzugeben, wann von Armut zu sprechen ist und wann nicht; Armutsmaße fußen auf solchen Definitionsversuchen, dürfen

aber als Maße (deren Ziel die praktische Messbarkeit ist), nicht mit exakten Definitionen verwechselt werden. Armutsmaße versuchen, Armut mittels Indikatoren zu bestimmen. Einen gängigen, weil plausiblen und vor allem auch eindeutig und ohne großen Aufwand zu

Die Armutsgefährdungsschwelle ist bei 60 Prozent des mittleren Haushaltseinkommens eines Landes erreicht. In Deutschland lag diese Schwelle 2012 bei ca. 980 Euro im Monat für einen Einpersonenhaushalt.

messenden indirekten Indikator stellt das Einkommen dar. Ein möglicher direkter Indikator ist Erwerbstätigkeit. Weitere direkte Indikatoren stellen übliche Ausgaben dar, die ein Haushalt zu tätigen hat, oder notwendige Anschaffungen. Solche Indikatoren liegen dem

Armutsmaß der „materiellen Deprivation“ zugrunde, das die Befriedigung materieller und sozialer Grundbedürfnisse misst.

Alle drei Möglichkeiten der Messung werden in der EU 2020 Messmethode der so genannten „Armutsgefährdung und/oder soziale Ausgrenzung“ zusammengefasst. Liegt ein Einkommen unter der Armutsgefährdungsschwelle vor, sind Betroffene auf Dauer gegen ihren Willen arbeitslos oder können sie vier oder mehr von neun Grundbedürfnissen nicht decken (erhebliche materielle Deprivation), so liegt Armut und/oder soziale Ausgrenzung vor. Die Grundbedürfnisse sind Zahlungsrückstände, Ausgaben für Unerwartetes in Höhe von 950 Euro, eine Woche Urlaub im Jahr, Warmhalten der Wohnung, regelmäßig Fleisch, Fisch oder vergleichbare vegetarische Speisen, PKW, Farbfernsehgerät, Waschmaschine, (Mobil-)Telefon.

Die Armutsgefährdungsschwelle ist bei 60 Prozent des mittleren Haushaltseinkommens eines Landes erreicht. In Deutschland lag diese Schwelle 2012 bei ca. 980 € im Monat für einen Einpersonenhaushalt. Dabei sind alle Gelder berücksichtigt, die ein Haushalt zur

Verfügung hat, auch staatliche Transferleistungen. In Österreich betrug die Schwelle 2012 ca. 1090 €/Monat, in der Slowakei ca. 350 €, in Bulgarien ca. 143 €, in Rumänien ca. 105 €. Etwa 20 Prozent aller Deutschen waren 2012 armutsgefährdet und/oder von sozialer Ausgrenzung betroffen, lagen also unterhalb dieser Einkommensschwelle und/oder waren langzeitarbeitslos und/oder erheblich materiell depriviert. In Österreich lag der Wert bei 18,5 Prozent, EU-weit bei ca. 25 Prozent.

Die Erhebung dieser Zahlen in Verbindung mit einer Aufbereitung in Sozialstatistiken und Berichten ist sowohl für die politische Maßnahmenplanung wie auch für die öffentliche Auseinandersetzung mit dem Thema von besonderer Bedeutung. Sie sollten jedoch nicht alleine Grundlage der öffentlichen Debatte sein, sondern vielmehr ein Ausgangspunkt für die tiefere Auseinandersetzung mit dem Leid und den besonderen Lebensumständen der Betroffenen. Den Zahlen ist der Blick auf die „Innenperspektive“ von Armut in wohlhabenden Gesellschaften an die Seite zu stellen. Was bedeutet es, hierzulande von Armut betroffen zu sein? Welche Auswirkungen

hat es auf unser Selbstbild, wenn wir in diese Lage geraten? Was bedeutet es, bei uns als Armer zu gelten?

IV. Zum Stigma Armut in der Leistungsgesellschaft

In den Medien zirkulieren, Medien „machen“ unsere Bilder über Armut, davon, wie Ausgeschlossen-Sein aufgefasst wird, aber auch von Sozialmissbrauch, über die Ursachen (und Verantwortung) von Armut und Schulduweisungen. Häufig wird dabei die Perspektive eingenommen, dass an der Armut die Betroffenen selbst schuld seien. Strukturelle Faktoren, wie etwa eine gegebene Massenarbeitslosigkeit bzw. der Mangel von Millionen von Arbeitsplätzen bleiben außerhalb der Betrachtung. Häufig werden überzogene Klischees transportiert und zu Stereotypen verdichtet – am Ende dieser unheilvollen Entwicklung können solche Stereotypen schließlich mit negativen moralischen Wertungen zum Stigma werden, das Selbstachtung und Menschenwürde der Betroffenen untergräbt.

Freilich gibt es gerade auch im Bereich der Medien eine Vielzahl von Akteuren, die gegen solche Stereotypen, Klischees und Stigmatisierungen ankämpfen. Sie, wie auch eine engagierte Armutsforschung, stehen aber vor einem grundsätzlichen Problem. Alle schnellen, generellen und unbarmherzigen Zuschreibungen von individueller

Was häufig unter dem Begriff „Selbstisolation“ gefasst wird, ist wiederum nicht ein individuelles Versagen, ein seltsames Verhalten von Betroffenen, sondern hat handgreifliche gesellschaftliche Gründe!

Schuld werden getragen und abgesichert von einem gesellschaftlich fundamentalen Bezugspunkt. Dieser Bezugspunkt ist die Leitnorm der persönlichen Leistung, nach der – der idealen Vorstellung nach – materieller Erfolg und gesellschaftliche Anerkennung, Ansehen und Status in unserer Gesellschaft verteilt werden. Tatsächlich wird diese Verteilung aber nicht vorgenommen. Die Leitnorm dient stattdessen umgekehrt dazu, die gegebene Verteilung zu legitimieren: Wer viel hat, wird sich das wohl schon verdient haben. Durch ehrliche Leistung. Ihm kommen zu Recht Status und Ansehen zu. Dieser Zusammenhang kann so aber nicht hergestellt werden. Der Nobelpreisträger Friedrich von Hayek hat diesen Zusammenhang ausgeschlossen: Markterfolg kann nicht einfach durch persönlichen Fleiß erklärt werden, sondern ist durch eine Reihe kontingenter Umstände bedingt.

Die verkürzende und mystifizierende Zuschreibung von Ansehen und Status zu Vermögen und Einkommen auf der normativen Grundlage von Verdienst ist sozialphilosophisch so gefährlich wie diskreditierend: Alain Ehrenberg hat in „Das erschöpfte Selbst“ (2008) darauf hingewiesen, dass die allgegenwärtige Erwartung eigenverantwortlicher Selbstverwirklichung zur Ausbreitung von Depressionen (burnout) führt; im Gleichschritt wird bei „Gescheiterten“, „Abgehängten“, „Überflüssigen“ (Heinz Bude) Armut zum Stigma, vor dem Leistungsideal versagt zu haben, zu wenig fleißig, zielstrebig, einsatzbereit zu sein. Und dieses Stigma wird nicht nur von außen an die Betroffenen herangebracht, sondern wirkt im Inneren, hat

einen deprimierenden und entwürdigenden Einfluss auf die Selbstwahrnehmung, das Selbstbild der Betroffenen. Hier kommt also Scham als Empfindung ins Spiel. Scham ist nach Sighard Neckel ein (Un-)Wertgefühl. Scham ist die Empfindung, in der eigenen Selbstachtung herabgedrückt zu sein. Scham ist bezogen auf das Selbstwertgefühl, und dieses ist direkt abhängig von Wertschätzung durch andere.

Die so genannte „Armutsscham“ kann als Entdeckungsangst entschlüsselt werden, als Angst vor der gesellschaftlichen Stigmatisierung. Diese Angst zeigt Wirkung. Einerseits können Opportunitätskosten in Rechnung gestellt werden, wie Kurt Salentin in „Armut, Scham und Stressbewältigung“ (2002) zeigt: „Die Furcht vor Bloßstellung und vor dem Verlust des Ansehens wiegt vielfach schwerer als rationale Überlegungen und blockiert damit die für viele Lösungsstrategien notwendige Mobilisierung sozialer Unterstützung. Betroffene nehmen aus Entdeckungsangst in Kauf, weiter in die Krise zu schlittern.“ Kurz: Die Angst davor, das „klebrige“ Stigma „Armer“ tragen zu müssen, hindert Betroffene in vielen Fällen daran, sich um Hilfe in ihrem sozialen Umfeld zu bemühen. Was häufig unter dem Begriff „Selbstisolation“ gefasst wird, ist wiederum nicht ein individuelles Versagen, ein seltsames Verhalten von Betroffenen, sondern hat handgreifliche gesellschaftliche Gründe!

Wie schwer der Kampf gegen dieses Stigma ist, zeigt sich am deutlichsten bei Betroffenen aus sozial höher stehenden Verhältnissen, wie etwa der graduierte Philosoph Thomas Mahler in seinem Buch „In der Schlange: Mein Jahr auf Hartz IV“ (2011) beschreibt, oder Petra van Laak in „1 Frau, 4 Kinder, 0 Euro“ (2012) – beide sind mit hohem sozialem Kapital ausgestattet, hochgebildet. Ihre Erfahrungen zeigen, wie schwer der Kampf gegen die Stigmatisierung und die abwertenden Zuschreibungen von außen ist, und wie sehr die Last des Stigmas auf die eigene Identität drückt, mit welchen Demütigungen und Beschämungen man zu rechnen hat, wenn man plötzlich in Not gerät.

Sighard Neckel hat darauf hingewiesen, dass in der gegenwärtigen Gesellschaft die individuelle Verantwortlichkeit für die eigene Biographie ansteigt, gleichzeitig die Angst vor dem persönlichen Versagen wachse. „In der Folge wächst auch die persönliche Scham über einen Statusverlust, für den man sich selbst verantwortlich macht. Sie ist an einem typischen Rückzugsverhalten zu erkennen, der Vermeidung von Öffentlichkeit für Probleme, die keine privaten, sondern öffentliche sind, aber erfolgreich privatisiert werden konnten – hier sehen wir die Macht des Leitideals der Leistung. Entsprechend verkriecht sich die Armut hinter den eigenen vier Wänden. Nicht klar ist, was schlimmer ist – entdeckt zu werden, Hilfe empfangen zu müssen oder noch länger zu entbehren.“

Ulrich Beck hat das Phänomen der verdeckten Armut in die Worte gefasst: „Die Zahlen sind da. Aber man weiß nicht, wo die Menschen sind!“ Die Mühe des Kaschierens, die Angst vor der Entdeckung sind auch Gründe dafür, warum Armut in wohlhabenden Gesellschaften müde, krank und risikoscheu macht. Armutsbetroffene in wohlhabenden Gesellschaften leiden unter materiellem Mangel, der begleitet wird durch „persönlichkeitsverzehrende“ Stigmatisierung, Beschämungen und situative Demütigungen. □

Selbstachtung und Befähigung. Kriterien einer unverkürzten Armutsprävention

Thomas Steinforth

I. Philosophie und Armut

Eine philosophische Tagung zur Armut kann in zweierlei Weise fruchtbar sein – nämlich für die Praxis der Armutsarbeit wie für die Philosophie selbst: Die philosophische Reflexion kann (gerade durch ihre reflexive Distanz zur realen Praxis der Armutsarbeit) einen neuen Blick auf eben diese Praxis werfen und dadurch (vielleicht) hilfreich sein für diese Praxis. Philosophie kann ja generell gerade dann besonders praxisrelevant sein, wenn sie sich traut, Theorie zu sein.

Umgekehrt kann die Philosophie selbst durch die Beschäftigung mit dem Thema Armut für ihr eigenes Geschäft profitieren. Die philosophische Beschäftigung mit der Armut wirft zum Beispiel unweigerlich die alte und stets neue philosophische Frage nach dem „guten Leben“ auf, insofern man Armut als gravierenden Mangel an den Voraussetzungen eines guten Lebens verstehen kann. Und wenn wir heute in der politischen Philosophie in der Regel eine große und durchaus berechtigte Skepsis gegenüber sogenannten „dicken“, also inhaltlich gefüllten, allgemein zu teilenden Konzepten des guten Lebens hegen, dann muss sich diese philosophische Skepsis durch die Beschäftigung mit der Armut fragen lassen, wie man denn ganz ohne eine „dicke“ Theorie der Guten Armut verstehen kann. Und solche produktiven Infragestellungen philosophischer Positionen durch menschliche und soziale Praxisrealitäten (wie zum Beispiel Armut) sind das Futter, ohne das philosophische Reflexion sehr schnell abmagert.

Ich möchte im Folgenden eigentlich nur eine einzige These entfalten, die einerseits nicht sensationell neu, die fast selbstverständlich, vielleicht sogar trivial anmutet, die aber doch einige Fragen und mögliche Missverständnisse in sich birgt.

Die These lautet: Wer Armut wirksam verhindern oder zumindest deutlich mindern will (auf der politischen wie auf der sozialarbeiterischen oder pädagogischen Ebene), der darf die Selbstachtung der Betroffenen nicht zusätzlich gefährden und sollte diese nach Möglichkeit sogar stabilisieren und fördern – nicht zuletzt durch Orientierung am Ansatz der Befähigung.

Die These scheint nicht allzu kryptisch, bedarf gleichwohl aber einer Erläuterung. Mindestens zwei Begriffe, nämlich „Selbstachtung“ und „Befähigung“, sind einerseits Begriffe, die wir bisweilen auch alltagssprachlich außerhalb des philosophischen Fachdiskurses verwenden, und andererseits einen gewissen Stellenwert in der Philosophie haben:

Konzeptionen von Selbstachtung werden ausdrücklich (also auch dem Wort nach) seit der frühen Neuzeit philosophisch diskutiert (bis hinein in die politische Philosophie etwa eines John Rawls). Der Begriff der Befähigung hat zumindest terminologisch eine Nähe zur Debatte um den „capability approach“, wie ihn vor allem Amartya Sen und (etwas anders) Martha Nussbaum vertreten.

Im Folgenden wird zunächst ein bestimmtes Verständnis von Selbstachtung erläutert; dann möchte ich darstellen, inwiefern Armut einerseits die Selbstachtung der Betroffenen untergraben



Dr. Thomas Steinforth, Vorstandsreferent des Caritasverbands der Erzdiözese München und Freising

kann und muss, und wie andererseits und umgekehrt eine prekäre, mangelnde Selbstachtung Armut mit verursachen oder auch bestehende Armutslagen verfestigen kann; dann wird ein bestimmtes Verständnis von Befähigung erläutert und kurz resümiert, inwiefern eine sich am Ansatz einer so verstandenen Befähigung orientierende Armutsarbeit Selbstachtung stabilisieren und fördern kann.

II. Selbstachtung hat zwei Seiten

Selbstachtung sei hier verstanden als eine Einstellung mir selbst gegenüber, die ein praktisches Wissen doppelter Art impliziert, nämlich ein Wissen um das, was und wie ich bin, und um das, was mir als solchem grundsätzlich zusteht und zukommt. Dieses praktische Wissen ist nicht nur eine neutrale, bloße Zurkenntnisnahme, sondern impliziert eine emotional-affektive Bewertung und Bejahung des eigenen Selbst (als solche erleben wir unsere Selbstachtung zunächst und zumeist: als gefühlte Bewertung). Dadurch wird die Selbstachtung zu einer motivationalen Kraft, mich selbst (orientiert durch das ihr eigene praktische Wissen) auch „ganz praktisch“ dafür einzusetzen, dass ich auch tatsächlich so sein kann und mich entsprechend entfalten kann.

Dieses in der affektiv-emotional ausgeprägten Selbstachtung implizierte praktische Wissen *muss* allerdings nicht unbedingt begrifflich expliziert und reflektiert werden, um wirksam sein zu können. Auch ein Mensch, dessen kognitiv-sprachliche Funktionen *noch* nicht oder nicht *mehr* (oder auch *niemals*) voll entwickelt sind, und der deshalb gar nicht oder kaum dasjenige begrifflich denken und verbalisieren kann, was er in der Selbstachtung von sich weiß und bejaht, kann durchaus über eine hinreichende, wirksame Selbstachtung verfügen.

Diese Selbstachtung hat zwei Seiten, die in den verschiedenen Selbstachtungskonzeptionen der Philosophiegeschichte oft sehr stark auf je *einer*

Seite akzentuiert werden, oft unter Vernachlässigung der jeweils *anderen* Seite – zwei Seiten, die aber meines Erachtens zusammen gehören als die beiden Seiten der einen Selbstachtung:

1. Einerseits beziehe ich mich in der Achtung meiner selbst auf dasjenige an oder in mir, in dem ich mit den Anderen *übereinkomme*, in dem ich Anderen vorgängig zu jeder individuellen Besonderheit *gleich* bin. Um es mit zwei großen Worten zu sagen: Ich achte mich selbst als *Person* und in meiner *Würde* – und in beidem – im Person-Sein und in der Würde – stehe ich mit allen anderen Personen „auf gleichem Fuße“ (eine Formulierung von Kant, der diese Seite der Selbstachtung sehr betont). Man kann es auch so ausdrücken: In dieser Hinsicht der Selbstachtung weiß ich und empfinde und bejahe ich, dass ich „jemand“ bin und nicht „etwas“.

2. Andererseits beziehe ich mich in der Achtung meiner selbst wertschätzend auf dasjenige an mir, in dem ich *anders* bin als viele andere, also auf dasjenige, das mich von anderen *unterscheidet* und mich zu diesem besonderen Selbst, zu dieser besonderen Person macht. In dieser Hinsicht der Selbstachtung kann es um eine ganze Fülle an möglichen Aspekten meines Selbst gehen: um körperliche oder psychische Eigenschaften, um Fähigkeiten und Stärken, um schlummernde Potentiale und um bereits Aktualisiertes, um Leistungen und Erfolge, um Wertorientierungen und Ziele, um Status und um Zugehörigkeiten. Welche konkreten Aspekte ich tatsächlich zum Bezugspunkt meiner Selbstachtung in diesem Sinne mache, hängt maßgeblich davon ab, in welchem soziokulturellen Kontext mit welchen geteilten Wertorientierungen ich verwurzelt und präformiert bin. David Hume, der diese Seite der Selbstachtung stark betont, indem er über eine moralisch legitime Form des Stolzes nachdenkt, den er gegen manchen kirchlichen und von ihm so genannten „killer of joy“ verteidigt, weist darauf hin, dass wir – wenn wir uns auf einmal in einer ganz anderen, uns unbekannteren Gesellschaft wiederfinden würden – nicht so recht wissen könnten, worauf wir jetzt stolz sein sollen.

III. Selbstachtung ist vernünftig

Hinsichtlich beider Seiten ist Selbstachtung ein vernünftiger Selbstbezug im folgenden Sinne: Eine Einstellung einer Person sich selbst gegenüber kann nur dann als (nicht defizitäre) Selbstachtung qualifiziert werden, wenn sie angemessen ist, wenn also das in der Selbstachtung implizierte Wissen um sich selbst und die in der Selbstachtung empfundenen Bewertungen zutreffen, also das an mir, worauf ich mich beziehe, tatsächlich so gegeben und auch so zu bewerten ist.

Hier geraten wir freilich an den Rand eines gewissen Abgrunds von Fragen und Problemen, die ich nur andeuten kann:

Erstens: Gibt es denn überhaupt ein „objektiv“ gegebenes Selbst, bezüglich dessen ich Wissen erwerben (und mich deshalb auch irren) kann – oder ist das Selbst, auf das ich mich selbstachtend beziehe, nicht nur ständig im Fluss (daher kaum zu „greifen“), sondern auch ein Konstrukt, dass es nicht einfach gibt, sondern durch Selbst- und Fremdzuschreibungen gleichsam „erzeugt“ wird (immer wieder neu), sodass es gar keine Korrektheitsbedingungen gibt, denen Annahmen bezüglich meiner selbst unterworfen werden könnten, um als Wissen oder als Irrtum ausgewiesen werden zu können?

Zweitens: In welchem Sinne können denn die in meinem Selbstbezug gefühlten Bewertungen meiner selbst über-



Im Anschluss an seinen Vortrag über Armutsprävention diskutierte Dr. Thomas Steinforth mit interessierten Teilnehmern der Philosophischen Tage, die an seinem Arbeitskreis teilnahmen.

haupt angemessen sein – muss man nicht, um von Selbstachtung als „angemessener Bewertung“ zu sprechen, einen heute bisweilen naiv anmutenden Wertrealismus voraussetzen, demzufolge es objektive axiologische Eigenschaften gibt (in diesem Fall: des eigenen Selbst), oder müsste man nicht zumindest intersubjektive Bewertungsstandards voraussetzen, die eine (aber aufgrund wovon?) überzeugende, verbindliche Gültigkeit beanspruchen können?

Zwei gewichtige Fragen, die ich nur andeute, ohne sie beantworten zu können; gleichwohl behaupte ich, dass wir Selbstachtung (verstanden als einen vernünftigen im Sinne von zutreffenden und angemessenen Selbstbezug) unterscheiden können von defizitären Einstellungen sich selbst gegenüber, die sowohl hinsichtlich Deskription als auch hinsichtlich Bewertung in die Irre gehen – in zwei (scheinbar entgegengesetzte) Richtungen: in die Richtung einer irrigen Selbstgeringschätzung oder in die Richtung einer irrigen Selbstüberschätzung.

Interessanterweise weisen manche konkreten Fehlformen in der Realität beide Seiten auf: Wir alle kennen wohl Menschen, deren offensichtlich irrige, arrogante, aufgeblähte Selbstüberschätzung nur die eine Seite ist, welche eine andere Seite derselben Person (ihre stets nagende Überzeugung, eigentlich nichts wert und ein Niemand zu sein) mehr schlecht als recht verdeckt.

IV. Selbstachtung als demütige, voraussetzungsreiche Lebenskraft

Selbstachtung als vernünftigen, zutreffenden und angemessenen Selbstbezug zu konzipieren, beinhaltet auch, dass es in dem implizierten Wissen keine gravierenden, vermeidbaren Ausblendungen geben darf.

Natürlich: Das in der Selbstachtung implizierte Wissen um sich selbst ist niemals vollständig, weil wir uns selbst niemals erschöpfend erfassen können (das dürfte ein Privileg der Gottesperspektive sein, die übrigens der Inbegriff einer achtungsvollen Perspektive ist). Allerdings gibt es eben auch ein vermeidbares Nicht-Wissen-Wollen, das durch Ausblendungen entsteht und mit Selbstachtung als zutreffendem Selbstbezug nicht verträglich ist. Wer seine eigenen Schwächen, Mängel und Grenzen im Blick auf sich selbst ignoriert, gelangt nicht zu dem, was hier als Selbstachtung gemeint ist.

Nur wer das unternommen hat, was Kant sehr schön und drastisch die „Höhlenfahrt der Selbsterkenntnis“ nennt und gleichwohl – gleichsam in der Gesamtschau – zu dem skizzierten, unterm Strich positiven Selbstverhältnis kommt, achtet sich selbst im strengen Sinne des Wortes. Insofern ist eine starke Selbstachtung durchaus kompatibel mit einer recht verstandenen Demut, die wiederum etwas völlig anderes ist, als das, was durch Akte der „Demütigung“ angezielt wird. Für beides – für die recht verstandene Demut wie für die Selbstachtung angreifende Demütigung – gibt es übrigens in der Tradition der Kirche eine Fülle an schönen wie schrecklichen Beispielen!

Die so verstandene Selbstachtung ist offensichtlich nicht selbstverständlich. „Jeder möchte sich gern achten können, wenn es nur möglich wäre, darauf kann man sicher rechnen“ – so schreibt vor gut 200 Jahren Johann Gottlieb Fichte. Wir „möchten uns gern achten können“, nicht nur, weil eine stabile und hinreichende Selbstachtung mit positiven, angenehmen Gefühlen einhergeht, während eine prekäre, mangelnde oder gar fehlende Selbstachtung mit einem besonderen Schmerz für uns verbunden ist.

Wir möchten uns gern achten können, weil meine Selbstachtung aufgrund ihrer genannten Bedeutung als motivationale Kraft wichtig ist, um mein Leben zu gestalten und zu führen. Negativ formuliert: Ein Mensch ohne stabile und hinreichende Selbstachtung steht in der Gefahr, sein Leben und seine Identität schlechthin von Anderen oder von den Umständen gestalten und bestimmen zu lassen, seine Neigungen und Kräfte verkümmern zu lassen, seine Fähigkeiten nicht zu entwickeln und sie brach liegen zu lassen, seine Ziele und Lebensentwürfe aufzugeben, sowie aus Beziehungen herauszufallen oder diese für sich oder für andere destruktiv zu gestalten.

Daher sagt Fichte: „Jeder möchte sich gern achten können“ und er ergänzt so gleich: „wenn es nur möglich wäre“. Denn diese negativen Folgen mangelnder Selbstachtung sind grundsätzlich möglich, weil eben die Selbstachtung nicht immer möglich ist und sich nicht einfach so einstellt:

Selbstachtung benötigt erstens Voraussetzungen, für die ich in einem gewissen Umfang *selbst* verantwortlich bin – ich kann so handeln und so leben, dass ich die Achtung vor mir selbst verliere, dass ich „nicht mehr in den Spiegel schauen mag“. Kant beschreibt zum Beispiel selbstachtungsgefährdende Handlungen unter der Überschrift „Kriecherei“. Selbstachtung benötigt zweitens aber auch und vor allem Voraussetzungen, die das sich selbst achten kann – auf die es angewiesen ist.

Insbesondere ist der Mensch von Kindesbeinen an und sein Leben lang darauf angewiesen, in einer erfahrbaren, spürbaren Weise durch Andere geachtet zu werden. Die Achtung durch Andere kann meine Selbstachtung zwar nicht schlechthin erzeugen, muss sie aber zu ihrer Entwicklung und zu ihrer Stabilisierung



Auf die Publikumsfragen antwortete auch Dr. Thomas Steinforth (rechts) neben Prof. Dr. Dr. Winfried Löffler.

immer wieder bestätigen und bekräftigen.

Natürlich befähigt mich die Selbstachtung gerade dazu, mich in einem gewissen Sinne von der Einschätzung durch andere unabhängig zu machen, damit ich auch mal „gegen den Strom schwimmen“ kann und nicht meine, immer allen und zu jeder Zeit gefallen zu müssen. Und doch bleibt ein Angewiesensein auf Achtung durch andere und bleibt daher auch die Gefahr, dass meine Selbstachtung durch Achtungsausfall, durch Missachtung und durch Verachtung in Frage gestellt, bedroht und untergraben wird. Und die Kindheit und Jugend, in der sich die Selbstachtung ja erst herausbilden und festigen muss, ist hier natürlich eine besonders sensible und prägende Phase.

V. Soziale Umstände und Armut: Gefahren für die Selbstachtung

Für unser Thema ist nun wichtig, dass nicht nur Menschen und Handlungen, sondern auch sogenannte „soziale Umstände“ wie etwa Armut und soziale Ausgrenzung die Selbstachtung gefährden können, da diese durch Menschen verursachten oder doch hingenommenen Umstände sehr oft missachtend und verachtend, bewertend und abwertend wirken.

Zu den großen Verdiensten der Gerechtigkeitstheorie von John Rawls gehört es, Selbstachtung in diesem Sinne als „soziales Grundgut“ zu verstehen – genauer gesagt: Die von ihm sogenannten „Grundlagen“ der Selbstachtung gehören zu den „Grundgütern“, die es in einer gerechten Gesellschaft gerecht zu verteilen gilt. Man kann seine Theorie so lesen, dass die gerechte Verteilung der anderen Grundgüter (also der Rechte und Freiheiten sowie des Einkommens und des Vermögens) die Grundlage dafür darstellt, Selbstachtung entwickeln zu können. Selbstachtung wäre demnach ein „Grundgut zweiter Ordnung“ – was ebenso richtig wie unvollständig ist, weil für die Selbstachtung nicht nur die Güterverteilung, sondern auch das notwendig ist, was wir „Befähigung“ nennen.

Nichtsdestotrotz: John Rawls war es, der die soziale und politische Bedingtheit der Selbstachtung erstmalig so prominent thematisiert hat und dadurch auch darauf verweist, dass insbesondere die Armut Selbstachtung untergraben kann. Armut kann mithin zum Risiko

für die Selbstachtung werden. Ich gehe davon aus, dass ich einen komplexen, mehrdimensionalen Armutsbegriff vorzusetzen kann: Armut ist eben nicht nur eine Frage des Kontostands, so wichtig der auch ist.

Armut als anhaltender, gravierender Ressourcen- und Gütermangel und als Nicht-Befriedigung der Grundbedürfnisse des Leib-Seele-Wesens Mensch kann im Betroffenen die Selbstbewertung erzeugen, er habe es ja auch gar nicht verdient, über das Nötige zu verfügen. Wenn ich lange und intensiv Not leide, kann ich zu dem Schluss kommen, auf das Nötige keinen Anspruch zu haben – was dem widerspricht, was ich in der Selbstachtung „eigentlich“ weiß bezüglich dessen, was mir als Person zusteht.

Armut als gravierende Schlechterstellung, in der ich vielleicht das Nötige habe, jedoch erkennbar und spürbar deutlich schlechter gestellt bin als „die anderen“, kann mich zur Selbstbewertung verleiten, ich sei eben auch (in einem irgendwie grundsätzlichen Sinne) weniger wert als andere Personen – was dem widerspricht, was ich in der Selbstachtung „eigentlich“ weiß bezüglich meines fundamentalen Gleich-Seins, das mich vorgängig zu jeder individuellen Besonderheit und auch „Wertigkeit“ mit anderen Personen „auf gleichen Füße“ stellt. Diese sogenannte „relative Armut“ ist für die Selbstachtung vor allem dann gefährdend, wenn eine ökonomische Schlechterstellung mit Beschämungen und Ausgrenzungen durch andere einhergeht – etwa, wenn Kindergeburtstage so aufwendig gefeiert werden, dass Kinder aus einkommensschwachen Familien nicht mithalten können.

Armut als Nötigung zum täglichen Kampf um das vielleicht nicht biologische, aber doch ökonomische und soziale Überleben raubt die Zeit, die Kraft, die Phantasie, um Ziele, Pläne und Lebensentwürfe zu entwickeln und zu leben, die über die tag-tägliche Bedarfsdeckung hinausreichen und aus deren mehr oder weniger gelingenden Realisierung sich aber wichtige Bezugspunkte meiner Selbstachtung ergeben.

Armut als Mangel an realen Chancen auf Bildung (Bildung im umfassenden Sinne inklusive etwa auch ästhetischer Bildung) erschwert die Entwicklung der genannten Lebensentwürfe zusätzlich und begrenzt die Möglichkeiten, seine Neigungen, seine Talente, sein Leben

und sich selbst so zu entfalten, dass es immer wieder Anlass gibt, seine eigenen Vollzüge, sein Leben und sich selbst wertzuschätzen und zu achten.

Armut verstanden als subtile oder auch ganz offene Ausgrenzung aus sozialen und ökonomischen Austauschbeziehungen, in denen ja nicht nur Güter, sondern auch wechselseitige Achtung, Anerkennung und Wertschätzung ausgetauscht werden, reduziert eben die Erfahrung, von anderen geachtet, anerkannt und wertgeschätzt zu werden – worauf der Mensch aber angewiesen ist, um seine Selbstachtung stabil zu halten. Besonders drastisch ist dieser Erfahrungsmangel, wenn der Nicht-Zugang zu Austauschbeziehungen das Gefühl vermittelt, überflüssig zu sein – und dieses Selbstgefühl, überflüssig zu sein, betrifft eine wachsende Zahl an Menschen, auch an jungen Menschen.

Armut kann das Risiko erhöhen, zum Objekt vielfältiger Diskriminierungen, Vorurteile und falscher Zuschreibungen zu werden. Nicht selten wird die sozio-ökonomische Armut von Menschen in einer voreiligen und oft abwertenden Art und Weise in Verbindung gebracht mit ethnischen oder kulturellen Merkmalen oder mit einem angeblichen Lebensstil, der als moralisch fragwürdig bewertet wird. Auch nicht-arme Menschen können zwar aufgrund bestimmter Merkmale Opfer von Diskriminierung werden (die als Miss- und Verachtung immer einen Angriff auf die Selbstachtung darstellt) – arme Menschen jedoch sind oft verwundbarer und weniger in der Lage, sich zu behaupten.

Armut kann also die Selbstachtung gefährden – kann, muss aber nicht, weil es hier keinen Automatismus gibt: Es gibt viele Menschen, die selbst anhaltende und gravierende Armut ohne dauerhafte Einbuße ihrer Selbstachtung erleben, und es kann auch sein, dass die Selbstachtung durch Gefährdungen und Angriffe dieser Art gewissermaßen „aktiviert“ wird und dass jemand seines eigenen Wertes und seiner eigenen Würde gerade dann ausdrücklich gewahr wird, wenn diese durch andere und durch Umstände in Frage gestellt werden. In diesem Fall kann die gleichsam „geweckte“ Selbstachtung und kann das in ihr enthaltene „fühlende Wissen“, so nicht mit mir umgehen zu dürfen, die Motivationsquelle für das sein, was Axel Honneth mit einem Hegel-Wort den „Kampf um Anerkennung“ nennt.

Eine in Frage gestellte und gerade dadurch „aktivierte“ Selbstachtung kann vor allem dann zur Kraftquelle in sozialen Anerkennungskonflikten werden, wenn es um Gruppen geht, die sich als solche erleben und die sich gemeinsam in Frage gestellt fühlen. Leider aber scheint die Armut in unserer Gesellschaft in der Regel die Betroffenen eher zu vereinzeln (nicht zuletzt durch die wirkmächtige, neoliberale Deutung von Armut als individuell zu verantwortendes Versagen), sodass sich dieses solidarische Widerstandspotential kaum zu entfalten vermag.

VI. Was den Mangel an Selbstachtung verfestigt und was sie stabilisieren kann

Umgekehrt kann eine mangelnde Selbstachtung konstruktive Bewältigungsstrategien erschweren, sodass aus einer Armutsbedrohung tatsächliche Armut werden kann oder sich eine bestehende Armutslage verfestigt.

Ein Selbstachtungsdefizit kann auf der einen Seite in einem sehr grundsätzlichen Sinne demotivieren, insofern man die je eigenen Ziele, Anliegen und Bedürfnisse für wenig wert und für nicht „berechtigt“ hält (daher manchmal vieles mit sich machen, sich vieles gefallen lässt) und insofern man den eigenen

Kompetenzen und Ressourcen wenig traut und sich selbst wenig zutraut. Eine solche Demotivierung erschwert es, konstruktiv mit einer Armutsbedrohung umzugehen oder auch, aus einer bestehenden Armutslage herauszukommen. Sich zum Beispiel auf Bildungsprozesse einlassen zu können, erfordert eine große „Portion“ Selbstachtung. Und da hilft es dann wenig, das von außen beobachtbare Verhalten allzu pauschal und allzu voreilig als Bequemlichkeit oder Faulheit zu deuten. Moralisierende Aktivierungsrhetorik wirkt nicht selten als zusätzliche Verkennung der Betroffenen – wo es doch gerade auf Anerkennung ankäme.

Ein Selbstachtungsdefizit kann aber auch, weil es oft als schmerzhaft und insbesondere als beschämend erlebt wird, zu problematischen Kompensationsstrategien motivieren. Wenn ich (auch aufgrund von Ausgrenzungs- und Abwertungserfahrungen) unsicher bin, wer und was ich eigentlich bin, wenn

Ein Selbstachtungsdefizit kann aber auch, weil es oft als schmerzhaft und insbesondere als beschämend erlebt wird, zu problematischen Kompensationsstrategien motivieren.

ich es nicht bejahen kann, wer und was ich bin, dann kann ich zum Beispiel hellhöriger und empfänglicher werden, wenn jemand mir verspricht, durch den Konsum bestimmter Produkte eben der oder das zu werden, der oder das ich so gerne sein und darstellen möchte.

Damit kein Missverständnis aufkommt: Viele einkommensschwache und arme Familien und Eltern widerstehen durchaus dieser Versuchung und

Presse

Philosophische Tage 2014

Christ in der Gegenwart

Ausgabe 42/2014 – Anstoß an „Armut“ nehmen und Anstöße für die Debatte geben wollten auch die diesjährigen Philosophischen Tage der Katholischen Akademie in Bayern. Für den Innsbrucker Philosophen und Leiter der Veranstaltung, Winfried Löffler, handelt es sich bei „Armut“ um einen philosophisch vernachlässigten und zugleich höchst zwiespältigen Begriff. So gilt Armut als ein zu bekämpfendes Problem. Gleichzeitig wurde sie als einer der von Ordensleuten und Priestern gelobten evangelischen Räte neben Gehorsam und Keuschheit idealisiert. Selbst vor Romantisierungen ist Armut nicht gefeit, wie an nicht wenigen weihnachtlichen Krippen oder beispielsweise dem berühmten Bild „Der arme Poet“ von Carl Spitzweg (1808-1885) zu beobachten sei.

Wie über Armut gedacht wird, ist keineswegs ein rein akademisches Problem. Denn für den Umgang mit armen Menschen ist die Bewertung der Armut und ihrer Ursachen entscheidend, betonte der theologische Direktor und Sprecher des Vorstands des Diakonischen Werks der Evangelischen Kirche im Rheinland, Uwe Becker.

Stephan U. Neumann

sind sogar überdurchschnittlich kompetent in der Bewirtschaftung ihrer zu knappen Ressourcen. Und: Wir alle sind – mehr oder weniger – empfänglich für dieses Versprechen, über den Konsum, über das Haben zu einem vermeintlichen Sein unserer selbst zu kommen, auch wenn wir es selbst nicht immer merken, weil wir (bildungsbürgerlich qualifiziert) unser Konsumverhalten kulturell so verfeinert haben, dass wir es nicht mehr als „Konsum“ wahrnehmen.

Angesichts dieser möglichen verhängnisvollen Wechselwirkung zwischen Armut auf der einen und einer prekären Selbstachtung auf der anderen Seite muss politische und sozialarbeiterische Armutsbekämpfung darauf bedacht sein, die oft ohnehin prekäre Selbstachtung der Betroffenen nicht noch weiter und zusätzlich zu gefährden (etwa durch erniedrigende und entmündigende Hilfformen oder auch durch übertriebene, misstrauische Repressions-, Kontroll- und Interventionsstrategien) und die Selbstachtung stattdessen nach Möglichkeit zu stabilisieren und zu fördern. Zu nennen sind hier die erwartungssichere und bedarfsgerechte Zuteilung notwendiger materieller Ressourcen (und zwar als Erfüllung von Rechtsansprüchen, nicht als gegönnten Almosen), ein respektvoller, ernst nehmender Umgang mit dem Betroffenen, der dadurch bestätigt bekommt, trotz seiner sozioökonomischen Schlechterstellung „auf gleichem Fuße zu stehen“ – ein Umgang, der bereits damit beginnt, die Zuschreibung „arm“ nicht allzu vorteilig vorzunehmen oder auch mit den Betroffenen tatsächlich zu sprechen und ihre Perspektive ernst zu nehmen; ebenso relevant sind die Einbeziehung der Betroffenen in Prozesse des Leistungs- und Wertschätzungsaustausches, um sie nicht auf den Status des bloß passiven Empfängers festzulegen, und schließlich eben Befähigung.

VII. „Befähigung“ und die neoliberale Aktivierungsrhetorik

Im politischen Sprachspiel ist nicht immer ganz klar, was genau gemeint ist, wer genau wen genau in welcher Weise zu was genau befähigen soll. Nicht immer ist klar, wogegen denn dieser Ansatz sich richtet, was man denn lassen oder nur zweitrangig tun soll, um stattdessen eben zu befähigen.

Manchmal jedenfalls dient die Rede von der Befähigung mehr oder weniger unverhohlen primär dem Zurückweisen von Umverteilungsforderungen, nach dem Motto: Befähigungsgerechtigkeit statt Verteilungsgerechtigkeit. Und der positiv klingende und wohlwollend anmutende) Begriff der Befähigung hat den großen Vorteil, dass er sich prima einfügt in eine neoliberale Aktivierungsrhetorik, die (weil sie schlau ist) ja nicht kalt und repressiv daherkommen mag, sondern im Gewande eines geradezu emanzipatorischen Vokabulars. Das spricht nicht gegen diesen Begriff, wohl aber für eine bedachte Verwendung.

Der hier vertretene Befähigungsansatz bestreitet nicht, dass auch Ressourcen und Güter gerecht verteilt werden müssen, denn auch der Mangel an Geld und materiellen Gütern kann die reale Chance reduzieren, ein gutes Leben zu führen; die Rede von Befähigungs- statt Verteilungsgerechtigkeit ist also Unfug.

Der Befähigungsansatz bestreitet jedoch, dass mit der bloßen Zuteilung von Ressourcen und Gütern schon alles getan sei: Die reale Möglichkeit, aus einem bestimmten Geldbetrag oder aus einem bestimmten materiellen Gut tatsächlichen Nutzen für das eigene Leben zu generieren, ist im unterschiedlich hohen Maß gegeben. Oft braucht es befähigender Maßnahmen und auch befähigender Strukturen und Umstände,



Foto: Wolfgang Radtke/kna

Die beiden afrikanischen Kinder, die auf der Müllhalde Dandora in Nairobi verwertbare Abfälle sammeln, stehen exemplarisch für die Armut, die besonders in Dritte-Welt-Ländern herrscht.

damit der einzelne real fähig wird, aus dem, was er hat und bekommt, tatsächlich etwas zu machen, was seiner eigenen Vorstellung eines guten Lebens entspricht. Deswegen ist Befähigung über die bloße Güterverteilung hinaus so wichtig, etwa als Bildung (in einem umfassenden Sinne, nicht verkürzt auf Qualifizierung für die Erwerbsarbeit), als Beratung und Begleitung (etwa in schwierigen Übergangsphasen zwischen Kindheit, Jugend und Erwachsen-Sein), als Schaffung von Freiräumen zur eigensinnigen Selbstbildung, sowie als Eröffnung von Zugängen zu sozialen, kulturellen und ökonomischen Austauschprozessen.

Für die Selbstachtung ist die Befähigung erstens wichtig, weil die bloße Versorgung mit Gütern und Ressourcen allein noch nicht dazu befähigt, ein aktives, mich selbst entfaltendes Leben nach je meinen Neigungen, Zielen und Lebensentwürfen zu leben – was aber wichtig ist für die Selbstachtung.

Zweitens führt die durch Befähigung real gewordene Möglichkeit, meine eigenen Fähigkeiten zu entwickeln und selbstwirksam zu vollziehen, in der Folge zu Handlungen, Vollzügen und Leistungen, die in besonderer Weise Anerkennung und Wertschätzung durch relevante Andere und durch mich selbst ermöglichen.

Freilich wirft der Befähigungsansatz eine ganze Reihe an Fragen auf, insbesondere bezüglich der praktischen Umsetzung in Armutsforschung und Armutsarbeit. Eine grundsätzlichere Frage betrifft eine mögliche Priorisierung von einzelnen Fähigkeiten und entsprechenden Befähigungen. Wenn in der sozial- und bildungspolitischen Planung Schwerpunkte gesetzt und die in der Regel knappen Ressourcen gezielt eingesetzt werden sollen: Woran sollte sich dann so eine Priorisierung orientieren?

Gibt es bestimmte Vollzüge des Mensch-Seins, die jeder Mensch als

Mensch in der Regel vollziehen möchte und vollziehen können sollte – vorgängig zu der Unterschiedlichkeit individueller Präferenzen und Lebensentwürfe? Die US-amerikanische Philosophin Martha Nussbaum hat eine Liste solcher Vollzüge und Fähigkeiten vorgelegt, auf die hin Befähigung vor allem angelegt sein müsste, um Armut zu vermeiden und die Grundbedingungen eines guten Lebens zu gewährleisten. Wie immer man diese Liste verstehen mag, ob als anthropologische Aussage über den Menschen (wie Nussbaum es beabsichtigt) oder als stets neu auszuhandelnde pragmatistische Verständigung: Jedenfalls wären es (falls so eine Liste sinnvoll und konsensfähig zu formulieren ist) Vollzüge und Fähigkeiten und Befähigungen dieser Art, die in Politik und Armutsarbeit Vorrang haben sollten und auf die hin vor allem befähigt werden müsste. □

Bausteine gelungener Armutsbekämpfung

Clemens Sedmak

I. Relative oder Absolute Armut – oder sogar „destitution“?

Es gibt in der Armutsforschung ein klassisches Buch von Carolina Maria de Jesus, die von 1913 bis 1977 in einer Favela in der Nähe von Sao Paolo in Brasilien gelebt hat, als alleinerziehende Mutter von drei Kindern. In einem Tagebuch hat sie über ihre Erfahrungen als Armutsbetroffene berichtet, zunächst für sich selbst privat. Dann ist sie durch einen glücklichen Zufall von einem Journalisten entdeckt worden, und das Tagebuch wurde 1960 publiziert. Das hat sie auf einen Schlag bekannt gemacht. Sie hat Geld verdient und ist dann stolz aus der Favela in ein Mittelklasse-Wohngebiet gezogen, konnte dort aber nicht Fuß fassen. Sie konnte sich nicht an die kulturellen Gepflogenheiten gewöhnen, wurde sozial diskriminiert, hat mit weiteren Büchern keinen Erfolg gehabt und schließlich alles Geld verloren, durchaus auch deswegen, weil zu viele Menschen hinter ihrem Geld her waren. Sie ist dann wieder zur Müllsammlerin geworden, wie sie in den 1950er Jahren begonnen hatte, und verarmt im Jahr 1977 gestorben.

Dieses Beispiel von Carolina Maria de Jesus zeigt: Es ist nicht so einfach. Selbst wenn du jemanden mit einer monetären Infrastruktur ausstattest, selbst wenn du jemandem über einen Bucherfolg soziale Anerkennung gibst, ist das Gelingen des Herauskommens aus einer Armutssituation nicht garantiert. Deswegen ist das Nachdenken über Bausteine gelingender Armutsbekämpfung zentral und ein wenig anspruchsvoll.

Dabei kommt es natürlich auf den Armutsbegriff an, und darauf, ob der Fokus auf der Armut und deren Bekämpfung liegt, oder auf das, was man im Englischen „destitution“ nennt. „Destitution“ ist Verelendung, also viel schlimmer als Armut. Eine der wenigen Forscherinnen, die sich mit „destitution“ beschäftigen, ist Barbara Harris White. Sie interessiert sich für „disability“ und Entwicklungszusammenarbeit, also für Menschen mit „disabilities“, mit besonderen Bedürfnissen, in Entwicklungsländern. Sie interessiert sich für „destitute people“ in Indien, das sind Menschen, die zum Beispiel an Lepra erkrankt sind, Menschen, die „Dalits“ sind, außerhalb des Kastensystems stehen und sozial keinerlei Möglichkeiten haben. Harris White definiert „destitution“ als „lack of any control over assets“. Die Menschen haben überhaupt keine Kontrolle über Ressourcen, können in ihrem Leben eigentlich nichts beeinflussen; es sind diejenigen, die nur an einer Ecke sitzen, verstümmelt meistens, und flehentlich die Hand aufhalten. Das ist „destitution“. Diese Menschen sind für den Staat unsichtbar und fallen aus allen wohlfahrtsstaatlichen Überlegungen heraus.

Die Sichtbarkeit von Armut ist ein wichtiger Aspekt. Wir haben uns die EU-Armutsbekämpfungspläne angeschaut und gesehen, dass absolute Armut, Hunger und Wohnungslosigkeit in den Bekämpfungsplänen nicht vorkommen, weil die Grundüberzeugung diejenige ist, dass es absolute Armut in Europa nicht gibt, sondern nur relative Armut im Sinne von: Hier werden Mindeststandards einer vergleichbaren Höhe nicht erreicht. Das heißt, wenn wir uns über



Prof. Dr. Dr. Clemens Sedmak, Professor für Sozialethik am King's College London und Leiter des Zentrums für Ethik und Armutsforschung an der Universität Salzburg

Armutsbekämpfung unterhalten, ist es sehr sinnvoll, sich Gedanken darüber zu machen, was wir eigentlich in den Blick nehmen wollen, absolute Armut oder gar „destitution“, oder relative Armut. Der Unterschied ist auch in Europa festzustellen und statistisch signifikant. Absolute Armut in Europa ist ein forschungs- und politikstrategisch unterbelichtetes Thema, das aktiver angegangen werden müsste.

II. Hintergrundsprachen

Charles Taylor hat dieses schöne Wort geprägt. Wenn wir über große Begriffe nachdenken, gibt es im Hintergrund Sprachen, Überlegungen, Traditionen, die unser Begriffsverständnis prägen, ob wir es wissen und merken oder nicht. Wenn wir uns begrifflich mit Armutsbekämpfung beschäftigen, ist es deshalb sinnvoll, sich fünf Hintergrundsprachen und deren Metaphern vor Augen zu führen und diese zu unterscheiden. Die Begriffe werden hier auf Englisch genannt, weil im angelsächsischen Bereich der Schwerpunkt der Forschung liegt. Fünf Begriffe müssen sauber auseinandergehalten werden, auch was die Hintergrundsprachen angeht.

1. „poverty alleviation“ (oder Armutslinderung) hat die Hintergrundmetapher, dass jemand Schmerzen hat und der Schmerz gelindert wird. Die Hintergrundannahme dazu ist, dass man nicht die Wurzeln der Armut angehen, sondern nur die negativen Auswirkungen ein wenig eindämmen kann, im Sinne einer „consolatio“, eines Trostes, einer Linderung, aber nicht im Sinne einer Ausrottung.

2. „poverty reduction“ beruht auf der Idee, dass Armut eine messbare Größe ist, einer Flüssigkeit in einem Glas vergleichbar. Man kann den Ist-Zustand messen und dann durch bestimmte Interventionen diese Menge an Armut reduzieren, so wie ich mit einem Schluck Wasser – das nennt man ein philosophisches Experiment – das Wasser hier in

diesem Glas reduzieren kann. Es steht also die Annahme dahinter, dass man Armut messen, Armutsniveaus vergleichen und Interventionen zur Reduktion von Armut initiieren kann. „Poverty reduction“ ist in der politischen Diskussion, vor allem in der EU-Bürokratie und der Weltbank-Bürokratie, einer der wichtigsten Begriffe.

3. „combatting poverty“ (oder Armutsbekämpfung): Dahinter steht die Hintergrundmetapher, dass Armut ein Übel, vielleicht sogar ein Feind ist. Mit Anklängen aus dem medizinischen Bereich und der dort manchmal vorherrschenden bellizistischen Sprache gesprochen: Armut ist wie eine Krankheit, die bekämpft werden muss. Bekämpfen heißt, dass man gegen dieses Übel antritt und versucht, es mit durchaus kriegerischen Mitteln in die Knie zu zwingen. Die berühmten Überlegungen des chinesischen Militärstrategen und Philosophen Sunzi aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. zur Kunst des Krieges können dann für den Umgang mit Armut relevant werden. Im Hintergrund steht also die Haltung, dass man sich gegen das Phänomen Armut wehren muss.

4. „poverty eradication“ (oder Armutsausrottung) unterstellt, dass man Armut an der Wurzel packen kann. Die Metapher ist das Ausreißen von Unkraut, einschließlich der vielleicht illusorischen Idee, dass es das Unkraut dann nicht mehr gibt. Die Hintergrundannahme zur Armutsausrottung ist also, dass man Armut an der Wurzel packen, die Wurzel ausreißen und die Armut zum Verschwinden bringen kann, zumindest in Form von „poverty-free pockets“, armutsfreien Bereichen in einer bestimmten Gesellschaft. Mohammad Yunus hat uns vorgeworfen, wir hätten mehrheitlich zu wenig Vorstellungskraft und Zutrauen in die Möglichkeit einer armutsfreien Welt. Wir gehen also zu selbstverständlich in diese Gesellschaft mit Hintergrundannahmen hinein – wie: „Armut wird es immer geben“ – und zitieren vielleicht aus dem Evangelium, dass die Armen immer unter uns sein werden. Mit dieser Haltung kommt man aber nicht zu „poverty eradication“. Vielleicht zu „poverty alleviation“, zu „poverty reduction“ und vielleicht zu „combatting poverty“, aber nicht zu Armutsausrottung.

5. „poverty relief“ spielt mit der Metapher des Durch- und Ausatmens. „Poverty relief“ ist die kurzfristige Nothilfe, die Armutsschocks nach einem desaströsen Ereignis wie einem Erdbeben, einem Tsunami oder Ähnlichem abfedern soll. Dieses Durchatmen ermöglicht Menschen eine gewisse Sicherheit auf kurze Zeit.

Wenn sich eine Organisation auf Regierungs- oder Nicht-Regierungsebene mit Armutsbekämpfung, -linderung, -reduktion oder -ausrottung beschäftigt, sollte sie sich darüber im Klaren sein, was sie eigentlich tun will. Die Hintergrundsprachen sind nicht bloß nette Illustrationen, sondern deuten auch weltanschauliche Grundannahmen an, die nicht nur unser Denken über Armut und deren Linderung, sondern natürlich auch die Planung der Bekämpfungsmaßnahmen beeinflussen.

III. Gelingensbedingungen

Wenn man in der Philosophie das Wort „Gelingen“ hört, denkt man meistens an „felicity conditions“ von Sprechakten. Sprechakte sind sprachliche Äußerungen, in denen man dadurch, dass man etwas sagt, etwas tut, also performative Akte. Die berühmten Beispiele dafür sind: Ich wette, ich taufe dich, ich begrüße dich, ich bitte dich, ich verspreche dir.

Gerade der Sprechakt des Versprechens ist sehr hilfreich, um sich strukturelle Überlegungen zu Gelingensbedingungen in der Armutsbekämpfung anzuschauen. Denn Armutsbekämpfung ist ja in der Regel ein Versprechen, das eine Organisation, ein einzelner Mensch, ein Verein oder eine Institution abgibt: Ich verspreche, dass ich die Armut reduzieren, lindern, bekämpfen, ausrotten werde.

Wann klappt ein Versprechen? John Austin zufolge müssen für sämtliche Sprechakte wenigstens vier Bedingungen gegeben sein:

1. Es muss eine konventionelle Regel, ein konventionelles Verfahren geben, das korrekt und vollständig durchgeführt wird, damit ein Sprechakt gelingt. Es muss also eine Konvention geben, das heißt, es muss vorher schon etwas festgesetzt sein, sonst funktioniert der Sprechakt „Ich wette mit dir“ nicht. Wenn man in einer Kultur, der die Idee der Wette fremd ist, die also dafür kein Verfahren und keine konventionelle Regel hat, diesen Sprechakt äußert, geht der Sprechakt ins Leere.

2. Die Personen und die Umstände müssen passen. Das berühmte Beispiel von John Austin ist: Sie kommen zu einem Schiff, das gerade vor der Schiffs- taufe steht. Am Schiffsbug hängt eine Flasche Champagner, und Sie drängen sich in die erste Reihe vor die Queen, nehmen die Champagnerflasche, schleudern sie gegen den Bug des Schiffes und sagen: Ich taufe dieses Schiff auf den Namen „Stalin“. Das Dumme ist nur, schreibt Austin, Sie waren nicht für die Zeremonie bestimmt. Das heißt, die Person, die das gemacht hat, hat nicht gepasst, sodass der Sprechakt ins Leere geht.

3. Auch die Intentionen und Einstellungen der Menschen müssen passen. Wenn ich sage, ich danke Ihnen, aber mit diesem Zynismus von „timeo Danaos et dona ferentes“, Ihnen also für ein Geschenk danke, das mir eigentlich nur Schaden gebracht hat, dann ist diese Ernsthaftigkeit und Ehrlichkeit der Absicht nicht gegeben, und dann misslingt der Sprechakt ebenso. Wir haben durchaus Grund zur Annahme, dass mitunter Sprechakte der Art, „Ich verspreche Armut zu bekämpfen“ oder „Wir versprechen Armut zu bekämpfen“, an dieser conditio scheitern.

4. Außerdem muss das Anschlussverhalten geklärt und gesichert sein. Wenn ich sage, ich wette mit dir, dass Österreich es wieder nicht schafft, sich für die nächste Europameisterschaft im Fußball zu qualifizieren, dann ist das Anschlussverhalten das Einlösen der Wette. Wenn ich dieses Einlösen der Wette dann nicht erbringe, ist der Sprechakt, obwohl er zum Zeitpunkt x geschehen ist und das Einlösen zum Zeitpunkt x + 1 oder x + 100 fällig wäre, gescheitert. Wenn ich also verspreche, Armut zu bekämpfen, und dann nichts tue, habe ich nach John Austin gegen die „felicity condition“, die Gelingensbedingung, verstoßen.

Über den Sprechakt des Versprechens hat sich John Searle 1965 spezifische Gedanken gemacht. Nach ihm kommen zu Austins Bedingungen beim Versprechen noch zusätzliche Überlegungen ins Spiel. Zum Einen, dass ein Versprechen geäußert werden muss. Das klingt banal, aber es muss explizit gesagt werden: Ich verspreche, dass ... Eine Regierung verspricht, die Armut zu lindern, zu reduzieren, zu bekämpfen, auszurotten: Das muss geäußert worden sein.

Der Sprechakt des Versprechens gelingt nur, wenn es auch ernst gemeint ist, wenn die Absicht da ist, das Ver-

sprechen zu halten. Wenn es um das Versprechen der Armutsbekämpfung geht, ist es ein Spiel mit hohen Erwartungen. Es ist eine Demütigung von Menschen, in ihnen durch unehrliche Versprechen Erwartungen zu wecken, die dann frustriert werden.

Es bedarf zudem das Zutrauen, das Versprechen halten zu können. Wenn Sie Ihrem Mann oder Ihrer Frau im Lauf Ihres Lebens versprochen haben, weniger zu arbeiten, mehr für die Familie da zu sein, dann müssen Sie es sich auch zutrauen, dass Sie das schaffen, psychisch oder vom Finanzdruck oder der Arbeitgebererwartung her. Auch das ist ein Problem im Kontext von Armutsbekämpfung: Ist das der Regierung zuzutrauen, traut sie sich das selber zu?

Ein Versprechen gelingt nach Searle nur dann, wenn die durch das Versprechen ausgedrückte Handlung ohne das Versprechen nicht stattfinden würde. Das heißt, wenn ich etwas verspreche, das ich sowieso tun möchte, ob ich es Ihnen jetzt verspreche oder nicht, dann geht das Versprechen ins Leere.

Die Personen, die am Versprechensakt beteiligt sind, müssen gleichermaßen verstehen, was geschehen soll. Wenn der eine etwas sagt, was der andere nicht versteht, misslingt der Versprechensakt. Wenn ich beispielsweise meinem neunjährigen Sohn verspreche, dass ich, wenn er einmal studieren wird, versuchen werde, ihm eine Unterkunft zu besorgen, wird er nichts verstehen. Dann geht das Versprechen ins Leere.

Nach Searle müssen die Umstände normal sein, damit ein Versprechen gelingt. Es darf also nicht etwa auf einer Bühne im Sinne eines Dramas stattfinden. Wenn zwei Schauspieler auf der Bühne einem Skriptum folgen und einander ein Versprechen abgeben, ist das natürlich kein Sprechakt des Versprechens. Wieviel politisches Geschehen findet auf einer Bühne statt? Wieviel erfüllt nicht die Bedingungen dieser Normalität, von der Searle 1965 schreibt?

IV. Opportunitätskosten

Ein ganz wichtiger und oft übersehener Punkt bei Armutsbekämpfung sind die Opportunitätskosten, also die Überlegung, was nicht geschieht, wenn eine bestimmte Armutsbekämpfungsmaßnahme ergriffen wird. Wenn es nur darum ginge, dass reiche Leute ein bisschen weniger privilegiert werden, wäre das ja nicht so schlimm. Tragisch und dramatisch ist es aber deswegen, weil Armutsbekämpfungsmaßnahmen in der Regel auf Kosten bestimmter Armutsbetroffener gehen.

Bruno Crépon, ein französischer Ökonom, hat mit „randomized trials“ untersucht, wie die Beratung von Jugendlichen für den Arbeitsmarkt Erfolg hat. Das wohl gut nachvollziehbare Ergebnis ist: Eine bestimmte Beratungsstelle, die von einer bestimmten Organisation betrieben wird, hat eine bestimmte Quote zu erfüllen und wird bestimmte Jugendliche – man nennt das meistens „clearing“ – in die Maßnahme hineinnehmen und andere nicht. Es heißt ja, man wird nicht allen helfen können, also nicht alle aus ihrer Situation „herausziehen“ können. Wenn ich jetzt eine Maßnahme starte, will ich aber, dass die Maßnahme Erfolg hat, und deswegen nehme ich eben erfolgversprechende Kandidaten und Kandidatinnen und andere nicht, besonders dann, wenn ich den Druck habe, eine Vermittlungsquote erfüllen zu müssen, besonders dann, wenn es um ein Arbeitsmarktprojekt geht.

Bruno Crépon hat also in „randomized trials“ auf einer Meta-Ebene nachgewiesen, dass bestimmte Jugendliche durch diese Beratungsstellen zwar mit einer höheren Wahrscheinlichkeit

in den Arbeitsmarkt hineinkommen, aber andere dafür mit größerer Wahrscheinlichkeit überhaupt keine Chance mehr haben. Das ist es, was er den „displacement effect“ nennt, und das sind Opportunitätskosten. Es gibt also dieses „pricing out of markets“ innerhalb der armutsbetroffenen Menschen.

Erhellend ist auch die Studie von Owen Barder (2012), die von „trade offs“ spricht. Bei der Planung einer Armutsbekämpfungsmaßnahme steht man vor drei Grundentscheidungen:

1. **„Deep versus broad“**, tief versus breit: Soll die geplante Armutsbekämpfungsmaßnahme möglichst viele Menschen breit erfassen oder entsprechend tief gehen und nur wenige Menschen erfassen? Wenn nur ein bestimmter Geldbetrag zur Verfügung steht, muss entschieden werden, ob man 1.000 Menschen als „target group“ mit entsprechend niedrigem Einzelniveau von dieser Maßnahme profitieren lassen will, oder 100 Menschen mit entsprechend höherem, zehnfachem Einzelniveau profitieren sollen. Das ist eine Entscheidung, und da entstehen Opportunitätskosten, wenn man das eine oder das andere will.

2. **„Today versus tomorrow“**, heute versus morgen: Konzentriere ich mich auf Armutsbekämpfung mit Blick auf den status quo und die jetzige Situation, oder mit Blick auf künftige Armutsgefährdungen? Man kann eine Armutsbekämpfungsmaßnahme gegen Kinderarmut starten. Betroffen sind über sechs Millionen Jugendliche in Deutschland. Sich darauf zu konzentrieren, bedeutet, bei den von Altersarmut betroffenen Menschen nicht sehr viel weiterzukommen.

3. **„symptoms versus causes“**, Symptome versus Ursachen: Symptombekämpfung heißt, dass jemand, der keine Arbeit hat und deshalb Geld braucht, Geld bekommt. „Causes“ haben sehr viel mehr mit der Arbeitsmarktsituation, der steuerlichen Situation und der wirtschaftspolitischen Gesamtlage zu tun. Wenn man Armutsbekämpfung als Lobbying für bessere Gesetze versteht, was auch Geld kostet, ist das etwas anderes, als wenn man versucht, bestimmte Symptome zu bekämpfen.

VI. Evaluation des Gelingens

Wenn ich jetzt eine Armutsbekämpfungsmaßnahme habe und mir überlegt habe, was es heißt, dass sie gelingt – wie kann ich dann eruieren, messen, evaluieren, dass sie auch tatsächlich gelungen ist? Man kann zunächst statistische Mittel anwenden, vor allem für Makrokontexte. Statistik ist gerade für die Politik ein sehr beliebtes Medium, weil man dann sagen kann, wir haben es geschafft, die Armut wiederum um 0,3 Prozent zu reduzieren. Dieser Diskurs über Statistik ist also sehr eng mit Armutsreduktion verbunden. Hier verbergen sich normative Fragen.

Eine zweite Methode sind Mikro-Theorien. Man schaut sich dabei einzelne Fallstudien in der Tiefe an. Das wird in der Soziologie manchmal „windows into contexts“ genannt. Das ist in den 1970er Jahren in Indien entstanden, als man tausend Dörfer hätte untersuchen sollen und die Leute sehr schnell gesehen haben, dass es unmöglich ist, tausend Dörfer in der Tiefe zu untersuchen. Sie haben stattdessen fünf oder zehn repräsentative Dörfer herausgenommen und die in der Tiefe angeschaut. Daraus entstehen Mikro-Studien, wo man dann durch „rolling out“ und Extrapolation Schlüsse auf die Gesamtpopulation ziehen kann.



Frater Prior Emmanuel Rotter OSB zeigt den Teilnehmern der Philosophischen Tage bei deren Besuch in der Abtei St. Bonifaz in München die Kleiderkammer

des Haneberg-Hauses, in der die Benediktiner Kleidungs Spenden für Bedürftige sammeln.

Die dritte, seit Anfang dieses Jahrtausends sehr populäre Methode sind die „randomized trials“, die der medizinischen Forschung entstammen: Man will die Effektstärke einer Intervention messen, indem man eine Population auswählt und nach Zufallsprinzip in eine Durchführungsgruppe und eine Kontrollgruppe einteilt. Dann wird der Effekt der Intervention gemessen, der natürlich nur der Durchführungsgruppe zu Gute kommt, im Vergleich zur Kontrollgruppe. So funktioniert das ja bei jedem neuen Medikament. Sie haben 800 Herzpatienten, 400 bekommen das neue, kardiologisch relevante Medikament und 400 andere nicht, und dann schaut man, wie unterschiedlich sich beide Gruppen entwickeln.

„Randomized trials“, kurz RT, sind gewissermaßen der letzte Schrei. Am MIT (Massachusetts Institute of Technology) in Cambridge, Massachusetts, betreiben Esther Duflo und Abhijit Banerjee ein „poverty lab“, ein systematisches „poverty laboratory“, getragen von der Idee, das medizinische methodologische Spektrum auf die Armutsforschung zu übertragen. Eine klassische Frage ist zum Beispiel: Wenn ich Moskitonetze verteile, sinkt die Ansteckungsgefahr für bestimmte Krankheiten, die von Moskitos übertragen werden. Soll ich die Moskitonetze daher als Staat verschenken oder zum Marktpreis verkaufen oder quasi subventioniert billig weitergeben? Das muss man testen. Dann macht man „randomized trials“ und kommt zu einem quantifizierten Ergebnis.

Das ist verführerisch sympathisch, vor allem für Politikschaffende, weil man argumentieren kann, es sei wissenschaftlich erwiesen, dass sich diese Intervention im Kontext A deutlich effektstärker als Intervention B erwiesen hat. Ich halte das für ein anregendes Verfahren, das uns wichtige Daten liefert, allerdings mit einem „caveat“. Martin Prowse hat sich schon 2007 kritisch mit RTs auseinandergesetzt, weil sie natürlich eine naturwissenschaftliche Methode zugrunde legen und Menschen fragile soziale Wesen sind, die nicht wie berechenbare Kausalketten funktionieren. Zusätzlich stellen sich moralische Fragen: Wenn du überzeugt bist, dass eine Intervention einen Effekt hat, warum enthältst du diese Intervention quasi vorsätzlich bestimmten Menschen vor

nach der Methode: Wir verteilen Moskitonetze, ihr bekommt sie nicht, ihr bekommt sie schon, und dann schauen wir uns den Vergleich an. Dann gibt es natürlich Probleme der sogenannten „data base line“. In Entwicklungsländern ist die Datenlage sehr oft diffus. Man muss aber einen Ausgang mit einem Endresultat vergleichen können und braucht sehr viele Daten, um die Ausgangslage vernünftig beschreiben zu können.

Und das vierte Problem ist: Wenn in Indonesien in einer Provinz irgendetwas so funktioniert hat, was heißt das für Burkina Faso? Vielleicht gar nichts. „Randomized trials“ operieren natürlich mit lokal verankerten Maßnahmen und deren Auswertung. Aber es ist ein sehr gutes Instrument, das mittlerweile in der Armutsforschung wahrscheinlich das populärste und bekannteste, wenn auch diffizilste ist.

V. Sieben Bausteine zur gelingenden Armutsbekämpfung

1. **Maßnahmenschäden minimieren**, die aus vier Gründen entstehen können: „second agenda“: Die allermeisten haben eine versteckte, „second“ Agenda. Private, von der EU subventionierte Organisationen zur Armutsbekämpfung haben das primäre Interesse, weitere Aufträge zu bekommen, ihre Mitarbeiter bezahlen zu können, einen guten Ruf zu haben usw. Diese „second agenda“ prägt natürlich die Interventionsstrategie. Es ist ja jetzt auch modisch, „for profit“-Organisationen mit Armutsbekämpfungs- oder vor allem Armutslinderungsmaßnahmen zu betrauen. Das ist bösartig! Das kann man nicht laut genug sagen, denn Armutsbekämpfung ist nicht „for profit“.

„pressure“: Sehr viele Armutsbekämpfungsmaßnahmen stehen unter Zeitdruck, Vermittlungsdruck, Quotendruck oder monetärem Druck, worunter die allerwenigsten Menschen gut arbeiten. Im Gegenteil: Unter Druck brechen viele Menschen zusammen, vor allem diejenigen, die ohnehin schon verwundbar sind. Und dieser Druck führt zu Demütigungen, zu der schon erwähnten „clearance“, die bedeutet, dass bestimmte Menschen gar nicht in die Maßnahme aufgenommen werden, so dass die Maßnahme eigentlich diejenigen am ehesten erreicht, die es am wenigsten brauchen.



Gespannt hörten die Teilnehmer der Philosophischen Tage den Benediktinern zu, die von ihrem Arbeitsalltag in der Obdachlosenhilfe der Abtei St. Bonifaz berichteten.

„social and epistemic discontinuity of care“: Die allermeisten Maßnahmen, die die öffentliche Hand subventioniert, sind zeitlich begrenzt. Die Europäische Union hat die glorreiche Innovationsfixierung: Nach drei Jahren läuft eine Maßnahme aus, dann beginnt eine neue Maßnahme, die innovativ sein soll. Gleichzeitig werden die Regierungen aufgefordert, nicht immer dieselben Trägerorganisationen mit der Durchführung von Maßnahmen zu betrauen. Das führt zu einem Verlust von Wissen, einem Verlust von Expertise und natürlich einem Verlust von Vertrauen seitens der Betroffenen, weil sie immer wieder neue Ansprechpersonen haben.

Sorgfältig geplante Frustrationen: Man möge sich gut überlegen, welche Versprechen im Zusammenhang mit Maßnahmen gegeben werden; wenn etwa versucht wird, schwer vermittelbare Jugendliche in den Arbeitsmarkt zu vermitteln, welches Versprechen kann diese Maßnahme den Jugendlichen geben? Realistischerweise lautet das Versprechen: Wir können die Wahrscheinlichkeit erhöhen, dass ihr einen prestigelosen, schlecht bezahlten, mit harter Arbeit verbundenen „low income job“ mit geringen Aufstiegschancen bekommt. Man muss also überlegen, wohin eine Maßnahme inkludieren soll.

2. Entgiften: Der Ethnologe und Sozialanthropologe Bowen Paulle hat drei Jahre in armuts- und gewaltdurchsuchten Schulen in der Bronx und bei Amsterdam unterrichtet und spricht von „toxischen Schulen“. Darunter versteht er Schulen, in denen durch die Gewaltbereitschaft der Anwesenden permanent Stress erzeugt wird, der die Gesundheit nachweislich ruiniert. Deshalb sollten Armutsbetroffene aus toxischen Institutionen nach Möglichkeit herausgehalten werden, was aber vielfach nicht gelingt.

Entgiften heißt auch, die kulturellen Codes, die sich Maßnahmen entgegenzusetzen, zu entgiften. Elijah Anderson stellt fest, dass Afroamerikaner und „Hispanics“ US-amerikanische Bildungsmaßnahmen zur Armutsbekämpfung mit dem kulturellen Code „education is white“ ablehnen. Weil die weiße Minorität Bildung macht, wird sie boykottiert. Das ist ein giftiger kultureller Code, der der Armutsbekämpfungs-Maßnahme entgegensteht.

Auch Beziehungen gilt es, zu entgiften. Toxische Beziehungen sind unaufrichtige Beziehungen. Jacqueline Novogratz hat eindrucksvoll gezeigt, wieviel in der Entwicklungszusammenarbeit schief läuft, weil nicht ehrlich gesagt wird, wenn etwas nicht geklappt hat. Wenn man spendet, will niemand hören, dass etwas schief gegangen ist. So entstehen toxische Beziehungen.

3. Abbau innerer Hindernisse: Daniel Dorling zufolge hält sich Ungerechtigkeit auf der Basis bestimmter Überzeugungen, etwa „Elitism is efficient; exclusion is necessary; prejudice is natural; greed is good and despair is inevitable!“ Auf diesen Grundannahmen beruht das mehrheitliche Bild der Gesellschaft. Das ist ein inneres Hindernis, weil so keiner wirklich glaubt, dass man bestimmten Menschen helfen kann.

„Memory banks“ sind ein zweiter Aspekt innerer Hindernisse. Ian Phillips hat in Cincinnati ein Arbeitsmarkt-Integrationsprogramm für völlig aussichtslose Menschen gestartet. In deren Gedächtnis sind schon zu viele unglaubliche Erfahrungen gespeichert, wenn sie erst einmal in eine Maßnahme kommen. Wenn man eine 15-jährige oder eine 55-jährige Person in einer Maßnahme hat, ist die „memory bank“ voll mit demütigenden, frustrierenden oder Gewalterfahrungen. Die kann man nicht einfach mit einer netten Maßnahme auslöschen. Die gute Nachricht ist aber, dass unser Gedächtnis plastisch ist und die Art, wie wir heute etwas erfahren, sich auf die Art unserer Erinnerung an gestern auswirkt. Aber es bleibt ein inneres Hindernis.

4. Sozialkapital stabil erweitern: Wenn es uns einem schlechtgeht, wenden wir uns an Menschen, die wir kennen, und diese Menschen, die wir kennen, kennen wieder andere Menschen. Das nennt man Sozialkapital, Zugriff auf Netzwerke und Kontakte, die dann helfen. Armutsgefährdete haben sehr oft kaum Kontakte.

Mary Bruce und John Bridgeland beobachten in einer Evaluationsstudie für den gesamtamerikanischen Raum die Auswirkungen, die „Mentoring“-Projekte für Jugendliche haben. Nachweislich setzen sich Jugendliche darin höhere Bildungsziele, etwa die Pflichtschule

fertig machen zu wollen oder vielleicht sogar noch weiter zu kommen. Sie engagieren sich in produktiveren Aktivitäten. Sie verwenden weniger Zeit bei Gewalt-Videospielen und auf der Straße, engagieren sich nachweislich mehr und verwenden mehr Zeit für produktive Tätigkeiten.

Stabile Sozialkapitalerweiterung bedeutet, nicht nach einem Semester Mentorenprojekt wieder wegzugehen. Auch die Kirche hat hier ganz große Möglichkeiten, diese Stabilität der Sozialkapitalerweiterung anzubieten, die sie teilweise auch nutzt. Ein armutsbetroffener Jugendlicher wird ein Netz von wenigstens vier Mentoren bedürfen, die verschiedene Kontaktkontexte abdecken, zum Beispiel in die Wirtschaft, Kultur oder in die Religion. Wir funktionieren ja auch so: Wenn es uns schlecht geht, zapfen wir unser Sozialkapital an.

5. Gelegenheiten schaffen: Gelegenheit meint hier nicht eine vage Möglichkeit, deren Realisierungschance fast Null ist, sondern eine konkrete Handlungseinladung. Gelegenheit heißt zum Beispiel: Es lädt mich jemand ein, ein Buch zu schreiben, für das ich 20.000 Euro bekomme. Das ist eine Gelegenheit, die den Namen verdient. Eine Gelegenheit ist eine handfeste Möglichkeit, wo ich eingeladen bin, etwas zu tun. Es ist also ein Element der Armutsbekämpfung, dass man Menschen konkret zu etwas einlädt.

Es wird breit darüber diskutiert, ob Mikrofinanz wirklich der Schlüssel zur Armutsbekämpfung ist. Zaina Ahmed-Karims und Justina Alders-Sheyas Metastudie ergab ein differenziertes Bild: Mikrofinanz bietet tatsächlich die Gelegenheit im echten Sinne, sich um einen Kredit zu bewerben. In der Regel wird das Einkommen der Menschen dadurch nicht höher, es sei denn, sie haben vorher schon wirtschaftliche Möglichkeiten. Das ist zwar traurig, aber es ist wohl das „Matthäus-Prinzip“, dass diejenigen, die ohnehin schon mehr haben, durch den Mikrokredit noch mehr dazu gewinnen. Aber wenn Mikrokredite mit einem pädagogischen Begleitprogramm versehen sind, können sie durchaus so gelingen, dass sie keinen Schaden anrichten.

Des Weiteren ist es eine sinnvolle Maßnahme zur Bekämpfung von Arbeit, wenn die öffentliche Hand Armutsbetroffenen als echte Gelegenheit Jobs

anbietet. Allerdings funktioniert das nur dann, wenn möglichst geringe Transaktionskosten durch Transport, Vermittlung, Bestechungsgelder anfallen.

6. Sicherheiten bieten: Politiker und Politikerinnen hören es nicht so gerne, dass man Sicherheit in der Begleitung, der Infrastruktur und monetäre Sicherheit braucht. Armut ist kein Beinbruch, also kein Symptom, das mit einem Gips versorgt wird und die Sache ist erledigt. Armutsbekämpfung ist eine ständige und dauerhafte Arbeit.

Martin Kämpchen beschreibt in seinem Buch „Leben ohne Armut“ die jahrzehntelange Begleitung von Familien. Es ist ein Baustein für das Gelingen, diese Sicherheit zu geben, auch im Sinne der stabilen Sozialkontakte, dass jemand da ist, auch bei Rückschlägen. Das leistet aber keine politische Maßnahme.

Zweitens muss es eine Infrastruktur geben, damit die Menschen irgendwohin gehen können, und diese Infrastruktur muss sicher sein und auch funktionieren. Drittens, und das ist das Unangenehmste für alle Politikschaffenden: Es muss monetäre Sicherheit bestehen. Maßnahmen sind kontraproduktiv, wenn sie den Menschen nicht auch monetäre Sicherheit bieten.

7. Die Idee der Seele: Für die Armutsbekämpfung ist es entscheidend, ob wir an die Idee der menschlichen Seele glauben oder nur noch an das Gehirn. Und ob wir glauben, mit sozialtechnologischem Herumschrauben Armut bekämpfen zu können. Menschen sind zerbrechlich, fragil. Unsere Seele ist etwas ganz Delikates. Und wenn man glaubt, dass die Menschen, mit denen wir arbeiten, eine Seele haben, macht das in so vielen Aspekten einen gewaltigen Unterschied.

Papst Franziskus spricht ja immer wieder über die Kirche der Armen. Was meint er damit? In Assisi hat er gesagt, Armut sei die Bereitschaft zu teilen, aber nicht Not und Elend, denn das müsse bekämpft werden. In „Evangelium Gaudium“ heißt es, die Armen bräuchten Zuwendung und niemand sei ausgenommen von der Verpflichtung, sich darum zu bemühen. Denn es gebe Menschen, die wichtige Berufe haben und diesen verschieben, um sich nicht mit echten Kontakten zu den Armen zu bemühen. Papst Franziskus lässt diese Ausrede nicht gelten! □

Liveübertragung aus der Katholischen Akademie Bayern



Der Schriftsteller Hanns-Josef Ortheil ist am Montag, 13. April 2015, ab 18 Uhr zu Gast in der Katholischen Akademie Bayern.

Die Veranstaltung „Hanns-Josef Ortheil. Lesung und Gespräch“ ist die Eröffnung des *LIT.fest münchen 2015*. Dieses Literaturfest ist Teil des Kunstprojekts, mit dem die Deutsche Bischofskonferenz an den Abschluss des II. Vatikanischen Konzils vor 50 Jahren erinnert.

Die Lesung von und das Gespräch mit Hanns-Josef Ortheil werden an diesem **13. April 2015** live im Internet übertragen. Unter der Internet-

adresse www.kath-akademie-bayern.de ist das Streaming ab 17.45 Uhr freigeschaltet.

Die Übertragung, die vom heimischen Computer aus verfolgt werden kann, dauert ungefähr bis 20.15 Uhr.



Philosophischer Meisterkurs

In Zusammenarbeit mit der Hochschule für Philosophie SJ in München veranstaltete die Katholische Akademie Bayern auch heuer wieder einen Philosophischen Meisterkurs. Prof. Dr. Holm Tetens, Professor für Philosophie an der Freien Universität Berlin, leitete den Meisterkurs mit 24 jungen Wissenschaftlern vom 24. bis zum 26.

Februar 2015. Im Rahmen des Kurses hielt Professor Tetens am Abend des 25. Februars auch einen öffentlichen Abendvortrag mit dem Titel „Ist der Gott der Philosophen ein Erlösergott?“ Für den Druck in unserer Zeitschrift „zur Debatte“ hat er den Vortrag noch einmal überarbeitet.

Ist der Gott der Philosophen ein Erlösergott? Über eine postnaturalistische Rückkehr der Philosophie zur Gottesfrage

Holm Tetens

„... zugestanden, dass das reine moralische Gesetz jedermann [...] unnachlässiglich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich will, dass ein Gott [...] sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen.“ Nur etwas anders gesagt: Eine Person, insofern sie sich zu Recht als vernünftige moralische Person versteht, darf sagen: „Ich will und beharre darauf, dass Gott existiert, und ich lasse mir diesen Glauben nicht nehmen.“ Das klingt in vielen Ohren nach krassem Wunschdenken. Umso erstaunlicher ist die Quelle dieses Zitats: Immerhin ist es Kant, der das in seiner „Kritik der praktischen Vernunft“ (Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 258) so prägnant formuliert. Und was Kant dem „Rechtschaffenen“ in den Mund legt, ist Kants ureigene philosophische Überzeugung.

Zur Stimme Kants meldet sich eine verblüffend, aber konsequent spiegelverkehrt formulierte Gegenstimme. Auch hinter ihr steht eine philosophisch gewichtige Autorität, nämlich kein Geringerer als der amerikanische Philosoph Thomas Nagel. „Der Gedanke, dass die Beziehung zwischen Geist und Welt etwas Grundlegendes sei, macht viele Menschen unseres Zeitalters nervös. Nach meiner Überzeugung ist das die Äußerung einer Religionsangst [...]. Dabei rede ich aus Erfahrung, denn ich selbst bin dieser Angst in hohem Maße ausgesetzt: Ich will, dass der Atheismus wahr ist, und es bereitet mir Unbehagen, dass einige der intelligentesten und am besten unterrichteten Menschen, die ich kenne, im religiösen Sinne gläubig sind. Es ist nicht nur so, dass ich nicht an Gott glaube und natürlich hoffe, mit meiner Ansicht recht zu behalten, sondern eigentlich geht es um meine Hoffnung, es möge keinen Gott geben! Ich will, dass es keinen Gott gibt; ich will nicht, dass das Universum so beschaffen ist.“ (Thomas Nagel, Das letzte Wort. Stuttgart 1999, S. 190f). Dürfen wir Nagels autobiographischem Bekenntnis



Prof. Dr. Holm Tetens, Professor für Philosophie an der Freien Universität Berlin

Glauben schenken, haben wir eine interessante und heutzutage sicher unpopuläre Lektion zu lernen: Wie viele sehen heute im Gottesgedanken und Gottesglauben nichts anderes als Wunschdenken am Werk. Doch mit und nach Nagel sollte niemand das Wunschdenken im Atheismus übersehen, das sich aus der Angst speist, der Theismus könnte wahr sein.

Wunschdenken zwischen Hoffnung und Angst, auf theistischer wie auf atheistischer Seite? Verstehen Sie meinen Vortrag heute Abend als den Versuch eines philosophischen Kommentars zu Kant und zu Nagel, genauer als den Versuch, die Dinge wieder zurechtzubiegen, die bei Nagel aus dem Lot gekommen sind. So jedenfalls will es mir

scheinen. Dazu werde ich Ihnen fünf Thesen entwickeln. Die Thesen liefern zugleich die Gliederung dieses Vortrags.

These 1: In der Philosophiegeschichte mindestens bis Hegel wird Gott von den Philosophen vor allem als der Garant für die Vernünftigkeit der Welt gedacht.

Wer ist der Gott der Philosophen? Nun, das lässt sich einfach beantworten. Der Gott der Philosophen, das ist der Gott, über den und insofern Philosophen über ihn nachdenken. Denn das ist ja das privilegierte Geschäft der Philosophen: Philosophen denken nach. Und sie denken nach und sie denken weiter, wo andere, wo Nicht-Philosophen längst mit dem Nachdenken aufgehört haben.

Worüber denken Philosophen nach? Eigentlich wäre ich durchaus geneigt, Ihnen zu antworten: Philosophen denken fast über alles nach, sie denken, wie man dann so schön sagt, „über Gott und die Welt“ nach. Wer im Alltag auf die Frage „Worüber habt ihr geredet?“ antwortet: „Worüber schon, über Gott und die Welt“, der weicht der Frage aus und will sie offensichtlich nicht geradlinig beantworten, aus was für Gründen auch immer. Ich will der Frage, worüber Philosophen nachdenken, durchaus nicht ausweichen. Insofern gebe ich Ihnen zu: Ich sollte mir etwas mehr Mühe geben und es nicht bei der allzu saloppen Wendung „Gott und die Welt“ belassen.

Eine weniger nichtssagende Antwort auf die Frage nach den Gegenständen der Philosophie ist eine Liste mit den großen Fragen, die die Philosophie seit ihren griechischen Anfängen beschäftigt hat. Diese Liste könnte etwa so aussehen: Was macht die Wirklichkeit aus? Ist die materielle Erfahrungswelt die eigentliche und ganze Wirklichkeit oder gibt es über die Grenzen der erfahrbaren materiellen Welt hinaus auch noch eine nichtmaterielle Wirklichkeit? Ist die eigentliche oder primäre Wirklichkeit sogar nichtmateriell? Was können wir wissen? Können wir die Wirklichkeit erkennen oder hat unser Wissen Grenzen? Was zeichnet die Wissenschaft aus, welche besonderen Möglichkeiten sind dem wissenschaftlichen Erkennen zu Eigen und wo liegen seine Grenzen? Was hat es mit der raumzeitlichen Struktur der Welt auf sich? Was ist das Wesen der Materie? Inwiefern besitzt die Wirklichkeit eine kausale Struktur? Ist die Wirklichkeit aufgrund einer kausalen Struktur determiniert? Sind wir Menschen selber frei oder determiniert? Wie verhalten sich das Seelisch-Geistige und das Materielle zueinander? Was macht eine Person und ihre Identität aus? Existiert Gott? Was ist Moral und worauf gründet sie sich? Was hat es mit den Ideen des Guten, der Gerechtigkeit und der Freiheit auf sich? Was ist die Idee des Staates und der Gesellschaft? Welcher moralischen Grundlagen bedürfen Staat und Gesellschaft? Was ist das ästhetisch Schöne und worauf gründet sich unsere ästhetische Wertschätzung? Was bedeutet der Tod für uns Menschen? Hat unser Leben einen Sinn? Was macht ein glückliches Leben aus?

So weit eine mögliche Liste mit den „großen Fragen“ der Philosophie. Die Fragen dieser Liste lassen sich, sobald man anfängt auch nur ein wenig genauer über sie nachzudenken, in unzählige weitere Detailfragen zerlegen. Schnell kommt eine Liste von 100, von 101, ja von sehr viel mehr als 101 Fragen zusammen. Die Fragen der Philosophen in diese Richtung zunehmender differenzierender Aufspaltungen zu verfolgen, macht für uns jetzt allerdings wenig Sinn. Schauen wir stattdessen in die

entgegengesetzte Richtung: Werden die unübersichtlich vielen Fragen der Philosophie durch so etwas wie eine grundlegende Leitfrage zusammengehalten? Ich denke schon. Und ich wage es einmal, die Leitfrage der Philosophie so zu formulieren: Lässt sich und wie lässt sich die Welt als ein Ganzes vernünftig denken und welche besondere Stellung haben dann wir Menschen in diesem Ganzen der Welt? Und diese, in der Tat schwindelerregend allgemeine Frage stellen die Philosophen immer auch, wie die Philosophin Ursula Wolf einmal treffend formuliert hat, im Horizont der Frage nach dem Glück und den Bedingungen eines gelingenden, eines guten Lebens der Menschen.

Angenommen, letztlich geht es in der Philosophie, ganz allgemein genommen, um das Ganze der Welt und die besondere Stellung des Menschen in ihr. Wie kommt über diese Leitfrage Gott für Philosophen ins Spiel? Weil in der Geschichte der Philosophie sehr viele Philosophen eine Grundüberlegung für plausibel gehalten haben. Diese Grundüberlegung lässt sich in folgender Weise wiedergeben: Wir müssen die Welt als etwas denken, das sich im Prinzip der Vernunft erschließt; wir müssen die Welt als ein vernünftiges Ganzes denken. Vernunft könnte man dabei charakterisieren als die Orientierung von geistigen Subjekten am Wahren, Guten und Schönen, mit guten Gründen. Denken wir uns nun die Welt nicht als etwas, was sich im Prinzip der Vernunft erschließt, so verrennen wir uns in der einen oder anderen Form heillos in Widersprüche. Wir müssen uns also die Welt als ein vernünftiges Ganzes denken. Doch – und damit schließt dieser Gedankengang ab – wir können uns die Welt als ein vernünftiges Ganzes niemals ohne Gott denken. Somit fungiert der Gott der Philosophen als gedanklich notwendiger Garant für die letztliche und prinzipielle Vernünftigkeit der Welt im Ganzen. Dabei denken die Philosophen Gott in der einen oder anderen Form als ein vollkommen vernünftiges Wesen, gewissermaßen als die Vernunft in Person und sehr oft auch als Person. Soweit dieser Grundgedanke, der in der Geschichte der Philosophie mindestens bis Hegel überaus populär war.

Man kann geradezu von einem fundamentalen Argumentationsschema sprechen, das dem Nachdenken der Philosophen über Gott zugrunde liegt. So könnte man es formulieren:

1. Prämisse: Die Welt und die Stellung des Menschen in ihr müssen sich vernünftig als ein kohärentes Ganzes denken lassen.

2. Prämisse: Die Welt und die Stellung des Menschen in ihr lassen sich nur dann als ein kohärentes Ganzes vernünftig denken, wenn Gott als vollkommen vernünftiger letzter Grund der Wirklichkeit gedacht wird.

3. Konklusion: Also ist Gott als der vollkommen vernünftige letzte Grund der Wirklichkeit zu denken.

Natürlich, dieses grundlegende Argumentationsmuster aller Philosophischen Theologie tritt in der Geschichte der Philosophie in unzähligen, zum Teil äußerst raffinierten, sich oftmals widersprechenden Varianten auf. Sie müssen nur einmal an die Gottesbeweise denken. Die Gottesbeweise bilden ein überaus wichtiges Kapitel in der Geschichte des philosophischen Nachdenkens über Gott. Dieses Kapitel ist im Detail sehr facettenreich. Und dabei stellen die Gottesbeweise natürlich nicht das einzige Kapitel philosophischen Nachdenkens über Gott dar. Wer sich in Details



Das Podium: Professor Holm Tetens (re.) beantwortete Fragen nach seinem Abendvortrag. Die Moderation hatte

Prof. Dr. Godehard Brüntrup SJ übernommen, Professor an der Hochschule für Philosophie.

verlieren möchte, findet dazu in der Geschichte des philosophischen Nachdenkens über Gott reichlich Gelegenheit. Doch geht es im Augenblick nicht um die Details. Die Details würden nur einmal mehr unterstreichen, worauf es jetzt für unseren Problemkontext allein ankommt, nämlich an die geradezu überwältigende Präsenz des Gottesgedankens in der Geschichte der Philosophie mindestens bis zu Hegel zu erinnern. Und damit komme ich zur

These 2: Es ist der heute vorherrschende Naturalismus, der für den Tod des Gottes der Philosophen verantwortlich ist, und bezeichnenderweise muss der Naturalismus, wenn er wirklich konsequent ist, auch gerade die These von der Vernünftigkeit der Welt preisgeben.

Nach Hegels Tod tritt das Thema Gott bei immer mehr Philosophen deutlich in den Hintergrund oder kommt gar nicht mehr auf ihrer Denkagenda vor, obwohl – wir sollten die Kirche im Dorf lassen – immer noch einige berühmte Philosophen auch nach Hegel dem Thema Gott auf der Denkspur bleiben. Erinnern wir uns etwa an Kierkegaard, an die amerikanischen Pragmatisten Peirce und James, ja natürlich: auf seine Weise an Nietzsche, an Jaspers, an Wittgenstein, der erstaunlich viel von Gott redet, an Scheler, an Heidegger, an Hans Jonas. Unter den gegenwärtig lebenden Philosophen in Deutschland wären etwa Robert Spaemann, Franz von Kutschera, Thomas Buchheim oder Volker Gerhardt und unter den jüngeren Kollegen Henning Tegtmeier, Uwe Meixner und Gunnar Hindrichs zu nennen.

Trotzdem sollten wir uns nicht über unsere besondere geistige Situation täuschen; wir sollten den unglaublich auffälligen Kontrast zur Präsenz der Gottesfrage in der Philosophie bis Hegel wahrnehmen: Die allermeisten Philosophen der Gegenwart nämlich haben, wie überhaupt die Mehrheit der Intellektuellen in der westlichen Welt – und in Wahrheit nicht nur dort –, die Frage nach Gott von der Tagesordnung abgesetzt. Für diese Mehrheit lohnt es sich einfach nicht mehr, noch ernsthaft weiter über Gott nachzudenken. Ja, viele halten die Beschäftigung mit der Gottesfrage für unter ihrem intellektuellen Niveau. Warum ist es, wie der amerikanische Religionsphilosoph Alvin Plantinga kürzlich formulierte, ein gleichsam „fest etablierter Konsens innerhalb

der intellektuellen Elite des Westens“, dass „es keine Person wie Gott oder irgendein anderes übernatürliches Wesen“ gibt? (In einer Besprechung des neuesten Buches von Thomas Nagel „Mind and Cosmos“ unter der Überschrift „Why Darwinist Materialism is wrong“. In: The New Republic, November 16, 2012).

Die Antwort ist erst einmal einfach. Die meisten Philosophen hängen heute dem Naturalismus an. Die Naturalisten behaupten: Die materielle Erfahrungswelt, wie sie im Prinzip zureichend und ausreichend von den empirischen Wissenschaften mit den Naturwissenschaften an der Speerspitze beschrieben und erklärt wird, macht bereits die ganze Wirklichkeit aus. Eine solche naturalistische Metaphysik kann der Gott der Philosophen nicht überleben. Denn so, wie die Philosophen in der Geschichte der Metaphysik Gott gedacht haben, ist nichts in der Erfahrungswelt mit Gott identisch und kann auch nicht mit ihm identisch sein. Es ist also nur konsequent, wenn Naturalisten jeden substantiellen Gottesgedanken verwerfen.

Dabei ist der Naturalismus eine delikate philosophische Auffassung. Er erklärt nämlich eigentlich eine eigenständige Philosophie für überflüssig. Ein bekannter Naturalist unter den deutschen Philosophen drückt das so aus: „[...] letztlich sind es die Wissenschaften, die uns sagen, was es in der Welt gibt und wie das, was es gibt, beschaffen ist“ (Ansgar Beckermann, Naturwissenschaften und manifestes Weltbild. Über den Naturalismus. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (2012) Heft 1; S. 5-26; Zitat S. 6). Das entbehrt nicht einer gewissen Ironie. Für Naturalisten ist die vermeintliche oder tatsächliche Rolle der Philosophie in der Vergangenheit als Magd der Theologie unrühmlich und intellektuell beschämend. Doch offensichtlich fühlen sich dieselben naturalistischen Philosophen pudelwohl in der Rolle einer *ancilla scientiae*, einer Magd der empirischen Wissenschaft oder vielleicht auch nur der Naturwissenschaft.

Wie auch immer, für Naturalisten hat Gott als ein Gegenstand ernsthaften philosophischen Nachdenkens ausgedient. Allerdings, eine Frage stellt sich doch: Wenn, jedenfalls in der Vergangenheit, Gott von den Philosophen als Garant für die Vernünftigkeit der Welt gedacht wurde, wie gehen Naturalisten mit dieser These um? Glauben sie, dass man die Vernünftigkeit der Welt auch ohne Gott denken kann, vielleicht sogar

besser? Oder halten sie die Welt gar nicht mehr für vernünftig? Oder ist die Alternative, wie ich sie eben mit meinen Fragen aufgemacht habe, zu einfach?

Ein Naturalist sollte konsequent sein. Wenn die ganze Wirklichkeit mit der Erfahrungswirklichkeit zusammenfällt, wie die Erfahrungswissenschaften sie beschreiben und erklären, dann wird man kaum um die folgende Diagnose herkommen: Der Mensch ist als Individuum wie als Gattung eine randständige, kontingent entstandene und auch nur vorübergehende Erscheinung im physischen Universum. Das physische Universum ist angesichts seiner unermesslich großen zeitlichen und räumlichen Erstreckung fast überall extrem lebensfeindlich und ihm ist das Erkenntwerden durch Menschen, ihm sind die Moralität der Menschen und das Glück aller empfindungsfähigen Wesen so gleichgültig wie nur irgendetwas. Dieses Universum ist sinnlos und es entspricht in keiner Weise den Belangen, Erwartungen und Bedürfnissen, mit denen die Vernunft dieses Universum befragt. Oder sagen wir es in den Worten von Franz von Kutschera: „Wird der Anspruch auf einen größeren Sinn als unverzichtbar erfahren, so führt die[se] immanente Konzeption der Wirklichkeit zu einer tragischen Sicht des Menschen und seiner Existenz. Eine Anpassung der existenziellen Anliegen an die anerkannten Fakten ist dann unmöglich, beide stehen in einem unauflösbaren Konflikt miteinander; der Mensch erscheint als eine tragische Fehlkonstruktion der Natur: Zufall und Notwendigkeit haben mit ihm ein Wesen produziert, das den Bedingungen seiner Existenz nur biologisch, nicht aber geistig angepasst ist. Er ist das einzige Lebewesen, das sich seiner selbst bewusst ist, aber an diesem Bewusstsein leidet, da es ihn mit seiner Endlichkeit, Vergänglichkeit und Abhängigkeit konfrontiert. [...] Unsere geistigen Anliegen passen nicht zu unserer physischen Natur und finden keinen Halt in der Realität.“ (Franz von Kutschera, Die großen Fragen. Philosophisch-theologische Gedanken. Berlin /New York 2000, S. 130/131.) Ich komme zur

These 3: Es ist der stärkste Einwand gegen den Naturalismus, dass in seinem Lichte die Wirklichkeit weitgehend sinnwidrig und unvernünftig erscheint.

Von der These der Vernünftigkeit der Welt bleibt unter naturalistischen Vorzeichen nicht mehr allzu viel übrig. Doch ausgenommen werden muss ein Aspekt. Diese Ausnahme lässt sich wunderbar illustrieren an einem berühmten Satz des amerikanischen Physikers und Nobelpreisträger Steven Weinberg. Weinberg verabschiedet sich naturalistisch von der Vernünftigkeit der Welt besonders lapidar mit einem einzigen Satz: „Je begreiflicher uns das Universum wird, umso sinnloser erscheint es uns“ (Steven Weinberg, Die ersten drei Minuten. Der Ursprung des Universums. München/Zürich 1977, S. 212). Aber dieser Satz beinhaltet eine eigentümliche Spannung. „Je besser wir das Universum begreifen...“ sagt Weinberg. So sinnlos das Universum ist, so muss es sich doch offensichtlich mit Hilfe wissenschaftlicher Vernunft im Prinzip so erkennen lassen, wie es tatsächlich ist, nämlich als ein unterm Strich sinnloses und vernunftwidriges Gebilde. Die Erkennbarkeit der Welt durch wissenschaftliche Vernunft ist ein Vernunftaspekt der Natur, den selbst ein hartgesotterer Naturalist wie Weinberg nicht fallenlassen kann, es sei denn um den Preis eines offenkundigen Selbstwiderspruchs.

Interessanterweise geht Weinberg sogar noch einen Schritt weiter. Er schreibt nämlich an einer anderen Stelle: „Immer wieder haben Physiker sich von ihrem Schönheitssinn leiten lassen, nicht nur, wenn sie neue Theorien erarbeiten, sondern auch, wenn sie die Gültigkeit bereits entwickelter Theorien beurteilen. Anscheinend lernen wir, die Schönheit der Natur auf ihrem grundlegendsten Niveau vorwegzunehmen. Nichts könnte uns mehr in der Zuversicht bestärken, dass wir uns tatsächlich auf dem Weg zur Entdeckung der endgültigen Gesetze der Natur befinden“ (Steven Weinberg, Der Traum von der Einheit des Universums 1993, S. 97). Was beschreibt Weinberg hier? Wir sind zum Beispiel an einfachen eleganten Erklärungen mit wenigen Gleichungen interessiert, die nach Möglichkeit verschiedene Symmetrie-Eigenschaften aufweisen und deshalb fundamentalen Erhaltungsprinzipien genügen. Das alles spricht nicht zuletzt unseren Schönheitssinn an. Unser Vernunftinteresse daran, die Welt zu erkennen, wie sie ist, und unser ebenfalls ja durchaus vernünftiges Interesse an der Schönheit der Welt; hier erwartet selbst der Naturalist Weinberg, dass die Welt unseren vernünftigen geistigen Bedürfnissen und Belangen entgegenkommt. Wahrheit unserer Erkenntnis und theoretisch definierte Schönheit des Erkannten sollen harmonieren und zusammenfallen.

Können wir beweisen, dass sich die Welt mit Hilfe vernünftiger Erkenntnisprinzipien so erkennen lässt, wie sie tatsächlich ist? Können wir gar beweisen, dass elegante, mathematisch schöne Theorien am Ende sich auch als die wahren Erklärungen für das Naturgeschehen herausstellen? Nein, das können wir nicht beweisen. Schon gar nicht folgt das aus den wissenschaftlichen Resultaten. Wir unterstellen das oder, noch viel besser, wir hoffen darauf, dass sich die Natur am Ende nach Maßstäben der Vernunft erfolgreich erkennen lässt, ja sich darüber hinaus als eine Welt präsentiert, in der schöne Naturgesetze das Geschehen regulieren, sodass wir sogar von einem „eleganten Universum“ reden dürfen.

Auf so viel Resonanz der Welt auf die Bedürfnisse und die Belange der Vernunft hofft selbst Weinberg. Doch auf mehr hofft er nicht. Jede weitergehende Hoffnung, dass sich die Welt, wird sie durch theoretische, moralische und ästhetische Vernunft befragt und erkundet, als grundsätzlich sinnvoll beschaffen und organisiert entpuppt, verbietet sich der Naturalist Weinberg ausdrücklich. Eine solche Hoffnung ist für ihn eine Illusion, die er durch die Resultate der Wissenschaften für klarerweise widerlegt hält.

Der Naturalist Weinberg behauptet also: Man muss sich nur an die Ergebnisse der Wissenschaften halten, dann erweist sich die Welt letzten Endes nicht als vernunftadäquat. In dem Wörtchen „nur“ steckt allerdings ein Problem. Weinberg liest das Wörtchen „nur“ offensichtlich so: Allein aus den Resultaten der Wissenschaften folgt die Sinnlosigkeitsthese. Das jedoch ist falsch. Nicht aus den Ergebnissen der Wissenschaften allein, sondern erst aus den Ergebnissen der Wissenschaften zusammen mit der Zentralthese des Naturalismus, dass die Wirklichkeit mit der wissenschaftlich zugänglichen und erforschbaren Erfahrungswelt zusammenfällt, ergibt sich unabweisbar Weinbergs Sinnlosigkeitsbefund. Kutschera sieht das deutlicher. Er sagt unmissverständlich – und ich wiederhole: „Wird der Anspruch auf einen größeren Sinn als unverzichtbar erfahren, so führt die[se] immanente Konzeption der Wirklichkeit zu einer tragischen Sicht des Menschen und seiner Existenz.“

Was lehrt uns das Beispiel Weinbergs? Auch ein Naturalist hofft, dass die empirische Welt zumindest partiell der theoretischen Vernunft zugänglich ist. Gleichwohl bleibt er gewissermaßen auf der Anfangsstrecke stehen und verwirft jede Hoffnung auf eine umfassendere Vernünftigkeit der Welt. Doch der einzige Grund, sich eine weitergehende Hoffnung zu versagen, ist die zentrale naturalistische Annahme, die Wirklichkeit sei identisch mit der Erfahrungswelt, wie sie durch die Wissenschaften beschrieben und erklärt wird.

Insofern es um uns als erkennende Wesen geht, müssen wir hoffen und hoffen dürfen, dass sich uns die empirische Welt durch vernünftig konzipierte wissenschaftliche Forschung so erschließt, wie sie wirklich ist. Wir könnten uns sonst gar nicht als vernünftige Erkenntnissubjekte verstehen. Weitergehende Vernunftansprüche jedoch müssen und sollen wir, so Weinberg, fahren lassen. Doch wenn wir könnten, wie wir nach Maßstäben der Vernunft sollten und wollen sollten, würden wir auch an viel weitergehenden Vernunftansprüchen festhalten. Ja, man kann es so formulieren: Bevor wir umfassendere Vernunftansprüche an uns und unsere Welt zur bloßen Illusion erklären, müssen wir wirklich gewichtige hieb- und stichfeste Gründe ins Treffen führen können. Aber der einzige Grund, der ins Treffen geführt wird, ist die Zentralthese des Naturalismus. Beinhaltet die Zentralthese des Naturalismus solch einen gewichtigen hieb- und stichfesten Grund? Ist sie überhaupt wahr?

Viele glauben das. Aber viele glauben das, weil sie zwei Thesen in einen Topf werfen, die logisch und begrifflich wohl zu unterscheiden sind. Die eine These lautet: Es gibt die Erfahrungswelt und die wird durch die Erfahrungswissenschaften mit den Naturwissenschaften an der Speerspitze im Prinzip zutreffend beschrieben und erklärt. Das ist sicher wahr. Aber daraus folgt nicht die These des Naturalismus: Es gibt nur die Erfahrungswelt, wie sie durch die Erfahrungswissenschaften zutreffend beschrieben und erklärt wird. Aus den Ergebnissen der Wissenschaften ergibt sich nicht die Wahrheit des Naturalismus. Das aber, wie gesagt, glauben sehr viele, auch sehr viele Philosophen. Würden sie die logische Sachlage zutreffend beschreiben, dürften sie nicht von der Wahrheit der naturalistischen Kernthese reden. Sie dürften nur sagen: „Die Zentralthese des Naturalismus ist nicht bewiesen. Wir wissen nicht, ob sie wahr ist. Sie beschreibt nur eine Möglichkeit, von der wir nicht wissen, ob sie der Realität entspricht.“

Ist aber die Zentralthese des Naturalismus epistemisch so schwach abgesichert, kann sie die verlangte Beweiskraft nicht tragen: Bevor wir die Hoffnung aufgeben, dass sich am Ende auch weitergehende Vernunftansprüche realisieren lassen, dass sich die Welt am Ende doch noch als viel vernünftiger als auf den naturalistisch eingeeengten Blick herausstellen wird, sollten wir den Naturalismus preisgeben. Dass aus dem Naturalismus folgt, dass das Universum weitgehend sinnlos und vernunftwidrig ist, ist in Wahrheit ein enorm gewichtiger und auch völlig legitimer Einwand gegen den Naturalismus:

1. Prämisse: Wir sollten uns als vernünftige Personen verstehen.

2. Prämisse: Ist der Naturalismus wahr, können wir uns nur sehr eingeschränkt als vernünftige Personen verstehen.

3. Prämisse: Schließt eine These aus, dass wir uns nur sehr eingeschränkt als vernünftige Personen verstehen können,

sollten wir diese These nicht akzeptieren, es sei denn, sie ist nachweisbar wahr oder es sprechen sonst die stärksten Gründe für sie, nicht gegen sie.

4. Prämisse: Die Naturalismusthese ist nicht bewiesen oder sonst wie überzeugend begründet.

5. Konklusion: Also sollten wir die Zentralthese des Naturalismus nicht akzeptieren.

Ich komme zur

These 4: Eine postnaturalistische Rückkehr zur These von der Vernünftigkeit der Welt läuft auf ein moralisches Argument für das Dasein Gottes hinaus.

Wir haben den Naturalismus kritisiert, um zu der These zurückkehren zu dürfen, dass die Welt sich doch in einem umfassenderen Sinne als vernünftig erweist. Aber die Rückkehr zur Vernünftigkeitsthese über den Weg einer Kritik des Naturalismus macht nun doch Eines deutlich: Die These von der Vernünftigkeit der Welt hat einen besonderen Status. Sie ist genau das, was Kant sehr treffend einen „Vernunftglauben“ nennt, d.h. etwas, was wir zwar nicht beweisen können, was wir jedoch hoffend unterstellen dürfen und sollen, wollen wir uns als vernünftige Personen begreifen. Vernunftglaube sind für Kant die Inhalte, mit denen er die Frage beantwortet: Was dürfen wir hoffen? Und Kant nimmt die Frage „Was darf ich hoffen?“ genauso ernst wie die beiden anderen Grundfragen der Philosophie, die er unterscheidet: „Was kann ich wissen?“ und „Was soll ich tun?“.

In der Vergangenheit, so haben wir gesehen, haben die Philosophen sich die Vernünftigkeit der Welt nicht anders denken und erklären können, als dass Gott der vollkommen vernünftige Grund alles Wirklichen ist. Dürfen wir jetzt, nach der Kritik am Naturalismus und der Rückkehr zur These von der Vernünftigkeit der Wirklichkeit auch zum Gott der Philosophen zurückkehren?

Die Wirklichkeit erscheint sinnlos und vernunftwidrig, wenn und weil wir sie gleichsetzen mit der Erfahrungswelt, insoweit diese durch die Erfahrungswissenschaften beschrieben und erklärt wird. Wir müssen und sollten uns also fragen: Was müssen wir uns denn positiv zur Erfahrungswelt hinzudenken, damit die Wirklichkeit insgesamt als vernünftig erscheint?

Ich will Ihnen zwei Überlegungen nur andeuten. Die Welt ist nur dann vernünftig eingerichtet, wenn es für alles einen zureichenden Grund oder eine Ursache gibt. Es gibt nun in der Welt Sachverhalte, die kontingent existieren. Sie existieren nicht notwendig. Sie könnten auch nicht existieren. Wenn etwas kontingent existiert, dann hat es seine Ursache in etwas anderem. Die Ursache kann selber kontingent existieren. So entstehen regressive Ketten von Ursachen von Ursachen von Ursachen Heute wissen wir aus den Naturwissenschaften, dass manche dieser regressiven Ursachketten endlich und kontingenzvollständig sind, d.h. nicht mehr durch etwas kontingent Existierendes verlängert werden können. Dann haben wir folgendes Argument, das ich fast wörtlich von Uwe Meixner (Vgl. Uwe Meixner, Der kosmologische Gottesbeweis. In: Klassische Argumentationen der Philosophie. Rolf W. Puster (Hrsg.). Münster 2013, S. 57-71; Zitat S. 67f) übernehme:

1. Prämisse: Manche Folge kontingent existierender $x_1, x_2, \dots, x_i, x_{i+1}, \dots$, die so ist, dass jeweils die Existenz von x_i von x_{i+1} verursacht wird, ist endlich



Intensive Gespräche im Meisterkurs: Professor Holm Tetens (li.) mit Ludwig Jaskolla von der Hochschule für Philosophie.

und kontingenzvollständig (d.h.: nicht mehr durch etwas kontingent Existierendes zu verlängern).

2. Prämisse: Alles, was kontingent existiert, hat eine Ursache.

3. Konklusion: Etwas existiert, was notwendigerweise existiert und Ursache der Existenz von etwas kontingent Existierendem ist.

Natürlich, viele von Ihnen werden schon erkannt haben, um was es sich handelt, nämlich um eine moderne Version eines kosmologischen Arguments für das Dasein Gottes. Das ist selbstverständlich kein schlüssiger Gottesbeweis. Und das aus zwei Gründen. 1. Was der Konklusion zufolge notwendigerweise und als Ursache von kontingent Existierendem existieren muss, muss nicht Gott sein. Nur umgekehrt gilt: Gott existiert, wenn er denn überhaupt existiert, notwendig. 2. Die zweite Prämisse ist wahr, wenn die Welt tatsächlich vernünftig ist; aber die Vernünftigkeit der

Welt ist nur ein Vernunftglaube und nicht beweisbar. Die Welt ist nur vernünftig, wenn unter anderem die zweite Prämisse wahr ist. Man sollte das Argument daher so auffassen und zusammenfassen: Die Vernünftigkeit der Welt lässt sich am besten und einfachsten verstehen, wenn Gott der vollkommen vernünftige letzte Grund der Wirklichkeit ist.

Wir müssen und sollten uns fragen: Was müssen wir uns positiv zur Erfahrungswelt hinzudenken, damit die Wirklichkeit insgesamt als vernünftig erscheint? Dazu möchte ich ein weiteres Argument skizzieren. Zur Vernünftigkeit der Welt gehört, dass sie sich durch vernünftiges Denken erkennen lässt. Das darf kein Zufall sein. Vielmehr muss die Welt auf das Ziel ausgerichtet sein, dass in ihr eines Tages vernünftig denkende Erkenntnissubjekte auftreten, die die Welt zumindest in ihren Grundzügen richtig erkennen. Wieder sollte und kann man dafür argumentieren, dass sich das Angelegtsein der Welt auf ihre Erkennbarkeit am besten

Zertifikatskurs „Ethik in globaler Perspektive“ 2015/16

So gut wie jede politische Frage hat einen ethischen Kern. Schutz des Lebens, soziale Sicherung, Zuwanderung, Schuldenkrise, Energieversorgung oder Klimawandel – all diese Themenkomplexe lassen sich letztlich auf die Frage des richtigen Handelns zurückführen: Wie soll sich der Einzelne, die Gesellschaft, die Staatengemeinschaft verhalten und welche Abwägungen sind für den Bewertungsprozess relevant?

Derartige Fragestellungen sind heute, bedingt durch grenzüberschreitende Verflechtungen von Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, nur in globaler Perspektive verständlich. Um diesen Herausforderungen in Zukunft angemessen begegnen zu können, sind neue, kreative Wege notwendig. Deshalb bietet die Katholische Erwachsenenbildung Bayern (KEB Bayern) in Kooperation mit der Hochschule für

Philosophie München mit dem Zertifikatskurs „Ethik in globaler Perspektive“ ein innovatives Weiterbildungskonzept an.

Der Kurs besteht aus insgesamt 6 Teilmodulen, die zwischen Oktober 2015 und Juni 2016 jeweils freitags von 11 bis 18 Uhr und samstags von 9 bis 16 Uhr in den Räumen der Hochschule für Philosophie München, Kaulbachstraße 31, 80539 München, stattfinden.

Teilnehmen können alle Personen mit einem abgeschlossenen Hochschulstudium oder vergleichbarer Qualifikation.

Anmeldeschluss ist am 31. August 2015. Weitere Informationen zum Zertifikatskurs finden Sie unter <http://www.keb-bayern.de/zertifikatskurs-sozial-ethik.html> oder rufen Sie unverbindlich bei uns an unter Telefon 089 / 3 81 02-134.

begreifen lässt, wenn man annimmt, dass Gott als vollkommen vernünftiges Wesen der letzte Grund und Urheber der Wirklichkeit ist.

Man muss für ein solches Argument vor allem zwei Prämissen investieren, nämlich die STT-These, wie der ehemalige Münchener Philosoph und Wissenschaftstheoretiker Wolfgang Stegmüller sie genannt hat, STT = eine semantische Trivialität über Teleologie: Wenn sich etwas auf ein Ziel hin entwickelt, muss es ein mit Verstand und Willen ausgestattet Wesen geben, das die Entwicklung auf das Ziel hin plant und steuert. Die zweite Prämisse ist das Verum-Factum-Prinzip, wie Vittorio Hösle es nennt und als wichtiges Prinzip neuzeitlicher Metaphysik und Erkenntnistheorie identifiziert hat: Etwas kann von einem Erkenntnissubjekt nur insoweit vernünftig erkannt und begriffen werden, als das Erkenntnissubjekt es nach einem vernünftigen Plan selber geschaffen hat.

Diese Andeutungen müssen genügen, um zu verstehen, dass man postnaturalistisch über Gründe für das Dasein Gottes nachdenken kann und sollte, die sich insgesamt zu einem moralischen Argument zusammenfassen lassen. „Moralisch“ darf man dieses Argument nennen, weil es um die Frage geht, wie wir uns richtig verstehen und richtig verstehen sollen. Das Bemühen um das richtige und angemessene vernünftige Selbstverständnis ist ein moralisches Problem im weiteren Sinne. Die postnaturalistischen Gründe für das Dasein Gottes laufen also auf ein moralisches Argument der Form hinaus:

1. Prämisse: Wir können uns am besten als vernünftige Personen begreifen, wenn wir uns und die Welt im Lichte des Gedankens verstehen, dass Gott der vollkommen vernünftige Grund der Wirklichkeit ist.

2. Prämisse: Dieser Gedanke beschreibt eine Möglichkeit, die keineswegs nachweislich falsch ist oder gegen die gewichtige andere Gründe sprechen.

3. Prämisse: Wenn wir uns im Lichte einer bestimmten These am besten als vernünftige Personen verstehen können, dann sollten wir diese These akzeptieren, es sei denn, die besagte These ist falsch oder gewichtige andere Gründe sprechen gegen sie.

4. Konklusion: Also sollten wir die These akzeptieren, dass Gott der vollkommen vernünftige Grund der Wirklichkeit ist.

Ich komme zum Ende und zur

These 5: Gott muss im Rahmen eines komplexen moralischen Arguments als ein Wesen gedacht werden, auf das sich auch die zentrale Hoffnung richten kann und darf, dass die Übel und Leiden in der Welt nicht das letzte Wort behalten werden.

Die letzte These ergibt sich eigentlich folgerichtig aus dem bisher Gesagten. Ich kann mich deshalb kurz fassen. Wenn es um unser Selbstverständnis als vernünftige Personen geht, geht es natürlich auch um die moralische Dimension

im engeren Sinne. Wir müssen in ein vernünftiges Selbstverständnis eine Reihe gravierender Tatsachen angemessen zu integrieren versuchen: die Tatsache, dass jeder von uns in die Übel und Leiden dieser Welt als Täter und Opfer verstrickt ist; die zum Teil ungeheure Diskrepanz zwischen Moralität und Glück der Menschen; der Tod, der die Chance willkürlich und moralblind aufhebt, dass Menschen sich untereinander versöhnen und sie erstmalig oder erneut Gerechtigkeit untereinander herstellen. Wir dürfen davon ausgehen, dass auch Steven Weinberg diese und andere Tatsachen vor Augen stehen, wenn er die Sinnlosigkeit des physikalischen Universums beklagt. Alle aufgeführten Tatbestände laufen darauf hinaus, dass die Übel und Leiden in dieser Welt das letzte Wort zu behalten scheinen. Sollte es tatsächlich dabei bleiben, lässt sich die These von der Vernünftigkeit der Welt nicht aufrechterhalten. Unsere Bemühungen, uns als vernünftige Personen zu verstehen, würden immer wieder im Mark getroffen. Der Vernunftglaube muss daher wesentlich die Hoffnung einschließen, dass die Übel und Leiden in der Welt nicht das letzte Wort in der Sache behalten dürfen.

Mit diesem Gedanken sind wir erneut bei Kant angelangt. Kant hat aus meiner Sicht vollkommen Recht: Als „Rechtschaffender“, will sagen: als jemand, der sich darum bemüht, sich als vernünftige Personen zu verstehen und zu leben, muss ich wollen und darauf beharren, muss ich hoffen dürfen, „dass ein Gott sei“. Dieser Gott muss der Gott einer Heilszusage sein. Ein Gott

der Philosophen nach dem Ende einer Hegemonie des Naturalismus muss ein Erlösergott sein.

Ist das Wunschdenken? Es wäre Wunschdenken, in der Tat, hätte der Naturalismus Recht, wäre der Naturalismus beweisbar wahr. Doch bewiesen ist der Naturalismus nicht.

Und Thomas Nagel? Warum will er, dass der Atheismus wahr ist? Warum will er und hofft er, dass es Gott nicht gibt? Weil er zwar glaubt, dass die „materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist“ (so der Untertitel von Nagels Buch: Geist und Kosmos. Warum die materialistische neodarwinistische Konzeption der Natur so gut wie sicher falsch ist. Berlin 2013), aber er trotzdem unbedingt Naturalist bleiben will? Doch warum um alles in der Welt will man unbedingt Naturalist sein? Warum hofft jemand wie Nagel auf den Naturalismus? Kann man überhaupt auf den Naturalismus Hoffnungen setzen? Ich jedenfalls vermag nicht zu erkennen, wie das gehen könnte: Hoffnungen auf die Wahrheit des Naturalismus zu setzen. □

Klausurtagung im Kloster auf dem Weißen Berg in Prag

Die Halbjahresklausur der wissenschaftlichen Mitarbeiter der Katholischen Akademie Bayern fand vom 3. bis zum 6. Februar 2015 in Prag statt. Zu Gast waren wir dabei im Benediktinerinnen-Kloster auf dem Weißen Berg, einem Filialkloster der Münchner Abtei Venio. Neben der Diskussion über die anstehenden Themen und die geplanten Veranstaltungen in der zweiten Jahreshälfte bot sich in den vier Tagen die Möglichkeit, höchst interessante Gesprächspartner in Tschechien zu treffen.

An einem Nachmittag nahm sich der frühere Erzbischof von Prag, Kardinal Miloslav Vlk, Zeit zu einem ausführlichen Gespräch. Der Kardinal schilderte dabei eindrucksvoll die Zeit der Verfolgung und Drangsalierung der Kirche und der Gläubigen unter der kommunistischen Herrschaft von den 50er bis Ende der 80er Jahre. Er selbst durfte viele Jahre weder seinen akademischen Beruf noch sein Priesteramt ausüben. Sein Brotberuf war über lange Jahre der eines Fensterputzers. Eine Situation, die der Priester Vlk aber nutzte: Denn schließlich kam Miloslav Vlk bei seiner Arbeit viel herum und führte zum Beispiel Beichtgespräche hinter Gerüsten oder sogar in den Warteräumen von Gerichten.

Die heutige Lage der katholischen Kirche in Tschechien war das Thema des Gesprächs mit Prof. Dr. Tomáš Halík. Der Träger des Romano Guardini Preises, früherer Untergrundpriester und einer der führenden Intellektuellen seines Landes, empfing die Gruppe aus München in der Krypta der Salvator-Kirche im Zentrum von Prag, wo sonst zum Beispiel Katechumenen-Unterricht stattfindet. Tomáš Halík, Professor für

Religionsphilosophie an der Prager Karls-Universität und auch als Seelsorger an der Uni tätig, berichtete über das schwierige kirchliche Leben in einem stark säkularisierten Land. Er konnte aber auch hoffnungsvolle Geschichten erzählen, so von der gestiegenen Zahl von Katechumenen, und das Interesse schildern, das an der Universität, aber auch bei Medien für Fragen des Glaubens herrscht. Nach dem Gespräch feierte Tomáš Halík die regelmäßig stattfindende Messe für die Studenten und Dozenten der Universität in der Salvator-Kirche, die – obwohl es Wochentag war – voll besetzt war.

Schwester Birgitta Louis OSB, eine der Schwestern im Kloster auf dem Weißen Berg, nahm sich ebenfalls für die Besucher aus München Zeit. Sie bot eine Führung durch das Kloster an, dessen Gebäude im Wesentlichen aus der Barockzeit stammen, und erzählte die für Tschechien und die Kirche so wichtige Geschichte des Weißen Bergs. Dort fand im Dreißigjährigen Krieg am 8. November 1620 eine für die katholische Seite siegreiche Schlacht statt, die der Gegenreformation und der Herrschaft des Hauses Habsburg im damaligen Königreich Böhmen zum Durchbruch verhalf, so Schwester Birgitta. Die katholische Seite habe diesen Sieg auch propagandistisch ausgenutzt und am Ort der Schlacht ein Kloster gegründet, als Wallfahrtsort zur „Heiligen Jungfrau vom Siege“.

Dieser Triumphalismus wiederum schürte auf der Verliererseite, in tschechisch-nationalen und antihabsburgischen Kreisen, heftige Ressentiments gegen die katholische Kirche, die als antisowjetisch wahrgenommen worden sei.



Kardinal Miloslav Vlk und Akademie-direktor Dr. Florian Schuller.

Das zeigte sich noch 300 Jahre nach der Schlacht, im Jahr 1918. Denn unmittelbar nach dem Ende der Herrschaft der Habsburger und der Gründung der Republik habe sich der Zorn speziell gegen das damalige Kloster entladen und Teile der Klostergebäude seien beschädigt worden, so die Benediktinerin.

Nach dem Zweiten Weltkrieg und unter kommunistischer Herrschaft seien dann die Katholiken als angebliche Verbündete des Westens verunglimpft und – neben vielen anderen Schritten gegen

die Kirche – sei auch das Kloster auf dem Weißen Berg aufgelöst worden. Erst vor rund acht Jahren zogen – ausgehend von der Kommunität Venio in München – wieder vier Schwestern verschiedener Nationalität auf das traditionsbeladene Areal. Und jetzt, so erzählte Schwester Brigitta weiter, lässt sich das kirchliche Leben auch im Einvernehmen mit protestantischen Mitchristen gut an.

Robert Walser/Foto: Astrid Schilling